

Zdeněk Kratochvíl

Filosofie mezi Homérem a Descartem

(Mýtus, filosofie, věda)

Podstatně přepracovaná podoba studijního textu z počátku 90. let zohledňuje novější interpretace a zkušenost práce se studenty na několika fakultách UK, zvláště Přírodovědecké a Filosofické.

1.

Mýtus, filosofie, věda (úvod)

Řekneme-li slovo "věda", vybaví se každému představa jakéhosi systému poznatků a zobecňujících teorií, představa čehosi, co je nejracionálnější součástí lidského vědomí. Přesnější určení pojmu "věda" však závisí na tom, kterou určitou vědu vezmeme za příklad, a v dějinném pohledu závisí určení "vědy" především na epoše, na kterou se zaměříme. Dějiny vědy nepředstavují jen nárůst a zpřesňování vědeckých poznatků v rámci určitého pojetí vědy, ale také proměny tohoto pojetí. Děje se to v závislosti na vývoji lidského vědomí, které zase nějak souvisí s proměnami celkového vnímání světa a které je samo zpětně ovlivňováno působením vědeckého poznání. Od poslední třetiny 20. století podnes je hlavním proudem pochopení vědeckosti vědy spjat s určením sira Karla Poppera: Vědecké hypotézy jsou ty, které umožňují hypotetickou falzifikaci; které tvrdí něco, co riskuje, že by to mohlo být měřením či pozorováním vyvráceno. Výhodou této koncepce je jasné odlišení vědy od nevědy, včetně toho, že oblast myšlení mimo vědu nemusí být nutně chápána pejorativně, pokud nepředstírá, že je vědou. Např. pohádka ani báseň určitě není vědou, ale proto ještě nemusí být špatná. Řada předcházejících generací většinou sdílela pozitivistické pojetí vědy, které dodnes působí v řadě školních učebnic: Vědecká je taková hypotéza, která se díky své verifikaci (ověření na základě opakovaných experimentů a měření) může stát platnou teorií. Novověké vnímání světa je spoluurčeno tím, že od vědy očekáváme jak technologickou aplikaci, tak odpovědi na otázky, které jsou původně otázkami náboženskými. Chceme fungující stroje a léky, chceme konečně s určitostí vědět, jak je to s vesmírem, co je hmota, zda je duše, jaký je původ nás lidí. Někteří se dokonce pokoušejí o prosazení vědeckého řízení společnosti.

Ve starých dobách není jasné ani to, co vlastně považovat za vědu, a ve starých jazycích se špatně hledají i pouhé slovní ekvivalenty slova "věda". Ve středověku a zčásti i v renesanci se nabízí latinské slovo "scientia", které převzato z angličtiny tak zdomácnělo v moderním vědeckém světě. Jenže ve starověku to původně znamená všelicos, od vychytralosti přes vojenskou taktiku po magickou "vědu". Ve středověku jsou mnohé vědní obory považovány za "ars", "umění", a pojem "scientia" tehdy někteří vyhrazují pro teologii. V řeckém antickém světě se jako nejbližší ekvivalent moderního českého slova "věda" od 4. st. př. n. l. nabízí výraz EPISTÉMÉ (vědění) a předtím výraz HISTORIA, což v původním významu zdaleka není jen naše "historie", ale každé "zkoumání". Také další řecká slova pro poznání původně patří k tradici filosofické, i když jsou přejímána do slovníku vědy, často v posunutých významech (např. "teorie").

Tři stadia

Věda vyrůstá ze starších vrstev lidského vědomí, a to nejen ve smyslu dějinném, ale neustále. Tento vývoj se v 19. století pokusil popsat A. Comte, zakladatel pozitivismu (2. čtvrtina 19. st.), svým "zákonem tří stadií":

První stadium je mytické (fiktivní, theologické), před vznikem vědy i filosofie. V dějinách lidstva (čili ve fylogenezi) to odpovídá prehistorické a raně historické době před vznikem filosofie. Ve vývoji jednotlivce (v ontogenezi) to odpovídá dětství. Člověk přejímá různá vyprávění (mýty) o tom, jak to na světě je. Otázky buď vůbec neklade, nebo se spokojuje pouze se stejně vyprávěcí (mytickou) odpovědí.

Druhé stadium je filosofické (metafyzické, abstraktní), cosi mezi mýtem a vědou. V dějinách začíná spolu se vznikem filosofie a končí tehdy, když úlohu filosofie přejímá pozitivní věda, resp. když se filosofie stane jakousi metavědou. Ve vývoji jednotlivce to odpovídá době dospívání, kdy se člověk táže po podstatě světa i své vlastní existence a spokojuje se s nalézáním všeobecných odpovědí.

Třetí stadium je pozitivní, skutečně vědecké. Začíná tam, kde klademe konkrétní otázky a požadujeme takové odpovědi, které "vyloží fakta fakty". Ve vývoji jednotlivce to odpovídá zralé dospělosti, ve vývoji lidstva je tímto mezníkem - podle Comta - jeho vlastní nauka.

Vývoj vědomí?

Nechme teď stranou specifické rysy Comtova pozitivismu s jeho krajním redukcionismem i s obecnými rysy myšlení 19. st., jako hledání „původu“ čehokoliv (vědy, filosofie, náboženství, světa, života, člověka) i analogie mezi vývojem světa (evolucí), lidskými dějinami a vývojem jednotlivce během jeho života. Zákon tří stadií má hlubší smysl, nezávislý na pozitivistickém kontextu. Tak např. Jan Patočka ukazoval, že i když zákon tří stadií odmítáme a považujeme jej za ideologickou modifikaci osvícenské koncepce pokroku, přesto se přistihneme, že přitom sami myslíme podobně. Můžeme jej však pochopit jako výpověď o třech způsobech lidského pobytu na světě:

V prvním především přijímáme. Dítě přijímáme mytická vyprávění (pohádky) a přijímá jídlo i výchovu a lásku rodičů. Ve druhém reagujeme na svět, který nás obklopuje, uvědomujeme si sebe sama a nabýváme schopnosti reprodukce ve smyslu biologickém i pracovním. Ve třetím usilujeme nejen o přesné a konkrétní vyjádření, ale také o přesah předání. Mohou to být jakési tři vrstvy našeho vědomí.

Nejhlubší vrstva, mytická, je v nejstarších dobách vševládná. Její hegemonie byla narušena vznikem filosofie a později je destruována racionální filosofií, novými náboženstvími a hlavně vědou (někdy je však také nově vytvářena v jiné podobě, totiž popularizací vědy); v lidovém prostředí však ještě dlouho dále působí. Zbyly nám z ní mýty zachované z raných období dějin národů a naše vlastní zkušenost, počínaje vzpomínkou na dětství. Jinou podobou této vrstvy vědomí jsou pohádky i mnohé formy umění, tedy ty „dcery mýtu“, které jsou vůči němu méně nevděčné než filosofie a věda.

Filosofická vrstva vědomí je spjata s reflexí. Z ní plyne poznání. Je sice nyní překryta vědou, ale má nezastupitelnou roli středního členu, prostředníka. Může být prostředníkem nejen mezi náboženstvím a vědou, ale také mezi uměním a vědou nebo mezi naší přímou životní zkušeností a vědeckými teoriemi. Filosofie může být pojata buď jako negace mýtu, nebo jako jeho postupná logizace. V obojím případě je to však nový nárok na lidské vědomí.

Věda - vrstva zřetelného a přesného vědomí - představuje nejnáročnější vývojovou fázi. V mnohém čerpá z filosofie: metody, kontext, řadu pojmů. Ještě zásadněji je však filosofií určována nepřímou; pojetím našeho vlastního smyslu bytí. Psychologicky lze toto zpřesňující uvědomování popsat snad jako postupné stahování našich nevědomých projekcí ze světa. Za přesnost a spolehlivost však mnohdy platíme tím, že se dostáváme do zajetí nových racionálních projekcí, totiž projekcí našich poznávacích metod. Pokud bychom naše poznávací modely nedokázali odlišovat od skutečnosti, kterou modelují, obrátila by se přesnost vědy proti přirozenému prožívání světa.

Nejhlubší vrstvy našeho vztahu ke světu motivují filosofii a ta zase vědu, i když často nepřímou, prostřednictvím orientace zájmu. Nové projevy z hlubších vrstev proměňují paradigmatu vědy, totiž to, co bude vědu zajímat a jak k tomu bude přistupovat. Vyšší vrstvy vědomí dávají nižším vrstvám výraz, ale tím současně zužují významy. Zpřesnění bývá za cenu zúžení. Zúžený racionalizovaný význam pak má svůj vlastní život nezávislý na původních motivech a mnohdy se obrací i přímo proti nim. Někdy se neúměrné zúžení spojené s posunem významů a zájmů může vyvinout i v takový pojem "vědy", který vylučuje jakýkoliv další hlubší vývoj: v pojetí "vědy" jako souboru objektivně platných poznávaných zákonitostí, které se prohlásí za jediné možné, totiž za "vědecký" výklad světa, a vyloučí každý jiný pohled jako a priori "nevědecký". Takové pojetí vědy by umožňovalo už jen další hromadění upřesňujících poznatků v rámci stávajícího rozvrhu a pojetí poznání (paradigmatu).

Filosofie nám může posloužit jako prostředník, který je schopen kontaktu jak s mýty, tak s vědou v jejích různých podobách. Půjde zde právě jen o tento kontakt, ne o filosofický výklad mýtů nebo vědy. Pokusím se filosoficky vyložit různé filosofické nauky, v naději, že tím mohu přispět k celistvosti naší zkušenosti od mytických vrstev po vědeckou exaktnost.

Filosofie a mýtus

Filosofie je snad něčím mezi náboženstvím a vědou, ale není jenom tím. Filosofie by měla být prostředím srozumění mezi vším intuitivně nejasně tušeným a vším přesně pojmově vyjadřovaným. Filosofie je péčí o schopnost naší řeči, aby v sobě mohla zahrnovat jak tvůrčí řeč básnickou, tak pojmový jazyk vědy.

Vztah filosofie k mýtu budeme sledovat nejprve ve starořeckém prostředí, tedy v náboženství, které žije svými mýty a ne naukou, které je poetické a zobrazující. Koncem antiky se však filosofie setká i s jinými formami náboženství, které nejsou na svou mytickou stránku zcela redukovatelné, totiž s židovstvím a s křesťanstvím. Symbióza filosofie a víry nebo zase napětí mezi nimi pak ustavuje základ tradice evropské duchovnosti. Právě k jejímu kritickému pochopení by mělo studium staré filosofie přispět.

Co rozumíme mýtem? Mýtus v původním smyslu slova rozhodně není pouhou nepravdivou bajkou, takový význam mu přisuzují až jeho pozdější kritici, počínaje některými racionalisty řecké klasické doby, přes řadu latiníků („fabula“) a křesťanů po osvícence a krajní pozitivisty. Soudobá religionistika zná řadu určení mýtu: manifestace posvátného (Otto); vyprávění, které zpřítomňuje primordiální posvátný děj nebo vzor (Eliade); slovní stránka rituálu (van der Leeuw).

Filosofie a věda

Pokud jde o vztah filosofie a vědy, budu sledovat zvláště kontexty matematiky, logiky, fyziky, astronomie, lékařství biologie a psychologie:

Matematika je od svého počátku pokusem o univerzální cestu poznání a dodnes je stupeň matematizace vědy často považován za míru její vědeckosti. Postupnou geometrizaci světa lze sledovat od archaické doby a vedle ní se objevuje i motiv matematické harmonie ve světě.

Logika vzniká díky zvláštnímu obratu myšlení Eleatů (5. st. př. n. l.), pod názvem DIALEKTIKA ji pěstují sofisté a Platón, Aristotelés dialektiku považuje za nástroj poznání a podobně pak i většina školní filosofické tradice. Právě spolehnutí se na dialektiku (logiku) je jednou z možných charakteristik metafyzické (většinové) linie školní filosofie od antiky přes scholastiku po novou dobu. Soukromě se sice raději zabývám jinými alternativami myšlení (např. Hérakleitos), ale pro pochopení tradice je role dialektiky (logiky) nesmírná. (Takto vypadá popis ve staré terminologii, před tím, než ji změní Hegel a Marx.)

Fyzika vzniká ze starších základů, které jsou součástí filosofie přírody (meteorologie, změny skupenství, role tepla), pokud se vyloží matematicky nebo logicky. Pak jí dominuje mechanika. Pokud se tak nestane, zůstává FYSIKA spíše tím, čím bývala archaická FYSIOLOGIA, tedy polomytickou filosofií přírody.

Astronomie byla téměř vždy vzorem vědy (pouze ve středověku jí byla theologie), nejprve proto, že se zabývá věcmi "nebeskými", pak pro poměrně snadné spojení pozorování a matematického výkladu, „harmonie nebeských pohybů“, což tradičně souvisí s předchozím důvodem. Astronomie dlouho inspirovala fyziku v jejím poznávání látkového světa („nebeská mechanika“ i "planetární" model atomu) a pozoruhodným jevem je i její trvale dobrá popularizovatelnost.

Lékařství je ve starém světě uměním na pomezí filosofie, přírodozpytu (FYSIOLOGIA) a konkrétní praxe. Vliv lékařských metafor a pojmů ve staré filosofii je obrovský.

Biologie, ve staré terminologii ZOOLOGIA, je spíše součástí přírodozpytu, filosofie přírody.

Psychologie je ve staré době plně součástí filosofie, ať už se tak děje v rámci filosofie přírody nebo v rámci metafyziky.

Ve vztahu k filosofii by bylo zajímavé sledovat i vývoj historie, jazykovědy, práva nebo politického myšlení, ale v tom budu odkázán na nepřímé prameny.

2.

Problémy s určením filosofie

Možná by se slušelo začít nějakou definicí filosofie a příklady základních filosofických otázek a nauk. Tím bychom však celé pojednání učinili závislé na jednom určitém způsobu filosofování, ze kterého bychom přebírali určení filosofie, její metodu i základní popisné pojmy pro výklad všech ostatních. Tak by např. aristotelik ve všem viděl látku (pralátku) a formu, hledal by příčiny a podstaty; zatímco hegelján by v logice vývoje pojmů sledoval dějiny sebepochopení ducha; marxista by vše odvozoval z povahy výrobních prostředků a z dělby jejich vlastnictví - a spolu s některými jinými by se ptal, zda dotyčná nauka je materialistická nebo idealistická. Takové pojednání dějin filosofie je pak dobře přehledné, neboť vše chápe v jednom pohledu, který potvrzuje sdílenou ideologii. Vše je zařazeno pod patřičné „-ismy“, takže to budí dojem pochopení, dokonce definitivního ohodnocení. Jsou bohužel i školy, kde se právě takové „znalosti“ dobře uplatní. Následující výklad se však hodlá obejít bez většiny dodatečně vytvořených třídicích škatulek; chce přiznávat, které z pojmů jsou autentické nebo aspoň dobové, a které jsou pozdějším až novodobým orientačním prostředkem. Největší úskalí přitom představují slova končící na „-ismus“, neboť v drtivé většině případů nejsou ani dobová, ani současná, nýbrž pocházejí z tradice osvětského školství, takže navozují dojem závěrečného hodnocení jednotlivých filosofických nauk. Raději zkusíme ukazovat, že „nauky“ jednotlivých filosofů se liší hlavně proto, že proto, že pro každého z nich je filosofie něčím poněkud jiným, což bývá dále spojeno s otázkami žánru. Spory mezi různými naukami v rámci téhož žánru a téhož určení filosofie mohou být občas rozhodnutelné, zato rozdíly mezi žánry nebo v samotném pojetí filosofičnosti rozhodnutelné nejsou.

Omezíme se zde na evropskou filosofii, počínaje starým Řeckem. Půjde o naši evropskou zkušenost a o kontext evropské vědy, která se v posledních staletích stala světovou, za cenu destrukce mnohých kultur, včetně evropské. Skončím v 17. století - poté, co se definitivně prosadí novověký styl filosofického i vědeckého myšlení, neboť v pozdějších dobách roste kvantum filosofické literatury i její jazykový rozsah nad meze mých schopností. Nadto je před-novověká věda vědou v jiném smyslu slova, snad s výjimkou mechaniky. Podobný

předěl se týká i filosofie. Na řeckou půdu nás zavede už etymologie slova "filosofie". Je to slovo řecké, FILOSOFIA. Často bývá vykládáno jako "láska k moudrosti", totiž pod vlivem Platóna, který filosofii chápe jako nejlepší lidskou odezvu na působení Eróta. Jazykově obvyklejší význam tohoto kompozita by byl „náklonnost k tomu, co je moudré“. Kdybychom však filosofii pochopili tak široce, jak k tomu nabádá etymologie jejího názvu, museli bychom její počátky sledovat v nejrůznějších kulturách, a to i mnohem dříve než v antické době. Historické sledování takto široce pochopené filosofie by bylo snahou krásnou, ale velmi obtížnou, neboť by musela obsáhnout i mnoho jevů náboženských, literárních i jiných, včetně vědeckého poznání. (Mimochodem: řecký jazyk zná také slovo ZOFOS, s významem „mrákota, temnota...“; raději se tedy nedomýšlejme, co by znamenalo slovo FILOZOFIA.)

V antickém Řecku se filosofie rychle vyvinula ve specifický způsob tíhnutí k moudrosti, projevený dobře uspořádanou řečí, která má umožnit její spolehlivost a sdělitelnost a uchovat přesnost pomocí pojmového výrazu. Řecká filosofie přijala do svých služeb racionalitu a ustavila se jako pojmové myšlení. Tím získala na přesnosti a možnosti předávání i školního pěstování, ale otevřela se nebezpečí planých spekulací. S něčím podobným se můžeme jinde setkat jen ve staré Číně a Indii.

Omezením na tradici řecké filosofie nechci bagatelizovat ostatní lidské kultury. Je dáno mou neschopností jazykové i znalostní orientace ve vzdálenějších kulturách. Řecká filosofie stojí na počátku veškerého pozdějšího filosofování v Evropě a v přilehlých zemích Orientu a takto specificky řecky pojatá filosofie může být oním prostředníkem mezi mytickými hlubinami a vědeckou přesností. Ostatně, pro čínské nebo indické analogie řeckých myšlenkových postupů je možné užívat jejich vlastních pojmenování.

Otázky žánru

Ve službě filosofického výrazu byly a jsou používány překvapivě rozličné literární žánry, např.: báseň, anekdota, řeč, dialog, dopis, naučné pojednání, rozprava, traktát, esej, román, vědecké pojednání... Literární žánr nějak koresponduje s tím, v čem spočívá filosofičnost filosofie u toho či onoho autora, zčásti je poplatný době a určení spisu. Je snad pochopitelné, že např. komplikovaná struktura traktátu nevznikla hned, zato že bude preferována tam, kde je filosofie považována za vědu, nebo kde jde o její školní tradici, tedy o možnost kontrolovatelného učení a zkoušení. Je zřejmé, že diplomovou prací v oboru filosofie nemůže být báseň, a to ne kvůli nevhodnosti tohoto žánru pro filosofii, nýbrž pro jeho neadekvátnost vůči „pravidlům psaní diplomové práce“ a možnostem obhajoby. Ve školním prostředí je proto spolu s preferencí určitého žánru (vědecké pojednání) preferován také určitý styl filosofování, což ovšem nutně neznamená preferenci jediného typu filosofie („školy“), i když to řadu typů filosofování znevýhodňuje. Takovýto školní úzus není specialitou novodobé Evropy, ale má předlohy ve středověké scholastice, zčásti i v helénistických školách, prý se však potká i v Indii a v Číně. Bývá doplňován nebo kompenzován filosofickými texty, které bychom žánrově řadili do „krásné literatury“, tedy do oblasti umění; někde na pomezí stojí sentence a aforismy, krajním případem jsou texty osobní nebo mystické. Filosofický význam textu však - na rozdíl od významu pro akademickou obhajobu - není dán jeho literárním žánrem.

Uvnitř plurality literárních žánrů, které jsou použity pro filosofický výraz, si mnohé filosofické nauky vytvářejí své speciální užší žánry: sapienciální próza, didaktická báseň, imitace nebo parodie zasvěcovací řeči, komentář, hermeneutický výklad, fenomenologická deskripce, strukturální nebo jazyková analýza...

Tento text je psán jako „naučné pojednání“, které občas užívá analýzu výrazových struktur. Takto po svém se věnuje i myšlenkám, které byly vyjádřeny často v jiných žánrech a téměř vždy jinou pojmovou technikou, což obojí chce také průběžně mapovat. Tuto deklaraci

považuji za podstatnější, než ujištění o „nezaujatosti“ nebo o „objektivitě podávaných informací“, neboť čtenář dostává možnost s mým způsobem zaujatosti svobodně pracovat.

Periodizace a lokalizace antické filosofie

Kdy a kde však z dějinami filosofie začít? Samo slovo „filosofie“ se objevuje v Řecku, krátce po roce 400 př. n. l. Pro Platóna je zcela samozřejmé, ale starší spolehlivá užití neznáme. Buď tedy pochází přímo od Platóna, nebo od neznámého autora těsně před Platónem, třeba od některého pythagorejce či snad od Sókrata. Přesto je však zvykem, že výklad dějin filosofie začínáme mnohem dříve. Tradičně od tzv. „předsokratiků“, tedy od myslitelů 6. a 5. st. př. n. l., počínaje Thalétem z Milétu. Tato tradice evropských učebnic dějin filosofie má původ už v Aristotelově koncepci tzv. „předchůdců“ a zčásti dokonce už u Platóna, tedy u autora, který je buď tvůrcem výrazu „filosofie“, nebo tím, kdo tento výraz učinil slavným. Srozumitelnost takového výkladu předpokládá kontexty ještě starší literatury, před rokem 600 př. n. l. Teprve pak můžeme přistoupit k alespoň trochu kontinuálnímu výkladu myšlenek, které jsou zpětně považovány za nejstarší podoby řecké filosofie.

Nejprve to budou autoři z posledních generací řecké archaické doby (cca 600 až 480 př. n. l.), kteří působí zčásti na pobřeží Malé Asie, zčásti v jižní Itálii – v konvenčním pojmosloví tedy raní předsokratikci. Nečekaná jinost řeckého archaického myšlení může snad aspoň zčásti uspokojit ty, kterým zde bude chybět výklad asijských myslitelských tradic.

Poté pozdní předsokratikci, tedy myslitelé raně klasické doby (asi 480 až 400 př.n.l.) – lépe bychom je mohli nazvat výrazem „předplatonici“. Otevírají zcela nové typy problémů, mnohem bližší budoucí řecké filosofii. Kromě tradičních míst působí také v dnešním pevninském Řecku, včetně Athén.

Pak už přichází „opravdická filosofie“ (která se tak už jmenuje), totiž autoři řecké klasické filosofie, píšící uprostřed až v závěru řecké klasické doby (asi 400 až 340 př. n. l.). Předchází je přelomová postava nepíšícího filosofa Sókrata, přesněji: Sókratés je takto představen Platónem a Aristotelés na toto pojetí navazuje. Platónská a aristotelská filosofie pak sehrají velkou roli v další tradici od antiky po renesanci také proto, že jsou pěstovány ve školách: Akadémie a Lykeion, obě v Athénách.

Na klasickou řeckou filosofii i přímo na starší motivy navazují v helénistické době (340/330 až 180/90 př. n. l.) tři nově vznikající filosofické školy: Stoici, epikúrejci a skeptici, všichni v Athénách.

V Alexandrii (pobřeží Egypta) působí v téže době mohutné středisko helénistické vědy - od filologie po mechaniku - a postupně převrstvuje vliv filosofie i upadajících Athén. V následující římské době působí řečtí přírodovědci i nově vznikající filosofické školy kromě Alexandrie také na Sicílii, východních řeckých ostrovech, syrském pobřeží a znovu i v pevninském Řecku.

Doba římská (ve východním Středomoří spíše pozdní helénismus) přináší promíchání kultur celého Mediteránu i Orientu: Filosofie se objevuje také v Římě, dokonce i latinsky; řecké a pak i latinské myšlení je definitivně vystaveno následkům helénistického promísení kultur, do filosofie přicházejí nové podněty z náboženských blízkovýchodních importů, ale obnovují se i staré řecké motivy. Z tohoto kvasu si všimneme řeckého „středního“ platonismu a filosofických následků judaismu, křesťanství, gnóse a hermetismu.

V pozdní antice (3. až 5. st.) pokračují proměny tradiční řecké filosofie hlavně v novoplatonismu, ale podobný styl filosofování stále výrazněji přejímají také řečtí křesťané, kteří postupně ustavují specifickou byzantskou kulturu, ať už v Alexandrii, v Konstantinopoli nebo v Malé Asii. Pohanské filosofické školy však budou definitivně zakázány až roku 529.

V latinské oblasti je vývoj dost specifický, proto filosofií latinských křesťanů začneme středověký oddíl našeho výkladu.

3.

Horizont dějin (Od mýtů k mudrcům)

Nejstarší písemné záznamy nalezené v Egyptě a v Mezopotámii jsou staré přes 5 tisíc let. Dějepisci, kteří se opírají o textové prameny, mohou svůj popis začít někde kolem roku 3000 př. n. l., ale jen v těchto dvou nejstarších kulturních oblastech. Starší doby nám zanechaly jen hmotné památky, které odkrývají archeologové. Nejstarší písemné záznamy se týkají hospodářství, vojenských vítězství a náboženství. Náboženství je zakotveno v mytickém prožívání světa a výrazně se projevuje i ve vznikající literatuře. Velmi mocná vrstva kněží se kvůli náboženskému i hospodářskému kalendáři zabývá astronomickým pozorováním a později i astrologií.

V nejstarším zachovaném literárním díle, v sumerském eposu *Gilgamés* (kolem roku 2000 př. n. l.), najdeme i uvědomění o tom, že ani dalekosáhlá civilizační díla neuspokojí lidskou touhu. Gilgamés hledá přítele, najde Enkidua a po jeho smrti hledá rostlinu nesmrtnosti. Kvůli ní se vypraví za člověkem, který pochází z dob před potopou; pro ni sestoupí do hlubin moře. Pak jej však had o rostlinu připraví, had svlékne kůži a obnoví svůj život.

Motiv odkazu na dobu "před potopu" známe i později v nejrůznějších kulturách, nejvýrazněji je formulována ve Starém zákoně a v Platónově mýtu o Atlantidě. Motiv sestupu hrdiny do „podsvětí“ je pak přímo typický pro starou Evropu. V Řecku je průchod podsvětím údělem Odyssea, Hérakla a Orfea; latinský básník Vergilius nechá podsvětím projít Aenea. Lidové křesťanství podobně vyloží čas mezi Ježíšovým ukřižováním a zmrtvýchvstáním a ještě koncem středověku píše Dante báseň o průchodu peklem.

Tyto analogie jsou mnohdy vysvětlitelné přejímáním mytických motivů v literaturách, ale zdaleka tomu tak nemusí být vždy. Snaha po převedení všech analogií mezi mýty či náboženstvími různých kultur na vzájemný vliv je vlastně snaha vyložit vše v rovině "explikátního řádu", skrze vnější fakta. Právě mýty a náboženství jsou však nejvlastněji doma v rovině "implikátního řádu", zde jsou jejich souvislosti. Jednotlivý mýtus nebo určitá náboženská forma je možná vnějším projevem čehosi, co se odehrává v hlubinách psychiky a co se nějak týká nevědomé, a tudíž skryté podoby bytí. Proto může být např. četba Gilgaméšova příběhu dodnes zajímavá také pro nás. O takových souvislostech ale můžeme mluvit až na filosofické úrovni.

Ani v dějinách filosofie samotné nebude každá analogie mezi naukami různých myslitelů vyložitelná jen vnějškově, tedy tím, že jeden přejímá od druhého. Některé filosofické "školy" jsou spíše výrazem obdobné citlivosti k projevům skutečnosti, díky čemuž stačí nepatrná věcná návaznost k tomu, aby se vnitřní souvislost projevila navenek. Stejný je i důvod jakési homogenity filosofických nauk v jednotlivých epochách, kterou lze přes všechny jejich rozdíly v rámci každé epochy sledovat. Ostatně i v dějinách vědy známe současně učiněné objevy, které jsou vzájemně nezávislé.

Vraťme se však ještě naposledy do nejstarších dob po vzniku písma. Z archeologických nálezů překvapují obrovské stavby, zvláště soustavy zavodňovacích kanálů, které jsou patrně projekčně ještě náročnější než slavné pyramidy. K tomu přistupuje keramika, zlatnictví, metalurgie mědi a bronzu. To vše předpokládá kvantum znalostí a dovedností a k tomu schopnost jejich cílevědomého použití. Mistr řemesla požívá ve starých civilizacích velkou úctu, která se soustřeďuje zvláště na kováři, který je výrobcem nástrojů a zbraní. K práci člověk potřebuje náradí a k boji zbraně. Kovář je onou magickou instancí, kde se nástrojovost "zacyklí": kovář nevyrábí nástroje jen pro ostatní druhy prací, ale i pro svou práci. Tento

vztah ke kováři najdeme ještě ve středověkém Hugonově dělení vědy. V novověku má obdobnou "zázračnou" roli nástrojař, který jediný dovede vyrobit nástroje stejně přesné nebo pevné, jak používám sám; někdy ještě přesnější a pevnější.

Lze si představit, že jednotlivé znalosti a dovednosti mohly vznikat tříděním náhodné empirie podle kritéria úspěšnosti v průběhu velmi dlouhé doby. Ještě dlouho nebudou podbudovány žádnou teorií, ale mýtem, magií a řemeslnou tradicí. Otázkou zůstává, jak mohly kdysi začít vznikat a jak mohly být po dlouhou dobu nejen uchovávány, ale i rozvíjeny. Podobnou otázkou asi je, jak se může malé dítě začít orientovat na světě, aby vůbec bylo schopno výchovy a vzdělávání. Možná to souvisí s nějakou bytostnou analogií mezi světem a strukturou symbolů archaického myšlení.

Řecká mytologie odpovídá na podobnou otázku svým vlastním, mytickým způsobem. Prométheus přinesl lidem oheň od bohů, aby jim vynahradil horší srst, svaly, zuby a drápy, než mají zvířata. To asi není vzpomínka na nesrovnatelně starší epochu zdomácnění ohně člověkem. Oheň je symbolickým obrazem jasu vědomí; lidského vědomí, které se již samo živí a šíří, je-li jednou zažehnuto. Samo Prométheovo jméno poukazuje na "myšlení dopředu" (jako české "Přemysl") čili na záměrnost. Záměrnost je možná nejstarší formou probouzejícího se vědomí.

Koncem 2. tisíciletí př. n. l. lze potkat řadu projevů dalšího zjasnění lidského vědomí, které jsou jakousi předzvěstí budoucího počátku filosofie. Je to jakási symbolická abstrakce, např. v Echnatonově *Hymnu na Slunce* nebo v Mojžíšově vizi jediného boha, "který jest" a nemá žádnou podobu. Ve stejné době se v Indii patrně formuje i ústní tradice, která bude později zapsána ve *Védách*. (Mimochodem, slovo "véda" je totožné a ne jen zdánlivě podobné s českým "věda", ovšem jen potud, než české slovo "věda" dostane svůj specifický moderní význam. Viz např. staré české "vědma".) Řekové bojují v 12. století př. n. l. před Trójou a tato válka se stane předělem mezi nejstarší řeckou civilizací (achájskou čili mykénskou) a pozdějším Řeckem. Trojská válka se stane jakýmsi horizontem vědomí, předělem mezi světem bohů a héroů a světem lidí. Je to též předěl mezi dobou bronzovou a dobou železnou. Jeden z mála přeživších vítězů od Tróje, Odysseus, se stane typem člověka doby železné: Užívá spíše rozumu než síly a ctnosti, je to "Odysseus lstivý", ale současně "muž těžce zkoušený".

Zde se už definitivně dostáváme do Řecka, kde vznikne evropská filosofie i věda. Konečně si přestaneme vypůjčovat původně řecké pojmy pro výklad jiných projevů vědomí.

Řecko zaujímá už v 7. století př. n. l. větší rozlohu než současný řecký stát, ale není jednotným státem a většinou není adekvátní ani představa plošného sídlení. Staré kolonie řeckých Iónů jsou nejen na mnohých ostrovech, ale také na jihozápadním pobřeží Malé Asie. Tam leží bohatá města Sardy, Efesos a Milétos, významná obchodem, poezií a později také filosofií. Ostrůvky starého řeckého osídlení najdeme i dále na východ. Probíhá vlna kolonizace Středomoří: Řekové zakládají nové samostatné obce na pobřeží Malé Asie a Kypru, v nilské deltě, na Kyrénském pobřeží západně od Egypta, na Sicílii a v jižní Itálii („Velké Řecko“) i na galském jižním pobřeží. Z těchto nových kolonií pro nás budou mít význam Syrakúsy na Sicílii, Elea a Krotón v Itálii a Kyréna na pobřeží Libye. V oblasti dnešního Řecka jsou nejvýznamnější Athény, centrum Attiky.

Řekové nevytvořili jednotný stát. Řecká pevnina je většinou obyvatelná jen na pobřeží nebo v údolích oddělených od sebe příkrými horami. Zbytek jsou ostrovy a vzdálené pobřežní enklávy sousedící s jinými národy. Kromě geografických důvodů však silně působí i strach Řeků z příliš velkého množství. Pro Řeky je myslitelný jen tak malý stát, který mohou znát, v jehož struktuře se jednotlivci může orientovat. V řadě drobných - většinou městských - států místy ještě vládou králové. Stále silněji se však uplatňují dvě nové formy života obce: vláda

aristokracie a "tyrannis". Aristokracie se sama reflektuje jako společnost "nejlepších", což souvisí s formováním řeckého pojetí individuality člověka. Jedinci, kteří lidu slibují rychlejší hospodářský růst, se dostávají k moci jako tyrané.

Ve městech kvetou řemesla, zvláště keramika je významným exportním artiklem. Podíl otrocké práce není s výjimkou Sparty zdaleka takový, jak jej známe z pozdějších dob, především z Říma. Řecké lodi se nyní opět rovnoprávně dělí o moc nad Středozezemním mořem s loďstvem fénickým. Zvláště významný je obchod s Egyptem.

Jednotlivé řecké státy si konkurují a často mezi sebou i válčí. Přesto je spojuje vědomí odlišnosti od "barbarů", vědomí řecké či helénské pospolitosti. Sílí snahy o všeřeckou - panhelénskou - jednotu; ne o vytvoření jednotného státu, ale o zřetelnější výraz řecké pospolitosti. Ta je založena jazykově a kulturně, především však nábožensky. Symbolem všeřecké jednoty jsou olympijské hry, konané od 8. st. př. n. l. (prý od r. 776) k počtě poraženého Krona, neboť tam prý Zeus zvítězil nad Kronem a ujal se vlády, a "k potěše bohů a lidí" v blízkosti chrámu Dia Olympského na západě Peloponnésu. Uprostřed mírné krajiny obklopující Olympii je uctíván dobrý a spravedlivý Zeus, otcovský vládce bohů i lidí, a jeho božská choť Héra. Dobrotivé atributy však Diovi nijak nebrání v tom, aby se nerozhněval či neurazil nebo aby nepodlehł vášním. Jeho otcovství je na způsob otcovství lidského, odlišuje se jen neskonale větší mocí.

Jinými symboly všeřecké jednoty jsou posvátná místa Apollónova v Delfách a na ostrůvku Délu. V Delfách je také nejvýznamnější věštírna, strmící ve skalních stěnách Parnasu. Zde, v divoké dramatické krajině, je prý "pupek země". Zde se prý země vydělila z chaosu, z propasti zející změtenosti. Název místa, DELFOI, prý souvisí s řeckým slovem pro dělohu, HÉ DELFYS. Zde je děloha veškerenstva, očištný pramen v úzké a nesmírné strmé soutěsce mezi horami, a kousek od něj Apollónův chrám s věštírnou. Tam prý Apollón zabil hada Pythóna, syna Země, který je oplakáván při pýthijských hrách. Apollón je představován jako zdatný bezvousý mladý muž, dárce světla, zdatnosti, věšteckého umění, hudby, lukostřelby a všeho přesného a harmonického. Když se však rozhněvá, sesílá mor.

O řeckém náboženství pojednává dostatek literatury. Zde už jen tolik, že toto náboženství nemá žádné kanonické posvátné spisy, není podpíráno žádnou teorií, natož soustavnou naukou. Dokonce o ně nepečuje ani žádná církev podobná instituce. I kněžský stav je zastoupen slabě a má ve srovnání s dobovými poměry jinde jen nepatrnou moc. Kromě kněží působí též jednotliví "proroci", spíše věštcí. Říká se jim PROFÉTAI (sg. PROFÉTÉS). Téměř jedinými učiteli řeckého náboženství jsou však básníci. Právě básníci a věštcí jsou těmi, kdo předávají božskou pravdu ostatním lidem.

Nejorganizovanější, i když oddělenou složkou řeckého náboženství, jsou mystéria, tedy zasvěcovací obřady a jimi vázaná společenství. Přes svou výlučnost a tajemnost jsou mystérijní společenství otevřena každému, kdo rozumí řecky. Nejznámější jsou Démétrina mystéria slavená v Eleúsině, blízko Athén. Zasvěcenci se s vědomím vlastní nicotnosti spojují s božstvem, které k nim přichází a projevuje se skrze přírodní cyklus roku. Začleněním do přírody získávají podíl na jejím neustálém obnovování. Nacházejí ztracenou bohyni nebo jejího syna v sobě, prožívají svou smrt a tak prý dosahují lepší nesmrtelnosti než jakou je pouhé stínové prodlévání v Hádu. Prý očekávají i příchod "nového boha". Některá mystéria a svátky mají i svou noční, orgiastickou stránku, zvláště slavnosti Dionýsovy. Všechna mystéria své zasvěcovací obřady přísně tají, za vyzrazení je stanoven trest smrti. To je ve zvláštním kontrastu s povšechně demokratickým charakterem většiny mystérií, pokud jde o možnost přístupu mezi čekatele zasvěcení. Magický účinek mlčení zakládá specifickou pospolitost a upozorňuje na nevýslovnost tajemství. Tento přísný zákaz je dobře doložen a byl až na nepatrné výjimky respektován.

Náboženství nepřispívá k jednotě Řeků svou organizační strukturou. Působí v základnější rovině: Dává předpoklady způsobu myšlení; určuje, co je myslitelné, a co ne. Tak určuje celý soukromý a hlavně veřejný život mnohem podstatnějším způsobem než jednotlivými příkazy kněží nebo výroky věštců. Tímto způsobem je mytické prožívání světa.

Mytický vztah ke světu

Mytický vztah spojuje všední zkušenost s velkolepým kosmickým děním; spojuje lidskou každodennost s odvěkým dramatem božských sil. Když člověk zakotvený ve zkušenosti mýtu vyjde ráno před dům, vidí na obloze Hélios, jehož jasné světlo a teplo dává život jemu i celému světu. Proto je Hélios božský, proto je bohem. Ne že by Hélios byl bohem Slunce (v genitivu), ale Hélios je prostě Slunce (v nominativu), mocné a božské. Člověk jde pracovat, neboť kvůli práci na světě vytvořili bohové lidi. Všechno, co jej potkává, je projevem vůle bohů a daimonů nebo projevem osudové moci (MOIRA – osud, TYCHÉ - náhoda), kterou jsou vázáni i bohové. Všude přebývají daimoni a víly; jsme ve světě, který silně připomíná pohádky.

Na každou lidskou otázku "proč?", pokud je ovšem vůbec kladena, je nějaká odpověď v podobě vyprávění o původu té věci od bohů nebo od heroů. Často je takových vyprávění ke stejnému tématu i několik, různých a vzájemně rozumově neslučitelných, ale to nikoho nepřekvapuje. Skutečnost není chápána jako něco jednoznačného, objektivního. Jednoznačný je jenom její rámec, totiž to, že člověk je smrtelný, že nad zemí je nebe obývané nesmrtelnými bohy, a že nic z toho se nevymyká z osudové moci, tedy z provázanosti příběhů.

Samo slovo "mýtus", řecky MYTHOS, znamená "vyprávění", je odvozeno do slovesa MÝTHEUEIN, "vyprávět". Mýtem je každé vyprávění, které předjímá nějaké to "proč". Mýtem ale rozumíme především celou síť takových vyprávění, navozující zvláštní poetické klima. Mýtem někdy rozumíme i sám způsob přijímání takovýchto "odpovědí".

Mýty pojednávají nejrozličnější témata, která bychom dnes rozdělili na úvahy o světě, náboženské výpovědi, morální naučení, naučení o hospodářství, nejranější národní historii, místní pověsti, folklór i jiné. Mýtus sám však takové dělení nezná. Naopak všechno spojuje a tím umožňuje člověku, aby se na světě nějak vyznal, i když tato orientace není založena racionálně, neboť sama teprve zakládá dokonce i možnosti racionality.

Mytické propojení člověka, společnosti (obce, POLIS), světa a bohů je zde základem náboženství. Zakládá posvátnou úctu - SEBAS - k bohům i k těmto všem souvislostem, tedy i k lidem a k přírodě. Tento vztah úcty - EUSEBEIA čili doslovně "dobrá úcta" nebo i "pravý úžas", je dnes běžně překládán jako "zbožnost" nebo "náboženství". Opakem SEBAS je ASEBEIA, "neuctivost", "neschopnost vztahu". Vrcholem neuctivosti je HYBRIS, "zpupnost", tedy to nejhorší, čeho se někdo může dopustit. Zpupnost ruší všechny vztahy mytického světa a tím volá po pomstě, která by obnovila souvislost světa.

Mytické vyprávění, které nějak odpovídá na prvotní lidské otázky, odkazuje velmi často do minulosti a často spojuje mytickou pramínulost s minulostí něčeho určitého a známého. Například Apollón je ctěn právě v Delfách proto, že tam porazil draka Pýthóna, který ohrožoval jeho matku Létó. Většinou nejde o odkaz na nějakou objektivně historickou minulou událost, i když ani to se nevylučuje, ale o odkaz na "minulost vůbec", často přímo o odkaz na jakýsi "prapůvodní stav věcí". Mýtus je svou povahou konzervativní. V mytické minulosti je onen "zlatý věk", kdy bohové žili s lidmi. Přítomnost je proti tomu vždy jen více či méně upadlým stavem. Cestou k obnově nebo alespoň k udržování je uctivost (SEBAS), očišťování (KATHARSIS) a obětní obřad (THYSIA). Potřeba očištění se naplňuje jak prostředky, které dnes chápeme jako náboženské, tak činnostmi, které dnes chápeme jako umění: slavnostní tanec, hudba, zpěv, recitace a skládání básní, později přibude tragedie.

Epika a mytologie

Samo slovo EPOS znamená téměř totéž, co MYTHOS: "vyprávění". Zatímco mytické vyprávění se tváří, jako by tu bylo odjakživa, je epos dílem lidským, někdy i dílem tvůrce, jehož jméno a životní osudy známe. Nadto se význam slova EPOS záhy zpřesnil a znamená především "vyprávění ve verších", tedy epickou báseň. V počátcích národních kultur bývá epika velmi častým prvním projevem vznikající literatury. Tak je tomu i u Řeků. Nejstarší řecký epos o plavbě hrdinů na lodi Argo za zlatým rounem se nezachoval. Zachovaly se však dva velké eposy připisované Homérovi: *Ílias* a *Odysseia*. Vznikly nejspíše kolem roku 800 př. n. l. v Iónii (*Odysseia* asi později), tedy v řecké oblasti na jihozápadě Malé Asie, podle tradice v okolí Smyrny. Vznik eposů souvisí s působením rapsodů, tedy pěvců a básníků, kteří působili v domech řecké aristokracie a oslavovali velké činy předků. Přejímání starých motivů, improvizace, spojování témat i jejich přeznačování postupně ústí ve vlastní tvorbu.

Značná část přejímaných a upravovaných motivů jsou původně mýty. Jednotlivá mytická vyprávění dostávají v básnické podobě často nový kontext. Vzniká dílo, které jednotlivou opěvovanou událost zařazuje do souvislostí mytického světa. Staré mýty, historické události a básnická fantazie vytvářejí nový celek. Epos je vytvořen básnickou fantazií, a proto se v něm vedle sebe tak dobře snášejí mýty i historické události. V pohledu zevnitř je ovšem prostřednictvím inspirace (nadechnutí, ENTHUSIASMOS) seslán od Mús, dcer božské Paměti.

Homérské eposy jsou kromě své poetické krásy také důležitým pramenem poznání starořeckých mýtů, ale kupodivu i historickým pramenem, jak to velmi překvapivě potvrdila moderní archeologie. Zvláště *Ílias*, líčící závěr války o Tróju, uchovala mnoho z mentality i reálií mnohem starší řecké civilizace, achájské neboli mykénské. *Odysseia* upoutá spíše svou svěbytnou poetikou a oslavou lidské chytrosti Odysseovy, která není zpupná, a proto ve spojení s posvátnou úctou dochází ke kýženému cíli, k návratu domů. Odysseova chytrost je v protikladu s naivně přímočarou ctností starších hrdinů. Intelkt bude nyní hrát stále větší roli.

Vliv homérských eposů na řecký svět je obrovský. Už od 6. století př. n. l. se stávají také předmětem podrobného studia, vzniká několik vykladačských čili exegetických škol, narůstají výkladové poznámky k textu, scholia. V metodách výkladu lze sledovat kontinuitu tradice od těchto homérovských exegetických škol až po křesťanské biblické školy.

V archaickém Řecku působí "homérovci". Původně je to společnost rapsodů v okolí Smyrny, která asi opravdu navazuje na tvůrce *Íliady*. Později jsou to prostě stoupenci mytického vztahu ke světu, kteří se dovolávají autority homérských eposů a cení poezii výše než filosofii.

Asi kolem roku 700 př. n. l. vznikají eposy Hésiodovy. Epos *Práce a dni* svým řazením "věků" výborně ilustruje mytický vztah ke světu. Věk zlatý, stříbrný, měděný a železný. Samozřejmě v tomto sestupném pořadí. Pouze mezi měděný a železný věk je vsunut "věk héroů", který se nějak vymyká postupnému úpadku. Je to reminiscence na slávu Achájů koncem doby bronzové. Jinak platí, že na světě je čím dál tím hůř! Jak vůbec lze v takovém světě žít, to se právě snaží Hésiodos ukázat: Sepětí s přírodou v rolnické práci a věrné rodinné svazky jsou více než všechno hrdinství a důstojenství. K tomu se ovšem hodí nejrůznější ponaučení, ať už se týkají zemědělství, mořeplavby nebo pití vína. Některá z nich na nás působí jako nějaký náznak vědy v zárodečném stavu, jiná spíše jako podivné pověry. Mnohé z toho Hésiodos nejspíš přejímá z blízkovýchodních tradic, asi z Babylónu, snad fénickým prostřednictvím. Podobné motivy spatřují novodobí učenci také v Hésiodově mytologii. Hésiodem totiž začíná také snaha o soustavný a přehledný výklad jednotlivých mýtů. Různost verzí mytických vyprávění už začíná být pocíťována jako slabina a vzájemné neslučitelnosti mezi mýty už mnohé lidí pohoršují. Mýtus proto začíná být popisován a podpírán mytologií,

soustavnější řeči o mýtech, systematickým zpracováním mýtů. Hésiodova *Theogonie* (*Zrození bohů*) je prvním známým dílem tohoto druhu a zůstává ještě blízko básnickému přepracování mýtu v epos. Jednotlivé verze mytických příběhů vzájemně harmonizuje i tím, že předpokládá tři vzájemně antagonistické generace bohů:

ÚRANOS a GAIA (GÉ) čili hvězdné Nebe a Země. Přesněji (116): „Tak tedy nejdříve vznikl Chaos, ale pak Země širokoprsá ... a s ní Erós...“ Pak Země zrodí „Úrana plného hvězd, aby ji halil kol dokola“.

KRONOS, někdy vykládán i jako Čas (CHRONOS), požírající své vlastní děti, a RHEA, jejíž jméno souvisí s prouděním vody. Tato generace bohů bývá pak běžně označována jako "dávná" a "temná", ale současně je KRONOS považován za vládce "zlatého věku".

ZEUS a HÉRA, kterými začíná vláda "jasných" bohů olympských, současná podoba světa.

Lyrika

Od 7. a 6. století př. n. l. v řecké poezii převládne lyrika - původně básně zpívané za doprovodu lyry. Lyrická poezie navazuje na tradici svatebních a pohřebních písní, zčásti je novátorská, mytické motivy jsou v ní vzácnější. Mýtus působí spíše svým celkovým rámcem, souvislostí člověka a ostatního světa. Právě v lyrice najdeme i první zhodnocení individuality, nezastupitelnosti lidí, což je ostatně v tematice milostné i pohřební dodnes dobře pochopitelné. Někteří z lyriků vyhrocojí prchavost okamžiku (Archilochos) a libují si v pomíjivém půvabu (Anakreón), jiní zdůrazňují spíše pěstování ctností (Theognis) a věčné hodnoty (pozdější Pindaros). Někteří burcují k občanské i válečné statečnosti, ale např. Archilochos opěvuje svůj útěk z boje, dokonce slovy: „Štít si koupím nový, život ne!“ Lyrika tedy představuje jak bohémský životní styl a novou vnímavost, tak pěstování spolehlivých hodnot.

Posun od epiky k lyrice lze dodnes vidět také v ontogenezi, ve vývoji jedince. Dítě se upíná k ději a poetičnost ocení jen skrze dramatický děj. Dospívající začne vnímat i lyriku, nedějový obsah. Ti, kteří této úrovni nedosáhnou, sledují v každém literárním či dramatickém díle jen dějovou stránku, pouze "jak to dopadne", zatímco ostatní, většinou to podstatné, jim uniká. Epika dokáže na této úrovni opravdově sdělovat, úpadková literatura pozdějších dob se této úrovni podbízí. Podstatný rozdíl mezi archaickým a pozdějším pojetím básnictví je v tom, že většina archaickým básníků si nemůže nárokovat žádná autorská práva prostě proto, že garantem jejich pravdivosti a jejich skutečným autorem je božská Paměť, kterou jim v inspiraci zpřístupňují Músy.

Koncem 7. století př. n. l. dochází v Řecku k rychlým změnám. Vláda tyranů budí nespokojenost, slovo "tyran" pak dostává už i svůj pozdější význam. Objevují se i první snahy po demokracii, vládě lidu, objevuje se zřetelně vyslovené zákonodárství, prý i první psané zákony, proměňuje se výtvarné umění. Starší doba navazovala na schematickou až geometrickou formu, zatímco nyní silně působí egyptské a fénické umění. Převzaté motivy však velmi rychle získávají nový a typicky řecký ráz: Kdysi hrůzu budící lvi se stávají ozdobami, dokonce i dříve strašidelné sfingy dostávají elegantní a dekorativní, někdy i veselý výraz. Ve společnosti se projevují známky začínajícího rozkladu mytické samozřejmosti, roste lidského sebevědomí i myšlenková aktivita. Začíná se projevat typicky řecká schopnost vidět obecnost v jednotlivém; schopnost, které vděčíme jak za řecké umění, tak za filosofii i vědu.

Mythografové

Do této skupiny autorů bývají tradičně řazeni ti z mytologů, kteří zpracovávají mýty nějak aktivněji, než jak obvykle činí básníci, nebo dokonce svérázně vykládají starší epiku. Někteří jsou výraznými historickými postavami archaické doby, zatímco jiní jsou sami postavami spíše mytologickými. Uvedu pár příkladů:

Linós, „syn músy Úranie a boha Herma“, který prý napsal: „Kdysi byl čas, kdy všechno bylo pospolu.“

Epimenidés z Kréty, kněz a věstec, který bývá přičítán také k „sedmi mudrcům“. Zvláštním rituálem očistil Athény od moru (začátkem 6. st. př. n. l.); zdůrazňoval roli věštění minulosti; jeho mytologická nauka je blízká tomu, co později známe jako „orfické“. Ve filosofii se stal slavným nechtěně: Když kritizoval dobové poměry na Krétě, napsal, že "Kréťané stále lžou" a vůbec páchají samé nepravosti. Zcela mimo původní kontext se v podobě posunuté "megarskou školou" tento výrok stane pro řadu staletí příkladem logického vnitřního sporu: "Jeden Kréťan řekl, že všichni Kréťané vždy lžou."

Theagenés z Rhegia koncem 6. století př. n. l. prohlásí, že Homérovo líčení bohů a jejich bojů je alegorií, která ve skutečnosti vypovídá o povaze přírodních živlů. Tento alegorický výklad má epiku také uchránit před tím, aby nebyla vykládána nemravně. Zůstává však otázka, zda tato racionalita a moralita není spíše plodem kritiky jednoho okruhu mýtů z pozice jiného mýtu. Zde je počátek celé pozdější bohaté tradice alegorických výkladů, ale také typicky italské tradice spojení racionálních nároků s morálními.

Mytologický spis napsal kolem poloviny 6. st. př. n. l. také Ferekýdés z ostrova Syru, patrně inspirovaný východní mytologií, snad nějak spjatý také s orfismem, navíc prý učitel slavného Pýthagory. Aristotelés později Ferekýda charakterizuje jako mytologa, který užívá také rozumné důvody.

Orfika

Orfické mýty představují slavnou i záhadnou vrstvu řeckého myšlení. Nevíme, jak je orfické hnutí staré, a přesně vzato ani to, která podání máme označovat jako orfická. Orfické zpěvy považují samy sebe za něco výlučného, prezentují se jako dědictví bájněho thráckého pěvce Orfea jeho následovníků, jimiž prý jsou Linos a Músaios, tedy ne zcela historické postavy z okruhu řeckých mythografů. Nálada orfik je extatičtější než nálada ostatní a patrně původnější řecké mytologie, nově akcentují téma duše, znají reinkarnační nauku. Nauka i její předávání mají zčásti mysterijní charakter. Většina dochovaných „orfických“ textů však pochází až z pozdní antiky, z okruhu neoplatoniků a neopýthagorejců. Snad každý zná příběh Orfeova sestupu pro Eurydiku do podsvětí, narážky na něj najdeme už koncem archaické doby. Z klasické doby pak máme hymnus o kosmickém vejci u Aristofana (v komedii *Ptáci*, r. 414) a významné narážky na orfiky u Platóna, kritickou zmínku u Eurípida, záhadný papyrus Derveni a hypotetický vliv u pýthagorejců. Nesdílím hyperkritickou hypotézu, podle níž si orfické mýty vymyslel Platón a novoplatonici, přestože takovýto původ může mít velká část toho, co se nám pod titulem *Orfik* dochovalo. Rekonstrukce předplatónské podoby orfických mýtů je však obtížná. Je představitelné, že jakési „pre-orfické“ hnutí spojuje např. už některé spolehlivě historické mythografy i první pýthagorejce, i když nevíme, nakolik staří pýthagorejci tyto motivy spíše přijímají a nakolik je vytvářejí. Platón je pak tím, kdo toto téma učinil obecně známým, i když se kupodivu s orfickým podáním ne vždy ztotožňuje. Několik nápisů na pohřebních destičkách ukazuje rozšíření v různých místech řeckého světa i velkou variabilitu nauk, například pokud jde o přípustnost obětí zvířat, požívání masa a bobů, hodnocení sexu. Nemáme představu o tom, jak velkou nebo malou menšinu v rámci Řecka toho hnutí představuje, zrovna tak nevíme, zda máme jeho původ hledat uvnitř Řecka nebo mimo ně. Nejstarší zmínky ukazují na jižní Itálii, ale kupodivu i na některé egejské ostrovy, pak i na řecký sever. Do Attiky přichází orfická nauka nejspíš ze západu, iónská oblast

řeckého východu ji velmi dlouho nezná. Je dobře možné, že někteří z pýthagorejců v jižní Itálii a pak Platón v Athénách učinili původně lidovou a „kvazi-šamanskou“ menšinovou praxi zajímavou pro intelektuály a společensky únosnou i v kultivovaném městském prostředí. Bájná souvislost s Thrákií může znamenat spíše analogie s náboženskou praxí vnitřního Balkánu; na vliv vzdálenějšího východu (Indie) kupodivu nic nepoukazuje, krom analogie podobně záhadného objevení se podobných nauk v podobné době. Svoji roli asi sehrává také to, že oslabení starých mýtů prostě uvolňuje prostor pro mýty jiné, většina společnosti nábožensky vychládá, zatímco menšina nově exaltuje. Žánrem orfických památek je především „posvátná řeč“ (HIEROS LOGOS).

Specifickým rysem orfik je mýtus o vztahu duše a těla. V Platónově podání (*Kratylos* 400b): „Někteří totiž říkají, že tělo (SÓMA) je náhrobní znamení (znak, SÉMA) duše, jako by v přítomné době byla pohřbena; ale také proto, že duše prostřednictvím těla projevuje (SÉMAINEI, označuje) vše, cokoli projevuje. Proto je prý tělo správně zváno SÉMA (znak, pomník, hrob). A jak se mi zdá, pojmenovali tak tělo zejména stoupenci Orfeovi, domnívajíce se, že duše trpí trest za to, zač je trestána, a že má tělo jako ohradu... dokud duše nezaplátí svou pokutu.“ Tělo je zde míněno v jeho prostorovosti, téměř jako geometrické těleso, a je symbolem vazby člověka k vnějšímu světu. To v čem, je duše uvězněna, je tedy vymezenost, konečnost a vazba k vnějšku. Duše se má očišťováním připravit k vykročení z tohoto žaláře, osvobodit se od mezí konečnosti. Je to očišťování od působnosti vazeb naší vnější podoby k jiným vnějším podobám; osvobozování od vazeb vnějšího světa, který orfici považují za upadlý. Zde je vyhoceno všeobecně mytické prožívání pokleslosti světa, což je asi ekvivalent moderní vize absurdity. Reakce na tento stav je však jiná než moderní: Mytický člověk to vidí tak, že svět kdysi býval smysluplný a že on sám potřebuje očištění. Orfikové proto zdůrazní potřebu katarze a hledají vztah k věčnému bohu, zatímco jiné mýty mluví o bozích, kteří se zrodili.

Očišťování uvolňuje člověka z vazby koloběhu života. Orfická nauka předpokládá reinkarnaci (METEMPSYCHÓISIS), způsob života jednotlivce rozhoduje o podobě jeho příštího vtělení, cílem je však vždy vyvázání z koloběhu převtělování. Patrně sdílejí, že pokud se díky očišťování zrodí jako potomci božských bytostí, tedy jako orfici, naleznou i skutečné věčné božství a vystoupí z cyklu proměn.

Orfičtí básníci neuznávají možnost změn ve sféře nejvyššího božství. Rození bohů je něčím nižším než věčné božství, podobně i protikladnost mezi generacemi bohů. Proto se rozcházejí s tradiční mytologií a snaží se o jakési vidění z hlediska věčnosti, jako první dávají řeckému slovu AEI (vždy) jeho pozdější metafyzický význam, „věčně“.

Provázanost mezi pojetím věčného božství a morální transpozicí sakrální čistoty ukazuje i Platón (*Zákony* IV, 715e): „Bůh, jenž podle dávného výroku drží ve svých rukou počátek, dovršení i střed všeho, co je, kráčí přímo, když podle přirozenosti koná svou okružní dráhu. Stále jej provází Spravedlnost (DIKÉ), trestající ty, kdo opouštějí zákon boha; kdo však chce být šťasten, drží se jí a provází ji, pokorný a naplňující řád. Kdo se však nadme pýchou, když si zakládá buď na penězích, na počtách nebo je snad ve své duši rozpalován krásou těla spolu s mládím a nerozumností, jako by nepotřeboval vládce ani žádného vůdce, nýbrž byl schopen vést i jiné, ten zůstává osamocen bez boha. A když tak zůstane a přibere k sobě ještě jiné takové lidi, křepčí, uváděje zároveň všechno ve zmatek. Běžní lidé se dlouho domnívají, že to je znamenitý člověk, avšak po nedlouhé době zaplatí Spravedlnosti nevhodnou pokutu a zničí do základů sebe, svůj dům i město.“

V čistě sakrální rovině promlouvá pozdě antický orfický hymnus (Pseudo-Aristotelés, *O světě* 7, 401a):

Zeus tu byl první a poslední bude, vladař ten blesků.
Zeus je hlava i střed a z Dia povstalo všechno,

Zeus je hranicí země a nebe, jež hvězdami září,
 Zeus je rodem svým muž a stejně tak věčnou je dívkou,
 Zeus, který dechem je pro vše a ohně, co nehasne, silou,
 Zeus je kořenem moře, je zároveň sluncem i lunou,
 Zeus je král, on nade vším panuje, vladař ten blesků.

Orfická myšlenka o neměnnosti nejvyššího božského světa ovlivní mnoho antických filosofů a silně působí ještě ve středověkém křesťanství. Spolu s apollónskou tradicí tak orfické hnutí patří k základním duchovním impulsům dávného filosofování, ale podstatně přispělo také k odklonu od zájmu o přírodu a přirozenost i k devastaci smyslu pro tělesnost.

Sedm mudrců

Na počátku 6. století př. n. l. potkáváme v Řecku muže, které stará tradice označuje jako "mudrce", HOI SOFOI, doslova "ti moudří". Většinou jsou to státníci, kupodivu velmi různé politické orientace, kteří se proslavili moudrými výroky, někteří i zákony, ale i básněmi nebo dokonce geometrií. Těch mudrců je "sedm", ačkoli tato sedmička bývá různě obsazována z nejméně deseti mudrců. Jejich slavné výroky dnes zní jako morální naučení: "Zachovávej ve všem míru; pečuj o celek; užívej starých zákonů, ale čerstvých pokrmů; mnoho poslouchej a mluv jen včas". Podle pozdější legendy tyto výroky uchovává a šíří delfská věštírna, prý je nechává vyhotovit ve zlatě na stěnách Apollónova chrámu. Věvodí jim jakási ústřední zásada: "Poznej sebe sama!" - GNÓTHI SAUTON.

Mezi sedmi mudrci vynikají Solón, Biás, Chilón a Thalés z Milétu, považovaný historiky také za prvního filosofa.

Solón, athénský vládce z počátku 6. století, změnil krvavé zákony Drakontovy; sám říká, že tak, aby co možná vyšel vstříc požadavkům lidu, ale aby se bohatí nemuseli být převratných změn. Psal i krásné lyrické verše. Jeho jméno je po celé dějiny vzpomínáno jako jméno jednoho z nejmoudřejších a nejslechetnějších vládců. Bývá s ním spojována i obecně řecká představa o tom, že (novodobě řečeno) specifikem Řeků je schopnost vše přijímat od jiných a hned proměňovat po svém, v čemž pak bývá spatřován odkaz pro budoucí Evropu, neboť to nepřipouští obavy o uchování vlastních specifík. Jeho nejfilosofičtější výrokem je snad (Stobaios III, 1, 172): „Na nezjevné odkazuj prostřednictvím zjevného!“

Biás z Priény (v Iónii) se proslavil nejen spravedlivým soudnictvím i soukromým životem, ale také výrokem: „Většina lidí je špatná.“ Nejde snad pouze o náрек nad stavem lidstva, ale o to, že špatná je právě většina, davová mentalita, to, čemu bychom novodobě řekli „konzumní společnost“. Tak tomuto výroku porozumí Hérakleitos (B 39; B 104).

Chilón z Lakedaimónu (Sparta) je prý také jedním z autorů slavného výroku „Poznej sebe sama“, spolu s Thalétem, avšak hlavně v patrné závislosti na delfském apollónském rituálu (viz Plútarchos).

Thalés z Milétu je tradičně spojován jak s mudrci, tak se vznikem řecké přírodovědy a podle starších historiků i filosofie. Představuje jakousi symbolickou personální unii těchto žánrů nebo oborů. Je znamením vnitřní spojitosti mezi mentalitou "mudrců" a starou filosofií, vyjádřené právě výrokem "poznej sebe sama".

Obdobné mudrecké výroky lze najít i v tzv. sapienciální (moudroslovné) literatuře jiných národů, např. u Egyptanů, Babyloňanů i Židů (kniha *Přísloví*), je to o žánr gnómické prózy, ale v Řecku prý Delfy zdůrazňují něco zcela nového a podstatného. Je to požadavek poznání sebe jako základ každého duchovního a poznávacího vztahu. Tento apollónský princip později určí řeckou filosofii díky Hérakleitovi, Sókratovi a Platónovi.

Princip poznání sebe sama má také etickou stránku, zdaleka však není pouhou moralitou. Je to podstatný odkaz jinam, než kam směřuje lidská zvědavost a vztah k vnějším věcem vedený praktickou potřebou. Je to odkaz k autenticitě a singularitě (jedinečnosti), ke které se nelze vztahovat tak, jako k tomu, co je mnohé, co existuje ve více exemplářích. Takový vztah k singularitě se v příštích staletích a tisíciletích stane údělem filosofie, teologie a kosmologie, které budou vždy stát nějak mimo jednotlivé vědy o tom, co existuje v mnoha případech.

4.

Myslitelé konce archaické doby (Raní předsokratici)

V 6. století př. n. l., které je posledním stoletím řecké archaické doby, dochází k velkému rozmachu kultury řeckých městských států. Rozkvétá lyrické básnictví a z jeho sborové formy se přidáním vypravěče a herce vyvíjí tragédie. Z rozpustilých písní doprovázejících průvody slavností Dionýsiových vznikají nevázané lidové hry, zárodek pozdější komedie. Vznikají první zeměpisná díla, včetně cestopisu (Skylax z Karyandy: *Plavba*). Vznikají i první historická díla. Samo slovo HISTORIÁ znamená především zkoumání jednotlivých věcí a událostí a pak vyprávění o tom, co bylo vyzkoumáno. Na rozdíl od mýtu to může být i vyprávění něčeho, co autor sám zkoumal. HISTORIÁ je zkoumání jednotlivostí, výčet jednotlivostí a zkoumání vztahů mezi nimi. Slovo samo je utvořeno od slovesného kmene ID, (původně VID), který je perfektním tvarem slovesa "vidět". Od stejného slovesa je odvozena i řada řeckých filosofických pojmů, ke kterým se ještě dostaneme v souvislosti se zrakovou a světelnou metaforikou poznání. Řecké slovo HISTÓR znamená "ten, který uviděl", čili toho, kdo je tím pádem "vidoucí, vědoucí"; je to totéž jako české "vědma", jenže v mužském rodě, jakýsi archaický "vědec". HISTORIÁ pak je vše to, co člověk uviděl, tedy věci zvěděné, slovně odpovídá českému "vědění, věda". Později se význam "historie" zúží na dějepisné zkoumání, na vyprávění událostí, které vypravěč sám viděl nebo o nich našel platné svědectví. Historie je velmi brzy chápána jako protiklad mytologie, přestože většina "historických spisů" (v pozdějším zúženém významu toho slova) bude ještě dlouho začínat mytologií. Dějová stránka mytologie začíná být chápána jako protohistorie čili nejstarší a tudíž nejméně spolehlivá historie.

V klimatu "historie" ve smyslu zkoumání se rodí řecký archaický přírodopis i myšlení, které bude později inkorporováno do filosofie. Vznik zárodečné vědy a filosofie souvisí s tím, že mýtus přestává být něčím jedině myslitelným. Na tom se shodnou jak ti moderní autoři, kteří ve filosofii vidí výsledek postupného zlogičtění mýtu, tak ti, kteří v ní vidí a negaci mýtu a jeho ostrý protiklad. Neznamená to však, že se vznikem filosofie mýtus umírá. Mytická zkušenost světa pouze ztrácí svůj monopol, a to pouze v těch nejosvícenějších myslích. Ve venkovském prostředí bude i v Evropě ještě v 19. století mytické prožívání světa poměrně výrazné. Kromě toho je archaická proto-filosofie mýtem sama velmi silně poznamenána a mnohé filosofické pojmy budou převzaté mytické symboly. Filosofie také není jedinou "dcerou mýtu"; tou druhou, starší a mýtu věrnější je poezie a ostatní umění.

(Zachované zlomky předsokratovských myslitelů je dodnes zvykem číslovat podle edice Diels-Kranz. Před číslem je písmeno "A" u „nepřímých zlomků“ čili u antických referátů o nějakém mysliteli nebo o jeho nauce; "B" u údajně přímých citátů; "C" u zlomků pochybné pravosti, nápodob a falz. Číslování nesouvisí s původním pořadím, neboť je většinou neznáme. Přes značné výhrady k přehlednosti a kritičnosti této edice se přidržím konvenčního značení, které zavedla.)

Dvě větve vzniku filosofie i přírodovědy

Naše povědomí o archaickém myšlení je závislé na jeho recepci u Platóna a Aristotela a na pozdně antických „doxografech“, kteří sestavovali sbírky citátů, nauk a životopisů.

Problémem je, že u Platóna jsou to současně literární postavy jeho dialogů; zatímco Aristotelés je chápe jako „předchůdce“ a klade všem otázky, které sám objevil, např. po „počátku“ nebo „látce“. Nejstarší myslitelé pak působí dojmem, jako kdyby se porůznu dohadovali o tom, „z čeho“ je svět udělaný. Doxografové zase referují i naprosto fantastické životopisy, které většinou představují pouze zpětně vytvořenou karikaturu nauky toho kterého myslitele. Mnohdy působí jako novodobé c.v., když zdůrazňují, jak významné kdo měl učitele, co „první objevil“, a přehánějí, kde všude byl, nejlépe v Egyptě. K tomu přistupuje přečeňování škol a genealogií typu učitel a žák, jako kdyby se filosofie i věda šířily málem opisováním. Tato „vlivologická“ mánie doxografů, která někdy působí ještě i v novověkých učebnicích, je ospravedlnitelná jen tím, že po svém reflektuje, jak podstatné je osobní uvádění do určité problematiky a předávání způsobu myšlení, přestože ovšem filosofie i věda stojí na schopnosti samostatného náhledu. Myslitelé jsou tedy řazeni do škol, z nichž první je „škola milétská“, pak „škola pýthagorejská“ a další. Jiní se o téže problematice vyjadřují téměř jako o fan-klubech, když mluví o „stoupencích“, někteří dokonce o „sektách“. Přesto musíme uznat četné souvislosti mezi jednotlivými mysliteli a třeba zrovna vůči pýthagorejčům jsou výše uvedená pochopení možná docela trefná.

Je možná nějaká rámcová orientace v archaickém řeckém myšlení a v jeho souvislostech do pozdější doby? Možná ano, i když znamená příklon k doxografické hypotéze Díogena Laertia (rané 3. st. n. l.) o „dvou větvích filosofie“, totiž íónské a italské (*Životy, názory a výroky proslulých filosofů* I, 13):

„Filosofie má od počátku dvě větve: jednu od Anaximandra, druhou od Pýthagory. Anaximandros byl posluchačem Thalétovým; Pýthagoru uvedl do filosofie Ferekýdés. První větve se nazývala íónskou, protože do ní Anaximandra uvedl Thalés, původem Íón, byl totiž z Mílétu. Druhá se nazývala italskou po Pýthagorovi, protože ji nejvíce pěstoval v Itálii...“

Další výčet působí téměř jako „geopolitický“ přehled myšlení, přesto se zdá, že dobře postihuje např. rozdíly mezi íónským myšlením a tím, co je pěstováno v Itálii (pýthagorejci, Eleaté). Pokud navíc zohledníme migraci z Íonie na západ, rozmach Athén od raně klasické doby a žánrové přesahy mezi filosofií, poezií a lékařstvím (které jsou ve staré době zcela obvyklé), dostaneme pozoruhodně konzistentní obraz: íónská „fysiologie“, italská metafyzika, athénský racionalismus. Nikdo totiž nepochybuje, že počátek té řecké myšlenky, která bude později nazvána zčásti filosofií a zčásti vědou, má své první předlohy právě na íónské půdě. Můžeme však mluvit také o specificky íónském stylu myšlení i specifickém literárním žánru - a podobně zase o italském (později i athénském) myšlení - dokonce spíše v závislosti na místě rozvoje myšlenky než v závislosti na místě původu jejího autora.

Větev východní, tedy íónská, se vyjadřuje v próze, v komprimované podobě mluveného jazyka („nová íónština“, od 6. st. př. n. l.). Vyjadřuje se v diferencích a ambivalencích („protikladech“), často si všímá meteorologických jevů, nezná reinkarnaci, nemoralizuje, ani později nepoužívá logiku, výrazně apeluje na možnost vlastní zkušenosti čtenáře. Její nejstarší podobu představují Milétané, typickou podobu Hérakleitos, dědicem je hlavně lékař Hippokratés. V pozdější době působí íónský styl spíše v jakýchsi spodních proudech filosofie, zvláště filosofie přírody. (Přiznávám čtenářům svoje plné sympatie k tomuto stylu myšlení.)

Větev západní, tedy jihoitalská a sicilská, se vyjadřuje mnohem exaltovaněji a literárně pestřeji, od epického verše po morální zákazy v próze. Postupně v ní převládá touha po jednoznačnosti myšlení, která v její části (Eleaté) povede ke vzniku logiky a metafyziky. Pýthagorejská část této větve hledá harmonii duše i kosmu a sází na její aritmetickou reprezentaci; pracuje s reinkarnačním mýtem, často apeluje autoritativně. Západní větev zavádí mnohem radikálnější novinky, ať už jde o reinkarnaci duše nebo později o logiku či heliocentrickou astronomii. Její nejstarší podobu představují první pýthagorejci, typické

podoby pak Parmenidés nebo pýthagorejci klasické doby, hlavním dědicem je Platón, od něhož vede cesta k dalším školním tradicím evropské metafyziky. Společným jmenovatelem různých podob této západní větve je technizace výrazu NÚS (mysl, rozum, duch) a zavádění mnoha dalších specifických termínů. Odtud pochází slovník většiny filosofické tradice, kromě „myslí“ např. ještě „jsoucnost“, „bytí“, „pravda“, „totožnost“ atp.

4.1.

Milétské zkoumání

Kvetoucí lyriku, ale i silný zájem o poznání přírody nalezneme především v maloasijské Iónii. V jednom z jejích center, v bohatém městě Milétu, který má kontinuitu osídlení od mykénské doby a dobré spojení s Orientem, působí v 6. století př. n. l. celá plejáda autorů, vyrůstající z kontextu "zkoumání", hlavně ze zkoumání přírody: Thalés, Anaximandros, Anaximenés a Hekataios. První tři jsou později považováni také za první filosofy a vědce, i když se tak sami ještě nenazývali. Jejich díla se nezachovala a jsme tedy odkázáni na referáty a pár skrovných citací u pozdějších autorů. Nevíme ani, v jakém smyslu slova šlo o „školu“. Určitě nešlo o instituci a nejspíš ani o závaznou podobu nauky, avšak aristokraté z téhož města, s přibližně generačním časovým rozpětím mezi sebou, se snad znali a nejspíš si byli i za leccos vděční. Pokračovatelem milétské „školy“ je i lékař Diónenés z Apollónie.

Thalés z Milétu (kolem 638 nebo 624 až asi 560 nebo 545 př. n. l.)

„Traduje se, že Thalés byl první, kdo Řekům objevil zkoumání přírody“ (B 1 ze Simplikia). Ono „zkoumání přírody“ je v originále PERI FYSEÓS HISTORIA, což evidentně není titul spisu. Tradičně převažuje mínění, že Thalés nepsal – a pokud ano, tak *Astronomii pro plavce* (ASTROLOGIA NAUTIKÉ), která je spíše dílem Fóka ze Samu.

O Thalétově životě se v Řecku vyprávějí anekdoty, které patří mezi všeobecné oběžné motivy, popisující typ filosofa. Například o zahloubanosti mudrce, který byl tak zahleděn do pozorování oblohy, že neviděl jámu u svých nohou, spadl do ní a vysloužil si tak posměch služky (A 1,24; A 9): „Ty si myslíš, že rozpoznáš to, co je na nebi, když nevidíš ani to, co je pod tvýma nohama?“ V jiné verzi dokonce (Diónenés II, 4): „Tak Milétané přišli o svého astronoma.“ Vypráví se ale také o jeho důkazu, že dokáže zvítězit i v podnikatelské konkurenci, chce-li ukázat svou nadřazenost nad ní. Tak prý předpověděl neúrodu a pak úrodu oliv a využil toho k získání bohatství, aby ukázal, jak je to snadné a malicherné (A 10).

Tyto historicky vypovídající přes svou naivitu něco příznačného. Zahloubání mudrce směřuje "vzhůru"; snadno zapomíná na své bezprostřední okolí, ale nic si nedělá z posměchu hloupých lidí. Pozdější podobou této thalétovské tradice jsou vtipy o roztržitých profesorech. Ti však i při své nepraktičnosti občas znají něco, co by mohlo být prakticky využito. Většina tradice považuje za filosofickou takovou moudrost, která praktické využití nevyhledává, ale právě díky tomuto nadhledu je ho schopná.

Thalétovi se také připisuje vzdělání v Egyptě (A 11; není však na ničem poznat), vyprávějí se historicky o jeho předpovědi zatmění Slunce v den bitvy mezi Médy a Lýdy (28. 5. 585 př. n. l., vnitrozemí Malé Asie; A 5) i o tom, jak převedl vojsko lýdského krále Kroisa přes řeku Halys tím, že odvedl její tok (A 6). Jenže předpověď zatmění Slunce mohla být na základě periody SAROS pouze pravděpodobnostní a o odvedení řeky si myslí své už Hérodotos, který tento příběh referuje (*Dějiny* I, 75): „Kroisos převedl vojsko po mostech, které tam byly.“ Thalétův význam je v něčem trochu jiným a jinak patrně vypadal i jeho život.

Thalés byl buď navrátilce z Foinikie nebo dokonce porečtělý Féničan (A 1,22; A 4)) a zemřel pokojně ve vysokém věku „vedrem a slabostí, když sledoval gymnický závod“ (A 1,39). Spjoval mudrctví se zájmem o přírodu, vesmír a geometrii.

Po Thalétovi se dnes nazývá věta o pravosti úhlu mezi kterýmkoli bodem kružnice a jejím průměrem (A 1,24), více pramenů však mluví o základnějších geometrických poučkách. Zabýval se úsečkami a úhly (A 1,25) a došel k pojmu podobnosti obecných trojúhelníků. Poznal, že úhly při základně rovnoramenného trojúhelníku jsou shodné; a že když se dvě úsečky protínají, jsou protilehlé úhly shodné; poznal shodnost dvou trojúhelníků o stejné alespoň jedné straně a dvou úhlech; pomocí podobnosti trojúhelníků dokázal měřit vzdálenost lodí na moři (A 20) i výšku nepřístupných míst.

Pro námořní navigaci dokázal využít „hvězdičky (Malého) Vozu, podle něhož se plaví Féničané“ (A 3a). Nebeský pól byl tehdy přibližně na spojnici „zadních kol“ obou „Vozů“ – a najít ony dvě hvězdičky Malého Vozu není tak triviální jako dnes najít Polárku. Patrně měl i pojem zodiaku jako roční dráhy Slunce, zabýval se stanovením rovnodenností a slunovratů, prý znal i nerovnost dob mezi nimi (A 17), dnes ji vykládáme excentrickou dráhou a nerovnoměrným pohybem Země. Velikost Slunce určil jako 1/720 kruhu jeho dráhy a stejně tak i Luny (A 1,24) – tím míní samozřejmě zdánlivou velikost v úhlové míře, tedy 0,5 stupně, což je vůči modernímu měření jenom o několik procent podceněno. Tedy vědec se vším všudy, akorát že na samém začátku zkoumání; patrně skutečná měření a úvahy, byť v opoře o některé tradiční znalosti Orientu. Zabýval se dokonce etésiovými větry, které jsou typické pro letní počasí východního Středomoří, i když jeho výklad nilských záplav touto souvislostí byl chybný (A 16).

Čím si však Thalés později získal pověst prvního filosofa? Krom toho, že od něj prý Chilón převzal apollónský nárok „Poznej sebe sama“ (A 1,40), to vypadá málem tak, že vším tím, co je z hlediska pozdější vědy ne-vědecké. Thalés totiž vnímá vše jako rostoucí, živé, „plné daimonů“ (A 23), tedy bohů nebo božských sil. Tento archaický způsob vnímání bude později opatřen nálepkami „panpsychismus“ (duše ve všem) a „hylozoismus“ (život hmoty). Všude je pohyb, všude působí duše. Duše je smísená s vesmírem, „vše je plné bohů“; také magnetovec má duši, protože hýbe železem (A 22). Duše se pohybuje vždy a sama od sebe (A 22a). Duše, pohyb, život a přítomnost bohů nebo božské působení, to vše v tomto vnímání splývá. Bud' se tomu můžeme smát jako dávné naivitě, nebo právě díky těmto svědectvím pochopit, jak archaický mudrc zkušenostně rozumí slovům „bůh“ nebo „duše“. Nejsou to žádné entity mimo přirozenost, nýbrž život a pohyb uvnitř světa. Ani ono „vždy“ při pohybu duše není žádnou metafyzickou věčností, ale opět empirickým „pořád, kdykoliv“.

Viditelným a příslovečným příkladem pohyblivosti je voda, která také dává všemu život. „Z vlhkosti pochází oživující božská síla“ (A 23). Také Země sama prý „spočívá na vodě, podobně jako dříví“ (A 16). Aristotelés se tomu hned směje s odkazem na to, na čem že by spočívala ta voda, zatímco mnohé učebnice vyvodí, že „pralátkou je podle Thaléta voda“. Thalés sám se ovšem ještě nestará o žádnou látku, pouze spojuje archaické mýtické vnímání s empirickým přístupem zkoumatele.

Anaximandros z Milétu (asi 610 až 546 př. n. l.)

„Anaximandros se jako první Řek, o kterém víme, odvážil napsat výklad o přírodě“ (A 7). Opět ovšem nejde o titul spisu. Zachovalo se z něho pár slov, které jsou tradicí považovány za nejstarší filosofický text. Ze všech Milétanů má nejbliže k tomu, čemu se bude později říkat filosofie, ale také nejobtížnější k pochopení. Zabýval se však i geometrií, zeměpisem, astronomií a meteorologií, dokonce prý působil jako poradce při zakládání Apollónie, milétské kolonie na Krétě (A 3). „Když zpíval, děti se mu smály“ (A 1,2).

Anaximandros je slavný už konstrukcí mapy: „První se odvážil nakreslit obydlený svět na desku“ (A 6). Mapa je pak tradována prostřednictvím Hekataia. Nemůžeme si dělat iluze o její věrnosti, je to však první pokus o zobrazení velké části Země z pozice, ze které ji nikdo nevidí a nikdy ani neuvidí. Thalétovský typ geometrie je využit k tomu, aby bylo možné

zobrazit pohled jakoby z neomezeně velké „výšky“; úhly mezi místy na Zemi a jim odpovídající úhly na mapě jsou stejné. Měřítka mapy je tedy v ideálním případě konstantní ve všech místech a právě tím se mapa liší od běžného nákresu. Práce s úhly je příznačná i pro další Anaximandrova zkoumání.

„První zhotovil GNÓMÓN k rozpoznání slunovratů, ročních období, hodin a rovnodennosti“ (A 4). Je to tyč, použitá jako primitivní sluneční hodiny. Sledováním stínu je možné určit nejen vše popsané, ale také sklon ekliptiky (rozpuřením úhly mezi vrcholy poledních stínů ve dny obou slunovratů, k čemuž jsou potřeba také Thalétovy poučky o úhlech), „pochopil sklon zodiaku“ (A 5). Znalost jednoduchých slunečních hodin i dělení dne na 12 dílů přišlo do Řecka z Babylónu (Hérodotos II, 109), ale aplikace geometrického myšlení otevřela další možnosti. Sestrojil prý i zobrazení nebeské sféry (A 1,2). Thalés a Anaximandros učinili první kroky ke geometrizaci světa a časomíry.

Země leží uprostřed světa (A 1,1) v klidné rovnováze (A 26), „podobá se kamennému sloupu“ (B 5), na jehož horní ploše žijeme. Kolem je kulově symetricky uspořádáno vše ostatní. Nejvýše Slunce, níže Měsíc a planety, kterým ovšem Řekové dlouho nevěnují mnoho pozornosti. Slunce je shluk ohně, který směrem k nám vyzařuje průduchem, jenž je velikostí podobný Zemi, jakoby loukotí kola (A 21) se tak ukazuje „jako píšťala blesku“ (B 4). Podobně prý svítí i Měsíc (A 22), což je v takto staré době samozřejmé. Jeho fáze vykládá postupných uzavíráním a otevíráním průduchu (A 11,5).

Oheň Slunce ze Země vypařuje vlhkost a také uvádí do pohybu vítr (A 24), který ji přenáší, působí déšť a může způsobit i bouři (A 23). Zbytkem původní vlhkosti je moře, které je také původem života, dokonce i lidí, kteří vznikli z nějakých mořských živočichů a teprve později osídlili pevninu (A 30). Potkáváme opět oživující vlhkost, jako u Thaléta, ale také roli teplotních gradientů, neboť vše je určeno poměrem tepla a chladu (A 17a). Živé bytosti vznikly z vlhka ohřátého Sluncem (A 11,6); napětí mezi ohněm a vodou neustále pohybuje vším. Vše je určeno jak základními diferencemi (protiklady) tepla/chladu, sucha/vlhka, tak ostatními specifickými diferencemi (A 9). Tak je vše v ustavičném pohybu a koloběhu, ve kterém se tyto difference neustále vyrovnávají a znovu objevují: „Chladné se zahřívá, teplé se ochlazuje, vlhké se vysušuje, seschlé se zvlhčuje.“ Tato Hérakleitova věta (B 126) je nejspíš sumací Anaximandra.

Vybočení z rovnováhy diferencí zakládá vznik každé jednotliviny, které se tak děje jaksi na dluh, jenž je splácen tím, že každá jednotlivost zase postupně zaniká, také díky vzájemnému působení s jinými jednotlivostmi dochází a vyrovnávání, čímž zase otevírá možnost vzniku pro jiné. Tak si „všechno navzájem platí pokutu a pokání za své vzájemné křivdy“, děje se tak „nutně“ a „na způsob pořadí času“ (B 1). Aby něco mohlo zanikat, muselo to napřed vzniknout, avšak zanikat to začíná už od svého vzniku, stejně jako to nepřestává vznikat až do svého zániku. Vše vzniká jako zanikavé, cyklus pokračuje. Podobně je tomu s cykly počasí a s denními i ročními dobami. Cyklus je uváděn do chodu diferencemi, dává jim průchod, vyrovnávají se v něm a znovu obnovují. Tato povaha neustálého pohybu, kterým se obnovuje symetrie diferencí (A 9), vše řídí a obklopuje, nikdy se nevyčerpává, je „věčná a nestárnoucí“ (B 2), „nesmrtelná a nehynoucí“ (B 3), bezmezná.

Tím jsme se dostali k oné kýžené filosofičnosti, jako k myšlení ve stylu „až naprší a uschne“. Školní filosofická tradice si však žádá ustavenější pojmy, a proto se pokouší Anaximandrův popis nějak uspořádat po svém. Když nejde říci, že podle Anaximandra je základem všeho voda, případně vlhkost a teplo nebo voda a oheň v cyklické proměně, je nutné vymyslet obecnější popis. Tak se už Aristotelés ptá, co je pro Anaximandra „základem“ (TO HYPOKEIMENON), „principem, počátkem“ (ARCHÉ) a „příčinou“ (AITIA). Když se u Anaximandra nepodaří nalézt „základ“ a „počátek“ v podobě některého z pozdějších tzv.

„živlů, prvků“, je třeba odkázat k neurčitosti, ze které difference teprve vyrůstají, k bezmeznosti. Povaha živlů je bezmezná. Tak máme „bezmezné“ alespoň jako adjektivum (APEIROS), jak se ostatně v řeckém jazyce občas používá, třeba o „širé“ zemi. Theofrastos pak zavede substantivní tvar (A 9): Anaximandros prý za počátek a prvek toho, co je, prohlásil bezmezo (TO APEIRON). To pak opakují učebnice, spolu s Aristotelovým pochopením Anaximandra, totiž že neomezené je pro něho příčinou jakožto látka (A 14).

Pokud bychom tedy potřebujeme školní schematismus, tak Anaximandros je naivní materialista a hylozoista, pro kterého základem a počátkem všeho je apeiron. Pokud nám jde o jeho pochopení, tak se musíme vrátit k úvahám o neutuchajícím pohybu diferencí, které se neustále vynořují, které zakládají a určují jednotlivé věci i situace, jež opět zanikají; k úvahám o symetrii diferencí a přírodních cyklech; o asymetrickém momentu vzniku, vydělení a vyhranění, který ovšem ustavuje opět symetrii, skrze niž se otevírá zánik.

Anaximenés z Milétu (asi 585/580 až 528/525 př. n. l.)

Opět astronom a především meteorolog. V učebnicovém schematismu: Naivní materialista, který za počátek považoval vzduch. Prý zjednodušil myšlenky svého učitele, když za apeiron dosadil vzduch.

Z jeho spisu se zachovalo jenom pár slov. Anaximenés prý užíval výrazy vzduch (AÉR) a vanutí (PNEUMA) synonymicky, když řekl (B 3), že duše (PSÝCHÉ) nás drží pohromadě a vládne námi, jelikož je vzduch (a vanutí), a stejně tak „vanutí a vzduch objímá celý svět“. Udržuje nás tatáž moc, která udržuje celý svět. Je to božská a osudová moc, uvnitř které vše vzniká její diferenciací. Všeobklopující vanutí, pohybující se širý neurčitý vzduch (APEIROS AÉR - A 7), nezjevný našemu zraku. Když se v něm ale uplatní teplotní difference – a v souvislosti s ní i difference vlhkostní – stává se vzduch zjevným a určitým.

Vzduch je širý, neboť vše obklopuje; je také neurčitý, neboť bez působení diferencí není sám vidět. Stačí však ohřátí a cítíme proudění; stačí ochlazení a vidíme páru, mlhu nebo mrak; dalším ochlazením se někdy kondenzují viditelné vodní kapky. Anaximenés se přiblížil k metodě vědecky založené meteorologie, která je pro něj současně výpovědí o povaze světa i božství. Meteorologická metafora popisu světa nebyla řecké náboženské a básnické tradici nijak cizí. Obklopující životodárný vzduch byl tradičně atributem Diova působení, nadechnutí bylo i u věštců chápáno jako inspirace (ENTHUSIASMOS) božským úradkem. Anaximenés si myslí, že v teplotní difference našel klíč k výkladu proměn vzduchu jak ve smyslu meteorologickém, tak ve smyslu pochopení běhu veškerenstva, osudu.

Anaximenés mluví spíše o „zředování“ než o ohřívání – a o „zhušťování“ spíše než o ochlazení. Za určitých okolností si to dobře odpovídá, za jiných však ne, což Anaximena zradilo. Příklady: Ohřátím se vzduch rozepne a opravdu „zředí“ a ochlazením naopak; jenže třeba kondenzace vodní páry je sice produktem ochlazení, není však produktem zvětšení tlaku, „zhoustnutí“.

Zcela jej pak zradil experiment s vydechováním „řidkého“ a „hustého“ vzduchu (B 1), který měl prokázat, že vzduch i duše obsahuje teplo i chlad, že se i tato difference ustavuje až nějakým projevem vzduchu: Když sešpulenými ústy tlakem rychle vyfukujeme vzduch na ruku, cítíme chlad, což Anaximenés vykládá jako následek zhuštění vzduchu; když však na ruku pomalu vydechujeme široce otevřenými ústy, cítíme teplo, což vykládá jako následek zředění. Termodynamicky je to naopak, novodobě se chlad vyfukovaného vzduchu vyloží právě jeho expanzí, zatímco v případě pomalého vydechování k ochlazení expanzí nedojde a cítíme naše vlastní teplo, jak poznamenal už Aristotelés. Inu, ne každá experimentace je dobře ilustrativní.

Anaximenés ovšem působením vzduchu vykládá skoro všechno. Tak např. díky všudypřítomnému vzduchu nebeská tělesa ani země "nespadnou", neboť jsou prý plochá a vznášejí se jako listí (A 15), síla vzduchu (vanutí, pneumatu) dokonce ovládá pohyb nebeských těles. To je vskutku pneumatická metafora o působení duše na způsob pneumatického pohonu.

Na pojetí vzduchu blízké Anaximenovi naváže lékař Dógenés z Apollónie, jeho analogie však potkáme i u Anaxagory a dokonce ještě u stoických filosofů.

Hekataios z Milétu (asi 550 až 480 př. n. l.)

Pozdně antický geograf Strabón říká (I, 7): „Anaximandros vydal první zeměpisnou mapu a Hekataios odkázal nákres, o kterém se díky jeho dalším spisům věřilo, že pochází od něho.“ Už historik Hérodotos komentuje tyto mapy dost cynicky (IV, 36): „Směji se však, když vidím, že již mnozí nakreslili okrasek Země a přitom nikdo nemyslel na výklad. Malují, jak Ókeanos obtéká dokola Zemi, která je kulatá jako podle kružítko, a Asii dělají stejně velkou jako Evropu.“

To si zasluhuje pár poznámek: Asií se v té době myslí Malá Asie a Blízký Východ, kupodivu plus Egypt. Mapa poměrně jistě zobrazovala Středozevní moře opravdu uprostřed Země; pozdější pojmy zeměpisní „šířky“ a „délky“, jak je zavedl Eratosthenés nebo možná už pýthagorejci klasické doby, asi mají předlohu právě v poměrně doslovné šířce a délce Středozevního moře. Mapa se sice snažila o konstantní měřítko, ale neměla pro to podklady, navíc většina plochy dál od pobřeží nebyla známá ani zajímavá. Kruhová Země je intuitivní předpoklad, podporovaný nejspíš jak analogií se Sluncem a Měsícem, tak starší tradicí symbolických kruhových nákresů, pro jejichž popis si můžeme vypůjčit asijský pojem „mandala“. Nejstarší egejské „mandaly“ pocházejí z bronzové doby: Většinu plochy kruhu vyplňují vlny, ale uprostřed bývá opět kruhové Slunce s paprsky, blíže okraji ryby nebo lodě, někdy i s lidmi. Svého druhu „mandalou“ je pak i slavný homérský popis Achileova štítu (Ilias 478): Uprostřed je nebe, kolem města, dál k okrajům venkov a divočina, okraj sám je tvořen vlnami Ókeanova proudu. V těchto souvislostech jsou tedy milétské mapy významným krokem od čistě mýtopoetické „mandaly“ s ryze náboženskou nebo uměleckou výpovědní hodnotou - k „mandale“ s převážně racionální výpovědní hodnotou.

Hekataios se ve svém zeměpisném díle zabýval řadou přírodních jevů i lidskými ději. Zaznamenával také staré události. Je tedy "historikem" jak v původním smyslu slova, tj. archaickým přírodovědcem, tak ve smyslu pozdějším, který si toto slovo dodnes uchovalo. V obojím oboru je Hekataios jedním ze zakladatelů tradice popisné vědy.

4.2.

Pýthagorejci archaické doby

Pýthagorejci představují nejbizarnější a přitom vlivný proud řeckého myšlení. Jde spíše o svérázné náboženské hnutí, které na řecké poměry nevídaným způsobem reguluje celý život příslušníků pýthagorejské společnosti. Mnozí v něm spatřují šamanistické prvky, každopádně však jde o jev, který je v řeckém prostředí nanejvýš podivný. O to více pak překvapuje, že někteří členové pýthagorejské společnosti pěstovali matematiku a přírodní vědy, ba dokonce, že právě z tohoto prostředí pocházejí podstatné impulsy pro rozvoj matematiky, astronomie, akustiky a lékařství. Pro toto prostředí je typické spojení striktní životosprávy, zázraků, moralizování, sektářského „stranického“ myšlení, vlastní výlučnosti a politických ambic, racionalismu i mysticismu, novátorské vědy a proto-filosofie. Pýthagorejská společnost tak představuje extrém „západní větve filosofie“; je spíše ideovým hnutím se závaznými pravidly života i myšlení. Ukazuje se v ní, že pevné zakotvení ve sdíleném pojetí skutečnosti uschopňuje k nebývalým výkonům, ovšem za cenu trvalého zajetí tímto východiskem.

Vyhrocená eschatologie kupodivu zakládá také efektivní akceschopnost, ovšem opět za cenu svérázných omezení. Podobné rysy propojení filosofie, vědy, životosprávy a svérázného přístupu k náboženství potkáme znovu až v pozdní antice, např. u novoplatoniků, v menší míře i u Platóna samotného.

Základním tématem je harmonie, jednak jako úkol života v reinkarnačních proměnách duše, jednak jako úkol poznání světa, totiž odkrytí číselně popsatelného pořádku kosmu. Svérázná „škola“ působí nejprve v řadě měst jižní Itálie, kde pomocí „klubových domů“ vstupuje i do politiky, což přináší řadu konfliktů, které vyústí vyvražděním pýthagorejců v Krotónu a jejich emigrací. To se však už týká pýthagorejců klasické doby.

Věrohodnost textů starých pýthagorejců je problematická, protože jsou překryty falsy, počínaje jejich vlastními imitacemi *Orfik*, konče novoplatónskými verzemi údajně pýthagorejských tradic (Porfyrios, Jamblichos).

Pýthagorás (580/570 až 510/494 př. n. l.)

Pýthagorás, iniciátor bizarní „školy“, je postavou bezpochyby historickou. Představuje zvláštní typ „muže božího“, tedy charismatika a extatika, obdivovaného pro moudrost i zázraky. Sám se prý považoval za bytost vyšší než lidskou a jeho stoupenci v něm patrně viděli poslední lidské vtělení vysoké duchovní bytosti před jejím návratem k bohu. Možná byl inspirován dílem Ferekýdovým. Pocházel buď z ostrova Samu blízko Iónie nebo z tyrhénského ostrova Lémnu, ale jeho působení je zcela spjato s řeckou jižní Itálií. Někdy kolem r. 530 přišel do Krotónu, kde si okázalým vystupováním získal přívržence i odpůrce a po politickém konfliktu přesídlil do nedalekého Metapontu. Víc už o něm nevíme. Pýthagorás nepsal žádné spisy.

Je pravděpodobné, že tak kompaktní útvar, jakým pýthagorejská společnost je, předpokládá nějakou nauku formulovanou už od svého zakladatele. Nedokážeme ji ale rekonstruovat, asi však už obsahovala alespoň reinkarnační princip, léčitelské praktiky, tabuové zákazy a morální naučení. Proto si nejprve všimneme, co bývá běžně Pýthagorovi připisováno, pak povšechně pýthagorejských nauk i „akúsmat“ a posléze střípků nauk nejstarších pýthagorejců.

Pýthagorova postava mimořádně přitahuje fantazii a pozornost doxografů. Proto od staré doby po konec antiky vznikají nesčíslné „životopisné“ zprávy, traktující Pýthagoru tu jako „Hyperborejského Apollóna“, tu jako cestovatele importujícího tajné nauky, tu jako filantropa, vědce i prvního filosofa, tu zase vyprávějí jeho reinkarnační příběh (A 8). Také prý pobýval na dvou místech naráz, vzkřísil mrtvou ženu, ukázal své zlaté stehno. Ještě kritičtější musíme být vůči podáním o jeho zasvěcení od perského Zarathustry nebo o jeho egyptském zasvěcení a importu reinkarnační nauky i matematiky z Egypta. V tomto punktu nelze věřit ani Hérodotovými *Dějínám*, protože na takové souvislosti nic z obsahu těchto nauk neukazuje. Pýthagorovi je v kruzích jeho věrných, včetně některých novoplatoniků, prostě připsáno úplně všechno. Dokonce i původ filosofie:

„Pýthagorás byl první, kdo použil slovo filosofie a sebe nazval filosofem ... jak praví Hérakleidés Pontský ve spise *O mrtvé ženě*. Nikdo z klidí totiž není moudrý, neboť moudrost je výsadou bohů“ (Díogenés Laertios I, 12). Prý se tedy spokojil s tím, že je „milovník moudrosti“ a ne „mudrc“. To by ovšem Pýthagorás musel být poměrně pokorný člověk a dějiny literatury by se musely posunout o více než o sto let zpátky. Přesto je možné, že slova „filosof“ a „filosofie“ opravdu pocházejí od nějakého pýthagorejce, ovšem z klasické doby, ale žádný přímý doklad ve velmi obsáhlém písemnictví z doby před Platónem nemáme.

Podobně nehistorické, ale významově příznačné, je i svědectví Díogena Laertia (VIII, 8) o „teoretické“ (THEÓRIA, "diváctví") metafoře Pýthagorova filosofování: „Život prý přirovnával ke shromáždění při hrách. Jako tam totiž jedni přicházejí soutěžit o cenu, druzí za

obchodem a třetí, ti nejlepší, jako diváci (teoretici), tak se v životě rodí otrocké duše jako lovci slávy nebo bohatství, ale filosofové jako lovci pravdy.“ Historicky vzato je to jedno z platónských určení filosofie, včetně oné „lovecké“ metafory; avšak archaický význam "teorie" mohl být kořenem proto-filosofie, vědeckého zkoumání i proměn náboženského myšlení. Základem metafory je praxe panhelénské jednoty, kdy se na slavnosti, zvláště na Délos, vysílají pověření diváci a celá záležitost je rituálně vázaná řadou pravidel.

A další prvenství (A 21): „Pýthagorás první pojmenoval obsah (obvod?) veškerenstva svět (KOSMOS), a to pro řád v něm.“ V normálním jazyce znamená KOSMOS něco uspořádaného, zařízeného nebo zkrášleného. Ve vztahu k vesmíru toto slovo užíval už Anaximandros, pro pýthagorejce je však důležité v souvislosti s harmonií.

Co o Pýthagorovi říkají autoři archaické doby? Xenofanés (B 8) poskytuje nejstarší doklad o reinkarnační nauce a snad i o pojetí zvuku jako hlasu duše, když zesměšňuje Pýthagoru:

Když jednou procházel kolem týraného štěněte,
měl nad ním lítost a pronesl tento výrok:
,Ustaň a už je netluč, vždyť je to duše muže, přítele,
kterou jsem rozpoznal, slyše, jak zazněla.‘

Hérakleitos (B 40) o něm říká: „Mnouchčenost rozumu nenaučí, jinak by byla naučila Hésioda i Pýthagoru a dále Xenofana a Hekataia.“ A dále (B 129): „Pýthagorás, syn Mnésarchův, provozoval zkoumání (HISTORIÁ) nejhorlivěji ze všech lidí a vybrav si tyto spisy (nevíme které), vytvořil si svoji moudrost - mnouchčenost, zběhlost ve špatnosti.“ Není však jisté, zda zrovna tohoto Pýthagoru nazývá "původcem podvodů" (B 81). A to je z archaické doby všechno, zatímco většina legend o Pýthagorovi bude psána více než 8 století po jeho smrti.

Nauky pýthagorejské školy

Pýthagorejci jsou hledači harmonie. Je dost možné, že slovo HARMONIÁ původně označovalo „skloubení“ částí do celku, včetně skloubení mezi pohyblivým a nepohyblivým - viz archaické slovo HARMA ve významu upevnění osy kola k vozu.

Pýthagorejci vidí harmonii ve vztahu mezi malými celými čísly. Ve světě pak hledají takové vztahy, které jsou převoditelné na čísla nebo na vztahy mezi čísly. Sází na harmonii (skloubení) mezi zřetelnou a stálou oblastí čísel a pohyblivým světem jevové zkušenosti. Nejvýrazněji se to projevuje v akustice a astronomii, ale až u pýthagorejců klasické doby. Nalezení harmonie zakládá duchovní moc.

„Ze všeho nejmoudřejší je číslo (ARITHMOS).“ Čísla a vztahy mezi nimi mohou být předmětem zkoumání, hlavně však: Mnohé z toho, co o nich vyzkoumáme, nám pak umožní také výklad při jiných zkoumáních, výklad dějů ve světě. Tak se objevuje možnost matematizace poznání.

Číslo má v archaickém chápání stránku kvalitativní i kvantitativní. Označuje kvalitu, jakost, tedy odpověď na otázku „jak“. Označuje však i kvantitu, velikost, tedy odpověď na otázku „kolik“. Dodnes se z části uchovalo takovéto chápání některých malých celých čísel, alespoň v určitých souvislostech, např. dvojice.

K matematizaci světa sloužila už Milét'anům geometrie. Pýthagorejci se zaměřují na symetrický vztah mezi geometrií a aritmetikou. Zdaleka ještě nejde o nějakou „analytickou geometrii“, ale zatím jen o to, co dodnes zůstalo v jazyce jednoduché matematiky, např. když o druhých mocninách mluvíme jako o „čtvercích“. Objevují i popis počtu dimenzí prostoru, byť to nenazývají přímo takhle. Jako památku na pýthagorejské úsilí máme „Pýthagorovu větu“, i když její praktické použití je mnohem starší, zatímco její algebraická formulace

naopak mnohem pozdější. „Pýthagorás proměnil filosofii týkající se geometrie vzhůru do podoby svobodné nauky tím, že dohlédl její principy, a že probíral její theorémata nelátkově, tedy myšleně“ (Proklos).

Čísla a geometrické útvary mají úplně přesnou povahu, jsou plně určené. Přírodní jevy jsou jim podobné jen něčím, jinak jsou do nějaké míry neurčité. Např. geometrický (myšlený) trojúhelník je naprosto přesný, zatímco nakreslený nikoliv. Určenost se vztahuje k jednotě, neurčenost se projevuje mnohostí (např. tentýž trojúhelník můžeme nakreslit různě). Tento typ úvah později Platón použije k ilustraci pojmu „idea“.

Určující mez (PERAS) a neurčenost (bezmezno, APEIRON) představují základní diferenci, která odpovídá vztahu mezi tím, co je matematicky myšleno, a tím, co se jeví v přírodě. Pýthagorejci se pokoušejí převést všechny ostatní difference právě na tuto, prý zcela základní. Jakýmsi převodníkem mezi ní a všemi ostatními ve světě má být deset navzájem analogických základních diferencí (protikladů), který navazuje na archaické vnímání světa a je zřetelným projevem magického myšlení (Aristotelés, *Metafyzika* I, 5):

Mez a neurčitost
 liché a sudé
 jedno a mnohost
 pravé a levé
 mužské a ženské
 klidné a pohybované
 přímé a křivé
 světlo a tma
 dobré a špatné
 čtverec a obdélník.

Svět je určen pozitivně chápanou mezí, ale působí v něm i rozkladné, pohyblivá a množivá neurčitost, bezmeznost. Ta je podobná nicotě, avšak zrcadlí v sobě mez a tím ji množí.

K pýthagorejské nauce nepatřily jen výsledky pýthagorejské vědy, ale i obřadní pravidla náboženských očist'ování a obětí a přísná pravidla pro osobní život. Pýthagorejci svérázně zacházejí s mytologickými prvky, pěstují alegorickou exegezi, hledají magické analogie. Vytvářejí zvláštní náboženství.

Pýthagorejská společnost, ve které hráli roli i Pýthagorovi potomci a jejich rodiny, prý byla rozdělena na zasvěcené "učedníky" a na pouhé "posluchače". Prý tomu odpovídá dělení na „vnitřní“ (ESÓTERIKOS) a „vnější“ (EXÓTERIKOS) okruh školy. Tato pozdně antická svědectví představují nejstarší případ jakési esoterní umanutosti, přestože je nám jasné, že v každé nauce hraje něco podobného roli. "Učedníci", řecky MATHÉMATIKOI, se zabývali zkoumáním, pěstovali aritmetiku, geometrii založenou na vhledu teoretika, tedy "nehmotně a myšleně", astronomii a lékařství.

Akúsmata

Pýthagorejští "posluchači", AKÚSMATIKOI, pouze aplikovali rituální pravidla ve svém životě a možná znali i některé výsledky pýthagorejské vědy, ale už jako hotové věci, ne však v oboru astronomie, ta prý patřila do tajného vědění. Je to první doklad jakési popularizace poznání, ovšem prostřednictvím zvláštního náboženství. Pravdivost toho všeho byla pro posluchače garantována větou: "On sám to řekl" (Pýthagorás)!

Slavný je zákaz jíst boby i pouze se dotýkat této rostliny, nejasný je zákaz jíst maso; jistě je zakázáno jíst to, co upadlo, protože to patří mrtvým. „Dále nebylo dovoleno jíst bílého kohouta, neboť je prosebníkem, což patřilo mezi dobré věci - a je zasvěcen Luně, protože

oznamuje hodiny. Bílá barva patří k dobré přirozenosti, černá ke zlé. Nebylo dovoleno ani sahat na posvátné ryby, poněvadž bohům a lidem nesmí být určeno totéž, podobně jako svobodným a otrokům“ (Diogenés Laertios VIII, 34).

Dokonce i novoplatónský filosof a magik Jamblichos, který je pýthagorejstvím nadšený, uvádí svůj výčet akúsmat kriticky (*Pýthagorejský život* 82): „Filosofie těchto posluchačů však spočívá v nedokazatelných zaslechnutých výrocích a bez důvodu, totiž že něco musí být konáno tak a tak. Toto vše, co by při rozumu zhynulo, se pokoušejí střežit jako božská dogmata. Sami si o těchto výrocích neosobují právo mluvit, ale předpokládají o nich, že nejlepší uvažování mají ti, kdo těchto výroků slyšeli nejvíc. Všechny tyto takzvané *Zaslechnuté výroky* se dělí na tři druhy: Jedny z nich označují, co něco je; druhé, co je v nejvyšším stupni; a třetí, co se má dělat nebo nedělat. Výroky o tom, co něco jest, jsou například tyto:

Co jsou ostrovy blažených? Slunce a Luna. Co je věštírna v Delfách? Čtveřice. Co je vskutku harmonie? V níž jsou Sírény...

Zaslechnuté výroky o tom, co se má dělat nebo nedělat, jsou například tyto:

Je třeba plodit děti, neboť je nutné zanechat po sobě někoho, kdo by místo nás uctíval boha. Je třeba nejprve uvazovat pravý střevíc. Nemá se chodit po veřejné silnici, ani ponořovat ruku do nádoby s posvátnou vodou, ani se koupat ve veřejných lázních; neboť při tom všem není jasné, zda spoluúčastníci jsou (rituálně) čistí.“

Ostatní pýthagorejci archaické doby

V pýthagorejcích se jeden nevyzná. Z pozdní antiky se sice zachoval Jamblichův *Katalog pýthagorejců*, ale ten považuje za pýthagorejce každého, kdo měl něco společného s jižní Itálií, některé dokonce dvakrát a v různých dobách. Nezávisle na něm však víme, že např. Kerkóps psal básně, které připisoval Orfeovi; Brontinos rozvíjel úvahy o vztahu rozumu a myšlení; zatímco Parmeniskos kuriózním způsobem zakoušel působení sakrální moci v Trofóniu, Delfách i na Délu a ještě se přitom zabýval astronomií. Patrně na okraji pýthagorejského hnutí - zato bližší filosofii i vědě – jsou autoři jako Hipassos, Epicharmos a lékař Alkmaión.

Hipassos (před r. 500 př. n. l.) je sice z jižní Itálie, ale jeho nauka by se dobře vyjímala i v íónském prostředí. To málo, co se z ní zachovalo, připomíná Anaximena nebo předjímá Hérakleita: Veškerenstvo je v neustálém pohybu (A 1), proměny všeho jsou působeny zředováním nebo zhušťováním božského ohně (A 7; A 8). Prý také nějak zesměšnil samotného Pýthagoru (A 3).

Epicharmos píše krátce po r. 500 v Syrakúsách jedny z prvních komedií, ale také přírodopysné, moudroslovné i lékařské poznámky. Zabývá se principy růstu a proměn živých bytostí, velice rychle přejímá – ač pýthagorejec – podobné myšlenky Hérakleitovy (B 126b). Mluví však i o vztazích mezi proměnlivými jevy a jejich věčnými vzory, kterých se týká myšlení; podle Díogena Laertia (III, 9-17) je dokonce autorem pojmu IDEA, který prý Platón převzal právě od něho.

4.3.

Archaičtí lékaři

Lékařství vyrůstá nejprve z kombinace empirie a nábožensko magické tradice. K nim přistupují na jedné straně proto-filosofické a přírodopysné nauky, na druhé straně nové náboženské motivy, a to jak v rámci obvyklého řeckého náboženství (rostoucí kult Asklépia), tak úplné novinky téměř „šamanského“ typu. Postupně se formují jednotlivé lékařské školy,

kteří vzájemně komunikují a také zpětně ovlivňují přírodovědu i filosofii. Právě u lékařů potkáváme první pokus o pochopení souvislosti o rozdílů mezi člověkem a ostatními živočichy.

Alkmaión z Krotónu (píše krátce po r. 500 př. n. l.)

Lékařská škola v jihoitalském působí Krotónu působí už před příchodem Pýthagory. Alkmaión je pak její vynikající představitel, prý také napsal první lékařsko přírodovědný spis, který začíná slovy (B 1): „Jak o nezjevných tak o smrtelných věcech mají jasno bozi, nám však jakožto lidem náleží pouze odkazovat na to.“ To připomíná Solón, podobně jako periodizace lidského života po sedmiletích (A 15). Lékařství je u něj spojeno s astronomií a s jeho novátorskou vizí specifičnosti lidského myšlení. Míra Alkmaiónovy příslušnosti k pýthagorejcům zůstává otázkou.

Alkmaión je empirik i teoretik. Provádí pitvy, především oka, ucha a mozku (A 10). Dochází k představě, že smyslové orgány jsou spojeny s mozkem, který vnímá, což dokumentuje i tím, že poškození mozku ruší vnímání (A 5). Díky dechu mozkem dokonce čicháme (A 5), proto je mozek centrem bytosti. Když je v dobrém stavu a v klidu, „tehdy člověk myslí“, mozek je „tlumočnickem myšlení“ (A 11). Z mozku prý pochází i sperma (A 13), a to prostřednictvím míchy a morku – což je obvyklá archaická vize s mnoha dalšími konotacemi. Hlava zárodku se v děloze vyvíjí jako první, neboť obsahuje mozek. Spánek prý nastává ústupem krve do vnitřních cév, smrt jejím úplným ústupem. Zdraví se udržuje rovnoprávností teplotních, vlhkostních, chuťových i ostatních diferencí (B 4), nepřijímá pýthagorejskou představu základních diferencí, na které by se všechny ostatní daly redukovat (A 3). Zvlášť pojednává vnější příčiny nemocí: násilí, námahu, špatnou vodu nebo krajinu.

Mozek je tedy tlumočnickem myšlení, avšak „člověk se od zvířat liší tím, že pouze on chápe, zatímco ostatní vnímají, leč nechápou“ (B 1a). Toto je nejstarší přesná formulace jinak velmi rozšířené představy. Specifický a mimořádně vlivný je však Alkmaiónův výklad této skutečnosti: V člověku si duše uchovává svou božskou povahu, proto chápe, i když k tomu potřebuje mozek jako tlumočnicka. Duše je nesmrtelná. Proč tedy člověk není také nesmrtelný? „Protože nemůže připojit počátek ke konci“ (B 2). Natolik celistvě v člověku božská duše nepůsobí, člověk nežije v kruhu, pohyb jeho života je jednosměrný. Mnohé fyziologické procesy se dějí v cyklech, ale celý lidský život je cyklický jen ve smyslu generací, což je člověku náležité. Duše se v cyklu generací předává spermatem.

Kruhový pohyb je pro Alkmaióna manifestací božství. Duše je nesmrtelná, neboť se stále pohybuje, a tím je podobná božským bytostem: Slunci, Měsíci a planetám. Odtud pokračuje tradice o "živých a rozumných" planetách přes Platóna až po Giordana Bruna. V konkrétních otázkách však Alkmaióna astronomie sdílí obecně archaické chápání, které jsme popsali při výkladu Anaximandra.

Diógenés z Apollónie (píše krátce po r. 500 př. n. l.)

Lékař Diógenés pochází z milétské kolonie na Krétě a je následovníkem Anaximena, i když není jisté, zda jeho přímým „žákem“. Zvláštností je role mysli (NÚS), která je souřadná s božským vzduchem a je „v principu hojná“ (B 2). Proto bývá spojován také s Anaxagorou.

Jeho kdysi slavný spis je psán dost kostrbatě, s vnitřními odkazy a starostí o průkaznost. Začínal slovy: „Když se začíná jakákoliv řeč, je podle mého mínění zapotřebí podávat nesporné východisko a prostý a důstojný výklad“ (B 1). Tím východiskem, jehož platnost se snaží zpětně prokazovat, je role vzduchu, včetně souvislosti dýchání a myšlení: „Lidé i ostatní živočichové žijí ze vzduchu, když jej dýchají, a to je jim jak duší, tak myslí, jak bude jasné ukázáno v tomto spise, a jsou-li toho zbaveni, umírají a opouští je mysl“ (B 4). „Zdá se mi, že to, co má mysl, je vzduch, jak to lidé nazývají, a že tím jsou všichni řízeni a že to všemi

vládne (viz Anaximenes B 2); neboť právě to, jak se mi zdá, je bůh.“ (B 5). Vzduch tedy působí a řídí úplně všechno: Země je nesena vzduchem (A 16a) a díky vzduchu se děje také vnímání, myšlení i plození.

„Čich přičítá vzduchu kolem mozku. Sluch je určen tím, že vzduch v uších je z vnějšku rozhybán a přenáší tento pohyb do mozku. Vidění nastává, když se věci odrážejí v zornici, mísí se vzduchem uvnitř a působí vjem. Důkazem toho je, že se při zánětu žil zornice nemísí s vnitřním vzduchem a tak nenastává vidění, ač obraz je. Vzduch uvnitř oka vnímá, neboť je malou částí boha; toho důkazem je, že když obrácíme mysl k jiným věcem, často nic nevidíme, ani neslyšíme. Myšlení se děje díky čistému a suchému vzduchu, vlhkost mu brání. Proto ve spánku, opilosti a při přesycení myslíme méně. Vlhkost odnímá mysl, toho důkazem je, že zvířata jsou co do myšlení horší, protože vdechují vzduch přicházející ze země a požívají vlhčí potravu. Totéž je i příčinou nerozumnosti dětí, které v sobě mají mnoho vlhkosti, takže vzduch nemůže procházet celým tělem“ (A 19). „Sperma má podobu vanutí (PNEUMA), i myšlenky vznikají tehdy, když vzduch spolu s krví zaujímá skrze cévy celé tělo“ (B 6). „Vanutí přivedené dýcháním totiž pozvedá krev, zčásti je tělem vsáváno, přebývajíc část klesá do semenných cest a tvoří sperma, což není nic jiného než pěna krve vzedmutá pneumatem“ (B 6b).

Díogenovi je připisována také alegorická exegeze: „Prý chválí Homéra, že nevykládal o božstvu podle bájí, nýbrž pravdivě, neboť prý pokládal vzduch za Dia, protože Zeus vše ví“ (A 8).

4.4.

Xenofanés z Kolofónu (571/565 až 478/457 př. n. l.)

Xenofanés je nejracionálnější myslitel, kterého jsme zatím potkali. Je to potulný rapsód a satirický básník, který svou kousavou satirou kupodivu založil předpoklady logiky. Pochází z maloasijské Iónie, avšak jeho působení je spjato s Itálií. Asi r. 546 emigroval před Peršany na Sicílii do Zanklé (dnešní Messina) a putoval po celé jižní Itálii. Je profesionální emigrant a zarputilec; břitký satirik a zkoumatel přírody i božství; ostrý kritik všeho možného, včetně peněz, olympijských her, Pýthagory, epiků, mytologie a náboženských antropomorfismů. Novověké edice rozpoltily jeho dílo na „filosofické“ (v edicích před Sokratiků) a „satirické“ (v edicích archaických lyriků), ač k tomu není jiný důvod než rozlišení těchto žánrů v době dávno po Xenofanovi.

Xenofanés zná myšlení přírodních cyklů, jak jsme si je vyložili u Milétanů, sám však rozvíjí něco jiného. Reprezentací božství je mu totiž *Úranos* (Nebe), jakožto Jeden, který (B 24):

Celý zří, celý myslí, celý také slyší.

Xenofanés je nejstarším historicky doložitelným autorem, který nově akcentuje a specifikuje výrazy „mysl“ (NÚS) a „myslet“ (NOEIN). Proto je předchůdcem racionální theologie, která chce být také ontologií. Tím nějak předjímá podobný motiv elejské školy, z jejíhož založení proto bývá asi neprávem podezříván (A 2; A 8).

Xenofanés je břitkým satirik, ostře kritizuje nejenom dobovou konzumní společnost a jednotlivé slavné osoby, ale i samo mytické vnímání světa. Ve svých verších zesměšnil jak Pýthagoru, zvláště jeho nauku o převtělování duší (B 7), tak mytologii tradiční epiky. „Xenofanés bez pýchy pobíjí homérskou cestu“ (A 1). Ti, kdo říkají, že se bohové narodili, jsou podle něho stejně bezbožní jako ti, kdo říkají, že umírají. V obojím případě by totiž docházelo k tomu, že by bohové někdy nebyli (A 12). Kritizoval především mytologický antropomorfismus (B 14):

Smrtelníci ale míní, že se bohové rodí,

že mají jejich oděv i hlas a postavu.

Národy různých ras dávají svým bohům postavu na způsob vlastní podoby: „Aithiopové ploskonosé a tmavé, Thrákové modrooké a rusovlasé“ (B 16). Kdyby zvířata uměla malovat, vytvářela by si bohy třeba v podobě koní (B 15). Toto je nejstarší známá kritika náboženského zobrazování mimo prostor judaismu. Podobnost s judaismem je i v tom, že z této kritiky neplyne závěr ateistický, nýbrž vize jiného typu božství, a to Jediného. Přesto však mezi Xenofanem a judaismem není žádná vnitřní souvislost, což se ukazuje i tím, že jeho Jeden Bůh nemá žádný náboženský kult, neboť je ryze racionální (B 23):

Jeden Bůh, největší před bohy a lidmi,
není smrtelníkům podobný postavou ani myšlenkou.

Člověkem hýbou různé představy, myslí na to či ono, pokud chce něco vykonat, stojí ho to námahu. Jeden Bůh však naopak (B 25):

Zcela bez námahy rozvahou myslí vším otřásá.

Je sám cele myslí (B 24), je totožný se sebou, neboť se neproměňuje (B26):

Stále v tomtéž trvá, aniž se hýbe,
ani mu nepřísluší přecházet jindy jinam.

Akcentace myšlení a kritika mýtu tak vytváří východisko jako pro logiku, tak pro racionální teologii. Východiskem logiky bude princip totožnosti. Východiskem racionální teologie je aplikace tohoto principu na božství, čímž tradiční slůvko „vždy“ (AEI) nabude nový význam: Z běžného významu „pořád“ (tedy o něčem, co tady bylo i před námi a nejspíš bude i po nás, co tak vždy bývá) se ustaví význam „věčně“, tedy v přesné neměnné totožnosti se sebou samým. Zatímco Pýthagorovo myšlení vedlo ke vzniku náboženské společnosti, vede Xenofanovo myšlení k teologii odpoutané jak od mytologie a tradičního náboženství, tak od dějinných aspektů, což od 2. st. kupodivu pronikne i do většiny křesťanských škol. Xenofanés poprvé vědomě vztáhl myšlení k "Jednomu". Právě v tom mu bude podobný Parmenidés a zcela odlišným způsobem i Hérakleitos. Role mysli (NÚS) také předznamenává nauky Eleatů, pýthagorejců klasické doby, Anaxagory, Platóna a Aristotela.

Xenofanés je také moralista, jak je ostatně v Itálii zvykem (už Theagenés z Rhegia). Racionální povaha božství mu v epice a tradiční mytologii chybí stejně jako morální bezúhonnost bohů; rád se křiklavě pohoršuje nad nerozumností a nemravností (B 12):

Homér a Hésiodos velice mnoho mluvili o nemravných činech bohů,
že kradou, cizoloží a navzájem se podvádějí.

Jeden Bůh je mravně bezúhonný už proto, že se nehýbe, zato cele myslí. Xenofanés ostře vyhraňuje představu, že co je racionální, je také mravné – a naopak. Také budoucí racionální teologie bude mít jasné morální důsledky. Logika, ontologie, racionální teologie a moralizující etika půjdou v této tradici pospolu. Vše je racionální, byť jenom obtížně a ne vždy jasně poznatelné (B 34). Naše smyslové vnímání přírodních jevů je vždy pouze relační, např. říčky by se zdály o mnoho sladší, kdyby nebylo medu (B 38). Nijak si ovšem nepomůžeme věštěním, který prý Xenofanés „od základů zavrhnul“ (A 52), což je nejstarší a dlouho téměř osamocený výrok tohoto druhu, svědčící o zcela nemytickém vnímání světa.

Xenofanés se přesto zabývá také přírodními jevy, tedy vším proměnlivým. Jakýmsi středním členem mezi mnohostí přírodních proměn a racionality i moralitou Jednoho je pro něj hvězdné nebe; kulovitý obraz celku, který se pohybuje pravidelně a na kterém svítí stálice: „S pohledem na celek nebe (ÚRANOS) prohlašuje, že Jedno je Bůh“ (A 30). Jeho fascinace nebem ovšem zatím míří spíše k racionální teologii než k přírodovědě. Popis přírodních dějů

zatím zůstává tradiční. Jsme smrtelníci, vše pozemské je smrtelné. To je snad motivem Xenofanova výroku (B 27):

Vždyť všechno je ze země a k zemi také cílí.

Na tuto modifikaci Anaximandroví myšlenky o symetrii vznikání a zanikání navazuje zemitá verze přírodozpytu:

U nohou je vidět mez Země, dosahující sem nahoru,
stýká se zde se vzduchem, zatímco dolní ubíhá k bezmeznu (B 28).

Země a voda je všechno, co se rodí a roste (B 29).

Na to navazuje tradiční meteorologie: Moře je pramenem větru, jedině velké moře (ne pouze Egejské) může dodávat dostatek dešťové vody (B 30). Slunce každodenně vzniká nashromážděním ohně, takže pak hřeje a svítí, podobně i hvězdy. Neproměnnost stálic tedy musí být dána nějakým neměnným řádem nebe. Cykličnost kosmických cyklů nahrazuje cyklickou strukturu mýtického času, vyprávění o primordiálních činech jsou nahrazena popisem přírodního koloběhu. Vypařením vody vznikají kameny, ale půda je opět odnášena do moře; dokonce si všimá mořských fosilií v horských lomech (A 33).