

Filosofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze  
Ústav filosofie a religionistiky

*Matematizace v dialogu Epinomis*

Vypracoval: Petr Jíra

Obor: Filosofie

Rok odevzdání: 2007

Vedoucí práce: Doc. Zdeněk Kratochvíl

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci zpracoval samostatně s využitím pouze citovaných pramenů a literatury.

Jiří Pech

## Obsah:

I. Úvod	
I.1 <i>Epinomis</i> : matematizace ve starověku	.... 4
I.2 Problém autorství	.... 5
I.3 Struktura dialogu	.... 8
I.4 <i>Epinomis</i> a <i>Zákony</i>	.... 11
II. Číslo	
II.2 Moudrost a blaženost	.... 12
II.3 Domnělé vědomosti	.... 20
II.4 Kosmický význam nauky o čísle: skutečná moudrost	.... 23
II.5 Číslo ve vědách a řemeslech	.... 25
II.6 Číslo, Múzy, zlo	.... 29
II.7 Spravedlnost a číslo	.... 31
III. Platón a matematika	.... 33
IV. Matematická astronomie-theologie	
IV.1 Krize náboženství	... 37
IV. 2 Matematický život hvězd	.... 39
IV.3 Nové náboženství	.... 44
V. Závěrem	.... 47

## I.1. *Epinomis*: matematizace ve starověku

Podle dialogu *Epinomis* je kosmos uspořádán matematicky a nauka o čísle je nejen základem kultury, ale i nejvyšším cílem člověka. Myšlenka o důležitosti čísla pro všechny oblasti je vlastním jádrem dialogu *Epinomis*. Pěstování nauky o čísle může způsobit, že člověk se stane moudrým a uspořádá lépe společnost (*polis*). Matematika však nemá vést k účinné vědě tak jako v novověku, nýbrž ideálem moudrého člověka je kontemplativní spojení s uspořádaností kosmu. Myšlenka o důležitosti nauky o čísle ústí proto ve vytvoření nové vědy, matematické astronomie, která je však překvapivě také theologií, je totiž spojena s uznáním božské povahy hvězd i s jejich uctíváním.

Dialog *Epinomis* je pozoruhodným dokladem o jednom z prvních domyšlení matematiky. Číslo je velkým tématem již pro pythagorejské předchůdce *Epinomidy*. Oproti pythagorejským zlomkům je předností *Epinomidy* nejen úplné zachování celého díla, ale také snaha autora *Epinomidy* domyslet význam čísla do všech důsledků a zasadit jej pokud možno do celku myšlení i kultury. Autor *Epinomidy* proto spojuje číslo s moudrostí, zbožností, blažeností, organizací společnosti atd. Myšlenku o důležitosti čísla a počítání tak můžeme sledovat v celé její šíři.

Matematika vzbuzuje v autorovi *Epinomidy* překvapivě velká očekávání, která se nám mohou zdát nepatřičná i přehnaná. Žijeme ve věku, který by stěží spojoval matematiku například s náboženstvím nebo s uměním. Interpretace *Epinomidy* je sondou do neočekávaných souvislostí čísla, které se vynořují právě v době, kdy je myšlenka matematizace vědy a společnosti rozvíjena poprvé v dějinách. Přes tuto dějinnou propast je však na místě otázka: nejsou očekávání spojená s matematizací v *Epinomidě* opravdu přehnaná? Co vlastně ve skutečnosti může vyřešit matematická věda? Nepodcenil autor *Epinomidy* nebezpečí, která mohou plynout z matematické vědy, když spojoval číslo jen s dobrem? Není matematická věda také zneužitelná? Nebo v sobě obsahuje nějakou pojistku proti zneužití?

Dialog *Epinomis* odhaluje vědecký základ náboženství, tím se ocitá v rozporu s tradičně pojímaným náboženstvím. Konfrontací s tradicí je možné sledovat převratnost změny, kterou v náboženství provádí autor *Epinomidy*. Na této konfrontaci také z jistého úhlu pohledu uvidíme, nakolik jsou předpoklady *Epinomidy* o moci čísla přehnaná. Nicméně autor *Epinomidy* nechce nahradit tradiční náboženství ze svévole či intelektuální pýchy, spíše chce náboženství vyvést z krize tím, že ukáže na vědecký původ náboženství. Snaha o záchranu náboženství však nezastře možnost radikální změny v povaze náboženství. Jak je třeba

pochopit tuto změnu? Co je to za zvláštní náboženství založené na matematice a v čem se liší od tradičního řeckého náboženství? Snaha založit nově náboženství měla sice mezi pozdějšími mysliteli velkou odezvu, nicméně způsob přijetí hvězdného náboženství často ostře odporuje původní snaze autora *Epinomidy*. Tento fakt jeho koncept také problematizuje, protože se mu nepodařilo předat myšlenku o čísle ve všech potřebných souvislostech.

Myšlenka matematizace se vrátila počátkem novověku ve zcela jiných souvislostech a bohatě změnila tvář planety. I proto je téma matematizace tak přitažlivé. *Epinomida* nabízí matematizaci v jiném smyslu, což na problém matematizace může vrhnout nové světlo. Dalším problémem je ovšem jistá příbuznost novověké a starověké matematizace, kterou vzhledem k jisté neměnnosti v povaze matematiky nelze zcela odmítnout. Použití matematiku k výkladu světa je zřejmě hlavní krok lidstva směrem k tomu, co bychom mohli nazvat „vědeckým přístupem ke skutečnosti“.

Cílem této práce je snaha popsat v celé šíři myšlenku matematizace jak jí nabízí dialog *Epinomis*. Dalším cílem je snaha tuto myšlenku zproblematizovat konfrontací s jinými postoji ke skutečnosti. Důvodem pro potřebu problematizace je podezření, zda *Epinomida* nepěstuje matematiku poněkud nematematicky, totiž bez omezení a rozumné míry, zda se obor o řádu skutečnosti tomuto řádu sám nevymkl tím, že na něj bylo naloženo příliš velké očekávání.

## I.2. Problém autorství

Tato práce se nezabývá problémem autorství *Epinomidy*. Nepodávám řešení této otázky ani nespolehám na řešení jiných. Problém autorství *Epinomidy* vůbec není problémem této práce. Cílem mé práce je interpretace klíčové myšlenky textu. Autora zkoumaného textu budu celou práci označovat prostě jako „autora *Epinomidy*.“ Přesto je třeba před interpretací textu předeslat několik poznámek o autorství. Je totiž možné, že různé odpovědi na otázku autorství ovlivní i interpretaci textu. Kvůli tomuto nebezpečí je třeba ujasnit si několik předpokladů.

Napsal *Epinomidu* Platón nebo někdo jiný? Domnívám se, že *Epinomis* je minimálně sporný dialog. *Epinomidu* nelze jednoduše pokládat za Platónův dialog. Důvody, které podali odpůrci pravosti dialogu, pokládám za silné. Na druhou stranu nemáme úplnou jistotu ani o tom, že *Epinomidu* Platón nenapsal. Vždy je tu byt' jen nepravděpodobná šance, že Platón zanechal v hrubém konceptu dílo, které by podle mého názoru změnilo některé jeho filosofické postoje. V této práci jsem byl nucen konstatovat, že program matematizace, jak ho nabízí dialog *Epinomis*, odporuje Platónovým záměrům a základním filosofickým

přesvědčením, která formuloval v *Ústavě*, *Zákonech*, *Timaiovi*, atd. (srov. kap. III ). Podobné zjištění je však vědomě založeno na určité interpretaci Platónova postoje, která není jediná možná. Navíc je třeba připomenout spornost citovaných matematických a astronomických pasáží (viz kap. IV.2, pozn.112). Matematika je v dialogu *Epinomis* bezesporu ve středu všeho výchovného zájmu, což neodpovídá například Platónovu postoji v *Ústavě*. Tento problém lze však překlenout určitým pojetím vývoje Platónova myšlení, v němž získává matematika stále více na významu.<sup>1</sup>

Osobně se domnívám, že mezi pojetím matematiky v *Ústavě* a *Zákonech* není základní rozdíl. Je pravděpodobné, že Platón *Ústavy* neznal matematické a astronomické objevy svého mladšího žáka Eudoxa z Knidu<sup>2</sup> (srov. *Nom.* 819d-822d, též srov. kap. IV.2). Přesto si myslím, že Platón neprodělal žádný „matematický obrat“ a rozdílnost pojetí v *Ústavě* a *Zákonech* plyne z toho, že v *Ústavě* Platón počítá s přímo s heroickým nadáním filosofů, kdežto výklad *Zákonů* uznává zkaženou přirozenost dnešních lidí (srov. *Nom.*711e) i malé filosofické nadání Dóřů (tj. předpokládaných občanů nové osady). V *Ústavě* i v *Zákonech* je řečeno, že matematika probudí k myšlení i málo nadaného člověka (*Resp.* 526b,*Nom.*747a,c), proto je v *Zákonech* větší důraz na matematiku (matematiku v širším smyslu, tedy i na astronomii).

Dále se domnívám že argumenty proti pravosti dialogu *Epinomis* jsou silnější než argumenty, které jeho pravost podporují. Toto přesvědčení se nyní pokusím krátce vyložit. Za spolehlivý doklad Platónova autorství lze pokládat Aristotelovu zmínku. Nuže, je pravděpodobné, že Aristotelés *Epinomidu* nikde nezmiňuje<sup>3</sup>. Je však pravda, že zhruba polovina Aristotelových spisů se ztratila. Není tedy možné spoléhat na jasný doklad Platónova autorství, který by mohl podat snad jen Aristotelés.<sup>4</sup>

Všechny hlavní rukopisy Platónových dialogů obsahují i *Epinomidu*. Dialog *Epinomis* také nechybí v žádném výčtu Platonových dialogů, které uvádí Diogenés Laertios (*DL*, III, 50,

---

<sup>1</sup> Tvrdí to např. Dicks( 1970, s. 92-90), který však uznává slučitelnost veškeré astronomie v Platónových ranných i pozdních dialozích i slučitelnost *Epinomidy* s Platónovou astronomií (1970, s.142). Vývoj v názoru na matematiku předpokládá i Novotný (1948,s.261) : „Zájem o matematiku se u Platóna projevuje sice již v jeho nejstarších dialozích, ale ve spisech jeho posledního období matematika pevně vrůstá do jeho filosofování a konečně v *Epinomidě* se stává jeho náboženstvím.“ Novotný zde rozeznává tři vývojové fáze Platónova myšlení o matematice, poslední fáze se mi nezdá pravděpodobná. Nevěřím tomu, že by se matematika mohla stát Platónovým náboženstvím (srov. kap.III). Novotný pregnatně vyjadřuje názor, který obhájce pravosti dialogu *Epinomis* zastávat musí. Dicks také uznává pravost dialogu *Epinomis*.

<sup>2</sup> Eudoxos z Knidu žil v letech asi 400-347 před Kristem, což pravděpodobně vylučuje jeho vliv na astronomii a matematiku *Ústavy*.

<sup>3</sup> Harvard (1928, 29-30) se pokusil nalézt v Aristotelovi místa odkazující na *Epinomidu*, jeho doklady však nejsou přesvědčivé (srov. Tarán, 1975, s.3, pozn. 590).

<sup>4</sup> Aristotelovo jasné svědectví zachránilo před pohybnostmi pravost *Zákonů* (srov. Cherniss, 1977a)

60, 62). Diogenés však uvádí i názory jistých nejmenovaných lidí, kteří se domnívají, že *Epinomidu* napsal Filippos z Opúntu. *DL*, III, 37:

*enioi te fasin hoti Filippos ho Opúntios tús Nomús autú metagrapsen ontas en keró. tútú de kai tén Epinomida fasin einai.*

Tato věta vždy bude vyvolávat pochybnosti o pravosti dialogu *Epinomis*. Lze zpochybnit hodnotu tohoto svědectví<sup>5</sup>, nikoli však smysl této věty. Je totiž zcela jasné, že podle této věty někteří lidé ve starověku pokládali *Epinomidu* za dílo Filippa z Opúntu. Tato věta je mluvnicky i významově jednoznačná, doslovný překlad zní:

*Někteří říkají, že Filippos z Opúntu přepsal jeho (tj. Platónovy) Zákony, které byly na voskových destičkách.<sup>6</sup> Dále říkají, že tohoto (tj. Filippova) je i Epinomida.*

Jsou však i badatelé, kteří se pokusili zpochybnit význam této věty, např. Taylor tvrdí, že tato věta možná znamená jen to, že Filippos přepsal (*metagrapsen*) *Zákony* i *Epinomidu*.<sup>7</sup> Tyto pokusy nespovídají zrovna o poctivosti předkládané obhajoby. Zdá se, že složité konstrukce převážily nad prostým mluvnickým faktem. Poctivější obhájce pravosti Novotný (1960, s.15 a pozn.5) tento výklad vylučuje: *DL*, III, 37 nemůže znamenat nic jiného, než že *Epinomidu* podle svědectví neznámých lidí napsal Filippos z Opúntu.

Nespolehlivé jsou důkazy vycházející ze srovnání stylu *Epinomidy* a *Zákonů*.<sup>8</sup> Bádání o pravosti dále velmi často naráželo na fakt obrovského množství přímých textových paralel *Epinomidy* a Platónových dialogů, hlavně *Zákonů*, *Timaia* a *Ústavy*. Tento fakt může však implikovat pravost i nepravost dialogu a je tedy spíše neutrální.<sup>9</sup> Důležitější pokusy byly provedeny ve zkoumání toho, zda *Epinomida* skutečně navazuje na *Zákony* (srov. kap. I.4).

Shrňme dosavadní výsledky: Aristotelés nespovídá pro ani proti pravosti *Epinomidy*. Množství paralel se skutečným Platónem je spíše neutrální fakt. Podle Diogena Laertia jistá skupina lidí věděla, že *Epinomidu* napsal Filippos z Opúntu. Někteří moderní obhájci pravosti se tento fakt pokusily obejít, což nespovídá o jejich poctivosti.

<sup>5</sup> Dicks (1970, pozn.203), Novotný (1960, s. 15).

<sup>6</sup> Výrazu „na voskových destičkách“ je třeba rozumět metaforicky, ačkoliv nevíme jak Platón psal. Pak to znamená: pouze v konceptu, bez konečné revize. Brisson (2005, s.22).

<sup>7</sup> Taylor (1977, s. 235), též Reader (1938, s.4).

<sup>8</sup> Např. podle Harwarda (1928, s. 47-58) lze styl *Epinomidy* pokládat za důkaz její pravosti. To je však stěží přesvědčivé a ze stylu by bylo možné vyvodit i opačné stanovisko.

<sup>9</sup> Z tohoto důvodu pokládal dialog za pravý Reader (1938, s. 59-64), důkaz to však není, jiní badatelé z četného výskytu paralel usuzovali opačně. Srov. Tarán (1975, s.48), Einarson (1940, s.368)

Co tedy rozhodne o pravosti dialogu? Zbývá pouze porovnávání jednotlivých témat i celkového přístupu ke skutečnosti u Platóna a v *Epinomidě*.<sup>10</sup> Liší se filosofie *Epinomidy* od Platónovy filosofie? Mluví v *Epinomidě* Platón nebo matematizující platonik?

### I.3. Struktura dialogu

*Epinomis* je dialog o velké souvislosti čísla téměř se vším. Autor je zřejmě příliš vědoucí a zapomíná na nás, obyčejné smrtelníky. Souvislost rozmáchlého běhu myšlenek je třeba teprve nalézat. Za klíčovou považuji myšlenku o důležitosti čísla, ta je také hlavním tématem mé práce. Nyní se pokusím stručně představit své porozumění celkové struktuře dialogu. Dialog má dvě hlavní části: první část (*Epin.* 973a-980a) připravuje čtenáře na uvedení nové vědy ve druhé části – matematické astronomie (*Epin.* 980a – 992e). První část se pokusí především uvést skutečný význam čísla, druhá část pak podepřít tento výklad poukazem na pravidelné pohyby nebeských těles.

Na začátku dialogu (*Epin.* 973a,b) se scházejí Kleinias z Kréty, Megillos ze Sparty a Athénský host, aby probrali otázku *jak se člověk může stát moudrým*. Tyto tři postavy vystupují také v *Zákonech*, na které zjevně zamýšlí *Epinomis* navázat hned od začátku.

V *Zákonech* navrhuje Platón nejvyšší poradní radu obce, kterou nazve *Noční shromáždění* (*nykterinos syllogos*). Tato rada má bdít nad směřováním celé ústavy k dobrosti (*areté*). Proto se *Noční shromáždění* má zabývat nejen zákony vlastní obce i cizích obcí, ale i různými naukami, které by členům vyjasnily smysl zákonů (*Nom.* 951-2). *Noční shromáždění* je rada z dnešního pohledu podivná, trochu škodolibě bychom mohli říct, že má pouze „osvětově-morální“ funkci. Nevěnuje se totiž skutečné vládě, ale teorii zákonů, jiným naukám a poučování ateistů (*Nom.* 909). Nicméně o členství v tomto podivném „ministerstvu osvěty“ má podle Platónova plánu usilovat každý lepší člověk, je totiž spojeno s velkou ctí. Většina členů *Nočního shromáždění* má pak kromě členství v tomto spolku i jiné veřejné funkce, ve kterých se věnují vládě v praktickém smyslu slova. Praktický člověk musí tedy kromě své běžné činnosti každý den docházet do jakési „university“, skutečný vzor pro *Noční shromáždění* není totiž jiný než Akademie.<sup>11</sup> Představme si, jak se dnešní politik vyrovná

---

<sup>10</sup> Na tuto úroveň se diskusi pokusili přenést Tarán (1975) Cherniss (1977a) a Einarson (1940). Po této kritice již není možné obhajovat *Epinomidu* poukazem na styl, slovník, paralely atp. dialogu.

<sup>11</sup> Morrow (1993), s. 509-510.



s takovým nárokem! *Noční shromáždění* je Platónova snaha po spojení *theória* a *praxis*.<sup>12</sup> V reálnější obci *Zákonů* je to obdoba filosofa vládce v ideální obci *Ústavy*.

Problém sedmé knihy *Ústavy* proto zní: jaké vzdělání má mít budoucí vládce? Teoretická zdatnost má být podmínkou a hlavní ctností vládců: jak jí lze zajistit? Stejný problém by se mohl objevit i v *Zákonech*. Nicméně objevuje se jen jako požadavek na konci *Zákonů* (*Nom.* 969). Konkrétně je vypracován až v *Epinomidě*: jak se člověk stane moudrým, tzn. způsobilým pro velké teoretické nároky *Nočního shromáždění*?

*Epinomida* zjevně chce přímo navázat na otázku z konce *Zákonů* a vyřešit problém vzdělání členů *Nočního shromáždění*. V posledku by to mělo znamenat, že účel celé rozpravy i později založené nové vědy je výchovný.

Nezapomeneme tedy na otázku, zda dialog úspěšně řeší problém vzdělání členů *Nočního shromáždění*. Již nyní je třeba připomenout, že může jít pouze o zkratkovité naznačení průběhu a charakteru studií, kterým musí adept zasvětit mnoho let. Tak jako by nebylo možné nahradit naše skutečné universitní studium jeho popisem na několika stranách či v jedné knize, není to možné ani pro autora *Epinomidy* či *Ústavy*. Navíc vzdělání, kterého musí dosáhnout člen *Nočního shromáždění*, je o mnoho důkladnější než naše univerzitní studium.

Po „teoretické“ stránce náročnost nepřekvapí, autor vychází ze své zkušenosti z Akademie. Hlavním problémem však je povaha členů *Nočního shromáždění*. Hledané vzdělání by mělo zajistit i dobrou povahu (tj. *areté*) členů *Nočního shromáždění*. Skutečně může existovat taková nauka? Autor *Epinomidy* je pevně přesvědčen, že může.

Přímá reakce na položenou otázku *jak se člověk může stát moudrým*, je trochu podivná. Athénský host nám místo odpovědi na položenou otázku tvrdí, že jen málokdo dosáhne za života blaženosti. Život je plný námahy, bolestné a obtížné je již narození, pak dětství, mládí, stáří. Pouze uprostřed života je krátké období, kdy svobodný člověk není týrán bolestí a námahou života (*Epin.* 973 c, d). Nikdo z rozumných lidí by si po uvážení povahy života nezvolil nové narození (*anabionai*). Navzdory převaze bolesti však život provází krásná naděje (*kalé elpis*) na blaženost. Té však není téměř možné dosáhnout za živa. Proč nám Athéňan odpovídá na to, zda se člověk může stát blažený? Zde je třeba doplnit pozdější tvrzení: člověk nemůže být blažený bez moudrosti (*Epin.* 977d). Důkaz pro řídký výskyt blaženosti je pak tento: moudrost člověku utíká stejně úspěšně jako blaženost. Jsou nesčetné

---

<sup>12</sup> *Theória* bylo původně poselství pozorovatelů vysílané obcí na náboženské svátky jiné obce. Členové *Nočního shromáždění* mají za úkol být takovými pozorovateli, mají cestovat do jiných obcí, sledovat jejich zákony, stýkat se s vynikajícími lidmi a hledat nové nauky, to všechno pak po návratu sdělit ostatním členům očního shromáždění (*Nom.* 951-2).

vědy a mnohá umění, které člověku slibují pravou moudrost, nicméně naplní ho jen domněnkami a domýšlivostí. Navzdory tomu má člověk velmi silné tušení, že skutečná moudrost existuje (*Epin.* 974 b,c). Později se snad dovíme, odkud tušení skutečné moudrosti i blaženosti může pocházet, stejně jako nezapomeneme na otázku, jak souvisí blaženost a moudrost.

Posléze jsou probrána a odklizená všechna umění, která skutečnou moudrost jen slibují (*Epin.* 974d-976c). Postupně se zbavíme zemědělství, stavitelství, lovectví, hrnčířství, všech umění, která čerpají z nápodoby (umění v dnešním smyslu slova), lékařství, vojevůdcovství atd. Důvod je vždy stejný: tyto obory nedisponují věděním, ale v nejlepším případě pravdivým míněním, vládne v nich dohadování a náhoda místo skutečného vědění.

Athéňan posléze změní přístup a již se neptá, která nauka učiní člověka nejmoudřejším, zeptá se naopak: bez které nauky by byl člověk úplně nejhloupější? Na otázku pak odpovídá, že nejomezenější by byl člověk neznající číslo (*Epin.* 976 c,d). Znalost čísla se ukazuje jako podmínka věch dalších znalostí, řemesel, umění, ctění bohů, tedy v podstatě všeho lidského vědění i konání, nakonec i jako podmínka blaženosti (*Epin.* 976 c – 978 b6). Člověk se učí počítat pozorováním oblohy, změna den-noc ho naučila pojímům jedna a dva, složitější již bylo pozorování měsíce a snaha sestavit roční kalendář. Otáčení oblohy má však i jiný cíl: způsobuje změnu ročních dob a tím dává růst všem plodinám (*Epin.* 978 b7-979 b2).

Všechna tato dobra nezpůsobuje náhoda, ale bůh, kterého lze nazývat ÚRANOS, KOSMOS nebo OLYMPOS (*Epin.* 977b). Tento nežárlivý bůh ponouká člověka k tomu, aby postoupil k mnohem složitější matematice. Největší matematický úkol je výklad hvězdné oblohy (*Epin.* 977 b), což je zároveň úkol theologický (*Epin.* 978 a).

V druhé části dialogu (980 c- 992e) se pak již věnujeme tomuto největšímu úkolu, tedy matematické astronomii, která je kupodivu i novou a lepší theologií. Dojde zde k důležitému kroku, hledaná moudrost je ztotožněna s matematickou astronomií-theologií (*Epin.* 990a). Nová věda začíná definicí živého tvora jako spojení duše a těla, přičemž duše jako hybný princip je starší a přednější. Dále Athéňan představí svou verzi zrodu bohů a ostatních živých tvorů, důraz položí na pohyby nejvznešenějšího rodu bytostí - hvězd (*Epin.* 980c-988e), naznačí složitost vzdělání, které musí astronom-theolog nabýt (*Epin.* 988e-992b). Nakonec se astronom-theolog podle Athéňana musí dobrat k jednotě kosmu, k přirozeného svazku všech věcí, k jednotě své duše (*Epin.* 991 e – 992a). Obec astronomovi udělí nejvyšší pocty a úřady. Hlavním úkoly astronoma budou náboženské a výchovné povahy: bude učit nevzdělaný dav správně provádět rituály a vysvětlovat theologickou astronomii ostatním členům *Nočního shromáždění* (*Epin.* 992 b,e).

#### I.4 *Epinomis* a *Zákony*

*Epinomis* znamená doslova „dodatek k *Zákonům*“. Na závěr svého nejrozsáhlejšího díla Platón připomene, že by v požadované obci měla fungovat výchovně-morální instituce *Noční shromáždění*. Při té příležitosti Athéňan slíbí, že je ochoten se tohoto riskantního podniku zúčastnit právě jako odborník na výchovu (*Nom.* 968 a-969). Na první pohled se může zdát, že *Epinomis* navazuje přímo na tuto výzvu z konce *Zákonů*. Nicméně komptabilita konce *Zákonů* a *Epinomidy* byla právem zpochybněna a je dokonce sporné považovat *Zákony* za nedokončené dílo.<sup>13</sup> O problematickém vztahu k *Zákonům* svědčí i úvodní věta *Epinomidy*, která odkazuje na v *Zákonech* neexistující úmluvu: „podle úmluvy sešli jsme se správně, pros men to tés homologias... (*Epin.* 973a). To je skutečnost, kterou nelze uspokojivě vysvětlit.<sup>14</sup>

Přes tyto obtíže je zřejmé, že *Epinomida* na *Zákony* úmyslně velmi silně navazuje, nelze ji dokonce číst samostatně. Nyní se pokusím popsat hlavní důsledky, které podle mého názoru plynou z toho, že *Epinomidu* nelze brát jako na nezávislý dialog. *Zákony* je dílo, v němž se nerozlučně proplétá politická tematika s theologií a přírodní filosofií<sup>15</sup>. Toto zarážející spojení je třeba vidět i v *Epinomidě*. V desáté knize *Zákonů* je představena svérázná theologie, polemika s atheismem všeho druhu. Tato theologie je současně přírodověda, polemika s jinými racionálními výklady světa tzv. přírodních filosofů. To vše není v díle „politické filosofie“ náhodou či omylem starého myslitele, lze to spíše pokládat za základ celého díla *Zákonů*, z něhož se odvíjejí všechny ostatní zákony. A tato desátá kniha je také součástí *Epinomidy*! Rozmlouvající v dialogu *Epinomis* mají u sebe „psaný výklad“ (*hypomnémata*)<sup>16</sup> nauky desáté knihy *Zákonů*, na který se Athéňan odvolává jako na východisko při expozici nové vědy (*Epin.* 980d).<sup>17</sup>

Desátá kniha *Zákonů* se v *Epinomidě* dočká vědeckého rozvinutí, přičemž neztratí politický náboj. *Epinomis* je totiž zamýšlena jako výklad vzdělání členů *Nočního shromáždění*. Je třeba počítat s tím, že vyškolení vědci mají stále za úkol domlouvat atheistům

<sup>13</sup> Srov. Tarán (1975, s.19-24), Brisson (2005, s.17-21), Cherniss (1977a, s. 382-383), opačná názor zastává Novotný (1960, s.7, 12-13).

<sup>14</sup> Harward (s. 18) tento fakt spíše podivně obchází než řeší, ačkoli neexistenci úmluvy v *Zákonech* uznává. Novotný (1960, s. 12) prostě konstatuje, že úmluva je fikce autora dialogu *Epinomis*, což je nepochybně výstižné, ovšem bohužel neznáme důvod této fikce. Podle Tarána (1975, s. 205) tato fikce dezinterpretuje konec *Zákonů* (viz předchozí poznámka).

<sup>15</sup> Na úskalí těchto neobvyklých spojení v *Zákonech* upozorňuje Solmsen (1942, s.3).

<sup>16</sup> Srov. *Nom.* X, 891, kde se zmiňuje výhodnost psaného výkladu právě v souvislosti s důležitou desátou knihou, kterou bude moci i „málo chápavý mnohokrát znovu číst a rozvažovat.“

<sup>17</sup> Desátá kniha *Zákonů* – tedy hlavně její nauka o duši – je v *Epinomidě* označena jako správný vstup do největších částí moudrosti – tedy do vědění o bozích, kosmickém pohybu atd. (*Epin.* 981a)

(*Nom.X,909*) a bdít nad zachováním obce (*Nom. 968a*) tím, že dohlíží nad směřováním zákonů k dobrosti (*areté, Nom. 962n*).

Ve vědeckém výkladu *Epinomidy* lze nalézt politické<sup>18</sup> důsledky: věda o čísle umožňuje spravedlnost (*Epin. 978b*), astronomové jsou nejvhodnějšími vládci (*Epin.989d*). Hlavní důkaz politického náboje vědy v dialogu *Epinomis* je však to, že moudrost je podmínkou správného fungování obce, je totiž podmínkou *areté*. V *Zákonech* je moudrost jednou ze čtyř složek *areté*, vedle statečnosti (*andreia*), uměřenosti (*sófrsyné*), spravedlnosti (*dikaioyné*) (*Nom. 964b, 631d*). Moudrost je z této čtveřice nejdůležitější, v souladu s tím také nejobtížněji k nalezení (srov.*Epin. 979b,d*). Autor *Epinomidy* se úmyslně přihlásí k tomuto programu, v němž cílem je *areté*: občanská zdatnost, dobro. Jeho cíl je velký: slibuje nalezení pravé moudrosti, která by nutně musela zajistit správný chod obce. Otázkou je však to, zda to není cíl přehnaně ambiciózní a poněkud zbrkle naivní. Sám Platón na tuto otázku, ač pravou moudrost mnohokrát hledal, zřejmě úmyslně žádnou pozitivní odpověď nedal (srov. kap.II.3).

Moudrost možná není možné nalézt, případně popsat, přesto existují obory, kterými by se měl mladý člověk podle Platóna zabývat na cestě hledání moudrosti: dialektika, aritmetika, geometrie, stereometrie, harmonie, astronomie (srov. *Resp.VII*). Všechny tyto obory použije autor *Epinomidy* jako základ své odpovědi na otázku *jak se člověk může stát moudrý*.

## II.1 Moudrost a blaženost

Pokusíme se nyní rozplést zamotanou první rekcí na otázku *jak se člověk může stát moudrý*. Athénský host místo odpovědi na tuto otázku tvrdí, že málokdo se za tohoto života může stát blažený, posléze rozvíjí myšlenku o analogii blaženosti a moudrosti, která je založena na vzácnosti obojího: není snadné najít moudrost, stejně jako blaženost. Tato pasáž (*Epin. 973b-974c*) je sice založena na souvislosti moudrosti a blaženosti, její zdůvodnění nám však nepodává. Bez zdůvodnění se analogie moudrosti a blaženosti zdá být pouze povrchní podobností. Bylo by možné zvolit nějakou jinou podobnost? Neuniká člověku ještě něco jiného kromě moudrosti a blaženosti?

Bezpochyby ano. Nicméně moudrost a blaženost nejsou v této pasáži náhodou, jejich vztah je mnohem hlubší. Lze dokonce tvrdit, že zdůvodnění souvislosti mezi blažeností a moudrostí je tématem celého dialogu *Epinomis*. Autor textu nás chce přesvědčit o tom, že

---

<sup>18</sup> Politický: týkající se života v *polis*.

moudrý je současně blažený (srov. *Epin.* 977d). Dialog *Epinomis* představuje specifickou formu moudrosti<sup>19</sup>, pro kterou její autor nárokuje blaženost částečně v tomto životě, plně po smrti. Již v úvodní reakci na otázku *jak se člověk může stát moudrý* se hovoří o krásné naději (kalé elpis) „*pro člověka, že po smrti dosáhne všeho, proč by se za živa snažil žít podle možnosti co nejkrásněji.*“ (*Epin.* 973c)

Tento nárok rozhodně není malý ani samozřejmý. Na několika místech dialogu se vrací, často v poněkud překvapivých formulacích. Například po větě, která spojuje dobro s číslem a zlo s absencí čísla, dodá autor varování: „*a takto o tom musí smýšlet ten, kdo chce šťastně zemřít*“ (*Epin.* 978 b). Věda je v tomto dialogu spojena nejen s dobrem a zlem, ale i se štěstím a utrpením. Na závěr dialogu pak Athéňan konstatuje, že dosáhnout blaženého života je možné jen tomu, kdo se věnuje zde exponované vědě (*Epin.* 992a).

Zamotaná první reakce na otázku *jak se člověk může stát moudrý* tedy odkazuje k jednomu z hlavních motivů dialogu. Způsob, jak je toto téma v dialogu uvedeno (*Epin.* 973b-974c), je sice poněkud nejasný, ale naznačuje mnohé. Rozčlenit ho lze na dva základní motivy, kterým se budeme postupně věnovat. Nejprve probereme negativní hodnocení života, poté zmiňovanou naději na štěstí a moudrost.

\*

„*Přijít na svět je zlé (chalepon) pro každého živého tvora*“, tvrdí to Athéňan v dialogu *Epinomis* (973d). Tím však jen opakuje tradiční téma, jak také sám zdůrazňuje. Proslavená verze tohoto hodnocení života zní takto<sup>20</sup>:

*Vůbec se nenarodit a sluneční paprsky skvělé  
nespatřit, to by byl pro lidi nejlepší dar,  
anebo, kdo se už zrodil, co nejrychlejš' dorazit k branám  
Hádu a spočívat v hrobě, pod vrstvou země být skryt.*

Toto negativní hodnocení života se v řeckém myšlení vyskytuje velmi často. Názor je to mimořádně rozšířený,<sup>21</sup> a také přijímaný, pouze Epikúros na něj útočí (*DL X*, 126). Pro nás je tento názor nezvyklý a těžko pochopitelný. Zvláštní je především to, že Řekové z tohoto přesvědčení nevyvozují důsledky, které bychom čekali. Pokud se setkáváme s negativním hodnocením života, spojujeme ho s askesí a čekáme odříkavého mnicha východního myšlení.

<sup>19</sup> Tato moudrost bude nakonec ztotožněna s matematickou astronomií (*Epin.* 990a).

<sup>20</sup> Theognis 425, překlad v: *Nejstarší řecká lyrika*, s. 158. Téměř stejná verze této moudrosti je v: *Soutěž Homéra a Hésioda 7*, v: Hésiodos (1990), s. 82.

<sup>21</sup> Další doklady uvádí Tarán (1975, s. 210).

Řekové však byli „lidé tohoto světa“, askese jim byla cizí.<sup>22</sup> Tradiční rituál řeckého náboženství, kterého se každý občan (i filosof!) velmi často účastnil, je spojen s mnoha tělesnými požitky, s masitou hostinou, vínem, tancem, podobá se spíše naší zabíjačce než mši.<sup>23</sup> Rituál je tak možné pokládat za posvěcení tělesnosti, dokonce za jakousi slavnost života, ocenění životní síly. Negativní hodnocení života u Řeků tradičně nesměřuje k askesi.

Asketickou výjimku mohou tvořit pouze společenství pythagorejců. Jejich rozpad však ukázal nežitost a neuskutečnitelnost askese v životném národě Řeků. Navíc citované hodnocení života není pythagorejského (ani orfického<sup>24</sup>) původu. Pokud je možné spatřovat v *Epinomidě* myšlenky pythagorejského původu, pak negativní hodnocení života mezi ně nepatří. Je však možné, že tradiční námět negativního hodnocení života byl v *Epinomidě* spojen s myšlenkami pythagorejského původu. Důsledky pak mohou být jiné.

Vraťme se však zatím k tradičnímu rámci negativního hodnocení života. Původně se zřejmě vyskytovalo tak, jak ho zde citujeme z Theognida, jako svého druhu gnómičský výrok, který se dále nezdůvodňoval. Za autora je pokládán např. Silén, pěstoun samého Dionýsa<sup>25</sup>. U Hérodota výrok dosvědčuje svou autoritou Héra (*Hér.* 1,31). Postupně dochází k rozvíjení tématu, ke zdůvodňování negativního hodnocení života, členění na různá životní období atd. Sofoklés je snad nejstarší autor, který výrok také zdůvodňuje, v každém případě je jeho zdůvodnění velmi výmluvné. Proč je nejlepší nenarodit se, případně co nejrychleji zemřít? Sofoklés zmíní bláhovosti nerozumného mládí, tělesné a psychické útrapy stáří, to hlavní však vyjadřuje v lakonickém výčtu: „*Závist, hněv a rozepře, boje, vraždění*“<sup>26</sup>

Původním rámcem negativního hodnocení života není teoretický náhled či předpoklad, ale žitá zkušenost. Proto je možné, že z negativního hodnocení života neplynou důsledky, které se zdají být logické, jako je například askese. Negativní hodnocení života v řecké literatuře tedy není součástí myšlenkových systémů, jako je tomu ve východním myšlení.

---

<sup>22</sup> O vztahu Řeků k askesi vypovídají například Théseovy výroky v Euripidově *Hippolytovi*. Vernant (2004, s.61-2) k této tragédii poznamenává: „*Ve verši 1080 Théseus svému synovi vyčte, že praktikuje askésis, která se obrací zády k pravé zbožnosti (... ) Théseus podotýká, že přehnaná a nucená askese, podle Hippolyta nástroj jeho důvěrného styku s božstvem, má ve skutečnosti za cíl jen kulticky uctívat sám sebe: sauton sebein*“.

<sup>23</sup> Srov. Burkert (2000), M.L Morgan (1992, s.227-229).

<sup>24</sup> Tradičně jsou asketické výstřelky připisovány orfíkům i pythagorejcům, odlišit tyto dvě múzy je někdy obtížné, to však není problémem této práce. O obecném pohrdání orfickými (pythagorejskými) asketickými výstřelky svědčí opět verše Euripidova *Hippolyta*, kde na jednom místě Théseus spílá synovi: „*Nuž chlub se dál a jez jen stravu bezmasou a kramář se zbožností. Řiď se Orfeem, dál třešti a měj v úctě knižní učenost*“ Euripidés. *Hippolytos* 953n., český překlad v Euripidés (1986), s.74.

<sup>25</sup> *Nejstarší řecká lyrika*, s. 415.

<sup>26</sup> Sofoklés, *Oidipús epí Kolónó*, 1233 : „*ſthonos, staseis, eris, machai*“. Český překlad: Sofoklés (1975), s.300-301.

Ani *Epinomida* nevyvozuje z negativního hodnocení života očekávané důsledky.<sup>27</sup> Spíše toto tradiční téma používá pro svůj specifický účel, chce ukázat nezbytnost nové vědy. Nově založená věda však nakonec vede k blaženosti, čímž dialog popírá tradiční pravdu, že je pro člověka nejlepší nenarodit se. Nejlepší pro člověka je věnovat se matematické astronomii. *Epinomida* je plná entusiasmů pro nové vědění, obdivu pro krásu noční oblohy a celého kosmu, důrazu na lepší uspořádání společnosti. Druhé nejlepší pro člověka je žít v obci, kterou ovládají astronomové. Autor *Epinomidy* je spíše bezostyšně naivní a plný optimismu než pesimistický: zavedení nové matematické vědy zajistí výrazné zlepšení života v *polis*. To vše je v rozporu s negativním hodnocením života. Je snad popřena tradiční pravda? Je i není. Tradiční negativní hodnocení života je uznáno, ale použito za specifickým účelem. Negativní hodnocení života ukazuje, které činnosti nevedou ke štěstí. Po jejich odklizení zbude volné místo pro činnost novou: matematickou astronomii. Ta však ve svých důsledcích může negativní hodnocení života i popřít.

*Epinomis* zdůvodňuje negativní hodnocení života prozaičtěji než Sofoklés. Autor jmenuje postupně fáze lidského života, od embrya přes porod k výchově a konstatuje, že toto vše je provázáno nesčetnými námahami a bolestí (*dia ponón<sup>28</sup> myrión tauta gignesthai xympanta*) (*Epin.*973d). Dále je za silný důvod prohlášena již sama existence vetchého stáří. To vše lze považovat jen za echo tradiční literární formule. Hlavní důvod však je pro autora *Epinomidy* jiný: život je příliš krátký (*chronos brachys*, *Epin.* 974a) a člověku proto poskytuje velmi málo klidných dní, pouze uprostřed života je oddechové období, celkově výrazně převládají útrapy (*mochthérai*). Tento důvod je pro *Epinomidu* typický a naznačuje její hlavní motivaci. Cíl lidského života je tak vlastně klid, oddech, stav s co nejmenším počtem změn.<sup>29</sup> Lidský čas je příliš krátký (*chronos brachys*), tato formulace odkazuje slovně i významově k popisu dokonalého života hvězd, které na rozdíl od člověka charakterizuje naprostá „přesnost času“ (*Epin.* 991c: musíme pochopit *akrebeian tú chronú* hvězd, tzn.to, že hvězdy se otáčejí v naprosto přesných, tedy neměnných intervalech). Pro neštěstí je lidský život

---

<sup>27</sup> Harvard (s. 113) poznamená, že text *Epinomidy* zde připomíná Budhovu první vznešenou pravdu. Narození je utrpení, dětství je utrpení, mládí je utrpení... Dále však Harvard tvrdí, že *Epinomis* nepokračuje cestou „systematického pesimismu“ (jak nazývá Budhovo učení).

<sup>28</sup> Slovo *ponos* se vyskytuje ve stejné souvislosti v Antifónově zlomku B49, který spojuje námahy života s manželstvím. Pozoruhodnější je v této souvislosti Aischylův výrok: „Vše, co pochází od božstev, je prosto námahy (*aponon*). Sedí a ze svého místa, z posvátného trůnu, nějakým způsobem ve všem provede svůj záměr“, Aischylos, *Suppl.* 96-103, text i překlad v: Kirk, Raven, Schofield (2004), s.220. Také bez námahy „vším otřásá“ bůh v Xenofanově zlomku B 25 a 26. Nyní je zřejmé, že odmítání namáhavého života je odvozeno z představy o životě bohů, nebo je popis života bohů odvozen z odmítání namáhavého života.

<sup>29</sup> Tento stav relativního klidu umožňuje teoretický způsob života, ono „diváctví na nejkrásnější věci“ (*Epin.* 986d). Vztah mezi teorií a životním klidem však není jen takto jednosměrný, díky nové organizaci společnosti, která vychází z astronomie, má být dosaženo životního klidu pro vybrané jedince s talentem pro novou vědu.

dlouhý dostatečně. Proto by si nikdo nezvolil nové narození (*anabionai*, *Epin* 974a ). Lidskému času chybí právě ta kvalita, která garantuje stálost a znemožňuje zvraty. Lze však zabránit zvrátům a dosáhnout přesné pravidelnosti nejen na nebi, ale i na zemi? Autor *Epinomidy* si to nemyslí, tak jako by si to nemyslel žádný Řek. Proto je možné za živa dosáhnout pouze částečné blaženosti, tak jako je možné dosáhnout pouze částečné stálosti. Tu by měla zajistit nová organizace společnosti (*polis*), která je založená na pěstování astronomie, jejíž studium je příslibem na zemi nedostupné stálosti. Stálost sice na zemi přístupná není, ale je tu jako vzor, ke kterému se máme přibližovat.

Toto zdůvodnění negativního hodnocení života je v přímém rozporu s tradičním<sup>30</sup> chápáním lidského údělu, jak ho popisují např. Hérodotos a Sofoklés. Neustálé obraty štěstěny jsou nezrušitelné a každý pokus o jejich zrušení je blasfémii, božstvo je totiž narozdíl od *Epinomidy* garantem nestálosti lidského osudu: „každé božstvo je závistivé a miluje zvraty (*fhoneron te kai tarachodes*)“ (*Hér.* I.31)<sup>31</sup> Obraty osudu jsou božského původu a proto nemůžeme usilovat o jejich eliminaci. Tato snaha by přinesla jen zmnožení zel, další zpupnost (*hybris*), kterou bůh trestá. Žádný člověk proto nemůže být prohlášen za blaženého<sup>32</sup>:

*Tvůj los Oidipe, nešťastný,  
vida před sebou, příklad tvůj,  
tvoji bídu, nemohu nic  
šťastným na světě zvat!*

Důležité je, že Oidipús je ten, „který slavně zasáhl cíl a došel plného blaha“<sup>33</sup> Oidipús svým rozumem rozluštil sfinžinu hádanku a stal se mocným vládcem. Také Oidipa, podobně jako mnohé jiné hrdiny v Sofokleových a Hérodotových příbězích, postihne obrat osudu, který z nejšťastnějšího člověka udělá nejbídnějšího. Spoléhat na moc důvtipu a pokládat proto člověka za blaženého není z tradičního pohledu nic jiného než *hybris*, kterou bůh vždy potrestá. Důvěra v novou matematickou vědu v dialogu *Epinomis*, která je sto učinit člověka téměř blaženého v tomto a plně blaženého po smrti, je tedy z tradičního pohledu *hybris*. Tradičně vzato, bůh má možnost zničit i astronoma způsobem, který neposkytne prostor pro

---

<sup>30</sup> Řecká náboženská tradice sice není jednotná, přece jen však lze nalézt společné rysy. Jako „tradiční“ označuji to, co Morgan ve zkratce nazval „Delfskou teologií“ (1992, s. 231). Delfská hesla jako „ničeho přlíš“ a „poznej sám sebe“ odkazují člověka do určitých hranic. Člověk má poznat omezenost svého poznání, štěstí, svou smrtelnost. Bohové člověku neustále ukazují, že jisté hranice překročit nelze. Později uvidíme, že nauka *Epinomidy* není s touto „theologií“ v souladu.

<sup>31</sup> Přel. J. Šonka, v: Hérodotos (2003), s. 32. též. srov. *Oidipús Tyrannos*, 1528-30, český překlad: Sofoklés (1975) s.233.

<sup>32</sup> *Oidipús Tyrannos*, 1193n, český překlad: Sofoklés (1975) s.218-219 (též srov. *Hér.* I, 32).

<sup>33</sup> *Tamtéž*



duševní vyrovnanost, kterou má astronom disponovat. Tuto možnost božího zásahu se snaží dialog *Epinomis* zamítnout novou interpretací povahy božského: bůh nemůže způsobovat zlo.

\*

Navzdory tradičnímu pochopení nicotnosti života je tu krásná naděje (*kalé elpis*) na posmrtnou blaženost i částečné štěstí v tomto životě (*Epin.* 973c). V souladu s tím máme tušení, že moudrost přes všechny nezdary existuje a je duši dostupná (*Epin.* 974b-c). Odkud však pochází tato krásná naděje na moudrost a blaženost?

Člověk je nějak zásadně rozdvojen. Jeho život se skládá z bolesti (*ponos*) i z naděje (*elpis*). *Epinomis* uznává existenci obojího. Obtížnost života vede k důsledné tematizaci naděje, kterou je možné vybraným jedincům částečně uskutečňovat po opuštění jiného životního rozvrhu, jako je například život zemědělce, řemeslníka, vojevůdce atd. Odkud pochází naděje? Zdroj naděje na posmrtný život je možné historicky vymezit pythagorejským vlivem. Tematicky je ovšem zdroj krásné naděje poněkud překvapivý: je to totiž nový druh vědy.

Tradiční Řek si naději na krásný posmrtný osud nedělá. Například Homérovy popisy Hádu jsou prodchnuty veškerou možnou chmurou. Hádes je místo plné mlhy a temnoty, beze slunce i světla: „*Strašlivou nocí tam bloudí bědní obyvatelé*“ (*Od.* XI, 19)<sup>34</sup>. Achilleus vyjadřuje životní pocit takto: život mu byl cennější než všechny trójské poklady (*IL.* IX, 401n), Hádova brána v něm vzbuzovala vrcholný hnus (*IL.* IX, 312n), raději by na zemi byl otrokem než vladařem zesnulých v podsvětí (*Od.* XI.488n). Duše je v podsvětí jakýmsi stínovým obrazem bývalého člověka. Zemlelý obraz je možné pouze na pár chvil přivést k vědomí, napije-li se lidské krve.

Většina starší řecké literatury souhlasí s tímto pochmurným obrazem Hádu. Člověk, kterému je tento život příliš obtížný či příliš přeplněn utrpením, žádnou naději na spasení na onom světě nemá.<sup>35</sup> Oproti této většinové tradici vzniká jiná, spojená s bájným jménem Pythagorovým a s ještě tajemnějšími orfiky. Tato tradice vrcholí v Platónově díle, na jehož rozvinutí tématu posmrtného osudu je dialog *Epinomis* závislý<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Český překlad V. Šrámek, v: Homér (1945), s. 134.

<sup>35</sup> Ke skutečné naději na spasení je třeba vypracovat rozdíl duše-tělo. Duše musí být schopna samostatně existovat. Je třeba, aby duše bez těla nestrádala, netoužila po těle, krvi, tak jako Homérské stíny v Hádu. Orfické a pythagorejské báje samostatnost duše naznačují, avšak teprve Platón filosoficky ospravedlní samostatnost a vznešenost duše tím, že její rozumové složce přiřkne poznávání v pravém smyslu slova, kdežto poznávání spojené s tělem je odsoudí pouze k mínění.

<sup>36</sup> K před-platónským motivům nesmrtelné duše srov. Bartoš, H. (2006). s. 221-235. Je třeba upozornit také na to, že atické pochopení Hádovy říše je odlišné od Homérského, jak ukazuje např. Aischylos, srov. tamtéž: 199-220. Platón je však radikálnější, a to nejen tím že uznává „pythagorejskou“ možnost znovuzrození, srov. tamtéž, s.203. Pouze radikálnější podoba zhodnocení posmrtného života umožňuje zmiňovanou „krásnou naději“, která je pro tragiky pochopitelně nemyslitelná, protože by zasáhla samé jádro tragického vidění světa.

V dialogu *Faidón* rozmlouvá Sókratés se svými druhy o osudu duše po smrti. Sám je k smrti odsouzen a zbývá mu pouze tato poslední rozmluva. Sókratés osvědčuje nezvyklou odolnost před smrtí, nezasažen strachem je snad ještě veselejší než obvykle. Svůj stav ospravedlňuje tím, že má dobrou naději (*euelpis*) na to, že se mu po smrti na onom světě dostane největšího dobra (*Faid.* 63e-64A). Sókratés nejen, že očekává štěstí, on už šťastný je, to musí konstatovat každý, kdo ho toho posledního dne spatřil. V dialogu to s podivem vyjadřuje Faidón: „*vždyť se mi zdál ten muž blažený (eudaimón)*“<sup>37</sup> (*Faid.* 58 e).

Odkud pochází Sókratovo štěstí navzdory smrti? Sókratés se celý život věnoval filosofii, kterou charakterizuje jako odlučování myšlení od tělesnosti, v čemž se filosofie shoduje se smrtí, smrt je totiž odloučením duše od těla (*Faid.* 64-68b). Tělo je pro filosofa překážkou v „nabývání moudrosti“, jednak vyžaduje starost o výživu, dále ztěžuje život nemocemi, vášněmi atd.

Myšlení je však tělem potřísněno ještě jedním zásadním způsobem, prostřednictvím smyslových vjemů. Cesta k moudrosti je proto úzká a moudrost je v tomto životě dosažitelná jen částečně, spíše jen jako příslib. Sókratés se ptá, zdali je tělo užitečné při hledání moudrosti:

*Zdalipak je tělo překážkou, či ne, když je někdo vezme za společníka při tom hledání? Myslím například tohle: zdalipak má pro lidi nějakou pravdu zrak a sluch, či je tomu tak, jak nám i básníci stále mluví, že nic přesně (akribes) ani neslyšíme ani nevidíme? A přece jestliže tyto z tělesných smyslů nejsou přesné a určité (mé akribeis eisin méde safeis), sotva jsou takové ostatní, neboť všechny jsou těchto asi horší (Faid. 65b).*

Tento motiv rozvíjí *Epinomida* v několika ohledech. Smrt jako odloučení od těla slibuje Sókratovi možnost dosažení moudrosti a pravdivého poznání, tedy i štěstí. V *Epinomidě* je důvod toho, proč člověk nemůže být plně blažený za živa, stejný: překáží mu množství smyslových vjemů, které nevedou k pravdivému poznání v požadovaném smyslu. Plně blaženým se astronom může stát až po smrti, neboť

*tehdy jistě nebude mít množství smyslových vjemů tak jako nyní, nýbrž maje toliko jeden úděl a stana se z mnohých jedním, bude šťasten a spolu nejmoudřejší a blažený (Epin. 992b)*

Smyslové vjemy odvádějí od jednoty vlastní duše i kosmu. Astronom se učí hledat jednotu všeho nikoli pomocí smyslových vjemů. Kosmos je sice viditelný a *Epinomida* je básní o viditelných bozích-hvězdách, ovšem zásadní pro zasvěcení do jednoty kosmu a

---

<sup>37</sup> Odchyluji se od překladu Františka Novotného.

božské povahy hvězd je role myšlení. Smyslově vjemy má každý, jen zasvěcenec<sup>38</sup> chápe kosmos pomocí myšlení. V *Ústavě* je na astronomii kladen požadavek, aby se svého předmětu nechápala smysly, nýbrž myšlením, současná astronomie je zesměšněna, požadována je nová, náročnější astronomie (*Resp.* 529a-530c). *Epinomida* je s tímto požadavkem v souladu, neboť nabízí právě nový druh astronomie, založený na myšlení a nikoli smyslových vjemech.

Sókratés v dialogu *Faidón* vidí nedostatečnost smyslových vjemů v jejich nepřesnosti a neurčitosti. V *Epinomidě* charakterizuje nedostatek akribie a touha po ní lidský úděl. Člověk je smyslovými vjemy nestále maten, ovšem on se v nich dovede orientovat pomocí čísla a tím je zachraňován. Stupeň lidskosti záleží na stupni rozvinutí matematické vědy, nakolik člověk má číslo natolik je člověkem. Posledním cílem matematika, a tedy lidského rodu, je pochopit a vyložit život bohů-hvězd, který je charakterizován právě přesností. Bohové mají nejvíce čísla, nejvíce určitosti, rytmu a harmonie: to vše je jednoznačně spojeno s dobrem, opak se zlem. Číslo nezpůsobuje žádné zlo, způsobuje však všechna dobra (*Epin.* 978a,b).

Naděje je ve *Faidónu* stejně jako v *Epinomidě* spojena s přesností myšlení, v *Epinomidě* je na této myšlence založena nová věda. Naděje pochází z vědy o čísle. Viditelným příslibem naděje na štěstí a moudrost je hvězdná obloha, která ovšem musí být pochopena čistým myšlením, nikoli smyslovými vjemy.

Zdroj naděje je tedy nová matematická astronomie. K čemu však tato naděje směřuje? K blaženosti (*Epin.* 992e), která je blíže popsána jako diváctví na nejkrásnější věci (*Epin.* 986d), po smrti pak jako kontemplace jednoty kosmu (*Epin.* 991e-992c). *Epinomis* se nezabývá detailně osudem duše po smrti a pouze proklamuje naprostou blaženost pro astronoma. Platón rozpracoval osud duše poněkud podrobněji, když ve svých mýtech počítal i s možností nového narození. Je možné prokázat výskyt této možnosti i v *Epinomidě*? Například v mýtu dialogu *Faidros* je podobně jako v *Epinomidě* spojen osud duše s rozvitím její rozumové složky, která vede k pravdivému poznání skutečných jsoucen oproti pouhému mínění (*Faidr.* 247c- e). Nicméně *Faidros* připouští i částečné poznání skutečných jsoucen, které pro svou částečnost přerušuje blažené následování bohů-hvězd a vede k novému narození, jehož úděl je dobrý či horší dle stupně nahlédnutí skutečných jsoucen (*Faidr.* 248c – 249d).

---

<sup>38</sup> *Epinomida* nazývá pochopení matematické povahy kosmu „zasvěcováním“, ovšem jde o rozumové zasvěcování (*Epin.* 986d). Celý dialog lze chápat jako cestu od okouzlení noční oblohou k pochopení podstaty věci: matematickému uspořádání kosmu. Řád objevený astronomem není samozřejmý, o čemž svědčí již staré jméno pro planety: *planétés* – bloudící, vandrující. Jak uvidíme v kapitole IV.2, hvězdy (naše planety) vděčí za svůj uspořádaný pohyb nikoli pouze přesnému pozorování, neboť podle pozorování po obloze bloudí bez řádu, ale především komplikovanému matematickému výkladu.

Lze snad doplnit *Epinomidu* o reinkarnační nauku založenou na stupňovitosti poznání? Nelze ji vyloučit, ale také ji nelze prokázat. *Epinomida* se touto možností výslovně nezabývá, ale také neobsahuje nic, co by ji vylučovalo. Již zmíněné poznámce, že by nikdo nezvolil nové narození (*Epin.* 974a), nelze zcela jednoznačně rozumět jako potvrzení reinkarnační nauky. Možnost volby nového narození je totiž čistě hypotetická a není součástí žádné reinkarnační nauky, na níž může odkazovat jen nepřímě. Této poznámce je třeba rozumět spíše tak, že chce radikálněji znehodnotit život. Pomysleme si totiž, že je možné zvolit si nový život, nezávislý na podmínkách starého, život jako takový nikoli nový začátek již prožitého života.<sup>39</sup> Život jako takový se ukazuje plný bolesti. Negativní hodnocení života je zcela obecná zkušenost.

Doplnit *Epinomidu* reinkarnační naukou se zda možné, nikoli prokazatelné. Astronomie nutně vedoucí pouze k plné blaženosti by byla zřejmě příliš hrubým a nereálným snem. Nelze jistě vyloučit, že někdo dosáhne z nějakého důvodu pouze částečného astronomického vzdělání. Alespoň částečně musí i jemu platit krásná naděje, kterou láká astronomie vědce do svých osidel. Reinkarnační nauka je proto rozumným doplňkem nauky *Epinomidy*.<sup>40</sup>

### II.3 Domnělé vědomosti

Při hledání pravé moudrosti následuje po exposé o prchavosti moudrosti a blaženosti seznam všech nepravých moudrostí. Tato pasáž připomíná Sókratovo marné hledání moudrého mezi politiky, řemeslníky a básníky v *Apológii* (21a-22e). Ani v *Epinomidě* (974d-976c) mezi běžnými obory nenalezneme znalost (*epistéme*), která by vedla ke skutečné moudrosti (*sofia*). Zde však, na rozdíl od *Apologie*, je negativní výsledek předpokládán předem<sup>41</sup> a zkoušeny jsou řemesla jako taková (znalosti, moudrosti), nikoli řemeslníci (znalci, básníci, mudrci). Rozdíl je dále v tom, že seznam nepravých moudrostí je v *Epinomidě* jen úvodem před pozitivním popisem pravé moudrosti, kdežto Sókratés poukáže na nicotnost lidské moudrosti a větou „*vskutku moudrý je bůh*“ (*Apol.* 23a) na pozitivní popis pravé

<sup>39</sup> Tento vyklad zastává Tarán (1975, s.210) oproti výkladu Taylora a Harwarda, kteří rozumí výrazu *palin anabionai* jako „znovu začít (stejný) život“. Tarán má pravdu v tom, že slova směřující na partikulární život nemají filosofickou váhu a lze je proto vyloučit.

<sup>40</sup> Reinkarnační nauku předpokládá Harvard, s.112.

<sup>41</sup> Seznam nepravých moudrostí je uveden spíše jako doklad toho, že moudrost je vzácná a člověku stále utíká. Pasáž o nepravých moudrostech začíná takto: „*nejprve musíme probrat ostatní obory, které se sice nazývají znalostmi (epistémai), ale nedělají nikoho moudrým (sofon)*“ (*Epin.*974d). Nejde tedy o hledání, zda náhodou nejsou moudří mezi tesaři atp., ale o katalog oborů., které k moudrosti v žádném případě nevedou.

moudrosti rezignuje. Ani jinde v Platónově díle není pozitivní popis moudrosti, ačkoli hledání se ve stejném duchu jako v *Apologii* opakuje vícekrát.<sup>42</sup>

Je třeba připomenout širší význam řeckých slov, která označují hledanou skutečnou i domnělou moudrost: 1) *Sofia*-moudrost, ale i znalost, obratnost, moudrý (*sofos*) může být tedy slovně i řemeslník, např. tesař (*Il.* 15,411). V dialogu *Epinomis* klade autor otázku po moudrosti, slovo *sofia* (případně *frónésis*) je používáno filosoficky a má význam „pravá moudrost“. Všechna řemesla a tak zvané znalosti nejsou moudrostí ve filosofickém smyslu slova 2) *Epistéme* – znalost, vědění, věda, ale opět i řemeslo. Na začátku zkoumané pasáže je řeč o znalostech (či „vědách“, *Epin.* 974d: *epistémai*), které nedělají člověka moudrým (*sofos*), ačkoli jméno „věda“ (*epistéme*) zdánlivě k moudrosti odkazuje. 3) *Techné* – řemeslo, dovednost, ale i vědění, věda. V zásadě má zde stejný význam jako *epistéme*, tyto výrazy lze někdy i zaměnit beze změny smyslu. I slovo *techné* v sobě skrývá stejný problém: ačkoli může znamenat i „vědění“, zkoumaná řemesla (*technai*) ke skutečné moudrosti nevedou.

Všechny znalosti (*epistémai*), které navzdory svému jménu neudělají člověka moudrým (*sofos*), se v textu dělí do čtyř skupin. Za prvé jsou to znalosti, které zajišťují lidem jejich nejnnutnější potřeby (*anankaiotatai...te prótai*, *Epin.* 974e), tedy chov dobytka, pěstování obilí, stavba domů, tesařství, hrnčičství atd. Za druhé jsou to umění v dnešním smyslu slova (napodobující hra, *paidia...mimetiké*, *Epin.* 975d), ovšem nikoli umění ve výsostném smyslu (*all'údamé spúdaia*, tamtéž). Dnes bychom zřejmě na tomto místě hovořili o obvyklém kulturním provozu. Avšak ani nejlépe prováděné umění nemůže nikoho přivést k moudrosti (tamtéž). Za třetí jde o umění „ochranná“<sup>43</sup>, jako je lékařství, znalost vojenské strategie, plavba lodí, navigace, advokacie (*Epin.* 975e-976b). Za čtvrté jde o „přirozené nadání“: rychlost v učení se, dobrá paměť, bystrost v jednání (*Epin.* 976b-c).

To vše jsou jen domnělé moudrosti. Jejich zkoumání ukazuje, co *nevede* k moudrosti a *proč*. Zemědělství má důležitou roli v teorii kultury, kterou *Epinomis* představuje (též v *Nom.* 782b). Zemědělství odvedlo člověka z divokého stavu v němž se neštítel ani kanibalství a umožnilo zákonné pojídání zvířat, čímž stálo bezpochyby u zrodu kultury a stvořilo krotkého kulturního člověka (*Epin.* 975a). Přesto fyzická práce *nevede* k dokonalé moudrosti. Zemi

<sup>42</sup> Srov. Novotný (1949, s.369): „hledání moudrosti je nabývání vědění (*Euth.* 288d), toho vědění, které by opravdu prospělo, při určování tohoto hledaného vědění se odmítá jeden obor vzdělanost po druhém, ale kladná odpověď se nenalezne: dává ji teprve *Epinomis*.“ Jistý náznak lze ovšem spatřovat v *Ústavě* 428b-429a, kde se opět hledá moudrost mezi znalostmi a hledání se zastaví u poukazu, že „opravdoví strážci obce“ musí být moudří. Když uvážíme popis vzdělání strážců obce v sedmé knize *Ústavy*, pak je *Ústava* bezpochyby vzorem pro autora *Epinomidy* v odpovědi na otázku *jak se člověk může stát moudrým*. Přesto *Ústava* nedává na tuto otázku pozitivní odpověď a autor *Epinomidy* udělá krok, který Platón neudělal.

<sup>43</sup> *Boétheia* znamená pomoc, ochranu. Novotný překládá „dále by tu bylo nesčíslné pomáhání“, což není příliš vhodné, protože pomáhají všechna řemesla i znalosti, čtenář si tak stěží všimne, že jde o nový druh znalostí.

člověk obdělává „*nikoli vědecky, ale přirozeně podle boha*<sup>44</sup> (*ú gar techné alla fysei kata theia*, *Epin.* 975b). Tento bůh je totožný s bohem, kterého má studovat astronom: jmenuje se KOSMOS, OLYMPOS, ÚRANOS (*Epin.* 977b). Zemědělec se jeho sledováním nestane moudrým, protože nemá vědění o tomto bohu, sleduje ho nevědomě (podvědomě): *fysei* (Novotný, Taylor i Harward překládají: „*přirozeným instinktem, pudem*“). Platónskou podmínkou moudrosti je to, že musí být vědomá a tedy rovná vědění. Moudrost musí být vědění. Proto hledáme vědění, které by člověka učinilo moudrým, tedy skutečné vědění v platónském smyslu. Nehledáme člověka, který jedná správně a neví *proč*.

Ani krásné umění neudělá člověka moudrým. Jak ukazuje Platónův dialog *Ión*, umělec tvoří ve vytržení, které se podobá věšteckému, netvoří díky svému odbornému umění. Když básníka opustí jeho posedlost bohem, sám nejméně rozumí tomu, co vytvořil ve vytržení (*Apol.* 22b). Z toho je zřejmé, že vlastním tvůrcem uměleckého díla je bůh, básník jen vyvolené a nevědomé médium (*Ión* 534e). Podobně i věstec: „*zná totiž jedině slova, zdali jsou pravdivá, to poznat nedovede*“ (*Epin.* 975 c). Kdyby byl věstec skutečně moudrý, znal by i pravdivostní hodnotu svých věštek a byl by proto schopen věstit úmyslně špatně (srov. *Hippias Menší*). Tím by však věstec porušil samu podstatu věštění: věstec musí být pouhým nevědomým a poslušným nástrojem boha, poznání věstce je nutně pasivní a podržené povahy, poznání si na bohu nelze vynutit.

Otevřeně se tak střetávají dva nároky: nárok tradičního náboženství a vědeckého zdůvodňování. Pokud autor *Epinomidy* klade věstci za úkol schopnost verifikovat své výroky, pak po něm požaduje něco, co je zásadní pro „*řečovou hru*“ vědy, ale „*řečovou hru*“ věštění to ruší. Věda tak posuzuje věštění, je mu nadřazena. Proč? Nadřazení vychází ze silné potřeby evidence:<sup>45</sup> věda může dávat zřejmé pravdy, kdežto věštění je ze své podstaty tajemné. Bůh může věštbou člověka zmást, tak jako zmátl Oidipa. Oidipa přivede do Théb, kde nevědomky zabije svého otce a zplodí děti se svou matkou, právě strach z věštby, které osudově špatně porozumí. Kdyby věštbě porozuměl, mohl by zabránit jejímu splnění. Nárok člověka na jasnost a evidenci je podle tradičního prizmatu nesplnitelný, spleť Oidipova příběhu odkazuje na povahu světa: na jeho neredukovatelnou nesrozumitelnost.

Věštění neposkytuje žádnou evidenci a nerozumí tomu, co hlásá. Dnes je tento odpor k věštění srozumitelný, moderní člověk by si nechtěl nechat hádat z ruky právě z toho důvodu, že získané informace nemají hodnotu v „*řečových hrách*“ moderního člověka. Přes jisté přežívání archaického myšlení v moderním člověku nemůže mít věštba hodnotu

---

<sup>44</sup> Doslovný překlad.

<sup>45</sup> K novému standartu spolehlivosti a jistoty lidského poznání srov. Solmsen (1942, s. 33).

například při schvalování státního rozpočtu, podobnou příležitost by antický člověk s věštcem jistě konzultoval. Odpor proti věštění lze sledovat již u Euripida, argument z *Epinomidy* lze považovat za skutečný hřebík do rakve dobré reputace věštců mezi osvícenými Řeky. Silně proti věštcům je i Platón v *Zákonech*. Věštcí jsou „zběhlí ve všelikém podvodnictví“ (Nom. 908d). Mravní bezúhonnost věštce posuzují členové *Nočního shromáždění*, tak jako kádrují nebo řečí napravují všechny ostatní občany, pokud jsou podezřelí nebo již odsouzení pro *atheismus* (srov. Nom. X, praxe v polepšovně: Nom. 909). I v *Zákonech* je tak věda (desáté knihy) nadřazena věštění.

I kdyby měl někdo stokrát pravdu, pokud není schopen verifikovat své výroky, *není* moudrý. I kdyby někdo složil dokonalou báseň o povaze světa, pokud není současně jejím nejlepším vědeckým interpretem, *není* moudrý. Pokud někdo ví, jak šetrně a výnosně obdělávat trvale zemi, pokud umí zajistit lidem trvalé pohodlné živobytí, pak není-li současně předním vědcem, *není* moudrý. Každé obvyklé lidské povolání by v této zkoušce ukázalo, že *nevede* k moudrosti. Pozoruhodná je i poznámka o nadaných lidech: ani génius není v žádném případě moudrý! V nadání rozhodně moudrost nevězí. Nadaný neví, odkud jeho nadání pochází a sám není svého nadání strůjcem. Ukazuje se, že nic lidského k moudrosti *nevede*. Lidské konání je všude prostoupeno bojem s náhodou, nejistotou a domýšlivostí.

Ani generál *není* moudrý, protože jeho úspěch je závislý na náhodě (*eutychia*) a vrozené statečnosti (*andreia kata fysin*, *Epin.* 975e-976a). Lékaři jsou sice užiteční, ale ne moudří, místo vědění se řídí míněním (*doxa*) a výsledek svého zásahu se snaží pouze bez záruky uhodnout (*Epin.* 976a). Ani kormidelník *není* moudrý svým oborem, protože se musí podřídit přízni vnějších podmínek, jejichž příčinu nezná, nemůže ovlivnit a předpovědět (*Epin.* 7976a-b). Advokát-sofista pouze odpozoroval obvyklé reakce lidí a naučil se aplikovat na každý případ vhodnou reakci, čerpá ze své životní zkušenosti a ne z vědění (*Epin.* 976b).

Pozlátko úspěchu některých povolání může zastřít klamnost dosaženého vědění. A to není malé nebezpečí, ve hře je totiž téměř vše podstatné: skutečná moudrost je totiž podmínka občanské ctnosti (*areté*) i blaženosti (*Epin.* 975b, 977c-d).

#### II.4 Kosmický význam nauky o čísle: skutečná moudrost

Žádná dovednost ani znalost (*techné, epistémé*) neuspěla v konkurzu na opravdovou moudrost. Lidské dovednosti jsou vždy pod područím náhody a nejistoty. V lepším případě člověk s nepříznivými podmínkami úspěšně bojuje a něco hodnotného dovede, nicméně ani

v tom případě neví proč. Za své úspěchy vděčí většinou instinktu, přirozenosti, entusiasmu, nenadálému nápadu, atp. Pokud však má být člověk opravdu moudrý, musí být moudrý vědomě, znát tedy důvod své moudrosti. Neodbytný Sókratés čeká za každým rohem. Žádné z prověřovaných řemesel není samo odpovědí na otázku *co dělá řemeslo skutečným řemeslem*, tj. každé řemeslo je vědomostí jen dle jména.

Po opuštění všech tradičních řemesel a dovedností, které člověka nedovedou k moudrosti, se autor *Epinomidy* zeptá negativně: „*Podívejme se tedy nejprve na to, o které z přítomných znalostí je možno říci, že kdyby ona jediná vymizela z lidské přirozenosti, nebo kdyby v ní vůbec nebyla vznikla, že by to učinilo člověka nejomezenějším a nejhoupějším zvířetem.*“ (*Epin.* 976 d)<sup>46</sup>

Vzájemným porovnáváním všech řemesel jsme došli k tomu, že ve všech se musí uplatnit nauka o čísle (*Epin.* 976 e). Ale nejen v nich! Kdyby číslo umožňovalo jen řemesla, slušně vychovaný aristokrat<sup>47</sup> klasické doby by to nepovažoval za příliš důležité. Řemesla rozhodně nejsou ceněna příliš vysoko: mluví se o nich jako o „malých věcech“ (*Epin.* 977e). Jejich cena je však dodatečně prokázána objevem faktu, že i řemesla jsou umožněny naukou o čísle. Mají tak místo v systému opatření, kterými se člověk propracoval ke kultuře. Proto před popisem toho, jak jsou řemesla umožněna číslem, je třeba krátce připomenout důležitější význam nauky o čísle, abychom nezapomínali na celek.

Znalost čísla zasahuje nějak samu podstatu lidství. Člověk je zvíře, které umí počítat. Člověk je velmi bezbranné zvíře, kdyby byl bez řemesel (tzn. bez čísla) vrácen do volné přírody, podlehl by první šelmě, kdyby nebylo šelem, umrzl by, kdyby nebyl mráz, neuměl by si opatřit dost potravy, protože se pro svou jemnou kůži neumí bez bot a oděvu pohybovat v drsném prostředí, kdyby si opatřil potravu, neuměl by si jí naporcovat atd. (srov. *Prot.* 320 c-322 a). Skoro to vypadá, že člověk se vůbec nehodí do drsného pozemského prostředí. Je to však právě nauka o čísle, která člověka zvláštním způsobem zachraňuje.

A to nejen prakticky. Díky znalosti čísla se člověk může vyrovnat se zdánlivě nevyhovujícím prostředím země i jinak než jen řemeslnou dovedností. Přesah nauky o čísle nad praktické dovednosti je umožněn tím, že člověk se naučil počítat sledováním oblohy. Otáčením nebeských těles dochází k proměně noci v den, ke střídání ročních období (*Epin.* 977 b, 978 b- 979b). V *Epinomidě* dochází k ocenění této role prostředí, které se tím ukazuje pro člověka naopak velmi vhodné a přátelské. Kromě praktického užitku má nauka o čísle

<sup>46</sup> V závěru pasáže se odchyluji od překladu Františka Novotného a podle Tarána (1975, s.233) překládám: „že by to učinilo člověka nejomezenějším a nejhoupějším zvířetem.“

<sup>47</sup> Autor *Epinomidy* je aristokrat minimálně svými názory, jeho duševní aristokratismus zřejmě odpovídá duchu Akademie. Matematická astronomie je jen pro výjimečné povahy a intelektu.



důležitý přesah, o který zde především jde: způsobuje moudrost (*Epin.* 977 a,b). Tato moudrost nějak souvisí se vztahem člověka k prostředí, ke kosmu. Otáčející se obloha nám darovala číslo, které může v ideálním případě způsobit i to, že se člověk stane vědomě součástí kosmu.

Tuto zvláštní sladěnost člověka a prostředí nezpůsobuje náhoda, ale bůh, kterého můžeme nazývat KOSMOS, OLYMPOS, nebo ÚRANOS (*Epin.* 976 e –977b). Dnes bychom tohoto boha mohli nazvat universem, ovšem nesmíme zapomínat na to, že KOSMOS je obdařený duší, tj. životem a inteligencí. KOSMOS je něco jako inteligentní celek nebe i země, který je ovšem překvapivě vstřícný k člověku: daroval člověku číslo, ví o lidských pokrocích v matematice, z kterých se bez závidy raduje (*Epin.* 988 a,b). Pro většinu lidí je tento bůh *atopos* (překvapivý, podivný, neobvyklý, nemístný), tj. neznalé většině lidí se zdá nemístné mluvit o tomto divném bohu, protože je jiný než tradičně uctívání bozi (srov. *Epin.* 976 e). Kdežto pro skutečného znalce nauky o čísle již tento bůh není *atopos*. Nejprekvapivější je právě to, že tento bůh je člověku tak přístupný, není závistivý<sup>48</sup> ani žárlivý jako jiní bohové.<sup>49</sup> Ke KOSMU se nepřistupuje s posvátnou hrůzou<sup>50</sup>, ale se soustředěnou myslí a matematickými hypotézami.

Když známe kosmický potenciál nauky o čísle, již nás tolik nepřekvapí, že číslo umožňuje také všechnu zbožnost i všechna umění v dnešním smyslu slova. Velice závažná je role, které má číslo pro etické poznání a snad i jednání (*Epin.* 978.a,b). Tyto oblasti postupně probereme a vždy se budeme ptát, jaká je skutečná role nauky o čísle.

## II.5 Číslo ve vědách a řemeslech

Proč je základem každého řemesla (*techné*) i vědy (*epistéme*) znalost čísla? Ptejme se nejprve takto: co je to číslo? Takto položená otázka má pro dějiny matematiky zásadní význam. Výskyt této otázky svědčí o přechodu od praktických počtů k čisté matematice. Úroveň praktické matematiky může být hodně vysoká, přece to však není matematika v pravém smyslu slova. Historikové matematiky většinou tvrdí, že praktických pout zbavili matematiku až Řekové.

<sup>48</sup> „Každé božstvo je závistivé a miluje zvraty (*filhoneron te kai tarachodes*);“ Hérodotos, Dějiny, I, 32, také III, 40, VII, 10. Bůh člověku nedovolí, aby příliš vynikal. Vynikající člověk porušuje svou výborností míru, tzn. je pyšný (*hybristikos*), za to ho bůh vždy srazí do prachu. Součástí zbožnosti je skromnost a dodržování míry. Tento názor je hodně rozšířený, a to nejen v Řecku. Srov. Dodds (2000), s.39, pozn.8.

<sup>49</sup> S židovským bohem ho srovnává Harward (1928), s. 22.

<sup>50</sup> Autor *Epinomidy* přímo vybízí Řeky, aby se nebáli studovat tohoto boha : „tohoto boha nikdy pak se nezalekni žádný z Hellénů, že se snad smrtelní lidé nemají zabývat božskými věcmi; nýbrž právě naopak“ (*Epin.* 988 a). Srov. též *Epin.*992 a, b.

V řeckém myšlení se vynořuje obecná otázka: co je to číslo? Eudoxos<sup>51</sup> na ní odpověděl: číslo (*arithmos*) je *ohraničená délka (pléthos hórismenon)*.<sup>52</sup> *Pléthos* má několik významů, které se hodí do definice čísla: množství, počet, délka, rozloha. Protože ostatní významy (počet, množství) jsou pro nás samozřejmější, volím pro výklad Eudoxovy definice příklad s délkou. Číslem se délka stává teprve tehdy, pokud je *hórismenon*, tj. je *ohraničená, určená*, má *hranici, mez*. Jak by bylo možné vyznačit nějakou hranici, pokud bychom chtěli například rozdělit pole? Způsob je jen jeden: museli bychom si zvolit nějaké měřítko, kterým bychom pole poměřili, například odkrokovali. Naše kultura si za měřítko zvolila jednotný *metr* (odvozeno od *metron*, míra, měřítko), Řekové měli jiná *měřítká (stadion, plethron* atd.). Pokud uvažujeme obecně a zkoumáme definici čísla, pak zvoleným měřítkem je *jednotka (monas)*. Číslo je tedy délka (či počet), která se dá změřit počtem *jednotek*. V Eudoxově definici čísla je napětí mezi množstvím a jeho mírou. Tak je to i v jiných pokusech o definici čísla ze stejné doby.<sup>53</sup>

Je třeba připomenout ještě jeden rys řecké matematiky. Řekové zapisovali čísla abecedou. Pokud hovoří autor *Epinomidy* o čísle, nesmíme si představovat číslo zapsané v našem pozičním systému. Pozice čísla v řadě určuje jeho hodnotu, 852 znamená 8 stovek, 5 desítek, 2 jednotky. Pokud chtěli Řekové pro praktický kalkul užít výhody pozičního zápisu, používali počítadlo (lat. *abakus*, řec. *abax*), kde kamínek nebo kolíček na určeném místě měl hodnotu desítek, stovek, tisíců, případně i desetinných míst atd.<sup>54</sup> Pythagorejci metodu znázorňování čísel obléžky dovedou až do extrému. Obléžky staví do řad, sestavují z nich trojúhelníky, čtverce, proto jsou některá čísla trojúhelníková, čtvercová. Trochu překvapí, že znali i čísla zobrazená prostorově: jehlanová, krychlová, hranolová.<sup>55</sup> Podle Aristotelovy zprávy dokonce Eurytos pomocí obléžek napodoboval tvar koně, člověka, rostliny, tímto způsobem určil, jaké číslo má každá věc (*Met.* 1092 b 10n).<sup>56</sup>

Dialog *Epinomis* však rozhodně nepostupuje stejným směrem jako „obléžková matematika“ pythagorejců. Nicméně pro nás je důležité, že způsob znázorňování čísel pomocí kamínků ukazuje na spojitost čísla a geometrického či fyzického tvaru. My máme tendenci chápat číslo a tvar jako něco zcela odlišného. Číslo v obléžkové matematice však nějaký tvar má vždy, *jednotka* je bod (fyzický či geometrický), *dvojka* úsečka atd.

<sup>51</sup> Eudoxos z Knidu (asi 400-347) je významný matematik a astronom, Platónův žák. Jeho vliv na Platóna a *Epinomidu* je obrovský. Srov. kap. IV.2.

<sup>52</sup> Heath (1981), s. 70.

<sup>53</sup> Srov. tamtéž, s.69-70.

<sup>54</sup> Srov. tamtéž, s. 46-52.

<sup>55</sup> Srov. tamtéž, s. 76-84.

<sup>56</sup> Pro další literaturu k obléžkové matematice srov. Karfík (2002) s.21.pozn. 8.

Proto k znalosti čísla, o které se mluví v *Epinomidě* (976 d,e) patří aritmetika, geometrie, stereometrie<sup>57</sup> a nakonec i astronomie. To všechno má nejprve praktický význam, nad který se povznáší teprve řečtí intelektuálové. Důkazem toho, že ve všech řemeslech se musí uplatnit nauka o čísle, je sama existence omezujících činitelů, tj.délkových, plošných i dutých měř.<sup>58</sup>

Měření<sup>59</sup> a vážení je potřebné snad pro všechna řemesla. Říká se: dvakrát měř, jednou řež. Více než hrubá síla je důležitá schopnost přesně měřit. Některé práce jsou obdivuhodně jemné, udivující je například přesnost klíče, nemluvě o zručnosti potřebné k výrobě ozdob a šperků (*kosmos* znamená také ozdobu, šperk). Jak titěrnou práci musel zvládnout výrobce takového filigránu! Každý asi vydechne obdivem, když sleduje výsledky mimořádné zručnosti. Jak šikovní mohou být lidé! Asi budeme souhlasit, že kritériem dobrého řemeslníka je schopnost vyrábět většinou s takovou přesností, jakou od sebe sám požaduje, tzn. dobrý řemeslník je schopen splnit svůj plán přesnosti, je schopen tvořit přesné hranice. Průměrný řemeslník vyrábí mnohem častěji zmetky, hmota ho neposlouchá podle jeho představ. Ještě dlouho bychom mohli obdivovat například kuchaře, který volí správné poměry ingrediencí.

Sebelepší řemeslník však není moudrý. Jeho dovednosti nepocházejí z vědění, ale z instinktivního napodobování boha. Dobrý řemeslník získal své vědomosti z tradice a ze své vynalézavosti, která je závislá spíše na jeho empirickém cviku než na nauce o čísle. Řemeslník má bezpochyby všechny míry spíše „v oku“, čím nevědoměji postupuje tím lépe pro výrobek: záleží totiž na citu pro nevypočitatelné chování hmoty. Řekové si uvědomovali rozestup mezi racionální vědou a technikou, vědě náleží přesnost a určitost, technice jen přibližnost a postupné tápavé empirické prověřování<sup>60</sup>.

Autor dialogu *Epinomis* zdůrazňuje na řemeslech jejich matematickou stránku. I v antických řemeslech se uplatňuje matematika, prostý řemeslník jí nepotřeboval, ovšem vedoucí nějaké větší stavby musel být schopný matematik<sup>61</sup>. Vyspělost praktické matematiky se projevila v dílech klasické epochy. Mezi nimi je třeba zmínit alespoň Parthenón či kanóny klasického sochařství. O důležitosti matematiky v architektuře a sochařství se lze poučit

---

<sup>57</sup> Platón si v *Ústavě* stěžuje na to, že stereometrie zatím nebyla vypracována do stavu vědy. Přesto věří, že k rozvoji této disciplíny dojde v nejbližší době (*Resp.* 528 b, c, d). Zajímavá je pozdní pověst, podle které Platón sám vyřešil tzv.Dělský problém (zdvojení krychle). Problém vznikl původně ze snahy vyhovět Apollónově věštbě. Platón jí interpretoval jako pokárání za to, že se Řekové málo věnují stereometrii a geometrii, srov. Novotný (1948), s.106. V Platónových dialogích se silné výtky tohoto druhu skutečně vyskytují (*Resp.*528, *Nom.*ž. 9 d n.).

<sup>58</sup> Srov. *Encyklopedie antiky*(1974), s. 388-389, hesla: míry délkové, plošné a duté.

<sup>59</sup> Měřičtví je vlastně země-měřičtví (*geó-metria*), uplatňuje se však nejen při měření země.

<sup>60</sup> Vernant (2004) s. 158, 164.

<sup>61</sup> Srov. : tamtéž, s. 170, prostý řemeslník: *cheirotechnés*, předák: *architéktón*,

četbou Vitruvia.<sup>62</sup> Přesto není ani architekt-matematik moudrý svou naukou. Nauka o čísle se sice projevuje ve všech oblastech lidského konání, ovšem sama „není z tohoto světa“. Matematika je doma v oblasti dokonale přesných vztahů, bylo by hrubým omylem vidět její jádro v jakékoli praktické matematice.<sup>63</sup> Moudrý člověk pokračuje v „cestě nahoru“ ke zdroji všeho matematického myšlení, tedy vědění vůbec.

\*

Každá věda musí být také založena na znalosti čísla. Již jsme zmínili pythagorejskou oblázkovou matematiku, která pravděpodobně vede k přesvědčení, že příroda je vyložitelná matematicky.<sup>64</sup> Dialog *Epinomis* podává zdůvodnění nutnosti čísla pro vědu takto: bez čísla by nikdo nemohl „dávat rozumný počet o věcech (didonai logon)“ (*Epin.*977 c). Schopnost vysvětlovat a zdůvodňovat není možná bez znalosti čísla.<sup>65</sup> Znalost čísla je nutná pro jakékoli skutečné vědění (*Nom.* 818. c, srov. *Resp.* 534 b, 531 e). Dnes bychom řekli, že číslo je podmínka možnosti vědeckého diskurzu. Znalost čísla je třeba k uspořádanému výkladu, ale dotýká se i principů, s kterými věda zachází. Filosofie i věda vždy pracují s určitým a konečným počtem principů a souvislostí. Důsledným porušením této zásady vzniká např. hermetika, numerologie, alchymie atp. *Epinomida* vypracovává specifickou souvislost nebeských a pozemských fenoménů, spojuje člověka s pohybem hvězd. Kdybychom tuto souvislost pojali bez omezení, vznikne astrologie<sup>66</sup>. Cílem *Epinomidy* je však skutečné vědění v platónském smyslu slova. Podmínka skutečného vědění je číslo (*Nom.* 818. c-d).

Důraz na číslo ve vědách lze pochopit i jako pokračování polemiky s „přírodními filozofy“ z desáté knihy *Zákonů*. V perspektivě nastíněné *Epinomidou* se ukazuje, že věda, která není založena na matematice, nemůže vypovídat nic určitého (srov. *Epin.* 983c-d). Platí pro ni stejné omezení jak pro věštění a poezii: není schopna verifikovat své pravdy. Dále je věda nezaložená na matematice nezpůsobila podat přesvědčivý a souvislý výklad, protože ten

---

<sup>62</sup> Marcus Vitruvius Pollio (2001). Pozoruhodná je především předmluva ke třetí knize a následná kapitola o proporcionalitě, s. 96-103.

<sup>63</sup> Program kvantifikace pozemských fenoménů a techniky jako aplikované vědy nepřichází z tohoto důvodu v úvahu. Nejde o pozemskou a užitečnou matematiku!

<sup>64</sup> K tomu srov. Sambursky (1987), s. 26-50, kapitola *Nature and Number*.

<sup>65</sup> Neznamená to však, že věda o čísle má nahradit dialektiku, srov. Tarán (1975),s. 239.

<sup>66</sup> V antice se slova astronomie a astrologie používají bez rozlišení. V této práci důsledně používám slova astronomie i astrologie v jejich dnešních významech. Astrologie v dnešním smyslu slova nebyla Řekům Platónovy doby prakticky známá, zatímco v době helénismu a římské říše získává obrovský význam, jehož odleskem je i její dnešní popularita. Přes všechnu snahu a naději astronomie nakonec vede k astrologii, což by bylo pro Platóna a jeho druhy nemilé překvapení. Dodds (1973, s. 124), k tomu říká: „*Platonismus otevřel dveře pro astrologii, a astrologie vešla.*“ Dicks (1970, s. 144-145) správně tvrdí, že pasáž *Epin.* 984b-985b umožňuje zneužití astrologickou interpretací více než jakákoli pasáž z Platónových dialogů (v úvahu přichází zejména *Timaios*), přesto text *Epinomidy* ani *Timaia* nikde tuto možnost neopravňuje.

je též závislý na nauce o čísle. Pointou tohoto přístupu je poukaz na zdroj vši určitosti, tedy na zdroj vši možné vědy: hvězdnou oblohu. Ovšem nebe jako oblast nadpozemsky dokonalých vztahů je nutně oduševnělé, dílem vědoucího boha a božské. Proto je věda zároveň náboženstvím.

## II.6 Číslo, Múzy, zlo

Nauka o čísle nezpůsobuje jen „malé věci“, tedy řemesla. Po tomto prohlášení následuje výčet důležitějších věcí, které způsobuje nauka o čísle (*Epin.* 977e-978a-b). Není ovšem samozřejmé pochopit, že za všechna tato dobra vděčíme matematice: je třeba znát rozdíl mezi tvorem smrtelným a nesmrtelným. Pak bude zřejmé, že matematicky žijící nesmrtelné hvězdy je třeba uctívat, číslo je tedy zdrojem zbožnosti. Dále je číslo zdrojem také všeho krásného umění: číslo způsobuje i *músiké*. Posléze autor uvede dalekosáhlou a právě proto tak záhadnou a důležitou definici čísla:

*číslo je příčinou všech dober, není však příčinou žádného zla – a to je třeba si zapamatovat! – které by se snad mohlo vyskytnout. Avšak pohyb (fora) nesmyslný (alogistos), nezřízený (ataktos), neurčitý (aschémón), bez rytmu (arrythmos) a harmonie (anarmostos), a všechny věci, které v sobě mají nějaké zlo, těm jistě chybí všechno číslo, a takto o tom musí smýšlet ten, kdo chce šťastně zemřít.*<sup>67</sup> (*Epin.* 978a-b)

Pokud má autor *Epinomidy* popsat zlo, pak volí pojmy, které mají nějaký umělecký či estetický přesah. Zlo je tak interpretováno jako ošklivost, neschopnost přizpůsobit se (srov. *Epin.* 979b) něčemu danému a krásnému – KOSMU. Jak živý odpor dýchá z těchto slov: *arrythmos*, *anarmostos*, *aschémón*! Zlo je jako falešný zpěv, neschopnost držet se daného rytmu písně (tj.světa). Všechna zmíněná slova (*alogistos*, *ataktos*, *aschémón*, *arrythmos*, *anarmostos*), pokud odhlížíme od jejich specifik a hledíme ke společnému významu, znamenají v pozitivních tvarech něco krásně, řádně a vhodně uspořádané (*logismos*, *taktos*, *schéma*, *rhythmos*, *harmonia*), některá slova mají význam spíše rozumový (*alogistos*- mohlo by se přeložit i „špatně spočítané“), jiná umělecký (*aschémón*- může znamenat i „špatně provedenou taneční figuru“). Slovo *anarmoston* odkazuje na pythagorejskou nauku o harmonii (*harmonia*-nečekané, ale vhodném spojení), v níž by bylo rovněž možné odhalit spojení vědeckých a estetických určení<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> Lehce upravený překlad F.Novotného.

<sup>68</sup> Srov. Platónovo svědectví o pythagorejcích v *Resp.* 530d, dále zlomek B1 Archyty z Tarentu.

Za zlo je v každém případě zodpovědný člověk, nikoli bůh (*Epin.*979b). Již chápeme, proč by člověk ovládající matematiku byl současně šťastný. Se zrakem upřeným na nebe by mohl dobře snášet každou pozemskou pohromu jen jako relativní zlo, které se navíc dá ještě minimalizovat lepším přizpůsobením se KOSMU. Takový člověk by ovšem musel splňovat téměř nesplnitelnou podmínku, kterou vyjádřil Platón v desáté knize *Zákonů*: musel by zcela chápat, že on jako jedinec je tu pro celek, nikoli celek pro něj (*Nom.* 903).

Jak je možné spojení umění a matematiky, jak je představeno v dialogu *Epinomis*? Připomínám, že moudrý matematik-astronom má být současně *emmelés* (*Epin.* 976d). Toto nepřeložitelné slovo se skládá z předložky *en-* v, uvnitř a substantiva *melos-* píseň. Moudrý má „v sobě píseň“. Spojení umění a matematiky je umožněno pythagorejskými objevy matematického vyjádření základních hudebních tónů (*Epin.* 991a-b).<sup>69</sup> Hudba je vyjádřitelná matematicky a jako taková přivádí duši k pravé povaze bohů, zla, světa, prostě k nauce o čísle ve smyslu jaký má v *Epinomidě*. Hudba je téměř tak dokonalá jako astronomie, je to její chudší příbuzná. V *Ústavě* říká Sókratés:

*tak jako jsou stvořeny oči pro pozorování hvězd, tak jsou uši stvořeny pro vnímání harmonického pohybu v hudbě a tyto vědy (epistémai) jsou vespolek nějak příbuzné, tak tvrdí pythagorejci a my, Glaukóne, s tím souhlasíme (Resp.530d).*

V souladu s filosofickou předností zraku, jak jí vyjádřil Platón<sup>ve</sup> svém podobenství o slunci, není cestou k pravé moudrosti hudba, ale astronomie. Na hudbu však není radno zapomínat, má totiž matematickou povahu nebo matematika má hudební povahu. Autor *Epinomidy* však nezmiňuje pouze hudbu, ale všechna umění (músiké, *Epin.* 978a) jsou podle něj závislá na nauce o čísle.

Nejvyšší ze všech músických umění je astronomie. Sókratés v dialogu *Faidón* váhal, je-li filosofie músické umění (*Faid.* 60d-61b). Vzhledem k uměleckému entusiasmu autora *Epinomidy* a vzhledem k programu astronoma v *Epin.* 980a-b<sup>70</sup> je třeba považovat vědu dialogu *Epinomis* za músickou činnost. Pasáž 980a-b je lépe dobře si zapamatovat celou:

*Potom může být zákonodárci<sup>71</sup> dopřáno mluvit o bozích krásnějším a lepším líčením, nežli jak se o nich dříve vypravovalo, jako by hrál krásnou hru (paidia) a tou uctíval bohy, a může trávit svůj život tak, že jim bude přinášet darem hymny a blahoslavení.*

Nejsou to však jen lidské výtvořky, které jsou esteticky a matematicky kvalitní. Tu nejlepší matematiku a músiku provozují bohové-hvězdy. Jestliže člověk může svou početní

<sup>69</sup> Novotný (1960) zmiňuje Archytu z talentu, B2d

<sup>70</sup> Pro vědeckou činnost je zde použito stejného slova-*paidia*, jako dříve pro napodobovací umění- *paidia mimetiké*.

<sup>71</sup> Zákonodárce je podle fikce *Epinomidy* hledaný vědec, astronom, člen *Nočního shromáždění*.

úlohu či taneční figuru zkazit a způsobit tím zlo, bohové tančí i počítají neustále bezchybně. Pouze zasvěcenec však nahlédne velkolepý tanec bohů (*Epin.* 982e). Múzy tak jsou zřejmě polobožské<sup>72</sup> bytosti, které pečují o dobro nás všech (srov. *Epin.* 991b).

## II.7 Spravedlnost a číslo

Také spravedlnost je závislá na matematice: „*a zajisté, co se týče spravedlnosti (dikaion) a dobra a krásy a všech takových věcí, nikdy nikdo to přesně nerozpočítá (diarithmésatai) , tak aby dokonale přesvědčil sebe i druhého, jestliže to nebude opravdu znát a chopí se jen pravdivého mínění“* (*Epin.* 978b). Protiklad mínění-vědění je zde právem spojen s číslem, vědění je podmíněno číslem, absence čísla odkazuje k pouhému mínění, byť i správnému. V *Zákonech* je skutečné vědění odlišeno od mínění stejným způsobem (*Nom.* 818c-d). Podobně jako při posuzování nepravých moudrostí zjišťujeme, že základem spravedlnosti není spravedlivé jednání. Spravedlnost musí mít vědecký základ.

Na začátku *Ústavy* je spravedlnost definována jako *pravdivost a správné vrácení* (*Resp.* 331c). Tato definice souvisí s dobrou nadějí starce Kefala na posmrtný osud, kterému prý jmění umožnilo, aby nikoho z lidí neošidil a bohům náležitě obětoval (*Resp.* 331b). Tato definice spravedlnosti je ovšem posléze vyvrácena. Není totiž obecně jasné, co je to správné vrácení, byť by zrovna Kefalos skutečně nikdy nikoho neošidil a žil dobře podle tradičních pravd. Vědecký přístup ke spravedlnosti lze spatřit ve zlomku B3 Archyty z Tarentu:

*Nalezení výpočtu (logismos) končí rozbroje a rozmnožuje svornost; neboť když se to stane, není již jednostranných výhod a je rovnost (isotas); neboť tím se dohadujeme o vzájemných závazcích. Na základě počtu berou chudí od zámožných a bohatí dávají potřebným, neboť obojí důvěřují, že jeho působením budou mít vyrovnané podíly. Počet je měřítkem a překážkou nespravedlivých; zadržuje ty, kteří dovedou počítat, dříve než se dopustí křivdy, protože je přesvědčí o tom, že jejich počínání nemůže zůstat utajeno, když k němu přistoupí; těm pak, kteří neumějí počítat, zabrání páchat křivdu, protože jim ukáže, že se dopouštějí křivdy.*<sup>73</sup>

Ochráncem slabých a potřebných byl dříve Zeus, ve vrcholné éře Řeckého osvícenství přebírá jeho roli číslo. Celé skromně dochované dílo Archyty z Tarentu vykazuje pozoruhodnou příbuznost s dialogem *Epinomis*. Archyta byl předchůdcem nebo souběžníkem

<sup>72</sup> O polobozích a různého ražení viz.. *Epin.* 984b-985b. Tento text umožňuje pokládat různé tradiční bohy (např. Olympány) za polobohy a daimóny, tato možnost zde však není výslovně zmíněna a žádný z bohů není jmenován. Pokládat Múzy za polobohyně je hypotéza podložená jejich významem v dialogu a pasáži *Epin.* 991b.

<sup>73</sup> Upravený překlad F. Novotného, viz. Novotný (1948), s.227.

*Epinomidy* v programu matematizace světa a vědění (viz začátek B1 i B3). Citovaný Archytův zlomek B3 je zajímavý tím, že domýšlí sociální důsledky matematiky.

Ukazuje nám tak pozoruhodnou hloubku i naivitu všech programů matematizace. Z Archytova popisu je zřejmé, že číslo má pro spravedlnost zásadní roli. Tento objev je obecně Řecký, což zpopularizoval J.P. Vernant.<sup>74</sup> Již slovo rovnost (*isonomia*) vypovídá mnohé. Jak by byla možná rovnost bez matematiky? Vernant dostatečně prokázal, že demokracie vyrůstá ze souvislosti s geometrickým myšlením. Jak jinak by bylo možné správně vracet, kdyby nebylo dobrého výpočtu? I Kefalos měl zřejmě určité početní schopnosti, pokud správně vracel. Číslo by však podle zlomku B3 mělo způsobovat sociální vyrovnávání: bohatým bere, chudým dává. Číslo je tak v roli sociálního hrdiny Jánošíka. Právě tento rys ukazuje zranitelnost celého systému. Podle Archyty má číslo moc zabránit křivdám: evidence počítání prý napraví nespravedlivého! Zřejmě jsme svědky počátku utopického myšlení. Matematika sice může poskytnout evidentní pravdy, a to dokonce i tomu, kdo neumí počítat, jak ukazuje dialog *Menón*. Sociální rozdíly sice v matematice neplatí, ovšem matematika rozhodně nemá sama moc zbořit sociální bariéry. Počítat se dá různým způsobem, různě nastavená pravidla výpočtu umožňují zákonodárci těchto pravidel, aby chudým bral a bohatým dával či naopak podle libosti. Matematika sama o sobě se může přiklonit na stranu chudých i bohatých. Moc změnit svědomí bohatého rozhodně nemá. Kdo umí počítat, může úmyslně klamat, mohl by namítnout Platón (srov. *Hippias Menší*).

Znalec matematiky je v *Epinomidě* zasvěcen do povahy KOSMU. I v obci *Zákonů*, pro kterou v *Epinomidě* vyrůstá vědec-zákonodárce, nejsou velké sociální rozdíly, na příjmy a výdaji občanů dohlíží totiž zákonodárce (*Nom.632*). Dialog *Epinomis* počítá s pozemskou nepřesností a přibližností, praktické počty jsou v opovržení (*Epin. 990c*). S možností zneužití matematiky však autor *Epinomidy* nepočítá a nevaruje před ní. Celkové zbožnění matematiky ukazuje velkou míru nekritičnosti k této vědě.

Moderní čtenář je zřejmě přesvědčen v morální nevyhraněnost matematiky. Podle Archyty i autora *Epinomidy* to však rozhodně neplatí: matematika způsobuje jen dobra, vyrovnává sociální nespravedlnosti, napravuje zločince, boří bariéry všeho druhu atp. Ne každý dobrý počtář však nahlédne kosmický význam čísla, který je základem mravní kvality matematiky.<sup>75</sup>

<sup>74</sup> Vernant (2004) s.173-197, Vernant (1995).

<sup>75</sup> Tuto možnost je vhodné předpokládat i u Archyty.



### III. Platón a matematika

Matematika hraje velkou roli i v Platónově myšlení. Veškeré základní stavební kameny matematické filosofie dialogu *Epinomis* lze v jednotlivostech nalézt i u Platóna. Tyto jednotlivosti uspořádal však autor *Epinomidy* do celku, který se podle mého názoru liší od Platónova pojetí matematiky.<sup>76</sup> Nejprve uvedu několik pasáží, v nichž Platón uvažuje o čísle v naprosté shodě s autorem *Epinomidy*, posléze se nad spornějšími tématy pokusím osvětlit rozdíl v jejich pojetí matematiky.

Autor *Epinomidy* sdílí Platónův důraz na čistou matematiku (*Resp.* 525d, *Epin.* 978d). Autor *Epinomidy* i Platón uvažují shodně i o významu čísla pro vědy i řemesla, jeho Sókratés se ptá takto:

*rozeznávat jedno, dvě a tři, nazývám to pak obecně znalostí čísel a počtů (arithmon kai logismon). Nebo není tomu s těmito věcmi tak, že každé umění a každá věda je nucena mít v nich účast? (Resp.522 c).*

Sókratův partner v rozhovoru samozřejmě přitaká, ovšem větší význam má Sókratova vlastní odpověď na tuto otázku, kterou podává v dialogu *Filébos*:

*Kdybychom u všech umění oddělili nauku o čísle, tj. nauku o měření a vážení, zbýval by z každého jen chatrný kus...zbýval by jen dohad a pěstování bystrosti (aisthéseis) zkušeností (empeiria) a všelijakým cvikem (tini tribé) (Fil. 55e).<sup>77</sup>*

A protože řemesla jsou z velké části tvořena jen cvikem či tradicí, nemají velký význam pro moudrost. Podobně by dopadly i jiné lidské činnosti. Přesto Platónovým cílem není zlepšovat matematikou výkony řemeslníků. Aplikované počty nevyžadují složitou matematiku a nevedou k jejímu pochopení. Navíc člověk je při aplikaci matematiky odsouzen k přibližnosti. Taková matematika má jen malý význam. Význam nauce o čísle dodává její kosmický význam: člověk se naučil počítat pozorováním oblohy. Zdroj matematiky je třeba spatřit na obloze:

*Takto však vidíme den a noc, měsíce a kruhové dráhy roků, rovnodennosti i obraty slunce: to jest příčinou čísla a dalo nám pojem času i podnět ke zkoumání přírody (Tim. 47a-b).*

Hvězdy-bohové žijí dokonale matematicky. Lidé oproti nim často bloudí. Přesto jsou „dráhy myšlení“ člověka příbuzné (souredé, *syngeneis*) s drahami rozumu na nebi. Člověk tak

<sup>76</sup> Někteří odborníci předpokládají u Platóna vývoj, ve kterém se matematickým vědám dostává stále většího významu. Srov. Dicks (1970), 92-93. Novotný (1948), s.261, Novotný (1949). s.309-318.

<sup>77</sup> Odchyluji se od překladu Františka Novotného.

pěstováním matematiky napodobuje přesnost bohů a uspořádává bludné cesty ve svém nitru (*Tim.* 47c). Astronomie může člověka vysvobodit například z bludnosti různých druhů ateismu, jak ukazuje desátá kniha *Zákonů*.

\*

Podobně i Sókratova hodina geometrie s otrokem v dialogu *Menón* má zřejmě kosmickou pointu: kruhy myšlení i otrockého člověka jsou příbuzné s kruhy kosmickými.<sup>78</sup> Matematiku může pěstovat každý. Otrok se však ani po svém „matematickém obratu“, který mu přivodil Sókratův experiment, nestal moudrým. Není třeba příliš připomínat Platónovo pohrdání davem. Platón nebyl naivní osvěťář. Když nechává otroka zabývat se matematikou, je to v souladu s jeho pojetím matematiky, které v sobě obsahuje i varování před svůdností čísla. Je příznačné, že Platón nenechává otroka filosofovat a zabývat se dialektikou! Matematika má v sobě jisté nebezpečí, je totiž přístupná i otrockým duším, dokonce i nenadaným lidem (*Resp.* 526b, *Nom.* 747a-c)).

I špatný člověk se může věnovat matematice. Matematika sama neobsahuje žádnou záruku proti zneužití. V *Zákonech*, ve kterých je představena matematická astronomie způsobem velmi blízkým *Epinomidě*, jsou kromě oslavy matematického charakteru oblohy i zřetelná varování před matematikou. I matematika má své meze. Nemůže například zabránit chamtivosti, čehož si je Platón dobře vědom.<sup>79</sup> Athéňan v *Zákonech* uznává význam matematiky, ovšem odkazuje jí do patřičných mezí:

*Pro domácí hospodářství, pro ústavu i pro všechna umění nemá žádná jednotlivá nauka vzdělávající mládež tak veliký význam jako pěstování nauky o číslech, nejdůležitější pak je, že člověka od přirozenosti líného a tupého probouzí a činí učenlivým, zlepšuje jeho paměť i způsobuje bystrost, takže on působením toho božského umění i proti svému přirozenému založení prospívá. Jestliže pak dalšími zákony a opatřeními vyjmeme z duší těch, kteří si mají ty nauky náležitě a s prospěchem osvojit, otrockou nízkost (aveleuthérian) a lásku k penězům (filochrémátian), byly by všechny ty vzdělávací prostředky krásné a příhodné, pakli však ne, vypěstovali bychom nepozorovaně místo moudrosti to, čemu se říká prohnanost (panúrgian*

---

<sup>78</sup> Srov. M. Šedina. (2000) s.86-9.

<sup>79</sup> Srov. *Nom.* 831c-832e, kde Athéňan uvažuje o příčinách zla. Dále srov. *Nom.* 689, kde Platón tvrdí, že velice inteligentní lidé, vtipní a bystří, skvělí matematici, prostě racionální lidé ve smyslu, který je dnes tak oceňován, mohou být a velmi často jsou, nejhorším možným způsobem nevědomí, pokud je jejich racionalita, řečeno dnešním jazykem, instrumentální. Proti nim Platón navrhuje za moudrého pokládat člověka znalého mezi (*frónésis*), se sjednocenou duší, i kdyby neuměl „ani číst ani plavat“ *Nom.* 689d. Zbytnění racionální složky duše může být na škodu a Platón za moudrého nikdy nepovažuje prostě „učence“, byť by byl jeho obor nejexaktnější ze všech. Srov. M. Bednář (1999).

*anti sofias*), jak je to nyní možné vidět u Egyptanů, Foiničanů i u mnoha jiných národů (*Nom.* 747 a-c).<sup>80</sup>

Matematiku lze spatřit spíše ve společnosti milovníků peněz. Příklad zkažení matematických mocností Egypta a Foiníkie je výmluvný. Země s příhodně bezmračnou oblohou<sup>81</sup> pro pěstování nauky o čísle podléhají odvrácené straně matematiky. Je pravděpodobné, že podobný úpadek následuje s jistou nutností i v jiných epochách. Ovšem Řekové přebírají štafetu padlých národů v důvěře, že matematiku „zkrášlí“ (*Epin.* 987d-988a). K tomu jsou však nutná další zákonná opatření, která nepocházejí z matematiky samé. *Epinomis* neobsahuje podobné varování před matematikou<sup>82</sup>. V tomto případě lze předpokládat, že nutná opatření byla provedena již v *Zákonech*. Ovšem navzdory této konstrukci je podezřelé, že *Epinomida* neobsahuje žádné varování před matematikou.

Varování před matematikou mají u Platóna hlubší ontologický základ. V dialogu *Epinomis* je též narážka na ontologii matematiky. Atéňan tvrdí: nyní je jasné, že je třeba považovat číslo za základ, avšak výklad o tom, proč je tomu tak, by byl daleko delší a obtížnější (srov. *Epin.* 977d). Vzhledem k tomu, že takového výkladu se nedočkáme, jsme odkázáni pouze na hypotézy.<sup>83</sup> Zdá se mi však užitečnější ptát se, zda jsou dostupné Platónovy výklady ontologie čísla kompatibilní s tvrzení *Epinomidy*, že je třeba za základ považovat nauku o čísle.

V Platónově podobenství o úsečce je strana pravého poznání rozdělena na část matematických předmětů a idejí (*Resp.* 509e-511e). Matematická část není tak dokonalá jako ideje, je to jakýsi mezistupně mezi idejemi a smyslovými předměty, jak říká též Aristotelés (*Met.* 987b). Předměty matematiky jsou dokonalejší a určitější než smyslová jsoucna, ideje jsou dokonalejší a určitější než matematické předměty. Příčiny nedokonalosti matematiky

<sup>80</sup> Odchyluji se od překladu F. Novotného.

<sup>81</sup> K bezmračné obloze a rozvoji astronomie srov. *Epin.* 986e-987a. Výčet zemí, kde se skutečně dařilo astronomii a matematice nemusí příliš odpovídat realitě, spíše odráží řecké názory o starších civilizacích a jejich moudrosti. Ke skutečnému vlivu srov. Dicks (1970, s.146).

<sup>82</sup> Ačkoli nenápadnou ozvěnu pasáží ze *Zákonů* (*Nom.* 747a-c,819a) lze v *Epinomidě* nalézt: „kdyby tedy vyučoval, ale nedělal takovouto věc náležitým způsobem, je lépe se neučit“ (*Epin.*, 989e). Také dále: „pakli však se jimi bude někdo zabývat nějak jinak, je třeba vzývat šťastnou náhodu“ (*Epin.* 992a). To jsou však tvrzení oproti *Zákonům* značně oslabená, důraz je zde kladen pouze na to, že matematiku je třeba pěstovat určitým způsobem, ostatní způsobům je lépe se vyhnout.

<sup>83</sup> A. L. Pierris (1999) předpokládá jednotnou ontologii matematiky v díle pozdního Platóna (*Ústava, Filébos, Poliúchos, Timaios, Zákony*), pasáž *Epinomidy* 977 d podle něj ukazuje, že tuto ontologii vyznává i autor *Epinomidy*. Pierris popisuje tuto ontologii takto „jde o ontologické odvození, jsoucno je vytvořeno číslem či z čísla“. tamtéž, s.110. Ontologii dialogu *Epinomis* to vystihuje, avšak stěží lze něco takového připisovat Platónovi. Pierris jde dokonce tak daleko, že tvrdí: „Ukazuje se, že teorie matematiky se vztahem k prvním počátkům (což požaduje jak *Ústava*, tak *Zákony*), byla tématem *Peri tagathú* a základním obsahem nepsaných nauk“, tamtéž, s. 111.

jsou dva: 1)Matematik je otrokem svých předpokladů 2)Matematik je nucen používat náčrtků, aby pronikl k netělesnému smyslu matematických předmětů.

Z prvního důvodu není možné, aby matematik pronikl za své předpoklady k pravému počátku, k ideji dobra. Matematik si hýčká své předpoklady, své počátky, které však nejsou poslední skutečností. Matematika není možná bez nezpochybněných předpokladů. Oproti tomu dialektika své předpoklady může zpochybnit. Předpoklady dialektiky nemají absolutní platnost, ale slouží dialektikovi jen jako prostředek k cestě za ideou dobra a zpět. Schopnost duše, kterou aktivuje matematické bádání, se jmenuje *dianoia*, což lze přeložit jako rozvažování.<sup>84</sup> Pokud rozvažování, schopnost vědecké diskurzivity, získá předpoklad, je schopno souvisle řešit a dokazovat vědecký problém. Rozvažování poskytuje a umožňuje důkazy, samo však rozhodně nestačí k poznání. Kromě rozvažování je třeba *nús* – rozum, smysl pro souvislosti, celky a celek. Matematik se nutně pohybuje v určitém bodě svého řetězu důkazů či nahlédnutí<sup>85</sup>. Jako takový je nutně slepý pro všechno ostatní: Platón matematiky přirovnává ke spícím, kteří pouze sní o pravém jsoucnu (*Resp.* 533c). To svědčí o jisté základní klamnosti v povaze matematiky, před kterou je třeba varovat, aby matematika měla výchovný cíl, kterého je schopna.

Druhý důvod nedokonalosti matematiky spočívá v potřebnosti smyslově vnímatelných obrazců. I zde je zřejmě jistá klamavost matematiky, která vede matematika dokonce do nejnižších pater poznávacích schopností duše, náčrtek je totiž pouze napodobení, zobrazení (*eikasia, mimésis*). Vidět za nedokonalým náčrtem trojúhelníka dokonalý skutečný trojúhelník je sice důležité na cestě k filosofii, je to však jen dobrá příprava na skutečnou filosofickou činnost.

Tak i v dialogu *Timaios* je největší dobro, které nám dává hvězdná obloha nikoli matematická vědě astronomie, ale filosofie, nad níž člověk nemůže získat větší dobro (*Tim.* 47b). *Timaios* je tedy s *Epinomidou* ve zjevném rozporu. Zdá se, že u Platóna má matematika jiný účel než v *Epinomidě*. Zatímco Platón považuje matematiku za užitečný prostředek výchovy k filosofii, *Epinomida* vyhláší matematiku za cíl veškeré výchovy a vzdělání. Platón vyjádří jasně, že dialektika či filosofie jsou matematice nadřazeny<sup>86</sup>, podobně jasné

---

<sup>84</sup> Wyller (1996) s. 35-45.

<sup>85</sup> Tj. buď provádí důkaz nebo nahlíží geometrický objekt. V druhém případě je také závislý na svém předpokladu: platí pro něj námitka z *Resp.* 533c.

<sup>86</sup> Např. *Resp.* 533b-c, další doklady Tarán. (1975) s.28, pozn.116, s.60, pozn.276.

prohlášení v *Epinomidě* chybí<sup>87</sup> a vzhledem k celkovému zbožštění matematiky nepřichází tak ostrá podřízenost v úvahu.

I v *Zákonech* je cílem výchovy dialektika (srov. *Nom.* 965c)<sup>88</sup>, kdežto v *Epinomidě* je to astronomie a „opravdový astronom je nutně nejmoudřejší“ (*Epin.* 990a). Je samozřejmě možné poukazovat na to, kolik podmínek musí splňovat „opravdový astronom“. Všechny tyto podmínky jsou odvozeny z Platóna. Opravdový astronom je odborník, k jehož popisu by stačila desátá kniha *Zákonů* spolu s dialogem *Timaios* a sedmou knihou *Ústavy*. Věda dialogu *Epinomis* je tak věda platónská, což zřejmě odkazuje k duchovnímu klimatu Akademie v době, kdy byl jejím scholarchou sám Platón. Cíl výchovy a vzdělání je však u Platóna a autora *Epinomidy* jiný. Tento posun by bylo možné okomentovat též způsobem, jakým to udělal Aristotelés ve své stížnosti, že pro současné myslitele (*tois nyn*) se matematika stala filosofií (*Met.* 992a). Zdá se, že Platónovy žáci neunesli dvojznačnost matematiky. Platón přes obdiv k jistému poznání matematiky před ní také velmi důrazně varuje. V rozhovoru o nedostacích Řeků<sup>89</sup> v matematice prorocky pronese Athénan:

*Ano, obávám se i tohoto, co nyní říkáš (tj. neznalosti matematiky), ale ještě více se bojím těch, kteří se zabrali právě do těch nauk (tj. o čísle), ale zabrali se do nich špatně. Neboť úplná neznalost není nikde hrozná ani vážná ani největší zlo, ale mnohoznačství (polypeiria) a mnohovědnost (polymatheia) spojená se špatným vedením působí mnohem větší škodu nežli to (Nom. 819a).*

O několik řádek dále je pasáž, která se často cituje jako doklad Platónova obratu k matematice. Athénan se v ní zmiňuje o jistých matematických vědomostech, kvůli jejichž absenci přirovná lidi k vepřům (*Nom.* 819d-e). Nicméně ona zmiňovaná nevědomost spočívá spíš v naivním přecenění matematiky: Řekové se domnívají, že nesouměřitelné veličiny jsou souměřitelné, neznají tak pravou povahu matematiky, tedy *pravou míru*<sup>90</sup> v užívání matematiky (*Nom.* 819-820).

#### IV.1 Krize náboženství

Řecké náboženství nemělo žádnou závaznou knihu zjevení. Neexistuje žádný správný názor (ortodoxie), který by musel každý Řek zastávat. Základem řeckého náboženství je

<sup>87</sup> *Epinomida* několikrát odkazuje na potřebnost dialektiky (*Epin.* 977b, 991c). Cílem výchovy je ale matematická astronomie.

<sup>88</sup> srov. Tarán.(1975), s.28 a pozn.119 tamtéž.

<sup>89</sup> Tzn. jeho společníků v rozmluvě i pozdějších osadníků, občanů plánované obce, ale také obecně Řeků.

<sup>90</sup> K *pravé míře* srov. *Pol.* 283c-284b.

provádění rituálů.<sup>91</sup> Rituály nejsou ve všech obcích stejné. Zcela běžné je zavádění nových rituálů, schopnost asimilace i cizího kultu je obrovská. Jakýkoli názor i kult se může ztratit ve stále se vyvíjejícím kolosu řeckého náboženského života. Velkou část života každé obce (nejlépe známe život Athén) zaujímají různé náboženské úkony, procesí, tance, písně, soutěže, svatby, pohřby atd. Náboženský význam má téměř vše. Skloubenost života s náboženstvím nebyla ohrožena ani v klasické epoše.

Pokud se v jisté době objevuje kritika lidového náboženství, pak pro skutečný náboženský život nemá žádný význam. Filosofové mohli bez obav rozvíjet filosofické pojetí božství a kritizovat lidové náboženství: obec se jimi necítila ohrožena. Zlom nastává teprve v Athénách v době nešťastně probíhající peloponéské války. Od této doby se bezbožnost ve všech podobách stává vážným problémem, jak o tom svědčí první procesy s bezbožníky. Se vši dramaticností lze zpochybnění náboženských jistot sledovat v promluvách Euripidových hrdinů a hrdinek.<sup>92</sup> Tyto pochybnosti se však netýkají provádění rituálů. Náboženský život se spíše rozrůstá, lidé hledají inspiraci za hranicemi své obce, populární jsou mystéria a různé exstatické rituály.

V této době se také objevují první myslitelé, kteří jsou považováni za *atheisty*.<sup>93</sup> Diagoras z Mélu se podle pověsti stal atheistou v okamžiku, kdy jeho odpůrce porušil přísahu a bůh ho nepotrestal.<sup>94</sup> Spravedlivý pro svou spravedlnost trpí, ničemovi se skvěle daří právě pro jeho zlotřilosti. To se neslučuje s tím, že bůh by měl milovat a podporovat zbožného a spravedlivého. Rozpor mezi zjevným zdarem tyranů a skrytou božskou spravedlností se stal v této době neudržitelný. Další myslitelé přivedou *atheismus* až k jeho vrcholnému bodu: uvažují o umělém původu náboženství. Kritias uvažoval o náboženství jako o chytrém vynálezu vládnoucích, který jim zajistí poslušnost poddaných.<sup>95</sup>

Jako první se atheismem<sup>96</sup> systematicky a kriticky zabýval Platón v desáté knize *Zákonů*. Nová theologie zde představená je reakcí právě na *atheistické* výstřelky. Atheismus rozděluje Platón do tří druhů. Za první je to přesvědčení, že bohové nejsou. Za druhé, že bohové sice jsou, ale nepečují o lidské záležitost. Za třetí Platón kritizuje názor, že bohové se

<sup>91</sup> Kdežto Platón se v *Zákonech* velmi zajímá o „teoretický atheismus“. Burkert (2000, s.332-333) tvrdí, že v *Zákonech* lze spatřit anticipaci hereze a inkvizice.

<sup>92</sup> Srov. Solmsen (1942) s. 15-37.

<sup>93</sup> srov. Solmsen (1942)*tamtéž*, Graeser (2000) s.71-9.

<sup>94</sup> Význam slova *atheista* není v této historice zřejmý. Diagoras nemusel nutně pochybovat o existenci bohů, mohl například jen ztratit důvěru v jejich moc či spravedlnost. To je však také atheismus, jak ukazuje desátá kniha *Zákonů*. Přes konkrétní nejasnosti je historika o Diagorovi výmluvná a důležitá.

<sup>95</sup> Kritias vyjádřil tento názor ve ztracené satyrské hře *Sisyfos*, nemusel ho tedy sám zastávat.

<sup>96</sup> Srov. Burkert (2000), s.275. Slovo *atheismus* se poprvé vyskytuje u Aischyla a znamená totální nedostatek vztahu k bohům, silnou formu bezbožnosti (zbožnost,náležitý vztah k bohům –*sebas*, *eusebeia* či *theosebeia*, bezbožnost, nedostatek vztahu (ohledu) k bohům- *asebeia*).

od lidí nechávají uplatit, že nespravedlivý si může koupit „odpustek“, ať už je jeho podoba jakákoli.

Nebezpečí ateismu jsou různá. Mimo jiné hrozí, že intelektuálové budou provádět rituály pouze mechanicky, že se budou přetvařovat (srov. *Epin.* 989d). Dále může ateismus způsobit, že lidé budou páchat zla, protože se nebudou bát božích trestů nebo budou přesvědčeni o možnosti nějaké finanční nápravy prohřešku. Tato nebezpečí nejsou bezvýznamná, ohrožen je totiž statek nejvyšší: duše. Přetvářka i porušení přísahy, křivé svědectví, atd., to vše neblaze působí na stav duše. A co je snad ještě horší: člověk se nutně ocitá mezi sobě podobnými a to je pravé peklo! Z intersubjektivně šířeného zla není úniku (srov. *Nom.* 903-4).<sup>97</sup> V rámci nově zakládané obce je třeba na prvním místě zajistit *péči o duši*.<sup>98</sup> Proto je tak důležité mít náboženství, které bude vyhovovat intelektuálům i prostým lidem. Intelektuál se nebudě muset přetvařovat, člověk z lidu bude mít důvod ke slušnosti a v rámci velkolepé liturgie zažije i emociální naplnění<sup>99</sup>.

Dialog *Epinomis* pokračuje ve snaze započaté v desáté knize *Zákonů*. I *Epinomida* reaguje na ateismus způsobem, který se snaží zajistit vhodné náboženství pro chod obce. Na podporu náboženství je třeba nabídnout rozumné argumenty a důkazy (důkaz *apodeixis*, který se opírá o argumenty *logois*. *Nom.* 887a ).

#### IV.2 Matematický život hvězd

Pohled na oblohu patří k základním lidským zkušenostem. Život každého člověka se přizpůsobuje rytmu den-noc. Nebe samo od sebe poskytuje pouhému oku nejjistější krátkodobou předpověď počasí, nerozbitné hodiny i kompas. Člověk tyto laskavosti oblohy přirozeně využívá stoupající měrou. Zemědělství by se neobešlo bez pozorování východů a západů hvězd, přesných ukazatelů roční doby. Zpoždění několika dní může být pro zdar setby osudné. Tuto funkci astronomie autor *Epinomidy* zmiňuje jako nižší formu vědění o hvězdách, která nevede k moudrosti (*Epin.* 990a).

Člověk však nesleduje oblohu jen pro praktické cíle. Úplná zkušenost člověka s oblohou v sobě obsahuje i okouzlení, údiv, závrat, pocit závislosti, strachu, apod. Nebe člověku neustále ukazuje spoustu užitečných věcí, varuje ho před bouřkou, posílá mu vodu, teplo, tedy život, a přitom je naprosto nedostupné, tajemně krásné a někdy hrozivé. Co může

<sup>97</sup> K této pasáži říká Dodds (2000, s.225): „*Hádes tedy, jak se naznačuje, není místem, ale stavem mysli.*“

<sup>98</sup> Není náhoda, že péče o duši je první téma *Zákonů* (*Nom.* 624-8).

<sup>99</sup> Platón si byl vědom důležitosti svátků. Liturgický život je v obci *Zákonů* velmi bohatý (srov. Morrow, 1993, s.302-317, 352-388), podobně jako tomu bylo v reálných řeckých obcích.

vzbuzovat větší úctu a strach než nebe před bouřkou? Co dovede člověka rychleji srazit na kolena? Jakási zvláštní moc ovlivňuje naše životy, je současně krásná, nedostupná i hrozivá. Co si o tom všem má člověk myslet?

Dialog *Epinomis* uznává důležitost sledování oblohy pro praktické činnosti, ovšem pravá astronomie začíná pochopitelně jinak. Mnohem blíže jí budeme, pokud oblohu jenom okouzleně sledujeme (srov. *Epin.* 978c,d). Pozorování by však mohlo přijít vniveč, pokud nebude provázeno pochopením. Chápající pohled vidí na obloze dokonale fungující řád:

*Tomuto řádu (kosmon) se šťastný člověk nejprve podiví (ethaumasen), potom pojme touhu poznat (katamathein) všechno, co je smrtelné přirozenosti možné“ (Epin. 986d).*

Počátkem astronomie je tedy údiv – *thauma*. Následná touha po poznání nebeského řádu však naráží na řadu obtíží. Stav astronomie je totiž u Řeků velmi neuspokojivý, tvrdí několikrát Platón (*Nom.* 821, *Resp.* 527d-528a, 529a-530c).<sup>100</sup> Celá desátá kniha *Zákonů* je zasvěcena obhajobě astronomie: stará astronomie (Anaxagorova, Demokritova) byla dosti vágní a plná atheistických výstřelků, proti ní Athéňan představuje novou astronomii, která je přesná a podporuje zbožnost. Všichni dřívější astronomové neměli pochopení pro povahu hvězd (jejich oduševnělost) a také nebyly s to spatřit na nebi dokonalý řád. V *Epinomidě* je řádnost pohybu hvězd důkazem jejich oduševnělosti, života a rozumnosti. Objevit tento řád však není tak snadné, vždyť kromě nebe stálíc lze pozorovat i zdánlivě bloudící planety.

Astronomie by měla vysvětlit pohyby hvězd. Pokud jde o „nebe stálíc“ (*ta aplané astra*), pozorovatel zjistí důležitá fakta: 1) Hvězdy nepřetržitě a bez nejmenších odchylek procházejí stále svou dráhu od východu k západu. 2) V různých ročních dobách převládají na obloze jiné hvězdy, ale ve stejnou roční dobu se ty samé hvězdy objevují na svém místě a procházejí opět tu samou dráhu. Proto je možné chápat nebe jako velké hodiny.<sup>101</sup> Takto pochopené nebe ztělesňuje dokonalý řád.

Proti pochopení oblohy jako řádu však působí jedna velká obtíž. Je to existence tzv. bludných hvězd (*planétés*- bludice, vandrák, tulák, tj. dnešní *planety* sluneční soustavy). Pozemský pozorovatel by zjistil, že tyto hvězdy „*nikdy nejdou touž drahou (dromon), nýbrž všelijak bloudí*“ (*Nom.* 821c). Výklad pohybu planet je nejtěžší úkol řecké astronomie obecně.<sup>102</sup> Pro Platóna i autora dialogu *Epinomis* je tento úkol klíčový, s ním se astronomie pozvedá z prachu bezbožnosti a vágnosti.

<sup>100</sup> Autor *Epinomidy* vysvětlí špatnou úroveň řecké astronomie geograficky. Řekové nemají tak dobré podmínky pro dlouhodobé pozorování nebe jako jižnější národy (*Epin.* 987d-e)

<sup>101</sup> Dicks (1970), s. 11-12.

<sup>102</sup> Ale není to úkol hlavní, hlavní je stále určování času .viz Dicks (1970), s. 26. Astronomie dialogu *Epinomis* a astronomie Platónova však nutně potřebuje vysvětlit pohyb planet jako pouze zdánlivé bloudění.



Autor *Epinomidy* nejprve zmíní nauku o přednosti a vznešenosti duše z desáté knihy *Zákonů* (*Epin.* 980c-981a). Živý tvor vzniká spojením duše a těla (*Epin.* 981a-b). Duše je vedoucí princip v kosmu i v každém jednotlivém živočichu, duše ovládá, tělo je ovládáno. Duše je principem pohybu, pohyb je buď pravidelný, řádný a krásný, nebo naopak řád postrádá. V prvním případě ho způsobuje nejlepší duše, v druhém horší<sup>103</sup> (*Epin.* 988d-e). Přesto jsou všechny duše v kosmu nějak příbuzné, stejného rodu a tvaru. Athéňan zdůrazňuje, že zatímco druhů těl je pět, rod duše (*genos*) má jen jeden tvar (*echei morfén mian*, 981a). Každý živý tvor je složenina duše a pěti druhů těl (oheň, voda, vzduch, země, éter, *pyr, hydór, aér, gén, aithér*, *Epin.* 981b-d). Základní rozdíly mezi živými tvory jsou způsobeny tím, že jeden druh těla u nich vždy převládá.

U pozemšťanů převládá země, u nebešťanů (hvězd) oheň, ačkoli oba druhy bytostí obsahují i částčky ostatních těl. Rozdíl mezi bytostmi země a ohně je klíčový, pozemšťané a nebešťané tvoří okraje spektra škály živých bytostí. Ostatní tvorové (polobohové, daimóni...) jsou uprostřed mezi nimi prostorově<sup>104</sup> i vlastnostmi, proto mají prostředkující funkci. Extrémně dokonalé jsou bytosti z ohně, největší nedokonalostí oplývají pozemšťané.

Hvězdy mají nejkrásnější těla i nejbláženější a nejlepší duši (*eudaimonestatés te kai aristés*, *Epin.* 981e). Hvězdy jsou na pohled nejkrásnější (*Epin.* 982e), což vidí každý. Zaslíbenec matematické astronomie navíc chápe mystérium dokonalého pohybu hvězd. Pozemšťané se pohybují bez jakéhokoli pořádku (*en ataxia*, *Epin.* 982a), nebešťané v naprostém pořádku (*en taxé pasé, tamtéž*). Hvězda „stále rovnoměrně a týmž způsobem chodí, působí a přijímá působení“ (*Epin.* 982b). Hvězda se takto chová neustále ze stejných příčin (*Epin.* 982e). Chování hvězd je třeba pokládat za důkaz (*tekmérion*) jejich rozumnosti (*tú fronimós zén*, *Epin.* 982b). Příčinou jejich dokonalých pohybů je rozum celku (NÚS, *tamtéž*). Rozumová nutnost – ANANKÉ – je nezměnitelný úrdek veškerenstva (*Epin.* 982 b-c). ANANKÉ je zároveň principem zachovy všeho i zdrojem moudrosti a garantem dobrého osudu duše, její možné blaženosti. Člověk však nemá příliš dobré předpoklady k pochopení celku. Uniformní mechanismus světa pokládají lidé za důkaz jeho nerozumnosti a neoduševnělosti (*Epin.* 982d). Je to však právě naopak, důkaz rozumnosti je třeba vidět v tom,

<sup>103</sup> K problému dvou duší viz Brisson (1999s. 154-6), který se zabývá Platónovou poznámkou o lepší a horší duši v *Zákonech* (896e). Platónova poznámka neimplikuje dualismus dobra a zla. Existenci špatné duše je třeba spíše připsat na vrub nemožnosti dokonalosti v sublunárním světě. Též srov. Cherniss (1977b).

<sup>104</sup> Bytosti ze vzduchu i éteru mají prostředkující funkci mezi lidmi a hvězdami (*Epin.* 984b-985b), v kosmu se pohybují vzhledem k lehkosti svých těl tak, že jsou schopni komunikovat s člověkem i s hvězdami. Ovšem zbývají ještě bytosti utvořené s převahou vody, někdy viditelné, jindy neviditelné, jejichž funkce v kosmu není jasná, jsou „divnou záhadou“, *tamtéž*.

že hvězdy podivuhodně dlouho nemění svou dráhu a rozhodnutí, nebloudí, nedělají chvíli to a jindy ono, ale stále to samé. Nejlepší rozhodnutí nemůže dokonale rozumná bytost opustit. Nejlepší možná cesta je ta nejrozumnější, tedy nezměnitelná, řízená dokonalým rozumem celku. Jakákoli změna by znamenala kosmickou katastrofu. Pokud by se hvězda rozhodla dle náhodného nápadu vandrovat oblohou, všechno na zemi by zahynulo, bylo by „vzhůru nohama“ (*anó kató panta, Tht. 153c,d*).<sup>105</sup>

Člověk, dokud je živý, nemůže být na nejlepší cestě, nemá bezprostřední spojení s rozumem celku. Člověk je bez rozumu (*afron, Epin. 982a*). Hvězdy však prostřednictvím svých pohybů i různých prostředníků (daimonů atd.) dávají člověku různá znamení, která ho přivádějí k pochopení řádu KOSMU. Lidský život je plný bolesti, lidský čas není chráněn před obraty štěstěny (*Epin. 974a*), kdežto život hvězdy je neustále blažený, ovládaný ANANKÉ nejvyššího řádu, bez možnosti odchylek, náhody, nepřesnosti, nerozumu, neštěstí.

\*

Řád světa je matematické povahy. Duše je charakterizována neviditelností, rozumem, pamětí a schopností počítání (*Epin. 981c*)<sup>106</sup>. Nejlepší duše umí nejlépe počítat. Přesnost života hvězd je umožněna jejich enormním matematickým talentem. Jejich spojení s rozumovou nutností celku ukazuje, že pořádek v KOSMU je uspořádán dle matematických vztahů. Bůh je dokonalý matematik. Člověk, dokud je živý, není schopen počítat bez chyb. Bohové-hvězdy mají nejvíce čísla, umějí dokonale počítat, člověk má čísla málo, proto je na zemi tolik zla (srov. *Epin. 978a-b*). Nejlepší duše má nejvíce čísla, horší duše postrádá číslo. Hvězdy však způsobují kromě moudrosti i život veškerenstva (*Epin. 979a-b, 982e*). Z toho je zřejmé, že číslo je nějakým způsobem<sup>107</sup> základem všeho. Proniknout do celého mystéria matematické vědy je možné studiem všech matematických věd. Toto studium však musí být zaměřeno na jednotu všech matematických oborů: aritmetiky, geometrie, stereometrie, harmonie, astronomie (*Epin. 990c-991*). Tato jednotu je zřejmě způsobena mocí čísla, o

<sup>105</sup> Sókratés se v dialogu *Theaitétos* ptá: „A k tomu, na dovršení všeho mám předvádět ten zlatý provaz a násilně přesvědčovat, že jím Homér nemyslí nic jiného než slunce a ukazuje, že dokud je obloha a slunce v pohybu, všechno u bohů i lidí trvá a se zachovává, ale kdyby to stálo jako uvázané, všechny věci by byli zničeny a obrátili by se, jak se říká, vzhůru nohama?“ (*Tht. 153c,d*). Platón několikrát vyjádřil klíčovou myšlenku *Epinomidy* a desáté knihy *Zákonů* mýtem. Místo důkazu, který je požadován v *Zákonech* a *Epinomidě*, užívá Platón symbolu vypůjčeného od Homéra: zlatého řetězu či provázku (*II.VIII, 17-27*). Kromě výše citovaného se zlatý provaz nezrušitelně svazující celé nebe vyskytuje v *Ústavě* (616 b,c) a v *Zákonech*, kde je člověk přirovnán k loutce, kterou vlekou různé provázky do všech možných stran, ovšem on má sledovat zlatý provázek, vlekat rozumem (*Nom. 644d-645a*). Je zřejmé, že zlatý provázek spojuje člověka s nebem, zdrojem vši nutnosti a rozumnosti.

<sup>106</sup> Kdežto v *Zákonech* 896 c-d není duše charakterizovaná schopností počítat. Nejsem si vědom toho, že by Platón někde takto definoval schopnosti duše.

<sup>107</sup> Ovšem tento způsob není blíže určen, srov. *Epin. 977d*: „takto je zcela nutno dělat si základem číslo, hýtós arithmon men avanké pasa hypotithesthai.“ Výklad o tom, proč je to zcela nutno, Athéňan pro délku a obtížnost tématu vypouští, *tamtéž*.

kterém se tvrdí, že působí na vznikání věcí (*Epin.* 990c). Ačkoli toto tvrzení není zcela jasné a odkazuje na složitější zasvěcení, které v textu není obsaženo (srov. *Epin.* 977d) a dostane se teprve opravdovému adeptu astronomie po dlouhém tréninku, je také z této poznámky zřejmá matematická povaha KOSMU. Číslo je jednotlicím činitelem v KOSMU. Veškeré zasvěcené studium moci čísla vede k nahlédnutí jednoty KOSMU (*Epin.* 991e-992a).

\*

Autor *Epinomidy* velmi důrazně uvede své přesvědčení o dokonale matematickém pohybu hvězd. Obloha ztělesňuje dokonalý řád. Opravdový astronom je zasvěcen do dokonalého pohybu osmi nebeských mocností (*dynameis*, *Epin.* 986a). Předmětem zájmu astronoma je sedm planet a nebe stálic. Nebe stálic vykazuje pravidelnost i při pozorování. Sedm planet však podle pouhého oka po obloze bez řádu bloudí. Jak se podařilo autorovi *Epinomidy* vysvětlit pohyb sedmi planet?

Základ vysvětlení tvoří platónský rozdíl mezi zdánlivým a skutečným věděním (*doxa-epistémé*). Platónský výcvik mysli vede k obezřetnosti vzhledem ke smyslově vnímatelným jevům. Jednoduchým příkladem je velikost planet. O velikosti hvězd panovali různé názory. „Podle Hérakleita je slunce jako chodidlo“ (B3).<sup>108</sup> Ať už tím Hérakleitos myslel cokoli, příklon ke smyslově vnímatelné zkušenosti – a k lidskému hledisku – je zřejmý. Díky pokračující matematizaci (geometrizaci) kosmu nahrazuje lidské hledisko matematický model. Ostatní myslitelé se tak přibližují ke skutečné velikosti planet. Např. Anaxagoras se domníval, že slunce je větší než Peloponés (A42). K tomu již bylo třeba uplatnit rozdíl zdání-skutečnost. *Epinomida* velmi zdůrazňuje ohromující velikost hvězd:

*O slunci je totiž možno správně soudit, že celé je větší než celá země, a všechny obíhající hvězdy mají přímo podivuhodnou velikost* (*Epin.* 983a).

Velikost hvězd je dalším důkazem jejich oduševnělosti a dokonalosti. Není možné, aby nějaká náhoda způsobovala dokonale přesný pohyb tak ohromných těles, příčinou musí být bůh, mysl vládnoucí veškerenstvu (*Epin.* 983a-b).

Stejně tak bludný pohyb planet je považován jen za zdánlivý. *Epinomis* však neobsahuje žádné vysvětlení tohoto faktu, tedy nepopisuje detailní matematický model, který by vysvětlil skutečný a zdánlivý pohyb planet. O velikosti planet také existují přesvědčivé důkazy (*Epin.* 983a), které nám autor *Epinomidy* nepředvede. *Epinomida* zůstává v obecnější rovině, konkrétní matematickou vědu nepředvádí, jen jí slibuje skutečně talentovaným, pilným a mravným adeptům astronomie. S největší pravděpodobností lze za objevitele důkazů

---

<sup>108</sup> Z. Kratochvíl (2006), text s. 372, výklad s. 337-340.

„skutečného“ pohybu hvězd i jejich „skutečné“ velikosti – a tedy i za inspirátora *Epinomidy* – považovat Eudoxa,<sup>109</sup> k jehož diagramům se musel adept astronomie v dialogu *Epinomis* zřejmě obrátit. Autor *Epinomidy* ke každému matematickému modelu poznamenává, že nemá smysl bez toho, aby vedl duši k jednotě kosmu (*Epin.* 991d-992a). *Epinomis* tak zdůrazňuje obecný směr a smysl matematiky. Nepředvádí konkrétní důkazy.

Základní přesvědčení je však poměrně jednoduché: každá z hvězd prochází tu samou kruhovou dráhu v tom samém čase. Pohyb hvězd je svázán nutností. Hvězda nemění své rozhodnutí, nemůže se odchýlit od své dráhy. Dráha hvězdy je proto dokonale předpověditelná.<sup>110</sup> Tak jako slunce obíhá svůj okruh za 365 ¼ dne, svoje číslo<sup>111</sup> mají i ostatní hvězdy. Číslo každé hvězdy se má stát základem jejího náboženského svátku (*Epin.* 985e-986c). Pokud si odmyslíme, že hvězdy v *Epinomidě* obíhají po kruzích okolo nehybné země,<sup>112</sup> pak měl autor *Epinomidy* prorocky pravdu. Každá ze sedmi hvězd má své číslo. Její pohyb se dá předpovědět. Předpověditelnost, tedy pokus o matematizaci skutečnosti, se stala základem toho pojetí vědy, které v novověku zvítězilo.<sup>113</sup>

#### IV. 3 Nové náboženství

Vztah k tradičnímu náboženství je v *Epinomidě* i v *Zákonech* stejně dvojznačný. Staré příběhy o bozích jsou spolu s novými přírodovědnými teoriemi zdrojem ateismu. Platón vtípně poznamenává, že uctivosti k rodičům se člověk ze starých příběhů zrovna nenaučí (*Nom.* 886 c). Bohové si mohli dovolit spoustu nemravných skutků. V Platónově době je

<sup>109</sup> K Eudoxovi srov. Dicks (1970), s.151-189.

<sup>110</sup> Srov. Dicks (1970), s. 138-139, 147.

<sup>111</sup> Číslo tu splývá s časem – ovšem přesným, tzn. nelidským (srov. *Epin.* 985e-986a, 986c, 991c,d).

<sup>112</sup> Podle *Zákonů* je kruh „nejvíce podobný rozumu“ (*Nom.* 898a). Země v dialogu *Epinomis*, stejně jako v Eudoxových výkladech, pravděpodobně spočívá bez pohybu uprostřed kosmu, Dicks (1970) je přesvědčen, že astronomie *Epinomidy*, která je konsistentní s Platónovou astronomií (s.142), země platónské astronomie spočívá nehybná uprostřed kosmu (s.147,138-139). Oproti tomu Harvard (1928, s.69-75) předpokládal, že zdánlivé pohyby hvězd se dají vysvětlit pohybem země kolem své osy. Tento málo pravděpodobný výklad přejal Novotný (1949, s.307-318). Existence protikladných interpretací je odrazem nejasnosti některých astronomických pasáží u Platóna a v dialogu *Epinomis*. Někteří se dokonce domnívali, že Platón opustil geocentrický model kosmu. Tyto nejasnosti kladně přispěly k rozvoji astronomie.

<sup>113</sup> Nejde však pochopitelně o jediné pojetí vědy ani o úplnou shodu mezi starověkou a novověkou matematizací. Dicks považuje za vědu pouze matematický přístup ke skutečnosti, pečlivé výpočty pohybu planet, které umožňují úspěšné předpovědi. Řecká věda podle Dickse vzniká v roce 432 před Kristem, z této doby máme spolehlivé doklady pokročilých výpočtu (např. shody 19 solárních let a 235 lunárních měsíců). Dicks proto považuje předchozí fázi za před-vědeckou, ačkoli i on musí uznávat důležitost prvních spekulativních geometrických modelů světa. S touto ostrou dichotomií zřejmě správně nesouhlasí Ch.H.Kahn (1970), který zohledňuje starší pojetí astronomie. Dicksův přístup je zajímavý tím, že se shoduje s přístupem autora *Epinomidy*: i on pokládal starší astronomie za vágní, protože nechápaly důležitost čísla pro popis skutečnosti. Tento důraz na číslo spojuje autora *Epinomidy* i s důležitou částí novověké vědy, ačkoli jinak nemají společného nic.

v tom spatřován rozpor. Bůh musí být pouze dobrý . Platónův bůh je, jak jinak, ideální. Na druhou stranu není možné starými příběhy pohrdat:

*Vždyť nutně musíme těžce snášet a nenávidět ty, kteří nám byli a také nyní jsou příčinou těchto výkladů; ty, kteří nevěřili příběhům, které od útlého dětství, když byli ještě kojeni, slýchali od chův a matek; příběhům, které k nim byly pronášeny jako ukolébavky způsobem hravým i vážným (Nom.887c-d).<sup>114</sup>*

Platón poté zmiňuje důležitost celého náboženského života. Atheisté jsou nerozumní lidé, kteří tím vším pohrdli bez jediného dostatečného důvodu (Nom. 887e-888a). Protože útok atheistů je teoretický, Platón vytyčí důležitou zásadu:

*Správné smýšlení (orthós dianoéthenta) o bozích je podmínkou krásného života a naopak (Nom. 888b).*

Platón se je naprosto jist svou náboženskou pravdou a proto neváhá nepoučitelné teoretické atheisty poslat na popraviště (Nom. 909a,b). Náboženství je totiž možné podepřít vědeckými důkazy. Vědecké náboženství je očividně založeno jinak než lidové uctívání bohů a příběhy chův. Proč tedy Platón neodmítne tradiční náboženství?

Domnívám se, že k tomu má hned několik dobrých důvodů. Jednak to lze přičíst na vrub jeho politickému pragmatismu: náboženství podporuje víru ve spravedlnost, proto je pro obec nezbytné. Za druhé, člověk nemá nikdy zcela dokonalé poznání o bozích, proto není třeba opravovat představy, které neškodí víře ve spravedlnost. Za třetí, existují různé úrovně poznání a náboženského prozření. Tradiční náboženství šíří chůvy, poslouchají ho malé děti. Náboženské prozření nejvyššího stupně – tedy vědecké náboženství – je dostupné pouze výjimečně nadanému člověku. Ostatní také musí nějak věřit v bohy. Vzdálenost od pravdy může být různá. Platón počítá i s lidmi na nejnižší úrovni pravdy. Potírat je třeba pouze ty názory, které neuznávají vládu spravedlnosti, čímž by mohli způsobit kolektivní nákazu.

Podobně dvojznačný vztah k tradici je i v dialogu *Epinomis*. Staré příběhy o bozích byly vyprávěny špatně, nyní máme šanci tento neuspokojivý stav napravit vědeckou astronomií (*Epin.* 980a-b, 980c). Je třeba nově vyprávět o vzniku bohů i všech živých tvorů (podat novou *theogónii* i *zoogónii*. *Epin.* 980c). Po těchto výkladech však přicházíme na to, že všechny druhy živých bytostí mohou spolu komunikovat mnoha způsoby, člověku se dostalo různých věsteb, zjevení apod., v důsledku čehož začal praktikovat náboženství (*Epin.* 985c,d). Osvícený vládce nebude nikdy rušit staré rituály (podle zákona otců, *ho patrios nomos*, *Epin.*985d), protože si nikdy nemůže být jistý, zda jsou pravdivé či nepravdivé, tradiční

---

<sup>114</sup> Upravený překlad F. Novotného.

náboženství se totiž neopírá o důkazy a nejde verifikovat ani falsifikovat. Velkou váhu mají stále delfská orákula (*Epin.* 987e-988a). Připomínám, že věštec není moudrý, protože není schopen poznat, zda jsou jeho výroky pravdivé (*Epin.* 975c)

Pokud však jde o astronomické náboženství, jeho pravdivost je verifikovatelná a podložena důkazy.<sup>115</sup> Každá hvězda má své číslo a měla by být ve správný čas uctívána (*Epin.* 983e-984a, 986a,b,c). Pro tento vědecký základ náboženství je možné říci, že zbožnost (*eusebeia*) nevznikla pro nevědomost, ale naopak vznikla v nejlepších a rozumově nejnadanějších lidech (*Epin.* 989b). „*Vše je plno bohů*“ (*Epin.* 991d). Ale prokazatelní a viditelní bohové nebes mají přednost, vědecké náboženství je pro hrstku zasvěcených jediným pravým zdrojem zbožnosti.

\*

V čem se liší vědecké náboženství od tradičního? Samozřejmě netvrdím, že v Řecku existovala jednotná tradice. Přesto však má tradiční řecká zbožnost několik společných znaků, kterými ji lze odlišit od vědeckého náboženství *Epinomidy*.

Domnívám se, že základní rozdíl je v pojetí božství. Z tohoto rozdílu plynou všechny ostatní. Například v Homérském pojetí je bůh lidem podobný, jen je neporovnatelně dokonalejší: má více síly, touhy, lépe voní, je těžší, má lepší krev, jí dokonalejší jídlo, je stále mladý<sup>116</sup>. A také je nesmrtelný, kdežto člověk je smrtelný a bez jakékoli naděje na krásný posmrtný osud. Pojetí božství se však v Řecku neustále vyvíjí, mimo jiné i v dílech filosofů. Bůh filosofů se neprojevuje ve všech směrech jako zesílený člověk. Nemá již negativní emoce, nepáchá nemravné skutky atp. Jen v jednom ohledu je stále jako člověk, jen nesrovnatelně dokonalejší: má dokonalé poznání. Velmi odlišní filosofové se shodnou na tom, že člověk má chabé poznání, kdežto bůh dokonalé.<sup>117</sup>

Bůh *Epinomidy* nemá city, v souladu s tím je třeba soudit, „*že je ve všech směrech nadán rozuměním a poznáním*“ (*Epin.* 985a). Člověk nemá dokonalé poznání (*Epin.* 985d). Přes toto tvrzení si je autor *Epinomidy* hodně jistý poznáním matematické astronomie. Boha lze poznávat matematikou. Člověk má k bohu tak blízko jako zřejmě nikdy předtím. Jistota matematického poznání umožňuje „*krásnou naději*“ (*kalé elpis*, *Epin.* 973c) – na nic menšího než na nesmrtelnost. Tedy na věčnou kontemplaci jednoty KOSMU (*Epin.* 986c,d, 991e-992a).

<sup>115</sup> Přesvědčivými důkazy, pokud ovšem přijmeme ty správné předpoklady.

<sup>116</sup> Srov. R.Chlup (2004, s.33).

<sup>117</sup> Xenofánés z Kolofónu (člověk nic nepoznává: B34, bůh má dokonalé poznání: B26,24), Hérakleitos (B78), Alkmaión z Krotónu (B1), Platónův Sókratés (*Apol.* 23b).

Tradiční zbožnost byla spojena s poznáním lidských hranic<sup>118</sup>. Nejpodstatnější hranice je mezi bohy a lidmi. Závistivý a nevypočitatelný bůh mohl člověka kdykoli srazit, nepotřeboval k tomu rozumné argumenty. Astronom sdílí s bohem poznání a rozum. Proto si je vědom toho, že bůh by nemohl způsobovat zlo. Bůh je tím posledním, kdo by mohl porušit zákon sporu. Pokud je něco rozumné, je to nejlepší – a zcela rozumná bytost to nutně musí neustále provádět. Zárukou dobra je prostě dokonalé fungování kosmu. Kosmem pohybuje ta nejlepší-rozumná duše. To má i mravní důsledky. Při troše ideálních podmínek se může rozumná duše zčásti probudit i v člověku. Naděje proto spočívá ve studiu božských věcí, lidé se však musejí nejprve zbavit zbytečného respektu k bohům. Bůh je totiž člověku mnohem blíží, než podle tradičního náboženství:

*Tohoto pak se nezalekni žádný z Helénů, že se snad smrtelní lidé nikdy nemají zabývat božskými věcmi; nýbrž právě naopak je třeba si pomyslet, že božstvo ani není nerozumné, ani neznalé lidské přirozenosti, nýbrž ví, že při jeho vyučování budou ho lidé sledovat a naučí se předmětům učení. Že pak nás vyučuje a my že se učíme právě tomu, číslu a počítání, to přece ví. Neboť by bylo nejnerozumnější na světě, kdyby to neznalo; neboť by vskutku, jak se říká, neznalo samo sebe, kdyby se horšilo na člověka schopného se učit a neradovalo se s ním bez závisti, že se skrze boha stane dobrým (Epin. 988a,b).*

## V.Závěrem

Zasvěcení do matematické povahy kosmu se ukázalo velice komplikovanou záležitostí. Zbožnění čísla je v dialogu *Epinomis* podepřeno množstvím podmínek a předpokladů. To sice ztížilo recepci díla, ale dodává mu to dodnes na přitažlivosti. Matematika není v dialogu *Epinomis* prostě počítání, důkazy, diagramy a náčrtky. Matematika není v dialogu *Epinomis* věda v dnešním smyslu slova, ačkoli základní matematické pravdy jsou stále stejné. Věda dialogu *Epinomis* je spojena s určitým způsobem života a vztahem ke kosmu. Právě pochopení celku kosmu je hlavní motivací matematika dialogu *Epinomis*. K tomu se ovšem nutně musí vzdát svého ega. Po prostudování všech podmínek matematiky se zdá přirozené, že tato věda splyne s náboženstvím.

Právě rozvětvenost předpokladů, které musí pravý matematik pochopit, ukazuje rozdíl mezi běžně pěstovanou matematikou a mystériem matematických věd v dialogu *Epinomis*. Skoro to vypadá, že autor *Epinomidy* si neuvědomoval křehkost své stavby. Přitom opuštění

---

<sup>118</sup> srov.Morgan (1992, s.231).

jednoho předpokladu ničí vznešenost a užitečnost matematiky! Tak málo stačí a místo moudrosti vypěstujeme matematikou prohnáno, tvrdí Platón. Připomínám, že filosofická pověst skvělého matematika Eudoxa z Knidu nebyla mezi platoniky nejlepší. Platón ho prý nejprve odmítl učit (*DL*, VIII, 87). Podle Aristotelova svědectví považoval za dobro slast (*DL* VIII,88, *EN* 1101b, 1172 b). Kvůli tomu by se nedostal do matematického ráje *Epinomidy*! Podle prozíravého Platóna by matematika zřejmě musela podléhat kontrole filosofů a členové *Nočního shromáždění* by museli být na prvním místě filosofové a nikoli matematici.

## Resumé

Důležitost čísla je hlavním tématem dialogu *Epinomis*. Ve své práci se pokouším interpretovat dialog *Epinomis* prizmatem této myšlenky. Číslo je pro anonymního autora *Epinomidy* klíčem ke všem lidským i kosmickým kvalitám. Některé souvislosti čísla jsou překvapivé. Číslo blahodárně působí na lidstvo: umožňuje všechna řemesla, vědy, umění, dokonce i politiku. Největší význam má však to, že číslo je základem náboženství. Toto nové matematické náboženství srovnávám s tradičním řeckým náboženstvím. Dále se pokouším porovnat přístup dialogu *Epinomis* s Platónovým přístupem k matematice. Zdá se mi, že zbožnění matematiky, ke kterému dochází v dialogu *Epinomis*, není u Platóna možné. Posléze interpretuji nejdůležitější část souboru matematických věd – astronomii. Ukazuje se, že pouze astronomie ukazuje skutečný význam všech nauk o čísle: tzn. kosmický význam čísla. Pravidelný pohyb planet učí člověka všemu potřebnému. Člověk by měl hvězdné nebe uctívat i studovat. K tomu se nejdříve musí zbavit zbytečného strachu z bohů.



### *Mathematization in the Epinomis*

The main problem of the *Epinomis* is number and its enormous value. In my work I try to explain all implications this interesting approach to reality. The anonymous author of the *Epinomis* associates number almost with all sort of branch. Some associations are quite startling. Knowledge of number – mathematics – is necessary for all arts, crafts, politics etc. Religion is all-important sphere in the *Epinomis*, in which the main thing is number. I try to contrast this mathematics-religion with traditional Greek religion. In the following I aspire to explain Plato`s aproach to mathematics. I think that Plato`s religion isn`t mathematics. In the following I explain that mathematics in the *Epinomis* is divided into arithmetic, geometry, solid geometry, hormony and astronomy. The main science is astronomy, because in this branche man can to comprehend the value of number in the cosmos. The star`s [planet] motion is perfectly periodical. The starry sky is the best teacher. Man had to venerate starry sky. Man needs deprive of tremor and devote all life to study of divine stars.

## Seznam zkratek

Aristotelés:

*Met.* – *Metafyzika*

*EN.* – *Etika Nikomachova*

Díogenés Laertios:

*DL.* – Životy, názory a výroky proslulých filosofů

Hérodotos:

*Hér.* – Dějiny

Homér:

*Il.* – Ilias

*Od.* – Odysseia

Platón:

*Apol.* – Obrana Sókrata

*Epin.* – Epinomis

*Euth.* – Euthydémos

*Faid.* – Faidón

*Faidr.* – Faidros

*Fil.* – Filébos

*Nom.* – Zákony

*Pol.* – Politikos

*Prot.* – Protágoras

*Resp.* – Ústava

*Tht.* – Theaitétos

## Literatura:

### a) text, komentáře a překlady

- \* J. Harward (1928): *The Epinomis of Plato, Translated with Introduction and Notes*, Oxford.
- \* F. Novotný (1960): *Platonis Epinomis commentariis illustrata*, Praha.
- \* Platón: *Dialogy*, přeložil F. Novotný, Praha:
  - (1997): *Epinomis, Minós, Kleitofón, Pseudoplatonika, Epigramy*.
  - (2005) *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*.
  - (2005): *Faidón*.
  - (2000): *Faidros*.
  - (1994): *Filébos*.
  - (1996): *Hippias Větší, Hippias Menší, Ión, Menexenos*.
  - (2000): *Euthydémos, Menón*.
  - (1934): *Politikos*.
  - (2000): *Protágoras*.
  - (1995): *Theaitétos*.
  - (2001): *Ústava*.
  - (1961): *Zákony*.
- \* *Platonis opera*, vyd. J. Burnet, Oxford
- \* Plato (1972): *Philebus and Epinomis*, Translated and Introduction A.E.Taylor, Ed. by R.Klibansky, Folkestone and London.
- \* L.Tarán (1975): *Academica: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-platonic Epinomis*, Philadelphia.

### b) slovníky a encyklopedie

- \* *Encyklopedie antiky* (1974), věd. redaktor Ludvík Svoboda, Praha.
- \* Liddell and Scott: *An intermediate Greek-English Lexicon*, founded upon the seven edition, Oxford.
- \* V.Prach (1998): *Řecko-český slovník*, Praha.

c) internetové zdroje řeckých textů

\*www.fysis.cz

\*www.perseus.tufts.edu

\* www.gottwein.de

d) další literatura

\* Antológia z děl filozofov, Predsokratovci a Platón (1998), Bratislava.

\* Aristotelés (2003): *Metafyzika*, přel. A. Kříž, Praha.

\* H. Bartoš (2006): *Očima lékaře*, Červený Kostelec.

\* M.Bednář (1999): *Starost o duši a ctnosti v Platónově Ústavě a Zákonech u .F. Goodeyho a Ch. Boboniche v kontextu současné filosoficko-politické diskuse o spravedlnosti v demokracii*, v: *Platónova Ústava a Zákony*, Praha.

\* L. Brisson (2005): *Epinomis: authenticity and authorship*, v: *Pseudoplatonica*, Stuttgart.

\* L.Brisson (1999): *Rozum, příroda a zákon v desáté knize Platónových Zákonů*, v: *Platónova Ústava a Zákony*, s. 147-161, Praha.

\* Burkert (2000): *Greek Religion*, přel. J.Raffan, Massachusetts.

\* Diónenés Laertios (1995): *Životy, názory a výroky proslulých filozofov*, Pelhřimov.

\* D.R. Dicks (1970): *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Ithaca, New York.

\* E.R.Dodds (2000): *Řekové a iracionálno*, Praha.

\* E.R.Dodds (1973): *The Ancient Concept of Progress*, Oxford.

\* B. Einarson (1940): *Platons Epinomis by Hans Reider*, v: *The American Journal of Philology*, Vol. 61, No. 3, s. 365-369.

\* Euripidés (1986): *Hippolytos a jiné tragédie*, přel. R.Mertlík, Praha.

\* A. Graeser (2000): *Řecká filosofie klasického období*, Praha.

\* Th. Heath (1981): *A History of Greek Mathematics*, volume 1, New York.

\* Hérodotos (2003): *Dějiny*, přel. J. Šonka, Praha.

\* Hésiodos (1990): *Zpěvy železného věku*, přel. J. Nováková, Praha.

\* Homér (1926): *Ilias*, přel. O. Vaňorný, Praha.

\* Homér (1945): *Odysseia*, přel. V. Šrámek, Praha.

- \* H.Cherniss (1977a): *Review of G.Muller, Nomoi*, v: *Selected Papers*, s. 376-388, Leiden.
- \* H.Cherniss (1977b): *The Sources of Evil According to Plato*, v: *Selected Papers*, s.253-260, Leiden.
- \* R.Chlup (2004): *Pojetí božství v Řecku*, v: *Bůh a bohové*, s.31-58, Praha
- \* CH.H.Kahn (1970): *On Early Greek Astronomy*, v: *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 90. s. 99-116.
- \* F.Karfík (2002): *Číslo a ideje ve staré Akademii*, v: *Číslo a jeho symbolika od antiky po renesanci*, ed.L.Karfiková a Z.Šír. Brno.
- \* Kirk, Raven, Schofield (2004): *Předsókratovští filosofové*, Praha.
- \* Z. Kratochvíl (2006): *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, Praha.
- \* M.L. Morgan (1992): *Plato and Greek Religion*, v: *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge.
- \* Morrow (1993): *Plato`s Cretan City, A Historical Interpretation of the Laws*, New Jersey.
- \* *Nejstarší řecká lyrika* (1981), Praha.
- \* F.Novotný (1948): *O Platonovi 1*, Praha.
- \* F.Novotný (1949): *O Platonovi 3*, Praha.
- \* M.Nussbaumová (2003): *Křehkost dobra*, Praha.
- \* A.L. Pierris (1999): *Politická metafyzika v dialozích seskupených kolem Ústavy, Politika a Zákonů*, v: *Platónova Ústava a Zákony*, s.102-129, Praha.
- \* H.Reader (1938): *Platons Epinomis*, Historisk-filologiske Meddelelser XXVI, 1.
- \* S. Sambursky (1987): *The physical World of the Greeks*, London.
- \* Sofoklés (1975): *Tragédie*, přel. F.Stiebitz, V. Dědina a R.Hošek, Praha.
- \* F. Solmsen (1942): *Plato`s theology*, Ithaca, New York.
- \* M.Šedina (2000): *Paměť opsaného kruhu*, v: *Platónův dialog Menón*, Praha.
- \* L.Tarán (1962): *Review of Platonis Epinomis Commentariis Illustrata by F. Novotný*, *The American Journal of Philology*, Vol.83, No.3., pp.313-317.
- \* A.E.Taylor (1977): *Plato and the authorship of the Epinomis*, v: *Proceedings of the British Academy (1929)*, Nendeln/ Liechtenstein.
- \* J.P.Vernant (2004): *Hestia a Hermés*, Praha.
- \* J.P.Vernant (1995): *Počátky řeckého myšlení*, Praha.
- \* Marcus Viruvius Pollio (2001): *Deset knih o architektuře*, Praha.
- \* E.A. Wyller (1996): *Pozdní Platón*, Praha.