

UNIVERZITA PARDUBICE
FAKULTA FILOZOFICKÁ

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

2018

Ing. Patrik Čermák

Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Je něco pro ty, kdo skončí tento život?
Eschatologický mýtus v dialogu Faidón
Patrik Čermák

Bakalářská práce

2018

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Ing. Patrik Čermák**
Osobní číslo: **H13135**
Studijní program: **B6101 Filozofie**
Studijní obor: **Filozofie**
Název tématu: **Eschatologický mýtus v dialogu Faidón**
Zadávající katedra: **Katedra filosofie**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Student se ve své bakalářské práci zaměří na tzv. eschatologický mýtus v Platónově dialogu Faidón. Na základě doporučené literatury a další literatury vyplývající z rešerše jej zasadí do kontextu celého dialogu, interpretuje samotný mýtus (107b11-114c8) a pokusí se objasnit význam eschatologického mýtu pro celek dialogu Faidón.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

- [1] PLATÓN. Faidón. Praha: OIKOYMENH, 2000.
- [2] KARFÍK, Filip. Duše a svět. Praha: OIKOYMENH, 2007.
- [3] ŠPINKA, Štěpán. Duše a zlo v dialogu Faidón. Praha: OIKOYMENH, 2009.
- [4] EBERT, Theodor. Sókratés jako Pythagorejec a anamnése v dialogu Faidón. Praha: OIKOYMENH, 1999.

Vedoucí bakalářské práce:

Mgr. Ondřej Sikora, Ph.D.

Katedra filosofie

Datum zadání bakalářské práce:

30. dubna 2015

Termín odevzdání bakalářské práce:

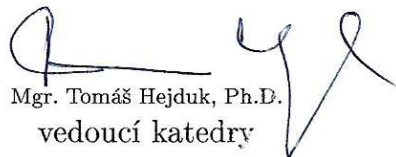
31. března 2016



prof. PhDr. Karel Rýdl, CSc.
děkan

 Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
532 10 Pardubice, Studentská 84

L.Š.



Mgr. Tomáš Hejduk, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 1. listopadu 2015

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 27. 6. 2018

Patrik Čermák

Na tomto místě bych rád poděkoval Mgr. Ondřeji Sikorovi, Ph.D. za jeho nekonečnou trpělivost s mým (ne)dodržováním dohodnutých termínů a snahu přimět mě k poctivější filosofické práci po celou dobu studia, které jsem se snažil vzdorovat. Neméně patří poděkování Mgr. Filipu Grygarovi, Ph.D., bez kterého bych se ve filosofii nepřiměl vůbec k ničemu. V neposlední řadě děkuji mé mamince, která mě vždy podporovala, a své přítelkyni, že raději odjela za rodiči.

ANOTACE

Platónův dialog Faidón je dialogem o duši. Sókratés zde podává nejen důkaz nesmrtelnosti duše, líčí i její eschatologické osudy. Cílem práce je pojednat o závěrečném tzv. eschatologickém mýtu. Z perspektivy tohoto mýtu pak popatřit na celý dialog a z toho vyvodit patřičné závěry. Ty se týkají hlavně celku dialogu Faidón, avšak zohledňují i didaktickou úlohu, jež je platná i pro dnešního čtenáře. V Platónově podání se logos a mythos vzájemně potřebují.

KLÍČOVÁ SLOVA

Platón, Sókratés, Faidón, eschatologický mýtus, logos, nesmrtelná duše, dobro

TITLE

Is there something in store for the dead? Eschatological myth in Plato's Phaedo

ANNOTATION

Plato's Phaedo is a dialogue about a soul. Socrates gives there not only the evidence off immortal soul, he recounts its eschatological fate. Aim of this thesis is to deal with closing so-called eschatological myth. From the perspective of this myth then read the whole dialogue and draw appropriate conclusions from it. These conclusions concerning mainly Phaedo. Nevertheless, they consider also the didactical task which is valid even for modern reader. In the Platonic delivery, logos and mythos are complementary.

KEYWORDS

Plato, Socrates, Phaedo, eschatological myth, logos, immortal soul, good

Moyers: „Z vašich knih – například z *Masek Boha* či z *Hrdiny s tisícem tváří*, jsem pochopil, že právě mýty odkrývají, co mají všichni lidé společného. Mýty jsou příběhy o tom, jak lidstvo už po dlouhá staletí hledá pravdu, význam, smysl věcí. Všichni potřebujeme vypovědět svůj příběh a porozumět mu. Všichni potřebujeme porozumět smrti a vyrovnat se s ní. A všichni potřebujeme nějakou oporu, která nám pomůže projít onou cestou od narození k plnému životu a posléze až ke smrti. Musíme mít pocit, že život má nějaký smysl. Potřebujeme se dotknout věčnosti, porozumět mystériu, zjistit, kdo vlastně jsme.“

Campbell: „Říká se, že všichni lidé hledají smysl života. Podle mě to není tak docela pravda. Já si myslím, že my všichni hledáme především prožitek toho, že jsme vůbec naživu, aby pak naše životní zkušenosti v čistě fyzické rovině mohly rezonovat v naší vlastní nejvnitřnější jšoucnosti a skutečnosti, neboť teprve tak můžeme naplno pocítit to pravé vytržení nad tím, že žijeme. Nakonec jde právě jenom o tohle, a všechna ta nejrůznější vodítka nám to pomáhají v sobě nalézt.“

Joseph Campbell a Bill Moyers (*Síla mýtu*)

Obsah

0 Úvod	9
1 Mýtus jako to, co drží svět pohromadě	11
1.1 <i>Teorie mýtu od Tylora po Campbella</i>	12
1.2 <i>Tři vývojová stádia či pohyby lidské existence</i>	21
2 Faidón – struktura dialogu	24
2.1 <i>Důležité momenty (osnova)</i>	24
2.1.1 Echekratés jako ten, který vše začal	24
2.1.2 Bránit se podruhé	25
2.1.3 Potvrdit nesmrtelnost ještě jednou	27
2.1.4 Duše post mortem	28
2.1.5 Sókratés je mrtev, a co dál?	28
2.2 <i>Tři kosmologické úseky</i>	29
2.2.1 Teze starého výkladu	29
2.2.2 Zkušenost s přírodovědou	30
2.2.3 A co s námi bude?.....	31
2.3 <i>Eschatologický mýtus</i>	32
3 Význam (eschatologického) mýtu	36
3.1 <i>V Platónově dialogu</i>	36
3.2 <i>Pro člověka vůbec</i>	40
4 Závěr	43
5 Reference	45

0 Úvod

Platónův dialog *Faidón* je dialogem o *duši*. Jde tu o líčení posledního dne na smrt odsouzeného Sókrata. Sókratés zde v rozhovoru se svými přáteli obšírně argumentuje ve prospěch nesmrtnosti duše. Na závěr dialogu pak Platón situuje tzv. eschatologický mýtus, který prokázanou nesmrtnost duše doplňuje o její zásvětní osudy. Práce se zaměřuje zejména na tento mýtus, jenž využívá nejen jakožto živnou půdu pro interpretaci celého dialogu *Faidón*, nýbrž na základě (didaktické) lekce, kterou nám tu Platón dává, se pokouší nastínit důležitost souhry *mýtu a logu* i pro dnešního člověka.

Práce je rozdělena do tří hlavních částí. První část pojednává o mýtu jako takovém, resp. o rozdílu mezi mýtem a logem nejen na základě slovníkového výměru či etymologie, uvádí také některé význačné teorie mýtu 19. a 20. století. Anticipuje tak druhou podkapitulu třetí části, kde argumentujeme ve prospěch mýtu jako takového, současně tak osvětluje „životní prostředí“ současného čtenáře. Druhá část práce se zaměřuje na samotný dialog *Faidón*. Dělí ho na význačné celky jednak z hlediska lineární časové osy, jednak z hlediska význačného tématu – kosmologického modelu –, na němž staví eschatologický mýtus, poslední podkapitola této části. Poslední, třetí část, se pokouší interpretovat Platónův mýtus pro celek dialogu *Faidón*, přičemž nastiňuje možné celkovější uchopení. Podobně symetricky, jako je symetrický sám dialog *Faidón*, tak poslední část práce odpovídá na otázky položené v první kapitole.

Zatímco k samotnému dialogu *Faidón* [2] existuje poměrně dost cizojazyčné i české sekundární literatury, literatury vztahující k samotnému eschatologickému mýtu je poskrovnu. V naší práci tak využíváme zejména knihy *Duše a svět* Filipa Karfíka [3] a článku *Teleology and myth in the Phaedo* Davida Sedleyho [4]. Doplnkovými či pomocnými texty jsou článek *Platónova ezopská bajka o Sókratovi a nesmrtelné duši* Ivana Chvatíka [5] a knihy *Duše a zlo v dialogu Faidón* Štěpána Špinky [6] a *Sókratés jako pythagorejec a anamnése v Platónově dialogu Faidón* Theodora Eberta [7]. K zasazení mýtu do celku Platónského korpusu článek *The Tale in Not My Own: Myth and Recollection in Phaedo* Maxe Latony [8] a k uchopení mýtu obecně a jeho zasazení do naší přítomnosti pak knihu *Stručný úvod do teorie mýtu* Roberta A. Segala [9], knihu *Filosofie mezi mýtem a vědou* Zdeňka Kratochvíla [10] a *Kacířské eseje o filosofii dějin* Jana Patočky [11]. Ostatní literatura uvedená v seznamu pak slouží už pouze k dokreslení uvažovaných skutečností.

Interpretovat Platónův text můžeme na základě prvotního pohledu v zásadě dvojím způsobem: a) „*psychologicky*“, tzn., že se vcítíme do situace či doby v textu nastíněné (psychologie umírajícího a Platónovo pojetí mýtu); b) „*filosoficky*“, tzn. tak, že nám půjde o logickou správnost argumentů (nesmrtelnost duše a její eschatologické osudy). Domníváme se, že v případě Platónova Sókrata v dialogu *Faidón* je každý přístup limitující, resp. pro dokreslení kompletního obrazu potřebujeme obou. A jsou to právě oba tyto přístupy a jejich kombinace, které nám umožnili interpretovat Platónovu lekci i pro moderního člověka. V každém případě se ovšem nejedná o vyčerpávající práci. Jak bychom mohli parafrázovat Sókratova slova: „Ještě mnoho je třeba vykonat, abychom viděli, že je to pravda“.¹ Slova, která ovšem mají ještě jiný význam.

¹ Srv. Platón, *Phd.* 107b4–9. Nadále používáme paginace přímo v textu, které se tak vztahují výlučně k dialogu *Faidón* [2].

1 Mýtus jako to, co drží svět pohromadě

Zatímco v běžné řeči používáme vyjádření typu „to je mýtus“ k označení nějaké (již) nepravdivé skutečnosti, podle slovníkového výměru *mýthos* jde o „slovo, řeč, vypravování, rozmluvu, rozvahu, mínění, zprávu, pověst, událost; bajku, děj dramatu; myšlenku, rozhodnutí, závěr, radu, rozkaz či dějiny“.² Mýtus má tedy charakter „vyprávění“ v širokém smyslu. Kratochvíl píše, že „mýty pojednávají nejrůznější témata, která bychom dnes rozdělili na úvahy o světě, náboženské výpovědi, morální naučení, naučení o hospodářství, nejranější národní historii, místní pověsti, folklor i jiné,“ a dodává, že „mýtus však takové dělení nezná“. Je tomu tak podle něj proto, že mýtus „všechno spojuje, a tím člověku umožňuje, aby se na světě nějak vyznal,“ přičemž „tato orientace není založena racionálně, neboť sama teprve možnosti racionality zakládá“.³

Podobný význam jako *mýthos* má i *épos*: „slovo, řeč, zpráva, rozmluva, výmluvnost, přání, výpověď, slib, vypravování, báseň (výpravná), slovní ozdoba, výrok, rada, rozkaz, pověst, verš, věc, dějiny, obsah řeči“.⁴ Ze srovnání slovníkových výměrů je možné zacítit, že zatímco mýtus jako by tu byl od počátku věků, epos je dílem lidským. Kauzální souvislost vzniku eposu z mýtu ovšem může být pouze zdánlivá. Z. Neubauer je například přesvědčen, že řeč měla původně podobu zpěvu, nikoliv prózy, epos interpretuje původněji: „Nejstarší mýty povstaly skutečně v podobě epických *zpěvů*. Jejich hlasatelé se nazývali pěvci. Také byli označováni za básníky – *poiétai*, doslova tvůrci. Ti vytvářeli *épos*, totiž samotnou řeč (*eipó* = říkám) z inspirace (vdechnutí) božstev – Apollona či Múz.“⁵

Proti „iracionálnímu“ mýtu staří Řekové později postavili „racionální“ *lógos*. Tomu slovníkový výměr připisuje širokou paletu významů od „počtu, účtu, platnosti, očekávání, uvážení, názoru, mínění, důvodu, důkazu, účelu, ohledu, významu, ceny, myslí, rozumu, slova, záměru poměru,“ přes „řeč, mluvu, rozmluvu, jednání, výrok (věštírny), rozkaz, zprávu, vypravování, pověst událost, dějiny, výklad, rozbor, prosu, oddíl knihy, bajku,“ k „návrhu, podmínce, možnosti (příležitosti) mluvíti, způsobu řeči, výrazu, věty, látky,

² Prach, V., *Řecko-český slovník*. Praha, Vyšehrad 2005, s. 349.

³ Kratochvíl, Z., *Filosofie mezi mýtem a vědou. Od Homéra k Descartovi*. Praha, Academia 2009, s. 36–37.

⁴ Prach, V., *Řecko-český slovník*, c.d., s. 222.

⁵ Neubauer, Z., *O cestách tam a zase zpátky*. Praha, Straky na vrbě 2010, s. 54. Múzy pak podle sebe samých udržují svět v existenci „spojující, co jest, co bude, co bývalo dříve v jedinou píseň; a neúnavně jim ze rtů se vine sladký hlahol,“ píše Hésiodos, *Zrození bohů*. Přel. J. Nováková. Praha, SNKLHU 1959, verše 38–40.

tématu, pojmu, porady, myšlenky, tvrzení, planého mluvení, záminky,“ či „přísluví, spisu, knihy, pojednání, věci, jména, slávy, přenášky a umění řečnického“.⁶

Vůči mýtickému (uzavřenému, cyklickému) prožívání světa se řecká tradice vymezí právě logem, a to tak, že odvrhne cyklické prožívání času.⁷ Znamená to ovšem definitivní konec mýtu i pro moderní dobu? Žijeme dnes, v době vědo-techniky ve světě ovládaném pouze rozumem (*logem*)? A konečně, jde samotnému Platónovi jen a pouze o logický kosmos imanentních fyzikálních zákonů? Odpovědi na tyto otázky se pokusíme načrtnout v následujících kapitolách.

1.1 Teorie mýtu od Tylora po Campbella

Mýty začínají zpracovávat mytologové již v archaické době.⁸ Teorie mýtů jsou tedy zřejmě tak staré jako mýty samy, resp. sahají přinejmenším k presokratikům. My se zde zaměříme pouze na teorie moderní, tj. teorie 19. a 20. století. Půjde zejména o teorie E. B. Tylova, J. G. Frazera, C. Lévi-Strausse, M. Eliadeho, C. G. Junga a J. Campbella. Ty budou diskutovány hlavně ve vztahu k vědě, filosofii, náboženství, rituálu, psychologii a struktuře. Pochopitelná povrchnost vyplývající ze schématického náčrtu úvah několika myslitelů má sloužit tomu, co bude dál, tj. jako argumentační podpora třetí kapitoly.

Zkoumání mýtu spojují podle Segala tři kladené otázky. Tyto základní otázky se týkají původu, funkce a tématu mýtu. Původem se myslí důvod, proč, a způsob, jak se mýtus objevil. Funkce odpovídá na to, jak a proč mýtus přetrvává. Tématem je referent mýtu. Původu a funkci přitom odpovídá nějaká potřeba, která je trváním mýtu naplňována. Referentem v doslovných interpretacích je něco přímočarého jako například bohové, v těch symbolických nejčastěji přírodní jevy nebo lidské vlastnosti.⁹ Teorie mýtu ovšem často neřeší všechny tři uvedené otázky, ale zaměřují se na některé z nich. Přitom jsou navíc pokládány otázky po univerzálnosti a pravdivosti mýtu, které jsou odvozeny z otázek předchozích. A jak píše Segal: „Teorie, která zastává pozici, podle níž mýtus slouží k vysvětlení přírodních procesů, se zavazuje pokládat mýtus za nepravdivý, pokud se podané vysvětlení ukáže být

⁶ Prach, V., *Řecko-český slovník*, c.d., s. 326.

⁷ Více viz Grygar, F., Vymezení řecké a hebrejské tradice vůči mýtu. In: Hejduk, T. (ed.), *Úvod do filosofie. Studijní texty pro pedagogu*. Univerzita Pardubice 2011, s. 41–56.

⁸ Např. Teagenés z Rhégia koncem 6. st. př. n. l. prohlásí Homérovo líčení bohů a jejich bojů za alegorii vypovídající o povaze přírodních sil. Viz Kratochvíl, Z., *Filosofie mezi mýtem a vědou. Od Homéra k Descartovi*, c.d., s. 42.

⁹ Segal, R.-A., *Stručný úvod do teorie mýtu*. Přel. L. Valentinová. Praha, Lubomír Ondračka – ExOriente 2017, s. 12.

v rozporu s vysvětlením vědeckým,“ kdežto „teorie, která zastává postoj, podle něhož mýtus slouží ke sjednocování společnosti, bude pravděpodobně obcházet problém jeho pravdivosti a tvrdit, že společnost je sjednocena, věří-li její členové, že pravidla, která mají dodržovat, byla stanovena uctívanými předky v dávné minulosti“.¹⁰

Mezi teoriemi 19. a 20. století lze podle Segala vyzorovat jeden zásadní rozdíl. Ve století devatenáctém se teorie mýtu přikláněly k tomu, že tématem mýtu je příroda a funkcí mýtu je její doslovný, nebo symbolický popis. Mýtus je tedy pokládán za primitivní protějšek moderní vědy. Z hlediska vědy je tedy mýtus nadbytečný, jelikož je s ní neslučitelný. Moderní, vědecky založení lidé, musí tedy mýtus odmítnout. Pozdější teorie dvacátého století oproti tomu nevidí mýtus jako zastaralý protějšek vědy (jdou různými cestami). Moderní lidé tak nejsou nuceni mýtus odmítnout.¹¹ Zásadní tedy je, zdali akceptujeme mýtus jako integrální součást našeho pozná(vá)ní i v moderní době, nebo ho odvrhneme jako cosi dávno minulého. Odpověď na úvodní otázku po tom, co je mýtus, tak dostává nový rozměr. Prohlášení „to je mýtus“ by tak mohlo/mělo značit poznání *in statu nascendi* (v zárodečném stavu), nikoliv nepravdu.

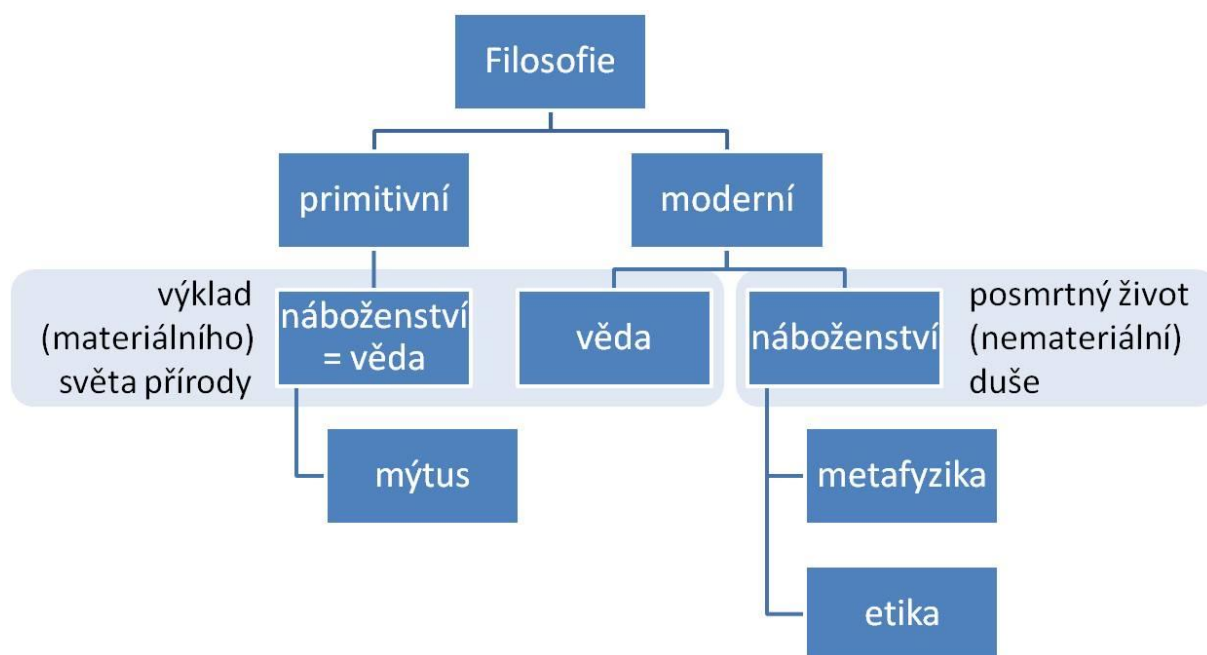
Vlivným myslitelem 19. století, tj. oné epochy „primitivnosti“ mýtu, je Tylor. Tylorovo pojetí mýtu bychom mohli vyjádřit schématem na obrázku 1. Jak je patrné, dělí se v jeho podání filosofie na primitivní a moderní. Primitivní filosofie je současně náboženstvím, které je totožné s vědou, mýtus podřazuje pod náboženství. Moderní filosofie se dělí na vědu a náboženství, náboženství se dále dělí na metafyziku a etiku. Jestliže v primitivní době plní náboženství roli výkladu světa přírody, tedy zahrnuje materiální svět, v moderním pojetí plní tuto úlohu věda, náboženství je pak vyhrazen nemateriální svět týkající se života duše po smrti těla. Zatímco v primitivním pojetí jsou duše materiální, moderní náboženství je pokládá za nemateriální a přiznává je pouze lidským bytostem.¹² Jak píše sám Tylor: „Je patrné, že v dnešní době v naší vlastní zemi představa, že dobytek má duši, postupně zaniká. Vlastně se zdá, že animismus se stahuje zpět na své výchozí pozice a soustřeďuje se na svou původní a nejdůležitější tezi, na nauku o lidské duši. [...] Duše se vzdala své éterické podstaty a stává se nehmotnou entitou, ‚stínem stínu‘. Její teorie se začíná vzdalovat výzkumu biologie a vědy o mentálních procesech, které se nyní zabývají jevy týkajícími se života a myšlení, smysly a intelektem, emocemi a vůlí na podkladě pouhé zkušenosti. Vznikl intelektuální výtvor, jehož samotná existence je nanejvýše významná – ‚psychologie‘, která již nemá co do činění

¹⁰ Tamtéž, s. 13.

¹¹ Tamtéž, s. 13.

¹² Tamtéž, s. 24–26.

s ‚duší‘. V moderním myšlení náleží duši místo v náboženské metafyzice a zde má především za úkol dodávat náboženské nauce o budoucnosti její intelektuální složku“.¹³



Obr. 1. K pojetí mýtu E. B. Tylova.

Pro Tylova jsou tak (primitivní) náboženské a (moderní) vědecké pojetí neslučitelné. Mýtus z tohoto pohledu pro moderního člověka není nadbytečný, ba dokonce je nepřijatelný. *Prímá* vysvětlení *týchž* událostí se totiž v případě mýtu a vědy liší tak zásadně, že jsou neslučitelná. Je tomu tak podle Segala proto, že v primitivní době „bohové nepůsobí v pozadí neosobních sil, ale namísto nich“.¹⁴ Bohové dnes už nemohou ovládat hmotný svět, jelikož sami nejsou hmotní (nemohu kauzálně působit). Jak píše Segal: „Bohové jsou ze světa přírody přemístěni do světa společnosti. Stávají se vzory pro lidské bytosti, stejně jako jimi měli být podle Platóna. K Bibli se nyní obracíme, abychom se učili mravním zásadám, nikoli fyzice. Nečteme Bibli kvůli příběhu o stvoření, ale kvůli Desateru a kvůli témuž bychom se podle Platóna mohli obracet i k cenzurovanému Homérovi“.¹⁵ Tylor tudíž chápe mýtus doslovně, nikoliv symbolicky. Mýtus či náboženství vysvětluje, je v jeho pojetí tedy obdobou vědy. A člověk, který i v moderní době lpí na mýtu, prostě nerozpoznal jeho neslučitelnost s moderní vědou.¹⁶

¹³ Tylor, E.-B., *Primitive Culture*. New York, Harper Torchbooks 1958, s. 85 (přel. L. Valentinová).

¹⁴ Segal, R.-A., *Stručný úvod do teorie mýtu*, c.d., s. 27.

¹⁵ Tamtéž, s. 26.

¹⁶ Tamtéž, s. 28.

Nejblíže k Tylorovu má podle Segala pojetí mýtu Frazera. I pro Frazera je mýtus součástí primitivního náboženství, které je součástí (univerzální) filosofie. Náboženství je analogií vědy, která je výhradně moderní. Třebaže však v Tylorově pojetí je náboženství jakousi „primitivní vědou“, u Frazera je „aplikovanou vědou“ čili technologií. „Zatímco podle Tylora primitivní náboženství slouží spíše k *vysvětlení* událostí ve světě přírody, podle Frazera slouží spíše k *uskutečňování* událostí, především pěstování zemědělských plodin“.¹⁷ Frazer totiž mýtus váže na rituál.¹⁸

Ve svém klasickém díle *Zlatá ratolest* Frazer rozčleňuje kulturu jako celek do tří stádií: magie, náboženství a vědy. Větší část díla přitom věnuje na přechodovou fázi mezi náboženstvím a vědou, v níž je náboženství smíšeno s magií. Pouze v tomto (dosud primitivním, patřícím do starověku) období působí mýtus a rituál společně – jedná se o tzv. teorii mytoritualismu, kdy mýtus existuje vždy jen ve spojení s rituálem, nikoliv samostatně. Spojení mýtu a rituálu, které je současně spojením náboženství a magie, popisuje sám Frazer: „Tak byla stará magická teorie ročních období nahrazena, anebo spíše doplněna teorií náboženskou. Lidé totiž sice nyní připisovali roční cyklické změny především obdobným změnám u svých božstev, ale stále ještě se domnívali, že pomocí určitých magických obřadů mohou pomoci bohu, který byl principem života, v jeho boji s nepřátelským principem smrti. Představovali si, že mohou obnovit jeho umdlévající síly a že jej dokonce mohou opět *vzkřísit*“.¹⁹

Frazer podává dvě verze mytoritualismu. První verze pracuje s magickým „zákonem podobnosti“, kdy kýmž výsledků lze dosáhnout jejich nápodobou. Druhá verze je „substituční“ – zabijeme člověka na vrcholu sil, abychom bezpečně převedli duši boha do někoho jiného. Je tomu tak proto, že podle toho, jak se daří osobě (králi), ve které přebývá bůh, daří se všemu ostatnímu.²⁰ Mýtus je tedy pro Frazera stejně jako pro Tylora výkladem světa. Na rozdíl od Tylora však Frazer pokládá tento výklad pouze za prostředek k ovládnutí světa. Jde tedy o „primitivní a starověkou dobu aplikované vědy, a ne vědecké teorie jako v Tylorově případě“, popisuje Segal.²¹ Frazerovo pojetí tak nic neříká o nových mýtech, a i ty

¹⁷ Tamtéž, s. 32.

¹⁸ Oproti tomu je podle Tylora „výklad světa účelem mýtu sám o sobě. Rituál tento výklad tak nanejvýše využívá k vládě nad světem. Rituál je *aplikací*, nikoli *tématem* mýtu. Tématem zůstává svět“, píše Segal, tamtéž, s. 67.

¹⁹ Frazer, J.-G., *Zlatá ratolest*. Přel. E. Herold a V. Heroldová-Šřovičková. Plzeň, Aleš Čeněk 2007, s. 305.

²⁰ V reakci na Tylora (viz pozn. 18) pokládá Segal u Frazera za možné, že je „rituál stále aplikací mýtu, mýtus je však rituálu podřízen“. Viz Segal, R.-A., *Stručný úvod do teorie mýtu*, c.d., s. 70.

²¹ Tamtéž, s. 70.

mýty oné primitivní a starověké doby omezuje na mýty o (třebaže nejvýznamnějším z pantheonu) bohu vegetace, resp. na mýty o jeho smrti a novém zrození.²²

Proti Tylorovi se ostře vymezuje Lévi-Strauss. Mýtus je pro něj sice stejně jako pro Tylora věcí výlučně primitivní, primitivové ovšem přemýšlejí jinak než moderní lidé. Nejsou přitom založení více prakticky nebo emocionálně, jelikož „druh logiky, který využívá mytické myšlení, je stejně přesný jako ten, který využívá moderní věda,“ tvrdí Strauss.²³ Primitivní lidé neuvažují méně kriticky, nýbrž se zaměřují na odlišné aspekty skutečnosti. Primitivní myšlení je konkrétní, spíše než abstraktní, kvalitativní, spíše než kvantitativní, soustřeďuje se na smyslově vnímatelné aspekty jevů.²⁴ Jak sám píše: „Mýty obratně zacházejí s těmi vlastnostmi vnímání, které moderní myšlení vymýtilo z vědy spolu se zrodem její moderní formy“.²⁵ Strauss spatřuje vědeckost mýtu v tom, že se nespokojuje se záznamem pozorování, ale dále s ním pracuje. Konkrétně podle něj lidé hledí na svět prizmatem dvojic protikladů, které mýtus řeší tak, že je zjemňuje.²⁶

Mýtus je tedy zcela vědecký. Strauss k němu přistupuje z pozice strukturalisty. Tvrdí, že rozpory v mýtech lze redukovat na základní rozpor mezi „přírodou“ a „kulturou“. Tuto dualitu ve světě odráží dualita lidského myšlení, přičemž se Strauss snaží nalézt zdroj těchto projekcí (pokud je mýtus systematicky uspořádaný, je logicky založen i jeho tvůrce). Lidské projekce přitom (stejně jako u Junga níže) odpovídají povaze světa. Tématem mýtu tak (rovněž i pro Camuse níže) je střetávání se světem zakoušeným v jeho protichůdnosti.²⁷ Napětí mezi protiklady přitom mýtus řeší tak, že ony protiklady klade do sousedství páru protikladů, jejichž vnitřní rozpor je však společensky přijatelný. Jak píše Segal: „Zatímco děj mýtu spočívá v tom, že událost A vede k události B, která vede k události C a tak k události D, struktura, která je totožná s vyjádřením a vyřešením rozporů, spočívá buď v tom, že události A a B představují protiklady, mezi nimiž prostředkuje událost C, nebo v tom, že události A a B, které opět představují protiklady, se k sobě navzájem mají stejně jako události C a D, jež tvoří protiklad analogický“.²⁸ Existují však i mýty, které nedokáží překonávat protiklady na základě analogie, ukazují místo toho na neudržitelnost uspořádání

²² Tamtéž, s. 70.

²³ Lévi-Strauss, C., *Strukturální antropologie II*. Přel. J. Vacek. Praha, Argo 2007, s. 106.

²⁴ Tylor používá diferencí personifikujícího, resp. neosobního myšlení v primitivní, resp. moderní době. Využití personifikujících příčin k vysvětlování událostí pak Tylor pokládá za méně empirické. Viz Segal, R.-A., *Stručný úvod do teorie mýtu*, c.d., s. 38 a 39.

²⁵ Lévi-Strauss, C. – Eribon, D., *A Conversation with Claude Lévi-Strauss*. University Of Chicago Press 1991, s. 39 (přel. L. Valentinová).

²⁶ Segal, R.-A., *Stručný úvod do teorie mýtu*, c.d., s. 38–39.

²⁷ Tamtéž, s. 116–117.

²⁸ Tamtéž, s. 120.

alternativního. Jak píše Strauss, mýtus severoamerických indiánů Cimšjanů o Asdiwaldovi slouží k tomu, aby „ospravedlnil nedostatky skutečnosti, protože krajní pozice líčí pouze jako představy, jejichž smyslem je ukázat, že nejsou udržitelné“.²⁹ Protiklad života a smrti mýtus neřeší, nýbrž nadřazuje smrt věčnému životu: „Severoameričtí indiáni to vysvětlují tak, že kdyby smrt neexistovala, země by se přelidnila a nebylo by na ní místo pro všechny“.³⁰

Oproti všem ostatním myslitelům se tak Strauss odlišuje v tom, že nelpí na dějové zápletky mýtu, „strukturní“ přístup klade do protikladu k přístupu „narativnímu“. Segal argumentuje tak, že jelikož „mýtus se dotýká lidské zkušenosti světa, ne-li dokonce nejhlubších úzkostí ve světě zakoušených, měl by mít podle všeho existenciální význam,“ (jako třeba pro Camuse).³¹ Pro Strausse jde ovšem výlučně o neosobní, intelektuální jev (jako pro Tylora výše), logickou skládačku protikladů, které nestojí v základu existenciálních dilemat. Jde přitom více o myšlenkové postupy než obsahy. Anticipuje tak pohled soudobých kognitivních psychologů, ačkoliv tématem mýtu jsou pro něj pořád zkušenosti světa (nikoliv spíše myšlení jako u Freuda a Junga). A jak píše Segal, „mýtus jako celek žádné řešení nenabízí. Jeho význam je tedy spíše cyklický než lineární, spíše se opakovaně vynořuje, než postupně nabývá.“ Jde tedy spíše o sled různých řešení jednotlivých protikladů než o jedno postupně odhalované řešení. Jednotlivé prvky jsou v „dialektickém“ vztahu, a stejný vztah je i mezi mýty navzájem, soubor mýtů (stejně jako soubory prvků) pak představuje „transformaci“. A stejně komplementárně se mají mýty k ostatním fenoménům lidského světa (včetně rituálu).

Camus zase pohlíží na mýtus jako na filosofii, když interpretuje řecký mýtus o Sisyfovi.³² Sisyfa v Tartaru, tj. v části Hádu vyhrazené těm, kdo urazili Dia, popisuje Homérův Odysseus: „Také jsem Sisyfa zřel, jak snáší útrapy kruté, obrovskou balvanu tíž jak válí rukama vzhůru. Napětím nohou a rukou jsa opřen o zem i kámen, strkal ten balvan vzhůru, však když jej překulit hodlal přes onen vrch, tíž zvrátila balvan a hnala jej nazpět: rázem se na rovinu zas skutálel drzý ten balvan. Znovu zas ze všech sil jej do výše strkal a z údů proudem zas tekl mu pot, mrak prachu mu od hlavy stoupal“.³³ Ačkoliv je i podle tehdejších pramenů Sisyfa očividně litovat (viz obr. 2), podle Camuse je třeba ho obdivovat. Jak píše Segal: „Sisyfos neztělesňuje osud, který čeká na těch pár jedinců, kteří se opovázili postavit bohům, ale symbolizuje osud všech, kdo zjišťují, že jsou odsouzeni k životu ve světě

²⁹ Lévi-Strauss, C., *Strukturální antropologie II*, c.d., s. 119.

³⁰ Lévi-Strauss, C. – Eribon, D., *A Conversation with Claude Lévi-Strauss*, c.d., s. 74 (přel. L. Valentinová).

³¹ Segal, R.-A., *Stručný úvod do teorie mýtu*, c.d., s. 119.

³² Viz Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*. Přel. D. Steinová. Praha, Svoboda 1995, s. 159–166.

³³ Homéros, *Odysseia*. Přel. O. Vaňorný. Praha, Odeon 1967, s. 593–600.

bez bohů. Je hoden obdivu, protože se smířil s absurditou lidské existence, která není ani tak nespravedlivá jako zbytečná. Místo aby se vzdal a spáchal sebevraždu, dál se lopotí, i když si je zcela vědom, že každý jeho pokus se ukáže být zcela marným“.³⁴ Mýtus líčí lidský úděl ve vší naléhavosti. Camus s mýtem zachází jako s textem, který ačkoliv byl součástí náboženského systému, je nyní odtržen od institucionálního náboženství. Mýtus tak pro Camuse je filosofickým vyprávěním, resp. *je* filosofií.³⁵



Obr. 2. Moderní feministka (Sísyfos) se stejnými právy (a povinnostmi) jako má opačné pohlaví.

Teoretikem zbožštění slavných postav a tvorby mýtů o nich je Eliade. Eliade se snaží uvést mýtus v souladu s vědou. Mýtus přitom stejně jako Tylor chápe doslovně, přičemž je pro něj výkladem původu určitého jevu, nikoliv jen jeho opakování (jako u Tylora). Eliade se přitom nesnaží mýtus aktualizovat, nýbrž obrací pozornost k mýtům moderním. Tvrdí totiž, že slučitelnost mýtu a vědy tkví v tom, že moderní lidé založeni vědecky mají rovněž i mýtus, žádná neslučitelnost tak neexistuje.³⁶

V Eliadově podání jde v mýtu vždy o stvoření, ať už v sociální nebo přírodní rovině. Vysvětlovací rovina mýtu přitom pouze prostředkuje jeho restaurační cíl. Mýtus nás navrácí do prvotního stavu, sjednocuje nás s bohy, a tak duchovně obnovuje. Jak píše sám Eliade: „Je to pro něho návrat do původního času; terapeutickým cílem tohoto návratu je, aby takový člověk začal novou existenci, aby se znovu (symbolicky) narodil“.³⁷ Takovému obrození je přitom důležité pro lidi primitivní stejně, jako pro ty moderní, přestože věda žádnou takovou funkci nenabízí. V opozici k Tylorovi či Frazerovi tedy Eliade tvrdí, že nikdy

³⁴ Segal, R.-A., *Stručný úvod do teorie mýtu*, c.d., s. 50.

³⁵ Tamtéž, s. 50.

³⁶ Tamtéž, s. 58.

³⁷ Eliade, M., *Posvátné a profánní*. Přel. F. Karfík. Praha, Oikúmené 2006, s. 57.

neproběhla sekularizace společnosti, náboženství s mýtem nadále existují, jsou jen „maskovány“ (např. v podobě her, knih a filmů, jež přejímají mytické motivy).³⁸

Ke zkoumání mýtu přispěla i teorie Junga. Pro Junga stejně jako pro jeho učitele S. Freuda jsou sny obdobou mýtů.³⁹ Mezi sny a mýty existují rozdíly, nicméně se dá říci, že mýty jsou prostě veřejně sdílenými sny, naplňují skrytá (vytěsněná) přání.⁴⁰ Jak píše Segal: „Ve Freudově pojetí mýtus působí *prostřednictvím* svého významu: mýtus ponechává volný průchod oidipovským tužbám prostřednictvím příběhu, jenž je symbolicky ztvárňuje“.⁴¹ Sny, stejně jako věda v teoriích Tylora a Frazera, tak poskytují model, pomocí něhož Freud a Jung mýty analyzují.

Freudiáni a Jungiáni analyzují velké množství mýtů, které posléze interpretují jako mýty hrdinské. Jestliže Freud klade hrdinství do první poloviny života, tedy do období vztahů s rodiči a zacházení s pudy, v Jungově pojetí se hrdinství týká větší měrou poloviny druhé. Zatímco v první polovině života je hrdinským činem propracovat se k vědomí, jehož předmětem je vnější svět, tzn. také oddělením se od nevědomí, ve druhé polovině života by takovéto vědomí mělo uchopovat ono původní nevědomí, od kterého zůstalo odtrženo. Jungiánské nevědomí je totiž universální, dědičné, nezahrnuje proto jen vytěsněné pudy (jako u Freuda), nýbrž slouží k formování vědomí. Mýtus o stvoření v pojetí jungiánů symbolizuje právě stvoření vědomí z nevědomí.⁴² A jak píše Segal: „Smyslem nicméně není zpřetrhat naše pouta s vnějším světem, naopak – smyslem zůstává další návrat do vnějšího světa. Ideálem je rovnováha mezi vědomým uchopováním vnějšího světa a vědomým uchopováním nevědomého. Smyslem druhé poloviny života je rozšíření, a nikoliv opuštění toho, čeho bylo dosaženo v polovině první“.⁴³ Jsme-li totiž odtrženi od vnitřního světa, přináší to s sebou pocit prázdnoty a ztracenosti.⁴⁴

Třebaže Jung bere hrdinství v úvahu v obou polovinách života, klade jej Campbell výlučně do poloviny druhé, na počátek dospělosti. Samotné narození tak podle Campbella hrdinstvím není (jako bylo u Junga), jelikož nebylo vykonáno vědomě. Campbellův hrdina se přitom nevrací do míst svého narození, odchází do nového světa, světa bohů, který je vůči tomu lidskému v protikladu. Proč? „Campbellův hrdina domov opouští, aby se střetl

³⁸ Segal, R.-A., *Stručný úvod do teorie mýtu*, c.d., s. 60.

³⁹ Viz Freud, S., *Výklad snů*. Přel. O. Vochoč. Praha, Psychoanalytické nakladatelství 1998 a Jung, C.-G., *Výbor z díla IV. Obraz člověka a obraz Boha*. Přel. J. Kuře a K. Plocek. Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka 2001.

⁴⁰ Naopak „podle současných psychoanalytiků jsou mýty veřejně sdílené, a proto slouží k přízpůsobení se životu ve společnosti,“ píše Segal, R.-A., *Stručný úvod do teorie mýtu*, c.d., s. 102.

⁴¹ Tamtéž, s. 97.

⁴² Tamtéž, s. 105.

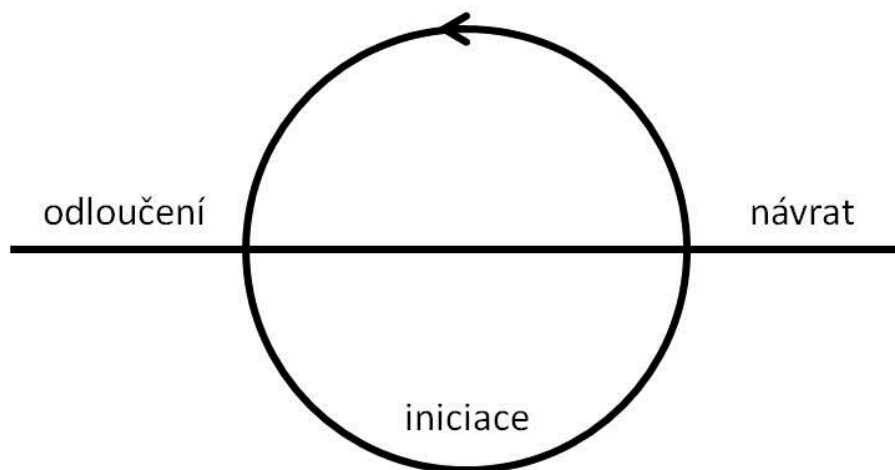
⁴³ Tamtéž, s. 106.

⁴⁴ Tamtéž, s. 106.

s mužským a ženským božstvem, které se otci a matce podobá, jeho rodičem však není,“ píše Segal.⁴⁵ A to vše proto, aby bylo dosaženo mystické jednoty (viz obr. 3).

Dobrodružství Campbellova hrdiny začíná v okamžiku odpoutání se od bezpečného světa každodennosti. Z onoho nového světa se ovšem musí do světa každodennosti opět navrátit. Opustit nový svět je ovšem pro jeho svůdnost těžší než dřívější opuštění domova. Ačkoliv Campbell hrdinovo navrácení do světa každodennosti požaduje, ten se však do něj nikdy nevrátí. Jak je to možné? Svět každodennosti se totiž stává oním novým světem, dochází (oproti Junově diferenci Já a nevědomí) ke splynutí na psychologické i metafyzické rovině – k oné mystické jednotě. Jak píše sám Campbell: „Oba světy – božský a lidský – si lze představit pouze jako vzájemně odlišné; liší se jako život a smrt, jako den a noc. [...] Přesto však platí, že ona dvě království jsou ve skutečnosti jedním“.⁴⁶

Cambellovo dobrodružství je tedy dobrodružstvím lidského nitra, jde o „trip“ (i v psychedelickém smyslu), který zásadním způsobem formuje osobnost. Mýtus na této cestě hraje zásadní roli. Jak píše Segal: „Jung a Campbell neodvozují původ mýtu a jeho funkci od uspokojování neurotických tužeb, které nemohou být otevřeně projeveny, jako to dělají Freud a Rank, nýbrž se domnívají, že mýtus slouží k vyjádření normálních aspektů lidské osobnosti, které zkrátka dosud příležitost k vyjádření nedostaly“.⁴⁷



Obr. 3. Campbellův model hrdinského mýtu.

⁴⁵ Tamtéž, s. 108–109.

⁴⁶ Campbell, J., *Tisíc tváří hrdiny: Archetyp hrdiny v proměnách věků*. Přel. H. Loupová. Praha, Portál 2000, s. 197. Podobně uvažuje Neubauer, když píše, že „vpravdě, novými očima a v nových souvislostech uží ten, který se [z mýtického světa – pozn. aut.] navrátil, staré věci“. Viz Neubauer, Z., *O cestách tam a zase zpátky*, c.d., s. 67.

⁴⁷ Segal, R.-A., *Stručný úvod do teorie mýtu*, c.d., s. 109. O. Rank staví hrdinství do první poloviny života, kdy se identifikujeme s mýtickým hrdinou a dobrodružství můžeme zažívat i vně našeho nitra. Viz Rank, O., *Der Mythos von der Geburt des Helden: Versuch einer psychologischen Mythendeutung*. Wien, Turia + Kant 2009.

1.2 Tři vývojová stádia či pohyby lidské existence

Do teorií 19. století, tj. těch, které poukazují na primitivnost mýtu, resp. ho řadí do doby úsvitu lidských dějin, resp. ještě před něj, bychom mohli zařadit mj. i A. Comta s jeho (sociologickým) pozitivismem. Comte v rámci svého *systemu pozitivní filosofie* shrnuje tzv. Zákon tří stádií, jakožto výsledek jeho hledání po neměnných pravidlech, podle kterých se řídí svět společnosti.⁴⁸ V po sobě jdoucích stádiích se v prvních dvou dokládá vývoj jedince a společnosti jako celku, ve třetím stadiu pak Comte nabízí vizi ideálního společenského uspořádání. Comte přitom věří, že vývoj sociologický (kolektivní, společnosti) kopíruje vývoj psychologický (individuální mysli). Jak píše V. K. Maheshwari: „Stejně jako má jednotlivec tendenci být v dětství neochvějným věřícím, kritickým metafyzikem v dospívání a přírodním filosofem v dospělosti, tak lidstvo ve svém vývoji sledovalo tři hlavní etapy“.⁴⁹ Comte tak, v pořadí vývoje, svá stadia nazývá: 1. Teologické (fikční), 2. Metafyzické (abstraktní), 3. Positivní (vědecké).

V první fázi vývoje se lidé spoléhají na nadpřirozené síly, které nemohou jinak vysvětlit. První stádium se dále dělí na tři podstavy: a) Fetišismus, kdy v každém ohledu přemýšlíme v nadpřirozených termínech; (b) Polyteismus, kdy mysl primitivního člověka začíná být lépe organizována, vytváří se kněžský stav; (c) Monoteismus, kdy lidé věří na nadpřirozené schopnosti pouze jediného boha, jenž je tak centrem síly, která řídí svět. Vsazeno do období středověku, je druhé stádium charakteristické viděním světa a událostí jako přirozených odrazů lidských snah. Do každodennosti už bůh tolik nezasahuje, problémy světa jsou tu kvůli lidským nedokonalostem. Namísto imaginace tak nastupuje racionalismus, Bůh se stává Abstraktním Bytím, nadpřirozené síly bývají nahrazovány „Principy“. Poslední stádium je stadiem nejvyšším, charakteristické hledáním neměnných zákonů, kterými se řídí celý svět. Vše lze tedy odvodit vědecky, tzn. racionálně. Zatímco tak v prvním stádiu je společnost organizována do malých skupin, kde jsou duchovními vůdci kněží, ve stádiu druhém se rozvíjí státoprávní uspořádání s vůdčí rolí filosofů na duchovním poli, třetí stádium duchovně spravují vědci a prim hraje průmysl. Třetím stádiem jsme podle Maheshwariho dospěli (řídíme se vlastní naukou).⁵⁰

⁴⁸ Viz Comte, A., *A General View of Positivism*. Cambridge University Press 2009, s. 34–35.

⁴⁹ Maheshwari, V.-K., Auguste Comte's "Law of the Three Stages". *Philosophical commentary on issues of today*. India 2013 [cit. 22. 1. 2018]. Dostupné z [www: http://www.vkmaheshwari.com/WP/?p=694](http://www.vkmaheshwari.com/WP/?p=694).

⁵⁰ Viz tamtéž.

Nastíněné Comtovo radikálně pozitivistické schéma „zjemňuje“ Patočka, filosof 20. století, který rozeznává tři fundamentální pohyby lidského života. Jedná se o pohyb akceptace, pohyb obrany a pohyb pravdy. První pohyb tak podle Patočky spočívá v tom, že „do světa musí být člověk přijat a uveden, že jeho vstup do oblasti otevřeného individuovaného jsoucna má ráz připravenosti a vzájemného skloubení (*harmonia*)“.⁵¹ Nejde přitom o skloubení ve smyslu mechanické přizpůsobenosti moderní biologie, nýbrž o vstřícnost těch nejbližších, kteří tvoří teplo domova. Druhému pohybu Patočka přiřazuje synonymum „sebevzdání“. „Akceptovat druhého lze jen tak, že se sami vydáváme všanc, že obstaráváme jeho potřeby neméně než své, že *pracujeme*,“ píše Patočka.⁵² Jelikož jsme k práci nuceni, chceme-li žít, je pak život skloubením protisměrného – akceptace a tíže, která spočívá v nedobrovolnosti práce. V nerozlišeném světě před-dějinného člověka, tj. ve světě splývající skrytosti i neskrytosti se uplatňuje i pohyb pravdy, jenž odlišuje nadpřirozené a přirozené, božské a empirické, ovšem zakoušené jako běžná zkušenost. Je to lidské dění, které pak Patočka rozděluje do tří stupňů: „stupeň nedějinný, probíhající v anonymitě minulého a v ryze přírodním rytmu, [...] před-dějinný stupeň, kde existuje kolektivní paměť v podobě písemné tradice, [...] stupeň vlastních dějin“.⁵³ Ačkoliv první pohyb je založen v minulosti, druhý v přítomnosti, poslední v budoucnosti, každý pohyb, aby byl pohybem, má v sobě celek časovosti. Jsou to ovšem až vlastní dějiny, kdy podle Patočky skrze soustředění na pohyb pravdy člověk tematizuje a hledá hlubší, pravdivější formy života, tzn., nesoustředí se pouze na přijímání a udržování života.⁵⁴

Naznačené Patočkovo schéma nakonec přejímá Kratochvíl dávaje do souvislosti pohyby lidského života (jakožto způsoby lidské existence) do paralely se třemi vrstvami našeho vědomí: (nejhlubší) mytickou, (reflektivní) filosofickou a (nejnáročnější) vědeckou. Tyto vrstvy přitom nejsou (positivisticky) statické, informace nejdou pouze jedním směrem. „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,“ píše Kratochvíl.⁵⁵ Filosofie přitom hraje roli prostředkujícího členu, umožňujícího obousměrnou komunikaci.

⁵¹ Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha, Academia 1990, s. 45.

⁵² Tamtéž, s. 46.

⁵³ Tamtéž, s. 50.

⁵⁴ Viz tamtéž, s. 45.

⁵⁵ Kratochvíl, Z., *Filosofie mezi mýtem a vědou. Od Homéra k Descartovi*, c.d., s. 19.

Podíváme-li se na teorie 19. a 20. století, můžeme kromě zmíněné diference odvržení nebo akceptace mýtu pro moderního člověka přidat ještě jednu charakteristiku. Třebaže teorie předminulého století byly většinou „lineární“, tzn., že jejich pojetí dějin bylo přímkové, směřující k dokonalejší (výhradně vědecké) budoucnosti, vrací se teorie století minulého k pojetí „cyklickému“, ne ovšem zacyklenému (času předdějinných společností), nýbrž *hermeneutickému*, tj. takovému, které pojímá mýtus jako integrální součást našeho pozná(vá)ní. Jak už to ostatně vyjádřil Platón v podobenstvích o úsečce a jeskyni.⁵⁶ A jak se budeme snažit prokázat i my dále.

⁵⁶ Viz Platón, *R.* 509d6-511e a 514a–517a. K tomu více viz Grygar, F., Platónovo podobenství o úsečce a jeskyni, aneb co dělá filosof. In: Hejduk, T. (ed.), *Úvod do filosofie. Studijní texty pro pedagogy*. Univerzita Pardubice 2011, s. 23–40.

2 Faidón – struktura dialogu

Platónův dialog *Faidón* můžeme strukturovat z různých hledisek. Pro orientaci v textu a kontextualizaci závěrečného mýtu, využíváme dvojí dělení. Jde jednak o dělení synchronní, kde jsou vypíchnuty důležité momenty dialogu. Následné druhé dělení do jisté míry také kopíruje směr toku textu, avšak všímá si význačných celků (kosmologických modelů), které tvoří pojítka s eschatologickým mýtem, jenž je i tu situován na závěr kapitoly. Hlavním vodítkem této kapitoly je přitom ústřední Sókratova teze, že totiž „jest něco, pro ty, kdo skončí tento život, a že to je, jak se také již odedávna vypravuje, mnohem lepší pro lidi dobré nežli pro zlé“ (63c5–7).

2.1 Důležité momenty (osnova)

Dialog *Faidón* bychom mohli rozdělit do pěti částí, jež na sebe nejen navazují, nýbrž jsou i vzájemně provázané. Tvrzení, že duše nepodléhá smrti jako tělo, nalézáme na několika místech, přičemž dokazování tohoto „faktu“ se děje hned nadvakrát. Zatímco důkazy ve prospěch nesmrtnosti duše lze považovat za dostatečné či vyčerpávající, o tom, co se s duší stane po smrti, se dozvídáme také na několika místech, ovšem jaksi mimoděk, resp. racionální dokazování pozbývá. Namísto toho je tomuto věnována mytická pasáž situovaná téměř na konec celého dialogu. A ten tedy můžeme dělit následovně.

2.1.1 Echekratés jako ten, který vše začal

V úvodní rozmluvě se Echekrates táže Faidóna, očitého svědka a účastníka Sókratových posledních dnů ve Fliúntském vězení, chtějíce znát detaily. Už v první části jsme tak konfrontováni s narativním charakterem dialogu. Kdyby se Echekratés nezeptal, o čem bychom se dnes bavili? Navíc jsme měli jaksi štěstí, že tento dialog mohl vůbec vzniknout, resp. že Sókratés „měl čas“ vést dialog – dozvídáme se, že se Sókratovi stala *tajemná* „zvláštní náhoda“ (58a6), neboť zrovna den před jeho soudem započaly přípravy *mytické* plavby lodě na Délos a zpět ke zpečetění slibu daného Apollónovi, a než akt tento bude vykonán, musí být obec prosta zákonného usmrcování. Bude tedy celý dialog jakýmsi

zvláštním úkazem, „narativním mýtem“? Echekratés pak promlouvá i na jiných místech dialogu (88c7–89a8 a 102a4–9).

2.1.2 Bránit se podruhé

Sókratův rozhovor s dalšími společníky počíná se osvětlením jeho básnických počínů, kde v rámci své všeobecné snahy o katarzi vlastního pozemského bytí zveršoval Ezopovy bajky a složil zpěv na Apollóna, aby tak vyčerpал všechny možné interpretace svých snových projevů.⁵⁷ Za povšimnutí stojí, že dva z přítomných, Simmias a Kebés, hlavní Sókratovy oponenti v dialogu, jsou prý prokázanými pythagorejci; Platón byl „asi“ nemocen; Aristippos, zakladatel školy hédoniků, a Kleombrotos, který prý po přečtení Platónova spisu o duši spáchal sebevraždu, přítomni nebyli.⁵⁸ V této části dialogu se také předznamenává jeho celé určení: půjde nám o zkoumání cesty na onen svět.⁵⁹ Přičemž sám Sókratés o těchto věcech ví „jen z doslechu“ (61d8). Jedná se opět o evokaci archaických dálek, odkaz na dávná *mysteria*, resp. o tvrzení podporující *mytický* charakter celého dialogu?

Sókratés nejprve nechává odvést svoji ženu Xanthippu s dítětem. Následně jakoby anticipuje (nebo vyvolává?) Faidónovy pocity současné bolesti a libosti, které ani bůh nemohl usmířit, a tak prý jako (siamským) dvojčatům spojil jejich hlavy.⁶⁰ Celá disputace se pak začíná Sókratovým tvrzením, že „každý, kdo je hodným způsobem účasten této věci [půjde za mnou – pozn. aut.],” přičemž dodává, že „ovšem nedopustí se snad na sobě násilí, neboť to prý není dovoleno“ (61c9–11).⁶¹ A právě to se zdá zvláštním Sókratovým souputníkům, kteří všichni, po celou dobu dialogu, cítili „něco naprosto podivného a jakousi nezvyklou směs

⁵⁷ „Sókrate, dělej músické dílo a to budiž tvá práce!“ mluvil k Sókratovi opakující se sen. Sókratés měl, dle svých slov, za to, že se jedná o to, co již dělá, o filosofii jako největší músické umění. Když však nyní, v rámci času mu vyměřeného božím svátkem, přemýšlel, napadlo ho, zdali se nejedná o básnictví. Sám však nedovedl vymyslet fiktivní příběh ke zbásnění, který má být podstatou básně, využil ten Ezopových bajek, které mu prvně vytanuly na mysli. A to vše poté, co složil onen zpěv. Viz Platón, *Phd.* 60e6–61b8.

⁵⁸ Podle Chvatíka byla přítomna filosofická elita, nepřítomnost posledních dvou podle něj vypovídá o nepřítomnosti extrémistů, nepřítomnost Platóna umožňuje vystupovat dialogu jako literárně-filosofické formy (nikoliv jako protokolu ze skutečného semináře). Viz Chvatík, I., Platónova ezopská bajka o Sókratovi a nesmrtelné duši. *Filosofický časopis*, 52, 2004, č. 6, s. 970 a 968. Fliúnt, středisko pythagoreismu, jeho dva přítomní protagonisté a další momenty dialogu vedou k jeho možné „pythagorejské interpretaci“. Více viz Ebert, T., *Sókratés jako pythagorejec a anamnése v Platónově dialogu Faidón*. Praha, Oikúmené 1999.

⁵⁹ „Vždyť také snad nejlépe sluší tomu, kdo se chystá na cestu na onen svět, zkoumat a vypravovat o té cestě, co si o ní myslíme, jaká asi je; co také dělat jiného až do západu slunce?“ ptá se Sókratés. Platón, *Phd.* 61d9–e2.

⁶⁰ Jedno bez druhého tedy nemůže existovat. Viz tamtéž, 60b2–7. Podle Chvatíka je tu předznamenán hlavní důkaz nesmrtelnosti duše na základě *antapodose*. Viz Chvatík, I., Platónova ezopská bajka o Sókratovi a nesmrtelné duši, c.d., s. 972.

⁶¹ Sókratés tu má podle Novotného na mysli *orfická mysteria*, když mluví o „tajných řečech zasvěcenců“, resp. že podle nich jsme my lidé „v jakémsi vězení“. Viz Platón, *Phd.* 62b3–4 a pozn. 25. Nicméně tohle není pro Sókrata snadno pochopitelné, spíše se přiklání k přirovnání, že vztah člověka a boha je podobný vztahu člověka k jeho čeledi. Viz tamtéž, 63b6–7.

libosti a zároveň i zármutku“ (59a4–6). Šlo o to, „jak [Sókratés – pozn. aut.] nebojácně a důstojně umíral [...], že on, ani když jde do sídla Hádova, nejde tam bez božího řízení, nýbrž že i tam se jemu dobře povede, jako snad nikomu jinému“ (58e4–7). Sókratés totiž podle přítomných nese svůj odchod příliš lehce. Nadto se zdá, že neopouští pouze své věrné, ale i bohy. Proč by tedy filosofové měli chtít umírat? Sókratés se zde bude hájit jako před soudem, který ho odsoudil, bude se ovšem snažit být přesvědčivější.⁶²

V rámci své druhé obrany (*apologie*) se Sókratés snaží podat důkazy ve prospěch svého ústředního tvrzení (63c5–7). Sám je přitom přesvědčen, že přijde „k bohům, pánům naprosto dobrým“ (63c2). Nemalé mínění o vlastním osudu. Jde ovšem o osud filosofa a Sókratés nechce pouze tvrdit, že tomu tak je, chce osvětlit, jak tomu může tak být.⁶³

Aby Platónův Sókratés mohl dokázat výše zmíněné, je třeba předpokládat, že člověk po smrti nějak jest. Podle Sókrata je to duše (*psýché*), jež přetrvává. A o důkazu ve prospěch nesmrtnosti duše je vlastně většina dialogu („jest něco pro ty kdo skončí tento život“). Navíc, duše se na onom světě jaksi třídí („mnohem lepší [to je] pro lidi dobré nežli pro zlé“), je proto třeba podle něčeho je rozlišovat či parametrizovat, jestliže náš vezdejší život je určující pro ten posmrtný. I tomu se Sókratés *logicky* věnuje, včetně barvitého vyjádření *mytického*. Sókratův stěžejní sled argumentů ve prospěch nesmrtnosti duše je následující:

- a) pouze rozum umožňuje čisté (božské) poznání, nikoliv tělo či smysly (65c4–8),
- b) filosof se očišťováním (*katharsis*) připravuje na vyproštění či odloučení duše od těla, resp. má dobrou naději (*kainos kindynos*), že se tak stane (70a6–b4 a pozn. 62 tamtéž),
- c) jedno vzniká z druhého (mrtvý z živého a živý z mrtvého) (71d8),
- d) z hlediska rozpomínání (*anamnésis*) je duše něco nesmrtného (72e5–10)⁶⁴,
- e) duše tedy někde musí být (je v „neviditelném“ Hádu) (71d16 a 80d5–8),
- f) míra očištění duše rozhoduje o podobě příští inkarnace (*palingenesia*; pouze duše filosofa je sourodá s božskou) (81e1–4 a 84a7–b3).

⁶² Ne náhodou se jeho přátelé vždy před návštěvou Sókrata ve vězení scházeli v soudní síni, která se podle Faidónova líčení nacházela nedaleko. Viz tamtéž, 59d1–3. Na tuto skutečnost poukazuje Chvatík, když se ptá: „Občané athénští jeho obhajobě nerozuměli. Budou ji rozumět jeho žáci?“ Chvatík, I., Platónova ezopská bajka o Sókratovi a nesmrtné duši, c.d., s. 970.

⁶³ „Nuže, teď už chci vydati počet vám soudcům, že muž, který vskutku strávil svůj život ve filosofii, podle mého zdání vším právem se nebojí, když má zemřít, a je pln dobré naděje, že se mu až zemře, dostane na onom světě největšího dobra. A jak tomu může tak být, Simmio a Kebéte, pokusím se pověděti,“ praví Sókratés. Platón, *Phd.* 63e7–11.

⁶⁴ Podle Eberta není argument o rozpomínání argumentem, za kterým by Platón ve skutečnosti stál. Viz Ebert, T., *Sókratés jako pythagorejec a anamnése v Platónově dialogu Faidón*. Praha, Oikúmené 1999, s. 24. Latona naopak tohoto argumentu využívá pro interpretaci či ospravedlnění role tradičních mýtu v celém Platónském korpusu. Viz Latona, M., The Tale is Not My Own: Myth and Recollection in Plato. *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 37, 2014, č. 3, s. 204.

Následně Sókratés reaguje na námitky Simmia a Kebéta týkající se údajné podobnosti duše s harmonií a oblečením. Není duše pouze plodem materiálního substrátu podobně jako je souzvuk produktem naladěných strun? A není duše podobná šatům, tzn. po několikerém nošení (inkarnaci) se rozpadá? První námitka je obratem vyvrácena s tím, že duše není podobna harmonii, jelikož duše je kontrolující či vládnoucí (nad tělesností), v případě harmonie je tomu naopak (94e1–5). Druhá námitka je závažnější a je třeba si vzít čas na rozmyšlenou. Sókratés ji vyvrací v rámci své „druhé plavby“ k hledání příčiny.

2.1.3 Potvrdit nesmrtelnost ještě jednou

Kebétovu námitku nepovažuje Sókratés za triviální. V rámci své odpovědi vypráví o tom, jak kdysi zatoužil po vědění či vědě o přírodě (*fyseós historia*).⁶⁵ Zkoumal zevrubně věci pozemské i nebeské, až se nakonec „sám sobě uzdál tak neschopným k tomuto zkoumání jako nic jiného na světě“ (96c2–3). Předtím se totiž domníval, že o určitých věcech přeci jen něco ví, nicméně „tímto zkoumáním pro ně tam silně oslepl, že [...] ztratil z vědomí i to, o čem [...] se předtím domníval, že to [ví – pozn. aut.]“ (96c5–8). Zaujala ho Anaxagorova nauka, jež se na první pohled zdála být oním přístavem, kde kotví rozum (*nús*) jako příčina (*aitia*) všech věcí.⁶⁶ Zklamán zjištěním, že Anaxagoras nejenom, že neužívá rozum v uvedeném smyslu, dokonce zaměňuje příčinu a předmět oné příčiny. Anaxagoras, hledá příčinu ve smyslové zkušenosti věcí, neabstrahuje k holistickému uchopení či pohledu.⁶⁷ Sókratés je tam nucen hledat jinde, uchyluje se k „druhému způsobu plavby k hledání příčiny“ (99d1).⁶⁸

⁶⁵ „Zdalo se mi totiž něčím znamenitým znáti příčiny každé věci, čím každá věc vzniká a čím zaniká a čím jest,“ uvádí Sókratés. Platón, *Phd.* 96a8–10.

⁶⁶ Sókratés si tak myslel, že „rozum, působící řád, všechno pořádá a každou jednotlivou věc klade tam, kde by byla v nejlepším stavu; jestliže by tedy chtěl nalézt u každé věci příčinu, jak vzniká nebo zaniká nebo jest, že musí u ní nalézt to, jaké je pro ni nejlepší buď bytí nebo kterýkoli jiný stav nebo činnost.“ Platón, *Phd.* 97c4–d2.

⁶⁷ Podobně činí i moderní věda nevidoucí předpoklady jako pouhé předpoklady. Více viz Grygar, F., K významu pročišťování nereflektovaných předpokladů z hlediska Heideggerova zamýšlejícího se myšlení a Platónova podobnosti o úseče. *Kuděj*, 16, 2015, č. 1-2, s. 138-153.

⁶⁸ Na adresu „hledáčů a vykladačů pravdy“ v Anaxagorově smyslu pak Sókratés poznamenává: „Ale tu moc, která působí, že ty věci jsou nyní v takové poloze, jaká je pro ně nejlepší, tu ani nehledají, ani netuší, že má jakousi daimonskou sílu, nýbrž si myslí, že by dovedli jednou nalézt nového Atlanta, silnějšího, než jest ten náš, nesmrtelnějšího a lépe všechno udržujícího, a nic netuší, že je to v pravém smyslu slova dobro a potřebno, co svazuje a drží pohromadě,“ a dodává, že kdyby se někde mohl o této příčině dát poučit, s největší radostí by „vstoupil ke komukoli do učení“. Platón, *Phd.* 99c1–10. Právě těmito slovy podle Sedleyho Sókratés vyvozuje první a nejslavnější manifest teleologie. Současně prý toto místo symbolizuje Platónovo seznání vlastní neschopnosti ukotvit takovýto projekt na základě Sókratova dědictví. Tento program uzavírá až *Timaios*. Viz Sedley, D., Teleology and myth in the *Phaedo*. In: *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, 5, 1989, s. 359 a Platón, *Tim*.

V rámci svého druhého pokusu o nalezení příčiny *par excellence* Sókratés utíká k myšlenkám (*logoi*), aby právě na nich pozoroval pravdu věcí (100a1).⁶⁹ Předpokladem Sóratova dokazování je existence abstraktních idejí (krásna, dobra, velikosti, atd.). Odtud pak vede cesta k rozlišení protikladů na základě nikoliv pouze pojmových druhů, nýbrž i protikladných věcí samých, majících na tomto druhu účast. A jelikož v případě protikladných idejí přijímáme vždy buď jednu, nebo druhou (druhá vždy ustupuje), nemůže oživující duše přijmout smrt – duše je tedy věc nesmrtelná a nezničitelná (v případě přechodivší smrti, ustupuje, leč nerozpadá se) (105e6).⁷⁰ Veškeré dosavadní námitky jsou tímto vyvráceny. Strukturálně podobnou, avšak stručnější a otevřenější, analýzou tak dospíváme ke stejnému závěru, jako v předchozím případě: a) rozum, b) ideje, c) protikladnost, d) stěhování duše.

2.1.4 Duše *post mortem*

Za pozornost stojí, že zatímco dosavadní, daleko větší část dialogu, byla povětšinou věnována důkazům ve prospěch nesmrtelnosti duše, ta druhá, podstatně menší, se věnuje jejím dalším osudům. O tom všem se však Sókratés rozpovídává sám, nikdo se ho neptal. Dozvídáme se tak, že by bylo „hrozným nebezpečím“ (*deinós kindynos*), pokud bychom zanedbali „péči o duši“ (*epimeleia peri tés psýchés*). A to nejen pro život na tomto světě, ale především pro ten život posmrtný. Duše si na onen svět totiž bere své „vzdělání a výchovu“, na jejímž podkladě je následně posuzována a je s ní dále zacházeno (107d3–6). O způsobu zacházení s duší, o tom, co se s ním stane a jak je po smrti těla, právě to je obsahem tzv. eschatologického mýtu, kterým se budeme podrobněji zabývat dále.

2.1.5 Sókratés je mrtev, a co dál?

Na konci dialogu přichází okamžik nejvýznamnější. Sókratés, podroben soudu své obce, vypije podaný jed a skoná. Jak vážné to ovšem opravdu je? Na otázku přátel o způsobu

⁶⁹ Podle Špinky můžeme pak na základě závěrečného mýtu vidět, že Sókratův „útěk k logu“ nemusí být nutně odvratem od tělesnosti. Přináší naopak její rehabilitaci, neboť nejenom, že na míře tělesnosti závisí, co se s duší stane, ale je to právě tělesnost, která je duši očišťována. Viz Špinka, Š., *Duše a zlo v dialogu Faidón. Duše a řeč I.* Praha, Oikúmené 2009, s. 151 a 153.

⁷⁰ Dokázáno je tedy to, co v rámci první obrany nikoliv. „Smrt je totiž jedno z dvojího; buď je to totiž jako nebytí a mrtvý nemá o ničem žádného pocitu, nebo to je podle toho, co se vypravuje, pro duši jakýsi přechod a přestěhování z tohoto místa na jiné místo,“ praví Sókratés s tím, že první variantu pokládá za zisk, druhou za největší dobro. Jak tomu ovšem je, je podle Sókrata známo tak leda bohu. Viz Platón, *Ap.* 40c6–e4 a 42a3–4.

pohřbu Sókratés odpovídá s úšklebkem „jak budete chtít“ (114c5). Až zemře, jeho tělo přeci už nebude onen Sókratés, který tam s nimi do té doby byl – jeho duše půjde dál. Jedná se přeci o duši filosofa a jedině, co přítomní mohou udělat, je „jít za ním“, tj. filosofovat, „pečovat sami o sebe“ (114 b5–11). Tíhu okamžiku nicméně dokresluje Apollodóros, který už předtím slzel, nyní ovšem „se dal do takového nářku, z hoře a rozčilení, že nebylo mezi přítomnými nikoho, komu by nebylo pukalo srdce, kromě samého Sókrata“ (117d3–5).⁷¹ Sókratés, který se už dříve rozloučil s rodinou, přítomné napomíná a žádá je o klid a sílu. Umírá tak v kruhu věrných řka: „Kritóne, Asklépiovi jsme dlužni kohouta; dejte mu ho a nezapomeňte!“ (118a6–7).⁷² Podle Faidóna tak skončil přítel, muž „ze všech lidí své doby, které [...] poznali, nejlepší a vůbec nejrozumnější a nejspravedlivější“ (118a14–15).

2.2 Tři kosmologické úseky

Abychom mohli náležitě uchopit význam a důležitost závěrečného mýtu, je třeba jej podrobněji sledovat, a to nejen z hlediska situačního (konec dialogu), avšak rovněž z hlediska strukturálního (význačných celků). Zatímco v předcházející podkapitole nám tak šlo o širší dělení lineární osy příběhu s ohledem na význačné téma (smrt Sókrata a nesmrtelnost duše), nyní se zaměříme na téma, které vystupuje jaksi na pozadí, a které ono význačné téma spojuje s druhou polovinou základního dělení. Nepůjde nám zde ovšem o individuální lidský život jako doposud, nýbrž o trvání a podobu universa. Pro Karfíka je totiž dialog *Faidón* jako celek „silně poznamenán přítomností kosmologických témat,“ přičemž „obsahuje tři úseky, které mají vysloveně kosmologický význam“.⁷³ Právě o těchto úsecích, které mají vztah k otázce po nesmrtelnosti duše, resp. jejich zásvětních osudů, pojednáme širěji. Tři kosmologické úseky jsou následující.

2.2.1 Teze starého výkladu

Za první úsek bychom mohli označit místo, kde Sókratés mluví o „starém výkladu“ (*palaiós lógos*), jenž se snaží odůvodnit (70c4–72e2). Podle Novotného se jedná o učení

⁷¹ Apollodóros, tedy v překladu „boží dar“. Viz Prach, V., *Řecko-český slovník*, c.d., s. 153.

⁷² Jde o obětinu bohu, která může být vykládána doslovně i symbolicky – viz Platón, *Phd.* pozn. 123.

⁷³ Karfík, F., *Duše a svět*. Praha, Oikúmené 2007, s. 48.

orfické⁷⁴, podle Eberta *pythagorejské*⁷⁵; podle Patočky je tak Sókratés *mystik*.⁷⁶ V textu je na takováto učení nejedna narážka (62b3, 67c5, 69c4–5, 70c4 a 108c8). Podle Kratochvíla je pro orfiky tělo „symbolem připoutání člověka k vnějšímu světu“, přičemž „duše se má očišťováním připravit k vykročení z toho žaláře“. Stejně jako u Sókrata, „způsob života jednotlivce rozhoduje o podobě jeho příštího vtělení,“ píše Kratochvíl. Nejvyšším cílem je ovšem zrodit se jako potomek božské bytosti, tedy jako Orfeus, a vystoupit z cyklu proměn.⁷⁷ Tento cyklický mysterijní podklad se Sókratés snaží prokázat. Důkaz z protikladů (*antapodosis*) shrnuje Karfík: „V oblasti vznikání vzniká protikladné z protikladného [...]; život a smrt jsou protiklady [...]; vznikání protikladného z protikladného musí ustavičně probíhat v kruhu,“ přičemž vidíme, že tyto argumenty se navzájem implikují.⁷⁸ Aby se kruh nerozpadl, proces geneze musí probíhat neustále, neboť zdroje jsou omezené.⁷⁹ Podle Karfíka tak Platónův Sókratés ve svém cyklickém argumentu „spojuje otázku, zda lidské duše poté, co opustí tělo, ještě někde jsou, s otázkou po ekonomii vznikání v rámci celého universa,“ přináší tak „*perspektivu celku světa*“.⁸⁰ Jak jsme již naznačili, je třeba na tento argument nahlížet z perspektivy teorie příčiny získané v rámci „druhé plavby“.

2.2.2 Zkušenost s přírodovědou

Byl to Kebés, který prve žádal Sókratovu obranu, a je to opět on, kdo vznáší kardinální pochybnost týkající se Sókratem provedeného dokazování, které ve všech posluchačích

⁷⁴ Viz Platón, *Phd.* pozn. 25, 31 a 38. Kratochvíl píše, že „orfické zpěvy považují samy sebe za něco výlučného, prezentují se jako dědictví bájného thráckého pěvce Orfea, který pro svoji ženu Eurydiku neváhal sestoupit do podsvětí. [...] Nálada orfik je extatictější než nálada ostatní a patrně původnější řecké mytologie nově akcentující téma duše, pracující s reinkarnační naukou. Svět a tělesnost jsou ceněny nízko, zato zásvětní život se líčí emotivně. [...] Nauka i její předávání mají také mysterijní charakter.“ Kratochvíl, Z., *Filosofie mezi mýtem a vědou. Od Homéra k Descartovi*, c.d., s. 42–43.

⁷⁵ Viz Ebert, T., *Sókratés jako pythagorejec a anamnése v Plátónově dialogu Faidón*, c.d., pozn. 5. Kratochvíl uvádí, že základním tématem pythagorejců je harmonie, jednak jako úkol života v reinkarnačních proměnách duše, jednak jako úkol poznávání světa, totiž odkrytí číselně popsateľného pořádku kosmu,“ přičemž dodává, že „věrohodnost textů starých pythagorejců je problematická, protože jsou překryty falzy, počínaje imitacemi orfik, konče novoplatónskými verzemi pythagorejských tradic.“ Kratochvíl, Z., *Filosofie mezi mýtem a vědou. Od Homéra k Descartovi*, c.d., s. 63.

⁷⁶ „Sókratés nabývá rysů příbuznosti orficko-pythagorejské: věří pevně v nesmrtnost duše, možná i v stěhování a v každém případě v posmrtný soud; je nejen intelektualista, racionalistický ironik s úžasným duševním i tělesným zdravím, nýbrž je – zcela výslovně a výrazně – mystik, jak to dosvědčuje nejen daimonion, na které se tak často odvolává, nýbrž především ony zvláštní stavy strnulosti, kdy duševně zabrán [kontemplací – pozn. aut.] vydrží dlouhé hodiny vytrvat bez hnutí na jediném místě,“ píše Patočka, J., *Sókratés. Přednášky z antické filosofie*. Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1991, s. 13.

⁷⁷ Viz Kratochvíl, Z., *Filosofie mezi mýtem a vědou. Od Homéra k Descartovi*, c.d., s. 44–45.

⁷⁸ Karfík, F., *Duše a svět*, c.d., s. 49.

⁷⁹ Pokud by tomu tak nebylo, všechno by se nakonec dostalo do téhož stavu, resp. vše by pomřelo. Viz Platón, *Phd.* 72b4–5, resp. 72d2–3.

⁸⁰ Karfík, F., *Duše a svět*, c.d., s. 50.

včetně Echekrata „vyvolávají dojem marnosti, a přivodí tak nebezpečí ztráty důvěry v argumentaci vůbec“.⁸¹ Sókratés nakonec vykládá karty, aby ze všech sil zabránil nebezpečí *misologie*, neboť ta, podobně jako *misanthropie*, pochází z lidské slabosti, nikoliv z filosofie jako lásce k moudrosti. Zanevření na rozumové úvahy je podle Sókrata „největším zlem“ a „žalostným stavem“ (89d2–3 a 90c8). Sám Sókratés totiž prodělal hořké zklamání, a to, když se setkal s dobovou přírodovědou, u které doufal nalézt příčinu jedné každé věci. Tento Sókratův střet se podle Karfíka rozpadá do třech momentů: „Prvním byl zmatek, do něhož jej přírodovědné úvahy (jak v oboru zvířat, tak v oboru člověka, tak v oboru celého kosmu uvrhly [...]). Druhým bylo nadšení Anaxagorovou myšlenkou, že příčinou všeho, co vzniká, zaniká a je, je pořádající mysl: *nús hó diakosmón* [...]. A třetím bylo zklamání nad tím, že tato myšlenka není v Anaxagorových přírodovědných výkladech nikde provedena [...]”.⁸² Sókratés, přistupoval k přírodovědě s relativně podrobným dotazníkem v ruce. Podle Sedleyho požadoval trojí teleologické vysvětlení: a) tvaru Země, b) její polohy v kosmu, c) pohybů nebeských těles.⁸³ Po uvedeném zklamání je nucen jít vlastní cestou. Odkrývá, že dialektický důkaz nesmrtelnosti a naprosté nezničitelnosti duše je založen na hypotéze inteligibilních forem (*eide*). Zatímco předchozí důkaz z protikladů byl podle Karfíka založen na úvaze o *celé* oblasti vznikání, je nyní založen na příčinách vznikání a zanikání *vůbec*. Jde tak spíše o ontologický důkaz, který neopakuje argumentaci důkazu prvního, ani nespočívá na kosmologické premise, nicméně jeho argumentační postup má své kořeny v jeho vyrovnání se s *fyseós historia*.⁸⁴ Ve výsledku tak jde o radikální reorientaci pohledu zkoumajícího, která je podle Karfíka centrálním bodem celého *Faidóna*. Cíl hledání je přitom týž, mění se pouze cesta k němu (metoda). Jak píše Karfík: „Příčina jakožto mysl (*nús*) a příčina jakožto výpověď (*lógos*) tak nejsou od sebe tak dalece vzdálené. Oddělení příčinného od materiálního, resp. smyslově vnímatelného, a zaměření na nejlepší možné jsou oběma pojetím příčiny společné jako jejich podstatné rysy. Rozdíl je jen v tom, že na jedné straně příčina vystupuje jako *myslící a působící síla*, kdežto na druhé straně jako *racionální struktura*“.⁸⁵

⁸¹ Tamtéž, s. 52.

⁸² Tamtéž, s. 52.

⁸³ Všechny tři jsou uchopeny v závěrečném mýtu. Viz Sedley, D., *Teleology and myth in the Phaedo*, c.d., s. 361.

⁸⁴ Karfík, F., *Duše a svět*, c.d., s. 53.

⁸⁵ Tamtéž, s. 57.

2.2.3 A co s námi bude?

Zatímco předcházející dva kosmologické úseky sloužily ve prospěch důkazů nesmrtelnosti duše (1. část teze), přičemž o jejích osudech jsme se dozvídali vždy až *ex post* a vlastně nikdy nebyly předmětem argumentace, poslední úsek je celý o posmrtných osudech duší (2. část teze). Kosmologický model zde slouží eschatologickému mýtu. Podle Karfíka jde o „dlouhý a překvapivě podrobný popis universa a zvláště Země,“ přičemž „kosmografický výklad tvoří nezbytný topografický rámec pro líčení posmrtných osudů duší“.⁸⁶ Opět můžeme uplatnit trojí dělení: „První [úsek – pozn. aut.] pojednává o poloze a tvaru Země v rámci všehomíra [...]. Druhý uvádí do souvislosti vnější podobu Země s vnitřní strukturou universa [...]. Třetí popisuje zemské nitro [...]“.⁸⁷ Země se tak stává centrem kosmologického modelu, na němž spočívá eschatologický mýtus.

2.3 Eschatologický mýtus

Ještě, než Sókratés odejde na onen svět, musí osvětlit důvody, proč je důležité pečovat o duši. Že je duše filosofa *rozumná*, tj. oproštěna od těla, a tudíž podobna bohům, nám ještě nedává vyčerpávající popis mechanismu „*homoiosis theo*“ (přípodobnění se bohu). Abychom uvěřili ve správnost druhé části teze, je podle Sókrata zapotřebí vypravovat mýtus (107b11–114c8). „Vždyť, když jde duše do Hádu, nebere s sebou nic jiného kromě svého vzdělání a své výchovy, kteréž věci podle vypravování zemřelému také nejvíce prospívají nebo škodí hned na začátku cesty na onen svět. Vypravuje se tak, ...“ uvozuje Sókratés mýtus jako reakci na to, že pokud by tomu tak nebylo, byla by smrt vysvobozením pro zlé lidi, neboť by po smrti došlo k rozkladu těla i duše, špatným skutkům by tedy nemuseli čelit (107d3–6).

Po smrti se tak naší duše ujímá démon (*daimón*), který je nám přidělen, a který nás vede po nelehké cestě do zászvětní říše Hádu (a odtud po určité době zase zpět). Dobrým duším se jde snadno, ty zlé musí z tohoto světa být vlečeny násilím. A kam vlastně? Dle Sókratova přesvědčení na „podivuhodná místa na zemi“ (108c5–6). Sókratés přitom není s to,

⁸⁶ Tamtéž, s. 58.

⁸⁷ Tamtéž.

přesvědčit přítomné o pravdivosti svého přesvědčení, které „od kohosi nabyt“, je schopen pouze *vyprávět*, jaká je „podoba země a jaká jsou na ní místa“ (108c).⁸⁸

Země dle onoho vyprávění shora vypadá jako pestrobarevný fotbalový míč, „leží čistá v čistém nebi, ve kterém jsou také hvězdy“ (109b6–7). Je tedy sférická, jak interpretuje Sedley.⁸⁹ Uvedené barvy jsou ovšem mnohem jasnější a čistší než barvy, které užívají naši malíři (110b8–c2). Vše na povrchu zemském je tak nepopsatelně krásnější než to, co se nachází v jejím nitru, „země [je – pozn. aut.] se svým vzhledem podívanou šťastných diváků“ (111a2–3). Země je totiž protkána sítí dutin a tunelů, přičemž v jedné takové dutině žijeme i my lidé, ačkoliv se domníváme o opaku.⁹⁰ Nicméně lidé a živočichové podle tohoto mýtu žijí i na povrchu, kde „co je nám pro naše potřeby voda a moře, to je tam vzduch, a co je nám vzduch, to je pro tamty aithér“ (111a6–b1). Na úrovni éteru (*aether*, *aithér*) není nemocí, život je delší, smysly i rozum bystřejší a, co je nejdůležitější, nacházejí se zde „háje a svatyně bohů, v nichž jsou bozi vskutku obyvateli, a dostává se jim [duším – pozn. aut.] i hlasů a věsteb a smyslového vnímání bohů a těmito způsoby se mohou s bohy stýkati“ (111c1–3).⁹¹ Ti, co naopak žijí v oněch průvrách jsou konfrontováni s vodním živlem, který protéká Zemí naveskrz, přičemž největším otvorem tímto je zván Tartaros. Do Tartaru vtékají všechny řeky, aby z něho mohli následně vytékat. Tartaros je takovým gigantickým hydraulickým pístem či čerpadlem přečerpávajícím tekutinu přerůzné kvality (voda, písek, bahno) z jedné strany Země na druhou. Jak píše Karfík, Země je tak proporcionálně rozdělena na tři zóny: spodní (voda), střední (mlha) a nejvyšší (éter), kde měřítkem proporcionality je čistota.⁹² A je to podle Sedleyho právě tento *symetrický* vztah nebe a země, který usazuje Zemi do její rovnovážné centrální polohy v rámci kosmu s Tartarem jakožto středobodem.⁹³

Na Zemi se podle onoho mýtu nacházejí čtyři význačné vodní toky. Tím největším, tekoucím po celém obvodu Země, je Ókeanos. Naproti němu proudí Acherón, jenž protéká i pod zemí, přičemž ústí v Acherontském jezeře. A právě tam přicházejí duše většiny zemřelých lidí, odkud se po určitém (pro každou jinak dlouhém) čase vrací zpět do života.

⁸⁸ Sókratés tvrdí, že vyložit pravdivost přesahuje Glaukovo (pravděpodobně páječské či svářečské) umění. Viz Platón, *Phd.* 108d4–6 a pozn. 107.

⁸⁹ Sedley, D., *Teleology and myth in the Phaedo*, c.d., s. 362.

⁹⁰ „Tato kosmologická zaslepenost [přináší – pozn. aut.] také neschopnost porozumět nám samým a tomu, po čem toužíme a čím můžeme a máme být,“ píše Špinka, Š., *Duše a zlo v dialogu Faidón. Duše a řeč I*, c.d., s. 150.

⁹¹ „Tj. vidí a slyší bohy za bdělého stavu, ne ve snách nebo ve vytržení mysli, jako na naší ‚zemi‘,“ píše Novotný. Viz Platón, *Phd.* pozn. 112.

⁹² Karfík, F., *Duše a svět*, c.d., s. 60.

⁹³ Země je ve středové poloze stabilní, a tak zachovává celkový kosmický řád. Nepotřebuje tedy materiální nutnosti, pouze symetrie. V tom je podle Sedleyho naznačena Sókratova teleologie: „Symetrie [...] je rozumnou cestou k zachování stability Země,“ tvrdí Sedley, D., *Teleology and myth in the Phaedo*, c.d., s. 365 a 370.

Uprostřed mezi těmito, po okraji Acherontského jezera, ovšem aniž by se s ním mísil, protéká Pyriflegethón (česky „planoucí ohněm“). Jeho vařící se voda je „kálná a blátivá“, proudy lávy jsou jejími odtržky (113b1 a pozn. 118 tamtéž). Svíjí se jako had přes různá místa země, aby se nakonec vlila do spodní části Tartaru. Symetricky, naproti třetí řece, teče poslední význačná, Kókytos. Ta vtéká do jezera Styx (česky blízko „nenávisti a hrůze“), které současně tvoří (113c2 a pozn. 119 tamtéž). Jde o místo „hrozné a divoké“, jenž má barvu blankytné modře. Sama řeka má prý „hroznou sílu“, přičemž se setkává s Pyriflegethonem na opačné straně Acherontského jezera (113b7-c3). S žádnou jinou řekou se už nesměšuje, a nakonec, stejně jako předchozí řeka, po obtočení obvodu Země končí v Tartaru. V Tartaru se tak setkávají či cirkulují všechny čtyři živly (voda, vzduch, země, oheň), které jsou sem vnášeny uvedenými řekami, jež současně „nasávají a vyvrhují“ obsah oněch puklin neboli míst života.⁹⁴

Do rozvinutého kosmologického modelu Platónův Sókratés vkládá osudy duší. Po rozsouzení, kde se zvaží, jak „krásný a zbožný“ byl ten který život, duše pokračuje dále (113d3). Nastat mohou čtyři možnosti:

- a) Průměrné duše se na lodi plaví k Acherontskému jezeru, kde se případně podrobují trestům za svá provinění nebo se jim dostává odměny za dobré skutky (113d4–e2).
- b) Ti „nevyhlášené“, kteří spáchali nejstrašnější zločiny typu „mnoha velkých svatokrádeží nebo mnoha nespravedlivých a nezákonných vražd“, jsou vrženi do Tartaru bez možnosti návratu (113e3–4).⁹⁵
- c) Velcí, avšak vyléčitelní, hříšníci směřují též do Tartaru, ovšem pouze na rok. Poté jsou podle druhu svého provinění vyvrženi do příslušného toku – vrazi do Kókytu, násilníci proti otci či matce do Pyriflethontu. Na břehu Acherontského jezera nakonec prosí své oběti o smilování a možnost vystoupit na souš. Neuspějí-li, proud je unáší zpět do Tartaru a cyklus se opakuje až do té doby, než své soudce uspokojí (113e6–b6).
- d) Nakonec, ti zbožní jsou vyprošťováni z těchto podzemních míst („jakoby od žalářů“) směrem vzhůru, k čistým éterickým obydlím, na „skutečnou zemi“, kde mohou popatřit na Slunce a hvězdy, podle Sedleyho intelektuální úběžníky

⁹⁴ Karfík, F., *Duše a svět*, c.d., s. 61.

⁹⁵ Cyklický argument (kruh rození) jako by zde byl porušen. Karfík toto místo interpretuje jako zlověstné „nikdy více“ – jde o perspektivu dlouhých oběhů času, cirkulace duší tedy neustává. Viz tamtéž, s. 65.

přemostující propast mezi duší a Bohem.⁹⁶ „Z těchto pak samých ti, kteří se dokonale očistili filosofií, žijí po všechen přítomný čas naprosto bez těl a přicházejí do příbytků ještě krásnějších, než jsou tyto, jež vyličiti ani není snadné, ani k tomu není v přítomné době dostatečný čas,“ ukončuje líčení mýtu Sókratés (114c2–5).

S Karfíkem tak můžeme uzavřít, že „každá zóna a každé místo, jež popisuje Sókratova kosmografie, jsou vzaty v potaz jako místo pobytu pro určitý druh duší,“ přičemž „jen o jedněch se nedozvídáme, kde se vlastně nachází místo jejich pobytu, totiž o dokonale beztělých duších těch, kdo se očistili filosofií“.⁹⁷

⁹⁶ Jedná se o poslední ze tří teleologických vysvětlení ze Sókratova anaxagorovského dotazníku. „Hvězdy se pohybují tak, jak se pohybují, a to proto, aby umožnily člověku transcendovat jeho pozemské bytí tím, že umožní rozumu přístup k božské mysli skrze matematickou astronomii,“ píše Sedley, D., *Teleology and myth in the Phaedo*, c.d., s. 379.

⁹⁷ Karfík, F., *Duše a svět*, c.d., s. 64.

3 Význam (eschatologického) mýtu

Po snaze uvést do souvislosti závěrečný mýtus s celkem dialogu *Faidón* a pojednáním hlavních charakteristik uvedeného mýtu, se tato kapitola snaží eschatologický mýtus interpretovat a objasnit jeho význam pro celek dialogu *Faidón*. Na základě získané Platónské lekce a v duchu první kapitoly se dále pokouší osvětlit význam mýtu jako takového i pro moderního člověka.

3.1 V Platónově dialogu

Platónův Sókratés na několika místech dialogu na závěrečný mýtus odkazuje. Tvrdí, že se podobně „mluví v tajných řečech zasvěcenců“, že se to „odedávna hlásá“ či „odedávna naznačuje“, že „jest jisté staré vypravování“ nebo že sám „takového přesvědčení [...] od kohosi nabyt“ (62b3, 67c5, 69c4–5, 70c4 a 108c8). Veškeré to podrobné líčení ovšem prý nemusí být tak úplně pravdivé, resp. doslovně ho žádný rozumný člověk nemůže přijmout.⁹⁸ Nakonec se zdá být dost jedno, *jaké* to vlastně bude. Jisté je jen to, že *něco* bude. Takovéhoho líčení se ovšem můžeme odvážit, neboť se jedná o „krásné nebezpečí“ (*kalós kindynos*) a „je třeba užívat takových myšlenek pro sebe jako zařikávání“ (*epaeido*) (114d6–7). Sókratés jako ten, který si zakládá na věděni (*epistéme*) či rozumnosti (*frónésis*) zde v procesu odchodu na onen svět tak připouští důležitost mínění (*doxa*), které výslovně uvádí, a navíc sám, dle svých vlastních slov, již hodně dlouho v uvedeném líčení prodlévá (70b8–c1 a 114d8). Jak se k tomu máme postavit?

Podobně jako sirény vábí námořníky, i Platónův Sókratés ve *Faidónovi* podle Chvatíka svým líbezným zpěvem šikuje své věrné, aby ho následovali. Ne snad směrem k ostrovu, kde by jejich duše spolu s naloděnou moudrostí měly troskotat, Sókratés jako jednooký král mezi slepými, mystický vyvolený a nespravedlivě odsouzený, prý využívá svého postavení tak, že si z nás jednoduše tropí žerty. Sice ne tak okatě, jako ze svých soudců v *Apologii*⁹⁹, jsou to nicméně účastníci dialogu, a posléze i my, kdo jsme chyceni do nastražené pasti narativů, jimiž svět drží pohromadě. Podle Chvatíka si totiž Sókratés předem

⁹⁸ „Že se tyto věci mají zrovna tak, jak jsem já vyložil, to rozhodně tvrdit nesluší člověku majícímu rozum,“ praví Sókratés. Platón, *Phd.* 114d1–2.

⁹⁹ Mj. tím, že jako protinávřhem namísto trestu smrti chce být živen v prytaneiu, pro což má náležitou filosofickou argumentaci. Viz Platón, *Ap.* 36d2–e4.

ověřuje intelektuální úroveň svých partnerů v dialogu a rozmluvu následně této úrovni přizpůsobuje. Tuto skutečnosti lze prý vyčíst z úvodních rozpaků přítomných nad následováním Sókrata jakožto umírajícího. Nepochopili, že nemají páchat kolektivní harakiri, ale následovat Sókrata jakožto *filosofa*. Neprošli tak vstupním testem a předchozí ironizující poznámka nad zveršováním Ezopových bajek se stává realitou. Sókratés totiž dále nezkoumá „protimluv obsažený v kombinaci vzkazu následovat Sókrata se zákazem sáhnout si na život, kterému by samozřejmě také rozuměli, kdyby byli pořádní filosofové, totiž kdyby měli rozum, [...] nýbrž začne pohádky o tom, jak na tomto světě otročíme moudrým a dobrým bohům a po smrti přijdeme k bohům, kteří jsou, řekli bychom neopatrně, ještě lepší,“ tvrdí Chvatík.¹⁰⁰ Je-li tomu skutečně tak, dokáže-li člověk tváří v tvář smrti zesměšňovat všechno a všechny, a to zejména ty, kdo mu přísahají věrnost, můžeme se pouze dotazovat, zdali se jedná ještě o zdravou *psýché*, nebo o osobu, na kterou bychom zcela jistě našli kolonku v současném Diagnostickém a statistickém manuálu duševních poruch.¹⁰¹

Sókratés v rámci své první obrany vysvětluje svůj specifický druh moudrosti. Poté, co mu Pythia z Delfské věštiny sdělí, že nikdo není moudřejší než on, říká: „Když dobře nevím o posmrtných věcech, také si myslím, že nevím,“ přičemž „však neposlouchat lepšího, i boha i člověka, je zlé a ošklivé, to vím,“ a nakonec „těch zlých věcí, o kterých vím, že jsou zlé, se budu vždycky více bát a stráčet nežli těch, o kterých nevím, zdali snad nejsou dobré“.¹⁰² Máme tedy poslouchat nejlepšího a nejmoudřejšího Sókrata, tedy psychopata, který je nakonec odsouzen za to, že „slabší důvody činí silnějšími“, resp. že „kazí mládež, nevěří v bohy, [...] nýbrž v jiná, nová daimonia“?¹⁰³ Toho Sókrata, který si pro nás na závěr *Faidóna* připraví kulku s nevyšší průrazností – tedy mýtus –, aby si mohl být jist, že udělal vše pro to, aby se jeho vnitřní škleb, maskovaný vnějším klidovým projevem, vtiskl hluboko do duše každého jednotlivce a jako rakovina zevnitř postupně rozpáral tkaniva našich pozemských jistot?

„Myslíme v přibězích,“ píše Greory Bateson.¹⁰⁴ Mýtus (*mythos*) tedy není bez vztahu k věděni (*logos*), jak píše Karfík.¹⁰⁵ Nejinak tomu je i v případě Platónova *Faidóna*. Podle Sedleyeho je funkce mýtů v Platónových dialozích komplexní záležitostí, mj. jde prý o „Platónův způsob potvrzení jeho víry, že konec konců na světě existuje spravedlnost, ačkoliv z jepičí perspektivy našeho lidského (inkarnovaného) života to vždy nemusí být tak

¹⁰⁰ Chvatík, I., Platónova ezopská bajka o Sókratovi a nesmrtné duši, c.d., s. 979.

¹⁰¹ Raboch, J., – Hrdlička, M., – Mohr, P. – Pavlovský, P. – Ptáček, R. (ed.), *DSM-5: diagnostický a statistický manuál duševních poruch*. Praha, Hogrefe – Testcentrum 2015. A to tím více, že není ochoten přijmout nabídku na útěk. Viz Platón, *Krit.* 45b.

¹⁰² Platón, *Ap.* 21a5–7 a 29b5–10.

¹⁰³ Tamtéž, 18b11–c1 a 24b8–c1.

¹⁰⁴ Bateson, G., *Mind and Nature: A Necessary Unity*. New York, Bantam Books 1980, s. 14.

¹⁰⁵ Karfík, F., *Duše a svět*, c.d., s. 67.

zřejmé“. V konkrétním případě *Faidónova* mýtu pak „jeho eschatologické téma tvoří zcela přirozený doplněk k hlavnímu argumentu o nesmrtelnosti duše“. Přítomna je ovšem i hlubší dimenze: „Mýtus je také úvodem k teleologické kosmologii“. ¹⁰⁶ Sedley se shoduje s Karfíkem v tom, že závěrečný mýtus odpovídá na otázky, které vyvstaly na dřívějších místech dialogu.

Podle Karfíka je mýtus ve *Faidónovi* rozvržen podle seznamu otázek mladého Sókrata. Nejde tak o nesmrtelnost duše, to je „předpoklad, na němž Sókratés staví dál“. Padá-li totiž první část teze (duše je nesmrtelná), padá i část druhá (pro lepší to bude lepší). Jedná se tak podle Karfíka o „mytické vyličení druhé poloviny Sókratovy naděje“. ¹⁰⁷ Přechozí část ovšem byla předmětem dokazování. Jakou epistemickou hodnotu má tato? Jde o utěšení dítěte v nás, které se bojí smrti, o „krásné nebezpečí“ které podstupujeme „zařikáváním“. Jinými slovy: „*můžeme jen získat*, jestliže si budeme představovat posmrtné osudy zhruba tak, jak jsou líčeny v Sókratově mýtu“. Tak se totiž můžeme odvrátit od tělesnosti směrem k tomu, co je uchopitelné myslí. Pak má duše šanci stát se dobrou. ¹⁰⁸ Kosmofyzikální podmínky tak mají pouze nárok pravděpodobnosti, mají totiž „dovolit, aby teze nesmrtelnosti duší a jejich eschatologických osudů bylo možné rozvinout do podoby mýtu, který lze vyprávět“. ¹⁰⁹ Matematicko-materiální řád zde slouží řádu mravně-duševnímu, neboť anaxagorovský *nús* (pořádající mysl) je nahrazen dobrem, které vše poutá a drží pohromadě. Jde tak o příčinu či princip, který se primárně vztahuje *na duše*, nikoliv na materiální podmínky. ¹¹⁰ Diference mezi pravými příčinami a materiálními podmínkami, bez kterých by, podle Sókratova líčení, příčiny nemohly být příčinami, je zde podle Karfíka reprezentována *koloběhem* pěti živlů: éterem, vzduchem a vodou, které se liší vůči sobě na základě kosmologickému modelu proporcionálně čistotou, a zemí a ohněm. ¹¹¹ Tartaros je pak středobodem, kde se vše setkává. Zde působí na neočištěné duše, duše plné tělesnosti, ryze materiální nutnost nejničivější síly. Má ovšem i očišťující moc. Platónovi jde tedy o fyziku teleologickou, kde hraje prim *osud duše*, jejíž *náležitý pojem* umožňuje nalézt spojující článek, který „dovoluje aplikovat anaxagorovskou myšlenku pořádající mysli na otázky přírodovědy ve smyslu materiálních podmínek“. ¹¹² Jak shrnuje Špinka: „Pohyb v tomto kosmu nesmíme chápat pouze

¹⁰⁶ Sedley, D., *Teleology and myth in the Phaedo*, c.d., s. 360. O roli Platónových mýtů i v jiných jeho dialozích viz Latona, M., *The Tale is Not My Own*, c.d..

¹⁰⁷ Karfík, F., *Duše a svět*, c.d., s. 66.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 67.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 68.

¹¹⁰ V tom podle Karfíka spočívá hlavní rozdíl mezi principem organizace Sókratova mytického kosmu od anaxagorovské mysli. Viz tamtéž, s. 70. „Dobro, musíme vyvodit, provozuje kontrolu nad světem přesně do té míry, dokud se jedná o dominující aktivitu vládnoucího rozumu,“ píše Sedley a dodává, že rozum je oproti tomu zcela soustředěný. Viz Sedley, D., *Teleology and myth in the Phaedo*, c.d., s. 373.

¹¹¹ Karfík, F., *Duše a svět*, c.d., s. 71

¹¹² Tamtéž, s. 74.

z perspektivy ‚nutného pohybu živlů‘, jehož pulzujícím srdcem je dynamická neurčitost Tartaru, ale především z perspektivy oživující a pohybující moci duše”.¹¹³

Platónova „nauka o duši“ tak není myslitelná bez kosmologického rámce, ze kterého nejenom vyšla, nýbrž ji i nadále potřebuje. Nesmrtelnost duše vyžaduje kosmický koloběh, posmrtné osudy nejsou představitelné bez ontologicky odstupňovaného universa. Jak píše Karfík, duše a svět spolu úzce souvisejí, přičemž celý dialog je podle něj krokem k „psychokosmologii”.¹¹⁴ Mýtus tak přichází „ke slovu tam, kde jde o to, spojit nauku o duši s kosmofyzikou v kosmologii“. Kosmologie pak slouží nauce o duši (jak a kde jsou) stejně, jako nauka o duši slouží kosmologii (duše oživují svět).¹¹⁵

Pokládá-li Karfík závěrečný mýtus za, byť neodmyslitelný, doplněk dialogu, užívá jej Sedley jako základního interpretačního klíče k „širšímu osvětlení útržkovitých programových poznámek z [jeho – pozn. aut.] dřívějších míst”.¹¹⁶ Prolegomenou k mýtu je už podle něj pasáž, kde Sókratés tvrdí, že „kdo přijde do Hádu neveden do zření a nezasvěcen, bude ležeti v bahně, kdežto očištěný a zasvěcený, až tam přijde, bude bydleti s bohy“ (69c5-7).¹¹⁷ Mýtus tedy představuje naše zasvěcení i po interpretační stránce. Je to totiž mýtus, který prý obsahuje vodítka pro jeho plnokrevné teleologické čtení.¹¹⁸ Podle Sedleyho těžko může být náhoda, že Sókratovy konkrétní anaxagorovské požadavky jsou v mýtu uchopeny. Ačkoliv není v současných Sókratových kompetencích uvést, jak konkrétně působí ona síla soudržnosti a nezbytnosti, resp. ono *dobro*, připravuje si ovšem Platón půdu pro detailní kosmologii *Timaia*.¹¹⁹ Vše je uspořádáno účelně tak, aby podpořilo „bezprostřední cíl člověka jakožto přemostění propasti mezi ním a božským”.¹²⁰ *Vědeckou* správnost *mýtu* tak není namíste posuzovat, to by naopak mohlo zakrýt skutečný cíl, kterým jsou podle Sedleyho „[didaktické – pozn. aut.] lekce [...] o kosmické spravedlnosti a náležité povaze teleologických vysvětlení”.¹²¹

Eschatologický mýtus, situovaný téměř na úplný konec dialogu, ten mýtus, který v podstatě sám od sebe vypráví Platónův Sókratés těsně před svou smrtí, dotváří symetrii

¹¹³ Špínka, Š., *Duše a zlo v dialogu Faidón. Duše a řeč I*, s. 154.

¹¹⁴ Té, jakou známe z *Timaia*. Viz Karfík, F., *Duše a svět*, c.d., s. 75. Sedley používá (teleologický) termín „psychocentrismus“. Viz Sedley, D., *Teleology and myth in the Phaedo*, c.d., s. 373.

¹¹⁵ Karfík, F., *Duše a svět*, c.d., s. 76.

¹¹⁶ Sedley, D., *Teleology and myth in the Phaedo*, c.d., s. 377.

¹¹⁷ Viz Sedley, D., *Teleology and myth in the Phaedo*, c.d., pozn. 28.

¹¹⁸ „Propojení mezi teleologickou tezí a eschatologickým mýtem je v Platónových očích vskutku důvěrné,“ tvrdí Sedley, tamtéž, s. 383.

¹¹⁹ Resp. můžeme pouze dovozovat, že tato síla je superiorní (nad hmotou) a skutečně nějak působí. Viz tamtéž, s. 373.

¹²⁰ Jak to vyjádřil Sókratés v Theaitéovi: „připodobnění se bohu jak jen možná“ (*homoios theo kato to dynaton*). Viz Platón, *Tht.* 176a6–b3 a Sedley, D., *Teleology and myth in the Phaedo*, c.d., s. 380 a 381.

¹²¹ Tamtéž, s. 383.

celého dialogu *Faidón*. Velkým vyprávěním (o nesmrtelnosti duše) jsme začali, neméně velkým (o jejích dalších osudech) také končíme, a to vše v rámci vypravování o Sókratovi, nejmoudřejším z lidí. Nesmrtelnost jeho duše je prokázána. Do jakých to jde míst, že ji tam jeho věrní („zatím“) nemohou následovat? Následovat Sókrata, znamená následovat cestu *homoiosis theo* (připodobnění se bohu). Je tato cesta otevřena všem, resp. nejde o scestí? Aby všichni pochopili, byli ujistěni a připraveni jít dál, vypráví Sókratés mýtus, vědom si jeho poetické moci. Na cestě ke katarzi našeho pozemského bytí, doteku božského, ovšem potřebujeme očistnou sílu filosofie, a jejích abstraktních výšek nedosáhne každý. Platón nám zde nicméně dává lekci, podle Novotného obzvláště urgentní v dnešní době: Jestliže skoná Logos vůbec a nebude moci být oživen, „nastane větší zármutek, nežli jaký pro svůj logos předpověděl Sókratés, nabíraje do prstů vlasy Faidónovy“.¹²²

3.2 Pro člověka vůbec

Naznačili jsme, že ve vývodech Platónova Sókrata se zrcadlí otisk starých tradic. Že Sókratés záměrně strojí dialog do hávu pythagoreismu, aby tak korigoval myšlení Velkého Řecká, se snaží dokázat Ebert.¹²³ Ten tvrdí, že je to jiný Sókratés, který argumentuje proti misologii, ve srovnání se Sókratem, který se prohlásí za Apollónova služebníka či mluví o inkarnaci nefilosofických duší do všemožných druhů zvířat.¹²⁴ Souvislost s orfiky přitom považuje za vyloučenou, společné rysy nahlíží pouze v oblasti rituálu.¹²⁵ Navíc Apollón je prý bohem pythagorejských filosofů.¹²⁶ Podle Zamarovského je to ovšem Orfeus, který je synem toho Apollóna, který se narodil na Délu. Tj. toho, který je bohem „světla a slunce, ochráncem života a pořádku, neomylným střelcem a věštcem“.¹²⁷ Ať tak, či onak, Sókratovo vyprávěčské intermezzo se odehrává mezi mýtickou plavbou lodi tam a zase zpátky, a to na ostrov Delós, tedy v překladu „zřejmý, zřetelný, jasný“.¹²⁸ Mýtem se tak má cosi osvětlit. A my už víme, co.

¹²² Platón, *Phd.* s. 9 a 89a9-b9.

¹²³ Např. tím, že Echebetes, podle Eberta jediný historický pythagorejec, předjímá určení celého dialogu tím, že na jeho otázky je ve druhé polovině dialogu odpovídáno, a to přesně v pořadí oněch vyřčených otázek. Viz Ebert, T., *Sókratés jako pythagorejec a anamnése v Plátónově dialogu Faidón.*, c.d., s. 10–11 a 87.

¹²⁴ Viz tamtéž, s. 24.

¹²⁵ Viz tamtéž, pozn. 5.

¹²⁶ Viz tamtéž, s. 15 a pozn. 9.

¹²⁷ Zamarovský, V., *Bohové a hrdinové antických bájí*. Praha, Mladá fronta 1970, s. 53 a 55. A to vše s „očistným působením“. Viz Platón, *Krat.* 405b3–6.

¹²⁸ Prach, V., *Řecko-český slovník*, c.d., s. 126.

Platónova kritika poezie nastíněná i v našem dialogu zde nabývá nových kontur. Podle Latony to nejsou „vymyšlená vyprávění“ jeho současníků, nýbrž „tradiční mýty“ ústního předávání, které na základě nauky o rozpomínání Platón nejen nekritizuje, nýbrž i přijímá. Platónův mýtus se tak neliší od mýtů starého Řecka, tyto mýty pouze „koriguje“ ve svém „pokusu o získání tradičních verzí příběhů, které Homér, Hesiod a další pozměňují v procesu poetické inovace,“ píše Latona.¹²⁹ Z tehdejší řecké mytologie nicméně eschatologické mýty čerpají pramálo, spíše se prý jedná o dědictví orfických či pythagorejských mysterijních tradic. To ovšem nic nemění na tom, že Platónovy mýty jsou ve skutečnosti starší.¹³⁰

Vidíme tedy, že Platónův Sókratés nejen, že z mýtů čerpal, snažil se o jejich zachycení v jejich původnosti, neboť „paměť, ať už individuální či kolektivní, je pro Platóna cestou, skrze níž jsou věčné pravdy předávány skrze individuální prožitek, osvětlující stinný svět jevů, pořádající masu zmatených smyslových dat, kterou je svět, a umožňující dialektice, aby dělala svoji práci,“ přičemž „úkolem filosofa tedy není vytvářet nové pravdy, ani je vytvářet ze zkušenosti, ale spíše je získávat z minulosti skrze paměť, a prostředky takového získávání osvětlovat současnou lidskou zkušenost,“ tvrdí Latona.¹³¹

Platónův mýtus v dialogu *Faidón* tak obsahuje prvky mýtu Campbellovského, Jungovského či Eliadovského (je iniciační *par excellence*), Camusovského (je filosofickým textem), popř. Straussovského (zaměřuje se na odlišné aspekty skutečnosti, vyhlazuje spory) a Frazerovského (je hoden nápodoby). Není však mýtem Tylorovským (ono morální ponaučení souvisí s teorií příčiny). V žádném případě ovšem není mýtem primitivním, tj. tím, který se nehodí do moderní doby. Jde o vyprávění o věcech naším rozumem nepostižitelných. Jak píše Patočka, jde o „představu obraznosti, která se dostavuje ještě tam, kde přísná soudná schopnost myslí nám již nestačí nebo ještě nestačí“.¹³² Otázka, kterou traktuje eschatologický mýtus je otázkou, která rezonuje napříč dějinami. Jde o otázku, kterou vložil Shakespeare do úst zoufalému Hamletovi:

„Žít, nebo nežít – to je, oč tu běží: zda je to ducha důstojnější snášet střely a šípy rozkacené sudby, či proti moři běd se chopit zbraně a skoncovat je vzpourou. Zemřít – spát – nic víc – a vědět, že tím spánkem skončí to srdcebolení, ta sterá strast, jež patří k tělu, to byla meta žádoucí nade všechno. Zemřít – spát – Spát! Snad i snít? Á, v tom je právě háček! To, jaké sny

¹²⁹ Latona, M., *The Tale is Not My Own: Myth and Recollection in Plato*, c.d., s. 200. Latona se tak odlišuje od jiných interpretací, jenž Platónské „mýty“ označují spíše za „metafory, alegorie, podobenství, sublimované pravdy, nebo dokonce lži,“ píše Latona, tamtéž, s. 182.

¹³⁰ Tamtéž, s. 200–201 a pozn. 41.

¹³¹ Tamtéž, s. 210.

¹³² Patočka, J., *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1991, s. 288.

by se nám mohly zdát v tom spánku smrti, až se těla zbudem, to, to nás zaráží. To je ten ohled, jenž bídě s nouzí dává sto let žít. Vždyť kdo by snášel bič a posměch doby, sprostoty panstva, útlak samozvanců, soužení lásky, nedobytnost práva, svévoli úřadů a kopance, jež od neschopných musí strpět schopný, sám kdyby moh svůj propouštěcí list si napsat třeba šídlem? Kdo by chroptě se potil krví na galejích žití, než jen, že strach z něčeho po smrti, z těch krajů neobjevených, z nichž nikdo se nevrací, nám ochromuje vůli a dává snášet raděj zla, jež známe, než prchnout k jiným, o nichž není zpráv? Tak svědomí z nás ze všech dělá baby, tak pomyšlením v nedokrevnou šed' ruměná svěžest odhodlání chřadne a podniky, jež mají spár a spád, se pro ten ohled vychylují z dráhy a trátí jméno skutku.¹³³

Mythos a *Logos* jsou tak podobné oněm Sókratovským siamským dvojčatům neboli znesvářeným pocitům, kterým bůh spojil hlavy dohromady – v obou případech jde o „vyprávění“, ačkoliv s odlišným významem. *Logos* se etymologicky vztahuje k *legein*, tzn. „dávat věci dohromady“ za účelem hledání pravdy, zatímco v mýtickém vyprávění se této odpovědnosti vzdáváme.¹³⁴ Jakkoliv je nicméně *logos* Apollonským principem a *mythos* principem Dionýsovským, je to právě mýtus, který umožňuje s plnou vážností, napnutím všech smyslů, uslyšet, zachytit a procítit Orfeův zpěv, který i přes všechnu smrt zpívá o životě.¹³⁵ Tedy ano, potřebujeme mýtus. A ano, je něco pro ty, kdo skončí tento život.

¹³³ Shakespeare, W., *Hamlet, princ dánský*. Přel. E.-A. Saudek. Praha, Romeo 1999, s. 105 a 107.

¹³⁴ Viz Latona, M., *The Tale is Not My Own: Myth and Recollection in Plato*, c.d., s. 197

¹³⁵ Viz Ivaskiv, N., *Archetyp Orfeus*. *Tvar*, 2018, č. 6, s. 17. Dostupné z [www: https://itvar.cz/archetyp-orfeus](https://itvar.cz/archetyp-orfeus). „Takto co lkal a zvukem strun svou provázek prosbu, plakaly bezkrvé duše. I Tantalos zapomněl lapat vodu, jež prchá mu vždy, a strnulo Ixiónovo kolo a nervou jater dva supové, nechaly věder Danaovny a na kámen svůj si Sisyfos used,“ píše Ovidius, *Proměny*. Přel. F. Stiebitz. Praha, Jan Laichter 1942, s. 302.

4 Závěr

Dialog o duši, kterým Platónův dialog *Faidón* bezpochyby je, obsahuje mnoho motivů, které mohou vést, a někdy také vedou, i k vzájemně rozporným interpretacím. Svým způsobem totiž odpovídá na otázku, která je nejvnitřnější součástí každého z nás. Jde tu o naši (ne)smrtelnost resp., *jestli* s námi něco dál bude, popř. *co* s námi bude dál. K tomu pak přistupuje cena individuálního lidského života neboli otázka v pravdě filosofická: Nebylo by nám lépe, pokud bychom spáchali sebevraždu? Na to Platónův Sókratés nejen, že odpovídá jasně *ne*, avšak se snaží toto své tvrzení podpořit fortelnými argumenty. A tam, kde už argumentační síla našeho rozumu nestačí, neboť jde o rozum lidský nikoliv božský, využívá síly mýtu, aby přesvědčil i ty, kteří by snad ještě mohli být na pochybách.

Sám Faidón se stal vypravěčem líčícím Sókratův poslední den na tomto světě. Jak jsme si ukázali, nesmrtelnost duše se v dialogu dokazuje v podstatě dvakrát, přičemž Sókratés chápe toto dokazování jako svoji druhou apologii. Předvedli jsme si, že nyní se ovšem nehájí před svými soudci, nýbrž před přáteli, kteří mají potenciál stát se pravými filosofy, jako je on sám. Co se týká struktury, je dialog protkán kosmologickými tématy, kde tři úseky mají vysloveně kosmologický ráz. Do takového kosmologického modelu pak Platónův Sókratés vepisuje posmrtné osudy duší. Retrospektivním pohledem jsme pak viděli, že závěrečný mýtus odpovídá na přírodovědné otázky mladého Sókrata. Tomu zde ovšem v první instanci chyběl náležitý pojem duše. Platónův kosmos je tak oduševnělý. Nejde mu o fyziku neměnných přírodních zákonů, o materii. Ta je až druhořadá. Skutečnou příčinou je zde dobro. V takovém universu je duše nositelkou životní síly a schopnosti myslet. Jejím ultimátním cílem pak je připodobnění se bohu.

Pochybovat o správnosti Sókratových vývodů je na místě, a také jsme demonstrovali, že se tak na několika místech dialogu děje. Že by bylo potřeba na uvedených výpovědích ještě zapracovat je vidět i ze závěrečné vypjaté nálady, když Sókratés požije jed – takto si své následování nepředstavuje. Logos ani mythos zde ještě nevykonali svoji práci, nevstoupili plně do naší duše tak, abychom s vnitřním klidem podporovaným zaříkáváním byli plni krásné naděje, že Sókratés jde do lepšího světa, kam ho jako filosofové můžeme následovat, až nás povolá nutnost. Neočistili jsme tedy ještě svoji duši důkladně filosofií, nicméně, a v tom je ono kouzlo, můžeme tak stále učinit. Platón nám tu nechal dostatek materiálu. Právě zde spočívá jeho lekce – je na každém z nás, abychom uvěřili v moc slova, toho slova, které může mít logickou (racionální) i vyprávěcí (iracionální) podobu. Jedině tak se můžeme

těšit světlým zítřkům, přičemž není rozhodující, zdali se nacházíme v období starého Řecka nebo v jedenadvacátém století. Morální ponaučení Platónova eschatologického mýtu má nadčasovou platnost pro jakýkoliv lidský život.

V této práci jsme se pokoušeli pojednat o eschatologickém mýtu v Platónově dialogu *Faidón*, jeho významu nejen pro celek dialogu *Faidón*, nýbrž i pro člověka vůbec. Přes srovnání s uvedenou literaturou byl náš záměr již od začátku jasný, Platónsky účelný, mohli bychom říci. Nejen, že jsme se uvedenou prací snažili upozornit na roli mýtu v současném světě, chtěli jsme pozitivní uvědomění dokonce rehabilitovat. Přes tuto možnou „nefilosofičnost“ budiž nám polehčující okolností, že jsme při našem zkoumání nenašli argumenty, jež by argumentovaly proti mýtu alespoň se stejnou silou, jak ty, potvrzující jeho validitu. Nehledali jsme dostatečně či nás mýtus svými spáry sevřel natolik, že již nejsme schopni či ochotni k jinému pohledu?

5 Reference

- [1] Campbell, J. – Moyers B., *Síla mýtu*. Přel. M. Jindra. Praha, Argo 2016.
- [2] Platón, *Faidón*. Přel. F. Novotný. Praha, Oikúmené 2000.
- [3] Karfík, F., *Duše a svět*. Praha, Oikúmené 2007.
- [4] Sedley, D., Teleology and myth in the Phaedo. In: *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, 5, 1989, s. 359-383.
- [5] Chvatík, I., Platónova ezopská bajka o Sókratovi a nesmrtelné duši. *Filosofický časopis*, 52, 2004, č. 6, s. 967-990.
- [6] Špínka, Š., *Duše a zlo v dialogu Faidón. Duše a řeč I*. Praha, Oikúmené 2009.
- [7] Ebert, T., *Sókratés jako pythagorejec a anamnése v Plátónově dialogu Faidón*. Praha, Oikúmené 1999.
- [8] Latona, M., The Tale is Not My Own: Myth and Recollection in Plato. *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 37, 2014, č. 3, s. 181-210.
- [9] Segal, R.-A., *Stručný úvod do teorie mýtu*. Přel. L. Valentinová. Praha, Lubomír Ondračka – ExOriente 2017.
- [10] Kratochvíl, Z., *Filosofie mezi mýtem a vědou. Od Homéra k Descartovi*. Praha, Academia 2009.
- [11] Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha, Academia 1990.
- [12] Prach, V., *Řecko-český slovník*. Praha, Vyšehrad 2005.
- [13] Neubauer, Z., *O cestách tam a zase zpátky*. Praha, Straky na vrbě 2010.
- [14] Hésiodos, *Zrození bohů*. Přel. J. Nováková. Praha, SNKLHU 1959, verše 38-40.
- [15] Grygar, F., Vymezení řecké a hebrejské tradice vůči mýtu. In: Hejduk, T. (ed.), *Úvod do filosofie. Studijní texty pro pedagogy*. Univerzita Pardubice 2011, s. 41-56.
- [16] Tylor, E.-B., *Primitive Culture*. New York, Harper Torchbooks 1958.
- [17] Frazer, J.-G., *Zlatá ratolest*. Přel. E. Herold a V. Heroldová-Šťovíčková. Plzeň, Aleš Čeněk 2007.

- [18] Lévi-Strauss, C., *Strukturální antropologie II*. Přel. J. Vacek. Praha, Argo 2007, s. 106.
- [19] Lévi-Strauss, C. – Eribon, D., *A Conversation with Claude Lévi-Strauss*. University Of Chicago Press 1991.
- [20] Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*. Přel. D. Steinová. Praha, Svoboda 1995.
- [21] Homéros, *Odysseia*. Přel. O. Vaňorný. Praha, Odeon 1967.
- [22] Eliade, M., *Posvátné a profánní*. Přel. F. Karfik. Praha, Oikúmené 2006.
- [23] Freud, S., *Výklad snů*. Přel. O. Vochoč. Praha, Psychoanalytické nakladatelství 1998.
- [24] Jung, C.-G., *Výbor z díla IV. Obraz člověka a obraz Boha*. Přel. J. Kuře a K. Plocek. Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka 2001.
- [25] Campbell, J., *Tisíc tváří hrdiny: Archetyp hrdiny v proměnách věků*. Přel. H. Loupová. Praha, Portál 2000.
- [26] Rank, O., *Der Mythos von der Geburt des Helden: Versuch einer psychologischen Mythendeutung*. Wien, Turia + Kant 2009.
- [27] Comte, A., *A General View of Positivism*. Cambridge University Press 2009.
- [28] Maheshwari, V.-K., Auguste Comte's "Law of the Three Stages". *Philosophical commentary on issues of today*. India 2013 [cit. 22. 1. 2018]. Dostupné z www: <http://www.vkmaheshwari.com/WP/?p=694>.
- [29] Platón, *Ústava*. Přel. F. Novotný. Praha, Oikúmené 2005.
- [30] Grygar, F., Platónovo podobenství o úsečce a jeskyni, aneb co dělá filosof. In: Hejduk, T. (ed.), *Úvod do filosofie. Studijní texty pro pedagogy*. Univerzita Pardubice 2011.
- [31] Grygar, F., K významu pročišťování nereflektovaných předpokladů z hlediska Heideggerova zamýšlejícího se myšlení a Platónova podobenství o úsečce. *Kuděj*, 16, 2015, č. 1-2, s. 138-153.
- [32] Platón, *Timaios, Kririas*. Přel. F. Novotný. Praha, Oikúmené 2003.
- [33] Platón, *Euthyfrón, Obrana Sókratata, Kritón*. Přel. F. Novotný, Oikúmené 2003.
- [34] Patočka, J., *Sókratés. Přednášky z antické filosofie*. Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1991.

- [35] Raboch, J., – Hrdlička, M., – Mohr, P. – Pavlovský, P. – Ptáček, R. (ed.), *DSM-5: diagnostický a statistický manuál duševních poruch*. Praha, Hogrefe – Testcentrum 2015.
- [36] Bateson, G., *Mind and Nature: A Necessary Unity*. New York, Bantam Books 1980, s. 14.
- [37] Zamarovský, V., *Bohové a hrdinové antických bájí*. Praha, Mladá fronta 1970.
- [38] Platón, *Kratylos*. Přel. F. Novotný. Praha, Oikúmené 1994.
- [39] Patočka, J., *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1991.
- [40] Shakespeare, W., *Hamlet, princ dánský*. Přel. E.-A. Saudek. Praha, Romeo 1999.
- [41] Ivaskiv, N., Archetyp Orfeus. *Tvar*, 2018, č. 6, s. 17. Dostupné z [www: https://itvar.cz/archetyp-orfeus](https://itvar.cz/archetyp-orfeus).
- [42] Ovidius, *Proměny*. Přel. F. Stiebitz. Praha, Jan Laichter 1942.