

# **Bakalářská práce**

**2022**

**Viktorie Kovaříková**

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

**Bakalářská práce**

**Jedno a mnohé.**

**Představa jednoho boha v myšlenkovém prostředí  
starého Řecka.**

**Viktorie Kovaříková**

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

Katedra filozofie

**Studijní program Filozofie**

**Bakalářská práce**

**Jedno a mnohé.**

**Představa jednoho boha v myšlenkovém prostředí  
starého Řecka.**

**Viktorie Kovaříková**

*Vedoucí práce:*

Mgr. Karolína Jiráková, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2022

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval(a) samostatně a použil(a) jen uvedených pramenů a literatury.

*Plzeň, srpen 2022*

.....

Poděkování: Touto cestou chci poděkovat vedoucí své práce Mgr. Karolíně Jirákové Ph.D. za nejen cenné rady a připomínky, ale především za ochotu a trpělivost vskutku přesahující rámec běžné zkušenosti.

# Obsah

<b>Úvod.....</b>	<b>- 2 -</b>
<b>1. Monoteismus a polyteismus .....</b>	<b>- 4 -</b>
1.1. Termín monoteismus .....	- 4 -
1.3. Teorie polyteismu.....	- 7 -
1.4. Život v polyteismu.....	- 8 -
<b>2. Parmenidés z Eleje .....</b>	<b>- 11 -</b>
2.1. Historické zařazení a dílo .....	- 11 -
2.1.1. Inspirativní vlivy .....	- 11 -
2.2. Báseň – Proimion .....	- 12 -
2.3. Alétheia .....	- 14 -
2.3.1. Cesta jest – jsoucno (DK 28 B 8) .....	- 15 -
2.4. Parmenidův monismus .....	- 19 -
2.5. Jedno a Bůh .....	- 20 -
<b>3. Xenofanés z Kolofónu.....</b>	<b>- 22 -</b>
3.1. Historické zařazení .....	- 22 -
3.2. Xenofanovy básně .....	- 23 -
3.3. Kritika antropomorfismu .....	- 24 -
3.4. Jeden bůh – monoteismus.....	- 26 -
3.5. Vztah mezi bohem a kosmem.....	- 29 -
3.6. Meze lidského poznání božského .....	- 31 -
<b>4. Božské jedno.....</b>	<b>- 32 -</b>
4.1. Filosofický pojem božství .....	- 32 -
4.2. Parmenidovo a Xenofanovo jedno .....	- 33 -
4.3. Parmenidés a Xenofanés ve vztahu k polyteismu .....	- 35 -
4.4. Termín monoteismus u Parmenida a Xenofana.....	- 37 -
<b>Závěr.....</b>	<b>- 40 -</b>
<b>Resumé .....</b>	<b>- 42 -</b>
<b>Seznam použité literatury .....</b>	<b>- 43 -</b>
Primární zdroje:.....	- 43 -
Sekundární zdroje:.....	- 43 -

## Úvod

Tématem této práce je filosofické pojetí jednoho božství v prostředí polyteistického Řecka. Práce se zabývá koncepcí Parmenida z Eleje a Xenofana z Kolofónu, myslitelů spadající do období šestého a pátého století př.n.l. Ačkoli se nejedná o úplně první monoteistické tendence, nacházíme u těchto myslitelů vůbec první explicitní formulaci jednoho transcendentního bytí ve filosofickém prostředí.

Cílem této práce je rozebrat a zhodnotit tyto koncepce jednoho a reflektovat jejich vztah k polyteismu a monoteismu. Práce je rozdělena do čtyř hlavních částí. První část se zabývá samotnými definicemi monoteismu a polyteismu, nastiňuje různé výklady těchto pojmů a představuje žitou podobu řeckého polyteismu. Tato část slouží jako vystavění základních struktur nutných pro debatu nad vztahem náboženství a filosofických koncepcí jednoho.

Druhá část rozebírá koncepci jsoucího u Parmenida z Eleje analýzou první části jeho Básně, ve které je představena myšlenka jednoho bytí. Je zde kladen důraz především na strukturu argumentu, za pomoci, kterého Parmenidés k tomuto jednomu dospívá a na charakteristiky tohoto jsoucná. Představeny jsou zároveň možné interpretace, mezi kterými je pozornost kladena především na ty, jež jsou slučitelné s povahou jsoucná jakožto božského (např. A. Drozdek).

Ve třetí části je představeno myšlení Xenofana z Kolofónu vztahující se k teologickým tématům. Důraz je kladen nejen na jeho výroky o jednom bohu, ale také na jeho vztah k polyteistickým božstvům. Zmíněna je i provázanost Xenofana s Parmenidem v očích doxografické tradice a z pohledu Kirka, Ravena a Schofield.

Poslední část se zabývá aspekty filosofického božství ve vztahu mezi koncepcí jedna u Parmenida a Xenofana na straně jedné a řeckým polyteismem na straně druhé. Je zde podána stručná komparace těchto dvou filosofických koncepcí a dále je řešen jejich možný vztah k náboženské rovině polyteismu a problematičnost z toho plynoucí. Na závěr jsou reflektovány monoteistické prvky obou koncepcí, a to s využitím možných definic, které byly představeny v první kapitole práce. V této kapitole se snažím přiblížit hypotézu koexistence polyteismu a filosofického monoteismu, jakožto navzájem kompatibilních rovin.

Práce je částečně kompilační povahy, pracující ale také s prvky komparace, analýzy a na několika místech nabízím vlastní interpretační pasáže.

Práce je založena na četbě české i zahraniční odborné literatury a na analýze dochovaných primárních zlomků, s přihlédnutím ke starořeckému originálu. Užitý překlad fragmentů pochází z publikace *Předsókratovští filosofové* od G. S Kirka, S. Ravena a J. E., Schofielda. Tam, kde překlad v tomto díle chybí, je použit překlad ze stránek *Fysis* od Z. Kratochvíla. Ze stejného zdroje pochází i podoba fragmentů v řečtině.



# 1. Monoteismus a polyteismus

## 1.1. Termín monoteismus

Pokud chceme porovnávat monoteistické tendence a pokusit se o zařazení Xenofana s Parmenidem pod tento pojem, je nutné nejprve stanovit, co vlastně monoteismem myslíme. Ačkoli je termín řeckého původu, nesetkáme se s tím, že by Řekové archaického a klasického období používali tento termín k popisu svého náboženství či dokonce ani cizího, jak dokladuje užití slova ἄθεοι označující křesťany, místo očekávaného μόνοθεοί.<sup>1</sup> Jedná se o klasifikaci užívanou křesťanskými monoteisty, která měla především vymezit koncepční protiklad náboženských forem.<sup>2</sup> Samotné slovo monoteismus je tedy poměrně moderní. Poprvé se tento termín objevil v roce 1660, v díle anglického filozofa Henryho Mora, ale nebyl obecně rozšířen až do devatenáctého století. Etymologický původ tohoto slova je vyvozen od řeckého μόνος, což značí „sám“, „jediný“ či „pouze jeden“ a druhé části odvozené od slova θεός, tedy „bůh“. Nejzákladnějším významem termínu monoteismus tedy je, že existuje pouze jeden bůh.<sup>3</sup>

Tato definice ale definici pojmu zdaleka nevyčerpává. Termín monoteismus je definován různými způsoby a lze jej aplikovat na rozdílná náboženství, stejně jako na části náboženské víry a praktik těchto náboženství. Lze např. zvažovat, zda je možné v rámci monoteismu hovořit o uctívání jednoho boha, ale bez odmítnutí existence jiných bohů či zda jím může být i představa jednoho boha, jakožto nejvyššího vůdce panteonu nebo koncept boha, ve kterém jsou ostatní bohové pojímáni jako jeho aspekt a manifestace.<sup>4</sup> Všechny tyto možnosti by mohly být plausibilní, ovšem jeví se pak jako vhodné mluvit o konkrétních typech monoteismu. Pokud bychom monoteismus chápali restriktivněji a preferovali jeho exkluzivní podobu, pak by samozřejmě ani jedna z výše zmíněných možností nemohla být za monoteismus považována.

Toto pojetí preferuje např. J. Assmann, který staví definici monoteismu nutně do vztahu vymezení se vůči polyteistickému náboženství. To je možné z toho důvodu, že polyteismus vždy pojímá jako starší nebo „primární“ a monoteismus jako novější nebo

---

<sup>1</sup> Versnel, *Coping with the Gods*, str. 24.

<sup>2</sup> Versnel, *Coping with the Gods*, str. 24.

<sup>3</sup> Herbener, *On the Term "Monotheism"*, str. 626.

<sup>4</sup> Herbener, *On the Term "Monotheism"*, str. 617.

„sekundární“ typ náboženství.<sup>5</sup> Ale ani tento pohled neplatí v charakterizaci monoteismu za konsenzus. Setkáme se i s názorem, že není důvod, a především dostatek historického materiálu pro považování monoteismu za vývojově pozdější. Badatelé, kteří takto předpokládají, tak dělají na základě chápání monoteismu jako vyššího a vyspělejšího náboženství, a tedy i vývojově pozdějšího.<sup>6</sup> Tento pohled je pravděpodobně svázán s konceptem monoteismu v křesťanské variantě, jež byla v západním světě považována za nejpokročilejší a nadřazený typ náboženství, což hrálo důležitou roli v ideologickém ospravedlnění kolonizace nekřesťanských kultur po celém světě.<sup>7</sup> Pokud tedy chceme definovat monoteismus v co možná nejobjektivnější formě, vidím jako nejvhodnější zaměřit se na principy náboženství samého a nevymezovat tak definici monoteismu ve vztahu k jiným typům víry. Neboť toto pojetí apeluje především na monoteismy, kde víra v jednoho boha je explicitním základem, což nutně svádí a omezuje diskuzi na abrahámovská náboženství.

## 1.2. Různé typy monoteismu

Předtím než se zde pokusím navrhnout koncepci možných kritérií, které se k termínu monoteismus váží, považuji za důležité uvést aspoň základní rozdělení odborně přijímaných typů monoteismu<sup>8</sup> a termínů jež pracují s jedním božstvím, ačkoli nejsou označovány za monoteismus v úzkém slova smyslu.

Již zde byl zmíněn exkluzivní monoteismus nebo také klasický monoteismus. Tento typ monoteismu je jeho nejméně sporným pojetím, a tedy základní definicí, se kterou se při užívání tohoto pojmu setkáme. Klasický monoteismus považuje za nejdůležitější rys náboženskou exkluzivitu, jež je důsledkem víry pouze v jednoho boha a jednu pravdu. Zahrnuje v sobě odmítnutí jiných bohů jako démonů nebo jako neexistujících, prohlášení ostatních náboženství a ideologií za falešné, nebo alespoň méněcenné, a označení všech, kdo nesdílejí stejnou víru, za pohany, nevěřící nebo kacíře.<sup>9</sup> Zároveň je ale třeba dodat, že tato víra nevyklučuje nadlidské agenty podřízené jedinému bohu, ale bohové (tj. bytosti

---

<sup>5</sup> Assmann, *Monotheism and Polytheism*, str. 17.

<sup>6</sup> Baaren, *Encyclopedia Britannica*, "monotheism".

<sup>7</sup> Herbener, *On the Term "Monotheism"*, str. 626.

<sup>8</sup> Typů a termínů je označujících, je samozřejmě více, ale často se jednotlivé typy překrývají a jejich plný seznam není tak konzistentní a liší se v závislosti na zdroji. Mezi neuvedené pojmy patří např. dualistický monoteismus, etický monoteismus, intelektuální monoteismus, monarchický monoteismus, pluriformní monoteismus, prorocký monoteismus a další.

<sup>9</sup> Herbener, *On the Term "Monotheism"*, str. 636.

takto klasifikované) jsou vyloučeni. Takový monoteismus je tedy nutně anti-polyteistický a lze ho neproblematicky aplikovat především na křesťanství, islám a judaismus.<sup>10</sup>

Druhou polaritou k exkluzivnímu monoteismu je monoteismus inkluzivní. Inkluzivní monoteismus připouští existenci velkého množství bohů, ale zastává názor, že všichni bohové jsou v podstatě jedním a týmž, takže to, pod kterým jménem nebo podle kterého obřadu je bůh vzýván, nehraje příliš velkou roli. Takové koncepce charakterizovaly především starověká helénistická náboženství.<sup>11</sup> Jejich příčinou byla rostoucí politická a obchodní propojenost starověkého světa a praxe mezikulturního překládání všeho, včetně božských jmen, což postupně vedlo ke konceptu společného náboženství. Jména, ikonografie a obřady se tak liší, ale bohové jsou chápáni jako v podstatě stejní a v některých případech zastupují jednotný božský princip.<sup>12</sup> Téměř synonymně lze pro představu nejvyššího boha, jehož jsou ostatní bohové jen pouhými aspekty, užívat termín filosofický monoteismus.<sup>13</sup>

Henoteismus (z řeckého εἷς θεός – jeden bůh) označuje uctívání jednoho boha, i když je zaručena existence jiných bohů. Jeden bůh má ústřední postavení, ať již jako stálý vůdce nižších bohů nebo jakožto bůh, který je (někdy jen na určitou dobu) povznesen nad ostatní bohy, což mu umožňuje být oslovován jakožto hlavní a jediný bůh. Není však opuštěn princip polyteismu popřením nebo jakýmkoli jiným způsobem není zlehčována skutečná existence ostatních bohů.<sup>14</sup> S pojmem henoteismu úzce souvisí i pojem monolatrie, jež doslova označuje uctívání jednoho boha (z řeckého λατρεία – služba bohům). Monolatrie velice často označuje samostatnou formu náboženství, která požaduje exkluzivní a trvalé uctívání pouze jednoho boha, ale bez samotného popírání existence jiných bohů.<sup>15</sup> Tyto dva pojmy se vyskytují také pod souhrnným názvem praktického monoteismu, což explikuje důležitost jednoho boha v koexistenci s polyteistickým náboženstvím.<sup>16</sup>

Jak je vidět, termín monoteismus je poměrně široce vymezen a ač někteří badatelé toto považují za nevíтанou nepřesnost,<sup>17</sup> lze z druhé strany hovořit o určité svobodě uplatnitelnosti, jež podtrhává monoteistické tendence i v náboženstvích nespádajících do

---

<sup>10</sup> Herbener, *On the Term "Monotheism"*, str. 626.

<sup>11</sup> Baaren, *Encyclopedia Britannica*, "monotheism".

<sup>12</sup> Assmann, *Monotheism and Polytheism* str. 25.

<sup>13</sup> Herbener, *On the Term "Monotheism"*, str. 620.

<sup>14</sup> Baaren, *Encyclopedia Britannica*, "monotheism".

<sup>15</sup> Herbener, *On the Term "Monotheism"*, str. 629.

<sup>16</sup> Herbener, *On the Term "Monotheism"*, str. 620.

<sup>17</sup> Např. Stark, Assmann, Herbener.

tohoto restriktivního pojetí. Neboť, jak bylo ukázáno, lze tak tento termín aplikovat i na náboženské koncepty, jež se nutně nevymezují vůči tradičnímu polyteismu, a naopak dokáží existovat s ním či dokonce i v něm být i harmonicky obsaženy.

### 1.3. Teorie polyteismu

Po nastíněné komplexnosti monoteismu nelze předpokládat, že by náboženství zahrnuo pod pojem polyteismus bylo možné redukovat na jedinou charakteristiku opačného významu, jako je „mnoho bohů“ nebo "žádné omezování bohů". Naopak, jednota božství je důležité téma mnoha polyteistických tradic. Významná teorie polyteismu pochází od antického autora Varra, který předkládá koncept „tripartitní teologie“ a zohledňuje tak tři hlavní dimenze (nejen řeckého) polyteismu.<sup>18</sup> V jejím rozčlenění se tak ukazuje důležitá struktura řeckého náboženství, jež hraje hlavní roli v otázce koexistence filosofického monoteismu.

První úroveň se označuje jako *θεολογία κοσμική*, jež odpovídá kosmické dimenzi božského projevu. Tento rozměr poskytuje důkazy o božích prostřednictvím přírody, světa a jeho jevů. Existence božských sil zde není a ani nemůže být zpochybňována, neboť ty se ukazují v podobě slunce, měsíce, vody, země, života, smrti a podobně. Tento vztah je pevně ustanoven narozením člověka v takto přemýšlející kultuře a nespadá do oblasti osobního rozhodnutí.<sup>19</sup>

Další úroveň je *θεολογία πολιτική*, odpovídající politické a kulturní dimenzi, jež reflektuje různé formy pozemského vládnutí, kterých se typicky bohové polyteistického panteonu účastní. Důležitý je zde aspekt městských bohů a s nimi spjaté kultury dominující v městech spojenými s konkrétními bohy. I zde se projevuje jak jednota pravidelného shromažďování a uctívání na kultovních místech (např. Olympia), tak ale i rozmanitost a individualita konkrétních měst a regionů.<sup>20</sup>

Poslední úroveň je *θεολογία μυθική*, do které spadají příběhy o božích, jejich jména a genealogie. Tato dimenze může být také nazývána historickým či biografickým aspektem božského světa. Zachycuje božské interakce nejenom s lidmi, ale především mezi bohy,

---

<sup>18</sup> Assmann, *Monotheism and Polytheism* str. 17.

<sup>19</sup> Assmann, *Monotheism and Polytheism* str. 18-19.

<sup>20</sup> Assmann, *Monotheism and Polytheism* str. 19.

jejich vzájemné vztahy a celkovou propojenost, bez které by nešlo o božstvu jako takovém mluvit. Jedná se tak o popis všeho, co lze o božstvu říci, a to v analogii k lidskému světu, protože struktury božského světa a příběhy o bozích fungují jako modely odkrývající a tvořící základy a řád lidské existence.<sup>21</sup>

Tyto tři úrovně představují nezákladnější rozdělení oblastí, ve kterých se řecký polyteismus projevoval. Jak se budu později snažit dokázat, zpochybnění jedné z těchto úrovní automaticky neznačí odmítnutí ostatních a neohrožuje tak náboženský polyteismus jako celek. Podobně zastávám i pozici, že nejenže rozdílná pojetí víry mohou být akceptována, pokud se váží na rozdílné oblasti, ale že i za tímto rozdělením vyvstává určitá struktura jednoty či vzájemná propojenost těchto vrstev.

#### 1.4. Život v polyteismu

Je výmluvnou skutečností, že v řečtině vůbec chybělo slovo, jež by odpovídalo termínu náboženství. Podobně i v termínu víry se setkáváme spíše s praktickým ohledem, kdy řecké *νομίζειν τούς θεούς* vyjadřuje spíše „respektování“ bohů a jejich uctívání než přesvědčení o jejich existenci. Bohové byli natolik součástí každodenního života, že pochybovat o nich by zpochybňovalo podobu tohoto života samého. Tato blízkost bohů a božství v běžném životě Řeka je tak zcela neodmyslitelná pro antického člověka. Individuální aspekt se ukazuje i v absenci pevně stanovené náboženské doktríny, jež by se opírala o náboženská dogmata, zjevení a svaté knihy.<sup>22</sup> Místo toho, do popředí vystupují kultury a rituály provozující samostatnou náboženskou praxi. Nebylo tomu ovšem tak, že by náboženské struktury stále měnily svou podobu, naopak, pokud již byly ustanoveny (zejména ve starých městech) staly se pozoruhodně odolné vůči změnám. Částečně to bylo způsobeno vysokým náboženským konzervatismem, často vyjádřeného nutností uctívat bohy „po způsobech předků“.<sup>23</sup>

Celistvou podobu řeckého náboženství zaštiťovala především epická poezie, tedy díla Homéra a Hésioda. Dílo *Theogonia* lze považovat za první a jedinou „učebnici“ řeckého náboženství, jejíž cílem bylo tento náboženský svět více uspořádat a zároveň v něm oslavit prvky lidské kultury promítající se do postav hrdinů i bohů. Tato náboženská

---

<sup>21</sup> Assmann, *Monotheism and Polytheism* str. 19-20.

<sup>22</sup> Vegetti, *Člověk a bohové*, str. 223.

<sup>23</sup> Mikalson, *Greece*, str. 217.

provázanost skrze prostředky epiky v sobě ale nese nutné důsledky pro chápání samotných božstev. Především je vyloučena jejich všemohoucnost a také vševědoucnost, protože pokud by bohové tyto vlastnosti měli, bylo by těžko možné o nich vyprávět velkolepé příběhy.<sup>24</sup> Příběhy se všemohoucími, vševědoucími a jinak dokonalými bohy, by tak nutně postrádaly zápletky a sporu, vše by bylo totiž možné a jasné již předem. A jelikož autorita náboženských textů byla stanovena výhradně kritériem oblíbenosti mezi běžnými Řeky, nelze se nad převládáním této formy a oblíbenosti Homéra jakkoli podívat.<sup>25</sup> Zároveň jen skrze antropomorfizované jednání bohů je možné bohy učinit srozumitelnými a vztáhnout je do pochopitelných vztahů lidské zkušenosti a zachovat tak provázanost božského a světa lidí.<sup>26</sup>

Je však nutné podotknout, že ačkoli toto připodobňování bohů k lidskému světu vytváří mezi oběma světy blízký vztah, nedochází k jejich mísení. Mezi lidmi a bohy zůstává neprostupná hranice, určená božskými vlastnostmi, které ač jsou antropomorfní povahy, jsou přesto pro člověka zcela nedosažitelné.<sup>27</sup> V kontrastu k takto chápanému pojetí božství vyvstává ale jeho nové pojetí, jež se prosazuje na rozumové rovině jako dosažitelná univerzálie a dává tak počátek k postupně narůstající krizi víry v mýty.<sup>28</sup>

Ve světle výše zmíněné teorie polyteismu, tak vystupují tyto charakteristiky skutečně ve třech úrovních. V dimenzi kosmické se ukazuje provázanost bohů s každodenním životem, ona nezpochybnitelná blízkost bohů, neodmyslitelně vlastní řecké mentalitě. Na ní se váže dimenze kulturní, v podobě konkrétních kultů a rituálů, jejíž lokální různost je svázána jednotným výkladem v dimenzi mýtické. Propojením všech těchto úrovní vzniká celistvý řád náboženského života řeckého polyteismu, ve kterém jsou všechny dimenze jeho nepostradatelnou součástí. Přesto možnost zpochybnění či variace jednotlivých úrovní není konzistentní. Kosmická dimenze se jeví jako nejméně zpochybnitelná, a tedy jako nejméně zpochybnitelná dimenze. O tom svědčí i to, že Milétané při popisu *kosmu* stále užívají pojmy a výkladová schémata mýtů. Za empirickým popisem živlů se tak nadále skrývají mytologická božstva a přírodní síly jsou nadále vnímány jako božské.<sup>29</sup> Kulturní dimenze existuje především na lokální úrovni a její variace tak není ničím neobvyklým. Podobně epická poezie, projevující se v účelu náboženského textu, by v kultuře založené

---

<sup>24</sup> Vegetti, *Člověk a bohové*, str. 230-231.

<sup>25</sup> Chlup, *Pojetí božství v Řecku*, str. 32.

<sup>26</sup> Chlup, *Pojetí božství v Řecku*, str. 35-36.

<sup>27</sup> Chlup, *Pojetí božství v Řecku*, str. 47.

<sup>28</sup> Vegetti, *Člověk a bohové*, str. 241.

<sup>29</sup> Vernant, *Počátky řeckého myšlení*, str. 69.

především na náboženské praxi sice svým zpochybněním ohrozila náboženskou soudržnost řeckého světa, ale samotnou víru, dle mého názoru, nikoliv. Z tohoto důvodu tak vidím jako možné, aby, podobně jako tak činí Xenofanés, byla kritizována jedna z úrovní, a přesto je možné, aby zůstaly nekonfliktně zachovány úrovně zbylé.

## 2. Parmenidés z Eleje

### 2.1. Historické zařazení a dílo

Datum Parmenidova narození lze usuzovat ze dvou nám známých zdrojů. Prvním z nich je Diogenes Laertios, který sám přejímá datum pravděpodobně od Apollodóra, jenž považuje přibližný rok 500 př. n. l. za dobu Parmenidovy *akmé* (DK 28 A 1). Toto datum stanovuje na základě známého data založení Eleje (540 př. n. l.) a ztotožnění tohoto data s *akmé* Xenofanovou, ve které se měl údajně Parmenidés narodit.<sup>30</sup> Tato datace se jeví jako minimálně méně spolehlivá, než jakou nám představuje Platón v dialogu *Parmenidés*. Jeho určení se opírá o cestu Parmenida a Zenóna do Athén (o které existuje nezávislé svědectví) a setkání s tehdy ještě velmi mladým Sokratem (DK 29 A 11). Dle Sókratova věku v době jeho smrti, lze poměrně spolehlivě určit Parmenidovo narození na dobu přibližně okolo roku 515 př. n. l.<sup>31</sup>

Parmenidés je prvním předsokratikem, u kterého je dochována velká část předvedení jeho myšlenek v původním znění, které nám tak umožňuje přistupovat k dílu, tak, jak bylo zamýšleno.<sup>32</sup> Dle Diogena, Parmenidés napsal pouze jediné dílo (DK 28 A 13), známo pod názvem *O přírodě* (ačkoli se s největší pravděpodobností nejedná o původní název). Tato báseň, psaná hexametrickým veršem a skládající se ze dvou částí, originálně obsahovala až osm set veršů, z čehož se pro naše potřeby dochovalo přibližně sto šedesát fragmentů sahající od délky jednoho slova až po šedesát veršů dlouhé úseky.<sup>33</sup> To je zapříčiněno především díky Sextu Empeirikovi (prooimion) a Simplikovi, jenž v komentáři k Aristotelově spisu *O nebi* cituje rozsáhlé části Parmenidovy básně, z důvodu již její tehdejší vzácnosti.<sup>34</sup>

#### 2.1.1. Inspirativní vlivy

Možné vlivy na Parmenidovo myšlení se dle badatelů různí. Diogenes prohlašuje Parmenida za posluchače Xenofana (DK 28 A 1), stejně tak Aristotelés (DK 28 A 6), který tak činí pravděpodobně z poznámky z Platónova dialogu *Sofisté*. Z hlediska obsahu a

---

<sup>30</sup> Kirk, Raven, Schofield, *Předsokratovští filosofové*, str. 312–313.

<sup>31</sup> Burnet, *Early Greek Philosophy*, str. 127.

<sup>32</sup> Hussey, *Presokratici*, str. 101.

<sup>33</sup> Palmer, "Parmenides", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<sup>34</sup> Kirk, Raven, Schofield, *Předsokratovští filosofové*, str. 313.



formy pojednání se mnozí badatelé shodují na vlivu Xenofanovy teologie a epistemologie, stejně jako jeho formy psaní hexametrickým veršem.<sup>35</sup> Tento způsob psaní, ač ne zcela zvláštní, nebyl pro filosofické spisy typický. Veršem bylo obtížnější vyjádřit filosofické teze, a především byl spojován s díly básníků vyjadřující dogmatické pravdy. Byla to ale především forma ukazující na paměťhodnost prohlášení a dávala mu patrnou formu náležitosti.<sup>36</sup>

Dále Diogenes ve stejném úryvku hovoří o Parmenidově styku s pythagorejci, který způsobil jeho obrácení k filosofii. Pokud tomu tak skutečně bylo, nemá se obecně za to, že by Parmenidés sám nějak více pythagorejské myšlenky rozvíjel.<sup>37</sup> Mezi další možné vlivy na obsah Parmenidovy koncepce bývají uváděny i jména jako Anaximandros, Anaximenés či Hérakleitos. Parmenidovo možné obeznámení s myšlením těchto filosofů nedokazuje žádné určité svědectví, lze však o něm polemizovat z hlediska podobných motivů či určitých vymezení.<sup>38</sup> Jako dominantní mezi nimi se ale ukazuje především Anaximandros a Hérakleitos. Jak poznamenává Nietzsche: „Parmenidés, jehož obeznámenost s Anaximanderem mi nepřipadá neuvěřitelná, a výchozí pozice jeho doktríny u Anaximandra je nejen věrohodná, ale evidentní, měl stejnou nedůvěru k úplné separaci světa, který jen je, a světa, který jen nastává, a kterého se chopil i Hérakleitos, která ho přivedla k popření veškerého bytí. Oba muži hledali východisko z rozporuplnosti a nesourodosti dvojího světového řádu.“<sup>39</sup> Hérakleitos bývá pak chápán spíše než jako inspirativní vliv, tak jako Parmenidův myšlenkový protiklad.<sup>40</sup>

## 2.2. Báseň – Prooimion

Parmenidova báseň začíná popisem cesty k příbytku bohyně. Popisuje, jak ho v mládí přemoudré klisny, táhnoucí vůz, vedly po moudré cestě spolu s dcerami Slunce, ukazující mu cestu. Tyto dívky, pocházející ze síní Noci, přivádějí Parmenida k bráně cest Noci a Dne. Dívky jemně přesvědčují Spravedlnost, aby bránu otevřela a pustila tak Parmenida k příbytku bohyně. Po projetí branou obrací se bohyně na Parmenida těmito slovy:

---

<sup>35</sup> Kirk, Raven, Schofield, *Předsokratovští filosofové*, str. 313.

<sup>36</sup> Hussey, *Presokraticí*, str. 101-102.

<sup>37</sup> Kirk, Raven, Schofield, *Předsokratovští filosofové*, str. 313.

<sup>38</sup> Viz Boodin, *The Vision of Parmenidés*, str. 583–586.

<sup>39</sup> Nietzsche, *Tragic Age of the Greeks*, str. 70.

<sup>40</sup> Nietzsche, *Tragic Age of the Greeks*, str. 71.

*„A bohyně mne vlídně uvítala, uchopila mne pravou rukou za pravou ruku a oslovila mne touto řečí: “Mládenče, jenž přicházíš do mého domu po boku nesmrtelných vozatajek a klisen, které tě vedou, buď zdráv! Neboť to nebyl zlý osud, co tě vyslalo na tuto cestu -- vždyť vede mimo stezky lidí -, nýbrž právo a spravedlnost. Je třeba, aby ses dozvěděl vše: jak neochvějně srdce pěkně zakulacené pravdy, tak mínění smrtelníků, v nichž není pravé spolehlivosti. Přesto máš zvědět i toto: jak by to, co je míněno, mohlo být pokládáno za jisté, pronikajíc veskrze všemi věcmi.“ (DK 28 B 1)*

Úvod Básně alegoricky zachycuje cestu za poznáním pravdy, soustředící se hlavně na překážky na této cestě k cíli. Je zde patrný nárok, který cesta na člověka klade, protože poznání pravdy i možné jistoty v mínění smrtelníků není v běžném dosahu lidí. Parmenidés se vzdaluje světu běžné zkušenosti, což sděluje i formou alegorických motivů převzatých od Homéra a Hesioda. O tom, zda je touto cestou míněna alegorie osvětlení, jakožto přechod z nevědění do světa poznání skrze pravdivé a klamné stezky uvažování, napanuje mezi badateli univerzální shoda, ale jedná se jistě o hojně zastávanou interpretaci této části.<sup>41</sup> Jiný pohled např. zdůrazňuje spíše mystické prvky této cesty a váže je na Hesiodovy koncepty sahající až k babylonské mytologii a propojuje je s mystérii Parmenidovy doby.<sup>42</sup>

Představení myšlenek, které chce Parmenidés sdělit, a které zaznívají z úst bohyně, ukazuje jistě na jejich vysokou vážnost, ale také si klade nárok na autoritu božského sdělení<sup>43</sup>, nezávislém na všem příslušící běžné zkušenosti, tedy ukazující se jako zcela nové a odkazující k božské sféře. Přesto však nepojímá bohyni jako jakéhosi garanta správnosti, neboť v pozdějším úseku, sama bohyně Parmenida vybízí k posouzení rozumem „vyvrácení, které jsem podala a které je předmětem velkého sporu“ (B 28, 7.5). Bohyně tak slouží spíše jako zdroj inspirace, vyjevujíc myšlenky, jejichž správnost se teprve musí dokázat rozumem.<sup>44</sup> Je také zajímavou skutečností, že bohyně zůstává po celou dobu básně bezejmenná a nelze ji identifikovat s žádným božstvem mytologie. Naproti tomu, ostatní božstva, jež se v Básni vyskytují, jsou tradičními postavami řecké mytologie a čtenáři jsou tak známá. Bohyně v tomto ohledu nepatří do žádného světa a

---

<sup>41</sup> Kirk, Raven, Schofield, *Předsokratovští filosofové*, str. 316–317.

<sup>42</sup> Viz Palmer, "Parmenides <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/parmenides/> [cit. 14.07. 2022]

<sup>43</sup> Palmer, <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/parmenides/> [cit. 14.07. 2022]

<sup>44</sup> Curd, *The Legacy of Parmenidés*, str. 20.

jediné co je nám dáno k poznání, jsou její slova, vycházející z neznámé transcendentní oblasti.<sup>45</sup>

### 2.3. Alétheia

Následuje ústřední část básně, kdy bohyně odhaluje „neochvějné srdce pěkně zakulacené pravdy“ a specifikuje podobu obou cest, jež lze jako jediné uvažovat.

*„Nuže tedy, já ti řeknu (a ty si s sebou odnes výklad, který uslyšíš), jaké jediné cesty zkoumání lze myslet. Jedna, že [to] jest a že je nemožné, aby [to] nebylo; to je cesta Přesvědčivosti (neboť Přesvědčivost následuje Pravdu). Druhá, že [to] není a že je třeba, aby [to] nebylo; o té prohlašuji, že je to naprosto nezbadatelná stezka: neboť nemůžeš poznat to, co není – vždyť se to nedá provést -, ani to nemůžeš vyjádřit.“ (DK 28 B 2)*

Pro interpretaci tohoto úseku je nezbytné pokusit se určit, co jest míněno oním uzávorkovaným „[to]“, ale také co vůbec znamená, že jest (ἔστιν). Indikativní slovesný tvar *estin*, může, podobně jako v češtině stát samostatně, jako věta bez vyjádřeného podmětu. V takovém případě, je ale pro pochopení nutné znát kontext zamlčeného podmětu a tudíž předpokládat, že sloveso *estin* zastupuje jakýsi implicitní subjekt (např. realitu či pravdu), možná se vyskytující v předešlých nedochovaných verších.<sup>46</sup> V dalším pohledu se jako gramatický podmět nabízí jakýkoli předmět zkoumání, u kterého jsme vždy nuceni předpokládat buď že je, nebo že není. *Estin* jako takové lze pojmut buď ve významu existence, tedy hovořící o podmětu, že existuje nebo ve významu predikativním, jako „je“ (něčím nebo něčím jiným), tedy přisuzující podmětu nějaký pravdivý predikát.<sup>47</sup> Oba způsoby výkladu se jeví jako přijatelné a možná i slučitelné možnosti. Neboť to, čemu nelze připsat jakýkoli pravdivý predikát, se nutně jeví jako z principu neexistující.

Cesty zkoumání představené ve zlomku B 2, jsou pojímány jako logicky exkluzivní. Vydání se cestou, že [to] jest, zabraňuje vydat se po cestě, že [to] není a že je třeba aby [to] nebylo. V tomto rozhodnutí je Parmenidés vyzíván k odmítnutí druhé cesty „není“, neboť, jak praví dále (DK 28 B 6) „Co se má vypovídat a myslet, musí být jsoucí: jsoucno totiž je, kdežto nic není.“<sup>48</sup> Setkáváme se zde s jasnou tautologií, jež se prosazuje ve své

<sup>45</sup> Møller, *The Goddess and Diotima*, str. 72.

<sup>46</sup> Hussey, *Presokratici*, str. 105–106.

<sup>47</sup> Kirk, Raven, Schofield, *Předsokratovští filosofové*, str. 319–320.

<sup>48</sup> Kirk, Raven, Schofield, *Předsokratovští filosofové*, str. 318.

logické neochvějnosti. „Nic není“,  $A=A$ .<sup>49</sup> Odmítnutí cesty není je tak motivováno starostí o skutečné obsahy myšlení. Vše, o čem můžeme myslet, čemu lze připsat nějakou vlastnost, nutně už určitým způsobem jest. Zatímco to, co není, nemůže být myšleno a poznáno, protože neobsahuje jakýkoli pravdivý predikát a samotná negativní existenciální výpověď nevyjadřuje žádnou zřetelnou myšlenku.<sup>50</sup> Premisa „[to] není“ je tak odmítnuta, ne jako nepravdivá, ale jako zcela nemožná, neboť není vyjádřením žádné možné myšlenky. I ta nejmenší premisa zavazuje o předmětu myšlení říci, že jest, že s ním může být člověk nějakým způsobem seznámen, jinak je tato premisa beze smyslu.<sup>51</sup>

Ačkoli doteď Parmenidés hovořil pouze o dvou možných cestách poznání, tedy cestu jest a cestu není, zohledňuje i třetí možnost. Ta ovšem není pojímána jako racionální alternativa či vhodný způsob bádání, ale jako zbloudění nevědicích smrtelníků – dvojhlavců. Ti nečiní mezi cestami rozdíl a pokládají bytí a nebytí za totéž a zároveň za rozdílné. Předpokládají tak, že určitá věc je i není, a tak bloudí v kontradikcích mezi kterými nerozlišují.

### 2.3.1. Cesta jest – jsoucno (DK 28 B 8)

*„Zbývá ještě jediný výklad o cestě, že [to] jest. Na této cestě je velké množství znamení, že jsoucno je nezrozené a nehynoucí, celé, jednorodé, neochvějné a dokonalé.“* (1-4)

Parmenidés zde nastiňuje základní charakteristiku jsoucna, kterou dále programově představuje v podobě jednotlivých argumentů. Tato charakteristika je souborem formálních požadavků, které se nutně na jsoucno, po vyloučení „nebytí“, kladou. Výsledkem argumentů, je jakási forma monismu, protože, jak se ukazuje, tak cokoli, co jest, je jedné povahy, neboť nic jiného než co jest, není.<sup>52</sup>

*„Nikdy nebylo ani nebude, protože jest nyní zároveň celé, jedno, souvislé. Neboť jaké zrození pro ně budeš hledat? Jakým způsobem a odkud vyrostlo? Nedovolím ti, abys řekl nebo myslel, že z nejsoucího: neboť není dovoleno říkat nebo myslet, že není; a jaká potřeba by je mohla nutit, aby vyrostlo spíše později než dříve, pokud začíná z ničeho? Musí tedy být buďto úplně, nebo vůbec ne. Síla přesvědčení rovněž nepřipustí, aby z*

<sup>49</sup> Nietzsche, *Tragic Age of the Greeks*, str. 77.

<sup>50</sup> Kirk, Raven, Schofield, *Předsokratovští filosofové*, str. 320-321.

<sup>51</sup> Hussey, *Presokratici*, str. 109.

<sup>52</sup> Kirk, Raven, Schofield, *Předsokratovští filosofové*, str. 323.

*nejsoucího někdy vzniklo něco vedle něho. Proto Spravedlnost neuvolnila pouta, aby mu dovolila vzniknout nebo zahynout, nýbrž pevně je drží. Rozsudek nad tím spočívá v tomto: jest, nebo není. Je tedy rozhodnuto, a to s nutností, že jedna cesta zůstane nemyslitelná a bezejmenná (neboť to není pravdivá cesta), zatímco druhá cesta jest a je pravdivá. Jak by mohlo jsoucí být potom? A jak by mohlo vzniknout? Neboť kdyby vzniklo, není, a kdyby mělo být v budoucnu, také není. Takto vyhaslo vznikání a po zániku není ani slechu.“ (5-21)*

První charakteristikou jsoucího je tedy to, že je nezrozené a nehynoucí, tedy nepodléhá vzniku ani zániku. Pokud by tomu tak bylo, je nutné se ptát, z čeho by vzniklo a stejně tak do čeho by pominulo. Jak již bylo dokázáno, není nic mimo jsoucí, a tedy vysvětlit tyto procesy by znamenalo učinit z nejsoucího předmět myšlení, což bylo zamítnuto. Jelikož nemůžeme v mysli vůbec pojmout nejsoucí, samotný koncept vzniku a zániku se tak ukazuje jako nepochopitelný.<sup>53</sup> Lze předpokládat, že jsoucno, jež „nikdy nebylo a nebude“ je tak zcela přítomné, neboť jakékoli jiné časové určení by muselo vysvětlit změnu pracující s nejsoucím. Podobně nelze hovořit o tom, co jest bez nároku na existenci, neboť by nebylo, a tedy jediným možným východiskem je trvalá existence.<sup>54</sup> Co jest, nemůže mít vedle sebe žádný prázdný prostor, ve kterém by mohlo vzniknout něco jiného; neboť prázdný prostor není nic, nic nelze myslet, a tudíž ani existovat. Co nikdy nevzniklo, nevznikne ani v budoucnosti. Je pak nutným důsledkem, že to, co jest, je nyní, vše najednou.<sup>55</sup>

Parmenidés odpovídá na otázku „Jakým způsobem a odkud vyrostlo?“ dvojím argumentem. Především již zmíněnou úvahou, jako odpověď na otázku „odkud“ (z ničeho, což je odmítnuto) a dále je pak rozvíjen ještě doplňující argument, odpovídající na otázku „jak“. Ten je založen na principu dostatečného důvodu. Vychází z předpokladu, že každý vznik v sobě obsahuje potřebu (princip rozvoje), jež vznik udává. Pokud ale něco není, neobsahuje tak ani důvod, proč by něčím mělo být či nutnost, proč by k něčemu mělo dojít v určitém okamžiku spíše než v jiném.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Hussey, *Presokratici*, str. 116–117.

<sup>54</sup> Zde se ale také nachází prostor pro spekulaci, nakolik je existence spjata s časem. Je možné, aby jsoucno bylo mimo čas a zároveň se o něm dalo hovořit jakožto o jsoucím? A jestliže ano, v jakých ohledech ho lze pojímat odlišně než právě existenci trvalé přítomnosti či neexistenci vůbec?

<sup>55</sup> Burnet, *Early Greek Philosophy*, str. 133.

<sup>56</sup> Kirk, Raven, Schofield, *Předsokratovští filosofové*, str. 325.

*„Není ani rozdělené, protože je celé stejné; ani jej není zde více a jinde méně, neboť by mu to bránilo držet pohromadě, nýbrž je plně jsoucna. A tak je souvislé: neboť jsoucí se blíží jsoucímu.“ (22-25)*

Druhá charakteristika ukazuje na jsoucno jako na jedno, souvislé a nedělitelné. Tuto souvislost lze chápat buď ve způsobu vnitřní souvislosti toho co jest nebo v souvislosti jsoucího s čímkoli jiným navenek, neboť neexistuje nic, co by dokázalo rozlišovat mezi jsoucím. Obě tato pojetí ukazují na důležitý aspekt jsoucího, a to, že jest jedno. Existuje jeden předmět myšlení, jenž nejde rozdělit na části a nelze rozlišovat v různých stupních intenzity. Je tak celé stejné a nanejvýš jsoucí.<sup>57</sup>

*„Nehybné v mezích velikých pout je bez počátku a bez konce, neboť vznik a zánik byly zahrnány do velké dálky a pravdivé přesvědčení je odstrčilo pryč. Zůstává tímž na témže místě a spočívá o sobě a tímto způsobem upevněno bude setrvávat i pak. Neboť mocná Nutnost je drží v poutech meze, která je kolem dokola svírá.“ (26-31)*

Zde je pojednáno o neochvějnosti či neproměnnosti jsoucna. Jsoucno neprochází změnou, zůstává tak stále stejné a nehybné. Co ovšem stojí za povšimnutí, je Parmenidovo užití slova meze (πείρας). To ve spojení s určením místa, ve kterém jsoucno pevně spočívá, svádí k prostorovému výkladu tohoto pojmu.<sup>58</sup> Jak již ale bylo řečeno, jsoucí neexistuje v prostoru, neboť nevzniklo nebo jest jedno nedělitelné v trvalé přítomnosti, což implikuje pohled jsoucna jako skutečnosti samé. Hovořit tak o prostorových mezích se jeví jako hůře obhajitelný výklad, zvláště bereme-li v potaz, že prostorové vymezení v sobě vždy obsahuje něco, vůči čemu jest vymežováno. A jelikož nic, než jest není, nemá se z čeho či proti čemu vymežit. Mez tak musíme pojímat, ne ve smyslu hranice, za níž se nachází cosi odlišného, ale jako vnitřní vymezení.

Spíše tedy než o prostorové hranici, se jeví význam slova mez, jako metafora k ucelenosti. Té je možné dosáhnout jenom v aspektu meze, neboť to, co je neomezené nemůže být chápáno jako ucelené. V ucelenosti se tak značí ona neproměnnost jsoucna, ve kterém nedochází k žádným změnám, nic není přidáváno či ubíráno a je tedy „celé stejné“.<sup>59</sup>

*„Proto je správné, že jsoucí není nedokonalé; neboť není takové, aby se mu něčeho nedostávalo – kdyby takové [ne]bylo, nedostávalo by se mu všeho. Totéž je myšlení a*

---

<sup>57</sup> Hussey, *Presokratici*, str. 118.

<sup>58</sup> Kirk, Raven, Schofield, *Předsokratovští filosofové*, str. 326.

<sup>59</sup> Hussey, *Presokratici*, str. 119.

*předmět myšlenky. Neboť nenajdeš myšlení bez jsoucího – v němž je myšlení vyjádřeno. Neboť není ani nebude nic jiného mimo jsoucno, protože Sudba je spoutala, aby bylo celé a nehybné. A tak bylo nazváno všemi jmény, která smrtelníci ustanovili v důvěře, že jsou pravdivá: vznikat a zanikat, být a nebýt, měnit místo a střídát jasnou barvu. Avšak protože existuje nejzazší mez, je završené, podobno mase ze všech stran krásně zaoblené koule, od středu na všechny strany stejné. Neboť nesmí být ani o něco větší ani o něco menší na této nebo na oné straně Neboť není ani nejsoucí – to by mu bránilo dosáhnout stejnosti – ani není jsoucí tak, že zde bylo jsoucího více a jinde méně; je totiž celé neporušené. Neboť je ze všech stran samo sobě rovné a stejnostejně spočívá ve svých mezích.“ (32-49)*

V tomto závěrečném úseku oddílu *Alétheii* je představeno shrnutí první části básně, obohaceno o argument dokonalosti jsoucna. Ten vychází z již dříve probrané celosti, určitosti a dostatečnosti. Není totiž možné, aby něco, co je určité a celé, bylo samo nedostatečné a tedy nedokonalé. Parmenidés se poté opět vrací k prvotnímu východisku, čímž je, že předmět zkoumání musí být jsoucí, aby mohl být myšlen. A není nic mimo toto jsoucí, jež nepřipouští proměny.<sup>60</sup> To celé je tak plně jsoucí, nehybné a završené. Pojímá v sobě všechny aspekty skutečnosti, které si ustanovili lidé, ale samo je v těchto aspektech nepojímatelné. To, co jest, nelze chápat ve vztahu ke vzniku a zániku, změnám a pohybu. Jsoucno je nejzazší mezí, je ohraničeno a završeno samo sebou, a tak se mu podobá, že je pojímáno ve tvaru koule, jež je na všechny strany stejná. Jsoucno v sobě nesnese jakýchkoli nedostatků či nesrovnalostí, tím by bylo nutně připuštěno cosi jemu odlišného a tj. pouze nejsoucí, které ale veskrze není.

Jak již bylo naznačeno u pojmu meze i zde chápeme prostorové pojmy v metaforickém výkladu. Pojetí jsoucna jakožto koule odkazuje opět spíše na jeho jednorodost, určitost a dokonalost. Při jakémkoli pohledu se koule jeví stejně a všechny její meze jsou sobě rovné. Pokud by koule byla chápána ve svém prostorovém určení, bylo by nutné reflektovat na jsoucí jako mající určitý střed.<sup>61</sup> To by ale naznačovalo již určitou nesourodost či možnost rozlišení v jsoucnu (jakousi privilegovanost), které je po celou báseň odmítáno.

Takto jest uzavřena část básně zabývající se cestou jsoucna. Jak bylo přislíbeno, bylo odhaleno „neochvějné srdce pěkně zakulacené pravdy“ a dále zůstává k vyložení už jen

---

<sup>60</sup> Kirk, Raven, Schofield, *Předsokratovští filosofové*, str. 328.

<sup>61</sup> Hussey, *Presokratici*, str. 122.

„mínění smrtelníků v nichž není pravé spolehlivosti“. Jelikož se tato kapitola tematicky soustředí výhradně na Parmenidův koncept jsoucna, nebude druhá část Básně v této práci rozebrána. Nicméně chci zdůraznit vůbec problematický aspekt její existence, jenž dává prostor k otázkám, zda skutečně Parmenidés odmítl vše mimo jsoucí jako zdání či zda přeci jen spatřoval určitý aspekt této reality za hodný poznání a obsahující tedy určitou formu pravdy. Z jakého důvodu by jinak vůbec světu zdání a mínění věnoval pozornost?

#### 2.4. Parmenidův monismus

Parmenidés je obecně pokládán za monistu, tedy postulující takovou koncepci, ve které vše, co jest, je jedním. K tomu bývá obvykle referováno pojmy „jedno“, „jsoucno“, „všechno“ či „bytí“. Jeden z nejstarších záznamů pohledu na Parmenida, jakožto monistu, nalézáme v Platónově dialogu *Parmenidés*, kde Zénón popisuje, jak bránil monismus svého učitele před výsměchem. (*Prm.* 128b7e4) Stejně tak (ačkoli i zde panují určité pochybnosti) bývá obecně uznávána důležitost Parmenidových argumentů pro po něm následující filosofy, a to až v takové míře, že někteří označují pozdní presokratické období jako sérii reakcí na Parmenida.<sup>62</sup>

Možné výklady Parmenidova monismu se rozlišují do tří pojetí: materiálního monismu, numerického a predikátového. Materiální monismus tvrdí, že „jedno jsoucí“ je základní látkou tvořící *kosmos*. Tento monismus umožňuje existenci mnoha věcí, které jsou ale tvořeny jednou látkou či její modifikací. Takto nahlížený monismus má tedy blízko ke koncepci světa, jak ho chápe Tháles či Anaximénés. Druhé pojetí, tedy numerický monismus, tvrdí, že v kosmu existuje pouze jedno jsoucno. Jedná se o nejčastěji Parmenidovi připisovaný typ monismu. Predikativní monismus zastává tvrzení, že každá věc může být pouze jedna, může obsahovat jen jeden predikát, který je pro ni určující. Rovněž umožňuje pluralitu věcí, protože kritériem jednoty, je jednota věci jako celku v sobě samé.<sup>63</sup>

Ačkoli je výklad numerického monismu převládajícím způsobem výkladu, stojí před několika obtížemi. Především před nutností vysvětlení existence druhé části Básně a důvodů k reflexi jejích obsahů pozdějšími mysliteli. Někteří badatelé zastávají názor, že

---

<sup>62</sup> Curd, *The Legacy of Parmenides* str. 64.

<sup>63</sup> Curd, *The Legacy of Parmenides* str. 66.



mínění smrtelníků (potom co bylo ukázáno, že je jen jsoucí) slouží pouze k dialektickému účelu a jinak pozbývají pravdivosti<sup>64</sup> či jsou nejlepším možným jednotným výkladem skutečnosti, ačkoli ta sama je nespolehlivá a klamná.<sup>65</sup> V této práci je s Parmenidovým konceptem jedna zacházeno v souladu s výkladem numerického nomismu.

## 2.5. Jedno a Bůh

Teologické komponenty Parmenidovy básně bývají často opomíjeny či vykládány jako metafory. Přesto lze nalézt i takové interpretace, jež jako hlavní motiv Básně spatřují právě teologický pokus vyložit „cestu pravdy“ a získat tak pravé náboženské znalosti o Bohu.<sup>66</sup>

Prvním takovým momentem je nutnost překonání několika překážek pro Parmenidovo setkání s bohyní a zjevení pravdy. Dle popisu cesty lze předpokládat, že pravda se nezjeví jen tak někomu a nelze k ní dospět jen na základě vlastních kognitivních schopností. Důvodem je, že smrtelník nemůže nazírat „jedno“ přímo, bylo by k tomu zapotřebí „čistého myšlení“ a naše myšlení není nikdy plně prosto smyslů, a tak mu může být pravda ukázána jen božskou iluminací.<sup>67</sup>

Jelikož lidé nejsou uzpůsobeni na to, aby sami poznali „jedno“, jejich myšlení je přirozeně zkreslené a díky tomu se v něm objevuje i mylná představa nejsoucío. V rámci svých schopností je pro ně možné nahlédnout pouze nejlepší zdánlivé uspořádání toho, co se jim jeví jako realita, ale ne reality samotné.<sup>68</sup> Lidské myšlení tak může obsáhnout elementy pravdy, v jevíci se skutečnosti, ale ani nejlepší kvalita či kvantita nedokáže substituovat skutečnou pravdu (podobně jako z velkého počtu konečných věcí nevznikne nekonečno). Poznání jednoho jako takového není možné ani v menších či větších stupních, protože jeho znalost oje podobně, jako ono samé, nedělitelné a celistvé.<sup>69</sup>

Parmenidés pod vlivem bohyně poznává pravou povahu jsoucna, jeho existenci mimo čas a prostor, nedělitelnost i meze jeho transcendentní existence, ve které setrvává ve své dokonalosti a která je pro jeho identitu nutností. Tyto atributy se jeví jako veskrze božské,

---

<sup>64</sup> Curd, *The Legacy of Parmenides* str. 12.

<sup>65</sup> Kirk, Raven, Schofield, *Předsokratovští filosofové*, str. 330.

<sup>66</sup> Drozdek, *Greek philosophers as theologians*, str. 64.

<sup>67</sup> Drozdek, *Greek philosophers as theologians*, str. 65.

<sup>68</sup> Tato skutečnost vysvětluje tedy i důvod existence druhé části Básně.

<sup>69</sup> Drozdek, *Greek philosophers as theologians*, str. 66.

ačkoli většina z nich nebyla připisována mytologickým bohům. Ti, ač nesmrtelní, nemají povahu nestvořeného, nehnutého, kontinuálního a nelze o nich říci, že by byli konstitutivním prvkem reality. Je tedy možné tvrdit, že božství Parmenidova jsoucna přesahuje božství tradičních bohů, protože je spíše jakousi esencí božství samého – božství ve své čisté formě.<sup>70</sup> Takto pojímané jedno lze chápat jako noha. Bůh povýšen nad úroveň smyslového vnímání, transcendentní, jediný, ztělesňující božské atributy. Ačkoli v dochovaných fragmentech Parmenidés neztotožňuje jsoucno s bohem, teolog Aétios, ve zlomku DK 28 A 31<sup>71</sup> o něm tak hovoří.<sup>72</sup> Přesto se absence tohoto označení v přímých zlomcích jeví jako zásadní nedostatek.

---

<sup>70</sup> Drozdek, *Greek philosophers as theologians*, str. 69–71.

<sup>71</sup> „Παρμενίδης τὸ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον σφαιροειδὲς [θεὸν εἶναι].“

<sup>72</sup> Drozdek, *Greek philosophers as theologians*, str. 71.

### 3. Xenofanés z Kolofónu

#### 3.1. Historické zařazení

Xenofanés je známý především jako básník, který vystupuje s ostrou kritikou antropomorfismu tradičního náboženství, a právě tato skutečnost z něj činí v mnoha očích<sup>73</sup> reformátora náboženství. Jeví se ale jako možné, že jeho reformace šla ale ještě dále, tedy nejen k odstranění antropomorfních aspektů tradiční mytologie, ale až k postulování monoteismu.<sup>74</sup>

Xenofanovo narození lze s pravděpodobností datovat okolo roku 570 př.n.l. Vychází se tak z určení Xenofanova odchodu z Kolofónu mezi roky 546/545 př.n.l. (v době jeho dobytí Médy) a z jeho vlastních slov o délce jeho života této události předcházející (DK 21 A 1). Je známo, že se dožil nejméně devadesáti dvou let, což činí badatelsky obtížné zařadit jak formulaci, tak uveřejnění jeho básní do úžeji vymezeného období a nelze tak ani do velké míry říci pod jakými vlivy Xenofanés konkrétní pasáže svého díla tvořil.<sup>75</sup>

Pokud tedy budeme předpokládat, že Xenofanés žil přibližně mezi roky 570 až 475 př.n.l., můžeme mezi mysliteli jeho doby počítat taková jména jako Pythágoras, Simonidés, Epimenidés či Tháles. Z výše zmiňovaných se Xenofanés podrobněji vyjadřuje pouze k Pythágorovi (DK 21 B 7), zatímco o ostatních se zachovaly pouhé zmínky a samotné vymezení či útoky proti jejich myšlení chybí.<sup>76</sup> Za Xenofanova žáka bývá pokládán Parmenidés, i když zlomky tomu nasvědčující mohou být v této informaci zavádějící. Samotné spojení Xenofana s Elejí, ač podložené několika zlomky<sup>77</sup> a mezi doxografy obecně rozšířeným předpokladem, se pravděpodobně zakládá na povrchní podobnosti Xenofanova boha s Parmenidovým nehybným jsoucnem. Je sice pravděpodobné, že Xenofanés za svého života Eleu navštívil, nicméně se nejví jako vhodné z toho vyvozovat Xenofanovo údajné založení elejské filosofické školy. Xenofanés nevystupuje jako představitel nového směru ve filosofii (jako např. Pythágoras), ale ani není typickým iónským myslitelem, ač jsou v jeho myšlení jasně patrné odezvy iónských teorií a reakce na iónského Homéra. S těmi se nejspíše seznámil ještě během mládí, než byl nucen Kolofón opustit a žít potulným životem. I v něm si ale vydobyl určitou společenskou

---

<sup>73</sup> Viz. Burkert, Drozdek, Leshner a další.

<sup>74</sup> Drozdek, *Greek philosophers as theologians*, str. 30.

<sup>75</sup> Kirk, Raven, Schofield, *Předsokratovští filosofové*, str. 211.

<sup>76</sup> Viz DK 21 B 19, 20, 21.

<sup>77</sup> Viz DK 21 A 29, 30.

vážnost, na což lze usuzovat z dochovaných elegií popisujících vhodné chování na symposiu (DK 21 B 1) a lze tak předpokládat jeho styk s aristokratickými kruhy.<sup>78</sup>

### 3.2. Xenofanovy básně

Jak zmiňuje Diogenes Laertios (DK 21 A 1), Xenofanés psal ve třech metrech: hexametu, elegickém distichu a jambickém trimetru. Přičemž se zachovala pouze jedna jambická linie, po které ihned následuje hexametr (DK 21 B 14). To naznačuje, že Xenofanés vložil jambické verše mezi své hexametry po způsobu Homérova *Margita*. Nic nenasvědčuje tomu, že by napsal filosofickou báseň. Ačkoli pozdní prameny hovoří o existenci práce *O přírodě*, je velice nepravděpodobné, že by výslovně přírodovědnou práci napsal (jeho nejvlastnějším zájmem byla teologie) a lze tak předpokládat, že jeho přírodovědné názory byly nejspíše součástí tzv. „Posměšků“.<sup>79</sup> Takové označení nesou satirické komentáře, které mohly skutečně pocházet od Xenofana, ale je také možné, že tzv. „silograf“ Timon z Phleious (přibližně 259 př.n.l.) použil Xenofana pouze jako mluvčího svých satir.<sup>80</sup>

Tematicky spadají Xenofanovy zlomky do několika oblastí – správného chování na symposiích (B 1, 5 a 22), měřítek osobní dokonalosti (B 2 a 3), aspektů jeho života a interakce s významnými jednotlivci (B 6-8, 10, 19-21 a 45). Také se v sedmi dalších fragmentech (B 27-33) věnuje popisu přírodních jevů. Velice důležité jsou, dle Leshera, fragmenty, které poprvé zkoumají otázky s tématem filosofie náboženství. Jedná se o poznámky týkající se bohů z vyprávění Homéra a Hesioda (B 11-12), úvahy o pravé povaze božství (B 23–26) a tendence věřících chápat bohy jako sobě podobné (B 14–16).<sup>81</sup> Teologické části cituje především Kléméns Alexandrijský (B14–16 a 23), Sextos Empeirikos (B11, 12 a 24) a Simplikios (B25 a 26). Další úryvky pak pocházejí od Diogena Laertia a Aétia nebo existují jako poznámky na okrajích rukopisů různých autorů či jako záznamy v pozdějších rétorických shrnutích a slovnících.<sup>82</sup>

Tyto nábožensky tematické fragmenty byly nejvlivnější částí Xenofanova díla. Bezpochyby měly hluboký vliv jak na obyčejné lidi poslouchající jeho básně, tak i na jiné

---

<sup>78</sup> Kirk, Raven, Schofield, *Předsokratovští filosofové*, str. 211–214.

<sup>79</sup> Kirk, Raven, Schofield, *Předsokratovští filosofové*, str. 214–215.

<sup>80</sup> Burnet, *Early Greek Philosophy*, str. 79.

<sup>81</sup> Leshner, <https://philosophy.unc.edu/wp-content/uploads/sites/122/2013/10/Xenophanes-Phil-of-Religion.pdf>. [cit. 25.07. 2022]

<sup>82</sup> Leshner, <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/xenophanes/>>. [cit. 25.07. 2022]

myslitele.<sup>83</sup> Přesto o jeho intelektuálním významu panují mezi badateli spory, kdy někteří hovoří o jeho nesmírném vlivu na pozdější náboženský vývoj<sup>84</sup>, označují ho za presokratického génia<sup>85</sup>, ale jiní ho naopak nepovažují za originálního myslitele<sup>86</sup> a dokonce J. Burnet zachází až k názoru, že Xenofanés „by se musel smát, kdyby věděl, že jednoho dne bude pokládán za teologa“.<sup>87</sup> Nicméně, lze s jistotou prohlásit, že Xenofanovy teologické výroky jsou v antickém prostředí něčím zcela novým, pocházející nikoli z autority proroka či zjevení, ale ze všeobecných zásad rozumu, jenž je aplikován na teologii. Xenofanés razantně zpochybňuje autoritu tradice, obecný standart a podrobuje je zkoumání a přehodnocení z hlediska rozumnosti a náležitosti. V tomto světle se stanovení nových standardů jeví jako skutečně převratný počin.<sup>88</sup>

### 3.3. Kritika antropomorfismu

*„Ale smrtelníci se domnívají, že bohové se rodí, že mají oděv, hlas i tělo jako oni.“* (DK 21 B 14)

*„Aithiopové tvrdí, že jejich bohové jsou ploskonosí a černí, Thrákové, že ti jejich mají bleděmodré oči a rusé vlasy.“* (DK 21 B 16)

Ve fragmentu B 14 Xenofanés vytýká zřejmě nesprávný lidský předpoklad, který bohům přisuzuje vlastnosti veskrze lidské. I když nikde není explicitně řečeno, že se smrtelníci v této víře mýlí, fragment obsahuje úvodní slovo „Ale“ (ἀλλὰ– které se často objevuje v dochovaných fragmentech), jež naznačuje, že tato víra kontrastovala s názorem, který zastával sám Xenofanés. Podobně se i ve fragmentu B 16 setkáváme se zesměšňujícím tónem, ačkoli ho jeho striktní formulace neexplikuje. Nicméně výtku skrytou za těmito fragmenty lze poměrně jednoduše odhalit, tedy že není dobrý důvod, proč se domnívat, že bohové jsou antropomorfní. Implicitně tedy tyto zlomky přednáší názor, že lidé si vytvořili bohy k obrazu svému, místo toho, aby tomu bylo naopak.<sup>89</sup> Xenofanés toto vidí

---

<sup>83</sup> Např. Hérakleitův útok vůči rutinnímu uctívání (DK 22 B 5) se zdá inspirován Xenofanovými postoji.

<sup>84</sup> Jaeger, *Die Theologie der fruhen griechischen Denker* str. 65 (převzato z *Předsokratovští filosofové* str. 215)

<sup>85</sup> Barnes, *The Presocratic Philosophers* str. 63.

<sup>86</sup> Hussey, *Presokratiki*, str. 26.

<sup>87</sup> Burnet, *Early Greek Philosophy*, str. 85.

<sup>88</sup> Hussey, *Presokratiki*, str. 26–27.

<sup>89</sup> Leshner, <https://philosophy.unc.edu/wp-content/uploads/sites/122/2013/10/Xenophanes-Phil-of-Religion.pdf>. [cit. 25.07. 2022]

jako problém, protože připisování bohům lidské vlastnosti je neslučitelné s dokonalostí, které má každé božské bytosti příslušet.<sup>90</sup>

Tomu přispívá i to, pokud vezmeme v potaz, že pro staré Řeky představovala Etiopie nejjižnější civilizaci na světě, zatímco Thrákie se nacházela na dalekém severu, můžeme Xenofanovu poznámku číst nikoli jako charakterizaci praktik dvou kultur, ale spíše jako zobecnění doslova globální dimenze. Pokud všechny lidské bytosti (ve skutečnosti: „všichni lidé od pólu k pólu“) líčí bohy jako sobě podobné, můžeme rozumně dojít k závěru, že věřící připisují bohům takové rysy, které oni sami vlastní.<sup>91</sup> Tato výtku je pak dovedena ad absurdum ve zlomku B 15, který ilustruje tutéž situaci u zvířat: „*Kdyby však voli, koně či lvi měli ruce anebo uměli rukama kreslit a zhotovovat díla jako lidé, koně by kreslili podoby bohů podobné koňům a volové podobné volům a ztvárnili by je právě s takovými těly, jaká mají oni sami.*“

Důležitým aspektem je také konkrétně zmiňované rození bohů. Homér a Hésiodos často nazývají bohy „vždy existující“ a také je obecným předpokladem jejich nesmrtelnost. Nicméně přesto jsou bohové, především v *Theogonii*, prezentováni jako zrození. V samotné tradici tak vystupuje určitá kontradikce, jež se odchyľuje od náležité myšlenky božství. Víra lidí v rození bohů tak deformuje jejich správné pojetí, nesplňuje požadavek rozumnosti, a je tedy klamná.<sup>92</sup>

Druhou výtkou vůči tradičnímu náboženství je nemravnost bohů. Tu ilustruje fragment B 11: „Všechno to, co je u lidí hanbou a potupou, přiřkli Homér a Hésiodos bohům: krást, cizoložit a navzájem se podvádět.“ Xenofanés předpokládá božskou dokonalost, a tato dokonalost zahrnuje nejen nekonečnost jejich existence, ale také dokonalost mravní. Ta se ale nesporně bohům z Homérova výkladu nedostává.<sup>93</sup> To představuje značný problém, neboť, jak praví Xenofanés: „*Odedávna se potom všichni učili u Homéra... totiž že bohové jsou velmi špatní.*“ (DK 21 B 10). Zdá se tedy, že všechny tyto soudy o bozích jsou veskrze subjektivní, a že Homérem zavedené zobrazování bohů je třeba pro jeho mylnost opustit a lze předpokládat, že z tohoto motivu vzniká Xenofanův pokus o konstruktivní teologii jednoho neantropomorfního božstva.<sup>94</sup>

---

<sup>90</sup> Leshner, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/xenophanes/>. [cit. 25.07. 2022]

<sup>91</sup> Leshner, <https://philosophy.unc.edu/wp-content/uploads/sites/122/2013/10/Xenophanes-Phil-of-Religion.pdf>. [cit. 25.07. 2022]

<sup>92</sup> Drozdek, *Greek philosophers as theologians*, str. 31.

<sup>93</sup> Drozdek, *Greek philosophers as theologians*, str. 30.

<sup>94</sup> Kirk, Raven, Schofield, *Předsokratovští filosofové* str. 218.

### 3.4. Jeden bůh – monoteismus

Xenofanovi bývá připisována monoteistická koncepce na popud třech hlavních důvodů. Především je jím postulovaný pohled na božství, který Xenofanés předkládá ve fragmentech B 23–26. Dále je to představa přírody a božství implikované v jeho jiných básních a již výše uvedených fragmentech<sup>95</sup> a v poslední řadě série starověkých svědectví, která mu připisuje názor, že „bůh je jeden“.<sup>96</sup>

Bezesporu nejzásadnějším zlomkem v této koncepci je DK 21 B 23:

*„Bůh je jeden, největší mezi bohy a lidmi, a smrtelníkům není podobný ani tělem, ani myslí.“<sup>97</sup>*

Už zde se také vyjevují první zkoumané problematiky Xenofanova božství. Ačkoli by se formulace „Bůh je jeden“ mohla zdát jako zdárná a přímá cesta k monoteistickému výkladu, nelze pominout následně užitý plurál bohů, jenž dává podnět k mnoha otázkám a možnostem interpretace. Postoje k tomuto problému jsou natolik rozlišné, že si zde dovoluji uvést několik vyjádření předních badatelů. Burkert krátce zmiňuje, že „To, co zní jako monoteismus, nicméně čerpá ze zcela obvyklých vzorců: jeden je největší, a právě z tohoto důvodu není sám.“<sup>98</sup> Na druhé straně Kirk, Raven a Schofield zastávají názor, že by se slova „největší mezi bohy a lidmi“ neměla chápat doslovně, jelikož se jedná spíše o důrazový prostředek, jenž je v podobném smyslu užit i u Hérakleita.<sup>99</sup> Nebo také je možné, že se jednalo o snad ne docela vědomý ústupek lidové náboženské mluvě.<sup>100</sup> Barnes upozorňuje i na interpretaci ve shodě s polyteistickým náhledem, která pracuje s odlišným překladem: „Jediným největším bohem mezi bohy a lidmi je...“. Tím by se Xenofanés změnil v polyteistu tradičního homérského typu, předpokládajícího hierarchii božstev, kterým vládne jeden největší bůh.<sup>101</sup> Jak sám ale poznamenává, tento překlad je poněkud nucený, zaměňuje polemickou tezi tradiční fráze a ignoruje monoteistické narážky ostatních fragmentů, nemluvě o ignorování doxografické tradice.<sup>102</sup>

---

<sup>95</sup> Fragment B 14 a 15 následuje po fragmentu B 23, bývají tedy vykládány v úzké spojitosti.

<sup>96</sup> Leshner, , <https://philosophy.unc.edu/wp-content/uploads/sites/122/2013/10/Xenophanes-Phil-of-Religion.pdf> [cit. 25.07. 2022]

<sup>97</sup> V řečtině: εἷς θεός, ἕν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,  
οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα.

<sup>98</sup> Burkert, *Greek religion*, str. 308.

<sup>99</sup> DK 22 B 30 „Tento světový řád nevytvořil žádný z bohů ani lidí...“

<sup>100</sup> Kirk, Raven, Schofield, *Předsokratovští filosofové*, str. 218-219.

<sup>101</sup> Barnes, *The Presocratic Philosophers*, str. 69.

<sup>102</sup> Barnes, *The Presocratic Philosophers*, str. 69.

Versnel v tomto ohledu navrhuje zpochybnění ještě závažnějšího předpokladu, a to, že vztah jednoho boha a mnohých menších bohů spadá do koherentního teologického systému. Tento předpoklad pak ústí buď v hierarchické pojetí nebo v koncept jednoty v různosti či v přejití jakýchkoli zmínek o jiných bozích<sup>103</sup>. Dle jeho názoru ale není takovýto nereflektovaný hermeneutický přístup legitimní, především proto, že neexistují Xenofanovy zmínky o skutečné povaze „jiných bohů“ a o jejich vztahu k jednomu bohu. To může být zapříčiněno buď tím, že se Xenofanés k tomuto problému skutečně vyjádřil, ale takovéto části se ztratily nebo jednoduše necítil potřebu věnovat tomuto problému výslovnou pozornost.<sup>104</sup>

To, co Versnel odmítá, je tedy „moderní snaha o konzistenci“, která se snaží vměstnat archaickou mentalitu do podoby logiky dnešní doby. Díky tomuto pohledu zastává jako obhajitelné stanovisko možnost, že Xenofanés nějakou formu toleroval koexistenci jednoho a mnoha, aniž by se nějak pokoušel vyrovnat s neodmyslitelnou nekonzistencí.<sup>105</sup>

Především je ale nutné určit, co o Xenofanových myšlenkách víme s rozumnou mírou jistoty. Většina badatelů odmítá, že by Xenofanés vytvořil systematickou teologii, ale Barnesovi se podařilo formulovat sedm božích dogmat, jejichž připsání Xenofanovi je zajištěno skutečnými fragmenty jeho básní:

- (1) Bůh je nehybný.
- (2) Bůh je nestvořený.
- (3) „Je jeden bůh, největší mezi bohy a lidmi.“
- (4) Bůh není antropomorfní.
- (5) Bůh myslí a vnímá „jako celek“.
- (6) Bůh hýbe věcmi silou své mysli.
- (7) Bůh je morálně dokonalý.<sup>106</sup>

---

<sup>103</sup> Xenofanés hovoří o bozích i na jiných místech např. B 1, 18, 34. Nicméně se nabízí (minimálně u prvního fragmentu) možnost, že tyto části byly sepsány dříve a předcházely konceptu jednoho boha.

<sup>104</sup> Versnel, *Coping with the Gods*, str. 253.

<sup>105</sup> Versnel, *Coping with the Gods*, str. 256.

<sup>106</sup> Barnes, *The Presocratic Philosophers*, str. 65.



Pokud tyto dogmata přijmeme, vyvstává, že vlastnosti připisované bohu pod č. 1, 3, 5 a 6 jsou přímo odvozeny z fragmentů, zatímco ty pod č. 2, 4 a 7 jsou závěry vyvozené z kritiky tradičních bohů homérské mytologie.<sup>107</sup>

Bod č. 1 vyplývá z fragmentu B 26: „*Setrvává stále na témže místě a vůbec se nepohybuje. Ani se pro něho nesluší, aby přecházel pokaždé jinam.*“ Zde se znovu setkáváme s kritériem patřičnosti. To může být vyloženo v čistě estetickém smyslu, ale jako daleko přitažlivější se jeví výklad J. Barnese, který chápe patřičnost ve smyslu logické povahy. „Nesluší se“ je tak Xenofanova archaická a poetická verze pro „není to logicky možné“. Pohyb neodpovídá základní povaze boha nebo naší představě o tom, jaké jsou božské vlastnosti, a tak představa pohybujícího se boha je sama o sobě rozporuplná.<sup>108</sup>

Tento božský aspekt zároveň blíže vymezuje Xenofanovo možné pojetí jednoho boha, jelikož jeho neschopnost pohybu (a změny) činí problematické takové pojetí, kde by jiní bohové byli fázemi, přechodnými stádii nebo manifestacemi jedné božské substance. Minimálně lze tedy říci, že „největší bůh“ je nehybný a pokud ostatní bohové vycházejí z této božské podstaty, jsou spíše jejím aspektem nežli její formou.<sup>109</sup>

S fragmentem B 26 je úzce spojen zlomek B 25: „*Nýbrž myšlenkou svého ducha bez námahy otřásá vším.*“. Souhrnně tak můžeme říci, že bůh je nehybný, ale hýbe vším, celým světem – je příčinou pohybu a utváří *kosmos* svým myšlením. Tato formulace je jistě narážkou na Dia, k čemuž vede nejenom to, že Zeus otřásá Olympem kývnutím hlavy (Homér, *Il.* 1.530), ale inspirace se ukazuje i v rozboru obratu *noou phreni*,<sup>110</sup> jež je v *Iliadě* a stejně tak u Xenofana užíván. Ačkoliv aktivita otřásání na první pohled nepůsobí jako racionální a plánovaná činnost, fráze *noou phreni* odkazuje na φρήν – mysl, srdce, prsa, inteligenci, orgán myšlení a emocí a také νόος – mysl a schopnost myslet, a tak fráze *noou phreni* doslova znamená „s myslí své myslí“.<sup>111</sup> Je tedy možné, že Xenofanés zde posiluje racionální stránku svého jednoho boha, ale také se může jednat o náznak, že Xenofanův bůh je ve skutečnosti homérštější, než se zdá.

Poslední z doposud nezmiňovaných dogmat zachycuje zlomek B 24: „*Celý vidí, celý myslí, celý slyší.*“ Zatímco lidské poznání je omezeno smyslovými orgány, božské poznání je

---

<sup>107</sup> Versnel, *Coping with the Gods*, str. 255.

<sup>108</sup> Barnes, *The Presocratic Philosophers*, str. 65-66.

<sup>109</sup> Leshner, , <https://philosophy.unc.edu/wp-content/uploads/sites/122/2013/10/Xenophanes-Phil-of-Religion.pdf>. [cit. 25.07. 2022]

<sup>110</sup> Tato fráze je zde přeložena jako „myšlenkou svého ducha“.

<sup>111</sup> Drozdek, *Greek philosophers as theologians*, str. 34.

nezprostředkované a celistvé. Lze předpokládat, že Xenofanés viděl Boha jako bytost, která má vědomí a osobnost, ačkoli jeho myšlení je odlišné od toho lidského.<sup>112</sup> Mohlo by se zdát, že zde dochází k další nekonzistenci v Xenofanově myšlení; na jedné straně kritizuje připisování některých lidských vlastností božskému (např. narodit se, mít tělo podobné lidem a oblékat se) a současně sám připisuje bohu odlišné lidské schopnosti (vidění, myšlení, sluch a mravnost). Nicméně, co Xenofanés při několika příležitostech specificky kritizuje, je tendence lidí myslet na bohy jako na sebe. Antropomorfizace je v rozporu s Xenofanovým pojetím božství (jak je vidět na pozitivních výrociích o jednom Bohu), u kterého podobné představy sugerují myšlenku, že bohové byli vymyšleni lidmi, a tedy výpovědi o božském jsou veskrze subjektivní a bezcenné.<sup>113</sup> Užití termínů, které platí jak pro smrtelníky, tak pro božství, nemusí určovat vázanou podobnost mezi nimi. Lze tak myslet, že bůh, ačkoli by mohl mít tělo, tak jest nějakého zvláště neobvyklého druhu, a podobně se to má s myslí či vůlí.<sup>114</sup> Díky tomuto rozlišení specifického božského myšlení bývá někdy ze zlomku B 24 usuzováno na boží vševědounost. Ačkoli lze předpokládat, že by Xenofanés nebyl proti této myšlence, není zde přesvědčivý důvod, proč z myšlení boha jako celku dojít k vševědounosti, spíše nežli k samotnému popisu božího způsobu existence.<sup>115</sup>

### 3.5. Vztah mezi bohem a kosmem

Důležitý aspekt, který je třeba zmínit, je postoj Xenofanova boha ke světu. Podobně jako u jiných problémů, se i zde napříč badateli vyskytují ostře protikladné postoje. Hlavní svědectví, tohoto se týkající, zprostředkovává Aristoteles, který ve zlomku DK 21 A 30 tvrdí: „...*Nic však nevysvětlil Xenofanés, první z těch, kdo hlásali jednotu (neboť Parmenidés byl prý jeho žákem), a ani se nezdá, že by se byl dotkl povahy kteréhokoli z těchto dvou*<sup>116</sup>; *ale s pohledem upřeným na nebe jako celek prohlašuje, že jedno je bůh.*“ Tento zlomek postuluje poměrně jednoznačnou totožnost boha se světem,<sup>117</sup> a proto, chceme-li tomuto názoru oponovat, je nutné předpokládat, že se Aristoteles zmýlil. Ačkoli

---

<sup>112</sup> Drozdek, *Greek philosophers as theologians*, str. 34-35.

<sup>113</sup> Kirk, Raven, Schofield, *Předsokratovští filosofové*, str. 218.

<sup>114</sup> Leshner, , <https://philosophy.unc.edu/wp-content/uploads/sites/122/2013/10/Xenophanes-Phil-of-Religion.pdf>. [cit. 25.07. 2022]

<sup>115</sup> Drozdek, *Greek philosophers as theologians* str. 34.

<sup>116</sup> Poznámka z *Předsokratovští filosofové*: [T]. Parmenidovy logické jednoty či Mellisovy materiální jednoty]

<sup>117</sup> Slovo οὐρανὸν se zde vykládá ve vztahu nebe-svět, jelikož jen stěží se mohl vztahovat k „první nebeské sféře“.

je vhodné připustit, že Xenofanův bůh vychází do určité míry z myšlenky božské substance, tak či onak prostupující věci (tak jak je tomu u Milétanů), je to hlavně Xenofanem prohlášená boží nehybnost, jež se vystupuje proti božské totožnosti se světem.<sup>118</sup>

Lze přeci poměrně rozumně namítnout, že není možné, aby nehybný bůh byl totožný s pohyblivým světem a poněkud zvláštní se pak jeví i motiv božského „otřásání“ světa, jež ukazuje spíše na vztah dvou, nežli jednoho a téhož.<sup>119</sup> Zároveň Xenofanova vyjádření o přírodě tento pohled příliš nepodporují a nejenže nenesou zřetelné známky panteismu, ale naopak se snaží vysvětlit přírodní fenomény bez božského působení.<sup>120</sup>

Přesto se v doxografii tento názor hojně vyskytuje a spolu s kulovitostí Xenofanova boha, je brán jako téměř přidané dogma Xenofanovy teologie.<sup>121</sup> Přičemž, podobně jako totožnost, ani kulovitost, se nejeví jako autorem originálně zastávaný postoj. Samotná kulovitost bývá referována v pozdějších spisech, které nejspíše na základě podobnosti s Parmenidovým „jedním“ (nehybnost, celistvost...) přebírají i jeho kulatost. Je tak patrné např. v pseudoaristoelském spise *De Melisso Xenophane Gorgia* (DK 21 A 28), který popisuje Xenofana prostřednictvím zcela eleatského slovníku.<sup>122</sup> V tomto ztotožnění je ale naprosto pominut rozdíl cest, jakými oba myslitelé ke svému „jednomu“ došli. Zatímco Parmenidés dospěl ke kulovité podobě jsoucna na základě čistě logického usuzování z postulátu nutných atributů jsoucího, Xenofanés svou koncepci boha staví spíše na negativním základu kritiky vůči homérskému antropomorfismu bohů. Z tohoto důvodu někteří badatelé odmítají myšlenkovou podobnost mezi Xenofanem a Parmenidem a vidí tak jejich koncepce jako nesrovnatelné.<sup>123</sup> Nejeví se tedy jako pravděpodobné, že Xenofanés skutečně božskou kulovitost zastával, ačkoli je možné se domnívat, že opravdu mohl prohlásit boha za „cele si podobného“<sup>124</sup>, což by myšlenkově navazovalo na zlomek B 24 a později mohlo být zaměněno za kulovitost.

---

<sup>118</sup> Kirk, Raven, Schofield, *Předsokratovští filosofové* str. 221.

<sup>119</sup> Leshner, , <https://philosophy.unc.edu/wp-content/uploads/sites/122/2013/10/Xenophanes-Phil-of-Religion.pdf>. [cit. 25.07. 2022]

<sup>120</sup> Viz. DK 21 B 27, 29, 30 a 32.

<sup>121</sup> Viz. Simplicius A 31; Cicero A 34, přiččení kulovitosti pak: Diogenes Laertius A 1; Simplicius A 31; Hippolytus A 33; Cicero A 34; Sextus A 35.

<sup>122</sup> Kirk, Raven, Schofield, *Předsokratovští filosofové* str. 213.

<sup>123</sup> Kirk, Raven, Schofield, *Předsokratovští filosofové* str. 220-221.

<sup>124</sup> Viz. Timón DK 21 A 35.

### 3.6. Meze lidského poznání božského

Jak již bylo řečeno, Xenofanés nestaví své názory na autoritě božského zjevení či jiného mystického momentu. Zároveň jsou to ale jednoznačně dogmatické postoje přesahující lidskou zkušenost. Co je tedy zdrojem Xenofanova poznání a dle čeho se řídí jeho správnost? Xenofanés praví: „*Žádný člověk neví ani nebude vědět pravdu o bozích a o všem, o čem mluvím; i kdyby totiž náhodou vyslovil naprostou pravdu, přece o tom sám neví; tak jak na všech věcech spočívá zdání.*“ (DK 21 B 34) Je otázkou nakolik Xenofanés tento názor vztahoval i sám na sebe, či jej mínil pouze ve vztahu k druhým a sám sebe spatřoval hodného přiblížení se pravdě. K tomu svádí další jeho výrok: „*Bohové však nevyjevili lidem všechny věci od počátku, nýbrž lidé hledajíce naleznou časem lepší.*“ (DK 21 B 18), jež naznačuje, že vytrvalé úsilí vede k podkrytí pravdy. Je tedy možné, že podobně jako Hérakleitos se i Xenofanés cítil ve výsadním postavení skutečného nahlédnutí věcí.<sup>125</sup>

Jak ale také bylo zmíněno, Xenofanova teologie stojí nejspíše na negativním vymezení vůči tradičnímu náboženství, a i pozitivní aspekty Xenofanova boha v počátku vychází z úvahy „*jaké božství není či není vhodné, aby bylo*“. Je tedy možné, že Xenofanés, který si toto uvědomoval, ve zlomku B 34 obhajuje tento negativní metodologický postup a vědomě své výroky nepovažuje za nijak jistě pravdivé. K tomuto pohledu by pasoval i následující zlomek B 35: „*Nechť se má o těchto věcech za to, že se podobají pravdě...*“, který jako by vyzíval k uplatnění předešlého prohlášení i na Xenofanovu nauku.

Pokud ale přijmeme, že Xenofanés si ve svých výrocích nečinil nárok na pravdivé poznání a byl tedy spíše názorovým pluralistou, ocitáme se před novým problémem, a to, jak je tedy možné, že se cítil oprávněn k odsouzení homérských bohů a ke kritice vůbec. Je však možné, že jsou dochované fragmenty Xenofanovy poezie datovány z různých fází jeho intelektuálního vývoje. Bylo by možné, že Xenofanés měl (podobně jako mnoho jiných filosofů) rané „*dogmatické*“ období, ve kterém hlásal své názory jako jistou pravdu a odsuzoval vše ostatní, a poté vstoupil do pozdního „*kritického*“ období ve kterém tyto názory chápe pouze jako jedny z mnoha možných.<sup>126</sup>

---

<sup>125</sup> Kirk, Raven, Schofield, *Předsokratovští filosofové*, str. 231.

<sup>126</sup> Leshner, , <https://philosophy.unc.edu/wp-content/uploads/sites/122/2013/10/Xenophanes-Phil-of-Religion.pdf>. [cit. 25.07. 2022]

## 4. Božské jedno

### 4.1. Filosofický pojem božství

Nové pojetí filosofického božství přesahuje dosud běžné pojetí božství. Stojí u počátku řecké filosofie a místo Homérem pojatých bohů, jež vnášejí řád do světa lidské zkušenosti, je chápáno jako model dokonalosti. Zároveň se začíná objevovat i myšlenka božského prvku v samotném člověku, jenž je spojován s myšlením a intelektem. Takto chápané božství působí spíše jako metafyzická entita; abstraktní, neosobní ale přesto univerzální a přístupná všem lidem.<sup>127</sup>

Nakolik je ale toto nové pojetí skutečně nové a nakolik je spíše odhalením implicitní struktury existující už v mýtických vyprávěních? Jak zmiňuje W. Burkert ve vztahu k rozmanitosti řeckého polyteismu: „i zde je celek více než jen součet jeho částí.“<sup>128</sup> Myšlenka určitého prvku generičnosti již v homérském diskurzu, je badateli stále debatovaný problém, jež hraje důležitou roli v pochopení antické mentality ve vztahu k transcendentní sféře. Jako možný prvek, který tento pohled podporuje, je Homérovo poměrně volné střídání plurálu a singuláru v odkazech k božskému.<sup>129</sup> Dává tak podnět k úvaze, že božství je spíše flexibilní kategorií, a dokonce by možná bylo ještě vhodněji chápáno jakožto vlastnost nabývající osobní povahy až ve zkonkretizované manifestaci.<sup>130</sup>

Lze tedy tuto úvahu zakončit soudem, že pokud Homér skutečně chápe božství jakožto vlastnost nevázanou na konkrétní pojetí bohů, ale spíše jako univerzalitu projevující se v konkrétních bozích, činní tak spontánně a bez reflexe na tuto skutečnost. Oproti tomu nové pojetí božství, jež se zakládá na myšlence univerzality, jak ji předkládá Xenofanés a další filosofové po něm, již nejen tento význam pojmu reflektuje, ale dokonce ho činí ústředním tématem svých nauk, kde se pokouší o jeho charakterizaci.<sup>131</sup>

Jak se ale toto filosofické pojetí božství vztahuje ke světu lidí? Jelikož se jedná o jakousi dokonalou metafyzickou entitu, setrvává nehybně ve svém dokonalém stavu, což ale není slučitelné s jakoukoli intervencí v lidském světě.<sup>132</sup> Zároveň i vztah lidí k tomuto božstvu je specifický. Jelikož si neklade žádné nároky v úrovni rituálů, modliteb a jen zřídka

---

<sup>127</sup> Chlup, *Pojetí božství v Řecku*, str. 46-48.

<sup>128</sup> Burkert, *Greek religion*, str. 216.

<sup>129</sup> Patrně např. v Achillově řeči o Diovyých džbánech.

<sup>130</sup> Chlup, *Pojetí božství v Řecku*, str. 49.

<sup>131</sup> Chlup, *Pojetí božství v Řecku*, str. 50.

<sup>132</sup> Chlup, *Pojetí božství v Řecku*, str. 53.

(pokud vůbec) se dotýká bohů pantheonu a obřadů kultů, zůstává téměř nereflektováno v každodenním životě.<sup>133</sup> To je zapříčiněno, již zmíněným chápáním víry nikoliv ve formě teologického respektu, nýbrž v pocitu bezprostřední příslušnosti k politickému společenství vyznávající stejné náboženství a rituály. Náboženská praxe tak není jen projevem úcty k bohům, ale k lidskému společenství samotnému, jehož je občan součástí a je tak nutností pro plnohodnotné náboženství splňovat tyto politické a společenské požadavky.<sup>134</sup>

#### 4.2. Parmenidovo a Xenofanovo jedno

Lze tedy nahlížet na Parmenidovu a Xenofanovu koncepci jednoho, jako na představu monoteismu? Nakolik jsou si tyto koncepce podobné a lze o nich vůbec hovořit v souhrnné formě?

Parmenidovo jedno je nestvořené a nezanikající. Nemůže vzniknout z ničeho, neboť nic neexistuje a nemůže vzniknout ani z ničeho jiného, protože pouze ono jest.<sup>135</sup> Je jedno, zcela stejné a nedělitelné. Neprochází změnou a je tedy nehybné, spočívající uvnitř svých vlastních mezí. Je v každém směru dokonalé, završené a podobá se zaoblené kouli. Jsoucno je v každém aspektu nanejvýš jsoucí a Parmenidem několikrát označeno za pravdivé.<sup>136</sup>

K takto chápanému jednomu dovedla Parmenida logická úvaha vycházející z pojmů bytí a nebytí. Naproti tomu Xenofanés dospívá ke svému *jednomu* výhradně skrze teologickou rovinu. Nietzsche dokonce označuje Xenofana za náboženského mystika, jenž je typickým odrazem své doby. V původu svých jednot jsou tedy Xenofanés s Parmenidem zcela rozdílní<sup>137</sup> a podobně je tomu i tak v jejich terminologii.<sup>138</sup>

---

<sup>133</sup> Mikalson, *Greece*, str. 217.

<sup>134</sup> Vegetti, *Člověk a bohové* str. 246-247.

<sup>135</sup> Burnet, *Early Greek Philosophy*, str. 133.

<sup>136</sup> DK 28 B 8.

<sup>137</sup> Tento názor zastává např. právě F. Nietzsche či Kirk, Raven, Schofield.

<sup>138</sup> Nietzsche, *Tragic Age of the Greeks*, str. 75-76.

Xenofanés své jedno, na rozdíl od Parmenida, explicitně zve bohem.<sup>139</sup> Tento bůh je největší, myslí a vnímá jako celek a je morálně dokonalý. Sám ovlivňuje věci silou své mysli, zatímco setrvává v nehybnosti. Je také nestvořený a nepodobný člověku.<sup>140</sup>

Můžeme si povšimnout, že ačkoli oba myslitelé vychází z rozlišných pozic a postupují různými metodami, přesto se mezi jejich koncepty objevují výrazné podobnosti.<sup>141</sup> Jako hlavní bývá označována jejich společná nehybnost a samozřejmě prvek jednoty.<sup>142</sup> Mimo možnost přímého inspirativního vlivu skrze sdílené prostředí, se nabízí jako vysvětlení jejich podobnosti kritérium rozumnosti. Pro tento pohled je ale nutné pohlížet na Xenofana nikoli jako na „starého muže, který se po vší pohyblivosti svého putování usadil a před jehož duší se zjevila nejvyšší a největší věc ze všech. Vize božského odpočinku.<sup>143</sup>, jako činí Nietzsche, ale je nutné přiznat Xenofanovi logické základy jeho teologie. Takto Xenofana pojímá J. Barnes, který se v tomto ohledu vyjadřuje takto: „Myslím, že ve fragmentech nejsou žádné důkazy, které by podporovaly mystiku nebo iracionálnost při interpretaci Xenofanovy teologie: neexistuje žádné odvolání na intuice, žádný pokles k pouhému nadšení.“<sup>144</sup> Pokud tedy budeme preferovat Barnesův pohled a předpokládat že Xenofanovo kritérium, na kterém přiznává či odpírá božské vlastnosti, má logický základ, pak se nejví jako překvapivé, že oba myslitelé zahrnují do svých koncepcí transcendentního bytí podobné vlastnosti.

Oba koncepty tak mohou vycházet z otázky „Jaké by mělo toto největší jsoouco být, aby bylo dle zákonitostí rozumnosti?“. Při položení takové otázky se jeví jako logický důsledek, to, že oba myslitelé nečiní jsoouco součástí skutečnosti a mluví o jeho nestvořenosti. Přesto, jak bylo zmíněno, tak činí ze zcela odlišných perspektiv. Parmenidés k tomuto poznatku dochází skrze odmítnutí „ničeho“, zatímco Xenofanés nepovažuje zrození za „vhodné“ božství. V jednom pohledu se tedy ukazuje důsledek „bytí jež nemůže nebýt“ a v druhém „božství jež musí být věčné<sup>145</sup>“ (podobný způsob uvažování lze sledovat i u principu nehybnosti a jednoty). Obě tyto úvahy vycházejí ze snahy o racionalizaci dosavadní zkušenosti myslitelů, jež se ukázala jako logicky chybná.

---

<sup>139</sup> DK 21 B 23.

<sup>140</sup> Barnes, *The Presocratic Philosophers*, str. 65.

<sup>141</sup> V těchto úvahách nebude zahrnuta podobnost v aspektu kulovitosti, jež se ukázala jako sporná.

<sup>142</sup> Kirk, Raven, Schofield, *Předsokratovští filosofové*, str. 213.

<sup>143</sup> Nietzsche, *Tragic Age of the Greeks*, str. 75.

<sup>144</sup> Barnes, *The Presocratic Philosophers*, str. 65.

<sup>145</sup> Zde předpokládám, že nestvořenost božství neznámá jejich neexistenci, ale naopak jediný možný způsob věčné existence, mimo rození a zánik, jež Xenofanés údajně z pozdějších zdrojů popírá (viz DK 21 A 12).

Pro Parmenida jím byla logická rozporuplnost bytí a nebytí, pro Xenofana pojetí boha, jako nejvyššího v rozporu s teologickou tradicí.

Dalším zajímavým momentem je, jak pojednává Burkert v pasáži o Parmenidovi, „Pravda, jenž se stává nezávislá nejen na tradici, ale také na každodenní zkušenosti.“<sup>146</sup> I tento aspekt, lze, dle mého názoru, spatřit i u Xenofana. Ten konceptem jednoho boha odvádí pojetí božství z jeho antropomorfizované podoby a převádí ho tak do více abstraktní roviny vzdálené od představitelné skutečnosti.

Ačkoli nelze říci, že by Xenofanés s Parmenidem mysleli totéž transcendentní jedno (přičemž nelze o jeho totožnosti mluvit ani v oblasti uvedených vlastností), přesto je nezpochybnitelné, že jsou prvními, kdo vůbec koncepci transcendujícího jedna explikují. A jestliže přijmeme předpoklad, že tak oba činí na základě racionálních důvodů, vyvstávají mezi nimi podobnosti, které jejich koncepce umožňují postavit do vzájemného vztahu.

#### 4.3. Parmenidés a Xenofanés ve vztahu k polyteismu

Samotné transcendentní jedno, jak u Parmenida, tak u Xenofana, nefunguje jako plnohodnotné božství řeckého polyteismu, tedy nemá přesah do všech úrovní, ve kterých působí tradiční bohové. Zvláště patrné je to v oblasti praktické (politické a kulturní), na kterou si ani jeden z filosofů nepotřebuje klást nárok. To je zapříčiněno samotnou povahou jednoho, jež se nevztahuje k lidskému světu ve stejném smyslu jako polyteističtí bohové.

Vhodně tuto skutečnost ilustruje Xenofanova báseň popisující zřejmě náboženskou hostinu pořádanou ke cti konkrétního božstva, na jejímž konci se praví: „*Ne však toho, kdo boje Titánů, Gigantů, nebo Kentaurů opěvuje, výplody minulých dob, prudké sváry, ze kterých není žádný užitek. Bohy však na mysli mít, je dobré vždy.*“ (DK 21 B 1). Zde jen těžko budeme nacházet podobu Xenofanova jednoho boha, a to, dle mého názoru, úzce souvisí s praktickou dimenzí náboženství, jíž se tato báseň věnuje.

Plurál bohů, jenž je zde zmíněn, nevystupuje ve smyslu fikce, neboť sám Xenofanés nabádá k jejich vysoké úctě. Pro Xenofana příběhy o bitvách titánů jsou zbytečné, protože

---

<sup>146</sup> Burkert, *Greek religion*, str. 310.



v nich jen těžko nalezneme úctyhodné skutky bohů. Namísto toho je pojednáno o nemravnostech, jež jsou v rozporu s Xenofanovým chápáním božského. Takovéto vykreslení bohů dává člověku špatný příklad a z opěvování takového obrazu nemůže vzejít užitek, protože tento obraz nemůže být pravdivý. To ale neznamená, že by člověk neměl bohům projevovat úctu vůbec, naopak je dobré „bohy vždy na mysli mít“, což značí prvek utilitarismu v Xenofanově myšlení.<sup>147</sup> Toto praktické nabádání k projevům úcty vůči polyteistickým bohům, tak dle mého názoru, odráží kulturní a rituální dimenzi (samozřejmě provázanou s dimenzí kosmickou), v níž Xenofanés akceptuje tradiční polyteismus a pouze se kriticky vymezuje vůči jeho nevhodnému vyobrazení.

To že ale Xenofanés uznává zároveň bohy polyteismu, nijak nemusí zpochybnit jeho pojetí jednoho boha, kterým se zabývá. Pokud se zaměříme na jeho pozitivní vlastnosti, je tento bůh nehybný, nestvořený, největší mezi lidmi a bohy, myslí a vnímá jako celek a je morálně dokonalý. Všechny tyto vlastnosti jsou (aspoň z pohledu dnešního monoteismu) božské *par excellence*, ale zároveň označují jeho existenci v abstraktní rovině, jež je doménou racionálního myšlení. Podobně i Parmenidovo jedno, jež je nezrozené a nehynoucí, celé, jednorodé, stále stejné a dokonalé, a tedy ve všech ohledech přesahující zdání možné skutečnosti, nemůže být pojímáno v rituálních aspektech náboženství (ani to není jeho cílem), jež jsou nedílnou součástí řeckého života. Navíc se u Parmenida, dle Drozdka, setkáváme ještě s prvkem konstituce, se jsoucнем jakožto fundamentálním principem skutečnosti. Jak tvrdí: „Božství není jen nekonečné (alespoň co do trvání), neměnné, jedno, ale také kontinuální, a především konstituje pravou realitu. Pokud je božství vnímáno jinak, převládá lež a lidské zdání dostává přednost před pravdou.“<sup>148</sup>

Pokud všechny tyto vlastnosti vezmeme v potaz, dostaneme tak určitou ideu božství vytvořenou na racionálním základě, která plně přesahuje lidský život, je co do počtu jediná, nanejvýš dokonalá a nejvyšší. Odhlédneme-li od žité dimenze náboženství, tak právě takové vlastnosti přísluší monoteistické koncepci Boha a zde můžeme vidět její prvotní předobraz, vytvořený jednak nejdříve skrze negativní vymezení a v druhém ohledu skrze logickou nutnost.

---

<sup>147</sup> Drozdek, *Greek philosophers as theologians*, str. 36-37.

<sup>148</sup> Drozdek, *Greek philosophers as theologians*, str. 71.

#### 4.4. Termín monoteismus u Parmenida a Xenofana

Vrátíme-li se k různým podobám monoteismu, lze bezesporu říci, že Xenofanova ani Parmenidova myšlenka jednoho nespádá do oblasti exkluzivního monoteismu. Přesto lze v Parmenidově koncepci najít motivy, jež jsou společné náboženstvím této exkluzivní monoteistické formy. Jak v analýze Parmenidova jsoucna uvádí D. Trubshaw: „Nemůže existovat nic, co by mohlo reprezentovat bytí, protože vše je součástí bytí a bytí je nekonečné: neexistuje žádné nebytí, žádný počátek bytí a taktéž žádný konec bytí. Myšlenka nemožné reprezentovatelnosti (nezastupitelnosti) Boha byla rysem monoteistických náboženství a hlavním bodem diference s polyteistickou modloslužbou.“<sup>149</sup> Nejen nezastupitelnost je prvkem, který se přenesl i do velkých monoteistických systémů. Jako důležitý aspekt by se mohl zdát i „totalistický pohled“ jež ústí v náboženský dogmatismus a u Parmenida se s ním setkáváme ve formě nemožnosti kontempace či vůbec myšlenkového pojetí nebytí. Zde spatřuje Trubshaw možný základ totalistického světového názoru přísného monoteismu, který není schopen pojmut jakoukoli perspektivu mimo svůj vlastní rámec. Ačkoli u Parmenida se jedná o logický důsledek, je možné, že jím navržená myšlenka monismu byla v náboženských tradicích určitým způsobem kompromitována. Prvky náboženského života se tak vložily do uzavřené logiky Parmenidova monismu a posloužily k potlačení názorového pluralismu.<sup>150</sup> Lze se jen domnívat, nakolik byly skutečně tyto prvky přejaty pozdější monoteistickou tradicí, respektive zda skutečně postulování ontologického monismu mělo přímou návaznost na monoteistické vymezování se vůči jiným náboženstvím.

Ačkoli u Xenofana můžeme hovořit o vymezení vůči jiným bohům, jedná se spíše o vymezení metodologické nežli ontologické, protože ačkoli jsou bohové kritizováni, nikdy není zpochybněna jejich samotná existence. Naopak se lze domnívat, že oba filosofové mají svými názory mnohem blíže k tomu typu náboženství, jež zahrnuje koncept jednoho božství, ale zároveň umožňuje existenci ostatních bohů.<sup>151</sup> V tomto ohledu se nabízí pojem inkluzivního monoteismu, který pracuje s myšlenkou všeprostopující jednoty, ve které je ale možné vnímat jednotlivé aspekty, jako rozličné bohy.

---

<sup>149</sup> Trubshaw, <https://theaxiologicalperspective.wordpress.com/2015/03/21/parmenides-and-the-armies-of-god-the-pernicious-influence-of-philosophical-monism-on-the-monotheistic-religions/> [cit. 14.08. 2022]

<sup>150</sup> Trubshaw, <https://theaxiologicalperspective.wordpress.com/2015/03/21/parmenides-and-the-armies-of-god-the-pernicious-influence-of-philosophical-monism-on-the-monotheistic-religions/> [cit. 14.08. 2022]

<sup>151</sup> Jak zastává např. Versnel v knize *Coping with the Gods*.

Ačkoli se inkluzivní monoteismus jeví jako schůdnější možnost, ani ten, dle mého názoru, nevystihuje skutečnou povahu filosofických koncepcí. Parmenidovo jedno, lze sice chápat, jako jednotu božské (či minimálně transcendentní) povahy, nicméně tato jednota je v charakteru nedělitelná a homogenní. Z toho důvodu nelze aplikovat princip monoteismu jakožto jednoty, z níž vystupují rozdílné aspekty, protože to v základu neodpovídá jejímu celistvému charakteru.

Podobně ani Xenofanés zcela nezapadá do termínu inkluzivního monoteismu. Jeho jednota v rozmanitosti, neslučuje veškeré aspekty světa či božského pantheonu pod jednoho boha. Místo toho, jeden bůh překonává vše, tedy i jiné bohy, čímž je vlastně udržen nezávislý pluralistický status bohů. Nejde tedy o inkluzivitě, jako spíše o koexistenci v komplementárním principu.<sup>152</sup> Jeden bůh, ač existuje ve stejné polyteistické sféře jako ostatní bohové, všechny tyto bohy kvalitativně přesahuje, čímž je sám postaven do pozice kvalitativní singularity. Není tak nutné vymezovat fixní kategorii božství, ve které by docházelo ke sporu mezi tradičními bohy a jedním bohem.<sup>153</sup>

Jako vhodný pojem se nenabízí ani praktický monoteismus. Jelikož je soustředěn především na společenskou úroveň náboženství, a tedy je vázán na činnost uctívání jednoho boha, je vhodný spíše v dimenzi, ve které filosofové nemají zájmu prosazovat své koncepce jednoho.

Jak je vidět, označení konceptů transcendentního jednoho u Parmenida a Xenofana termínem monoteismus není neproblematickou záležitostí. Přesto zastávám názor, že by bylo chybou nevidět v těchto koncepcích minimálně monoteistické tendence, které v pozdějším vývoji vedou nejen ke krizi víry v mýty, ale, jak zastává Burkert, jsou zde počátky „základu pro pojetí bytí božského jako dokonalého, věčného, nevyčerpatelného, všemocného a vševědoucího.“<sup>154</sup> Takto pojaté božství odklání hlavní pozornost od oslav bohů a do centra staví pohled na božský řád ve své obecné a neměnné podobě, tedy již neodmyslitelně spojeným s teoretickou rovinou božství. Podle Burkerta, se tak děje ale za určitou daň, protože „Kdo by ještě mohl říci, že božství se stará o člověka, o jednotlivého člověka?“<sup>155</sup> Do teologie je tak zaveden koncept racionality, který v ní již neodmyslitelně

---

<sup>152</sup> Versnel, *Coping with the Gods*, str. 266.

<sup>153</sup> Versnel, *Coping with the Gods*, str. 261.

<sup>154</sup> Burkert, *Greek religion*, str. 311.

<sup>155</sup> Burkert, *Greek religion*, str. 311.

zůstává dominantní a spolu s tím je zasáhnuta rána praktické rovině náboženství, jež zůstává dodnes patrná.<sup>156</sup>

---

<sup>156</sup> Burkert, *Greek religion*, str. 308-311.

## Závěr

Cílem této práce bylo představit koncepci jednoho božství ve filosofickém prostředí starověkého Řecka. Hrozně složitě, rozdělte to do dvou vět. Ta druhá část je stylisticky trochu krkolomná. S tímto záměrem byla pozornost nejdříve zaměřena na definice jednoho božství a na možnou provázanost monoteismu a polyteismu tak, tak, jak je reflektována v odborné literatuře. Dále byla rozebrána struktura polyteistického náboženství dle tripartitní teologie a tato teorie byla pak přenesena na tradiční náboženství řeckého polyteismu. Byly zohledněny především specifické charakteristiky jednotlivých úrovní náboženského života a předložena hypotéza o jejich možné nezávislosti a nekonfliktnosti.

Dále byla představena Parmenidova koncepce jednoho jsoucná v analýze jeho Básně. Práce zohlednila mýtické prvky *Prooimiona*, které odkazují na sféru božského a dále se zaměřila na popis „cesty jest“. Jejím výsledkem je postulování jsoucná, jež je dokonalé, nezrozené, jediné a pravdivé. Důraz byl kladen také na charakteristiky tohoto jsoucná a logické důvody k jejich nutnosti. Dále byly zkráceně představeny hlavní způsoby chápání tohoto jsoucná v badatelském diskurzu a za pomoci interpretace A. Drozdka byl představen výklad spatřující v Parmenidově jsoucnu podobu Boha.

Po představení Parmenidovi koncepce jedna, byla představena i koncepce Xenofana. Z Xenofanových fragmentů jsou rozebrány ty, jež spadají do jedné z oblastí vztahující se k tématu božství. V první řadě byla tak probírána Xenofanova kritika antropomorfismu tradičních bohů a tato část byla propojena s jeho pozitivními výroky o jenom bohu, tvořící dohromady charakteristiky tohoto božství. Xenofanes byl v této práci pojat jako myslitel, který ačkoli nepředložil systematickou teologii, vytvořil své postoje na základech principu racionality a kritiky společenské podoby náboženství. Zároveň bylo také upozorněno na doxografické výroky, jež mu bývají mylně připisovány a v tomto ohledu byl tak rozebrán i možný vztah mezi Parmenidem a Xenofanem z hlediska obsahu jejich myšlení, ale především metody a také historických aspektů.

Podněty z dosud probíraných témat byly následně provázány a reflektovány ve snaze předestřít možnost koexistence filosofického monoteismu v prostředí řeckého polyteismu. Bylo rozebráno nové pojetí božství, jež se odklání od tradičního homérského výkladu, a které má své počátky právě v koncepcích Xenofana a Parmenida. Byla také ale zohledněna

možnost pohledu, který považuje už tradiční náboženství prostoupené prvkem univerzálnosti a chápe tak nový filosofický koncept božství jako jeho vědomou explikaci. V důsledku pozic zohledněných v průběhu této práce pak přicházím s vlastními myšlenkami o příbuznosti filosofických koncepcí Parmenida a Xenofana, s ohledem na jejich metody i společné charakteristiky, které představuji v komparativní části této práce. Na základě předestřené struktury řeckého polyteismu se také pokouším o interpretaci možného koexistenčního vztahu mezi řeckým polyteismem a filosofickým monoteismem probíraných myslitelů. Posledním aspektem této práce byl pak samotný pokus o zařazení Xenofanova a Parmenidova božství pod pojem monoteismu a zdůraznění možných vlivů, jež se do klasického monoteismu promítly.

Závěry učiněné v této práci se ukazují především v její poslední části, zabývající se filosofickou koncepcí božství. Zde docházím k závěru, že koncepce obou myslitelů nejsou totožné, ať metodologicky či podobě jednoho, ke kterému dochází, ale přesto lze mezi nimi najít spojnice, jež umožňují společnou diskuzi v rámci tématu božského. Za důležité také považuji důsledky, jež jejich myšlenky přinesly, které rovněž shledávám jako propojené. Také zde zastávám pozici možné koexistence myšlenky transcendentálního jedna a řeckého polyteismu, vyvozenou z různých dimenzí řeckého náboženství a z charakteristik řecké víry u běžného člověka. V poslední řadě docházím k názoru, že v rámci definic nejzákladnějších pojmů monoteismu, není Xenofanovo a Parmenidovo transcendentní jedno možné v těchto pojmech obsáhnout. Nicméně z hlediska inspirace pozdější náboženské a myšlenkové tradice lze rozhodně mluvit o monoteistických vlivech, které by neměly být pomínuty.

Toto téma zdaleka není vyčerpáno, zajímavým momentem by jistě na příklad bylo, pojednat více do hloubky o Xenofanově postoji nejen v dimenzi jednoho boha a vztahu k nim zmiňovaným dalším bohům, ale také k nepoznatelnosti božství, jež uvádí ve fragmentu DK 21 B 34. Podobně se nabízí i u Parmenida zohlednit jeho postoj vůči skutečnosti, zda jest celá odsouzena jako zdání či zda je možné i v ní objevit pravdy, které by pak mohly být interpretovány i ve výkladu božského. Také by bylo jistě atraktivní pojednat o božském principu u přírodních myslitelů (Anaximandros, Anaximenés, Hérakleitos), kteří se kloní spíše k principu jednoty v mnohosti.

## Resumé

The aim of this work is to show the possibility of existence of monotheism in the environment of polytheistic Ancient Greece. The thesis deals with the concept of Parmenides of Elea and Xenophanes of Colophon, as we find in their thought the very first explicit formulation of one transcendent being in the philosophical environment. Through the analysis of preserved fragments, I try to answer questions about the nature of this being in the philosophy of both thinkers, and see if they could contain elements of monotheism. Also discussed is the religion of ancient Greece in its social aspect similarly as its ability to include monotheistic elements. This work supports the thesis that the coexistence of Greek polytheistic religion and philosophical monotheism is possible, for the reason that they do not have to compete with each other. Furthermore, this work evaluates the influence that the philosophical concepts of Xenophanes and Parmenides had in the field of religion and tries to answer the question of whether their divine unity is compatible with the concept of monotheism.

## Seznam použité literatury

### Primární zdroje:

PARMENIDÉS. Český překlad a řecký zdroj zlomků od Z. Kratochvíla. *Fysis*. Stránky filosofa Zdeňka Kratochvíla [online]. Dostupné z <http://www.fysis.cz/presokratici/parmenides.htm> [cit. 10.07. 2022].

XENOFANÉS. Český překlad a řecký zdroj zlomků od Z. Kratochvíla. *Fysis*. Stránky filosofa Zdeňka Kratochvíla [online]. Dostupné z <http://fysis.cz/presokratici/Xenofanés.htm> [cit. 10.07. 2022].

### Sekundární zdroje:

ASSMANN, J. *Monotheism and Polytheism*. In: *Religions of the Ancient World: A Guide*. Johnston, S. I. (ed.). London: Harvard University Press, 2004, str. 17-31. ISBN 978-0-674-26482-3.

BARNES, J. *The Divine Philosophy of Xenophanes*. In: *The Presocratic Philosophers*. London and New York: Routledge - Taylor & Francis Group, 2005, str. 63-78. ISBN 0-203-17414-3.

BOODIN, J. E. *The Vision of Parmenides*. In: *The Philosophical Review*. 1943, vol. 52, no. 6, str. 578-589.

BURKERT, W. *Greek religion: Archaic and Classical*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1985. ISBN 0-631-15624-0.

BURNET, J. *Early Greek Philosophy*. London: A & C Black, 1920. ISBN není.

CURD, P. *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004. ISBN 1-930972-15-6.

DROZDEK, A. *Greek philosophers as theologians: The Divine Arche*. London and New York: Routledge - Taylor & Francis Group, 2007. ISBN 978-1-3155-8588-8.

HERBENER, J-A P. „On the Term 'Monotheism'“. In: *Numen*, vol. 60, no. 5/6, 2013, pp. 616-648.

HUSSEY, E. *Presokratici*. Praha: Petr Rezek, 1997. ISBN 80-86027-07-4.

CHLUP, R. *Pojetí božství v Řecku*. In: *Bůh a bohové: pojetí božství v náboženských tradicích světa*. Chlup, R. (ed.). Praha: DharmaGaia, 2004, str. 31-57. ISBN 80-86685-42-X.



KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M. *Předsokratovští filosofové*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-110-2.

LESHER, J. "Xenophanes". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. In: Edward N. Zalta (ed.). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/xenophanes/>>. [cit. 25.07. 2022]

LESHER, J. *Xenophanes-Phil-of-Religion* [online]. Dostupné z: <https://philosophy.unc.edu/wp-content/uploads/sites/122/2013/10/Xenophanes-Phil-of-Religion.pdf>. [cit. 25.07. 2022]

MIKALSON, J. Greece. In: *Religions of the Ancient World: A Guide*. Johnston, S. I. (ed.). London: Harvard University Press, 2004, str. 210-219. ISBN 978-0-674-26482-3.

NIETZSCHE, F. *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*. Washington: Regnery Publishing, Inc, 1998. ISBN není.

PALMER, J. "Parmenides". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. In: Edward N. Zalta (ed.). [online]. Dostupné z <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/parmenides/> [cit. 14.07. 2022]

SONGE-MØLLER, V. The Goddess and Diotima: Their Role in Parmenides' Poem and Plato's Symposium. *Methodological Reflections on Women's Contribution and Influence in the History of Philosophy*. Springer. In: Thorgeirsdottir S., Hagengruber R. E. (ed.). 2020, str. 67-83. ISBN 978-3-030-44421-1.

TRUBSHAW, D. *Parmenides and the armies of God: the pernicious influence of philosophical monism on the monotheistic religions*. [online]. Dostupné z <https://theaxiologicalperspective.wordpress.com/2015/03/21/parmenides-and-the-armies-of-god-the-pernicious-influence-of-philosophical-monism-on-the-monotheistic-religions/> [cit. 14.08. 2022]

VEGETTI, M. Člověk a bohové. In: VERNANT, J-P. *Řecký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad, 2005, str. 223-247. ISBN: 80-7021-731-6.

VERNANT, J-P. *Počátky řeckého myšlení*. Praha: OIKOYMENH, 1995. ISBN 80-85241-45-5.

VERSEL, H. *Coping With the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden, Boston: Brill, 2011. ISBN 978-90-04-20490-4.