

## ARCHETYPY AKO ZÁKLADNÉ VÝCHODISKÁ MILÉTSKEJ PROTOFILOZOFIE

TOMÁŠ SZMRECSÁNYI, Katedra etnológie FiF UK, Bratislava

SZMRECSÁNYI, T.: Archetypes as the Basic Sources of Milesian Protophilosophy  
FILOZOFIA 57, 2002, No 1, p. 31

The Milesian protophilosophy was an important phase in the development of Western thought. The first philosophical ideas of the origin and the nature of the world arose from the mythological images. The author tries to show, that the Milesian conceptions do not draw on the particular Greek myths, but on the archaic mythology embodying various mythological motives - the archetypes. The latter emerge spontaneously from human unconsciousness and become a part of consciousness. Thales' idea, that "water is the origin of all things... and therefore the earth floats on water", is the expression of mythical experience based on the archetype of *chaos*. Its archetypal image is "the primal water" as the source of the arising world. Similarly there is an analogy between Anaximander's *apeiron* and the archetype of *chaos*. The transition from the mythical-imaginative thought to rational and abstract one is represented also by Anaximenes, who also makes use of various archetypes (the similarity between the air and the archetype of *chaos*). The mythical-imaginative thought differs from rational conceptual thought in that in the former the part is identical with itself as well as with the whole, while in the latter the relationship between the part and the whole is dichotomical. The Greek thought develops into a purely dualistic way of thinking, which is fully manifested in Parmenides.

Každý čin archaického človeka - žijúceho z mýtu a v mýtickom svete - sa odohral vo sfére sakrálneho, lebo prežíval neustále prítomnosť transcendentna. Toto "transcendentno" nemusí znamenať len svet bohov, ale všetko, čo je nejakým spôsobom vo vzťahu k nadprirodzenému, ktoré môžu tvoriť rôzne javy alebo bytosti. Archaický človek vnímal svet ako "živý organizmus" - oduševnený organizmus, v ktorom každý jav, predmet a bytosť majú svoju dušu. Preto ich mohol vnímať zmyslami aj intuíciou. Archaický človek teda svet vnímal dvojako - bipolárne, a to v jeho jednotlivostiach i v jednote. Sakrálna sféra sa pre neho vyznačuje aj tým, že všetko je prepojené so všetkým a všetko je zároveň vo všetkom. Z toho vyplýva aj zvláštne chápanie kauzality, ktoré sa premietalo nielen do mýtov, ale aj do mágie, rituálov a iných náboženských kultových zložiek. V archaickej spoločnosti a svete z tohto hľadiska nenájdeme nič, čo by sme mohli označiť "profánom" ([9], 8). Ako hovorí aj Mircea Eliade: "Archaický svet nepozná žiadne profánne činnosti..." ([4], 25)

Profánný svet sa začína tam, kde človek pretrhol zväzok spojitosti s "oduševnenou prírodou", medzi svojou osobou a bohmi, medzi spoločenským zriadením a božským poriadkom, a jeho konania už nenapodobňujú žiadny božský či nebeský vzor. Napríklad profánnou činnosťou bude to, čo nebude mať vzorový model založený mýtom. Pre archaického človeka totiž skutočnosť reality zabezpečuje sakrálna sféra, ktorú môže

implikovať napríklad napodobnenie akejsi prvej udalosti v IN ILLO TEMPORE pomocou recitovania kozmogonického mýtu ([5], 66-73). Vznik gréckej polis je takýmto procesom zosvetštenia božských zákonov a božského poriadku, v ktorom sa otvára priestor pre pochybovanie, spytovanie a rozhodovanie medzi dvoma krajnými možnosťami. V sakrálnej sfére je všetko dopredu dané a určené, človek nemá možnosť vybrať si jeden variant z ostatných tak, že by ostatné odvrhol, spochybnil a kritizoval. Otázkou však teraz zostáva, ako sa mohla zrodit' v gréckej polis profánna sféra. (Tá istá otázka by mohla platiť aj pre situáciu v Číne, kde napríklad pre taoistov vybočenie z *Cesty Tao* znamenalo profánnu sféru). Pritom nesmieme zabúdať na to, že vedľa tohto sveta - ktorý môžeme označovať aj ako duálny, keďže väčšinou sa vnímajú dve protikladné a voči sebe stojace možnosti a javy a medzi nimi sa rozhoduje - existuje naďalej sféra sakrálna, lebo sú tu rôzne mystériové kulty, na vidieku ľudová viera a koniec koncov aj štátne náboženstvo. Náboženstvo ako také totiž nezaniká, len sa transformuje na vyššie formy, alebo sa časom demytologizuje ([8], 237). Vznik duálneho systému sveta v gréckom kultúrnom kontexte - vznik profánnej a sakrálnej sféry - úzko súvisí s vývojom **racionálno-abstraktného myslenia**. Práve tento typ myslenia umožňuje pochybovanie a rozhodovanie medzi dvoma krajnosťami a pre názornosť budeme sféru vplyvu tohto myslenia nazývať "racionálno-abstraktným svetom". Vznik polis už predpokladá do určitej miery existenciu tohto "racionálno-abstraktného sveta", pomocou ktorého jednotlivci v rámci štátu vytvárajú zákony a pravidlá. V 8.-7. storočí pred Kr. sa začalo v gréckom svete kodifikovanie zvyklostí, nepísaných zákonov. Zvyklosti (obyčaje, nepísané zákony) sa pokladali za božský príkaz a nazývali sa *temis* (*temis*-predpísaný) a úzko súviseli so sakrálnym svetom. Až keď sa zákony rozšírili a stali sa dostupnými každému, premenili sa na ľudské nariadenie - na *nomos* (zákon) - čo úzko súviselo so zdokonaľovaním a rozšírením písma. Zákony už potom nemali božský pôvod alebo vzor, ale pochádzali od človeka, čo znamenalo aj začiatok profánneho sveta. Racionálne myslenie teda nevzniklo v Grécku preto, lebo vznikla polis, ale skôr opačne, **racionálno-abstraktné myslenie** bolo "živnou pôdou" pre vznik štátu usporiadaného človekom. Vláda v polis už vo sfére sakrálna nemá opodstatnenie. V polis už vládcovia nie sú zastupiteľmi bohov, ako to bolo ešte v krétsko-mykénskej dobe, ale vytvára ju "človek", využívajúci už nielen mýtické, ale aj **racionálno-abstraktné myslenie**. Samozrejme, samotná prítomnosť profánneho sveta a **racionálno-abstraktného myslenia** na určitom stupni ešte nezaručuje vznik špekulatívno-filozofických teórií, lebo vývoj a šírenie filozofického myslenia boli postupnými procesmi.

**Mýtus, filozofia a archetypy.** Viacerí bádatelia - napríklad Kessidi - sa prikláňajú k názoru, že mýtus a náboženstvo neboli nikdy príčinou vzniku iných foriem spoločenského vedomia ([7], 41). Podobne sa vyjadruje aj Burnet, keď tvrdí, že "bolo by úplne nesprávne hľadať počiatky iónskej vedy v nejakej mýtiskej koncepcii." ([14], 69) V prvom rade však treba určiť, o aký typ spoločenského vedomia ide, a objasniť a ohraničiť pojmy: mýtus a náboženstvo. Ak skúmame napr. milétske filozofické predstavy, hľadáme ich pôvod a možnosti ich vzniku, nebolo by adekvátne dávať ich do úzkej súvislosti so všeobecnými náboženskými a mytologickými predstavami, lebo ich zameranie a obsah sú diametrálne odlišné. Milétska protofilozofia či prírodná filozofia

znamenala dôležité štádium vo vývoji západného myslenia, lebo od neho sa neskôr odvíjalo celé naše **západné filozofické myslenie**. Toto "milétske obdobie" z tohto hľadiska môžeme chápať ako jednu vrstvu spoločenského vedomia v určitom období (6. st. pred Kr.), a preto nemôžeme súhlasiť so spomenutým názorom Kessidiho ([7], 41), lebo prvé filozofické predstavy o pôvode a podstate sveta vznikli v kontexte s mytologickými predstavami o pôvode a vzniku sveta, vychádzajú z rôznych archetypov a obsahujú archetypálne obrazy archaickej ontológie. Treba tu upresniť, že nehľadáme počiatky gréckej vedy v akejsi mýtiskej koncepcii, ale hľadáme základ, na ktorom táto veda vznikla a rozvíjala sa. Tento základ však nemôžeme považovať za akúsi príčinu vzniku vedy, ale len za "model" v psychike gréckeho človeka žijúceho v 6. storočí pr. Kr. Týmto modelom nebude žiadny mýtus, mýtiský príbeh ani mýtiské kozmogónie, lebo mýtus a veda (**raciónálno-logické myslenie**) sú dve odlišné formy a logotypy vo vedomí ľudí, z ktorých jedna je založená na **obrazovom myslení** a druhá na **raciónálno-pojmovom myslení**. Kozmogonický a kozmologický mýtus však obsahuje istú štruktúru - nazvali sme ju archaickej ontológiou -, ktorá sa manifestuje nielen na úrovni vedomia, ale aj na úrovni nevedomia a je nositeľom poznania sveta archaickej človeka. Nemôžeme totiž súhlasiť s názorami Kessidiho, podľa ktorých "mýtus a náboženstvo nikdy neboli formou poznania, spôsobom vysvetľovania sveta, a to preto, lebo boli len iluzórnou, domnelou, fantastickou a nepodloženou formou "poznania", spôsobom "vysvetľovania" ([7], 153-154). Tento charakter archaickej ontológie - vo vedomí i v nevedomí archaickej človeka - je príčinou toho, že sa nemohla len tak jednoducho vytratiť z ľudského vedomia, a táto téza platí aj pre iónskych protofilozofov. Tieto mýty nie sú "naturalistické", lebo nehovorila len o oduševnenej prírode, a už vôbec to nie sú "nelogické", "fantastické" a "iracionálne" predstavy, lebo sa v nich vynára pre archaickej človeka pravdivý obraz sveta a jeho podstata. Nemôžeme úplne súhlasiť ani s názorom Vernanta, keď tvrdí, že "funkcia mýtu [spočíva] v rozlíšení toho, čo je časovo prvotné, od toho, čo je prvé z hľadiska moci; mýtus oddeľuje princíp ako nejaký počiatok sveta od princípu, ktorý vládne jeho terajšiemu usporiadaniu. Mýtus sleduje striedanie božských generácií, prechody a premeny vlády až do chvíle, keď zvrchovaná moc, tentokrát definitívna, dovršuje a ukončuje dramatický vývin dynasteia" ([14], 74). Mýtus síce môže mať aj funkciu, ktorú spomína Vernant, ale neodpovedá len na otázky Kto je suverénny boh? Kto si vydobyl vládu nad Vesmírom? ([7], 135) Vernant by veľmi rád redukoval funkciu kozmogonického mýtu len na fenomén "moci", aby len potvrdzoval legitimitu vlády kráľa, monarchu - ako "pána času, darcu dažďa, vlastníka prírodného bohatstva..." ([14], 75) - a to pomocou rituálov. Tvrdí ďalej, že po zrútení "absolútnej moci" a po rozchode s rituálom stratili tieto kozmogonické mýty svoje opodstatnenie ([14], 75-76). Proti týmto argumentom svedčia nesčíselné kozmogonické mýty - veľmi podobné mýtom, ktoré nájdeme povedzme v Grécku (azda z mykénskeho obdobia?) a na Blízkom východe a ktoré vznikli a pôsobili v prostredí, kde neexistovala sústredená moc v rukách kráľov, faraónov atď. Navyše by bolo nezmyselné tvrdiť, že mýty o vzniku sveta vznikli len preto, aby potvrdili legitimitu vládcu nad ľuďmi. Nie kozmogonické mýty sa prispôbovali "moci" a existujú len v závislosti od nej, ale "moc" mohla vzniknúť a trvať vďaka existencii takýchto mýtov.

Niektorí bádatelia sa snažili hľadať korene milétskych predstáv v gréckych mýtoch, napríklad F. M. Cornford v prípade Anaximandra ako pôvod a inšpiračný zdroj označil Hesiodovu *Teogóniu* ([2], 187-201). Pritom nebral do úvahy také závažné a dôležité fakty ako charakter a obsah Hesiodovej verzie kozmogonického mýtu. Tá je totiž zložená z rôznych predstáv a je kodifikovanou, zdeformovanou a fragmentárnou podobou autentickjších a starších kozmogonických predstáv. Tieto okolnosti viedli napokon k tomu, že niektoré nezhody medzi týmito predstavami iní myslitelia vysvetľovali tak, že pokladali Anaximandrove myšlienky za úplne originálne a domnievali sa, že vôbec nepochádzajú z mýtckej látky a nie sú ani racionalizáciou mýtckých konceptov a príbehov ([7], 115). Cornford vo svojich úvahách nezohľadnil fakt, že kozmogonické predstavy a motívy v Hesiodovej kozmogónii sú len jednou z viacerých archaických kozmogonických predstáv už len v gréckom svete (nehovoriac o ostatných, existujúcich po celom svete) a že tieto predstavy a motívy z celosvetového hľadiska vytvárali spoločne archaickú ontológiu. Navyše Cornford Anaxagorove predstavy odvodzoval nielen od Hesioda, ale Hesiodovu kozmogóniu chápal ako vytvorenú pod vplyvom babylónskych a iných východných kozmogonických mýtov ([14], 72-73). Nech sú však východné vplyvy na Hesiodovu *Teogóniu* akékoľvek veľké, základná štruktúra mýtckého myslenia a základné štruktúry mytologických motívov - archetypov - sa nemenia.

Kozmogonické mýty sa líšia len z hľadiska formy a motívov, nie obsahovo. Preto v niektorých prípadoch isté prvky mohli byť nahradené v súvislosti s existenciálnou, praktickou a onto-kozmologickou/kozmo-ontologickou situáciou, v ktorej žil archaický človek, inými obrazmi a motívmi (pre nás symbolmi). Psychické procesy prebiehajú väčšinou na úrovni nevedomia, a práve preto sa niektoré prvky (archetypy) v mýtckých štruktúrach nemuseli prejaviť viditeľne. Pritom na úrovni individuálneho a kolektívneho nevedomia tieto archetypy mohli byť prítomné, ale len v akomsi stave skrytosti, vďaka ktorému sa mohol uskutočniť viditeľný "opis" - výpoveď procesu či príbehu o zrode sveta. Práve táto absencia určitého prvku, motívu môže zmiašť bádateľov, lebo vidia len povrchnú štruktúru mýtu, a nie hlbšie zakorenené obrazovo-symbolické roviny archaického vedomia. Určite si každý uvedomuje, že milétski myslitelia sa nemohli úplne dištancovať od mýtckého sveta a že oni sami takisto vyrástli - tak ako ostatná časť populácie - na mýtckých základoch, a nie v akomsi čisto racionálno-intelektualizovanom svete bez vplyvu náboženskej viery a mytologických predstáv. Tento základ bol, samozrejme, v ich myslení tak na úrovni vedomia, ako aj na úrovni osobného nevedomia, z ktorého sa spontánne mohli vynárať na povrch vedomia rôzne motívy - archetypy ako archetypálne obrazy. Treba ešte poznamenať, že tento "mýtcký základ" vo vedomí človeka napríklad antického Grécka má oveľa hlbšie korene - totiž kolektívne nevedomie, z ktorého pramenia všetky typy archetypov archaických mytologických predstáv - v rámci nich aj archetypy archaickej ontológie - na celom svete. Archetypy teda boli už prítomné vo vedomí milétskych mysliteľov bez akýchkoľvek empirických a zmyslových skúseností a možnosť jednotlivých "kozmogonických", "kozmozologických" alebo "astro-nomických" objavov a ich vyjadrenie pomocou pojmov v **racionálno-abstraktnom myslení** bola založená práve na týchto archetypoch archaickej ontológie, ktoré vznikli na základe mnohotisícročných empirických a psychických skúseností archaických ľudí.

**Táles.** Kessidi súhlasí s Cornfordom v tom, že proces "racionálneho chápania skutočnosti sa začal omnoho skôr, než sa narodil Táles" ([2], 187), ale popiera, že by teogonický mýtus u Hesioda a Anaximandrova kozmogónia a kozmológia a celkove učenie iónskych protofilozofov vznikli podľa toho istého modelu ([7], 115). Podľa Kessidiho mýtická kozmogónia a Anaximandrova kozmogónia nie sú kvalitatívne rovnoprávnymi názormi na svet. Argumentuje tým, že milétski protofilozofi napriek prekladu "obrazov mytológie" do jazyka "rozumu" a napriek chápaniu týchto obrazov ako prírodných živlov preorientovali svoju pozornosť z bohov na prírodu, a začali skúmať samu prírodu, a nie nábožensko-mytologické povesti o bohoch ([7], 115). S názorom Kessidiho, podľa ktorého téma mýtu a téma filozofie nie sú totožné, by sme mohli súhlasiť len pod podmienkou, že budeme ignorovať viacvýznamové dimenzie kozmogonických mýtov, ktoré okrem opisu procesu stvorenia sveta implicitne hovoria aj o povahe a štruktúre týchto procesov a konečného usporiadania sveta. Naším cieľom bude preto ukázať, že pre hranice a možnosti archaickej ontológie sú Kessidiho názory neprijateľné. Najväčšími nedostatkami v jeho argumentoch je po prvé to, že porovnáva na všeobecnej úrovni filozofiu (rozvinutú) s mytológiou (o akú mytológiu ide?); po druhé, mieša spolu dva rozličné fenomény (mytológiu a náboženstvo); a po tretie, mytológiu chápe všeobecne a považuje ju jednostranne len za povesti a legendy o bohoch, ktoré boli vytvorené fantáziou a predstavivosťou človeka. Navyše odopiera mytologickým obrazom akúkoľvek symbolickú hodnotu ([7], 45), s čím už vôbec nemôžeme súhlasiť.

Nie je žiadnymi fragmentmi doložené a dokázané, že by sa milétski myslitelia úplne preorientovali z "bohov" na "prírodu", že by napríklad Táles odsunul olympských bohov a začal skúmať výlučne len prírodu, ako to tvrdí napríklad Kessidi ([7], 103). Náboženské ctenie a vieru v bohov - olympských alebo iných - nemôžeme len tak jednoducho v prípade iónskych protofilozofov (a vo väčšine prípadov ani u ostatných filozofov antického Grécka) poprieť. Najväčšie nedorozumenia a mylné interpretácie vyplývajú predovšetkým z nedostatku konkrétnych - priamych - zachovaných textov od týchto milétskych "prírodných" filozofov a to málo, čo sa zachovalo, nás ešte neopravňuje vyslovovať takéto rázne tvrdenia. Napríklad vo fragmentoch o Tálesovi nie je ani jedna zmienka o olympských bohoch. Či on sám v nich veril, alebo nie - to zostane pravdepodobne už navždy zahalené tajomstvom. Je však naopak skutočne doložené, že Táles veril v bohov, keďže tvrdí: "Všetko je plné bohov." (11A23 z Aristotela; [1], 57) Ďalším faktom je, že Táles bol veľkým cestovateľom a mal určite mnoho skúseností aj s inými náboženskými tradíciami a mytologickými predstavami. Mohol sa zoznámiť s egyptskými a pravdepodobne aj s babylonskými mytologickými a náboženskými tradíciami pri svojich cestách do týchto krajín, mohol poznať aj fénické náboženské predstavy, keďže podľa všetkého bol fénického pôvodu ([10], 130). Preto teda nemusel veriť v olympských bohov, ale mohol veriť v hociakých iných bohov a nie je vylúčené ani to, že mohol veriť v bohov v podobe hviezd pod vplyvom babylonských predstáv. Mohol veriť aj v bytosti či duše, ktoré oduševňovali prírodu a pôsobili tým pohyb v celom svete. Keďže v celom univerze prebiehajú rôzne procesy, zmeny a transformácie, Táles príčinu týchto pohybov mohol vidieť v "dušiach" či "bohoch". Svedčí o tom aj výpoveď Aristotela, keď tvrdí, že preto Táles veril aj v to, že magnet má dušu. "Niektorí tvrdia, že duša je vmiešaná do vesmíru. Táles možno preto

veril, že všetko je plné bohov." (11A23 z Aristotela; [1], 57). Ako vieme, podľa mýtických predstáv každá sféra, predmet i jav v prírode podlieha vplyvom určitých bohov, nadprirodzených bytostí, ktoré môžu byť v týchto fenoménoch a zároveň mimo nich. Táles teda využitím mytologických predstáv (v ktoré veril) a na základe zmyslovej skúsenosti (možno aj priamym pozorovaním) určuje príčinu a podstatu pohybu telies. Tálesa však preto ešte nemôžeme považovať za filozofa v neskoršom zmysle slova, i keď je zaradený medzi siedmich mudrcov starovekého Grécka a od neho sa odvíja podľa tradície myšlienková línia k neskorším filozofom ([10], 129). Tálesovo myslenie v súvislosti s jeho pôvodom a cestovaním môžeme chápať na jednej strane ako "produkt synkretického rozhrania medzi gréckym a blízkovýchodným svetom", na čo poukazujú správy o Tálesovej geometrii, astronómii a kozmogonických predstavách ([10], 130).

Táles bol pravdepodobne tlmočníkom egyptskej a mezopotámskej "vedy" vo svojej krajine, ale jeho znalosti nepresahovali možnosti egyptskej geometrie a vedomostí vôbec. Podobne aj v prípade jeho astronómie ide len o prijímanie hotových znalostí bez vlastnej iniciatívy, lebo pri predpovedi zatmenia slnka (pozri zlomok 11A5 z Herodota, [1], 55) vychádzal z babylónskeho astronomického cyklu (saros), ktorý neumožňuje presne určiť dátum zatmenia. Z toho teda vyplýva aj to, že ani Táles nevedel predpovedať deň, ale len rok ([11], 37), čo však vzhľadom na historické podmienky v Miléte - ale aj v celom gréckom svete (napríklad pod dojomom tohto úkazu bola ukončená bitka v 6. roku vojny medzi Lýdmi a Médmi) ([13], 28; [11], 35) - stačilo na to, aby sa Táles touto predpoveďou preslávil a aby mu neskoršia tradícia pripísala prvenstvo v rôznych oblastiach ([11], 37). Podľa Patočku aj ostatné astronomické znalosti pripisované tradíciou Tálesovi sú neskoršieho dáta ([11], 37-38). Napriek týmto skutočnostiam však nemôžeme Tálesovi uprieť to, že bol medzi svojimi rodákmi výnimočný, a to najmä svojim širokým obzorom, pozorovateľskými schopnosťami a možno aj zvedavosťou.

Aristoteles podľa všetkého v niektorých prípadoch prispôbil interpretáciu pred-sokratikov vlastnej filozofii, preto sme Tálesovu vodu chápali ako "arché", a to v látkovej podobe, a ako materiálny princíp. Pritom sme pozabudli na historické a psychologické okolnosti, ktoré mali dôležitý vplyv na Tálesove názory. Ako na to poukázal už ne jeden bádateľ, Aristotelove a Theofrastove správy o predsokratovskej filozofii nie sú spoľahlivé a ich interpretácie majú špecifické aristotelovské zafarbenie ([12], 24-25).

Tálesova predstava, sprostredkovaná Aristotelom, že "voda je počiatkom všetkých vecí... a preto zem spočívá na vode" (11A12 z Aristotela; [1], 56), je skôr vyjadrením mýtckej skúsenosti ako novým "protofilozofickým odkrytím podstaty sveta" ([10], 133). Rôzne analógie medzi Tálesovým určením vody ako zdroja všetkého existujúceho a mýtckými predstavami o vode ako zdroji a pôvode sveta zo stredozemských a blízkovýchodných oblastí nie sú totiž vôbec zanedbateľné. O určitom mytologickom motíve hovorí aj Patočka ([11], 39). Zo samotného gréckeho sveta stačí spomenúť Homérovu a Ferekydovu verziu kozmogonických mýtov, v ktorých vystupuje "praoceán" ako zdroj zrodu sveta. V kontexte blízkovýchodných mytologických predstáv sa nám ukazuje starý babylónsky motív stvorenia sveta v epose *Enuma eliš*, v ktorom sa hovorí o počiatku všetkého ako prvotnom chaose miešaného z vôd Apsu (sladké vody) a Tiamát (slané vody).

Podobne aj v egyptských kozmogonických verziách vystupuje voda, ktorá v hĺbinách skrývala počiatky všetkých vecí. Vnútrotná štruktúra týchto spomínaných kozmogonických predstáv tvorí archaickú ontológiu. Vo všetkých prípadoch archetyp *chaosu* symbolizuje voda ako motív "praoceánu" a motív "zmiešaniny rôznych druhov vôd", čo len znovu potvrdzuje bipolárnu charakteristiku *chaosu*, totiž na jednej strane neurčitost', prázdnota, nebytie a na druhej strane bezformovosť, zmiešanosť, primordiálnosť. Ďalej proces vzniku sveta sa odohráva podľa archetypu *vynorenia sa konkrétneho, sformovaného a určitého bytia z nesformovaného, neurčitého, primordiálneho, nekonečne hlbokého* (čo treba chápať ako jednotu prázdnoty a plnosti) *nebytia*.

Ak sa teraz pozrieme na Tálesov výrok, že "zem leží na vode", hneď sa nám ukazuje základný protiklad: primordiálnosť a nesformovanosť vody a jej opak, určitá a konkrétna zem. Aj spôsob zobrazovania sveta je u Tálesa podobný mýtickým koncepciam: voda (praoceán) je "dole" a zem (prapahorok) "hore". Preto nám nič nebráni, aby sme vnímali Tálesovu vodu v kontexte s archaickou ontológiou.

Pre nedostatok informácií o Tálesových názoroch nemôžeme jednoznačne tvrdiť, že vznikli pod vplyvom niektorých vyššie spomenutých mýtov alebo že išlo o vzájomnú reinterpretáciu či rozvedenie týchto archaických motívov stvorenia sveta. V každom prípade však dôvod, prečo zvolil Táles za prvopočiatok práve vodu, bude skrytý najpravdepodobnejšie v archetypoch archaickej ontológie v jeho vlastnom nevedomí. Samozrejme, k výberu vody ako zdroja všetkého existujúceho mohlo prispieť sekundárne aj jeho pozorovanie a empirické skúsenosti, o čom by mohol svedčiť aj jeho výrok "Všetko sa živí vlhkom a semená vecí majú vlhkú povahu." (11A12 z Aristotela; [11], 38) Tak to aspoň vysvetľuje Aristoteles, ktorý však často pri citovaní predsokratovských filozofov preferoval vlastné názory a hľadiská ([12], 26). Niektorí komentátori pri tejto príležitosti uvádzajú aj geografické a ekonomické príčiny, napríklad že Milétoš stál na poloostrove obklopenom morom a že od mora boli závislí nielen moreplavci ale aj všetci obyvatelia mesta. Podľa všetkého však tieto dôvody nie sú až také závažné - už len preto, že mohli byť prítomné aj pri vzniku samotných kozmogonických mýtov, v ktorých vystupuje voda ako prvopočiatok (napríklad v Egypte plnila podobnú úlohu rieka Níl). Skôr si tu treba všimnúť základné štruktúry a význam prvotných vôd ako jedného motívu archetypu *chaosu ako prazákladu* v súvislosti existenciálnymi situáciami archaického človeka a človeka žijúceho napríklad v Miléte.

Samotné zmyslové skúsenosti a porovnávacie schopnosti, ako isté druhy logických operácií vedomia, mohli len potvrdiť u Tálesa už prítomný archetyp prvopočiatku, ktorý pomocou **racionálneho myslenia** vo vedomí vystúpil ako archetypálny obraz. Keďže Táles ešte nemal rozvinuté pojmové nástroje, jeho **racionálne myslenie** sa často miešalo s **obrazovým myslením** - čo sa ukáže aj v prípade Anaximandra -, a preto vodu chápal vo viacerých významoch: ako materiálny princíp a ako motív "chaosu". Archetypy prvopočiatku v rámci archaickej ontológie a ako motívy v kozmogonických mýtoch nemajú len nábožensko-mytologický význam, a preto neoznačujú len akýsi nadprirodzený princíp. Tieto archetypy totiž pochádzajú z priamej skúsenosti archaického človeka s prírodou, preto napr. motívy "vody", "praoceánu" okrem ich božskej charakteristiky mali aj konkrétny vecný materiálny význam. Preto ich mohli vďaka **obrazovému mysleniu** a bipolárnym operáciám vo vedomí vnímať ako

oduševnené a živé princípy. V prípade Táleša by bolo takisto mylné si myslieť, že jeho voda bola len čistým látkovým princípom - ako "hylé" ([10], 133).

Napriek tomu, že Aristoteles vedel o Tálesovi len z tradície, na jednej strane mu pripisuje pôvod otázky o prvopočiatku - o arché -, ale na druhej strane ho porovnáva s "mytológom" a teológmi, ktorí premýšľali o bohoch a chápali Okeána a Tethys ako "rodičov všetkého zrodu" (11A12 z Aristotela; [11], 38). Otázkou ostáva, či Táles skutočne bol tým mysliteľom, ktorý sa pýta na arché - i keď tento termín ako prvý použil Anaximandros -, alebo mu Aristoteles pripisuje toto prvenstvo len na základe milétskych mysliteľských tradícií. Navyše, Aristotelove a Theofrastove správy sú len pravdepodobnostné, lebo na Tálesovu adresu (aj o iných filozofoch) sa vyjadrovali hypoteticky, napríklad v zlomkoch 11A23, 11A12, 11A14 z Aristotela ([11], 40). Ďalej, ani pojem nekonečna v súvislosti s vodou ako prapríčinou u Táleša nenájdeme - ten je výslovne pripisovaný až Anaximandrovi, a to pravdepodobne preto, že ešte nemal pojmové určenie pre nekonečno. Napriek tomu však v jeho smere myslenia musel byť "pôvod" predstavovaný ako nekonečný ([11], 41), a to práve pomocou archetypu *chaosu*, ktorý implicitne obsahuje kategóriu nekonečna.

Tak či onak, vznik iónskej protofilozofie budeme musieť datovať do doby, keď žil Táles, lebo od Anaximandra - veľkého iniciátora vo filozofii - ho oddeľovalo len asi pätnásť rokov a obaja myslitelia zomreli podľa tradície takmer v tom istom čase (Táles zomrel asi v r. 548-545 pr. Kr. a Anaximandros v r. 547-546 pr. Kr.) ([11], 40-41). Samozrejme, bolo by mylné si myslieť, že Tálesova kozmogonická vízia bola čisto len mytologickou koncepciou, keďže **racionálne myslenie** v tom čase už bolo značne rozšírené. Na druhej strane by však bolo takisto chybou, keby smevodu ako jediný pôvod chápali čisto len látkovo a považovali ju za výsledok empirického pozorovania spracovaného **racionálno-abstraktným myslením**. Skôr budeme bližšie k pravde, ak pripustíme určitý mytologický vplyv, a to najmä v podobe archetypálnych "nástrojov" archaickej ontológie, konkrétne v našom prípade archetyp *chaosu*, ktorého pravdivosť mohol Táles len potvrdiť pomocou empirických skúseností. Toto akési "druhotné uvedomovanie si" mohlo byť dobrým zdrojom a základom pre ďalšie špekulatívno-filozofické teórie napríklad pre Anaximandra. Anaximandros však mohol dospieť k svojim kozmogonickým a kozmologickým názorom aj bez vplyvu Táleša, a to podobným spôsobom, ako sme to naznačili v prípade Táleša. Proti tomu však svedčí samotná tradícia, podľa ktorej Anaximandros bol žiakom práve Táleša ([3], 35). Podľa všetkého v čase "**obrazovo-racionálnych úvah**" Táleša bol pre nedostatok vhodného pojmového materiálu obraz "vody" najadekvátnejším a najvýstižnejším **obrazovo-pojmovým vyjadrením**. V tomto obrazovo-pojmovom termíne mohol Táles vidieť ako metanýmiu (metaforu) už spomenutú bezmedznosť, nekonečnosť, neurčitosť, na ktorú nadväzoval Anaximandros použitím pojmu *apeiron*. Tým vlastne Anaximandros postúpil ďalej v procese racionalizácie a vo vývoji **racionálno-pojmového myslenia**. Keďže nemáme dost' autentických informácií o konkrétnych myšlienkach týchto mysliteľov, nedá sa rozhodnúť, kto bol vo filozofii absolútne prvý, a to už aj preto, že určitý diskurz musel už medzi protofilozofickými mysliteľmi v Miléte existovať.



**Anaximandros.** Anaximandros bol zrejme podobne ako Táles vážnym občanom v Miléte, podľa neskorších správ veľa cestoval a zhromažďoval poznatky a skúsenosti. O tom, že v jeho myslení nepochybne prevládalo už **racionálno-abstraktné myslenie**, svedčí aj vydanie prvého filozofického spisu *O prírode (Peri fyseos)* - napísané v próze, a nie básnickým štýlom - pravdepodobne v poslednom roku jeho života (narodil sa asi v r. 610 pr. Kr. a zomrel približne v r. 546 pr.Kr.), ako aj používanie filozofických termínov.

Podľa viacerých bádateľov to boli milétski myslitelia, a najmä Anaximandros, ktorí odkryli po prvýkrát problematiku pôvodu a zároveň aj podstaty sveta. Ako nás o tom informuje Aristoteles, títo filozofi pomenovali to, z čoho sú všetky veci a z čoho na počiatku vznikajú i do čoho na konci zanikajú - pričom samotná podstata sa mení len vo svojich stavoch -, ako prvok a počiatok súcna. Táto podstata - *arché* - je večná, z čoho vyplýva aj to, že nič nevzniká a nič nezaniká, ale je tej istej prirodzenosti a stále trvá (11A12 z Aristotela; [11], 38). Táto *arché* súčasne, ako naznačuje etymológia tohto slova (*arché* z gréckeho slova *archen*, čo znamená "vládnuť"), všetkým veciam vládne, a to práve v tom význame, že z nej vznikajú a do nej zanikajú veci a počas existencie vecí tvorí ich podstatu - či skôr možnosť existencie - ako niečo "neviditeľné". Táto *arché* počas jestvovania konkrétnych vecí, ktoré sú ohraničené a majú svoju ukončenosť tak v priestore ako aj v čase, je v akomsi stave skrytosti. Aristotelove správy nemôžeme (ako sme už spomínali), brať úplne doslovne, lebo on sa snažil v predsokratikoch nájsť - niekedy aj "násilne" - tézy pre opodstatnenie svojho učenia, a preto ani *arché* nemôžeme brať ako niečo látkové, čo by bolo večné. Skrytú charakteristiku *arché* vo veciach vysvetľuje aj fragment zachovaný u Simplikia: "...to nie je ani voda, ani iný z takzvaných živlov, ale akási iná neobmedzená podstata, z ktorej vznikajú všetky nebesia i svety v nich." (12A9 zo Simplikia; [1], 57) Anaximandros teda tvrdí, že počiatok a princíp všetkého existujúceho - ktoré má formu, a teda aj hranicu (*peras*) - nemôže byť totožný s nijakým z jeho premenlivých foriem. V prípade tejto citovanej správy nás však nemôžu zmiasť slová "voda" a "tzv. živly", lebo vodu Anaximandros ešte nemohol chápať aristotelovsky ako látkovú podstatu, a preto ani "živly" neznamenajú živly, ktoré chápala neskoršia filozofia a veda ako štyri základné prvky: "voda, oheň, vzduch, zem". Náuka o týchto živloch, elementoch ako súvislejšia teória vystupuje prvýkrát u Empedokla a neskôr u Aristotela ([10], 140; [11], 50).

Podľa niektorých autorov sa iónska protofilozofia vyznačovala myšlienkou, že *arché* ako počiatok všetkého existuje len ako "počiatok" (zdroj) a "konečný stav" svetového procesu, pričom počas jestvovania konkrétnych vecí nie je nijako prítomná ([6], 56). S týmto názorom však nemôžeme súhlasiť, lebo aj podľa iných zlomkov tento princíp tvorí akúsi podstatu vecí, preto *arché* treba chápať ako potencialitu či skôr "potencionálny stav". Nemôžeme ju však chápať jednostranne len ako "pasívny stav", lebo v sebe obsahuje implicitne aj dynamický princíp, keďže všetko uvádza do pohybu, čo však v žiadnom prípade nemôžeme chápať mechanisticky. Tento pohyb je večný a "je najstarším počiatkom; on spôsobuje, že jedny veci vznikajú, iné zanikajú." (12A12 z Herma; [7], 138). Pohyb v *apeirone* je teda vyjadrením "dynamického princípu", ktorý spolu s "potencionálnym princípom" vytvára bipolárnu protikladnosť a tieto protikladné princípy sú v rámci *apeironu* v jednote. Tento pohyb je zárukou vzniku a zániku

rôznych foriemi *arché* a keďže *arché* je podľa Anaximandra "božská, lebo je nesmrteľná a nehynúca" (*athanaton gar kai anólethron*) (B3 z Aristotela; [10, 152]) alebo v inom zlomku, že je "večná a nestarnúca" (*aidion einai kai agéró*) (B2 z Hippolyta; [10, 150]), aj samotný pohyb bude večne trvať: "U neho je večný pohyb" (*kinésis aidios*) (12A11 z Hippolyta; [10, 150]). Jeden ďalší zlomok hovorí práve o vzniku z *arché* takýmto spôsobom: "Vznik prvkov sa deje vylučovaním protikladov večným pohybom." (*tú stochiú tén genesien poiei* (all') *apokrinomenón tón enantión dia tés aidíú kinéseós.*) (12A9 zo Simplicia; [10, 148-149]). Táto večnosť pohybu - vzniku a zániku - je zárukou pre svetové cyklické pohyby a naznačuje akýsi večný či nekonečný návrat vecí do prvotného stavu - podobne sme na to poukázali aj v prípade archetypu *večných svetových cyklov* v archaickej ontológii. Netvrdíme tým, že Anaximandrove názory pochádzajú čisto a výlučne len z tohto archetypu, ale okrem pozorovania empirickej skutočnosti mohol byť tento archetyp akýmsi vzorom či modelom.

*Arché* môžeme teda chápať ako nekonečnú na jednej strane práve z pohľadu večnosti cyklov vzniku a zánikov. Túto "časovú stránku nekonečnosti" môžu potvrdiť aj niektoré fragmenty Anaximandrových názorov o "nekonečných svetoch": "Hovoril, že sa z nej vylúčili nebesá a vôbec všetky svety, ktoré sú neobmedzené. Tvrdil tiež, že zánik a tým aj skorší vznik sa rodí z neobmedzeného veku vykrúžením (*anakyklúmenón* = cyklickým vzostupom, návratom) všetkého toho." (12A10 zo Pseudoplutarcha; [10, 151]).

Viac nám však priblíži charakter nekonečnosti *arché* samotný Anaximandrov termín pre prvopočiatok - *apeiron*, čo približne (v počte významov) znamená neobmedzenosť, neurčitosť, nekonečno. Už na prvý pohľad je zjavná určitá analógia medzi *apeironom* a archetypom *chaosu*, s ktorou sme sa mohli stretnúť tak v gréckych mýtoch, ako aj u Tálesa. To, že Anaximandros použil tento termín, ešte neznamená pokrok z oblasti bezprostredného zmyslového vnímateľného - pod ktorou niektorí autori myslia štyri základné živly ([13], 30) - do sféry abstrakcie. V prvom rade preto, že v tom čase ešte nebola vypracovaná teória živlov, aj keď už u Homéra vystupujú živly, ale tie majú skôr "božský" význam (napríklad oheň je atribútom boha Hefaista, voda je atribútom riečneho boha Skamandra a boj týchto protikladných princípov sa chápe v *Iliade* ako boj týchto dvoch bohov). Po druhé, prvotný zdroj či prapríčinu archaická ontológia nechápala ako zmes protikladných látkových živlov, lebo táto predstava vznikla až po rozšírení teórií o živloch. Archaický človek chápal prvopočiatok bipolárne ako nekonečnú, bezmedznú priepasť, prázdnotu, a zároveň aj ako nekonečnú plnosť, plodivú potencialitu, primordiálny stav protikladných prvkov. Ak teda porovnáme len grécky mýtický motív *chaosu* (jeho etymológia znamená bezodnú priepasť, hĺbinu a zodpovedá staronordickému slovu *ginung*, z čoho vzniklo aj anglické slovo *begining*, čo znamená "začiatok") s Anaximandrovým *apeironom*, vidíme jasnú analógiu na štruktúrálnej a významovej úrovni. Podobne ako Anaximandros nemohol empiricky skúmať podstatu *apeironu*, ani archaický človek nemohol mať s *chaosom* priamu zmyslovú skúsenosť a to svedčí v oboch prípadoch o tom, že tu ide o určitý obraz či predstavu vo vedomí. Na druhej strane však archaické spoločnosti mohli mať skúsenosť s "chaotickým stavom" v prípade kolektívnych rituálov, v ktorých znovusprítomňovali prvotný primordiálny stav. V každom prípade môžeme hovoriť o abstrakcii skôr v tom zmysle, že

Anaximandros nahradil motív a obraz *chaosu* vhodným pojmovým variantom vo svojom **racionálno-abstraktnom myslení**. Preto budeme hovoriť o *apeirone* ako o archetypálnej predstave, čo však vôbec nevyklučuje fakt určitej racionalizácie. Treba tu však upozorniť na to, že nejde o racionalizáciu mýtu ako takého, ale len jedného konkrétneho mýtického motívu pomocou jeho archetypálnej podoby.

Anaximandrov *apeiron* však nemôžeme chápať ako nejakú nádobu obsahujúcu látku, z ktorej vznikajú veci a do ktorej sa vracajú pri ich zániku, teda ako mechanický proces odlievania a dolievania materiálu. *Apeiron* je nekonečnou potencialitou - nekonečnou prázdnotou a absolútnou plnosťou - podobne ako *Tao* v čínskom taoizme alebo archetyp *chaosu* v archaickej ontológii. Navyše sám Anaximandros chápe *apeiron* ako počiatok, ktorému je vlastná tvorivá sila, plodivosť (*to gonimon*) a s ňou späť večný pohyb ([7], 137). "Anaximandros tvrdí, že sa látka plodiaca od večnosti teplo a chlad pri vzniku tohto sveta..." (12A10 zo Pseudoplutarcha; [1], 58). Takáto predstava je analogická predstave "plodivej sily chaosu" alebo iného motívu prvopočiatku v kozmogonických mýtoch.

Ako vidíme, v skutočnosti nie je taký rozdiel medzi Anaximandrovým *apeironom* a archetypom *chaosu* archaickej ontológie. Tak ako *arché* (u Anaximandra *apeiron*) je neustále prítomná vo svete a tvorí podstatu vecí v stave skrytosti, aj onen prvopočiatok kozmogonických mýtov je prítomný vo svete. Mylné však pôsobí fakt, že archaický človek, a človek vôbec, žijúci vo sfére sakrálneho, vnímal *chaos* v každodennom živote negatívne, lebo predstavoval pre neho hrozbu. Keby *chaos* vo svete prevládol, znamenalo by to koniec nielen jeho existencie, ale aj celého usporiadaného sveta. Preto v mýtickom svete bojovali proti silám *chaosu* bohovia a hrdinovia a preto archaický človek akoby vytlačil *chaos* na okraj sveta, a to nie len v mýtoch, ale aj v praktickom živote a vo svojej psychike. Takto sa mohlo zrodiť zdieľané, že *chaos* - onen pôvodný stav - je mimo ich sakrálneho sveta. Skutočnú podstatu a význam tohto fenoménu a jeho stále miesto v nevedomí archaického človeka však predsa len prezrádzajú kolektívne rituály, pomocou ktorých ho ľudia - napriek obavám a strachu z *chaosu* - sprítomňovali a ponárali sa do tohto primordiálneho a prvopočiatkového stavu, aby z neho načerpali energiu a nové sily. V týchto chvíľach znovusprítomnenia a znovuprežitia stvorenia sveta - keď čas nemal vôbec žiaden význam, lebo všetko bolo v IN ILLO TEMPORE - strach pred stratou vlastnej existencie už nemal vo vedomí miesta a skutočná podstata - archetyp *chaosu* - prostredníctvom kolektívnych rituálov z úrovni nevedomia sa dostala na povrch vedomia a strach vytlačila. Takto motív *chaosu* mohol mať aj pozitívny význam. Pre archaického človeka sa však tieto protikladné vnímania *chaosu* - negatívne a pozitívne - nevyklučovali, ale pomocou bipolárnych "logických" operácií **mýtického myslenia** sa dopĺňali a dialektickým spôsobom prechádzali jeden do druhého. Práve preto vnímal aj cyklické zrody a zániky sveta ako dynamicko-dialektické prejavy *chaosu*.

Podľa všetkého práve túto skutočnú podstatu *chaosu* si uvedomovali tí "vybraní" jedinci - napríklad niektorí kňazi, šamani, veštcovia, mystici, mudrci atď. -, ktorí sa sami snažili tento prvopočiatkový stav dosiahnuť a stotožniť sa s ním pomocou rôznych kolektívnych a individuálnych rituálov, praktík, cvičení a meditácií. Hovoríme o nich ako o "vybraných" preto, lebo nejakým spôsobom - vďaka vrodeným výnimočným danostiam a vlastnostiam, výnimočným psychickým schopnostiam (predstavivosť,

inteligencia, intuícia), prežívaníu hraničných existenčných situácií (choroby, komatické stavy, extatické a mystické stavy atď.) - vynikli medzi ostatnými členmi určitej socio-kultúrnej skupiny ľudí. Preto boli aj výnimočnými jedincami, ktorí mali takto možnosť ovplyvniť a pôsobiť na "normálnu" časť populácie, napríklad viesť náboženské rituály, veštiť, skúmať a pozorovať astrálne telesá, špekulovať atď. Podobnými osobnosťami mohli byť aj milétski protofilozofi, ktorí však podstatu sveta chceli opísať a definovať pomocou **racionálno-abstraktného myslenia** bez hodnotových kategórií. Na rozdiel od nich povedzme "východní mudrci" (čínski, indickí atď.) sa nesnažili len uchopiť podstatu sveta obrazovým myslením, ale chceli ho aj v praktickom živote dosiahnuť a stotožniť sa s ním (napríklad taoista Cestu Tao).

Milétsky mysliteľ Anaximandros teda svoju pozornosť obrátil výlučne len na kozmogonickú a kozmologickú dimenziu sveta. Aspoň podľa zachovaných zlomkov môžeme tvrdiť, že Anaximandros sa venoval len kozmogónii, kozmológii a astronómii. V prípade astronómie je dôležité spomenúť, že bol prvý, kto vynášiel gnómon, pomocou ktorého sa dajú určiť slnovraty a rovník. Ďalej prvý zostrojil aj znaky hodín (*hóroskopeia*) ([10], 137). V týchto prípadoch je pre nás najdôležitejší fakt, že Anaximandros vedel narábať s gnómom, vedel ho prakticky využiť, na čo je nevyhnutné pochopiť sklon zodiaku a ročný pohyb Slnka (A5 z Plínia Staršieho; [10], 137).

Ako hovoria zachované fragmenty, Anaximandros ako prvý nakreslil mapu zeme, pričom zostrojil aj akýsi model nebeskej sféry (Pozri zlomky 12A6 z Agatemera a 12A1 z Diogena; [1], 57). Napriek rozdielnym znázorneniam dvoch úrovní - pozemskej a nebeskej -, v ktorých sa snažil zobrazíť "reálne pozemské tvary a nebeské sféry geometrickým pohľadom" ([10], 138), nájdeme v jeho mape stopy akéhosi mýtického praobrazu sveta. Jeho stredom bol totiž posvätný zemský Omfalos v Delfách a okraje zeme hraničili so všeobtekajúcim Okeánom. I keď táto mapa svedčí o istých Anaximandrových abstraktných schopnostiach, predsa len použil mýtické odkazy, ktoré v istom zmysle chápal "vo svojom, novom duchu" ([11], 53). Tento jeho "nový duch" by sme mohli charakterizovať aj jeho empirické skúmania, porovnávanie prírodných javov, ktoré však ešte miešal s mytologickými predstavami. Keď napríklad chcel určiť vzdialenosť medzi nebeskými telesami, ktoré obiehajú okolo Zeme (tá visí vo vzduchu v nehybnom stave) po celých kruhoch, používal posvätné čísla. Ako o tom informuje Hippolytos a Aétios, podľa Anaximandra vnútorný kruh je vzdialený od Zeme deväť. kruh Mesiaca osemnásť a slnečný kruh dvadsaťsedem zemských priemerov (12A11 z Hippolyta a 12A21 z Aétia; [11], 52; [10], 153). Ako hovorí Patočka, sú to "typické mystické či magické čísla a nezakladajú sa na skutočných pokusoch merania a astronomických pozorovaní" ([11], 52). Aj Homér i Hesiodos používajú vo svojich kozmologických predstavách čísla podobne. Na druhej strane však Anaximandrova kozmologická koncepcia má náznak prvej geometrickej teórie sfér, čo je podľa všetkého originálnou abstraktnou myšlienkou - spolu s predstavou, že Zem má valcovitý tvar a visí voľne vo vzduchu (12A11 z Hippolyta; 12A10 z Pseudoplutarcha; [10], 150-151).

Tieto skutočnosti naozaj svedčia o určitom vysokom stupni **racionálno-abstraktného myslenia** a ak zoberieme do úvahy celkové Anaximandrovo učenie, vidíme, že oddelil kozmogonickú a kozmologickú dimenziu skutočnosti od ostatných dimenzií, ktoré v **obrazovom myslení** archaického človeka alebo čínskeho mudrca tvorili jednotu,

a v tejto jednote univerzum aj cháпали vnímali a poznali. Tento Anaximandrov spôsob skúmania prírody je *historia* (čo v preklade znamená "rozprávanie o tom, čo autor sám skúmal, nech už skúmal ľudské deje, prírodné javy, geometrické javy). *Historia* je doslova "obsah skúmaného", ale znamená i samotné skúmanie ([10], 124-125), je skutočne dôležitým krokom k čisto **racionálno-abstraktnému mysleniu** aj napriek tomu, že ešte dosť často využíva mytologické predstavy, a to v dvojakom význame: archetypy archaickej ontológie (napr. *chaos* => *apeiron*) a mytologické predstavy (napr. *Uranos-Gaia-Okeános* => *Nebeská sféra-Zem-Oceán*).

Ako sme už naznačili, *arché (apeiron)* je v akomsi stave skrytosti, čo by sme mohli potvrdiť aj ďalším fragmentom: "... tento počiatok všetko objíma (*periechein*) a všetko riadi (*kybernan*)" (12A15 z Aristotela; [10], 152). Pojem "objíma" znamená, že *apeiron* je obsiahnutý v celom svete a zároveň aj obklopuje všetko usporiadané ([10], 150), a to akoby v pozadí. Treba to chápať tak, že *apeiron* je imanentnou podmienkou nielen existencie konkrétnych vecí, ale aj pohybov, procesov a zmien. Najzákladnejšími pohybmi sú "večné pohyby" medzi dvoma základnými protikladmi - na jednej strane teda *apeiron* ako neurčitá nerozlišenosť, bezmedznosť a na druhej strane konkrétne veci - svet. Tými pohybmi budú vznik a zánik, ktoré treba chápať ako dvojsmerné procesy, lebo veci sa vynárajú pomocou protikladov z *apeironu* a po istom čase sa vracajú do tohto prvopočiatočného stavu. "Z čoho veci vznikajú, do toho vraj tiež podľa nevyhnutnosti zanikajú" (B1 zo Simplikia; [1], 57). Konkrétne veci vznikajú na základe vydeľovania určitej prirodzenosti zo vzťahov medzi "symetricky protikladnými živlami" ([10], 154). Tieto "živly" sú u Anaximandra akosi "kozmicou štruktúrou onoho vylučovania z poriadku, povstávanie niečoho na úkor iného a na úkor rovnovážneho poriadku" ([10], 154). Tento "poriadok" však nemôžeme považovať za "harmonický a symetrický systém protikladov", lebo protiklady sa vylučujú z *apeironu*, kde sú v akomsi primordiálnom stave, a môžeme konštatovať, že protiklady v *apeirone* ani neexistujú. *Apeiron* totiž tvorí jednotu protikladov, a to analogicky s archetypom *chaosu*, kde sú tiež všetky protiklady v jednote a zrušené. Tieto protiklady sa najprv vylučujú, vystupujú večným pohybom (12A9 zo Simplikia; [10], 148), a to konkrétne ako protikladný pár: "teplo a chlad" (12A10 zo Pseudoplutarcha; [11], 51; [10], 151). Tento proces vylučovania protikladov z *apeironu* je analogický archetypu *vylučovania či vynárania sa protikladov z prvopočiatku*, s ktorým sa môžeme stretnúť vo viacerých kozmogonických mýtoch.

Každý protiklad a každá konkrétna vec má svoje obmedzenie, a to tak v priestore, ako aj v čase. O tom svedčí aj zlomok, ktorý zachoval Simplikios a v ktorom je jediný zachovaný Anaximandrov autentický citát (vyznačené kurzívou): "...z čoho veci vznikajú, do toho takisto zanikajú, *podľa nutnosti, lebo si za svoje nepravosti navzájom splácajú pokutu a trest podľa určenia času*, takto to hovorí trochu básnickými slovami." (ex hón de hé genesis esti tois úsi, kai tén fhoran eis tauta ginesthai kata to chreón. didonai gar auta dikén kai tisin allélois tés adikias kata tén tú chronú taxin, poiétikóterois hutos onomasin auta legón.) (12A9 a B1 zo Simplikia; [1], 57; [11], 43; [10], 148).

Ako sme mohli vidieť v zlomku B1, už Simplikios naznačuje, že Anaximandros sa vyjadruje nejako zvláštne, totiž akoby básnicky, a tým myslí na výrazy "bezprávie" (*adikia*), "pokuta" (*diké*), "trest" (*tísis*) atď., ktoré sú typickými zákonoprávnymi termínmi. Prečo tu vlastne Anaximandros používa tieto slová? Ak by sme chceli

Anaximandrovo myslenie charakterizovať, najvýstižnejšie by bolo označiť ho ako "**obrazno-pojmové**" myslenie, v ktorom sa spájajú tak archetypálne predstavy, ako aj pojmy konkrétnych vecí, prírodných javov a zákonoprávnych termínov, ktoré boli v 6. st. pr. Kr. už značne rozšírené. Anaximandros zrejme chcel pochopiť proces vzniku a zániku vecí a ich príčinu, preto kvôli nedostatku vhodného pojmového materiálu si vypožičal pojmy zo zákonoprávneho slovníka. Túto jeho výpožičku však nemôžeme vôbec podceňovať, lebo Anaximandros napriek použitiu týchto termínov vystihol podstatu nutnosti obmedzenej existencie vecí po ich vzniku z *apeironu*. Podľa Hippolyta Anaximandros hovorí, že "čas je vymedzením vzniku, súcnosti i zániku" (12A11 z Hippolyta; [10], 150). To znamená, že každá jednotlivina existuje len v určitom časovom intervale a tento čas vládne vzniku a zániku. Vieme, že *apeiron* takisto vládne vzniku a zániku a že má zvláštny časový charakter, je totiž večný. "Tvrdil ešte, že zánik a tým skôr skorší vznik sa rodí z neobmedzeného veku (ex apeirú aiónos)" (12A10 zo Pseudoplutarcha; [10], 151). Z toho vyplýva, že pre samotný *apeiron* čas nemá žiadny význam - podobne, ako v archaickej ontológii *chaos* je stavom IN ILLO TEMPORE, keď nemá zmysel hovoriť o čase. Lenže ak vznikne svet, a to ako vzťahy protikladných princípov a vecí, už sa môže uskutočniť pohyb, ktorý je základom merania času. A pôsobenie tohto času je obmedzené práve v rámci existencie sveta, v rámci intervalu od vzniku po zánik všetkého existujúceho - preto vlastne Anaximandros chápe čas ako vymedzenie jedného svetového cyklu od vzniku až k zániku. O tom, že tu nejde len o jeden takýto cyklus, sme sa už mohli presvedčiť v predchádzajúcich úvahách.

Každá vznikajúca vec je charakteristická tým, že sa v nej prejaví - prevládne - určitý protiklad (princíp), ktorý tvorí jej podstatu, vlastnosť a zákonite si "vyžaduje" svoju opozíciu, protiklad. Všetko vznikajúce - určené jeho protikladom, formou a hranicou - narušuje "pokojnú hladinu" prvopočiatku či *apeironu*, podobne ako vynárajúca zem, prapahorok narušuje "hladinu neurčitého, neobmedzeného praoceánu". Táto štruktúra "procesu vzniku sveta" je u Anaximandra analogická archetypu *procesu vzniku sveta narušením nerozlíšenej s konkrétnou určenou formou* (v kozmogonických mýtoch napríklad zem či prapahorok), a preto ju budeme vnímať ako archetypálnu predstavu.

Ako sme už spomenuli, vynorenie protikladov znamená narušenie jednoty neurčitého - *apeironu* a vznik mnohostí. Ako je to však v súvislosti so zákonodarstvom? Ako vieme, grécke zákonodarstvo - *nomos* - pochádza z božských predpisov, zvyklostí - *temis*, čo prezrádza jeho sakrálny pôvod. Akékoľvek vybočenie zo sakrálneho priestoru, jeho narušenie jednotlivcom či určitou skupinou ľudí bolo označené ako "vina" (pre grékov niečo podobné znamenala aj spupnosť (*hybris*)), čo automaticky vyvolalo snahu o jeho odstránenie - pomocou trestu -, aby sa znovunastolil "harmonický stav sakrálnej sféry". Trest teda znamenal zánik toho, čo vybočilo, a to v určitom časovom vymedzení. Žiadna jednotlivito existujúca vec, ako prejav určitého protikladu, nemôže trvať večne, lebo nie je dokonalá. Pre Anaximandra dokonalý a večný je práve *apeiron*, keďže obsahuje v sebe v jednote všetky protiklady. Zánik vecí teda vyplýva z ich nedokonalosti a znamená to ich návrat do neurčitého prvopočiatku. Tento návrat vecí by sme mohli chápať aj ako dovŕšenie a vyrovnanie sa protikladov, ich vzájomné zrušenie v rámci *apeironu*, a to podľa zákona "nutnosti". V tejto súvislosti predpokladá napríklad aj

Walter Brocker, že Herakleitov zlomok B126 je jeho citáciou Anaximandra: "Čo je chladné, sa zohrieva, teplé sa ochladzuje, vlhké sa vysušuje, suché sa zavlhčuje." (B126 z Herakleita; [10], 158). Aj keby tento citát nepochádzal priamo od Anaximandra, nie je zanedbateľné ani to, že Herakleita odborníci zaraďujú do iónskej myšlienkovvej línie, a preto Anaximandrove názory na "nutný zánik protikladov" - ktoré sú "teplé a studené, suché a vlhké a iné" (13A9 zo Simplikia; [1], 58) - mohli vychádzať aj z akéhosi "vzájomného prechodu a premeny protikladov".

Ako o tom hovoria viaceré kozmogonické mýty, svet na konci vekov zaniká, aby potom z "chaosu" znovu vznikol nový svet. Podobne chápe archaická ontológia aj existenciu konkrétnych vecí, a to práve na základe skúsenosti archaického človeka, že vo svete všetko vzniká a zaniká a že vo svete vládnu cyklické procesy vzniku a zániku. Na základe toho mohli vzniknúť podobné predstavy o realite napríklad aj v čínskom taoizme. Anaximandrove výroky sú teda odrazom nielen zákonodarstva, ale majú svoje korene aj v archetypoch archaickej ontológie, ktoré môžeme chápať aj ako kozmické zákony "večného návratu" tak jednotlivostí, ako aj celého sveta.

Anaximandros vynáranie sa protikladov z *apeironu* chápe ešte obrazne, keďže využíva archetyp *vynáranie sa protikladov z chaosu*, ktorý sa napríklad v Hesiodovej kozmogónii zjavuje najprv ako protiklad nesformovaného chaosu a sformovanej Zeme, potom ako vynáranie sa protikladov Tartara (chtonická sféra) a Úrana (nebeská sféra). Podobne, ako sa archaická ontológia ešte nepýta na to, ako sa toto vydeľovanie protikladov uskutočňuje, ani Anaximandros sa nepýta na príčinu v kauzálnom zmysle. On len vníma, pozoruje, chápe a nemieni nijako dedukovať ani odôvodňovať. Zaujíma ho poradie týchto javov, postup vynárania protikladov ([11], 51) - podobne ako v archaickej ontológii. Tento jeho záujem, aj keď využíva obrazy, je formou **racionálno-abstraktného myslenia**, lebo sa už snaží tieto procesy pochopiť a vyjadriť v pojmoch pomocou priameho pozorovania empirických javov a zmyslových skúseností. Ako príklad by sme mohli spomenúť zlomok z Aetia, v ktorom Anaximandros vysvetľuje vznik blesku a hromu. "Podľa Anaximandra sa to všetko prichádza z vánku (*ek pneumetos*). Keď je totiž obklopený hustým oblakom a prudko vyrazí pre svoju jemnosť a ľahkosť, vtedy pretrhnutie (oblačného obalu pôsobí) hrmot a roztlačenie pôsobí proti čierni oblakov žiaru." (12A23 z Aetia; [10], 152-153; [1], 59) Za jeden z protikladov teda Anaximandros považuje svetlo z ohnivej sféry, ktorej genézu opisuje takto: "Pri vzniku tohoto sveta sa plodivé (*gonimon*) vylúčilo z večného tepla a chladu a vyrástla z neho akási planúca sféra, ktorá sa má k vzduchu obklopujúcemu Zem ako kôra k stromu" (12A10 zo Pseudoplutarcha; [10], 151; [1], 58) - a oproti tomu bude "hustý oblak", čo pre Anaximandra znamená "tmu". Ako vidíme, proti sebe stoja dva protiklady a ich vzájomnú interakciu sa snaží Anaximandros vysvetliť mechanicky (pretrhnutie, roztlačenie) a abstraktnými pojmami prírodných javov bez akýchkoľvek mýtických obrazov. Tento Anaximandrov pokus o vysvetlenie konkrétneho prírodného javu, ktorý pozoroval zmyslami, je výrazným krokom k prírodnej filozofii (fyzika) a odklonom od **mýtického spôsobu myslenia**.

V tomto smere empirického pozorovania a vysvetľovania javov v prírode pomocou **racionálno-abstraktného myslenia** bude pokračovať aj Anaximenes, podľa tradície žiak Anaximandra. My však s ohľadom na náš cieľ - ukázať vznik a vývoj filozofie

v úzkej súvislosti a v kontexte s archaickou ontológiou a určiť možnosti vplyvu a miesto archaickej ontológie v myslení milétskych protofilozofov - a obmedzený priestor v tejto práci už Anaximenovu filozofiu analyzovať nebudeme. Môžeme však konštatovať, že aj u neho možno nájsť stopy archetypov archaickej ontológie (napríklad vzduch - *apeiron - chaos*), ale na druhej strane, aj vďaka ďalším empirickým skúmaniam a nadväznosti na Anaximandrovu filozofiu, v jeho myslení už dominujú špekulatívne teórie na základe **racionálno-abstraktného myslenia**, nie archetypálne obrazy. Keby sme teda chceli aspoň v skratke charakterizovať jeho filozofiu, môžeme konštatovať, že v porovnaní s Anaximandrom, menej využíva "mýtický zdroj" a viac pracuje s racionálnymi znalosťami.

**Krátka charakteristika milétskej protofilozofie.** Podľa českého filozofa J. Patočku cieľom filozofie v dobe jej vzniku bolo preniknúť do všeobšiahneho existujúceho celku, zachytiť v ňom to podstatné, čo tvorí práve jeho bytie, a to z neho samého. Predmetom filozofických úvah Miléťanov nie je nič čiastkové, ale predsa to musí byť riešené pomocou týchto čiastkových, konečných vecí. Ony sú v nekonečnom obsiahnuté a sú jeho zložkami ako základné pojmy - nástroje **racionálneho myslenia**, filozofie i vedy. A práve v tom spočíva základný rozdiel medzi **mýticko-obrazovým myslením** a **racionálno-pojmovým myslením**: zatiaľ čo v **mýtickom myslení** platí identita častí s nimi samými a zároveň aj s celkom (dvojaká identita), v **racionálnom myslení** vzniká duálna dichotómia medzi časťami a celkom. V racionálnom vedomí človeka sa časti separujú od celku práve vďaka pojmu, ktorý zodpovedá len jednému objektu, zatiaľ čo obraz pripúšťa viacero významov, aj protikladných. Táto dichotómia častí a celku sa však neprejavuje jednorázovo a náhle, ale v procese zmien myslenia a jeho zachytávania skutočnosti. Tento proces prebieha najmä u predparmenidovských filozofov, u ktorých pohľad "zmyslov a mysle sa stretáva s rozmanitosťou vecí v priestore i čase, s rozmanitosťou vecí, ktoré sa menia a vzájomne do seba prechádzajú... A práve ich vzájomné prechádzanie musí byť kľúčom k poslednej jednote vecí." ([11], 30-31) Táto posledná jednotá, ku ktorej milétski filozofi dospeli na ceste od konečného ohraničeného a ktorá znamená nekonečno, bezmedzno a neohraničené, je predmetom skúmania prvých rannogréckych filozofov, ktorí v ňom odhalili prvopočiatočný zdroj i podstatu bytia. **Bipolárno-komplementárne myslenie** archaických národov u nich teda ešte má svoje miesto - už nie ako obrazy, ale ako pojmové varianty a ako archetypálne predstavy archaickej ontológie. Preto *arché* nemôže sama byť len vecou medzi inými vecami, nemôže raz byť a druhýkrát nebyť, nemôže byť netrvalá, musí prechádzať všetkými zmenami, ale vo svojej trvalosti musí byť zároveň pôvodcom všetkých premien, všetkého striedania, všetkého usporiadaného stavu.

Ako vidíme, u milétskych mysliteľov ešte nachádzame bipolárne a dialektické predstavy, ktoré sú už len archetypálnymi predstavami archaickej ontológie. U nich sa ešte podstata prejavuje ako "nádobá i látka všetkého jednotlivého a konečného" ([11], 31). Je to ono trvanie, samostatný pohyb, nekonečný prazáklad všetkého existujúceho a večný skrytý pôvod variabilnosti a zmien. Podľa Patočku to je "Fyzis" - "Príroda", o ktorej Herakleitos hovorí: "Príroda sa rada skrýva"; vyjadruje podobnú myšlienku ako Miléťania, keď poukazuje na to, "čo" sa skrýva za všetkým konečným, jednotlivým



a zároveň to rodí ([11], 31). Táto "idea" je typickou archetypálnou predstavou *chaosu*, ktorý v archaickej ontológii predstavuje zároveň zdroj i podmienku všetkého existujúceho v rámci totality bytia, ale sa aj "skrýva" v pozadí univerza. Z týchto úvah teda vyplýva, že rannogrécki filozofi pracujú s archetypálnymi predstavami archaickej ontológie, ktoré akoby si "druhýkrát" uvedomovali a odkrývali vďaka zmyslovým skúsenostiam a analógiám medzi skutočnosťou a archetypmi v ich vlastnom vedomí; a až sekundárne pomocou pojmového aparátu v rámci racionálneho myslenia vytvárajú archetypálne predstavy a vlastné názory na skutočnosť.

## LITERATÚRA

- [1] *Antológia z diel filozofov: Presokratovci a Platón*. Bratislava, Iris 1998.
- [2] CORNFORD, F. M.: *Principium Sapientiae*. Cambridge 1952.
- [3] DIOGENES LAERTIOS: *Životopisy, názory a výroky proslulých filozofov*. Pelhřimov 1995.
- [4] ELIADE, M.: *Mýtus o věčném návratu*. Praha, Oikoymenh 1993.
- [5] ELIADE, M.: *Posvátné a profánní*. Praha, Česká křesťanská akademie 1994.
- [6] KALANDRA, Z.: *Parmenidova filosofie*. Praha, Herrmann a synové 1996.
- [7] KESSIDI, F. CH.: *Od mýtu k logu*. Bratislava 1976.
- [8] KOMOROVSKÝ, J. a kolektív: *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava, F.R.a G. 1997.
- [9] KOVÁČ, M.: *Binárne opozície v náboženských štruktúrach starej Mezoameriky* (dizertačná práca). Bratislava, Univerzita Komenského 1998.
- [10] KRATOCHVÍL, Z.; BOUZEK, J.: *Od mýtu k logu*. Praha, Hermann a synové 1994.
- [11] PATOČKA, J.: *Nejstarší řecká filosofie*. Praha, Vyšehrad 1996.
- [12] LLOYD, G. E. R.: "Teplé a studené, suché a vlhké v rané řeckém myšlení." In: PomFil: *Kosmos a živly*. Praha, Oikoymenh 1992.
- [13] TRETERA, I.: *Nástin dějin evropského myšlení*. Praha, Cowi 1996.
- [14] VERNANT, J. P.: *Počátky řeckého myšlení*. Praha, Oikoymenh 1993.

---

Mgr. Tomáš Szmrecsányi  
Katedra etnológie FiF UK  
Gondova 2  
818 01 Bratislava  
SR