

Radek Chlup PROKLOS

Praha (Herrmann a synové) 2009,
455 str.

Recenzovaný svazek je nesen trojí inspirací. Bez ohledu na formální členění obsahu lze říci, že v knize o vrcholném systematizátorovi nekřesťanského platonismu Proklovi (5. stol.) se scházejí tři různé a v různé míře prohloubené záměry autora: 1) historicko-systematický, 2) ritualistický a 3) záměr přiblížit Proklovu metodu exegeze textů. Zejména u třetího bodu se nejvíce uplatňuje strategie nasvicovat Prokla pomocí antropologických koncepcí, která autorův přístup výrazně charakterizuje. Ačkoli obsah této inspirativní knihy také referuji, většina následujících řádků některá témata doplňuje či na ně navazuje.

1) Pedagogicky průzračně a současně efektivně pojednání Proklova systému (17–210)¹ je jednoznačně nejužitečnější částí textu. Proklovo myšlení totiž předpokládá velmi bohatě a komplikovaně členěnou metafyzickou soustavu, bez jejíž znalosti je neprofesionální čtenář novoplatoniků téměř úplně ztracen. Ačkoli sám Proklos podal v jednom ze svých spisů „mapu“ soustavy, nakonec je kvůli její nesamozřejmosti a obtížnosti i k ní potřeba další mapa. Chlupem vytvořená „mapa“ je vysoce praktická a lze se na ni, pokud vím, s jistotou spolehnout. Navíc to platí jak pro ty, kdo se Proklem a novoplatoniky chtějí zabývat blíže, tak pro zájemce

z řad vzdělané veřejnosti. Kvalita popisu složitých novoplatónských koncepcí nikdy nejde na úkor srozumitelnosti a naopak.

Jádro knihy tvoří výklad Proklovy metafyziky (49–108). Metafyzika je základním zdrojem, z něž se odvíjí ostatní, tj. etika, náboženství či exegeze. V radikálně holistickém universu sice odráží každý člen mozaiky všechny ostatní a jednotlivá témata fungují jako vzájemné metafory, současně je právě metafyzika oním příslovečným „koncem“, za něž lze celý organismus nejlépe uchopit.

Centrálnímu systematicko-naukovému výkladu předchází kapitola historická, která zasazuje Prokla do návazné sekvence celé předchozí platónské tradice (17–48). Prvního novoplatonika Plótina (3. stol.) přitom úspěšně využívá způsobem v proklovské literatuře osvědčeným jako pozadí pro typově podobná, ale přece odlišná Proklova vypracování platónských témat. S ohledem na rituální stránku novoplatonismu, o níž bude řeč dále v knize, vyzdvihuje historická část také stěžejní postavu Iamblichovu (4. stol.).

Pro ty, kdo mají důvod vpravit se do Proklova na první pohled bizarně komplikovaného světa (srv. 185–186), je výklad podaný v *Proklovi* takřka nezbytností. Protože cizojazyčná úvodní proklovská literatura odchází od zkoušky v nejlepším případě zhruba se čtyřkou minus (9–10, pozn. 1), lze říci, že nabízený úvod do Prokla je počinem na světové úrovni. Vychází také v autorově anglickém překladu u Cambridge University Press.

¹ Odkazujeme k paginaci recenzovaného svazku.

Autora vede i při tomto systematickém výkladu nikoli snaha o iluzivní objektivnost, nýbrž spíše program soustředit se na co možná pozitivní vyhodnocení Proklova obrazu světa. Např. při výkladu o zlu či etice podtrhuje v zásadě „optimistický“ charakter učení, které „nakládá“ tíži zla spíše na lidskou pozici než na vnější příčinu. Potud je název *Proklos* plně na místě. Specifické zaměření dalších bloků textu by však víc než zasloužilo aspoň podtitul popisující ostatní účely knihy.

2) Druhým vůdčím zřetelem *Prokla* je téma rituálu (210–239). Chlup tu se čtenářem zachází „v rukavičkách“, neboť počítá s apriorně nevstředným naladěním vůči „ritualismu“. Rehabilitace rituálu v *Proklovi* není plně vázána na novoplatónské universum, R. Chlup si na základní obecné úrovni vypomáhá antropologickou úvahou ozejmující hodnotu rituálu jako takového (M. Douglasová). Na této rovině jde o rituál jako naléhavější, důsažnější komunikaci, než jaká se může odehrávat na pouhé intelektuální rovině. Za pomoci příkladů, čerpaných z antropologických materiálů (230–231), R. Chlup přispívá ve svém vysvětlení k nápravě špatné pověsti ritualismu v našich zeměpisných šířkách a připravuje si tím půdu pro výklad o rituálech novoplatónských. Jejich specificky budovanou vnitřní dynamiku pak autor vysvětluje pomocí napřed popsáného metafyzického rámce.

Metafyzika tvoří pozadí tzv. theúrgii, již lze zhruba chápat jako obřadní práci se stopami či analogiemi vyšších ontologických „pater“ v nižších,

např. k obřadnímu využívání kamenů či rostlin, které ve svém jádru a sobě vlastním způsobem nesou ontologicky „plnější“ reality. *Theúrgos* („bohodějce“) je schopen takovéto síly, přítomné běžně kolem nás, rozpoznat a potencovat tak, že mohou přibližovat člověka jeho bytostným zdrojům. Toto obřadní umění má různé typy, ale jeho účinky vždy patří do celokosmického, „barokně“ nuančovaného proudu vztahování se všech úrovní ke svým zdrojům. V případě theúrgie jde, jen velmi zhruba řečeno, o posilování vztaženosti člověka k božství. Ačkoli theúrgie v novoplatónském pojetí otevírá podílňíkům rituálů nadracionální horizont, předpokládá předchozí racionální trénink platoniků jako nezbytnou vstupní úroveň. Skutečnost, že podle Prokla se jednotlivé roviny ontologické stavby vzájemně zrcadlí, otevírá možnost vidět ve všech věcech jejich ontologicky mocnější koreláty. Novoplatónský rituál je pak umožňuje nejen rozumově pojímat, nýbrž zakusit je mocněji, účinněji, než jak by to bylo možné pouhým pochopením.

Novoplatónský metafyzický ritualismus a jeho smysl lze rekonstruovat v relativně uspokojivé míře. Pro *Proklova* autora vylíčivšího logiku fungování proklovského světa se tak novoplatónské rituály mohly stát příležitostí, jak se pokusit rituál jako takový důvěryhodně rehabilitovat. R. Chlup se tak zařazuje k zatím spíše nečetným průkopníkům, kteří se rituálům, o jejichž účinnou sílu se současná západní společnost jako celek zbytečně šidí,² snaží vrátit pevnou

2 Čtete-li z hlediska rituálního chování pozorně jen prvních několik kapitol *Babičky*

půdu pod nohama. Autor se o změnu pohledu na rituál snaží velmi poctivě, jeho výklad má jasné teoretické východisko a podržuje otevřenost všem případným zájemcům mimo jiné tím, že důsledně relativizuje přijatelnost rituálů v novoplatónské formě v dnešní době.

Právě proto, že první zárodky ritualistického programu si zaslouží být brány vážně jako platný přínos naší době, je třeba se zamyslet i nad charakteristickými omezeními jejich prezentace v *Proklovi*. Kapitola o rituálu evidentně počítá se čtenářem, který se s tímto tématem setkává vůbec poprvé. Text první ze dvou částí se přitom ve své závěrečné pasáži pouští také do úvah o možné využitelnosti (platónských) rituálních inspirací v současné západní civilizaci (232–239). Mezi těmito dvěma rovinami ovšem zeje hluboká průrva, která v *Proklovi* jako by vůbec nebyla vzata na vědomí. Uvedená pasáž by byla bývala vhodným místem k aspoň registraci problémů, na něž narazí ten, koho rituální program oslovuje. Průrva mezi teoretickou bází, z níž lze rituály intelektuálně přijmout jako pozitivní jev, a cílem obohatit rituály dnešní západní společnost není v *Proklovi* viděna dostatečně vážně. Proč to zmiňují? Konfrontace mezi teoretičností *Prokla* a praktickou realitou, byť by šlo jen o konfrontaci v představách, by totiž mohla odradit i toho, kdo má o oživení rituálu vážnější zájem a cítí se jím i samou ritualistickou částí *Prokla* osloven. Ačkoli tedy opus R. Chlupa kromě vrcholné pasáže první části nemíří primárně na konkrétní problematiku vytváření

rituálů dnes, je na místě se z uvedeného důvodu krátce zastavit u průrvy mezi teoretickou základnou a konkrétní realitou.

Učiním tak raději jen zcela heslovitým výčtem některých pracovních otázek, které by zájemce o rituál osloveného *Proklem* pravděpodobně čekaly: Jak by se lidé mohli nechat uvádět do rituální tělesné moudrosti někým, kdo je na stejné úrovni jako oni, tzn. není to stařešina, šaman, mudrc či *theúrgos* připravený otcovskou postavou mistra, jehož tradici jen dále a nepěvratně „rafinuje“? Jak dnes hledat tyto „otcovské“ osoby, nadané institucionální a charismatickou autoritou? Co si počít s nově vytvořenými rituály, které vykonavatelům s postupem času nepřinášejí už naprosto nic, a to ani na úrovni velmi malých posunů za velmi dlouhou dobu? Jak začít s tvorbou rituálu, brání-li „aktivaci“ jeho smyslu již soustředění na samu podobu rituálu (vezměme například už to, že se snoubenci při svatebním rituálu – namísto aby se odevzdali do jeho samočinné působnosti – soustředí na správné provedení ceremonie, a tím o rituál jako takový přijdou)? Ačkoli v rituálně vyspělejších starověkých společnostech bylo možné zavádět rituály nové, je dnes vůbec možné nevzít vážně, že zavedení obřadů bylo ve staré době obvykle připisováno nějaké tradiční a mocné postavě?

Tyto otázky nemají „předhazovat“ těm, kdo jsou nově vytvářeným rituálům pozitivně nakloněni, jejich těžko řešitelné obtíže, ale ukazují, že tvůrci ritů nemohou mířit hned odpočátku příliš vysoko. (Navíc z množství

odkazů na soudobou „ritualistickou“ akademickou literaturu v *Proklovi* je zřejmé, že autor jistě promýšlí i tyto otázky.) Aby práce „ritualistů“ rostla a sílila, měli by aspoň začít spíše někde těsně nad úrovní rituální výzvy „smím prosit?“. Šířím se o tom proto, že některá místa v *Proklovi* prozrazují – podle mého zdání – vyšší než přizemní ambice.³ Otázky, jež jsem zmínil, nicméně vpsledku směřují k jedné: Co nebo kdo rituál opodstatňuje? Jistěže má svou inherentní nadrozumovou, symbolickou sílu, již jsme nastínila v *Proklos* šířeji popisuje. Ta sama však konkrétní rituály není schopna ustavit jako takové (a navíc v „luxusní“, tj. vyspělejší nadindividuální dimenzi, srv. 253). Zmiňovaný inherentní zdroj síly rituálu platí spíše jen pro jeho „vnitřek“, tj. ve chvíli, kdy už je rituál ustaven. Oproti tomu zdroj, který rituál zakládá, představuje ještě další, zakládající rovinu celého podnikání (nemám na mysli „bohy“ v žádném smyslu, neboť rituál bohy nutně nemusí předpokládat).

Otázkami nejen teorie fungování rituálu, ale i jeho hlubšího opodstatnění se zabývá dlouhodobě a s bohatými praktickými zkušenostmi R. Rohr, především v díle *Adamův návrat* (Praha 2005, poprvé angl. 2004). Kniha s podtitulem *Mušská iniciace* tvoří všeobecné teoretické a spirituální pozadí k několikadennímu tzv. *Mušskému rituálu přechodu ke zralé dospělosti*, kterým v Čechách prošlo pod vedením zkušených staršinů za posledních

několik let, kdy se vždy jednou koná, již několik set mužů (typicky ve vyšším středním věku). Kniha jistě významně posune zásluhou a odvážně průkopnickou rituální snahu všech (včetně R. Chlupa), kdo se věnují tomuto celospolečensky přínosnému tématu na podobně seriózní úrovni. Rohrova kniha má ovšem úskalí v tom, že klade velmi vysoké nároky na radikální bezpředsudečnost recipienta. Obsahuje též užitečnou bibliografii současných „ritualistů“, zaměřených teoreticky i prakticky.⁴

3) Také část „Proklovo pojetí mýtu a symbolu“ vybízí k navázání (243–291, podle obsahu druhá část knihy). To předpokládá krátký referát této části *Prokla*. Proklovi je jeho potřeba smířit Platónovu kritiku Homéra v *Ústavě* s Homérem samým příležitostí k obzvlášť bravurnímu předvedení exegetické metody kanonických básnických textů. Antičtí filosofičtí interpreti pracují s tradičními texty způsobem pro dnešního čtenáře zarážejícím (zhruba řečeno, na první pohled do nich vkládají vlastní myšlenky a z původních textů pro ně čerpají autoritu). Avšak jedině Proklos podává systematické založení své výkladové metody explicitně. Ta již našla několik podrobných soudobých badatelských zpracování. R. Chlup pak vyzdvihuje základní zlom a překonání alegorické interpretace Proklovým rozlišením mezi zpodobením a symbolem. Při ní se uplatňují některé možnosti metafyzického systému (duše může být schopna tří

³ Srv. snahu západních autorů uvedenou na str. 224–225 a 235.

⁴ Z rozsáhlé Rohrovy autorské činnosti jsou zde relevantní ještě tituly *Wild Man's Journey* (poprvé angl. 1990, v češtině vyšlo jako *Cesta divokého muže* a v přepracované verzi jako *Stát se moudrým mužem*, přel. J. Jelínek, Brno 2007).

úrovni „života“, s nimiž korespondují tři úrovně poetické tvorby; boží se realizují na různých rovinách, jimž se připodobňují). Stejně tak přichází ke slovu theúrgická dimenze systému. Podobně jako symboly v theúrgii slouží jako hnací síla stoupaní k rozumově nepostižitelné realitě, tak i symboly vytvořené božsky inspirovanými dávnými básníky (na patřičné úrovni „života“ duše) mají schopnost nám v našich časoprostorových podmínkách zprostředkovat skutečnosti, k nimž intelekt nedohlédne – jde o „mody skryté přítomnosti Jedna ve všech věcech“ (276). R. Chlup také ve větší míře zapojuje do hry analogie s moderními antropologickými koncepcemi či u symbolu jeho různá moderní filosofická pojetí. Jejich pomocí projasňuje proklovský systém a někdy ukazuje jejich vzájemnou podobnost. Například pro Proklovo zhodnocení iracionality a šokujícího efektu homérských mýtů (tak prudce vyvracených Platónem) nachází paralelu v pojmu „antistruktury“. Stejně jako některé mýty upozorňují recipienty na to, že řád, jak je běžně znám, pochází ze zdrojové oblasti, která tomuto řádu podrobena není, i rituály mohou operovat s napětím mezi řádem a jeho zdrojem, který má povahu kreativního chaosu. Platónské Jedno staví R. Chlup do analogie s antropologickou antistrukturnou jako beztvare tvůrčí zdroje našich konkrétních určitých daností (např. přesně definovaných rituálních institucí).

Výklad R. Chlupa o Proklově hermeneutice archaické poezie je

proveden odborně a pečlivě. Navíc je, jak řečeno, „zasyčen“ a aktualizován „pro nás dnes“ antropologickými perspektivami. V tomto směru může sklízet jen chválu. Pokusme se však vyhodnotit tuto autorovu perspektivu z odstupu. Antropologické koncepce se na první pohled zdají dodávat výkladu transkulturní nadhled. To je jistě z jednoho hlediska pravdou, avšak současně platí, že Proklova alegorizace (a její prohloubení či překonání) není ještě zcela plně zasazena do svého historického kontextu. V tomto ohledu je *Proklos* prací značně fragmentární: sleduje pouze tradici (novo) platónskou a tiše předpokládá, že židé, křesťané a pohané jsou úplně jiné, téměř dokonale izolované náboženské kultury, každá s vlastní „kosmologií“, umožňující pohodlně chápat jednu bez druhé. Tento dojem sekundární grécistické literatura skutečně budí a povyšuje toto izolacionistické vidění pohanů v rámci řecko-rímské antiky na samozřejmou, klasicisty nereflektovanou normu (již podlehl i *Proklos*). Budiž nicméně řečeno, že první pokus napravit tento stav se objevil teprve nedávno a spíše jen jako program a úvaha o metodických liniích velmi obecného projektu, který by konečně začal chápat význačná pozdně antická témata (na něž se v případě exegeze zaměřuje i *Proklos*) v jejich celku. Tímto průlomovým příspěvkem je stať P. S. Alexandera z roku 1998 o pozdně antické exegezi homérských eposů a mojžíšské Tóry.⁵ Co se týče *Proklova* exegetického zájmu, je příznačné, nakolik se exegetické postupy

⁵ P. S. Alexander, „Homer the Prophet of All“ and „Moses our Teacher“: Late Antique Exegesis of the Homeric Epics and of the Torah of Moses, in:

rabínské a novoplatónské ukazují jako srovnatelné.⁶ Alexander dokonce v závěru své stati uvádí, že zvláště novoplatonici „možná do jisté míry imitují křesťanské a židovské postoje k bibli“. Nemusíme fragmentarizaci pozdní antiky brát jako chybu *Prokla* (spíše jen jako metodologickou připomínku) ze dvou důvodů: 1) Pohanská literatura se nevyrovnává příliš metodicky a explicitně se svými protihráči, konkurenčními okruhy.⁷ 2) Mezi grécisty se zdvihly závažné hlasy, které již nechtějí fragmentovat poznávání pozdní

antiky podle dnes platných hranic oborů, nastavených v 19. stol.⁸ Antropologizující perspektiva R. Chlupa sice tuto fragmentárnost do jisté míry překonává, avšak považují za vhodné aspoň upozornit na absenci byť zcela letmého výkladu o (snad i genetické) srovnatelnosti exegetických přístupů rabínského judaismu s přístupy pohanskými a na absenci obecného srovnání Proklovy metody s Órigenovou exegetickou vizí.⁹ Je nakonec adekvátní *Proklovi* ptačí perspektivu přiznat, ale s doplňkem, že část nahlíženého

L. V. Rutgers – P. W. van der Horst – H. W. Havelaar – L. Teugels (vyd.), *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, Leuven 1998, str. 127–142.

⁶ Také historické okolnosti ukazují, že pohané a židé v Proklově době jsou na jedné lodi i v dimenzi společenského života: v universu Theodosiova kodexu sdílejí stejnou roli sociálně vylučované skupiny. Navíc např. právě v době, kdy novoplatonismus dochází u Prokla systematického ujednocení, je uzavřen palestinský talmud (srv. příspěvek H. Sivanové *Canonizing Law in Late Antiquity: Legal Constructs of Judaism in the Theodosian Code* ve velmi zajímavém sborníku editovaném M. Finkelbergovou a G. G. Stroumsou, *Homer, the Bible, and Beyond*, Leiden – Boston 2003, str. 213–225).

⁷ Netvrdím to plně důsledně, viz Porfyriův fragmentárně dochovaný spis *Proti křesťanům* a srv. rabínské odkazy k řecké literatuře (P. S. Alexander, *Homer the Prophet of All*, str. 127 aj.).

⁸ W. Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge (Mass.) – London 1992, str. 1–8; M. L. West, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997, str. x. Vybízejí každý ve vlastní modifikaci k adekvátnějšímu porozumění starému Řecku v přirozené spojitosti s Předním východem, která byla během novověku přetřena. Ačkoli se jim jedná primárně o Řecko archaické, nebude snad trvat příliš dlouho a postava universitního „klasického filologa“ jakožto znalce uměle vyříznutého fragmentu pohanské složky antiky už začne být viděna jako neperspektivní. Bylo by jistě možné jmenovat věcná pochybení obou dvou průkopníků v konkrétních detailech (srv. např. Burkertův výklad zvolání *haleluja* na str. 39), ale z metodického hlediska jim lze odporovat jen nesnadno.

⁹ Viz L. Karfíková, „*Celé pole plné rozmanitých bylin*“. *Origenova biblická hermeneutika podle Peri archón IV,1–3*, in: táž, *Studie z patristiky a scholastiky*, Praha 1997, str. 9–37. Órigenés (3. stol.) již dávno před Proklem hovořil o tom, co R. Chlup, zdá se, vyrazuje Proklovi a co podává jako jeho silnou disciplínu: smysl pro symbolickou hloubku obrazů, které jsou koncipovány tak, aby nazírajícího vedly „za“ či „nad“ sebe samy. Zmínka o Órigenovi v tomto směru chybí v celém výkladu, nápadně pak např. na str. 251 či 274.

horizontu zakryly letci nahloučené bílé mraky. Nicméně opakují, že snaha o širší, „kontextuálnějiší“ pohled na pozdně antickou exegezi má teprve několik prvních průkopníků, a co se týče *Prokla*, jedná se spíše o upozornění než výtku.

Nyní k překladu části Proklových *Platónových námitek* v „Ústavě“ *proti Homérovi a básnickému umění*, jenž představuje spolu s řeckým textem značný podíl celého svazku *Prokla* (294–417). Chtěl bych při této příležitosti nadnést obecný problém překládání ze staré řečtiny. Tato Proklova esej podává při příležitosti smíření Homéra s „čelně protijedoucím“ Platónem metodické vodítko k výkladu božsky inspirovaných mýtů. Překlad je opatřen poznámkou k překladatelské koncepci (422–423), ta se však netýká překladového problému, který mi v textu vystupoval stále znovu. Ačkoli se Chlupova překladatelská poznámka brání především očekávaným výpadům filosoficky zaměřených čtenářů (autor svůj překlad Proklovy technické terminologie nekoncepce koncordantně), překlad je podle mého zatížen stylisticky. R. Chlup sice tvořil české znění *Platónových námitek* živým způsobem, dosáhl v nemalé míře žádoucího efektu čtivosti a důsledně vyhledával překladové ekvivalenty tak, aby na současného českého čtenáře působily jako jemu přirozené. Avšak v kombinaci se stylistickým založením starořečtiny, která nevyhnutelně nese pečeť petrifikovaného, vznešeného vzorového literárního jazyka, vzniká směr dvou ingrediencí, jež se nepodařilo promíchat tak, aby vytvořily dokonale „nezadržávající“ celek. Elegančně vtipná překladová řešení se v českých

Platónových námitek mísí s šlechtěnou „tuhostí“ a stylistickou nepřirozeností (z hlediska češtiny), kterou dodává ze své podstaty striktně literární řečtina, nepřiliš organicky. Neuvádím záměrně žádné příklady, neboť je lze nalézt prakticky náhodným otevřením *Námitek*. Na jedné straně pomyslné překladatelské škály stojí extrém lnoucí k doslovnosti a reprezentovaný např. překladem *Iliady* A. Škody (1911), druhou krajností je kreativně volný překlad, například *Odyseia* v podání V. Šrámka (1940). Překladatelský ideál tentokrát nestojí zhruba na půl cesty. „Středový“ překladový typ se „plete pod nohy“ sám sobě, jelikož (asi nelze jinak) nevědomě zachovává antickou vznešenou strojenost a elegantní komplikovanost, ale současně chápe přesnost překladu jako přiblížení předlohy živému jazyku prožívanému recipienty. Netvrdím, že mám pohotově nějaké definitivní a okamžité řešení tohoto problému – spíše chápu Chlupův bystrý překlad jako vhodnou příležitost vyslovit (asi nejen) svou nesház s překládáním z antické řečtiny.

Závěrem: Co se týče základní výkladové pozice celé knihy (reflektované na str. 10–13), je, jak myslím, motivována záměrem spojit autorem často připomínanou okrajovost až bizarnost Proklova systému s prostorem, do něhož by mohl být ochoten poctivě vstupovat i dnešní čtenář. Propast mezi Proklovou filosofií a zcela jinak založeným světem dnešního recipienta Proklových textů R. Chlup zdařile překlenuje pomocí antropologického konceptu tzv. *kosmologie* (ježž z legitimních praktických důvodů přejmenovává na *světonázor*). Pod ním miní – mými slovy – soubor východisek,

základních přesvědčení a intuici umožňujících smysluplnost světa pro jednotlivce i společnost, který je přitom sám reflektovatelný jen do jisté míry. I filosofická, racionální tvorba se odehrává teprve na základě této hlubší kosmologie a je jí určena. Racionální argumentace tak může mezi kosmologiemi jednotlivců, společenských skupin či i rozdílných věků v jisté míře prostředkovat, umožnit aspoň dorozumění. Avšak nemůže se stavět do role jejich posuzovatele, neboť úroveň, z níž pramení předpoklady jednotlivých racionálních, filosofických systémů, jsou samy z podstatné části mimo racionalitu.

Místem, kde R. Chlup nepřilíší šťastně přepadává přes hranici nastavenou termínem kosmologie (světonázor), je prezentace křesťanství v *Proklovi*. Křesťanství zde není líčeno v jedné určité pasáži, nýbrž ve zmínkách, které obvykle tvoří výkladové pozadí k proklovským koncepcím. Své roztroušené zmínky o křesťanství (viz rejstřík) autor stylizuje opatrně. Přesto je lze vystavit otázkám, a je to i na místě, neboť metodologicky vzato zde autor nepracuje s křesťanstvím, ale spíše s jeho zpodobením, které má odpovídat autorově vlastní kosmologii, a to i za cenu nezohlednění určitých skutečností, které bych v dalším rád zcela stručně a výběrově naznačil.

Na roztroušených příležitostných zmínkách o křesťanství není nic nápadného, ovšem čteme-li za nimi celkový obraz křesťanství, je na místě vyjádřit se k jeho adekvátnosti. *Proklos* sice nechce pojednávat o napětí mezi křesťanstvím a pohanstvím, nicméně

implicitně předkládá jistý obraz, který nemusí zůstat bez komentáře. Učiním tak zde jen zcela namátkově. *Proklos* vícekrát hovoří o „záchraně hellénské tradice“, čímž je míněna tradice nekřesťanská a nežidovská, v kladném smyslu „pohanská“ (srv. např. 233 anebo 300, pozn. 3). V tomto rozpoložení autor rezignoval na pozdně antické i další dějiny západního světa, neboť „zachránci hellénské tradice“ byli právě křesťané. Velký tok západního světa, jdoucí přes raně středověkou restauraci císařství a „přibalení“ antiky (posíleně od renesance) na cestu ke konci světa a do budoucnosti a dalších a dalších zemí, je totiž vlastním nositelem antiky. Bylo by v tomto ohledu velmi zajímavým tématem sledovat ještě pozdní rakouské císařství právě z pohledu hluboce archaického, „pokřtěného“ převzetí antiky, patrného dobře ještě v době našich pradědečků. Druhou připomínkou může být např. pasáž, o níž autor uvádí, že je volněji míněna (232–239). O křesťanství zde R. Chlup uvažuje v souřadnicích „šance na přežití“. Zde bych rád připomenul, že jeho celkový pohled by se snadno dal injektáží určitých informací dosti proměnit. Například by mohla být místo ztráty sil viděna právě vitalita církve. Ta dnes uplatňuje totéž aktivní „vyvlastnění“, kterému podrobila různé tradice, s nimiž se setkala, včetně tradic pohanské antiky. Dnešní východní náboženství s jejich rozvinutými meditačními a kontemplačními postupy již stačila v nemalé míře legitimně integrovat právě způsobem podobným či snad stejným, jaký má na mysli R. Chlup.¹⁰ Tyto a všechny

¹⁰ Příkladem široce využívaného „vyvlastnění“ a „pokřtění“ dálněvýchodní

podobné zmínky¹¹ v *Proklovi* jsou separátně pochopitelné, avšak podle mne dohromady vytvářejí podprahově sugestivní celek. Nad *Proklem* mne tedy napadá: aby antické a jiné křesťanství nemohlo dostávat svého obvyklého a ne právě inspirativního „černého petra“ příliš snadno, je třeba pečovat o hranici mezi „samostatně“ zvoleným intencionálním předsudkem a světonázorem-kosmologií.¹²

Také promýšlení rozhraní mezi Proklovým holismem („jednotlivé části systému v sobě nesou ty ostatní“) a totalismem („systém musí fungovat, a to podle mého“) se v *Proklovi* bývalo mohlo odehrát právě díky ještě bližšímu posouzení konceptu kosmologie-světonázoru. Proklův holismus je jistě sympatický a je schopen absorbovat leccos včetně bizarních orfických mýtů či protikladnosti teologie Platónovy *Ústavy* a Homéra, ale vyvstává otázka, zda se za holismus neplatí totalistickou uzavřeností, do které už nemají skutečnosti „tam venku“ platnou vstupenku. Tak se k nim proklovský typ myslí musí postavit buď z vlastního aktivního rozhodnutí zády, anebo je přetvořit tak, aby odpovídal jeho vlastním požadavkům. Lze tedy

ještě ochránit Prokla před obviněním z uzavřenosti prostřednictvím konceptu kosmologie-světonázoru, který by nesloužil také jako zákrytné označení pro pouhou ideologii? Tak je proklovská metafyzika např. na jednu stranu schopna absorbovat a ontologicky štěpit orfická božstva – ale jen z vlastního rozhodnutí a vlastní chuti. Nebyl by tento „autismus“ spíše temnou stránkou Prokla? Kde je hranice mezi kosmologií a tímto autismem? Temnou stránku Prokla snad bude čtenář v knize také poněkud postrádat, ale je to pochopitelné, píš-li se knihy proto, aby otevřely cenné horizonty (jak to činí i *Proklos*), nikoli jen kvůli ukazům na meze.

Přestože jsem v tomto vyhodnocení *Prokla* uváděl spíše meze a další inspirace, je na vyšší úrovni celkového „součtu“ třeba zakončit tím, že rozsáhlý opus skýtá několik neobvyklých a obohacujících výhod. I díky konceptu kosmologie-světonázoru je autor schopen seriózně uvést do Proklova myšlení, v němž racionální metafyzika spoluúčinkuje s rituální a mytologickou silou.

Filip Horáček

meditace může být přístup indického jezuita A. de Mella v knize *Sádhana – cesta k Bohu* s příznačným podtitulem *Křesťanská duchovní cvičení východní formou* (Brno 2000).

¹¹ Např. o křesťanství jako věci údajně individuální volby (srv. *J* 15,16; 15,19; snad i *Sk* 18,8).

¹² Kvůli zpracování křesťanství v *Proklovi* (tj. mnou viděného přestoupení linie mezi kosmologií a prostou prekonceptí) ještě nelze říci, že „můj relativizující komparativní pohled [se] o projekt racionality [prostředkující mezi kosmologiemi – F. H.] opírá a představuje vlastně jeho dovedení do důsledků“ (11).