

VÝKLAD VŠECH ZACHOVANÝCH ZLOMKŮ HÉRAKLEITOVY ŘEČI

V této nejobsáhlejší kapitole podáváme výklad všech zlomků, které edice Diels-Kranz označuje jako „přímé“. Zvolené pořadí se snaží usnadnit pochopení. Úplný text v pořadí Diels-Kranz nalezne čtenář v kapitole „Zlomky B“, a to i s originálními předlohami, údaji o zachování a s kritickým aparátem.

Výklad zohledňuje interpretačně významná různočtení rukopisů, upozorňuje na konjektury, tedy na přijímané filologické úpravy textu a také na varianty textu u jiných citujících autorů. Zohledňuje i významnější parafráze nebo obsahové analogie. Tím jsou do výkladu zahrnuty i mnohé zlomky, které edice Diels-Kranz uvádí jako „nepřímá svědectví“ (A), imitace (C), nebo které neuvádí. Jejich překlady i texty v originálním jazyce a některé další údaje nalezne čtenář v příslušných kapitolách.

K orientaci v této kapitole je možné použít i některý z rejstříků (viz Přílohy), například podle pořadí číslování Diels-Kranz nebo jiného. Na následující stránce nabízím obsah v pořadí podávaného výkladu. Na webových stránkách se postupně zpřístupňují obsáhlejší kolekce odkazů. Adresy:

<http://fysis.cz>

<http://www.herakleitos.cz>

Zlomky B v pořadí snad vhodném k výkladu - obsah podle číslování Diels-Kranz:

Zlomek	Strana	Zlomek	Strana	Zlomek	Strana	Zlomek	Strana	Zlomek	Strana	Zlomek	Strana
B 1	89	B 20	124	B 75	164	B 125	213	B 104	242	B 14	262
B 2	92	B 21	126	B 89	165	B 10	214	B 29	244	B 15	265
B 17	95	B 26	129	B 30	167	B 8	216	B 39	246	B 5	268
B 72	96	B 88	131	B 31	174	B 122	217	B 49	247	B 128	270
B 34	97	B 62	133	B 64	177	B 51	218	B 33	247	B 68	270
B 19	99	B 98	135	B 66	178	B 54	221	B 44	248	B 69	272
B 87	99	B 7	136	B 60	179	B 123	223	B 43	249	B 127	272
B 108	100	B 63	137	B 59	180	B 48	225	B 97	250	B 11	273
B 101	101	B 119	139	B 90	182	B 107	225	B 133	250	B 16	274
B 50	104	B 45	140	B 65	184	B 55	226	B 121	251	B 120	275
B 116	107	B 115	142	B 126	186	B 101a	227	B 125a	251	B 6	278
B 112	108	B 84	143	B 76	187	B 95	228	B 70	252	B 3	280
B 113	110	B 67a	145	B 126b	189	B 134	228	B 46	252	B 3a	283
B 103	111	B 36	146	B 137	191	B 35	229	B 131	253	B 100	284
B 114	112	B 77	148	B 93	193	B 22	231	B 28	253	B 94	287
B 80	113	B 12	150	B 92	195	B 9	232	B 56	254	B 99	288
B 53	115	B 91	153	B 52	196	B 102	234	B 130	255	B 139	289
B 136	117	B 49a	156	B 32	200	B 23	236	B 42	256	B 126a	289
B 25	117	B 85	158	B 41	202	B 61	237	B 57	257	B 105	292
B 24	118	B 118	159	B 78	204	B 13	238	B 106	257	B 38	294
B 132	119	B 117	160	B 79	206	B 37	239	B 40	258		
B 96	120	B 71	162	B 83	208	B 4	239	B 129	260		
B 27	121	B 138	162	B 82	208	B 110	240	B 81	260		
B 18	122	B 74	163	B 67	209	B 111	241	B 47	261		
B 86	123	B 73	163	B 124	212	B 58	241	B 135	261		

B 1 (Kahn I)

1 **Vůči řeči platné vždy nechápaví jsou lidé,**
 jak předtím, než ji slyšeli,
 3 **tak poté, co uslyší prvně.**

Ačkoliv se všechno děje podle této řeči,
 5 **podobají se nezkušeným,**
 když zakoušejí taková slova i díla,
 7 **jak je já vykládám,**
 když každé rozlišuji podle přirozenosti,
 9 **a ukazují, jak to s nimi je.**
Ostatním lidem však zůstává skryto, co činí, když bdí,
 11 **tak jako zapomínají, <co činí >, když spí.**

Sextos Empeirikos, *Adversus mathematicos* VII,132 = A 16/1,132 (+ 4 autoři)

Tento nejdelší zachovaný zlomek je už od Aristotela a Sexta považován za začátek Hérakleitova spisu. S tím se shoduje i velká část novodobých interpretů a většinou předpokládají jen ještě jakousi uvozovací formuli na začátku, kterou máme dnes patrně rozptýlenou jako uvození různých citovaných míst, asi ve stylu: „Toto praví Hérakleitos z Efesu, syn Blosónův.“

Sextos zlomek uvozuje takto (A 16/1,132): „Když tedy výše zmíněný muž začíná dílo O přirozenosti, ukazuje na to, co nás obklopuje, těmito slovy...“ Sextova slova „to, co nás obklopuje“ (*to periechon*) odkazují právě k Hérakleitovu pojetí řeči, možná už s výsostným atributem „společná řeč“, jak jej Sextos hned představí ve zlomku B 2. Jak nás může „řeč“ obklopovat, jsme se pokusili vyložit v článku *Řeč a Osud* na straně 71.

Počátek Hérakleitovy řeči není o nic snadnější než její pokračování. První tři řádky (v našem členění textu) lze číst jako nějaký prolog předznamenávající další text, neboť udává, jak máme celý spis číst a o co v něm jde. Předznamenáním celého spisu je triadické vyslovení povahy řeči a vztahu lidí k ní. A předznamenáním našich potíží s porozuměním Hérakleitově řeči je osově postavení výrazu „vždy“, tedy dvojznačnost vazebního postavení slova *aei* ve větě. Vyslechněme si k tomu slovatného Aristotela (A 4/1):

„Obecně řečeno, musí být to, co je napsáno, dobře čitelné a snadno pochopitelné, což je totéž. Věty, které nemají dost vazeb a které je nesnadné členit, jako ty Hérakleitovy, to postrádají. Neboť rozčlenit Hérakleitovy věty je obtížný úkol, poněvadž bývá nejasno, k čemu něco náleží, zda k tomu, co následuje, či k tomu, co předchází. Tak například hned na začátku jeho spisu, kde praví: **Vůči řeči platné vždy nechápaví jsou lidé.** Je totiž nejasno, k čemu se vztahuje slůvko **vždy** a jak <je třeba větu> členit.“

Opravdu není jasné, zda **vždy** patří k **řeči** - nebo zda patří k **lidem**. V prvním případě bychom překládali: „Tuto řeč, která je vždy platná, lidé nechápou.“ Mohli bychom v tom dokonce tušit význam: „Ačkoliv je tato řeč vždy platná...“ Ve druhém případě - totiž při čtení **vždy** ve vztahu k nechápavosti lidí - bychom překládali: „Vůči platné řeči jsou lidé vždy nechápaví.“

Aristotelés neví; Kléméns, Hippolytos a Diels se přiklánějí k první možnosti, protože jim umožňuje hypostazovat *logos*; kdo však procházel strukturu Hérakleitových výroků, ten ví, jak větu správně členit: přece tak, že slůvko **vždy** patří k obojímu, k platné řeči i k nechápavým lidem! To chce vyslovit i náš překlad a z autorit postupoval podobně například

Kahn. Dokonce to lze chápat i jako úměrnost: jako je řeč platná vždy, tak jsou lidé vždy nechápaví. V tom spočívá ono **vždy** daleko spíše než v nějakém trvání.

Výraz **vždy** v Hérakleitově úvodu je osou ještě další ambivalence. Nevztahuje se pouze k tomu, co předchází a následuje v pořadí slov textu, ale také k situaci předchůdné před slyšením řeči i k situaci po jejím zaslechnutí. To silně připomíná strukturu zlomku B 30 o světě a ohni: jeho symetricky postavený střední verš zní „ale byl vždy a je a bude“, opět se slovem **vždy** v ose tohoto verše i celého výroku. Ve svém závěru mluví o „vždyživém ohni,“ jenž střídavě plane a pohasíná. Ten je tím **vždy**, dokonce živým. Rozbor osových symetrií a časových struktur obou výroků (B 1, B 30) ponecháváme pšli čtenáře.

Hérakleitos zavádí hned na začátku spisu specifický obsah výrazu **vždy**. Vychází z jeho běžného starého významu, který je poměrně slabý, neboť strnulá nehybná věčnost metafyziků ještě není vymyšlena. Označuje to, co je starší než my a trvalejší než my - nebo to, co má nějakou stálost nad našimi měřítky, takže nám poskytuje orientaci v proměnách okolí. Třeba hora nebo řeka. Hérakleitos však význam slova **vždy** spojuje s přítomností a s úměrami, kterými je přítomnost provázána s minulým a budoucím, se vznikáním a zanikáním. To, co platí **vždy**, je u Hérakleita to, co se vždy děje, a vždy tomu tak bylo i bude, přestože to není nic nadčasového, ale vždypřítomná energetická symetrie uvnitř časného kolotání. Dvakrát logické to zrovna není, ale s logickou přísností bude později spojeno rozštěpení mezi věčnost a pomíjivost, které potkáváme u Parmenida, Platóna nebo v problémech moderní temporální logiky. Můžeme si tedy vybrat mezi Hérakleitovým pojetím a logickou nesporností nějakého neempirického zászvětí.

Hned na začátku Hérakleitova výroku jsou vztahy mezi základními výrazy formulovány také chiasmem:

řeč	-	platná
nechápaví	-	lidé.

Lidé se mají k řeči tak, jako nechápavost k platnosti. Už z opozice plurálu **lidé** vůči singuláru **řeč** lze tušit, že na tom my lidé nebudeme nejlíp. Navíc se o řeči ani nemusí říkat, že „je“ platná. Prostě se mluví o **platné** řeči. V originále je to *eontos*, participium presentu slovesa *einai*, být. V této větě však nemůže mít význam spony („je“, jako v B 2), ale adjektivní. Iónsky to znamená: „platný“, „skutečný“ nebo i „pravdivý“, ovšem ve zcela běžném hovorovém významu, bez souvislostí s posvátným slovem filosofie, kterým bude od Parmenidových časů „pravda“ - *alétheia*. O lidech zde ovšem Hérakleitos mluví opravdu se slovesem: **jsou** nechápaví; a to tvarem slovesa *ginesthai*, „stávat se, vznikat“. Výraz **vždy** je tedy také osou mezi neutuchající platností řeči (třeba i v proměnách jejích významů) a ustavičným povstáváním nechápavosti (i kdyby tvrdila stále totéž). Řeč je tedy nadlidská. Jakou **řeč** (*logos*) má Hérakleitos už v úvodu svého spisu na mysli, jsme se pokusili vyslovit v Předběžném náčrtu významových polí jeho výrazů (str. 68).

Nechápaví lidé. Tento atribut dovršuje pejorativnost plurálu. Hérakleitovy nadávky ovšem bývají důmyslně stavěné, a o této to platí dvojnásob. Iónský výraz *axynetoí* Hérakleitos užívá s hravě etymologickým pochopením jako *a-xynetoí*, tedy „ti mimo společné“ (viz B 89, B 114). Tím společným, *xynon*, je ovšem právě řeč (B 2). Současně Hérakleitos v iónském výrazu pro „společné“ (*xynon*) zvukově vnímá význam *syn nooi*, tedy „s rozumem, s myslí, s duchem“ (viz B 114). **Nechápaví** jsou tedy vyloženi také jako „bez rozumu, bez myslí, bez ducha“. Rozdíl mezi tímto nedostatkem lidí a výsostnou platností řeči se děje vždy. Nechápaví lidé jsou takoví nyní, byli i budou (viz B 30), jsou opakem ohně, jednotlivého hlediska kosmu; jsou mimo řeč (B 34), neboť „nejsou schopni naslouchat ani mluvit“ (B 19); jsou podobni neživým sochám (B 128). Synonymem pro „nechápavé“ budou u Hérakleita také „běžní lidé“, doslova „mnozí“ (*polloi*, B 17).

Lidé. Už samotný plurál *anthrópoi* je u Hérakleita podezřelý až pejorativní. O lidech mluví Hérakleitos v 16 zlomcích a snad pouze 2 z nich o nich vypovídají něco kladného: B 113, B 116. Tam se ale mluví o „všech“ lidech, tedy možná jaksí genericky, druhově, spíše než o množstvích. Zato o člověku v singuláru mluví Hérakleitos méně, a to jak kladně, tak i záporně (B 26 nebo B 116 oproti B 87).

Nechápaví lidé jsou takoví vždy, **jak předtím než slyšeli řeč, tak poté, co ji uslyší prvně**, stejně jako je řeč vždy platná. A stejně, jako je ono **vždy** osou symetrie mezi nechápavostí lidí a platnou řečí, tak je i osou symetrie mezi **předtím** a **poté**, mezi **slyšeli** a **uslyší**, což je vyjádřeno chiasmem:

předtím, slyšeli - uslyší, prvně

Tedy: Uslyší tak, jako slyšeli (jako když ještě neslyšeli); prvně jako předtím. Tedy nijak.

Náš zlomek pokračuje expozicí řady symetrií, jejichž osami jsou: řeč, slova a díla, přirozenost, spánek a bdění.

Podle této řeči se všechno děje (viz A 8/2). Nic tedy ve skutečnosti není mimo ni, pouze nechápající lidé, ti jsou mimo (B 34). Nic si neuvědomují takové, jaké to je (B 17), i jejich okolí jim je cizí (B 72). Podobají se totiž **nezkušeným**, když **zakoušejí** (ř. 5-6). V textu jsou různé tvary téhož slovesa, nejprve ovšem se zápornou (alfa privativum). Zakoušení pro ně vlastně není zakoušení, nýbrž zdání (B 17), žijí svůj sen (B 89). **Zakoušejí** může být pochopeno také jako „pokoušejí se o“, leč marně. Proč? Předpojatost nechápavých nebere ohled na přirozenost, neukazuje. Zdánlivě zakoušejí slova i díla (působení), ale nečiní to **tak, jak** (viz B 17) výklad mudrce. To znamená: nechápou ani svoji vlastní zkušenost, ani žádnou řeč! Pouze mudrc **každé** (slovo a dílo, *kai epé kai erga*, ustálené slovní spojení) **rozlišuje podle přirozenosti** (ř. 8), tedy každé podle přirozenosti toho kterého výroku nebo skutku, přirozeně! Mudrc rozlišuje činy i jejich významy, interpretuje, **ukazuje**, jak to s každým dějem i jeho smyslem je. V souvislosti zlomku B 112: Mudrc „vnímá podle přirozenosti“, když mluví a koná pravdivě, a to je „největší zdatnost a moudrost“. „Přirozenost se ráda skrývá“ (B 123), avšak moudrý ji rozlišuje a díky tomu ukazuje (*frazó*), oznamuje. Hérakleitos ukazuje tím, že rozlišuje náležitě, totiž podle přirozenosti. Artikulovaná řeč odkazuje ke svému smyslu právě svojí artikulovaností, skrze vztah všech svých částí k celku, který se děje vždy jenom skrze vzájemné vztahy jejich náležitě rozfrázovaných částí. Hérakleitos ukazuje, jak každá přirozenost artikuluje celek, jak její proměny dávají vzniknout tvarům a nechávají je zase odplývat (B 91, B 126b) - a tím se celek postupně projevuje a znovu uskutečňuje, zatímco smysl božského výroku zůstává týž. Hérakleitos oznamuje, že božská řeč je čitelná ve všem - a že v proměnách jednotlivostí zůstává vždy platnou.

Ostatním lidem to však **zůstává skryto** (ř. 10). Výraz „ostatní lidé“ (*alloi anthrópoi*) je dalším synonymem pro „nechápavé“ a „běžné lidi“. Jsou „jiní“, jsou cizí božské řeči, mimo společné, mimo svět. Domnívají se, že **bdí**, avšak zůstává jim **skryto** to, **co dělají**. To je přece typické pro spánek nebo opilost, že člověk neví, co dělá a mluví. **Spící**, ti přece **zapomínají, co dělají, když spí** - neví třeba o tom, jestli sebou nějak vrtěli a jestli nemluvili ze spaní. Jsou přece odvráceni do vlastního, do toho svého (B 89); nevědí nejenom o okolním dění, ale ani o své „činnosti“ nebo o svých řečech. Text užívá pro **skryto** a pro **zapomínají** dva různé tvary téhož slovesa: *lanthanei, epilanthanontai*. Samo o sobě má významovou škálu: „skrývat se, unikat, zapomínat“. Uniká jim právě to, co zapomínají; zatímco řeč osudu naléhavě připomíná a uvědomuje. Na tom, že ve spánku nevíme, co děláme, a že o tom nevíme ani po probuzení, ba že zapomínáme i část snů, ještě není nic špatného. Horší je, že skutečnost je nám skryta, i když bdíme ve všedním smyslu toho slova. Chiasmus (ř. 10-11) výrazů

skryto, bdí - spí, zapomínají

naznačuje symetrii spánku a všedního bdění na straně jedné - zapomínání a skrytí na straně druhé. Všedním probuzením tedy spící přecházejí ze zapomenutí skutečnosti do její skrytosti.

Metafora bdění a spánku je typickou výrazovou formou moudrostní řeči. Společně s nárokem probuzení se objevuje jak v náboženské moudrosti, tak ve filosofii. Dokonce v řadě jinak velmi různých kultur. Hérakleitova řeč ji užívá velmi zásadním způsobem. Bdění běžných lidí je spánek, žijí svůj sen nebo sní svůj život (C. G. Jung), neboť tím unikají před smrtí, kterou bdělé vnímání spatřuje (B 21); unikají před svým osudem, před sebou samými. Spánek je pro celkový útlum přirovnán ke smrti (B 26, B 88), která je však horizontem veškeré vědomé zkušenosti (B 21). Probuzení je konfrontace s pomíjivostí. Zde bychom mohli uvažovat o jakémsi „proto-gnostickém“ tíhnutí Hérakleitových myšlenek: vyzývá k probuzení do jasného vnímání, upozorňuje na zapomenutost osudové řeči. Jeho cesta je však náročnější než obvyklé podoby této duchovní figury, což souvisí s tím, že nepřijímá žádné běžné náboženské ani racionální pomůcky. Nevytváří iluzi, že přijetím nějakých duchovních pouček dojdeme probuzení nebo spásy. Nevytváří ani iluzi racionální metody. Stačí, že upozorňuje na zapomenutí přirozenosti, od které se narozdíl od mnohých neodvrací, ani ji nechce uzurpovat.

Závěrečné podobenství tohoto zlomku by hypoteticky bylo možno pochopit ještě radikálněji. Nelze totiž vyloučit ani význam:

Ostatním lidem však uniká, co dělají, když bdí,
11 tak jako jim <uniká>, co zapomínají, když spí.
Pak by to znamenalo, že „ostatní lidé“, tedy „nechápaní“, nemají ani tušení o tom, jak jsou úplně mimo. Tato verze stojí na jiném překladu slovesa *lanthanei* („uniká“) a na tom, že středním členem obou částí je právě toto sloveso - a nikoliv „dělají“ (*poiúsin*). Tak čte Conche (za upozornění děkuji Vladimíru Mikešovi).

Celý fragment B 1 je dobré chápat jako triadické uvození s osou „vždy“ (ř. 1-3), s chiasmy uvnitř ř. 1 a pak v ř. 2-3, následované velkou chiastickou strukturou celých úseků textu, podle které jsme text graficky rozčlenili:

ř. 4 a 5, ř. 6 a 7 - ř. 8 a 9, ř. 10 a 11

Hloubavý čtenář s tím může mít celovečerní potěšení, zvláště když si všimne jednotlivých vnořených chiasmů a osových postavení klíčových slov ve dvojicích řádků.

B 2 (Kahn III)

- 1 [Pročež Hérakleitos výslovně poukazuje na to,
že všechno konáme a myslíme díky účasti na božské řeči,
3 když krátce poté ještě připojuje:]
Proto je třeba následovat to společné.
5 [<protože *xynos* znamená iónsky společné>, *xynos* je tak <totéž, co> *koinos*].
Ačkoliv je řeč společná,
7 **žijí běžní lidé tak, jako kdyby měli své vlastní vědomí.**

Sextos Empeirikos, *Adversus mathematicos* VII,132,3-5, Mutschmann-J.Mau = A 16

Úvodní slova Sexta Empeirika přímo navazují na jeho citaci zlomku B 1. Z toho nemusí plynout, že zachované zlomky následují bezprostředně a v tomto pořadí. Část Sextova uvození (ř. 2) je možná parafrází zlomku B 112 (zvl. řádku 3: „mluvit a konat pravdivé věci“) nebo nějakého jiného podobného výroku. Pochopení „řeči“ jako „božské“ může souviset s Hérakleitovou větou ze zlomku B 1 (ř. 4): „Ačkoliv se všechno děje podle této řeči.“

Řeč, o které svědčí Hérakleitos, je tedy předběžně určena jako „platná“ (B 1.1 - „vždy“ - úměrně tomu, jak jsou lidé nechápaví), jako základ všeho dění (B 1.4), jako základ našeho jednání a myšlení (B 2.2) nebo jako osudové určení všeho (B 137). Hérakleitos ji v zachovaných zlomcích sám nikde jako božskou neoznačuje, ale její role takovému pochopení odpovídá (B 30, B 50), takže už třetí stoický mistr, Chrýsippos, mluví o její roli ve světě v podobném smyslu, například v uvození B 31.

Proto je třeba následovat to společné. Hned dál se dozvíme, že **společná je řeč**. Výraz **to společné** nebo samotné adjektivum **společné** je u Hérakleita jedním ze základních atributů jeho řeči. Je to ustálené slovní spojení. Hérakleitos užívá pro **společné** iónské slovo *xynon*, zatímco pozdější běžné řecké slovo pro společné je *koinon*, jak to také Sextos svým čtenářům vysvětluje. Co všechno je u Hérakleita **společné**? Zde je společná řeč. Jinde je společný zápas (B 80), svět probuzených (B 89), počátek a konec na obvodu kruhu (B 103), společné je všem vědomí (B 113) a to, z čeho čerpáme sílu, když mluvíme s rozumem (B 114).

Slovní spojení **společná řeč** by mohlo vést k mylné představě, že jakékoliv souběžně promlouvané řeči jsou společné. V Hérakleitových významech slov **řeč** a **společné** tomu tak není. To pouze nechápaví lidé zakládají své vzájemné dorozumívání i své porozumění světu na rozličných řečech, které spolu mají v jakémsi slabém smyslu slova cosi společného, totiž to, že sdílejí podobné představy, vyprávěnky (B 104) nebo jazyk. Naše řeči i jednání se však mají vztahovat k „řeči platné“ (B 1), k „tomu společnému“ (B 113). **Společné** snad znamená „celostně osudové“, a v tomto smyslu i božsky určené. Společné vše zahrnuje, ale není to žádná samozřejmost, ve které by bylo možné jenom spočinout, nýbrž zápas (B 80).

Společné má u Hérakleita význam blízký novodobému slovu „skutečné“. Na tom je založen i výkladový omyl Sexta Empeirika při výkladu „společného“, kvůli němuž vlastně Hérakleita v dalších odstavcích cituje (A 16/1,131). Následující překlad tohoto uvození se snaží respektovat Sextem míněné významy: „Hérakleitos říká, že kritériem pravdy je tento společný a božský rozum (*logos*) a že účastí na něm se stáváme rozumnými (*logikoi*). Pročež to, co se ukazuje všem společně, je důvěryhodné, neboť je přijato společným a božským rozumem, zatímco to, co napadá nějakého jedince, je z protikladného důvodu nevěrohodné.“ Takový výklad je ale v konfliktu s Hérakleitovým kontextem, nejnápadněji s jeho nadřazením jedince nad množství (B 40). Sextovo pochopení Hérakleita zakládá důvěryhodnost společného účastí na božské řeči, kterou ovšem chápe jako božský rozum, a hned předvádí další krok racionalizace tohoto stoického termínu. Logem je v jeho pochopení jakýsi nadindividuální a nadsvětýský rozum, což pak Sexta povede k naprosto absurdnímu vyloučení Hérakleita z řad předchůdců empirismu. V protikladu k Hérakleitovi Sextos předpokládá, že zdrojem vybočení ze společného je jedinec. U Hérakleita je tím vybočujícím „to vlastní“ (B 2.7, B 89), které patří k mnohosti nechápajících, tupá předpojatost davu, která omezuje každého jeho příslušníka, když se s davem identifikuje (B 104). Sextos ovšem považuje za základ věrohodnosti právě společenskou dimenzi porozumění jevům. Proto pak považuje řeč (u něho „rozum“) za střední člen mezi tím, co se všem lidem jeví, a božstvím, které to všechno garantuje svojí rozumovou povahou a svojí všeobecností pro všechny lidi. Takové pochopení je spíš základem scholastického porozumění božství, myšlení a skutečnosti, což je předstupeň pozdějšího objektivismu, ať už deistického nebo ateistického. Pravda je pak všeobecná, **společné** je zaměněno za obecné. Napřed za všeobecné ve smyslu rozumové abstrakce (Aristotelés a scholatici), v horším případě později za převažující mínění společnosti, totiž za průmyslově vyráběné veřejné mínění.

Bezprostředně po citaci B 2 Sextos dodává (A 16/1,133-134): „Vědomí (*frónésis*) totiž není nic jiného než výklad (*exégésis*) způsobu uspořádání veškerenstva. Proto také mluvíme pravdivě, když se účastníme na paměti logu, zato lžeme, když jsme v sobě samých. A v těchto slovech nyní nejvýšlovněji říká, že společná řeč (*logos*) je kritériem toho, co se ukazuje, že ty

věci, které se ukazují všem společně, jsou věrohodné, poněvadž jsou posuzovány společným rozumem (*logos*), zatímco však věci, které se jeví komukoliv samotnému jednotlivě, jsou falešné.“ Tím se sice utvrzuje ve svém mylném chápání Hérakleita, ale přitom vyslovuje jakousi nauku o „paměti řeči“, jako kdyby měla být Hérakleitova. Ve spolehlivější části Hérakleitových zlomků po ní není ani stopy, ale významově vzato by to možné bylo. Obraz paměti všech proměn světa by dobře harmonizoval se zlomky B 1, B 30. O paměti ale mluví jen uvozující část zlomku B 74 a závěr bizarního B 126a. Vraťme se však ke společné řeči.

Pro Hérakleita je **společná řeč** (ř. 6) v odporovacím vztahu k tomu, jak **žijí běžní lidé** (ř. 7). Můžeme vidět i chiastický vztah mezi slovy: **řeč - společná; žijí - vědomí**. Řeči odpovídá vědomí, zatímco společnému odpovídá žití. Vědomí patří k platné řeči stejně tak, jako život k tomu, co je společné. Ve vědomí jde o řeč, v životě o to společné. Problémem je zde ovšem ono „vlastní vědomí“, které se k platné řeči nevztahuje. (O problematičnosti překladu *frónésis* slovem **vědomí** viz u B 17.) I bez tohoto chiasmu by však byl jasný odporovací vztah mezi společnou řečí a životem i vědomím běžných lidí.

Výraz **běžní lidé** (*hoi polloi*) je pro Hérakleita jednoznačně pejorativní. Doslovně by znamenal „mnozí“. Slovy **běžní lidé** překládáme na základě kontextů v dalších zlomcích výraz *hoi polloi*, doslova „mnozí“ (viz kap. Předběžný výklad, str. 76). Samo slovo *polloi* představuje umocnění plurálu a může znamenat i většinu (jinak ovšem *pleistoi*). Mínění jsou tedy lidé většinoví - a jak známo, „většina je špatná“ (B 104), to přece říkal už Biás (B 39). Ostatně, učil ji Hésiodos (B 57). **Běžní lidé** jsou ti, kdo před uskutečňováním lidských možností utíkají do běžných starostí a do splynutí s množstvím věcí i s množstvím ostatních běžných lidí. Jsou „nasytění jako dobytek“ (B 29), takže bychom je v duchu nové doby mohli určit jako lidi konzumu. V dalších zlomcích se vztahují ke společenskému ocenění, takže bychom je mohli nazvat lidmi establishmentu. Je to množství, nevědomý dav. Jejich názor, řecky *hé tón pollón doxa*, tedy „mínění mnohých“, je řecký výraz pro „veřejné mínění“, tedy pro předsudky běžných lidí.

To **společné** je ve zlomku B 114 slovní hříčkou pochopeno jako „s rozumem“ (*xynon* jako *syn-nooi*). **Běžní lidé**, množství, jsou ti, kteří jednají „bez rozumu“, také by se to dalo pochopit jako „duchaprázdně“; nežijí ve společné řeči, pouze společnou řeč napodobují vzájemně sdílenými zvyky. Proč? Protože jejich **vědomí** není skutečné vědomí, nýbrž pouze jeho nápodoba, jako kdyby měli **vlastní vědomí**, a ne vědomí celku. **Vlastní vědomí** je ironický výraz. Slůvko *idion*, **vlastní**, je u Hérakleita i u řady jiných řecky písících autorů pejorativní: označuje omezenost, zaujatost, vztah k mínění. Není to ovšem tak jednoduché, že by k odstranění tohoto neblahého atributu postačilo, abychom provedli „vyvlastnění“, jak tomu chce marxistická interpretace Hegela, patrně i pod vlivem jeho výkladu Hérakleita. To **vlastní** není pouze vlastnictví, ale veškeré omezování a přivlastňování: od náboženství, přes svět a pravdu, po politiku a majetek. V uzavřenosti si duše chce užívat a spát. „Každý ze spících se obrací k vlastnímu světu“ (B 89), odvrací se od společného.

Nechce nás však Hérakleitos přece jenom nějak vyvlastnit? Proč nemá pochopení pro soukromí, pro svébytnost individuální duše, která si chce přizpůsobovat i kousek svého okolí, majetkem počínaje a rozličnými názory konče? Problém je asi v různých typech asociací, neboť v českém jazykovém prostředí se nám slovo **vlastní** pojí se soukromím, s intimitou. Hérakleitovi ne, pouze s omezujícími rysy každého vlastnění, uzurpování. Nám se zase se sobectvím pojí zájmeno „já“, *egó*, ačkoliv samo za to nemůže. V řeckých textech (například ještě *Janovo evangelium*) může být „vlastní“ přímo protikladem zájmena *egó*, „já“, které je spíše posvátným slovem. Hérakleitos mluví o výsostném významu vztahu k sobě samému (B 101), aniž by tím myslel sobectví. Mluví-li o „vlastním“ jako o překážce skutečného vědomí, myslí tím jak to, čemu bychom dnes řekli „sebestřednost“, tak propadnutí cizímu názoru. Ti mnozí, tedy běžní lidé, činí toto obojí. Mnozí činí převzaté mínění vlastním, takže ani neví o

tom, že není jejich. Racionálnější lidé si zase často myslí, že jejich myšlení je obecně platné, aniž by tušili, že i tím dávají průchod své mimoběžnosti s celkem. Vědomí není něčím, co lze vlastnit. Nejde přece koupit nebo prodat, ba ani darovat. Tyto okolnosti může ilustrovat jiný překlad poslední věty zlomku (podle Bollacka):

7 mnozí žijí majíce své vědomí za vlastní.

Vědomí nemůže být něčím vlastním snad v ještě silnějším smyslu slova, než jsme doposud ukazovali. Pokud uvěříme nepřímým svědectvím, tak patří **společnému** dokonce i v takovém významu, ve kterém je **společné** ekvivalentem za *apeiron*. A 16/2: „Vždyť Hérakleitos také výslovně říká, že člověk není rozumný, neboť soudné je pouze to, co <vše> obklopuje.“ Vše obklopuje, zahrnuje (*periechein*), podobně jako ve svědectví o Anaximandroví (A 15): „že... (bezmezná)... všechno zahrnuje.“

B 17 (Kahn IV)

- 1 **Běžní lidé si neuvědomují věci takové, jaké jsou, když se s nimi setkávají;**
 ani když se o nich poučí, nepoznávají je;
 3 **ale sami pro sebe se domnívají.**

Kléméns Alexandrijský, Stromata II,8,1

Podmětem výroku jsou **běžní lidé**, *polloi*. Už ze samotného plurálu lze očekávat, že se bude mluvit o nějakém jejich nedostatku. Ale kdyby jen to, tento výraz souvisí se slovy pro veřejné mínění a je těžce pejorativní (B 2). Kontexty našeho zlomku připomínají i „nechápací“ ze zlomku B 1.

V Klémentově uvození je jejich nedostatek pochopen tak, že jsou „nevěřící“, *mé pisteuontas*. Hérakleitos by mohl nedostatek důvěry v působnost řeči (B 1, B 2) chápat jako oddálení od prožívání přirozenosti; musíme však hledat takové kontexty tohoto výroku, které by nemohly být podezřívány z dodatečného křesťanského výkladu.

V našem zlomku je nedostatek běžných lidí vysloven: **neuvědomují si**. Takto se pokoušíme překládat výraz *úfroneúsi*. Ve zlomku B 2 zase „žijí tak, jako kdyby měli své vlastní vědomí“. Tedy: Běžní lidé mají jakoby vlastní vědomí, což znamená, že si nic neuvědomují. Není divu, když B 104 začíná zpochybňující otázkou po jejich rozumu nebo mysli a rozvaze. Výraz *úfroneúsi* by se mohl přeložit také „nerozumějí“. Nemělo by to však navodit mylný výklad, že běžní lidé nemají dost rozumu ve významu analytické a kombinační schopnosti. To sice často taky nemají, ale podle Hérakleita tudy cesta nevede, neboť kdo se neseťkává s tím, co setkává a na co doslova naráží, ten stejně nechápe vůbec nic. Náležitě rozlišování a rozpoznávání je jak v B 1, tak i zde v B 17 projevem probuzení a vstupu do společného světa. **Běžní lidé si neuvědomují**, protože jsou mimo, nejspíš jsou nějak zásadně mimo, jak o tom svědčí i zlomek B 34 o nepřítomnosti nebo pomíjení nechápacích. Teď se však ptáme, jak se to jejich „mimo“ ukazuje v našem zlomku. Možná totiž setkáváme výklad Hérakleitovy kritiky lyrického básníka Archilocha (B 42). Ten říkal (fr. 68 Diehl), že lidé mají takové smýšlení (*fronein*), „jakého dne jim ho Zeus dá“ (A 16/1,127). Hérakleitos popisuje běžné lidi ještě realističtěji než Archilochos. Ten činil jejich smýšlení nebo uvědomování si (*fronein*) závislým na tom, jak zrovna Zeus dá; zatímco Hérakleitos opatřuje stejné sloveso zápornou: „neuvědomují si“. (Téma dnů potkáme jinde - B 106.)

Co si běžní lidé neuvědomují? Neuvědomují si **věci takové, jaké jsou, když se s nimi setkávají**. Úměrnost „takové - jaké“ je připomínkou úměrnosti „tak - jak“ z B 1.7, ale tady negativně a v plurálu. Nebo podle Wilamowitzova čtení: Běžní lidé si neuvědomují

<všechny> ty <věci>, se kterými se setkávají. V obojím případě jsou zde ovšem ony „věci“ jen překladatelským doplněním za plurál neutra, takže to lze chápat i tak, že si neuvědomují nic z toho, s čím se setkávají, nebo že si to neuvědomují takové, jaké to je. Dokonce ani poučení o všem tom, s čím se setkávají, jim nepomáhá k poznávání něčeho z toho! Vždyť ani mnohá učenost na rozumu nepřidá (B 40). Kdo je mimo skutečnost, tomu není pomoci, neboť jakoby nebyl (B 34). Běžným lidem je vše, co setkávají, cizí (B 72), protože si myslí, že mají vlastní vědomí (B 2). Ve svém spánku se obracejí do uzavřenosti jakoby vlastního světa (B 89).

Sami pro sebe se domnívají. Dokonce by to bylo možné přeložit: Vždyť se zdají i sobě samým!

Jsou opakem mudrce z B 1.8-9, který „rozlišuje podle přirozenosti a ukazuje, jak se to s nimi má“. Jsou tedy příkladem skrytí a zapomenutí ze závěru B 1. Chybí jim vědomí, rozvaha (*frónésis*). Vědomí se nelze naučit. Neodděluje nás od něj nedostatek informací, ale naše slabost, lenost a zapomínání. Běžní lidé nehledali sebe sama (B 101), proto žijí svůj sen. V krajním případě se stupňování něčí zdánlivosti vyhroť až do superlativu „nejslavnější“, který se už zabývá pouze zdánlivými věcmi a starostmi (B 28).

B 72 (Kahn V)

- 1 **S čím se zcela nepřetržitě stýkají,**
[s logem, který spravuje veškerenstvo,]
- 3 **s tím se neshodují,**
- 5 **a věci, se kterými se každý den setkávají,**
se jim jeví cizí.

Marcus Aurelius IV,46

Tento zlomek je nejvážnějším uchazečem o uznání pravosti z celého pásma Hérakleitových výroků (B 70 až 76), které Marcus Aurelius spojil v *Hovorech*. Hyperkritici jej považují aspoň za dobrou parafrázi nějakého Hérakleitova výroku, a to buď B 17 nebo podobného, který jej rozvíjel.

„Běžní lidé“ (ze zlomku B 17) se **zcela nepřetržitě stýkají** se skutečností, ale přesto z ní nic nepoznávají takové, jaké to je (B 17). Ani naprostá nepřetržitost nenahradí ono „vždy“ ze zlomků B 1, B 30. **Neshodují se s tím**, *diaferontai* (viz B 51), jsou s tím v rozporu, protože jsou v rozporu sami se sebou. Sloveso **setkávají** je zde opravdu stejné jako v B 17 a může znamenat i „narážejí“. Vše, co běžně neustále setkávají, nezakoušejí takové, jaké to potkali (viz B 17.1, B 1.7). Jeví se (*fainetai*) jim to jako cizí, zatímco v B 17 se jim to zdá (*dokeúsi*) nebo se oni jenom zdají být sami sobě. Místo zdánlivosti teď máme cizost.

Co je zde ještě nového oproti zlomku B 17? Především vsuvka Marka Aurelia (ř. 2), která o řeči (*logos*) mluví vysloveně stoickou terminologií. Proto jsme zde ponechali „logos“, neboť jej v tomto textu chápeme jako stoický termín. Tím ovšem neříkáme, že význam tohoto řádku není podobný významu Hérakleitových zlomků o řízení všeho (B 41, B 64).

To, s čím se **dennodenně setkávají** (nebo na to narážejí), se jim pro jejich rozběžnost (*diaferontai*) s tím **jeví cizí**, tedy jako něco vnějšího, na co opravdu i narážejí, aniž by to rozpoznali. Jejich všednost je jim „odcizena“, protože nechápou význam ničeho v ní, protože se sami odcizili přirozenosti a světu. Jsou v rozporu s platnou řečí, takže jejich osudové příležitosti - setkání, šťastné náhody, neštěstí - se jim nejeví jako jejich, svádějí je na něco cizího, ať už na druhé lidi nebo na okolní přírodu. Být v rozporu s touto řečí znamená být i

v rozporu s každou věcí i v rozporu se sebou samým. V takové situaci člověk myslí a jedná nesvobodně, i když si myslí, že se rozhoduje. Nevědomě jako spící volí vždy jakousi automatickou možnost, zatímco probuzení a styk s řečí umožňuje i jiný vztah k osudu než deterministický nebo odmítavý.

Pokud bychom chtěli argumentovat pro pravost zlomku (kromě vsuvky ř. 2), poukázali bychom na chiasmus jednotlivých řádků našeho členění. Sám k výkladu moc nepřidává, ale můžeme si všimnout, že by stačila drobná úprava, a text by získal pěknou hérakleitovskou symetrii i nový zajímavý výklad, který by dobře ladil s ostatními zlomky. Stačí totiž nezrušit onu vsuvku celou, ale ponechat *logos*, a teprve zbytek vsuvky považovat za stoický výklad. Pak dostáváme pěkný chiasmus:

Zcela nepřetržitě se stýkají s řečí - se kterou se neshodují
a věci, se kterými se každý den potkávají - se jim jeví cizí.

Chiasticky: každodenní potkávání s tím, s čím se neshodují, je úměrné cizotě nepřetržitého stýkání. Navíc pak slova „s řečí, se kterou“ stojí symetricky uprostřed první dvojice chiasmu a vážou se jak k tomu, že se s ní běžní lidé neustále setkávají, tak i k tomu, že s ní jsou v rozporu, taky zcela nepřetržitě. Z neshody s řečí plyne, že všednost jim je odcizená, viz nárok shody s řečí v B 50.

Takovému výkladu by ovšem slušel návrh na rekonstrukci „původního tvaru“ zlomku. Jako hru nefilologa to pro jednou zkusíme. Marcus Aurelius se nejspíš zarazil na té ambivalentní syntaxi podobně jako Aristotelés v B 1, rozpojil ji a doplnil srozumitelnost přidáním dvou stoických termínů.

B 34 (Kahn II)

- 1 **Když nechápaví uslyší,
podobají se hluchým;**
- 3 **výrok jim dosvědčuje:
jsouce zde, jsou nepřítomni.**

Eusebios, Praeparatio evangelica XIII,13,42 (+ Kléméns a Theodórétos)

Překlad závěru podle čtení u Klémenta:

- 4 **jsouce zde, odcházejí.**

Je řeč o nechápavých lidech ze zlomku B 1. V jeho úvodu jsou **nechápaví** představeni jako „vždy“ nechápaví, nezávisle na tom, zda neslyšeli „řeč“, nebo zda ji už slyšeli. Jsou tedy „vždy“ mimo řeč (*logos*). V souvislosti zlomku B 2 a také díky dalšímu významovému provázání jsou i mimo „společné“ (*xynon*) a mimo mysl, rozum (*nús*). Podobně jsou na tom „běžní lidé“ (*polloi*) ve zlomku B 17 i jinde. Náš zlomek mluví o tom, jak se tato jejich mimoběžnost se skutečností projevuje. Kléméns zlomek cituje v kontextu častého biblického výroku, který lze potkat i v jiných náboženských okruzích: „Kdo má uši k slyšení, slyš!“

Nechápaví jsou mimo společné, „jsou mimo“. Předvádí se to tím, že se **podobají hluchým**, a pak se o nich říká jakési pohrdlivé úsloví.

Jak můžou nechápaví **uslyšet**? Stejně tak, jako **hluší**. Nijak, přestože kolem nich působí řeč, podle které se všechno děje (B 1.4). Jsou obklopeni řečí, ale jejich vlastní „svět“ je mimo řeč (viz B 2, B 89). Pokud by šlo o normální hluché a běžnou řeč, tak by bylo slušnější mluvit o tom, že řeč jim není přístupná, že mohou pouze sledovat nějaké zvláštní děje, které jim

signalizují absenci nějaké schopnosti, již ostatní mají. Vůči „platné řeči“ však ani ostatním lidem není slyšení a rozumění běžné. Věstec slyší, mudrc rozumí. Snad občas zaslechne a někdy tušíme význam. Nechápaví jsou vždy mimo. Kdyby problém spočíval v neznalosti cizího jazyka, měli bychom šanci se jej naučit. Hluchý ve staré době šanci nemá, takový je jeho úděl. Nechápaví stojí v takovém údělu vždy, aby mohli patřit k většině. Proto se právě o nich mohou říkat různé nepěkné průpovědi, kterými běžní lidé sami škodolibě častují postižené. Řecký výraz *kófos* ostatně neznamená jenom „hluchý“, ale také „mdlý, tupý, bezcitný“. Kromě těchto pejorativ však samozřejmě i „hluchoněmý“, protože ve staré době jsou hluší od narození současně hluchoněmí. Jsou obrazem další vlastnosti nechápavých (B 19): „Nejsou schopni naslouchat ani mluvit.“ Jsou jako spící.

O kom se však vlastně vypovídá ten **výrok** (ř. 3) a co je to za výrok? **Výrok**, v originále *fatis*, je slovo mnoha významů: „fáma, pověst (něčí), běžná řeč, úsloví, zpráva, zvěst, věštný výrok“. Můžeme si tedy vybrat z velké škály, která se navíc překrývá s významy slova *logos*. Základním obrazem je tady asi naše běžná řeč, která danou situaci popisuje určitým způsobem, nejspíš úslovím, které pak následuje. Otázkou je, zda takové úsloví Hérakleitos nechápe i jako určitý věštný výrok, alespoň pokud je jaksi chytí za slovo. Ne že by běžná řeč věštila. To různí omezení chytráci těžší svoji moudrost z tradice jazyka, kterému otročí, aby se podbízel posluchačům a zdáli se být moudřími. Hérakleitos však překvapivě ukáže, že to, co se v běžných situacích říká jako metafora, platí o nechápavých v otřeseně doslovném smyslu.

Jsouce zde, jsou nepřítomni. O hluchých by to šlo říct jenom tehdy, když bychom před nimi něco vyprávěli. Těžko bychom přece chtěli něco říkat jim. Takové výroky se přece říkají v jiných situacích a trochu jako nadávky: nemyslí se doslovně, aspoň většinou ne. Český ekvivalent by možná byl: „jsou duchem nepřítomní“. Vždyť jedna z Hérakleitových etymologií výrazu *axynetoi*, „nechápaví“, je „mimo mysl“. Když něco takového říkáme o běžných lidech, nemyslíme to snad doslova, ale tak, že jsou „jako“ nepřítomní. Doslovně to nemyslíme ani o spících, dokonce ani o člověku v bezvědomí. Zčásti ze slušnosti, zčásti ale proto, že se opíráme o cosi, čemu říkáme fyzická skutečnost, totiž o tělesný výskyt v daném prostoru. Hérakleitos nijak nectí společensky významné okolnosti toho typu, jako je spolehlivost výskytu. Všimá si spíš, co se přitom děje. Jenže se neděje nic vskutku zajímavého, z čehož plyne, že nechápaví nejsou přítomní, pokud vůbec jsou. Závěr zlomku B 17 říká, že i věci, které se běžní lidé „domnívají“, se jim „zdají“, nebo dokonce, že oni sami se „zdají sobě samým“. Výskyt v prostoru není spolehlivým kritériem skutečnosti. Může být pouhým zdánlivým jevem, jako snovým, téměř strašidlem, i při veškeré objektivovatelné náležitosti výšky, hmotnosti, stáří atd. Do skutečnosti je možné se probudit, což ovšem obnáší spatření smrti (B 21). Ten vstup se neděje odklonem od smyslového vnímání, ale právě prohlubováním takového vnímání, čímž se Hérakleitos odlišuje od tradice označované pak jako „orfičká“. Ve společnosti nechápavých však není co ani jak prohlubovat. Skutečně: **jsouce zde, jsou nepřítomni**, *pareontas apeinai*, doslovně: „jsouce přítomni, jsou nepřítomni“. Nejsou přítomni, pouze se zdají - nebo jsou někde jinde, ve svých do sebe uzavřených a od světa odvrácených způsobech.

Takhle vypadá závěr zlomku podle Eusebia a Theodóréta. Z opatrnosti jsme následovali většinu editorů a dali jsme přednost tomuto čtení. Kléméns Alexandrijský má však jiný závěr: **jsouce zde, odcházejí**, *pareontas apienai*. Na nějaké úsloví o „duchem nepřítomných“ se to hodí méně. Má to však paralelu ve zlomku B 91, který končí: „přichází i odchází“, což Plútarchos dává do souvislosti se slavným výrokem „nevstoupíš dvakrát do téže řeky“ - a za podmět toho přicházení a odcházení považuje „smrtnou bytost“, které se přece taky nelze „dvakrát dotknout v témže stavu“. Další souvislost by mohla být v druhé Klémentově verzi zlomku B 29, kde se o běžných lidech říká že „scházejí z cesty“ nebo „podléhají, ustupují“.

B 19 (Kahn XVII)

- 1 [Hérakleitos, káraje jakési lidi, že jsou nevěřící, říká:]
Nejsou schopni naslouchat ani mluvit.

Kléméns Alexandrijský, Stromata II,24,5

Výrok sám má podobu rčení. Antickým kontextem je to, že řeč ve veřejném prostoru je jedním z atributů svobodného dospělého člověka. V Hérakleitově textu to může mít další významy. Vždyť jinde říká, že máme vyslechnout ne jeho, nýbrž řeč (B 50); mluví o řeči, podle které se všechno děje (B 1); mluví o společné řeči (B 2); nařká na mnohost řečí, které slyšel (B 108). Naslouchání i mluvení mají společnou schopnost: sklénout mezi částí a celkem (B 10), rozumět artikulované řeči; to jest vnímat celek skrze části a rozumět částem v náležitých kontextech - a pak zase sám podobně „artikulovat“. Schopnost mluvit je také vázána na schopnost odlišit smysl, k němuž řeč v nějakém kontextu odkazuje, od jednotlivých jejích tvrzení. Schopnost mluvit předpokládá vztah k tomu, co je moudré, s vědomím jeho oddělenosti od jednotlivin i od jednotlivých řečí (B 108).

Problematické však je, o kom to Hérakleitos říká. Podle křesťana Klémenta, který hledá předpoklady rozumění a nachází je ve víře, to Hérakleitos říká o „nevěřících“, což je v řeckém archaickém kontextu trochu podivné, i když ne zrovna úplně vyloučené - u Hérakleita viz například B 18, B 86. V pozdější filosofii bude víra určena (u Aristotela a Theofrasta) jako předpoklad nebo východisko určitého porozumění. Dále bude určena jako ona pozice, která umožňuje vedení důkazů, ač sama stojí mimo důkazné postupy. Tyto významy slova víra v antické filosofii nesouvisejí s náboženstvím. Možná Hérakleitos myslí důvěru v řeč nebo společný zápas. (Náboženský význam „víry“ se zdá být čímsi specificky křesťanským a propojení křesťanského a filosofického užití tohoto výrazu bude nejspíš až prací Jústinovou a hlavně Klémentovou.)

Už samotný plurál, ve kterém je rčení formulováno, napovídá nějaký nepěkný podmět této věty. Tomu by nejspíš odpovídali „nechápaní“, o nichž se ve zlomku B 1 říká, že jsou takovými „vždy“, nezávisle na tom, zda slyšeli nebo ne, protože stejně nic nevnímají náležitě. Příným kontextem může být zlomek B 34 o tom, jak nechápající jen zdánlivě poslouchají, jako hluší; jak jsou „nepřítomní“. Jejich řeč by tedy byla podobná.

B 87 (Kahn LX)

- 1 **Hloupý člověk se rád rozechvívá nad každou řečí.**

Plútarchos, Quomodo adolescens poetas audire debeat (= De audiendis poetis), 28d

Nechápaní jsou vždy nechápaní, stejně jako je řeč vždy platná (viz B 1). Běžní lidé jsou mimo společnou řeč (B 2) a nic si neuvědomují (B 17). Nyní přichází další z příslušníků většiny, **člověk hloupý**, *blax*, možná s názvukem na „blábolivý“. Ten nechce být nikdy mimo - a už vůbec ne mimo řeč. Chce být při každé, neboť jej vzrušuje! Každá. Podle toho se rozpozná, nikoliv podle testu IQ.

Plútarchos uvozuje Hérakleitův výrok jako výpověď „o těch, kdo se všemu diví“ nebo „při všem žasnou“ (*thaumastikoi*) a nemají z ničeho užitek. Vzhledem k Aristotelovu určení filosofie jako „schopnosti žasnout“ (*thaumazein*) to působí těžce ironicky, viz už C 1,24.

Řeč může rozechvívat duši. Řeč je také k tomu, aby rezonovala, rozvolňovala zatuhlé představy, navozovala vhodné pohyby duše. A duše se ráda rozechvívá a většinou jí je dost jedno, čím. Ke vzrušující řeči se lidé seběhnou stejně houfně jako k drastickému neštěstí. Řeč o záhadách může vzrušovat ještě víc než drby. Rozechvění zbavuje zbytků soudného myšlení. Jedno z poslání řeči, rezonovat, se tak v hloupých lidech obrací proti možnosti zaslechnout význam řeči.

V jiném spise (*De recta ratione audiendi* 41a) Plútarchos uvádí odlišnou verzi:

[Hloupý člověk se rád nechává vychovávat každou řečí.]

Je to jen domyšlený důsledek předchozí věty. Mohli bychom přeložit také: „vzdělávat“. Kdo sám ničemu pořádně nerozumí, koho každá řeč udivuje, přivádí k souhlasu nebo odporu a vzteku, ten je formován kdečím, ať už tím, že všechno hned přijímá za své, nebo tak, že v odporu proti nějaké hlouposti se jí nechává negativně vymezovat. Naslouchání platné řeči nárokuje značnou míru netečnosti k řečem většiny.

B 108 (Kahn XXVII)

- 1 **Ačkoliv jsem slyšel řeči mnohých,**
 2 **žádná z nich nepřichází k tomu, aby rozpoznala,**
 3 **co je moudré a od všeho oddělené.**

Stobaios, Anthologium III,1,174

Čím je řečí více, tím více je poznat, že jim něco chybí, a to cosi podstatného, co umožňuje, aby řeč byla řečí. Řecký text neobsahuje přímou předlohu pro nějaké mnohé nebo běžné lidi. Doslovněji by úvod zněl: „Kolikerych jsem slyšel řeči“; s důrazem na přemíru, která však stejně nic nenaplní. Celý zlomek silně připomíná *Thalétovy zpívané výroky* u Diógena Laertia (I,35):

Nejsou důkazem rozumné představy přemnohá slova;
 usiluj o jedno moudré,
 vol sobě jedno dobré,
 tak spoutáš lidi žvanivých jen bez konce tlachavou řeč.

Obvyklé řeči se buď starají o něco určitého, nebo sdělují příběhy, které svým sdílením vytvářejí ostrůvky společného prostoru rozumění, nebo jen tak plkají. Běda však, když se běžné řeči pokoušejí mluvit o náboženství nebo vyslovovat moudrost! Mluví totiž tak, jako kdyby se o něčem takovém dalo mluvit rovnou. V lepším případě vyprávějí příběh o bozích nebo o mudrcích, představují sekundární mytologii a doxografii. Druhotná mytologie informuje o ději, ale nezpřítomňuje jej, neboť jí chybí poetika, která by zjevovala a zpřítomňovala. Morality nebo drby o mudrcích a rozklady jejich nauk nás poučí, aniž bychom zmoudřeli. V horším případě se běžné řeči pokoušejí říct „jak to je“, vyslovit nevýslovné rovnou, bez významového poukazování k jinosti, vysloví poučku. Lidé chtějí poučky, aby si připadali moudří.

Řeč leccos rozpoznává, vyslovuje. Ale žádná z těch četných řečí není natolik důsledná, aby došla k mezím, a tím i ke zdroji možností svého vypovídání, totiž k jinosti řádu toho, co ji zakládá. Mohli bychom to přetlumočit tak, že smysl řeči není rovnou jedním z témat, které vyslovuje; že k tomu nejpodstatnějšímu se řeč dostává vždy jenom nějakým nepřímým odkazováním, většinou privativním. Odrazem toho je povaha našich „posvátných slov“, ať už tu posvátnost myslíme doslovně, nebo metaforicky. Taková slova jako láska, bůh nebo i svět vyslovujeme vždy jaksi na dluh. Vždy se u nich mnohem mocněji než jinde uplatňuje to, že naše intence téměř marně hledá výrazy - a současně si pomáhá slovy, jejichž význam nemá ve

své moci. Významy takových slov zvláštním způsobem oscilují mezi nepostižitelnou vznešeností a planým plkáním nebo pokryteckým trapasem silných slov, který může působit i nechtěně komicky. Zvlášť úryvky řeči milostné nebo řeči náboženské působí mimo svůj vlastní náležitý kontext bláznivě a až urážlivě. Proto není slušné odposlouchávat milence a z téhož důvodu se náboženská řeč ve staré době přimyká k rituálu a v nové době stahuje do soukromí. U obou těchto typů řeči nápadně hrozí profanace. Trapas profanace ukazuje, že ty řeči se dějí jaksí na dluh co do významu; na dluh, který je splácen jinak než řečí.

Hérakleitův výrok odkazuje k oddělenosti toho, **co je moudré** od všeho. Ne, že by to bylo něco nad světem, vždyť o něm můžeme mluvit jenom nepřímo (viz B 41). Navíc přece „moudré je souhlasit, že všechno jest jedno“ (B 50). Ale už tento souhlas naráží na potíže řeči a vybaví se nám banální asociace typu „je to všechno jedno“. Proto je takový souhlas vyslovován jinak, prostřednictvím popisu struktury řady diferencí (živlových, sublimatečních, smrt - život, božské - lidské atd.), aby se ten vztah jednosti ukazoval nějak jinak než vyznavačským výrokem jednoty všeho, který na úrovni významu a informace vlastně nic nevyovídá. A ještě větším nedorozuměním řečí než taková banalita, že všechno je jedno, by byl závěr, že to moudré, když je oddělené, tak je také něco, na co se můžeme sice z nepřístupné dálky, ale zato rozumově dobře a přesně podívat a popsat jeho vlastnosti. To bude později hlavní úskalí filosofie. Oddělenost jednoho moudrého je právě v jinosti, se kterou o něm je a není možné mluvit, se kterou je nelze i lze nazývat nějakými jmény (B 32).

Závěr výroku chápeme tak, že moudré je **oddělené** od všeho. Například Kranz však závěr chápe tak, že moudré je oddělené od „nich“, tedy od těch řečí a lidí. V kontextu odvratu spících by to dávalo smysl, jenže v B 17 zase Hérakleitos říká, že nechápeví přímo narážejí na to, co nechápejí.

Mnohem exotičtější variantu výroku představuje vsuvka jednoho z rukopisů Stobaia, podle které by závěr vypadal takto:

3 co je moudré - ať už bůh nebo zvíře - a od všeho oddělené.

Nejspíše jde o koruptelu, ale kdyby ne? Pak bychom to vykládali jako ironii: ať už si „to“ (které přece není žádné „to“) lidé představují jakkoliv.

B 101 (Kahn XXVIII)

1 Prohledal jsem sebe sama.

Plútarchos, Adversus Colotem 20,1118c (+ 3 autoři)

Nejprve zkusíme tento tradiční překlad Hérakleitova výroku pochopit ve třech kontextech:

1. Vzhledem ke slavnému delfskému a mudrckému výroku „Poznej sebe sama!“
2. Vzhledem k podání Díogena Laertia o tom, že Hérakleitos moudrost nepřejal od nějakého učitele.
3. V kontextu Hérakleitových výroků o hledání.

Občas se pokusíme také o rekapitulaci z hlediska jiného možného překladu téhož textu, totiž jako aoristu gnómického: „Hledám sebe sama.“

1. Výrok „Poznej sebe sama“, *Gnóthi sauton*, je spojen s tradičním podáním o Sedmi mudrcích (viz kap. Před Hérakleitem, str. 25). Je připisován střídavě Chilónovi a Thalétovi, viz Díogenés Laertios I,40: „Od Thaléta pochází výrok Poznej sebe sama, který Antisthenés (ze Rhodu) připisuje Fénomoé, od které si jej prý přisvojil Chilón.“ Tím se rovnou dostáváme k delfské tradici tohoto výroku, protože Fénomoé je první delfská věštkyň a snad i Apollónova dcera. Podle svědectví Plútarcha, hlavního kněze Apollónovy delfské svatyně,

pochází výrok z delfského rituálu, kde je ovšem Apollónovou odpovědí na pozdrav poutníka, který přichází k jeho chrámu (*O delfském E 17*, p. 392a):

„Domnívám se však, že onen nápis... (*E*)... je navíc i výrokem, jenž přivádí každého, kdo jej pronesl, k zamyšlení nad boží mocí. Neboť tento bůh jakoby každého z nás, kdo sem přicházíme, vítá pozdravem Poznej sebe sama (*Ggnóthi sauton*), jenž není o nic menší než běžné Buď zdrav (*Chaire*). Když pak my bohu odpovídáme, pravíme Jsi (*Ei*). Tak odevzdáváme pravdivý, neklamný, jediný a jedinému příslušející pozdrav bytí.“

Výklad záhadného nápisu na stěně chrámu (*E*) vrcholí tím, že nápis je identifikován s pozdravem poutníka Apollónovi, neboť ten narozdíl od smrtelných bytostí (viz B 91) vskutku jest. Je to lidská odpověď na Apollónův úvodní pozdrav: „Poznej sebe sama“ - ve smyslu: Poznej, jak vlastně spíše nejsi než jsi, jak jsi pouze na způsob proměn a rozporů!

Mudrci jsou tedy moudří tím, že říkají lidem totéž, co jim říká Apollón. Není to jen tak nějaká výzva k introspekci, ke zkoumání „nitra“, ke zkoumání svých vlastností, ke zpytování „svědomí“. Je to výzva k vědomí pomíjivosti a vnitřní spornosti života (B 21). Archaická ani klasická doba žádné svědomí nebo nitro reflektuje. Pokud bychom tuto výzvu vůbec četli jako „obrat k nitru“, pak jen v tom smyslu, že se zde odkazuje na niterné rozpory, zakládané všemi diferencemi, které nás utvářejí - oproti vnějšímu zdání jednoho, celistvého a stabilního člověka. Tedy žádný „hrad nitra“! Jednota, celistvost a trvalost tu náleží delfskému bohu a člověk na ní může mít pouze podíl, právě díky své odpovědi, iniciované Apollónovou výzvou.

Mudrci radí lidem totéž, co po nich žádá Apollón. Hérakleitos však neradí. Hérakleitos především odpovídá! Odpovídá:

Prohledal jsem sebe sama. *Edizésamen emeóyton.*

Odpovídá opravdu Apollónovu náročnému pozdravu a odpovídá mu se zbožnou uctivostí? Zdálo by se, že ne. Nemluví o poznání sebe sama, ale o **hledání sebe sama**. Navíc mluví v minulém čase, což by umožňovalo i pochopení ve smyslu „už se stalo“. Onen minulý čas je ovšem vyjádřen aoristem, a ten lze ve výrocích tohoto typu dobře chápat i jako gnómický aorist, tedy s přítomným významem:

Hledám sebe sama.

Hérakleitos se tedy liší od delfského poutníka k Apollónovi. Na konfrontaci s rituální větou „Poznej sebe sama!“ (*gnóthi sauton*), reaguje tím, že vybočuje z rituálu. Bere tu větu vážně. Setkává se s ní jako on sám, setkává se s ní vědomě. Sám velmi důkladně prozkoumává svoji pomíjivost a spornost (B 49a, B 88, B 91). Ta sebespornost zahrnuje vědomí rovnováhy proměn (B 51) i nadlidské tenze (B 62). Neodpovídá Apollónovi pouze vyslovením vyznavačské formule „jsi“ na pozdrav boha, který jedině vskutku jest. Ekvivalenty takové formule máme rozptýleny v řadě jeho výroků (B 41, B 78, B 108, C 3.1., C 3.2.). Hérakleitos odpovídá ve vědomých kontextech, nikoli rituálně, ale neruší delfské kontexty. Na Apollónovu výzvu odpovídá: „Něco takového toužím dělat“ nebo „Tomu podobné jsem udělal“; avšak dělám to (nebo udělal jsem to) jenom tím způsobem, který je lidský, tedy způsobem deficientním a privativním. Neříká „Poznal jsem sebe sama“.

Ve volbě slovesa *zétó* můžeme spatřovat ještě jeden osten. Má totiž zajímavou významovou škálu a ještě zajímavější dějiny v pozdější filosofii. Může znamenat: „hledám, pátrám, vyšetřuji, žádám, dychtím“. V klasické a další filosofii bude spojeno s hledáním a vyšetřováním pravdy. Buď v metafoře „lovu na pravdu“, nebo v metafoře nezaujatého zkoumání, vyšetřování. Prý je to dokonce filosofická reakce na úžas, který je počátkem filosofie. Hérakleitos však tuto schopnost, která nemusí být zrovna blhá svému objektu, vztahuje především na sebe! Chtěl by být „jeden“ (B 49), ale ví, že je jedním jenom z povrchního hlediska „počtu kusů“ - nebo zase v ohledu výsostného nároku vztahu k „jednomu moudrému“ v jednom „společném světě“. Současně je mnohý (a to je u něj nadávka) svými rozpory a proměnami - i žádný, totiž svou pomíjivostí. Spící je jenom mnohý

a současně žádný, zatímco probuzený zakouší jednotu v mnohosti. Hérakleitos si „žádá sebe sama“, ne být poučován cizí řečí k cizímu obrazu.

2. Dalším hlediskem příklonu k moudrému prostřednictvím hledání v mnohosti je učení od moudrých lidí, od učitelů. Tak se duše snaží nebýt barbarskou (B 107). Avšak celé to vzdělání je duši k tomu, aby jí dobře sloužily smysly (B 55)! Vzdělání, které probouzí zkušenost a umožňuje nám trochu rozumět našemu prožívání, je poklad. Místo něho se nám většinou nabízí mnohost pouček a výklad, který chce prožívanou zkušenost nahradit. Zajímavý pohled na hledání sebe jako na opak žákovství vyslovuje Diónéés Laertios (A 1,5):

„(Hérakleitos) prohlašoval, že prohledal sám sebe a naučil se všemu sám od sebe.“
Nechceme teď rozhodovat, nakolik je to typicky doxografické použití výroku B 101 ke zpětné konstrukci životopisného děje. Diónéovi to však v jeho spisu slouží i k rozdělení myslitelů nejprve na ty, kdo patří do souvislých linií vztahů „učitel - žák“, neboť ty může pojednávat podle „škol“ a podle „nástupnictví“, a pak na osamocené jedince, pojednáváné nakonec bez takových nástupnických souvislostí (VIII,91). A Hérakleitos je přímo typem solitéra. Není žák ani učitel! To neznamená, že není vzdělaný, ani že by jeho myšlenky zůstávaly bez vlivu a neznámé. Avšak i vůči učitelům nebo textům platí totéž, co vůči rodičům: nemáme být na nich závislí (B 74), pokud máme být dospělí. Učitelům i textům máme vždy za co děkovat, ale když se za ně jenom schováváme, tak z nich děláme slavné hlupáky a sami ztrácíme přímý vztah ke zkušenosti, k božskému.

Podle tradice prý Hérakleitos svůj spis obětoval Artemidě v jejím chrámu. V tomto legendarizujícím pochopení jí tedy obětoval to, co našel v mnohosti takového, že to poukazuje k její jednotě, ať už to našel v sobě nebo jinde. Možná našel sebe nejen v sobě. V Efesu to bývalo značeno metaforou včel, které sbírají v mnohosti její odpovědi na působení Slunce.

3. Jak jinak by se člověk mohl vztahovat k jednotě všeho, tedy souhlasit, že všechno jest jedno (B 50), než hledáním sebe sama? Mohl by třeba zkoumat všechno možné a hledat v tom střípky jednoty bytí. Jenže ty střípky jednotlivin nikdy nemohou poskládat celek, který není pouhým součtem částí, už proto ne, že každý z nich stále odtéká skrze své vnitřní rozběžnosti. Pokud bychom od těchto charakteristik přirozenosti odhlédli a zkoumali raději její stabilní a nerozporný (matematický nebo logický) obraz, tak se sice můžeme dozvědět velmi mnoho věcí, ale k jednotě veškeré přirozenosti to už nijak přispívat nebude. Příklon k jednotě všeho je přece právě schopnost vidět vzájemné vztahy protisměrných tenzí a rozumět jim jako střídavým manifestacím téhož (jednoho) v tomtéž společném rámci. Jinak se zkoumání všeho zvrhne v „mnohoučenost“ (B 40, B 129). Obrazem hledání hodnoty uvnitř pracně prozkoumávané mnohosti jsou snad hledači zlata ve zlomku B 22. Podobně prý musí i „mužové milující moudré“ poznávat mnohé věci (B 35), ale ne pro onu mnohost, nýbrž pro příklon k jednomu skrze ni. Pokud bychom chtěli držet Hérakleitovo autorství těchto zlomků, chápali bychom je takhle. Zvláštnost zkoumání sebe sama je přece v tom, že to vůbec můžeme, že svoje rozpolcenosti a nedostatečnosti máme „odkud“ zakoušet. Ono „odkud“ nemusí být žádný nadhled, nýbrž ono „vždy“ ze zlomků B 1 nebo B 30, ona tenze, a tudíž symetrie výchylek a návratů z B 51. Protiklady, a to i vlastní, zakoušíme zevnitř - a takto jsou také založeny, nikoliv nezávislou existencí oněch pólů, podle kterých se v těch škálách tenzí orientujeme (viz výklad protikladů v Předběžném náčrtu, str. 72). Tato možnost nepotřebuje představu, podle které lze poznávat jenom něco pozitivně uchopeného, totiž něco, co uchopujeme jako neměnné a bezrozporné. Hledisko, z něhož vidíme svoji sebespornost, není „hrad nitra“ ani „transcendentální ego“, ale vždypřítomná souvztažnost protikladných tenzí.

B 50 (Kahn XXXVI)

- 1 [Hérakleitos tedy praví, že všechno je
rozdělené nerozdělené,
3 zrozené nezrozené,
smrtné nesmrtelné,
5 řeč život,
otec syn,
7 bůh spravedlivý.]
Jestliže vyslechli ne mě, nýbrž řeč, je moudré, aby souhlasili,
9 **že všechno jest jedno;**
[říká Hérakleitos.]

Hippolytos, Refutatio omnium haeresium IX,9,1

Hippolytos uvádí jako citát Hérakleita poměrně dlouhý a podivný text. Musíme se připravit na nejhorší, pokud jej nechceme celý přeskočit. Zdá se, že tady máme tři zlomky:

1. Parafrazí nebo citát v podobě tří dvojic protikladů (řádky 2 až 4, možná dokonce 1b až 4).
2. Parafrazí nebo obskurnost podobného tvaru (ř. 5 až 7).
3. Citát v podobě věty, která rozvíjí úvod zlomku B 1 v kontextu zlomků B 2, B 41 (ř. 8 až 9).

Většina editorů a interpretů Hérakleita bere velmi vážně závěr, tedy naše řádky 8-9, zatímco předchozímu se nevěnují. Proto přejdeme napřed k tomuto místu, které je povšechně považováno za pravé, přestože text je zavilý a těžce porušený. Mnoho interpretů jej bohužel vykládá v takových podobách, které nedávají smysl už ani gramaticky. Nejprve tedy k **B 50.8**, a to podle gramaticky možného čtení.

Jestliže vyslechli... aby souhlasili. Výrazy pro „vyslechli“ (*akúsatnas*) a pro „souhlasili“ (*homologeín*) je nutné číst jako akuzativ s infinitivem, jinak z toho věta prostě nemůže povstat, navíc proti tomu nemluví žádný jiný důvod než snaha některých interpretů o propašování nějaké ideologie do Hérakleitova textu. O tomto celém se říká, že to **je moudré**. To se najednou říká překvapivě jednoduše: *sofon estin*. Otrocky přeloženo:

B 50.8 „když vyslechli... souhlasit je moudré“.

Výraz **vyslechli** upomíná na úvodní pasáž zlomku B 1: „Vůči řeči platné vždy nechápaví jsou lidé, jak před tím, než ji slyšeli, tak poté, co ji uslyší prvně.“ Výraz **vyslechli** je v našem zlomku stejné participium a váže se k němu tentýž genitiv *tú logú*. Výraz pro **souhlasili** znamená taky „uznat, potvrdit, shodovat se, vyznávat“ a leccos podobného. Totéž sloveso potkáváme i ve zlomku B 51: „Nechápou, jak neshodné se sebou souhlasí...“

Náš výrok tedy žádá nemožné. Chce po nechápavých, aby je slyšení řeči změnilo (navzdory B 1.2-3), aby chápali, a dokonce souhlasili. To by bylo moudré. Kdyby vstoupili do vztahu k tomu, co je moudré, nebyli by už nechápaví, uskutečnili by lidskou možnost vědomí (B 113, B 116). O každém takovém by se mluvilo v singuláru. Co dává příležitost k takové proměně nemožného v možné? Vždyť oni nechápou právě souhlas neshodného (B 51), tedy sebe samotné (B 101), svoje proměny!

Takovou příležitostí je slyšení řeči. V našem zlomku je situována takto: **Jestliže vyslechli ne mě, nýbrž řeč**. Hérakleitos něco říká. Ale souhlasit s tím - natož pak s ním - ještě není to, o čem zde on sám mluví. Můžeme se s ním klidně třeba hádat (B 122), a stejně to může být moudré, v tom je tato cesta příbuzná filosofii! Text říká naprosto jasně, že moudrý souhlas není souhlas s Hérakleitem ani s jeho výroky. Až potud je všechno krom té „řeči“ (viz dále)

spolehlivé, a snad toho bylo dost pro kontexty v jiných zlomcích. Dál je už všechno věci oprav textu, které však jsou kupodivu obecně přijímány.

První skoro všemi přijímaná konjektura je šokující. Je jí právě výraz *logos* místo rukopisného *dogma*, tedy „řeč“ místo „názor, rozhodnutí, poučka, vzor“. Po této sázce (prý plně oprávněné, tu kvůli B 1, tu prý kvůli fleku v rukopisu) je konečně zřejmé, co probouzí moudrý souhlas, moudré přitakání nebo dokonce připodobnění. K moudrému souhlasu přivádí společná řeč, která vytrhuje ze situace, kdy „běžní lidé žijí tak, jako kdyby měli své vlastní vědomí“ (B 2). Pokud se tedy spolehne na obecně přijímanou Bernaysovu opravu, tak víme, co mají vyslechnout: řeč.

Ale s čím mají souhlasit? Nemají souhlasit s Hérakleitovými výroky, dokonce je nemusí ani vyslechnout, to je řečeno výslovně. Jenže nikde není zmínka ani o tom, že by měli souhlasit třeba s tou platnou řečí, „podle které se všechno děje“ (B 1.4). Její vyslechnutí byla jakási vstupenka, souhlas s čímsi dalším má být moudrou reakcí na ně. S čím mají souhlasit, to je na konci textu bohužel opět nutné podstatně opravovat. Činí tak všichni editoři, kteří chtějí číst gramaticky únosný text.

B 50.9

Jediné rukopisně spolehlivé slovo závěru výroku je **všechno**. Zbývá dvě slova všichni rekonstruují podle Millera, jediné gramaticky možné čtení pak je:

že všechno jest jedno.

S tím souhlasit je moudré! Díky slyšení řeči, a to ne řeči lidské, mají přitakat - připodobnit se - tomu, že všechno jest jedno, přitakat vztahům jednoho a všeho (B 30, B 31, B 41, B 65, nepřímo i B 35, B 101). Takové přitakání má možná na mysli Kléméns v B 19. Možná je to osudová dimenze platné řeči (A 8/1), která otevírá souhlas mnohosti a jednoho.

B 50.1-7

Závěr výroku tak díky obecně přijímaným opravám vydal po všech potížích rozumný a snad i spolehlivý smysl. Text, který mu u Hippolyta předchází, sice nemusí být nijak opravován, ale jeho celková struktura není jednoznačná a v řádcích 5-7 je i obsah dost bizarní. Hippolytos není invenční myslitel, což se projevuje tím, že citáty u něj bývají neučesané, ale taky tím, že ho těžko můžeme podezívat z formálně kvalitních fals. Vyhledává ovšem podivnosti.

Po uvedení „Hérakleitos tedy praví, že všechno je“ následuje výčet šesti dvojic slov, většinou protikladů. První tři z těchto dvojic zkusíme číst jako triádu opozit. Kdo chce, může za citát považovat už slovo **všechno**, a to jako jakýsi nadpis nad následující triádou, jako jejich sumu nebo spíš to, v čem ty protiklady působí.

B 50.2-4

První tři dvojice lze dobře číst jako přinejmenším referát Hérakleitova pojetí. Druhý člen každé té dvojice je vždy pouhým záporným tvarem prvního. Stejnou strukturu snad má i zlomek B 10: tři dvojice takto gramatických protikladů (B 10.2-3), uvozené tam slovem „spojitostí“. Jakousi analogii lze trochu vidět i obsahově: „celé a necelé, shodné a neshodné, souzvučné a nesouzvučné“ (B 10). Náš výrok ale vyslovuje v negativní formě vždy ten trvalý a jednotný pól, zatímco v B 10 je negativně vyslovován pokaždé ten pól protikladu, který je znakem mnohosti, částečnosti a potíží zkušenosti. Náš výrok to vidí jaksi z druhé strany. Snad proto, že nemluví o „spojitostech“ (tedy o tom, jakým způsobem spolu ve všem všechno souvisí), nýbrž o tom, co „to všechno“ zahrnuje, čím vším je. Odpovídá to i struktuře v B 65.3: „vše jako jedno a všechno v proměně“, ale v opačném pořadí. V našem výroku je v každé dvojici nejprve pól reprezentující „všechno v proměně“ a pak pól reprezentující „vše jako jedno“. Že je dobře myslitelné pořadí těchto pólů prohazovat, o tom přímo vypovídají výroky o vzájemnosti, například B 62: „Nesmrtelní (jsou) smrtelní, smrtelní (jsou)

nesmrtelní“, který je přesnou paralelou našeho B 50.3, liší jenom tím, že mluví o plurálu. Viz také B 67.

Daný úsek našeho výroku můžeme tedy chápat buď tak, že všechno je tím i oním (v každé dvojici) - nebo tak, že všechno je zdánlivě jen ten první pól, ale z moudrého hlediska (= B 50.8-9) vlastně ten druhý. První, totiž souřadné pochopení by vykládalo náš překlad takto:

- 50.1 ... že všechno je
jak rozdělené, tak nerozdělené, (rozdělené i nerozdělené...)
- 50.3 jak zrozené, tak nezrozené,
jak smrtelné, tak nesmrtelné.

Byla by to výpověď o tom, že celek mnohosti můžeme chápat tak i onak; že taková je povaha všeho. Zdůrazňovalo by to kontexty výroků v vzájemnosti, relacích.

Druhá možnost, totiž pokaždé odkrytí jednoty zdánlivě nejednotného, by náš překlad vykládala takto:

- 50.1 ... že všechno je
rozdělené, které je nerozdělené, (rozdělené jakožto nerozdělené...)
- 50.3 zrozené, které je nezrozené,
smrtelné, které je nesmrtelné.

Pak by to byla výpověď o tom, že moudré je „vyznávat“ vztah všeho i k tomu druhému pólu, vztah proměnlivé mnohosti k jednotě. Tedy z hlediska, pro které „důmysl řídí všechno skrze vše“, což vědět je moudré (B 41). Až potud je tedy úvodní pasáž dobře vyložitelná. Další tři dvojice výrazů však vypadají jinak a také jejich kontexty v ostatních Hérakleitových výrociích nejsou dost přímé.

50.5-7

Tyto tři dvojice slov nejsou protikladné svou gramatickou formou. Ani z jejich obsahu není jasné, zda jde o dvojice protikladné, nebo synonymické. Pokud je chápeme jako protiklady, pak zase není moc jasné, který z těch pólů je který. Z řádku 7 se zdá, že vždy to první slovo dvojice (zde **bůh**) pojmenovává ono jednotící aktivní hledisko. Tedy opačné pořadí než v předchozích třech dvojicích. To by bylo dokonce pořadí obvyklejší, leč jednotlivé výrazy neposkytují dobrou oporu pro výklad. Tak hned *logos aión* (v originále jsou ovšem všude akuzativy) sice překládáme **řeč život**, ale činíme tak pouze mechanicky, konkordančně podle B 1 a B 52, aniž bychom tomuto místu rozuměli. Oporu by sice mohla poskytnout dvojice **otec syn**, neboť zde snad zkušenostně víme, o čem je řeč, alespoň v lidském obraze, ale zase nemáme žádné kontexty v zachovaných zlomcích. Dvojice slov **bůh spravedlivý** vypadá spíš jako Hippolytova výpověď o bohu, ale v Hérakleitově kontextu (B 102) ji můžeme číst také jako protiklad, a to jako protiklad celku (bůh) a částečného lidského hlediska (spravedlivý). Z toho všeho plyne následující výklad našeho překladu:

50.5 Ve veškerenstvu je život (ve smyslu *aión*, snad vždy plynoucí proměna téhož, viz B 52) řečí (tou vždy platnou z B 1), božím vyslovením, osudovým určením. Řeč nebo určen se projevuje jako vždy plynoucí hra života, jako proměny veškerenstva.

50.6 Syn se také sám stává otcem a otec je přece také synem, a to svého otce. Možná je tady i představa „všeho“ - mnohosti či světa - jako syna otce. Otec se projevuje a ukazuje jako syn, odkazuje skrze něj svou moc.

50.7 Bůh je spravedlivý, což je možná jen zdánlivě homonymické s běžnou náboženskou průpovědí. Je takový až z hlediska moudrého příklonění k tomu, že všechno jest jedno. V řádu mnohosti je pro nás lidi vše buď spravedlivé, nebo nespravedlivé, zatímco bohu je vše řádné, spravedlivé (B 102). Ne proto, že by toleroval cokoliv, že by mu bylo v triviálním smyslu „všchno jedno“, nýbrž až teprve z hlediska moudrosti jednoho. Je tím, jehož důmysl - záměry (B 41, B 78) - řídí všechno skrze vše: řídí spravedlivě i skrze křivdy, které si vše částečně uvnitř mnohosti navzájem působí.

Takový význam považujeme za náležitý, pokud jde o pochopení Hérakleita. Pokud ale má jít o text sám, může být ještě hůř.

50.1-7 podle Dielse

Zatím jsme se přidržovali opatrnějšího Kranzova čtení, které je věrné rukopisu. Diels však zavádí dvě vsuvky, které k pochopení textu považuje za dobré. Textový problém je na počátku, totiž v tom, zda je to opravdu celé výpověď o **všem**. Pokud ano, pak výraz **všechno** (*to pan*) stojí jako nadpis nad výčtem šesti dvojic, jak jsme doposud četli. Hippolytova uvozující věta však láká ke vsunutí *hen*, které by z jejího konce učinilo hned začátek hypotetického citátu, dvojici: „jedno všechno“. Tato Dielsova vsuvka by mohla mít ospravedlnění v B 65 i jinde. Ovlivnila by celé čtení tak, že po začátku **všechno jest jedno** by také doprostřed každé další dvojice patřil význam spony „je“. To by u některých dvojic dávalo dobrý smysl, aspoň jako referát. Dobře se tak čtou tři dvojice (ř. 2-4). Jejich první člen pokaždé patří k pólu „vše“, zatímco druhý k pólu „jedno“. Například: „rozdělené“ (analogicky: vše) je (z moudrého hlediska) „nerozdělené“ (analogicky: jedno). V řeckém slovosledu by dokonce šlo o chiasmus vždy jednoho řádku vůči úvodní frázi *hen - to pan*. Od řádku 5 však takové čtení kolabuje - ledaže bychom řádky 5-7 četli vždy jako chiastickou inverzi řádků 2-4. Diels však zavádí další vsuvku na ř. 7, aby učinil průhledným hérakleitovské pojetí boha jakožto spravedlivého, který ale uvnitř mnohosti není pouze spravedlivý. Pak by se výraz „bůh“ četl jako nadpis pro další dvojici: „spravedlivý nespravedlivý“. Ano, zdálo by se, že Hérakleitos je vskutku temný, alespoň v tomto zlomku. Jenže temný je spíš Hippolytův text.

B 116 (Kahn XXIX)

1 Všem lidem náleží poznávat sebe sama a uvažovat.

Stobaios, Anthologium V,6

Toto je jedna ze dvou pozitivních výpovědí o lidech v plurálu - nebo vlastně jediná, protože v B 113 nejsou lidé výslovně jmenováni. Hérakleitos tentokrát nespílá většinu, neukazuje mimoběžnost běžných lidí, ani snovost a zapomínání nechápavých. **Všichni** neznámá totéž, co mnozí, ale označuje nejspíš příležitost našeho lidského druhu. Co si výsostného **náleží všem lidem**. Jak to jde dohromady třeba s tím, že „většina je špatná“ (B 39)? No, ono se tady neříká, že pořád myslíme a jednáme podle toho, co nám náleží. Dokonce bychom nemuseli takto myslet a jednat pořád, stačilo by občas a při všem důležitém. K životu přece patří taky odpočinek a spánek, i to jsou náležitá součásti cyklu. Naše potíže je v tom, že se nám do těch jiných než odpočinkových možností moc nechce (B 110). Je to podobné, jako když skoro všem lidem náleží to, že mají nohy (dokonce své vlastní, ne pouze účast na nich), ale stejně se většina vozí nebo se válí v blízkosti obrazovek, pokud zrovna nepracuje, aby na to měla.

Poznávat a uvažovat, to nám všem náleží, patří. Naš úděl od nás nežádá, abychom byli všichni a pořád intelektuálně činní. To, co k nám patří, je **uvažování**, tedy schopnost užívat vědomí, schopnost aktivních činů a odpovědných slov (B 112), skutečná přítomnost (opak B 17, B 34), tedy schopnost nebýt stále ve snu. Účast v **poznávání** je hned specifikována jako **poznávání sebe sama**. Nejde tedy o poznávání všeho možného, ale o hledání sebe, o jakém mluví zlomek B 101, byť s jiným slovesem. Naš výrok se na rozdíl od B 101 slovně neodchyluje od delfské a mudrcové tradice. Možná také díky své tradiční formě je určen všem.

Máme se tedy zkoumat? Ne, ale máme vědět o své spornosti, proměnlivosti a pomíjivosti. Ne proto, abychom truchlili nad svým údělem nebo se tím dojíkali. Takové povědomí však bere vážně vnitřní zkušenost tíhnutí k identitě i v situaci naší nestálosti a neúplné identity. Proto nepropadá iluzím o tom, jak zvládneme svět, ale žije ve shodě (B 50) s tím, že všechny tyto tenze v nás i ve světě jsou projevy týchž obrátů, že umožňují celistvý smysl. To je něco jiného než „sebereflexe myslícího subjektu“. Hérakleitos neukazuje žádný „pevný bod vědomí“, žádné „já“ ve třetí osobě, které by všechno jistilo. Jistotou je cyklická úplnost celku a možností je život uvnitř toho. Jistotou je osudová moc a možností je odpovědný vztah ke všemu, co nám dává.

Co je uvažování, to Hérakleitos říká v B 112, a jeho výroky o lidské nerozumnosti probíráme zvlášť (B 78 a tam i A 16/3; A 16/2 u B 2).

B 112 (Kahn XXXII)

- 1 **Uvažovat -
největší zdatnost a moudrost,**
3 **mluvit a konat pravdivé věci,
vnímající podle přirozenosti.**

Stobaios, Anthologium III,1,178

Uvažovat, také lze překládat „být uměřený“. Výraz *sófronein* souvisí s výrazem *to fronein*, který se ve zlomku B 113 pokoušíme překládat jako „vědomí“. Souvisí s ním řada dalších výrazů (například *frónésis*, B 3) pro základní schopnost nebo zdatnost člověka, které se v řeckém myšlení objevují v etických i poznávacích kontextech. U Hérakleita se to ale všechno odvíjí od záhadného výrazu *frén* ze zlomku B 104.

V našem zlomku máme zřetelně pochopit, co to uvažování je. Výrok začíná téměř příslibem definice a to, co následuje, sice opět není definicí, nýbrž ukázkou projevu a upozorněním na relace, - ale ze všech Hérakleitových příslibů definice jedině tento výrok nepodráží vzbuzené očekávání logičtější myslícího čtenáře. Výrok je vystavěn velmi striktně a užívá hned několika forem propojení vztahů mezi významy. Navíc se jeho druhá polovina, na které se význam ukazuje, váže k tematice zlomku B 1, zatímco první polovina buduje odkazem na ni nové významové pole.

Jeden způsob orientace ve výroku nabízí struktura tří infinitivů: **uvažovat - mluvit - konat**. K prvnímu z nich se přímo pojí **největší zdatnost a moudrost**. Jeho manifestací je tato tradiční a výsostná sapienciální charakteristika, takže první polovina zlomku by sama o sobě zněla jako gnómičkový výrok. Zbylé dva infinitivy svůj význam společně manifestují v závěru zlomku: **vnímající podle přirozenosti**. V těchto úměrách se význam zlomku odvíjí postupně, vždy odkazem na to, jak se to děje.

Druhý způsob orientace ve výroku, který nevede ke konfliktu s předchozím, nýbrž jej ilustruje a zpevňuje, je chiasmus:

zdatnost - moudrost X mluvit - konat

Moudrosti se zjevněji týká mluvení, lidská řeč; zdatnosti zase konání, jednání.

Dvojice **zdatnost a moudrost** je v antice obvyklá jako ustálené slovní spojení, stejně tak i dvojice **mluvit a konat**. Obvyklé bývá i to, že o zdatnosti a moudrosti se mluví jako o **největší**. Podobně se mluvení často určuje jako mluvení pravdivých věcí nebo slov (*Ílias* VI,382; Hérodotos, *Dějiny* III,21,9.) Náš výrok ovšem zcela souřadně nárokuje také konání pravdivých věcí, dokonce takovým způsobem, jako kdyby to byla tatáž činnost. Mluvení

můžeme ostatně chápat jako jeden zvláštní způsob konání - a naopak zase i činy promlouvají, a to pravdivě. Jde o pravdivá slova a pravdivé (skutečné) činy. Hésychiův *Lexikon* vykládá výraz **pravdivé** (věci) takto: „Pravdivé: neklamné a nezapomenuté.“ To druhé určení je vyjádřeno záporom stejného slovesa *epilanchthanesthai*, kterým Hérakleitos na konci zlomku B 1 říká, že lidé „zapomínají“, co dělají, když spí, a že nechápaví lidé jsou podobně mimo i ve svém údajném bdění, když jim je vše „skryto“. Souvislost zlomků B 1, B 112 a byzantské slovníkové reference přímo vyzývá k heideggerovskému výkladu pravdy jako neskrytosti a „nezapomenutosti“! Zde je plně na místě, ale s notnou dávkou opatrnosti, neboť výrok nemluví o „pravdě“, nýbrž o pravdivých (věcech: slovech a činech) - a nárok nezapomínání a neskrytosti se ve zlomku B 1 netýká „zapomenutosti bytí“, nýbrž zapomenutosti snů a nevnímání toho, co dělají (B 1) - a „nezapomenutost“ zde souvisí s přirozeností.

Hérakleitos však o „pravdě“ nemluví substantivně. Dokonce i ta adjektivní forma je vyslovena pouze v tomto výroku (zlomek B 133 je nejspíš jen nápodobou). Problém je i s výrazem **moudrost**. Jinde je řeč o tom, co je moudré, nebo o samotném moudrém, *sofon* (B 32, B 41, B 50, B 108), ale ne o moudrosti, *sofia*, jako zde. Toto setkání výrazů, které jsou v dochovaných zlomcích Hérakleitovy řeči jedinečné, ale které jsou později velmi oblíbenými výrazy filosofie, však těžko může vést k domněnce o nepůvodnosti zlomku. Celý výrok je koncipován velmi striktně těmi formami, které jsou právě pro Hérakleita typické, navíc v natolik těsné návaznosti na B 1, že se jej někteří interpreti pokoušejí řadit hned za něj. Chápeme to tak, že tento „nejfilosofičtější“ výrok představuje zvláštní Hérakleitův krok směrem k možnostem filosofie, že představuje možný most mezi žánrem jeho řeči a školní filosofií!

Tento zlomek umožňuje interpretační sestup od školní filosofické dikce k Hérakleitově řeči, dokonce obecněji, k řeči řady iónských „presokratiků“. Tomu odpovídá i ústřední postavení zlomku v díle těch novodobých interpretů, kteří jdou cestou „sestupu k základům“. Náš výklad k němu však přichází z jiného směru. Proto v něm čteme nejen nároky na možnost kroku směrem k pozdější filosofii a popis toho, čím je taková možnost založena, ale především popis probuzení. A celou filosofii považujeme za velkolepou tehdy, když se pokouší podávat svědectví o takovémto vnímání, ale za naprosto malichernou a planou, pokud se pokouší budovat systémy „pravd“ nebo „poznatků“, ať už tak činí ve prospěch kterékoliv lidské činnosti (politiky, vědy, kteréhokoliv náboženství nebo ateismu).

Jak ještě rozumět závěru výroku? Vnímání je to, co chybí opilému ve zlomku B 117. V dalších kontextech chybí taky spícím. **Vnímání podle přirozenosti** je snad totéž, co „rozlišování každého slova i díla podle přirozenosti“ ve zlomku B 1. Tedy rozlišování právě podle toho, co se rádo skrývá (B 123)! Všechny souvislosti onoho **vnímání podle přirozenosti** jsou různými obrazy toho, co je otevřeno probuzením a od čeho se spící odvracejí. Jde o možnost rozlišování i o možnost vztahu k celku, tedy o náležité vnímání - a jde o rozlišování v náležitých kontextech, které odpovídají pokaždé povaze toho vnímaného a zakoušeného. To vlastně odpovídá nároku artikulované řeči.

Dalším orientačním prostředkem ve struktuře zlomku je sklenutí analogických významů posledního slova řeckého slovosledu (vnímající) s prvním slovem výroku (uvažovat). **Uvažovat** znamená **vnímat**, chápat - a to podle přirozenosti - neboť jinak je všechno skryté a nenáležitě lišené. Uvnitř této analogie jsou symetrie zmíněného chiasmu.

Je však tedy věta **vnímající podle přirozenosti** spíš manifestací pravdivého mluvení a jednání, jeho projevem - nebo je podmínkou, která otevírá všechny ty možnosti, o kterých byla ve zlomku řeč? Obojí! Zlomek totiž využívá ještě jednu u Hérakleita obvyklou výrazovou formu, totiž ambivalentní vazbu k předcházejícímu i následujícímu. Pro druhou část výroku je takto osově postaven výraz **podle přirozenosti**. Zavádí symetrii mezi **mluvit a konat pravdivé věci a vnímavost**. Náš překlad postihuje spíše vazbu přirozenosti k tomu

všemu předchozímu. Pokud bychom chtěli jeho význam doplnit o nedostatečně přítomné tlumočení onoho druhého vazebního pólu významu, pak bychom závěr překládali:

112.4 **mluvit a konat pravdivé věci podle přirozenosti, cháпajíce.**

V takovém kontextu je vnímání souřadné s cháпáním, jsou provázány právě přirozeností!

Důmyslný čtenář si může povšimnout ještě velké osy symetrie pro většinu výroku (ř. 2 až 4), kterou představuje celý ř. 3. Tak je ona největší zdatnost a moudrost spojena s vnímáním podle přirozenosti právě pravdivým mluvením a jednáním. Toto je uvažování. A pravdivé je to, co sklenuje vnímání přirozenosti se zdatností a moudrostí.

B 113 (Kahn XXXI)

1 **Vědomí je všem společné.**

Stobaios, Anthologium III,1,179

Slovem **vědomí** zde překládáme výraz *to fronein*. Obvyklejší překlad, který by se ovšem hodil do běžnějších antických kontextů, by byl „rozvaha“. Později častý výraz *frónesis* značí „praktický rozum“ nebo „soudnost“. Substantivizovaný infinitiv, který zde potkáváme, má významové kontexty ve zlomku B 112 a hlavně souvisí s výrazem *frén* v B 104. To nás vede k tomuto překladu. **Vědomí** zde ovšem znamená zřetelnost vnímání a odpovědnost jednání (B 112), přičetnost a probuzení - nikoliv důraz na nějakou reflektivnost mysli, jako v linii novověké filosofie vědomí (Descartes, Kant, Fichte).

Vědomí je **všem** společné. Slovosled kratičkého výroku je záladný. Pouze člen *to* u **vědomí** určuje toto slovo jako podmět věty. Navíc je výraz *pasi* uprostřed nejspíš opět ambivalentně vázán, takže slovo **všem** asi patří jak k **vědomí**, tak ke slovu **společné**. Pouze obava, že by se možná nehodilo mluvit o vědomí všeho (všech věcí), vede k pochopení, že jde nejspíš o lidi - nebo společně o jedno, bohy, daimony a lidi. Zaměření významu právě na lidi má paralelu ve zlomku B 116. Rozuzlení výrazem **společné** však činí problém adresace dost malicherným.

Vědomí je všem (všemu) *xynon*. Tento výraz je přeložitelný pouze slovem **společné**. Tedy to, co je třeba následovat, abychom nepokládali vědomí za své vlastní (B 2)! Výrok proto nemá na mysli, že vědomí je všem společné v tom smyslu, že by každému patřilo. Naopak! Máme následovat to, díky čemu do něj můžeme vstoupit, díky čemu se otevírá. A právě tím je **společné**. Není to ovšem ani nějaká „rovina obecné platnosti“, ani „objektivita“ (viz výklad Sextova omylu u B 2). Výraz *xynos*, „společný“, se vypovídá o vždy platné „řeči“ (B 2), o „zápase“ (B 80), o úplnosti počátku a konce (B 103) a o tom, čím se může posilovat mysl nebo rozumná řeč (B 114). Výraz *xynos* je u Hérakleita navíc etymologizován jako „s myslí“ (*xyn noó*, B 114), jeho chyběním jsou určeni „necháпaví“ (*axynetoi*, B 1, B 34). **Společná** je tedy otevřenost pro vztahy jednoho moudrého, pro důmysl (*gnóme*, B 41), což je ovšem něco, co patří božské povaze, nikoliv lidské (B 78).

Úděl ve společném otevírá všem vědomí. Opravdu všem lidem? Co necháпaví? Co běžní lidé? Co většina? Zatím tomu rozumíme tak, že všem těm, kteří probuzením vstupují do síly vědomí, ji poskytuje **společné**, totiž otevřenost pro ono obklopující, vnímavost pro kontext.

Není to jen další podoba intelektualizace náboženství, které je metafyzika všech škol tak plná? Není to nějaká další podoba rozumu jako středního členu mezi „Bohem Rozumem“ a rozumovým člověkem, která nám dala tolik technických schopností a která poničila smysl pro náboženství, lidství i přirozenost? Zdá se, že nikoliv, nýbrž otevřenost pro kontexty, která souvisí s vnímáním podle přirozenosti (B 112). To není převoditelné na schematické formule

mnohoučenosti. Přeskok k metafyzice by umožnil až ten výklad výrazu **společné** (totiž jako „obecné“), který Hérakleitovi podkládá Sextos (viz u B 2). **Společné** je však také prostředím zápasu (B 80).

B 103 (Kahn XCIX)

1 Společný je počátek a konec na obvodu kruhu.

Porfyrios, Quaestionem homericarum ad Iliadem pertinentiam reliquiae, ad XIV,200 (I,190 Schr.)

Tento stručný zlomek říká, jak se děje **společné**, *xynon*. Jak se děje to, co je ve zlomku B 114 etymologizováno jako „s rozumem“ (*xyn noó*, s myslí, duchaplně) a co chybí „nechápaným“ (*axynetoi* - B 1, B 34). Zdá se, že jde o názorný příklad, tak jako třeba v B 51, neboť kruh a jeho vlastnosti známe. Pokud je zlomek pravý (což si nemyslím například Kahn), tak by to byl jediný Hérakleitův pozitivní odkaz na geometrický motiv.

Kde je **na obvodu kruhu**, tedy na kružnici, počátek a konec? Všude. Když kreslím kruh kružítkem, mohu začít odkukoliv a skončím vždycky tam kde jsem začal. Žádné místo na kružnici není preferované vůči ostatním ani vůči celé nakreslené kružnici. To by mohl být jeden obraz toho, jak jest **společné**.

Jiný obraz nám vyvstane, když si všimneme, že pro existenci nakresleného kruhu sice není počátkem žádné místo na kružnici (na obvodu kruhu) - neboť jím může být kterékoliv - ale zejména počátkem kreslení kruhu je zabodnutí kružítko. Pak je ovšem **počátek** naprosto mimo kružnici, která je jím v celém svém průběhu řízena a spojována právě do kružnice. Pak by cykličnost odkazovala k centru mimo sebe, k centru, které by bylo jiného řádu než cokoliv v cykličnosti, co by se však projevovalo vždy a ve všech vlastnostech všeho cyklicky proměnlivého. Takové čtení by mohlo být ještě trochu podpořeno tím, že pro **počátek a konec** zde není použito dvojice výrazů *arché* a *telos* („počátek“ a „cíl, účel“), nýbrž *arché* a *peras*, tedy doslovně „počátek“ a „mez, hranice“. To by mohlo evokovat představu, která odpovídá i tradičnímu kreslení kružnice pomocí kolíku a provázku. Střed by odpovídal počátku a celý obvod konci ve smyslu meze, totiž kam až kruh (tedy provázek určující poloměr) dosáhne. Konec by tedy byl jinde než počátek, totiž všude na obvodu, a ne uprostřed, ale počátek by byl **společný** i obvodu kruhu. To by byla metafora vztahu jednoho a mnohosti, metafora jednoho jako společného a současně odděleného od veškeré té periferní mnohosti (B 108, B 120 a snad i B 16). Je však dost pravděpodobné, že slovo „obvod“ dodal do Hérakleitova výroku až novoplatónský geometr Porfyrios, aby příklad vyhovoval rozvinutější geometrické terminologii, která rozlišuje kruh a kružnici. To si myslím například Marcovich, zatímco Wilamowitz podezřívá Porfyria z toho, že pouze použil pro svůj vlastní příklad Hérakleitových slov „Společný je počátek a konec“.

Pokud necháme stranou kružnici, kruh i geometry, zůstane nám cyklus, spíše časový průběh, který opakovaně prochází analogickými fázemi skrze střídání opačných tenzí, takže se navrací k témuž. Především máme na mysli cyklus živlových proměn a cyklus duše, což jsou hlediska cyklu jednoho a všeho, střídavého plápolání ohně (B 30); ale také cykly astronomické (B 120).

Společný je počátek a konec; totožnost návratu, rozpětí a prostor proměn, dějů a vztahů. Jde o prostor vztahů otevíraný do časového průběhu polaritou, který svým odvíjením neodplyne, nýbrž skuteční se v návratu, v obnově totožnosti. Jak poznáme, že nějaký cyklus už celý proběhl? Přece tak, že se z nějakého hlediska obnovuje tatáž situace a děj se v něčem

začíná opakovat. K tradičnímu určení bohů patří, že dokáží spojit svůj počátek a konec, takže nepodléhají smrti, alespoň ne tím způsobem jako my. Úplný cyklus střídavé obnovy totiž pro svoji ucelenost předpokládá také úplnost (celistvost) toho, co tím cyklem prochází. V tom je zdánlivě spor, neboť celistvé by se snad nemuselo proměňovat - a všechno částečné, které tím pádem není jinak než v proměně (B 91), zase dokončením cyklu taky odchází ze scény jevů. Ale celistvé se děje právě takto a jinak o něm nemáme jak vědět, protože je jinak nezakoušíme. **Společné** je tedy jménem pro vztah mnohosti k jednomu. V tomto smyslu také Hérakleitos tento výraz používá jako téměř pleonastický a synonymický atribut řeči (B 2) i světa (B 89). Další možností výkladu je **společné** jako hérakleitovský ekvivalent Anaximandrova „apeiron“!

Je také možné, že tento zlomek patří jako celek do souvislosti s B 120. Pak bychom ten kruh nebo kružnici nemuseli rýsovat, protože by šlo o otáčivý pohyb oblohy, na který se můžeme dívat. Ten se ve svém cyklu nevyčerpává. Možná lze tímto prostřednictvím svěst význam našeho zlomku až k tématu ohňové obnovy, což by jej činilo součástí diskuse o Hérakleitově pojetí ekpyróse.

B 114 (Kahn XXX)

- 1 **Když mluvíme s rozumem,**
 je třeba posilovat se tím, co je společné všem,
 3 **tak jako obec zákonem, a ještě silněji.**
Vždyť všechny lidské zákony jsou živeny jedním božským,
 5 **neboť vládne tak, jak dalece chce,**
a vystačí pro všechny a <ještě> vyniká.

Stobaios, Anthologium I,1,179

Výrok představuje pozitivní protiváhu ke zlomku B 104, který popisuje zvyky většiny. Řadu základních výrazů provazuje už uvnitř sebe: mluvení **s rozumem** zde souvisí s tím, co je **společné** (*xyn noó, xynó*), k tomu je analogický **zákon**, a ten je zase **živen jedním božským**.

Když mluvíme s rozumem. To je tehdy, když jednáme vědomě, když „uvažujeme“ (B 112), když nejsme jako ti, kdo „neumějí naslouchat ani mluvit“ (B 19), tedy když nasloucháme řeči (B 1, B 2, B 50), když jsme ve společném (B 113). K tomu je třeba čerpat sílu z nadlidského, **posilovat se tím**, opírat se o ně, důvěřovat mu, „spoléhat na ně“. Tuto škálu významů slovesa *ischyriesthai* uvádí *LSJ*, poslední dokonce právě s odkazem na toto místo Hérakleita. Vedle toho je zde *nús* ve svém běžném významu, který krom názvu na „společné“ není nijak filosoficky specifikován. Vedle běžného „měj rozum“ má ovšem *nús* už v předfilosofickém užití význam jakéhosi celkového smyslu, smyslu pro celek. Může být chápán i jako stav mysli, který pochází od Dia, viz *Odysseia* XVIII,136:

Takový zajisté duch (*noos*) jest ve všech pozemských lidech,
 jaký je den, jež otec všech lidí a králů jim sešle.“

Takový homérský význam rozumu nebo mysli dobře ladí se závěrečnými řádky výroku.

Příkladem společného je zde **obec** (*polis*), tedy společný prostor svobodných lidí. Pro obec je společný její **zákon**, o který vede společný zápas (B 44, B 80). Naše mysl se má zakládat na otevřenosti pro společné, pro vztah k božskému, a to ještě silněji než obec na zákonu, nemá-li propadnout svévoli a rozumování. Jinak bychom žili tak, jako bychom měli vědomí za sobě vlastní (B 2). I zákon je totiž živen jedním, božským, jemuž je třeba důvěřovat (B 33).

Jeden božský zákon **vládne** natolik, jak chce. To je božský atribut, který má analogie v tom, jak „důmysl řídí všechno skrze vše“ (B 41), i v tom, jak „toto všechno řídí blesk“ (B 64). Vládne **tak, jak** dalece chce. Úměrnost „tak - jak“ je analogická úměrnosti zakoušení a vykládání (podle přirozenosti) v B 1; negativně je použita například v B 17. Nakonec je vysloven další božský atribut jednoho zákona jako paralely společného: **vystačí pro všechny**, sytí veškerou potřebu, která v mnohosti vzniká - a **vyniká** nad ni.

Gramaticky se podmět výroku postupně střídá v tomto pořadí: ti rozumně mluvící, obec, zákony; až se v druhé polovině výroku ustálí na jednom božském - nejprve zákonu, pak už možná i bez této specifikace. Tento postup ilustruje čerpání důvěry a síly z jednoho: jedno, božské, lidské zákony, obec, rozumně jednající lidé. Současně připomíná obdobný postup ve zlomku B 30: od lidí a bohů k božskému vždyživému ohni, který je „svět stejný pro všechny“, skutečnost. V našem výroku jde kromě politické metafory i o vztah k výsostnému božství prostřednictvím otevřeného vnímání světa, skrze souhlas s tím, že vše jest jedno (B 50).

B 80 (Kahn LXXXII)

- 1 **Je třeba vědět, že zápas je společný,**
- a právo je sporem,**
- 3 **a všechno vzniká sporem**
- a nutností.**

Kelsos u Órigena, Contra Celsum VI,42 (+ Aristotelés, jen 3. ř.)

Začátek tohoto výroku vešel v běžnou známost, méně už to, že Kelsos zlomek cituje v zajímavé mytologické souvislosti, totiž gigantomachie podle Ferekýda. Text sám ale není v dobrém stavu, takže jsme nuceni přijmout několik oprav.

Začátek zní jako vyznání válečníka, podobně jako B 53, který s tím našim úzce souvisí. Chtělo by se nám vsadit na rukopisné čtení, které začíná zajímavě: „Pokud je však třeba, je zápas společný.“ Pak by byl zápas spíš krajní eventualitou. Jenže takové čtení není možné udržet ze syntaktických důvodů. Proto přijímáme (jako skoro všichni) Schleiermacherovu konjekuru prvních slov na „je třeba **vědět**, že...“ Proč je to **třeba**? Protože se nám do toho nechce. Rozumný člověk se přece zápasu vyhne. Každému? Ně kterému se vyhnout nemůže. Zvláště ne tomu, díky němuž on sám i všechno na světě vůbec je. Toto je třeba vědět.

Zápas. Hérakleitos není válečník a válka i jiné násilí je jenom jednou z podob zápasu, krajní nebo spíš dobře viditelnou podobou. Kromě zápasu a války může výraz *polemos* znamenat ještě „spor“ i „souboj“ a v různých (zvláště v adjektivních) spojeních taky třeba logické vyvrácení argumentu, „polemiku“. Je to tedy **konflikt**, a to na jakékoliv rovině, ale nejčastěji se pojí buď s válečnictvím, nebo se schopnostmi či vlastnostmi řeči. Konflikty nejostřeji vidíme v oblasti válečné a v oblasti řeči. Jak to, že právě řeč (*logos*), prý nástroj dorozumění, je prostorem konfliktů? Asi proto, že není jenom nástrojem (to až druhotně, když už to ani není pořádná řeč), ale že vyjevuje vztahy (proto se jí občas lze taky dorozumívat), že sama je artikulovaná, tedy členitě uspořádá z částí, z jejichž souvislostí získává význam. To je velice důležitý kontext pro pochopení zápasu, kontext vztahů částí a celku (B 10), neboť charakteristika zápasu jako „společného“ je u Hérakleita také výraznou analogií řeči (B 2). Zatímco zlomek B 53 vyslovuje povšechně srozumitelný výrok, že zápas je „všech otec, všech král“, tak náš zlomek říká, že je společný, *xynos*.

Výraz **společný** patří ke zcela základním. **Společné** „je třeba následovat“ (B 2), společná je řeč (B 2), společný je „svět probuzeným“ (B 89), „počátek a konec“ na obvodu kruhu (B

103), společné „je všem vědomí“ (B 113) a to, z čeho čerpáme sílu, když mluvíme s rozumem (B 114). **Společné** je nejzákladnější charakteristikou řeči i kosmu, což jsou opět metafory pro vztah částí a celku.

Jak ale může být **zápas společný**? Například tak, že se k němu musí dostavit alespoň dvě strany, nejčastěji právě dvě, totiž ty sporné. Ty se od sebe liší právě tím, co je v tom zápasu spojuje jakožto ony bojující nebo sporné. Kdyby mezi nimi nebylo nic sporného a žádná neshoda, zápas by se nekonal. Podobně by tomu bylo i tehdy, kdyby jejich neshoda a nesoulad byly mimoběžné. Zápas je diferencí vztahu. Asi každého vztahu. Rozlišuje ty dvě strany (lidi, státy, myšlenky, vlastnosti, druhy) tak, že se v něm setkávají, a to ne jakkoliv, nýbrž na míru onoho vztahu. Proto je zápas znakem uspořádaného světa. Svět, ve kterém by po sobě hokejisté na stadionu stříleli z kanónů, zatímco advokát s prokurátorem by pouze hráli piškvorky a beránci s vlky vedli formálně logický spor, by už nebyl světem, ale znakem chaosu, i kdyby některé jeho dimenze vypadaly idylicky. K povaze společného světa však patří i to, že ony strany, témata a způsoby zápasu se často proměňují při změně hlediska. Právníci mohou také hrát piškvorky. Tak zápas jakožto společný složitě prostupuje všechno.

Diference vztahů jsou mnohorozměrné a na sebe často nepřevoditelné. Proto není ani pevně dáno, které strany spolu budou za sto let bojovat a o co. Proto lze uzavírat různá spojenectví - a nedělají to jenom lidé, ale například i celé druhy různých živých bytostí. Některé typy vztahů se však ukazují takovým způsobem, že jejich diference (totiž zápas) se vždy obnovuje stejně. Takové diference nám slouží k základní orientaci ve světě, jsou to dvojice kvalit nebo sil, které lze zakoušet nebo myslet vždycky jenom ve vzájemné relaci, a to ještě tak, že ta relace nemůže být zaměněna za jinou, přestože nějaká jiná je jí analogická. Například tradiční dipóly živlových kvalit (B 126: „chladné se zahřívá, horké se ochlazuje“), diference dospělosti, diference pohlavní, diference světla a tmy, diference probuzení atd. Ve všech těchto případech můžeme své porozumění opřít o zkušenost a často taky o pochopení toho či onoho cyklu: třeba generačního nebo cyklu probouzení a usínání. To je pak pro nás společným rámcem vnímání a rozumění všem ostatní zápasům, jejichž polarita se sama neobnovuje takto ustáleným způsobem. V ostatních sporech se snažíme orientovat podobně, často za tu cenu, že dobře nevnímáme, o co se vlastně ten zápas vede, co je diferencí jeho stran, neboť to převádíme na některou z těch opakovaně vždy přítomných. Nebo si takovou ustavičnou diferencí uměle konstruujeme. Svět je pak jednodušší, ale není to už svět. Taková zjednodušení orientace mohou být i zhoubná („za všechno můžou Židi“). Zápas je totiž společný, takže kromě sebeobnovování těchto diferencí neustále vznikají i zanikají jiné diference - a z jiného hlediska nebo v jiném kontextu je i pro tentýž spor podstatnější jiná diference, je jiným sporem!

Právo je sporem. V řeckém originále tento výrok šokuje ještě víc, neboť *diké* je také bohyně Diké. S výrazem pro spor, *eris*, však souvisejí Erínye (B 94), nelítostné vymahatelky krevního práva. **Spor** je výraz významově blízký zápasu. Představíme si především soudní spor a logický spor, ale Hérakleitos má asi na mysli právě ony navzájem nepřevoditelné diference, které se vždy obnovují - a některé z nich vždy stejně - a tvoří tak rámec koloběhu všech změn, všeho vznikání a zanikání. To že by bylo **právo**? Vždyť od práva očekáváme, že ukončí spor a třeba se i pokusí se zamezit jeho obnovení. A kdyby šlo o bohyni, tak té by to nemělo dělat problémy. To jsou ovšem naivní představy o náležitém pořádku (viz B 8, A 22). Tak tomu může a má být jenom uvnitř konečné oblasti vědomí, uvnitř jednoho formálního systému, ať už jde o vědeckou teorii nebo o právní řád. Takový konečný systém však vytváříme kvůli tomu, aby se z určitých hledisek osvědčoval ve skutečném prostředí části celku, v jednom hledisku na celek. Tedy v něčem, co má jinou povahu, totiž spornou.

Spor nebo svár je zakládán diferencemi, dokonce apeiratickými (viz Protiklady na str. 72 a výklad u B 126). Bez nich by nebylo nic jednotlivého a určitého - a nic by se nedělo. Zakládají časový průběh, zatímco bezrozporné systémy jsou vždy konečné a bezčasé. Ty se

mohou leda svými inovacemi přizpůsobovat novým okolnostem nebo dalším problémům širšího hlediska.

Spor je princip vznikání, vztahu části a celku (B 8, B 10), ve kterém se soulad sporného děje v časově rozestřené podobě, nejčastěji v cyklu (B 51).

Právo je v tomto Hérakleitově výroku míněno také velmi realisticky: uskutečňuje se průběhem soudního sporu, aspoň pokud spor probíhá řádně. Právo se však děje i ve světě, který právě díky němu zůstává světem, neboť řízení důmyslu (B 41) řídí i vším, co je pro nás neřádne (B 102). Ve světě je Právo, **Diké**, cestou řádu, je způsobem toho, jak se uplatňuje rovnováha rozběžných tenzí, jak se řád odvíjí prostřednictvím vyrovnávání stále se vynořujících protikladů, je symetrií věčného pohybu (Anaximandros B 1, Hérakleitos B 84). Lidské právo napodobuje tento řád ve své konečné oblasti, čerpá z něj, „posiluje se jím“ (B 114).

Tyto významové souvislosti základních výrazů jsou ještě zesíleny chiasmem (ř. 1-2):

zápas, společný - právo, spor

Zápas a spor jsou téměř synonyma, podobně jako „společné“ a právo. Tomuto chiasmu rozumíme tak, že v lidském světě (obci) je právo tím, co jej zakládá jakožto lidský, jako obec (B 114), totiž jako společný svobodný prostor regulovaného průběhu sporů. V celku světa je tím společným **Diké**, cesta řádu, symetrie, která dává vznik i zánik všem napětím. Každá mnohost vede k napětím a napětí zase plodí mnohost.

Zápas je vztah k celku skrze části, které mají z hlediska nějaké diference protikladné vlastnosti. Diference vynořují protikladné části. Proto **sporem všechno vzniká**, a vzniká to hned jakožto zanikavé a skrze zánik pro jiný vznik. Prý už Anaximandros psal: „Ze kterých je jim vznik, do těchto se stává i zánik, podle nutnosti.; neboť si navzájem platí pokutu a pokání za své bezpráví, podle pořadí času.“ (Viz výklad v kap. Před Hérakleitem, str. 32.) Spor nebo svár (*Neikos*) bude vládcem vznikání i u Empedoklea.

Vraťme se k textu našeho zlomku. Zatím jsme zamlčeli druhou nutnou opravu, totiž na *eris* z rukopisného *erein*, „ptát se“. Přijímají ji všichni. Problematictější a také zajímavější je však situace na konci výroku. Překlad jsme zatím vedli podle Dielsovy opravy, která místo rukopisného *chreómena* zavádí *chreón*, tedy stejný výraz, jaký je i v Anaximandrově zlomku B 1. Proto překládáme **a nutností**. Těmuž čtení by se dalo rozumět také takto:

4 **a jak je zapotřebí.**

Vždy se naplňuje nějaká zatím prázdná nebo zatím slabá možnost (B 126b), aby celek zůstal v rovnováze a cyklicky uskutečňoval jedno.

Zkusme však přeložit závěr podle rukopisného čtení:

4 **a je věštbami vyhlášeno.**

To poněkud zarazí, a právě proto editoři navrhli různé opravy. Gramaticky to ale možné je. A významem? Taky! Někteří tak výrok čtou, dokonce i Kahn. Čtveřice předchozích výrazů vykresluje chod osudové moci natolik důrazně, že v závěru je možné otevřeně vyslovit, že tento řád všeho se nejvýrazněji ukazuje tehdy, když se ohlašuje božským výrokiem.

B 53 (Kahn LXXXIII)

- 1 **Zápas je všech otec, všech král:**
- jedny předvádí jako bohy, jiné jako lidi;**
- 3 **jedny činí otroky, jiné svobodnými.**

Hippolytos, Refutatio omnium haeresium IX,9,4

Také začátek tohoto výroku zní jako vyznání válečníka. A poslední věta to ještě podtrhuje. Nejtvrdší lidská podoba zápasu, válka, svým výsledkem ukáže, kdo budou otroci a kdo svobodní.

Zápas odkazuje na zlomek B 80, kde se říká, že je „společný“. Spolu se sporem je odpovědný za vznik. Zápas (*polemos*) je rozevřením mnohosti v jejích protikladných tenzích. Paralela u Filodéma jej neztotožňuje s Aréem, nýbrž s Diem! Tomu v našem zlomku odpovídají náboženské atributy **otec a král**, pokaždé **všech**. Pouze kontext napovídá, že nejspíš všech lidí, že zde není řeč o otcovství nebo království všeho, i když ani to není vyloučené. Do zvláštního světla by se ovšem to kralování zápasu dostalo, kdybychom je četli v souvislosti se závěrem zlomku B 52: „království náleží dítěti“, ještě k tomu dítěti, „které si hraje“. Pak by byl zápas vládcem hravě osudového království!

Určitou paralelu začátku našeho zlomku nebo zlomku B 80 nabízí také Filodemos:

[že **zápas a Zeus je totéž**,
jak to říká i Hérakleitos]

Nevíme, jestli je to jenom Filodémův výklad nebo aspoň parafráze nějaké souvislosti u Hérakleita. Paralely k tomu máme ve Filodémově parafrázi zlomku B 67 a v Klémentově parafrázi B 52.

Vyznání původnosti a vlády zápasu tvoří jakýsi nadpis nad zbytkem výroku. V něm má každá věta svoje sloveso a substantiva tvoří dohromady ukázkový chiasmus významů:

bohové - lidé X otroci - svobodní

Dialektik (logik) by nejprve rozdělil bytosti na bohy a lidi; lidi by pak dále dělil na otroky a svobodné. Hérakleitos ukazuje symetrii: Otroci se mají ke svobodným tak, jako se lidé mají k bohům. Bohové jsou tedy ti, kdo se v zápase ukázali jako silnější nebo byli provázeni větším štěstím, což je jenom jiné jméno pro osudovou moc. Jinde Hérakleitos ukazuje symetrii sdílení života mezi smrtelnými a nesmrtelnými (B 62). Bohy ostře odlišuje od lidí právě jejich nesmrtelnost, ale podle Hérakleita přítom život i smrt zvláštním způsobem navzájem sdílejí. Zde jsou však lidé vůči bohům služebníky (*dúloi*), což je tradiční náboženský výraz, ale tentýž výraz ve vztahu k jiným lidem a ne k bohům znamená taky „otroci“. Čím ještě se u Hérakleita lidé liší od bohů? Nevíme. Mluví spíš o tom, že společně ctí padlé (B 24), společně jsou „podrobováni počtami“ (B 132) a že nikdo z nich neutvořil svět (B 30). V ostatních zlomcích potkáváme už jenom singulár „bůh“, což představuje specifický problém Hérakleitova náboženského myšlení.

Náš výrok je vůbec nejvýraznější Hérakleitovou výpověď o rozdílu mezi bohy (v plurálu) a lidmi. A není divu, že výpověď v plurálech na obou stranách je vlastně tradiční. Tento tradiční obraz je ovšem použit k expozici zápasu, který je nejen nad otroky i svobodnými, ale i nad bohy a lidmi. V tradičním náboženském pojetí by takovou instancí mohla být pouze osudová moc nebo snad Zeus. Zdá se, že Hérakleitos rád zdůrazňuje symetrie mezi bohy a lidmi, pro které je v lidovém náboženství prostor pouze v analogii jejich podoby, vlastností i vášní. Rád akcentuje i podřízenost bohů nějaké základnější instanci, která je sice v řeckém náboženství možná jako podřízenost všech osudové moci (*moira*), ale až jaksí na zadním plánu, zatímco běžnější je představa Diovy vlády. V prvním plánu je tedy tím otcem a králem Zeus, jak to chápe i Filodemos, ale Hérakleitovi to je nejspíš základem podobenství.

Jednotlivé věty zlomku se zajímavě odlišují i použitými slovesy. Diference bohů a lidí se **předvádí**, ukazuje. Diferenci otroků a svobodných však zápas **činí**, dělá. Mohlo to znamenat, že ta běžná diference mezi lidmi navzájem je výsledkem děje, zatímco ta méně běžná, mezi bohy a lidmi, je výsledkem způsobu ukazování. V obou případech je však v originálu užit aorist, který zde chápeme jako gnómičkový, a proto překládáme přítomně. Jinak by bylo možné překládat výrok minulým časem: „předvedl, učinil“.

B 136

1 Duše zabitých Aréem jsou čistší než ty, které podlehly nemocem.

Scholia ad Arriani Epicteti dissertationes, p. LXXI Schenkl (+ Oracula Chalcidica)

Lidé ctí padlé v boji, ctí je jako hrdiny. Ve zvláštních případech je ctí kultem heroů, lidských bytostí blízkých bohům. V jiném výroku (B 24) však Hérakleitos říká: „Bozi i lidé ctí zabitě Aréem.“ Proč je ctí i bozi? Snad právě proto, že jejich „duše jsou čistší než ty, které podlehly nemocem.“ Běžná úcta k padlým hrdinům je zde zdůvodněna očistou, kterou působí Arés, vřava boje a prolití krve v boji. Vždyť „zápas je všech otec, všech král“ (B 53), dokonce rozhoduje o lidství či božství, stejně jako o svobodě nebo otroctví. Smrt v boji oproti podlehnutí nemocem - singulár oproti plurálu! - je obrazem přímého podílu na vztazích života a smrti. Mohl by být obrazem probuzení, oproti bídě nemocí a potíží všedního života. Všední podobou života je zápas s běžnými potížemi, ale v pojetí homérských ctností není smyslem života jeho prodlužování za každou cenu. Boj za svobodu (B 53), která je obrazem božského údělu, je výsostnou podobou zápasu.

V pozadí výroku je možná přítomný homérský slovní úzus, který o duši mluví jenom v situaci smrti nebo po ní, tedy jako o oddělené duši, o které se za života člověka nemluví, neboť ani není jak. Pro Hérakleita to znamená, že zápas (ve smyslu B 80) je čistší sublimací duše než uplývavý život. Když si však uvědomíme, jak je Hérakleitovo pojetí duše odlišné od homérského a o co dosažnější je jeho pojetí zápasu, může se nám výrok ukázat ještě v jiném světle: nejenom válka, ale každý zápas - každá diference - je příležitostí k ohňové sublimaci vlhkostí duše.

B 25 (Kahn XCVI)

1 Vznešenější smrti dostávají vznešenější úděly.

Kléméns Alexandrijský, Stromata IV,49,3 (+ opis u Theodóréta)

Řecký text výroku využívá aliteraci čtyř slov na hlásku „m“, což spolu se zvukovou podobností základní dvojice substantiv a s chiasstickým provázáním stupňuje souvislost výroku a souřadnost smrti a údělů. Chiasmus vypadá takto:

smrti (*moroi*), vznešenější (*mezones*) - vznešenější (*mezonas*), **úděly** (*moiras*). Navíc je tu hra slov *moroi* a *moiras*, která jsme přeložili jako **smrti** a **úděly**. Kupodivu zde jsou plurály. *Moros* je „podíl, úděl, záhuba, smrt“. Překlad **smrt** je zde (stejně jako v B 20) dobře zdůvodněný homérským významem slova *moros*. Interpreti, kteří více zdůrazňují hru slov ve výroku, vidí i v tomto výrazu spíš osudy a úděly (Bollack a Wismann). *Moira* v singuláru je pro Řeky neosobní osudová moc, kterou jsou vázáni dokonce i bohové. Tato moc uděluje jednotlivé „moiry“, osudy, úděly. Chápající člověk svůj úděl přijímá s vědomím toho, že je jeho přirozeností, že je jeho příležitostí, povahou (B 119). Obě slova jsou tedy vedle své podobnosti ještě i významově velmi blízká a mnohdy zastupitelná. Výraz pro **vznešenější** znamená doslovně „větší“.

V kontextu citátu mluví Kléméns o zmužilosti a udatnosti v zápase proti mocnostem temnoty a smrti. Hérakleita cituje po Aischylovi (fr. 315):

Tomu, kdo se snaží v boji,
patří, jako plod té snahy, od bohů sláva.

Následuje Eurípidés (fr. 62):

Jak by byl otrokem někdo, komu nezáleží na smrti?

Už tyto výroky dokreslují řecké pojetí smrti v zápase, které má na mysli i Hérakleitos.

Aischylos navazuje na homérské pojetí hrdinské ctnosti, slávy v boji. Pro Eurípida je svoboda jako opak otroctví (B 53) vázána na svobodu od strachu ze smrti.

Je pravděpodobné, že náš zlomek může být citací nebo parafrází oběžného motivu, který asi vyjadřuje poněkud jinou než běžnou homérskou eschatologii. Nezdá se totiž, že by „vznešenější úděly“ byly jenom písně pěvců o padlém hrdinovi, jehož duše stínově přebývá v Hádu. Pokud by se takovéto úsloví mělo držet v homérském kontextu, muselo by snad vypovídat o smrti héra, který je vzat mezi bohy, většinou tedy někoho, kdo byl s bohy už nějak pokrevně spřízněn, a ne o smrti jiných, byť sebeudatnějších bojovníků.

V našem výroku je dosažený úděl úměrný vznešenosti, doslova velikosti smrti. Ve zlomku B 136 je smrt v boji pochopena jako očista duše. Dalším kontextem je zlomek B 53 o diferencii bohů a lidí. Jenže vztah bohů a lidí se děje v cyklicky střídané vzájemnosti jejich života i smrti (B 62) a záhadný zlomek B 63, kterému někteří interpreti přisuzují eschatologický význam, není dost dobře srozumitelný. (K souvislostem lidské a daimonské dimenze poukazují ještě zlomky B 78, B 79, B 119.)

Hérakleitos je striktně zdrženlivý vůči možnostem jakékoliv pozitivní řeči o posmrtném údělu - viz B 27. Místo výkladu nějaké jeho eschatologické koncepce můžeme nabídnout pouze amplifikaci v podobě odkazu na takové koncepce, ve kterých figurují stejné základní výrazy. V první řadě jde o pojetí „muže daimonského“, které je typické pro Platónovu eschatologii. Obraz sám je už u Hésioda a Platón s ním zachází značně po svém, například v dialogu *Kratylos* 398bc: „Dobře praví Hésiodos i mnozí básníci, že když zemře někdo dobrý, má veliký úděl (*moira*) a veliké důstojenství a stává se daimonem... podle názvu pocházejícího od rozumnosti (*frónésis*).“

Doslovný text zlomku B 25 ovšem nečekaně potkáváme také v gnostickém *Naasejském traktátu*, zachovaném u Hippolyta (*Refutatio* V,8,42): „Podle ustanovení má ten, kdo byl zasvěcen do Malých mystérií, být poté zasvěcen i do Velkých: **Vznešenější smrti dostávají vznešenější úděly.**“

Neumíme však rozhodnout, zda *Naasejský traktát* cituje Hérakleita, aniž uvádí jeho jméno, nebo zda nezávisle cituje obvyklé úsloví. V každém případě však tímto citátem dokresluje a zdůvodňuje pořadí a povahu obojích eleusínských mystérií. Nejspíš se nejedná o citát mysterijního výroku, nýbrž o výklad. *Naasejský traktát* dále říká, že Malá mystéria zasvěcují do smrti, takže ten, kdo si v nich smrti důkladně užil, má poté přistoupit k Velkým. Zdá se, že v nich pak obdrží podobně důkladný úděl života. V tomto kontextu by se tedy zlomek překládal buď tak, jak překládá Petr Pokorný (*Naasejský traktát* F,f): „Větší díly smrti dosahují lepšího údělu“ - nebo dokonce s určením oněch údělů podle významové souvislosti: „Větší úděly smrti dostávají vznešenější úděly <života>.“

Z přísných symetrií smrti, osudu a života se tak ovšem mírně posouváme k obecně náboženskému pojetí zásluhy a odměny, kterému by bylo dobré se při výkladu Hérakleita vyhnout; už vzhledem k tomu, že „zasvěcování do mystérií obvyklých u lidí“ se podle něho děje „bezbožně“ (B 14).

B 24 (Kahn C)

1 **Bozi i lidé ctí zabitě Aréem.**

Kléméns Alexandrijský, *Stromata* IV,16,1 (+ opis u Theodóréta)

Základem tohoto obrazu nebo úsloví je antická úcta k padlým hrdinům, ke kterým se přiznávají i bohové. Takto uznané nadlidství (polobožství) je obsahem výrazu *héroos*. V tomto zlomku nejde jen o čest padlým, nýbrž také o vztah smrti k Aréovi. Padlí jsou obětí Aréovou. Ten si libuje v bitevní vřavě, a tak je znakem nejdrastičtější stránky zápasu. Samo jméno Arés znamená „bojovný“, taky s názvukem na „mužný“ nebo „muž“ (*arsén, anér*). Padlí v boji jsou obrazem těch, kdo se oddali životnímu zápasu, kterým vstupují do společného prostoru (B 80); obrazem těch, kdo za cenu odevzdání všeho dostali nároku jednoty v neshodnosti (B 51). Nemůže u Hérakleita Arés souviset s ohněm (viz B 66)?

Významově blízký je zlomek B 25. Smrt v boji jako způsob očisty duše je tématem zlomku B 136. Paradoxy poct ukazují zlomek B 132.

B 132

1 Pocty si podrobují bohy i lidi.

Gnomologium Vaticanum 743, Nr. 312, p. 249 Sternbach

Výskyt tohoto zlomku v poměrně pozdní sbírce řeckých gnómických výroků budí oprávněné pochybnosti stran Hérakleitova autorství. Uzávorkujme je však a poslechněme si, co text říká, nezávisle na tom, jak přímá nebo klikatá je jeho návaznost na Hérakleita.

Pocty můžeme vzdávat bohům i lidem, to mají tedy společné, stejně jako vzájemné sdílení života a smrti (B 62). Společné mají i to, že si je ty **pocty podrobují**. To ty pocty samy prostě dělají. Sloveso *katadúlúntai* by mohlo mít i význam „zotročují“. Pocty jsou nebezpečné pro ctěného i pro toho, kdo poctu vzdává. Ten druhý se v té situaci opravdu podrobuje. Ale ten první také. Jednak oné určité poctě toho druhého, kterou si nechává líbit (a tím i jemu), jednak všem kontextům svého vnímání, myšlení i jednání, které se přijetím pocty proměňují. Poctěný přece vnímá, myslí i jedná jinak. To platí i mezi lidmi. Vztah sounáležitosti bohů a lidí tak dostává překvapivou analogii i v symetrii vztahu mezi tím, kdo poctu vzdává, a tím, kdo ji přijímá. Pokud bychom chtěli uvést slavnou hegelovskou „dialektiku pána a raba“ do nějaké souvislosti s Hérakleitovým odkazem, nabízel by se k tomu tento zlomek - a nikoliv tradičně citovaný druhý výrok ze zlomku B 84.

Uctíváný člověk se stává dokonce otrokem úcty ostatních, přestává být svobodný, je těmi poctami ovládnán. Dostal roli, které slouží, a jen velmi těžko se vyhne namyšlenosti (B 28) nebo alespoň oné zvláštní zkratkovitosti myšlení, která bývá typická i v projevu inteligentních a poctivých lidí, kteří se stali slavnými. Poctami může být člověk dokonce vydělován ze společného prostoru. Pokud třeba mladí ctí ty starší, pak kromě jiného (mnohdy nevědomě) taky proto, aby se jim nepletli do jejich záležitostí.

Uctíváný bůh má sice oproti člověku, který jej ctí, neskonalý přebytek moci. Nicméně se přijetím pocty přiklání k tomu, aby část té moci připodobnil k obrazu oné pocty, a tak propůjčil nějakou svoji možnost člověku. Běžné dimenze všech náboženství jsou plné pokusů nejen o podlézavé otročení bohům a ostatním mocným, ale taky pokusů o jejich připodobnění k obrazu svému prostřednictvím analogické pocty, tedy pokusů o jakési ochočování. Krajním případem je vhodně volená titulace, která (stejně jako u lidí) přivádí náboženský vztah k hranicím magické operace: ovládnutí vhodně zvoleným jménem, které správně poznáme nebo nabídneme, třeba i vnutíme. Schopnost ctít patří k základní lidské schopnosti. Nejen lidské, protože je obvyklá i u mnoha druhů zvířat, patří k základní schopnosti mnohých živých bytostí, která zakládá vztahy mezi nimi. A vztahy jsou vždy oboustranné.

Vzdávání pocty je prostě jednou z diferencí, takovou, která rozlišuje mezi tím, kdo poctu vzdává, a tím, kdo ji přijímá. Ale i tato diference - jako každá jiná diference - zakládá

polaritu, nikoliv pevnou a oddělitelnou identifikaci každé ze stran zvláště. Proto schopnost mnohých bytostí vzdávat pocty je současně schopností vytvářet vztahy. (Nová doba říká, že jsou to bytosti sociální - a patřila by mezi ně i většina bohů.) Proto bohové i lidé společně ctí padlé (B 24). Proto právě náboženství zakládá společenství mezi bohy a lidmi - a v jeho rámci současně i společenství mezi lidmi navzájem. A pokud náboženství uchová vnímavost pro vzájemnost všech vztahů, pokud nenahradí úctu k bohům a mocným lidem představou pouze jednosměrné hierarchie, zakládá i možnost vzniku svobodné obce! Je to asi jediná možnost vzniku svobodné obce, alespoň pokud za svobodu nepovažujeme stav všeobecného nezájmu o cokoli jiného než o své vlastní zdánlivé výhody.

Pocty jsou také jednou z podob zápasu ze zlomku B 53, který zakládá jak diferenci božství a lidství, tak diferenci svobody a otroctví. Proto i vzájemnost ukazuje krom symetrické polaritý základní difference taky asymetrický rys, totiž to, že ona difference ctěného a ctícího je otevírána vždy z jedné strany (viz B 126), totiž z té aktivnější. Diference pocty je však paradoxní, neboť ten, kdo ctí, je níže než ctěný, který je ovšem tím, kdo sice zdánlivě nic nedělá, ale jeho převaha, motivující poctu, je zakládající stranou oné difference. Možnost vzdávání pocty je zakládána aktivitou toho, kdo ji přijímá.

B 96 (Kahn LXXXVIII)

1 Mrtvolý jsou k vyhození spíše nežli hnůj.

Strabón, Geographica XVI,26,784 (+ 3 autoři)

Mrtvola je to, co zbyde po lidském životě, jehož hodnota zčásti sublimovala v jednotu všeho, zčásti odplynula do koloběhu všeho. Co s takovou věcí? Někomu může připomínat přítele - viz Achilleův slavný nářek nad Patroklem, když se Achilleus nechce vzdát vzhledu jeho mrtvého těla. Takovou připomínkou snad může být něco náležitějšího než zbytek po zastaveném metabolismu průběhového života; než zbytek, který je teď už jenom součástí metabolismů svého okolí, který je na tom podobně jako výkaly - jak by se ostatně dal ten **hnůj** taky přeložit. Vždyť ani člověk, který miluje růže také proto, že vadnou, se neobklopí uvadlými růžemi.

Je to „řeč tvrdá“, která krajním způsobem provokuje nejen tradičního, hluboce nábožensky zakotveného člověka, ale stejně tak i pokrytce. Toho možná ještě víc, protože odkrývá jeho rozpaky typu „kam s tím“, maskované za povinnou úctu.

Úcta k mrtvému nebo alespoň složitý pohřební rituál zdůvodněný třeba i strachem z mrtvého, je nejtýpčtějším znakem náboženství, který se dá sledovat od hluboce prehistorické doby paleolitu. Patří k elementárním náležitostem lidské kultury skoro stejně jako třeba oheň. Pohřební obřady přetrvávají ještě i tam, kde náboženství vymizelo.

Co může zakládat úctu k mrtvému tělu, když překonáme strach z duše mrtvých, když překonáme pokušení k získání magických výhod, když se zbavíme lpění na zbytečných tvarů, které něco znamenaly? Zůstává úcta k tomu, čeho je rozdíl mezi živým a mrtvým tělem znakem. Úcta ne pouze k životu, ale i k majestátu všeho, uvnitř čeho se život odehrává. Úcta k tomu, že význam onoho rozdílu mezi živým a mrtvým tělem není žádným konečným způsobem postižitelný, že jej nevyloží žádná „mnohoučenost“. Je možné se bez takové úcty obejít? Není, alespoň ne pro člověka, který chce zůstat člověkem.

Hérakleitos takovou úctu neváže na zacházení s mrtvolami. Všichni sice ctí padlé (B 24), ale to má smysl jen jako znak očištění jejich duše zápasem (B 136). Oplakávání mrtvého je přece také znakem toho, že jeho smrt nebyla dovršením, ale i promarněním jeho života (viz nepravý B 127). Je oplakáváním vlastní promarněnosti! Hérakleitos ukazuje jinou podobu

úcty k tomu, čím je zakládán náš život. Probuzený vidí všechno vůči horizontu smrti (B 21), takže si slepotu vůči vzájemnostem života a smrti (lidství a božství, probuzení a spánku...) nemusí kompenzovat okázalou manifestací obřadnosti a citů vůči tomu, co po člověku zbylo v koloběhu světa.

Doxografům je tento zlomek vítanou záminkou k vymyšlení podivných způsobů Hérakleitovy smrti, zvláště přímočaře pak toho, že zemřel v hnoji - A 1,3; A 1,4; A 1a; A 1b.

B 27 (Kahn LXXXIV)

1 **Zemřelým lidem nastávají věci, které nečekají, a které se ani nedomnívají.**

Kléméns Alexandrijský, Stromata IV,144,3 (+ opis u Theodóréta)

Smrt přináší něco, co se vymyká očekáváním i domněnkám, neboť odnáší očekávání i domněnky. Svým významem výrok souvisí se zlomkem B 18: zdánlivě mu protiřečí, ale shoduje se s ním v privativně představené otevřenosti eschatologického horizontu.

Slovem **nečekají** překládáme řecký výraz *úk elpontai*, se kterým souvisí výraz *elpis*, naděje. Nastává jim tedy něco, v co **nedoufají**, ale vzhledem k antickému významu *elpis*, k němuž vedle naděje patří také strach nebo zase odvaha až drzost, jim nastává něco, s čím prostě vůbec nijak nepočítají, co je mimo všechna pozitivní očekávání i obavy; tedy něco, co se **ani nedomnívají**. Obvyklý lidský způsob toho, jak se k budoucnosti stavět, tedy s očekáváním dobrého i špatného a s nějakými představami, ztroskotává vůči smrti. Smrt ruší představu o budoucnosti jako o nějaké verzi pokračování přítomnosti. Domněnky o tom, co při ní nastává, jsou ještě chatrnější než jiné lidské domněnky; jsou čistou podobou náhražky, kterou se lidé snaží překrýt to, čeho se nelze nadít. Smrt ruší takovýto neadekvátní vztah k budoucnosti!

Když Hérakleitos říká, že lidé nečekají, co je čeká, staví se tím mimo běžné spory o posmrtný úděl. Zemřelým lidem nastává cosi, o čem nemají žádnou představu; co je jiné než to, z čeho mají strach, i jiné než to, co si slibovali. Nenastává nic z toho, o čem je možné mít představu, ať už děsivou, útěšnou nebo drzou.

To, co zde Hérakleitos říká negativně, je ve zlomcích B 26, B 62, B 88 vysloveno pozitivně. Jsme přece smrtelní: analogií smrti je usínání, které dává zkušenost stýkání se s rubovou stranou života; náš život je smrtí jiných a naopak; nárok na naši vnitřní jednotu v různých podobách života a v průběhu času je i nárokem na zahrnutí umírání řady podob vlastního života do vědomé zkušenosti (kontext B 91). Jak tedy porovnat to, že umírání je součástí zkušenosti smrtelné bytosti, s tím, že zemřelým nastává něco zásadně neočekávaného?

Naše zkušenost se děje před horizontem smrti, vědomí je ustaveno vůči tomuto horizontu (B 20). Zemřelý je ale už mimo toto zkušenostní pole vztažené vůči horizontu smrti. Tato naprosto zásadní změna bytostného horizontu je z naší strany zakoušena jako nenadállost, alespoň pokud je zakoušena poctivě. Známe pouze malou cyklickou analogii: zkušenost usínání (B 26) a probuzení (B 21). Z velkého životního cyklu nemáme ani zkušenost vlastního narození. Nepoctivé představy - ať už útěšné nebo zastrášující - nás izolují od horizontu smrti, protože se místo něj snaží dosadit nějakou určitou představu. Tím ruší samu povahu tohoto horizontu právě jakožto horizontu, zaměňují jej za jedno z témat před horizontem. Hérakleitos nehlásá nějaké zászvětní představy (na to musíme dát pozor při výkladu zlomku B 63), ale nehlásá ani omezenost života. Život pro něho není ohrožen smrtí v tom běžném smyslu, že by byl smrtí jednoduše ukončen. Život je smrtelností prostoupen a

naopak, dokonce právě nejmarkantnější podoby života jsou čteny jako blízkost smrti (B 15, B 20) a celý náš život je smrt jiných a naopak (B 62). Místo obav a nadějí přichází Hérakleitos s vědomou anticipací smrti (B 21).

Mudrc zahrnuje smrt do života a naopak, podobně jako spánek. Lidé o něčem nečekaném říkávají, že by se jim to ani ve snu nezдалo. Přitom snad každý ví, že se ve snu mohou zdát věci ještě nečekanější. Tím spíš to může platit o smrti. Spánek je odklon od společného, ale co smrt člověka? Usnutí, a tím spíš pak sama smrt někoho, je pohasnutím vědomí, alespoň viděno ze strany vnějšího pozorovatele. Vědomí je však utvářeno právě onou mírou pohasínání a vzněcování (B 26, B 30), schopností obstát i v temné stránce a zahrnout ji do svých proměn, neboť bez toho by vědomí zhynulo už během života. Hérakleitos nevede zápas proti smrti, ani smrt neoslavuje, ani ji nechce přelstít myšlenkou. Usiluje o jednotu vědomí, která má obstát i v neočekávatelném, a to právě tím, že nic nepředstírá. Je to zápas, který určuje podobu života: otrockou, svobodnou, lidskou, božskou (B 53). Smrt je životem duše, která k ní tíhne, je probuzením myslí.

Kléméns Alexandrijský parafrázoval náš zlomek také v *Protreptiku* (22,1), ve svém úvodu k citaci zlomku B 14. Ve *Strómateis* jej cituje v kontextu toho, že vůbec není dobré, když se někdo vyhýbá hříchu jenom ze strachu před trestem nebo v touze po odměně. Právě tím se Klémentovo pojetí odlišuje od běžné údajně křesťanské moralizace. Tvrdí však, že ti, kdo filosofují, mají mít nadějný konec. Bezprostřední souvislostí je pythagorejská nauka o dobré naději pro dobré a špatné naději pro špatné. Příkladem té první je Sókratova věta z pythagorejsky inspirovaného dialogu *Faidón* (67bc): „Proto se ten odchod nyní mi uložený děje s dobrou nadějí.“ Příkladem druhé, „špatné naděje“ je obava starců z neočištěných vin (*Ústava* 330e).

B 18 (Kahn VII)

1 **Nemá-li naději v beznadějně, nenalezne to, neboť je to nevypátratelné a nepřístupné.**

Kléméns Alexandrijský, *Stromata* II,17,4 (+ opis u Theodóréta)

Kléméntovým kontextem ve *Strómateis* je výklad o tom, že víra je předjímání, naslouchání, které je předpokladem jakéhokoliv pochopení. Hérakleitos je citován jako parafráze *Izajáše* (7,9): „Pokud neuvěříte, nebudete rozumět.“ To vše v duchu hypotézy, že řečtí filosofové opisovali z Mojžíše a proroků. Pro Klémenta je víra (*pistis*), a to nejen víra v specificky křesťanském smyslu, předpokladem jakéhokoliv pochopení. A naděje (*elpis*) s vírou souvisí.

Jenže Hérakleitos přece není křesťan! V archaickém řeckém významu víra není důležitou náboženskou kategorií. Hérakleitos taky nemluví o víře, nýbrž o paradoxu naděje. Je otázka, do jaké míry a v jakých okruzích je v archaické době naděje náboženskou kategorií.

Základem výroku je paradox naděje. Ta se nevztahuje pouze k tomu, co nějak očekáváme, ale ve své silné podobě míří jaksí navzdory očekávanému nebo mimo to, co je normálně očekávatelné. Jedině v paradoxu naděje může žít vztah k tomu, co není dosažitelné kumulací zkoumání a učení, kam nevede mnohoučenost (B 40). Tento paradox naděje je určen pouze a jen negativně, se všemi myslitelnými zápornkami u všech větných členů! Nemůžeme v tom vidět předchůdnou verzi pozdější „negativní teologie“? Zde ovšem nejsou negovány jenom pozitivní výpovědi o božství, což odpovídá tomu, že Hérakleitovi nejde o pojmovou řeč. Ohniskem negací se zdá být vztah **nenalezne to, neboť je to nevypátratelné**. V originále to jsou různé tvary téhož slovesa. Negativní kondicionál, kterým je celý výrok uvozen, umožňuje, že se nemusí ani naznačit žádný možný předmět oné naděje. Právě tím se tento

výrok odlišuje i od pozdější negativní teologie, neboť zde není o božství ani slůvko, ani negativně. Eschatologický horizont zůstává důsledně otevřený!

B 86 (Kahn LXXXVI)

- 1 **Skrývat** [hlubiny známosti je ovšem podle Hérakleita] **dobrá nedůvěra,**
- 2 **neboť díky nedůvěře unikají, aby nebyly poznávány.**

Kléméns Alexandrijský, Stromata V,88,5

- [Mnohé z božských věcí však podle Hérakleita]
- 2 **díky nedůvěře unikají, aby nebyly poznávány.**

Plútarchos, Coriolanus 38

Překlad jiného čtení těchto míst u Plútarcha i Klémenta:

- 2 **Nedůvěra uniká před poznáním.**

Nedůvěra (*apistie*), tedy nedostatek důvěry nebo víry (*pistis*), způsobuje, že nám něco uniká, a není to poznáváno. Intelektuál je nakloněn tomu, aby předpokládal, že to je neštěstí, když něco uniká poznávání. Hned se však podiví tomu, že za tento nedostatek poznání by měl být odpovědný zrovna nedostatek důvěry, ne-li dokonce víry. Že zde ovšem nejde o víru ve specificky křesťanském smyslu, v tom se kontexty u Klémenta i Plútarcha shodnou. Otázka je, zda se shodnou v tom, co před poznáním uniká. Podle Plútarcha mnohé božské věci, podle Klémenta hlubiny gnóse. Jak velký je v tom rozdíl?

Rozdíl mezi Klémentovým a Plútarchovým kontextem je především v tom, že Kléméns chápe tento Hérakleitův výrok jako ironický a sám podobně chápe slova **skrývat dobrou nedůvěrou**. Ta skrývající nedůvěra je „dobrá“ leda k tomu, aby nám něco podstatného unikalo, aby to nebylo poznáváno. I tak však může mít ono skrývání také určitou pozitivní roli, totiž roli ochrannou.

Co vlastně unikalo poznávání přímo v Hérakleitově výroku, to se ze zachovaných citací nedozvíme. Pokud byl podmět vysloven a našim autorům znám, pak to muselo být něco výsostného, když to každému z nich připomnělo právě to, co je pro něho samotného nejpodstatnější. Kléméns naznačuje alespoň motiv onoho unikání, ale právě u něj, křesťana, vypadá na první pohled divně, že se ztotožňuje s údajně Hérakleitovým slovním spojením **dobrá nedůvěra**. Vysvětlením je, že - alespoň podle Klémenta - zakrývá „hlubiny známosti (*gnósis*)“. Ty opravdu není dobré vždycky důvěřivě odkrývat. Pochvala nedůvěry, byť v rámci ironie, je pro novodobé interprety kupodivu těžko přijatelná, takže ji většinou považují za Klémentovu specialitu a raději čtou podle Plútarcha, ačkoliv by jim mohla připomenout novodobé nároky kritického myšlení nebo jeho skeptické předchůdce v antice.

Zkusme sledovat Klémentovo čtení, a to včetně Stählinových oprav (v 1. řádku podle poznámky v rukopise, v 2. řádku podle paralely u Plútarcha v Bywaterově čtení). Díky nedůvěře něco v plurálu uniká, aby to nebylo poznáváno. Nebudeme se hned ptát, co uniká. Zajímavé je už to, že nikde nemáme zachováno žádné proslulé Hérakleitovo hubování někomu, tentokrát za tu nedůvěru (to je jinde, například v Klémentově uvození B 19). V Klémentově verzi je zde ta nedůvěra dokonce dobrá, neboť umožňuje **skrývat**. Nemůžeme si být zcela jisti, že jde už o slova Hérakleitova, ale přesto nám to připomene jiné skrývání u Hérakleita, za které také není nikomu vyčiňováno, totiž zlomek B 123: „Přirozenost se ráda

skrývá.“ Přírozenost (*fýsis*) je u Hérakleita onou kolotající hlubinou, oblastí vzniku a zániku v horizontu smrti; je propastí, kterou se svým rozlišováním (viz B 1) a uchopováním jednotlivin snažíme zakrýt, abychom mohli na světě žít alespoň s nějakými oporami. My jsme dnes uvyklí spíše tomu, že jsme svým pochybovačným myšlením zakryli hlubinu *fýsis* až k její devastaci a zapomenutí. Opatrné skrývání zdrojů života je však životodárné, neboť umožňuje přírozenosti její vlastní život. Opatrnost nás také může uchránit před zahlcením a rozpuštěním tehdy, když se přírozenost zpod svého skrytí nečekaně ozve a vystaví naše vědomí životodárnému, leč krajně nebezpečně „vlhkému“ (pro duši) ókeanickému proudu bezbřehých souvislostí. Hlubiny bytí se cudně skrývají a nechtějí být násilněny ani zasouvajícím převrstvením tisícovkami našich rozumových uchopování toho či onoho jednotlivého, mnohočetným zvěcněním - ani bezbřehým a bezedným odhalováním. Mohli bychom zde vidět i souvislost se závěrem zlomku B 14: „Jsou [totiž] bezbožně zasvěcování do mystérií obvyklých u lidí.“ Možná ta bezbožnost obvyklých mystérií spočívá právě v tom, že se opírají o nějakou určitou víru i tam, kde z povahy hloubky věci jde spíše o krok mimo jakoukoliv možnou důvěru (ve smyslu B 27). Tak zaměňují krok do neznámé hlubiny za přichýlení se k určitému obrazu, představě. Určité své mínění si představují jako krok mimo lidské domněnky. Chtějí totiž nalézt - a k tomu potřebují doufat (B 18). Jenže chtějí v převzatých představách nalézt to, co tímto způsobem nalézt nejde. **Dobrá nedůvěra** by pak byla nedůvěrou v dekadentní esoterismus, ale i nedůvěrou v pozitivně formulované filosofické nauky. Chránila by nás před otevíráním témat, se kterými bychom si pak nevěděli rady. Tento význam by akcentovala verze překladu: „Nebot' (hlubiny známosti) unikají před nedůvěrou, aby nebyly poznávány.“

Pokud bychom místo na Stählinovy opravy vsadili na rukopisné čtení Klémenta, pak bychom v 1. řádku mohli vidět zbytek nějakého Hérakleitova doporučení a ve 2. řádku výrok o tom, že nedůvěra není ničím uchopitelným a že s jejím unikáním mizí i možnosti poznání:

- 1 [Hlubiny známosti je ovšem podle Hérakleita <třeba, lépe?>] **skrývat dobrou nedůvěrou,**
- 2 **nebot' nedůvěra uniká, aby se nepoznávalo.**

Bollack s Wismannem (a po nich i Kahn) čtou zlomek z Plútarcha, odhlížejí však od Bywaterovy opravy, takže čtou stejný text jako 2. řádek rukopisného čtení Klémenta. Za pravý považují pouze tento řádek; odhlížejí od Plútarchova i Klémentova kontextu a navrhují toto pochopení:

Nedůvěra uniká před poznáním.

Tato lapidární formulace postihuje to, že nedůvěra sama poznávána není a být nemůže, neboť poznávána být nechce, když už ani sama nepoznává.

B 20 (Kahn XCVIII)

- 1 **Ti, kdo se zrodili,**
- chtějí žít a mít úděly smrti, či spíše odpočívát,**
- 3 **a zanechávají děti, aby vznikly úděly smrti.**

Kléméns Alexandrijský, *Stromata* III,14,1

Klémentův III. *Strómateus* soustřeďuje ve své 3. kapitole úvahy, které konfrontují údajnou antickou představu o zlém plození s křesťanským pojetím manželství. Klémentovou tezí ovšem je, že antické pojetí plození pouze zdánlivě vypadá tak, jako kdyby plození nebo

rození bylo zlé, a že například Markión to právě takto špatně pochopil. V polemice proti markionovské nenávisti ke stvoření uvozuje Kléméns tento citát Hérakleita slovy „vypadalo by to, že pomlouvá vznikání“. Pak následují Empedokleovy zlomky B 118 (Naříkal jsem a plakal, když spatřil jsem nezvyklé místo), B 125 (Ze živých tvorů činí on mrtvé, střídaje tvary), B 124 (Běda, ubohé lidské plémě, nešťastné, běda, neboť z takových svárů jste vzešli a z takových vzdechů).

Ani Hérakleitův výrok si co do životního optimismu s Empedoklem zdánlivě nezádá: Zrození je vznikem života a smrti. Výrok je sklenut tak, že začíná a končí stejným slovesem, které překládáme jednou „zrodili se“ a podruhé „vznikly“ - přitom jeho obsahem je vztah ke smrti nebo ke smrtelnému údělu. Právě v tomto vztahu ovšem život získává podstatné ohodnocení, byť je v tomto výroku běžný život pochopen jako prostor pro opakované příležitosti ke smrti. Vědomí sounáležitosti života a smrti by mohlo člověka vyvažovat z pouhého koloběhu života a smrti, byť o tom všem mluvíme právě a jenom vždy zevnitř tohoto koloběhu.

Výraz **ti, kdo se zrodili** (*genomenoi*) lze pochopit také jako uvození celého výroku, které určuje, o čem výrok je, jak je to s těmi zrozenými. Výpověď o nich se pak skládá ze čtyř vedlejších vět.

Ti, kdo se zrodili, především **chtějí žít**. Touha po životě je jim samozřejmá. Jenže oni **chtějí žít a mít úděly smrti**. Mohlo by to také znamenat, že natolik chtějí žít, že chtějí žít i za cenu smrtelnosti, jakkoliv. Toto čtení by umožnilo ukázat i další význam výrazu, který zde z nouze překládáme **úděly smrti** - *moros*, totiž „osud, záhuba, smrt“. Tento výraz je ve zlomku B 25 provázán s výrazem *moira*, osudová moc. Chtějí žít i se svým osudem; chtějí žít, i když to je život těžký. Stavba výroku i jeho kontext v jiných místech Hérakleitovy řeči nás však vedou k akcentaci jiného čtení: když se zrodili, chtějí opravdu jak život, tak smrt, neboť chtějí to, z čeho sami pocházejí. Chtějí sice žít, ale chtějí žít tak, aby skrze odplývavost odpočívání - a především skrze plození dětí - měli také účast ve smrti. A to přesto, že se smrti velice bojí, jenže oni netuší, že na ní právě tím mají účast.

Lidé **chtějí žít**, ale chtějí si přitom taky užít. Chtějí sice žít, ale ještě více chtějí **odpočívát**. Myslí si, že preferují život oproti smrti, ale to, co považují za život, není životní zápas, nýbrž jeho opak, a tak vlastně chtějí i smrt, aniž o tom vědí; dokonce jí dávají přednost. Toto obecné téma protikladu mezi zápasem a odpočíváním má však v našem zlomku zcela konkrétní podobu: touhu po plození. Chiasmus jednotlivých vedlejších vět tohoto výroku spojuje odpočívání právě se zanecháváním dětí; stejně jako spojuje touhu po životě se vznikem smrtelných údělů:

chtějí žít a mít úděly smrti, odpočívát - zanechávají děti, vznikly úděly smrti.

Lidé chtějí život, a k tomu patří i život pohlavní, tedy účast na smrti, viz B 15. Touha po plození udržuje cykličnost lidských generací a současně je znakem vnitřní cykličnosti života a smrti. Touha po vyvrcholení života v podobě touhy po pohlavním vyvrcholení umísťuje cíl života dovnitř cykličnosti proměn. Je výsostným příkladem všeho „vlhkého“ a odtékavého, výsostným příkladem touhy po polevení v napětí zápasu (B 68). Touha po plození se děje ve službách smrti a díky tomu je spojena s rozkoší a dává život. Chápání orgasmu jako smrti v malém má v Řecku svoji tradici, kterou pak potkáváme v Platónově dialogu *Faidros* jako „lámání perutí“, ale i leckde jinde. Například Démokritos (B 32) říká:

„Soulož je malou mrtvicí,

neboť se vyřítí člověk z člověka a odtrhne se od něho jako ranou oddělen.“

Touha po vyvrcholení života uvnitř oblasti protikladů je touhou po smrti; je takovou cestou životního vzepětí k jednotě, která plodí mnohost.

Je to však podle Hérakleita zlé? Není to spíš konstatování problematičnosti, kterou život ze své vlastní povahy prochází? S životem je spojeno množství rizik. Jedno z nich spočívá v tom, že přirozená cykličnost vztahu zápasu a odpočívání bude zaměněna za preferenci

odplývání ke smrti. Co působí duším rozkoš, to je podle Hérakleita také vystavuje i riziku smrti (B 77). Život je rizikem a náš život je cyklický: je založen smrtí jiných (jak ve smyslu zplození od nich, tak ve smyslu uvolnění místa) a podobně jsou různé aspekty naší smrti základem života jiných (B 62). Život buď míří vzhůru - a takovým zápasem se vydává svému zániku, kterému lidé říkají smrt - nebo odtéká a už vlastně je smrtí. A pokud bychom zde *moros* překládali jako **osud**, pak by to celé platilo o tom, jak se předává osudové určení.

Vznikání je pro Hérakleita usínáním i svárem, sestupem do mnohosti. Neříká, že by to bylo zlé, ale úkol mudrce určuje jinak a tíhnutí k plození přece nemusí doporučovat. Upozorňuje na nebezpečí zahledění do horizontální cykličnosti generací, oproti které mluví o cykličnosti vertikální. Z této pozice mluví o zrození jako o smrti nesmrtelného - ne jako o pádu, nýbrž jako o součásti vertikálního cyklu (B 62). Ten cyklus není reinkarnační, vždyť je přítomný i v nás samotných - B 88!

Vztah života a smrti snad může dokreslit ještě to, že těmi, kdo se **zrodili**, nejsme pouze my všichni, nýbrž i mudrci, včetně Hérakleita samotného; a že právě tuto zrozenost máme společnou se zvířaty. Na této naší živočišné dimenzi těžko může být něco zlého. Se všemi „vyššími“ živočichy máme společné, že vznik našeho života musí projít smrtí i v tom smyslu, že si nepamätujeme to, co se naučili naši rodiče (Weissmannova bariéra), že musíme vlastní zkušenost znovu získávat. Právě průchod smrtí je základem možnosti svébytné individuality. Kdyby potomek nebyl od svých rodičů oddělen bariérou smrti, byl by pouhou odnoží, ve které pokračuje život rodičů, kteří by na tom sami byli podobně. Proto je u „vyšších“ živočichů generační cyklus spojen s pohlavností, proto se nemnožíme vegetativně, což by uchovávalo vlastnosti, ale nedávalo svébytnost a patrně by to ani neotevíralo jakékoliv naléhavější touhy.

Tento Hérakleitův zlomek by se dal shrnout i výrokem, který je připisován Démokritovi (B 203):

„Lidé, prchající před smrtí, běží za ní.“

Hérakleitovo pojetí smrti není pouze negativní. Smrt je zdrojem života, což někteří ztotožňují s tvrzením, že je zdrojem rozkoše, neboť tím je také. V takovém pojetí smrti je základ těch našich výkladových potíží, které souvisejí s obavou, zda Hérakleitem vyslovená životní cesta mudrce není cestou odtěsnění. Právě tělesnost je přece tou smrtelnou příležitostí života, o jejíž smysl se vede zápas. Když mudrc varuje před naivním příklonem k radostem života, který je provázen marným a pouze zdánlivým úprkem před smrtí, tedy před zdrojem života i rozkoše, chce tento zápas tělesného života chránit, a ne z něj utíkat.

B 21 (Kahn LXXXIX)

1 **Smrt je, cokoliv vidíme, když bdíme; cokoliv vidíme, když spíme, je spánek.**

Kléméns. Alexandrijský, Stromata III,21,1

Tento poněkud záhadný zlomek představuje jakýsi střední člen mezi dobře srozumitelným podobobenstvím ze závěru zlomku B 1 (nechápvaví a spánek) a ainigmatickým zlomkem B 26 o dotýkání se světla nebo sahání po světle ve stavech spánku a blízkosti smrti.

První slova vypadají trochu jako příslib nějaké definice smrti: „**Smrt je...**“ Tento lehký příslib je však záhy rozbit jak formálními strukturami, které jsou cizorodé definičnímu výroku, tak obsahem toho, co výrok říká. „Smrt je cokoliv...“ Nijak blíž neurčuje různé možné předměty tohoto „cokoliv“. Smrt je vymezena pouze způsobem vidění: když bdíme.

Smrt je ovšem také božská postava, bůh **Thanatos** syn Noci nebo Země a Tartarův. Podobně i **Spánek**, tedy **Hypnos**, Thanatův bratr, zobrazovaný jako okřídlený půvabný mladík. V běžném archaickém pojetí nejsou tyto božské postavy v průběhu života spatřeny. Občas vidíme sny, které nám přináší Hypnos. Thanatos sám se ukazuje leda možná duši nebožtíka, jak to zobrazují malby na pohřební keramice. Ve staré době je zobrazován jako celkem přívětivý mladý muž, který u nebožtíkova těla stojí s vyhaslou pochodní, později je jeho obraz karikován směrem k podobě umrlce. Hermés nebožtíkovu duši přivádí od Thanata (jenž nebožtíka zabil) k Hádovu sídlu, kde ji předává Charónovi, který duši pohřbeného převezme na „druhý břeh“. S celým tímto obrazem ovšem Hérakleitos pracuje zvláštním způsobem. Je možné, že přetváří i mysterijní významy spánku, smrti a života.

Kléméns výrok uvozuje slovy: „Hérakleitos nazývá vznikání smrtí.“ Za smrt si prostě máme dosadit vznikání, což se zdá být docela přijatelné. Alespoň první část zlomku to činí srozumitelnou: Cokoliv vidíme, když bdíme, je vznikání - a tím pádem je jasné, že také zanikání, neboť nic vzniklého nemůže nezanikat. Na jiném místě *Strómateis* (V,105,2) Kléméns referuje společně Hérakleitovo a Platónovo pojetí vztahů mezi zrozením a smrtí takto: „V sedmé knize *Ústavy* (521c5-8) Platón nazval zdejší den nočním a sestup duše do těla spánkem a smrtí, stejně jako Hérakleitos.“ Po tomto „sestupu sem“ duše buď spí nebo je mrtvá. Podobně zní i zlomek z Eurípida u Díogena Laertia (IX,73):

Kdo ví, zda život neznamena mrtev být
a zda se lidem nezdá smrt být životem?

Takové souvislosti sice mají k Hérakleitovu pojetí co říct, ale posouvají je směrem, který bývá od Platónovy doby nazýván „orfický“. Posouvají metaforu zrození jako smrti duše - i metaforu všedního bdění jako spánku - do podoby sice tvrdé, leč vlastně jednoduché. Blíží se k výkladu zrození jako „pádu“. Kdyby to Hérakleitos chápal jenom takhle, proč by potom byl příslovečným stoupcem toho, že „vše plyne“, aniž by nabízel nějaké východisko, nějakou skutečnější - totiž neuplývající a spolehlivou - jsočnost, podobně jako třeba Platón?

Diels předpokládá, že zlomek měl ještě optimistický dovětek:

3 ... když umíráme, život.

Nezdá se, že by takové doplnění zapadalo do struktury právě tohoto výroku, ani že by něco takového zrovna Kléméns vynechal. Výrok by tím sice získal trojčetnou strukturu připomínající B 26, ale rozbily by se opakované a do sebe vložené ambivalentní vazby i chiastické propojení. Význam by se posunul k „orfičtějšímu“. Zkusíme raději opřít výklad právě o syntaktické struktury.

V řeckém slovosledu začíná zlomek slovem **smrt** a končí slovem **spánek**. V doslovném převodu by zněl:

Smrt je cokoliv bdíce vidíme cokoliv však spíce spánek.

Uprostřed zlomku stojí sloveso **vidíme**, které se váže jak k předchozí, tak i k následující části zlomku. Proto je musíme v překladu na 2. řádku zopakovat. Toto sloveso je osou výroku, kolem které je zrcadlově strukturován chiasmus:

smrt, bdíce - spíce, spánek.

Ten je dost překvapivý, neboť bychom jako atribut probuzení čekali spíš život než smrt (takové by později bylo gnostické pochopení). Zrovna tak může zarážet závěr, neboť na místě, kde by běžný jazykový úzus očekával „sen“, je **spánek** - a spánek jako atribut spaní je příliš triviální. Pokud ovšem tuto větu vyložíme opravdu jako chiasmus, začnou se nám souvislosti významů otevírat. Vztah smrti a spánku máme pochopit ze vztahu mezi naší dvojí zkušeností: když bdíme a když spíme. Bdíci vnímání se obrací ke smrti, zatímco spící ke spánku. Usínání je ústupem od horizontu smrti do spánku. Probouzení je krokem od spánku ke smrti. Zatím se ovšem stále nabízí dost tradiční výklad: Probuzený mudrc ví o smrtelnosti všeho i o své smrtelnosti; ví, že nemá co ztratit. Asi ve stylu anekdoty, vyprávěné o

Anaxagorovi (A 1,66-68; Díogenés Laertios II,13): „Když mu oznámili jeho odsouzení a současně též smrt obou jeho synů, řekl prý o svém odsouzení: *Již dávno odsoudila k smrti příroda mé soudce i mne.* A o smrti svých synů: *Věděl jsem, že jsem zplodil smrtelníky.*“ V Hérakleitových kontextech to začíná dávat dobrý smysl takhle: Bdělý život se od uspaného liší tím, že zahrnuje smrt jako všechno to, uvnitř čeho se děje. Bdící vnímají vůči horizontu smrti. Smrt je skutečnější než jakýkoliv sen.

Mluví se zde o nějakém definitivním probuzení, nebo o tom, které podstupujeme každé ráno? Plurální tvary sloves ukazují spíš na tu druhou možnost! Ta se ovšem zdá být v příkrém rozporu s naší každodenní zkušeností i s jazykovým územ. Ráno se snad přece probouzíme do života. Ale Hérakleitos nám tady říká opak, že se probouzíme do vidění smrti. Běžně máme jako metaforu smrti spánek (například eufemismus „zesnulí“) - a najednou se metaforou smrti stává bdění! Bdící touží po životě, ale žije a plodí smrt (B 20)! Probuzený bude ten, kdo tuto příležitost běžného bdění využije k tomu, aby zahlédl, jak všechno předstupuje před horizont smrti - a aby tímto zahlédnutím smrti vstoupil do vědomého života. „Vidět smrt“ tady ani tolik neznamená, že občas (výjimečně) vidíme někoho umírat, jako spíš to, že zahlédáme smrtelný horizont všeho živého a vzniklého. „Vidět smrt“ není nic zásvětlného, nýbrž zkušenost uvnitř světa proměn.

Další komplikaci působí tvar i postavení výrazu pro **cokoliv**. Je to plurál, v protikladu k singulárům smrti a spánku. Výraz je užit dvakrát a pokaždé má ambivalentní vazbu uvnitř té či oné části zlomku. Jeho první výskyt je osou mezi smrtí a viděním, druhý pak mezi smrtí a spánkem. Poprvé je atributován tím, že bdíme; podruhé tím, že spíme.

Cokoliv, co vidíme, když bdíme, je prohlédáno jako smrt. Bdělý život nezahrnuje smrt pouze jako jednu z potkávaných položek, ale jako způsob každého potkávání, každého jevení. Smrt je horizontem bdělého pohledu a probuzený o tom ví. Nevidíme přece smrt samu, ale všechno to, co vidíme, vidíme v situaci vznikání a zanikání toho viděného i nás samotných (B 91). Vše, co můžeme vidět, je vymezeno vůči tomuto horizontu, ze kterého to vzešlo a do kterého se zase navrátí. Bdění je určeno jako vymezené vůči horizontu smrti. Tento horizont patří k přirozenosti (*fýsis*), o které zlomek B 123 říká, že „se ráda skrývá“.

Druhá část zlomku je ještě podivnější. Čekali bychom, že kterákoliv z těch věcí, které vidíme, **když spíme**, je snem. Hérakleitos však trvá na tom, že když spíme, vidíme spánek. Snad jediná archaická paralela výrazu „spatřit spánek“ je u Sapfó (fr. 30,9 Lobel):

Vzbud' se ale, ženichu mladý, ke svým
druhům spěchej, abychom my alespoň
tolik, co ten pějící jasně slavík
spatřili spánek!

Nepřijímáme Nestleho konjekturu ze „snu“ na „život“, ani Marcovichovu na „skutečnost“. Vše ve spaní, tedy snové obrazy, přece vidíme uvnitř horizontu spánku. Právě tento horizont, ze kterého vystupují - a před kterým i vůči kterému je vidíme, - určuje jejich zvláštní povahu. Navíc spánek nevyhlédá ze sebe, je horizontem, který není uvnitř spaní překročitelný, a právě tím je čímsi do sebe uzavřeným, „mimo společné“. Probuzení mění horizont a zakládá „svět jeden a společný“ (B 89). Běžné bdění ovšem zakládá horizont smrti, ten je mu společný. Ten je také uzavřený, neboť je uvnitř sebe nepřekročitelný, jako každý horizont.

Uvnitř horizontu smrti se každé ráno probouzíme, vstupujeme do něj z horizontu spánku. Místo snů potkáváme rozličné přirozenosti, ale nerozpoznáváme je takové, jaké opravdu jsou (B 1, B 17). Večer se zase vracíme před horizont spánku. Tento každodenní cyklus sice můžeme různě posunovat nebo deformovat, ale zrušit ho může jen naše smrt. O jiných horizontech nemáme jak mluvit (B 27). Pouze víme, že ty dva nám běžné jsou konečné. Toto vědomí je možná oním probuzením! Zakládá přece svobodu, která není čerpána z nějakého zásvětí, z nějaké pozitivní eschatologie o tom, „co bude po smrti“. Nachází zalíbení

v cyklických proměnách. Vyvěrá z rozpoznání tohoto cyklu jakožto cyklu omezeného vůči neznámé otevřenosti; jako cyklu zahrnutého většími cykly světa a skutečnosti.

Není Hérakleitos nebo tento náš výklad ještě morbidnější než novodobé filosofické nauky? Nezdá se. Vždyť ve zlomku B 62 živí naše smrtelnost nesmrtelné a náš vědomý vztah ke smrti je životem nesmrtelných. Proto i Kléméns pochopil Hérakleita jako myslitele, pro něhož je zrod něčím pozitivním.

B 26 (Kahn XC)

- 1 **Člověk si v noci zapaluje světlo -**
jsa sobě mrtvý, má vyhaslý zrak;
 3 **živý se dotýká mrtvého,**
když spí, má vyhaslý zrak;
 5 **probuzený se dotýká spícího.**

Kléméns Alexandrijský, *Stromata* IV,141,2

Zlomek je poměrně dlouhý, avšak záhadný jak co do svého smyslu, tak svou strukturou. Například Mannsfeld chápe první řádek jako nadpis, a další pak jako výpovědi o čtyřech stavech člověka: běžné bdění, spánek se sny, hluboký spánek beze snů, smrt. Analogií má být častá antická metafora hlubokého bezesného spánku jako obrazu smrti. Viz Platón, *Obrana* 40c: „Nýbrž je to jako spánek, když spící člověk nemá ani žádný sen.“ (Což je na poměry Platónova Sókrata výjimečně ne-orfické pojetí smrti.)

Diels i Kahn zase navrhují zrušit ve 2. ř. slova „jsa sobě mrtvý“ a ve 4. ř. opakování slov „má vyhaslý zrak“. Výrok tím dostává podobu dvou paralel: V noci člověk zapaluje světlo (rozsvěcuje), protože v sobě má vyhaslý zrak (je unavený a nevidí potmě) - živý spící se dotýká mrtvého (vypadá trochu jako mrtvý) a probuzený se dotýká spícího (ve skutečnosti není probuzený?, viz závěr B 1).

Kléméns Alexandrijský, který zlomek uchoval, tvrdí (*Strómateis* IV,141,1), že „totéž, co se říká o spánku, se musí vyslechnout i o smrti“, což tímto zlomkem dokládá. Tvrdí, že to, co je v člověku „vůdčí“ (stoický termín pro centrum duše), zůstává v různých stavech stálé; za vznik nočních snů jsou odpovědné vazby k látce. Hérakleitos by asi nebyl zcela srozuměn s takovým vytčením kontinuity života, které ústí do něčeho mimo proměny. Hérakleitovi přece jde o náležitost vztahů (den a noc, život a smrt, nahoru a dolů), o „míry“ vzněcování a pohasínání, zápasu a odpočinku. Kléméns je zde pod bezprostředním vlivem Pavlova 1. listu do Thessaloniky (5,6-8: „Nespěme tedy jako ostatní, nýbrž bděme a budme střízliví. Vždyť ti, kdo spí, spí v noci... My však, protože náležíme dni...). Hérakleitos „náleží“ dokonce ohni, ale v tomto výroku mluví o stavech temných a nočních, které do cyklů patří také.

Zkusme postavit výklad na velmi nápadném trojím opakování téhož slovesa, dokonce ve stejném tvaru, *haptetai*. Pro český význam se nám nepodaří najít ve všech třech případech stejné ekvivalentní sloveso, pokud nechceme přistoupit na „chápe se (od chopit)“. Nejde to také proto, že už v originále se sloveso pojí s různými pády a tudíž nabývá různých významů. Podmětem vět s tímto slovesem je postupně „člověk“, „živý“ a „probuzený“. Předmětem je postupně „světlo“, „mrtvý“ a „spící“. To jsou tři dvojice. Děj první věty se děje „v noci“ a člověk „umírá sobě“. V druhé větě živý „spí“. V třetí už není žádné další vyjádření. Mezi větami s těmito slovesy je vždy (tedy dvakrát) postavena věta „má vyhaslý zrak“. Takovéto členění je určitou rozumnou sázkou, která je podpořena ještě celkovou symetrií, kterou se snaží sledovat naše rozčlenění textu do řádků:

Uprostřed výroku se „živý dotýká mrtvého“. Kolem jsou ř. 2 a 4, každý se stejnou závěrečnou sekvencí. Na začátku a konci výroku stojí slova „člověk“ a „spící“ jako první a poslední, zatímco slova „světlo“ a „probuzený“ jako jejich významonosní sousedé. Centrum výroku tak souvisí se zlomky B 20, B 62, B 88. Řádky 2 a 4 samy o sobě vyjadřují zkušenost podobnosti mrtvého a spícího, ale ve výroku mají složitější funkci. „Spící člověk“ je tématem v B 89 a jinde. Souvislosti slov „světlo“ a „probuzený“ snad není potřeba komentovat. Tok výroku můžeme sledovat i jako komentované vyprávění o tom, co dělá člověk večer.

Člověk v noci je zde v singuláru, takže se mu asi nebude nadávat. Ovšem potmě toho moc nevidí, proto „sáhne po světle“. Antický člověk si zapálí lampičku; taky proto, že světlo jeho očí pohasíná, když už i Slunce dávno pohaslo (B 6). Světlem zapáleného oleje, které se do něj dostalo díky Slunci, člověk tento nedostatek trochu vyrovnává. Právě to dělá člověka člověkem, že si umí takhle pomoci, že není jenom odkázaný na okolí. Mytologicky je to následek Prométheovy loupeže po Epimétheově opomenutí s dovybavením lidí srstí, drápy a pořádnými zuby. Pro lidi je přístup k ohni vyvážením toho, díky čemu jsou zvířata zdatnější. Člověk je tou bytostí, která je schopná zažehnout oheň i zažehnout vědomí. V noci, tedy obklopen temnotou a klidem, chladem a vlhkostí, umí sáhnout po tom, co je odjinud, ze dne. Vztahuje se tak díky společnému (B 2). Tímto vztahem ke světlu trochu kompenzuje i svoji večerní únavu. - Takhle bychom vyvěstili první dva řádky našeho členění textu v jeho rukopisném čtení (přijímáme jenom Syllburgovu opravu z *eufrosyné* na *eufroné*, která nijak nemění významy, kontexty ani uspořádání). Je zde jediná Hérakleitova výslovná řeč o světle, leč i ta odkazuje na oheň, který je potřeba zažehnout. Podobným obrazem by u nás mohlo být zimní zatápní, v kontrastu se zimním spánkem části zvířat.

Na začátku výroku pak zbývá jediná překladatelská obtíž, a to typicky hérakleitovské ambivalentní postavení zájmena *sobě*. Samo toto zájmeno upomíná na „hledám sebe sama“ (B 101) a poznání sebe sama (B 116). Zde však stojí tak, že otrocká nápodoba prvních řádků by česky vypadala takto:

Člověk v noci zapaluje světlo **sobě** umíraje, má vyhaslý zrak
V češtině tam ovšem musíme vměstnat ještě aspoň jednu čárku, a tím se rozhodnout pro jednu z možných vazeb zájmena - nebo je v překladu zopakovat.

Po nějakém čase však člověk přeci jenom jde spát. Už nesahá po světle, ale **když spí**, tak se **živý dotýká mrtvého**, neboť sice neumřel, ale vypadá trochu podobně. Odvrátil se na nějaký čas od společného světa (B 89), má v něm teď nějakou jinou roli (B 75); je orientován k pasivním pólům výroku B 88. Jeho zrak je určen spánkem (B 21). Usínání, oddání se odpočinku místo udržení vědomí, to je jakási analogie smrti, ostatně ještě pro epikúrejce to bude jedno ze „dvojího učení smrti“; ovšem v kontextu pojetí, ve kterém „buď jsem já - nebo smrt“. Právě usínání je však dobrým obrazem jiného pochopení vztahů života a smrti, totiž vzájemné obsaženosti a vzájemné podmíněnosti: regenerace sil se děje cestou, která sama vypadá jako přiblížení se ke smrti. Ve starém náboženském prostředí je ovšem jakékoliv setkání s mrtvým zdrojem poskvrny, ze které je třeba se očistit, v tomto případě nejspíš ráno. Další analogie by poukazovaly k nočnímu sexuálnímu životu a jeho vztahu ke smrti (B 20).

Probuzený je ten, kdo toto vše bere na vědomí jako přirozený cyklus. Ne ten, kdo se snaží neusnout. Proto například Bollack s Wismannem navrhuje význam: „Probuzený chápe spícího.“ Probuzení je ostrovem v ókeanickém proudu průběhových prožitků, snů a zapomnění. Samo vyrůstá z tohoto prostředí, ale vyhraňuje se vůči němu opětovným „zažeháváním“. Je s ním v neustálém styku, sublimuje ókeanické proudění do jasných tvarů. Nevyhraněnost vědomí hrozí rozplynutím; nápodoba vědomí zase hrozí izolací od všeho přirozeného, proudivého a nejasného. Denní bdění je obklopeno večerní tmou, usínáním a lidskou smrtelností. Právě vůči těmto mezím se člověk musí umět postavit, ale skrze tytéž stavy se vždy odvíjí cesta lidského života. Cyklus dne a noci je toho obrazem. Spící se může

ráno znovu probudit - a večer třeba znovu zažehnout světlo. (Pokud však zemře, tak už zapalování světla pro sebe není na něm, protože tím padá význam horizontu každodenních cyklů, stejně jako cyklů ročních a generačních - B 27, B 62, B 63, B 88.)

Totéž sloveso, které svým trojím opakováním strukturuje náš zlomek, potkáváme v závěru zlomku B 30, kde se jím vyjadřuje světodějná role ohně, „vzněcujícího se (*haptomenon*) s ohledem na míry a pohasínajícího s ohledem na míry“. Oheň je zde v pozici nejvyššího božství, které svým rytmem proměňuje svět. V našem zlomku je úvodní expozice člověka, který si zapaluje světlo, jakýmsi odleskem této moci „vždyživého ohně“, odleskem skutečnosti „světa, stejného pro všechny“; představuje vztah k míře vzněcování a pohasínání. Lidský příklon k ohni a světlu je odpovědí na pohasínání ohně, ve kterém božství směřuje do světa mnohosti - a pak ve vzplanutí zase zpátky. Je odpovědí, která směřuje ke společnému.

B 88 (Kahn XCIII)

- 1 **Totéž je uvnitř:**
- živé i mrtvé,**
- 3 **probuzené i spící,**
- mladé i staré.**
- 5 **Jedno je převrácením toho druhého,**
- a to druhé zas převrácením toho prvního.**

Plútarchos, Consolatio ad Apollonium 10, p. 106e

Je to jeden z výroků o vzájemném sdílení opačných orientací a polarit. Po záhadném nadpisu potkáváme tři difference, vyjádřené třemi dvojicemi výrazů, z nichž každá má vzájemně opačné významy. Závěr zlomku pak jasně říká, že se jejich póly navzájem převracejí.

Chápeme sice, jak se navzájem obrací spánek a běžné bdění, totiž stejně jako noc a den, stačí tomu nechat volný průběh a počkat. Je to ostatní míněno opravdu taky takhle? Neznamenalo by to nějakou reinkarnační nauku? Patří ty tři dvojice nějakým určitým způsobem k sobě? V jakém smyslu je to „totéž“? A kde že to vlastně je, kde je ono „uvnitř“?

Závěr výroku je opravdu jasný, takže budeme postupovat od něj:

- 5 **Jedno je převrácením toho druhého,**
- a to druhé zas převrácením toho prvního.**

Formálně je to pěkný chiasmus, navíc s osovým postavením „převrácení“ v každém svém členu. Všechno se to úplně symetricky navzájem převrací. Můžeme tedy vyjít z toho, že každá změna ve výše jmenovaných třech škálách provokuje změnu opačnou; že nad tím jsou tři difference, sice každá z jiného hlediska, ale pokaždé je to jen a jen difference.

Probuzené a spící. Tato dvojice stojí uprostřed triadického výčtu opozit. Je osou symetrie dvou ostatních opozit. Je dobře zkušenostní, takže odtud můžeme nejsnadněji porozumět. Spící je přece spícím jenom pro probuzeného (B 89). Difference probuzení zakládá tuto polaritu a oba pohyby v takto otevřené škále se cyklicky střídají, nejenom ve všedním významu. Platí přece také, že vždycky je někdo probuzený, a tím vystupuje oproti pozadí většiny jako opačného pólu. Oba póly se navzájem předpokládají i obsahují: bdící má něco ze spícího, třeba že se mu chce spát nebo zapomíná, nebo že je dokonce „duchem nepřítomný“ (B 34). Ani spící nespí úplně, ale mívá sny, pohybuje se, dýchá, a dokonce nějak vnímá, takže se vůbec může někdy zase probudit.

Živé a mrtvé představují další takový dipól, uvnitř kterého je cesta oběma směry táž (B 88) a překlápí se navzájem. Výchylka na jednu stranu vyvolává opačný pohyb, ale není nikde psáno, že vždycky nutně u téhož nositele (B 126b). Příklon k životu plodí smrt a další smrtelníky (B 20). Tak je možné zlomku rozumět bez jakékoliv reinkarnační nauky. Vždycky je někdo živý a někdo mrtvý. Navíc jsou tu vždycky nesmrtelní i smrtelní (B 62). A ti živí mají už účast na smrti, stejně jako mrtví jsou součástí života, dokonce i pro nás živé.

Mladé a staré je také dipólem, nikoliv údajem o rozdílu mezi aktuálním letopočtem a letopočtem narození. Jak se může ze starého stát mladý? To není nikde řečeno, zde je řeč o něčem jiném, přece o tom, že vždy je někdo mladý a někdo starý. Že samo hledisko věkové difference zavede toto rozčlenění a že toto rozčlenění není fixní, protože ti dnešní mladí budou za pár desetiletí staří. Co je pár desetiletí oproti kosmickým cyklům! Navíc i ten starý v sobě má vždy něco mladého, a to nejenom vzpomínky, ale třeba taky schopnost růstu (minimálně třeba nehtů, dokonce i pár dní po smrti), schopnost uzdravovat se (dokud je živý) a ve šťastnějších případech i schopnost vnímání, učení se a hry. Podobně je i v tom mladém vždy něco starého. Taky má svá léta a nějakou zkušenost, svou paměť i zapomínání, taky může onemocnět i umřít.

Podstatné je, že každá z polarit se otevírá vždy jednou určitou diferencí, která pak více či méně nápadně souvisí pokaždé s tím „aktivnějším“ pólem dvojice, čímž do nějaké míry porušuje čistou symetrii dipólu (viz B 126). Tak se probuzený podívá, a teprve z hlediska svého bdění rozliší bdící od spících. Jeho hledisko umožňuje diferencí, jež se v tomto případě velmi výrazně identifikuje s aktivním pólem onoho dipólu, který zakládá. Bez bdících by nebyli spící, ani by nebylo jak o tom celém mluvit; zatímco bez spících by sice bdící dlouho nepřečkali, ale mohli by mluvit, a hlavně by taky zakoušeli chuť jít už konečně spát. **Bdící** je tím aktivním a zakládajícím pólem této difference. Protože to je dobře pochopitelné a hlavně zkušenostně velice nápadné, tak v tomto případě stojí slovo **bdící** na první pozici dvojice. To odpovídá postavení této dvojice jako klíče k dalším významům.

Jak to bude s diferencí věku? Afinita této difference k jednomu pólu takto založené polarity zdaleka tak nápadná není. Vždy je ovšem podstatné, že ty póly nemohou být jeden bez druhého. I společnost samých mladých může být takto chápána jenom proto, že někde jinde jsou i staří, i kdyby jenom v paměti - jinak by taková difference vůbec nebyla. Chiastické uspořádání jednotlivých dvojic ovšem napovídá, že tím aktivním pólem věkové difference a analogií probuzeného je kupodivu to staré:

probuzené, spící - mladé, staré

Staré v chiasmu odpovídá probuzenému, zatímco mladé spícímu. Neměli bychom to číst spíš v pořadí slov, podobně jako u dvojice „probuzené - spící“? Neměli! Opuštění chiastických vazeb a symetrií by nás uvrhlo do výkladové svévole. Mladé je sice z mnoha hledisek aktivnější než staré, avšak ti dnešní mladí jsou potomky těch nyní starých a jinak by tady nebyli. Ostatně to tak cítí taky náš jazyk, když se i mladého člověka ptáme na jeho „stáří“. Staré (nikoli stařecké) přece méně spí a je blíže smrti. Bdění je únavné, zatímco spánek obnovuje, omlazuje. Řecky je navíc pro „mladé“ i pro „nové“ totéž slovo *neon*, které snadno nabývá také pejorativní významy (zvláště při stupňování). Jak se to ale srovnává s výroky, ve kterých je Hérakleitos nakloněn nedospělosti, ba dokonce dětství (B 121, B 117, B 52)? Asi tak, že nedospělost ještě nepromarnila svou šanci, ještě nestačila udělat to, co mnozí staří i mladí.

Chiasticky je naznačeno také to, že aktivním pólem zbylé dvojice je **mrtvé**. Úměra mrtvého s probuzeným sice leckoho zarazí více než úměra živého se spícím, ale zde jde o symetrii těchto úměr a ve zlomku B 20 živý sní svůj život až do té doby, než se probudí a spatří jej před jemu náležitým horizontem, horizontem smrti. Z toho také plyne, že ve dvojici „živé, mrtvé“ je právě mrtvé oním aktivnějším činitelem, který tuto polaritu otevírá. Totiž

tím, že právě „mrtvé v nás“ vytváří hledisko ke spatření života i jinak než ve snu, zatímco „živé v nás“ plodí smrt a zapomíná. Nic z toho přece není míněno hodnotově. Zdrojem hodnot není žádný pólů oněch diferencí, nýbrž úplnost celku v těchto vztazích; i když pokaždé ten z pólů, který je aktivním reprezentantem oné dvojice, zasluhuje více úcty.

A co ten „nadpis“? Co (nebo spíš o čem) jsme se to v našem výroku vlastně dozvěděli? Měli jsme se dozvědět, jak **je totéž uvnitř**. Chápeme, že každé dva póly k sobě vždy nějak patří a že i ty dvojice zase nějak patří k sobě. Chápeme, že jde o cykly, takže v tomto smyslu se opakuje totéž. Pozor! Ne totéž určité, ne že by se každá z jednotlivin totožně opakovala v nějakém příštím cyklu. Opakuje se totéž v tom smyslu, že ony difference jsou stále totožné. Jsou uvnitř všech vztahů celku, ve světáběhu, když důmysl řídí všechno skrze všechno (B 41).

Nabízela by se ovšem i riskantnější výklad onoho „nadpisu“. **Totéž** se dá chápat v souvislosti s uvozením zlomku B 30 a **uvnitř** zase v souvislosti s uvozením zlomku B 63. Pak by to, co ve výroku následuje, byla výpověď o přítomnosti „světa stejného všemu“, a to v diferencích, které umožňují mnohost a změnu, které cyklickými výchyly (B 51) zobrazují i v této oblasti rovnováhu jednoho, jež samo vždy bylo, je a bude v tomto střídavém planutí.

B 62 (Kahn XCII)

- 1 **Nesmrtelní jsou smrtelní,
smrtelní jsou nesmrtelní;**
- 3 **jedni žijí smrt těch druhých,
druzí umírají život těch prvních.**

Hippolytos, Refutatio omnium haeresium IX,10,6 (+ 3 autoři)

Pevná struktura tohoto překvapivého výroku snad umožňuje jeho spolehlivou interpretaci, i když neumíme rekonstruovat všechny původní souvislosti. Jeho začátek je zdánlivě šokující: **nesmrtelní jsou smrtelní**. Není to rouhání? A to jsme ještě zvolili umírněný překlad, když doplňujeme sloveso jako sponu. Doslovný překlad by zněl: **Nesmrtelní smrtelní, smrtelní nesmrtelní**. Díky doplnění „jsou“ se můžeme orientovat v tom, kteří jsou kteří. Argumentem pro správnost právě takového pochopení je analogie tohoto výroku u Filodéma:

**Žijeme jejich smrt,
jsme mrtvi jejich životem.**

My lidé jsme tedy ti, kdo žijí smrt nesmrtelných a kdo jsou mrtvi životem nesmrtelných.

Je však něco takového vůbec myslitelné v rámci řeckého náboženství? Vždyť právě difference smrtelnosti a nesmrtelnosti je základem velmi ostrého rozlišení bohů a lidí. Toto rozhraní je z lidské strany nepřekročitelné. Žádný člověk nezískal božskou nesmrtelnost vlastním úsilím a z úradku bohů byli na Olymp přivzati jen nemnozí smrtelníci. Stačí si však vzpomenout na četné jeskyně božího narození, na eleúsinský mýtus, na Dionýsův hrob v Delfách nebo Diův na hoře Iúktás - a najednou tento výrok působí samozřejměji, totiž pokud tu smrtelnost nesmrtelných nepochopíme na způsob smrtelnosti běžných lidí. Někteří bohové umírají, ale tím nepřestávají být bohy. Jak je ale možné, že **smrtelní jsou nesmrtelní**? Héroové? Vraťme se k základnímu (Hippolytovu) čtení našeho výroku.

Dvojice opozit jsou ve výroku provázány ukázkovým chiasmem:

nesmrtelní - smrtelní X smrtelní - nesmrtelní

Ten je natolik přesný, že propojuje naprosto identické významy, takže ale neříká vůbec nic nového. Je tautologický. Vypovídá jenom to, že rozdíl mezi smrtelnými a nesmrtelnými je

relací, která je zavedena jenom v této opozitní vzájemnosti. Symetrie těch vztahů současně naznačuje, že se dějí cyklicky; alespoň právě takováto bývá řeč o cyklických symetriích opozit (například B 126).

Jelikož nesmrtelní neumírají jen tak nějakým běžně očekávatelným způsobem a jejich smrt ani neznamená konec, lze cosi podobného na základě symetrie předpokládat i o nesmrtelnosti smrtelných. Určitě není nijak triviální, určitě neznamená, že nikdy neumřou, ani že budou žít tisíc let. Může to být narážka na podobný obraz, jaký známe z Platónova *Kratyla* (398c), jak se „dobrý stává daimonem“ (viz výklad u B 25, viz B 63). Ta jejich nesmrtelnost je ovšem těžší povahy jako u nesmrtelných, tedy smrtelná - a tak dále a dokola. Je to cyklus v rámci difference nesmrtelnosti a smrtelnosti.

Druhá polovina výroku se dostává mimo tautologii tím, že zahrnuje vztah k životu. Jak **žijeme smrt nesmrtelných**? Asi zrozením. To by ještě nemuselo znamenat, že zrození smrtelníka je nějaký „pád“ nesmrtelného, nýbrž jenom to, že jde o opačný pól, byť na cestě „nahoru dolů“ (B 60) ono „dolů“. „Pohasínání ohně“ (B 30) je jakousi jeho smrtí, která otevírá mnohost, jenže oheň zase vzplane, to vše v cyklu. A smrt smrtelníka je onou metamorfózou, která ruší horizont smrti, uvnitř kterého se odehrává naše bdělé vnímání (B 21), aniž by přitom byla možná jakákoliv pozitivní řeč o vyústění této metamorfózy (B 27), alespoň z hlediska naší částečnosti.

Nesmrtelní **umírají život** smrtelných. Život dostáváme a odevzdáváme. Poslední větu výroku však můžeme chápat také: **Nesmrtelní jsou mrtvi pro způsob života smrtelných**. Zemřeli našemu způsobu života. Řecký text zde totiž mluví o životě ve smyslu *bios*, které znamená určitý **způsob života**; zatímco v předposledním řádku má na mysli obecnou dimenzi života, *zōē*. Můžeme se pokusit o výkladovou parafrázi zlomku:

to, co nás oživuje, to je nesmrtelné; život je smrtelná podoba nesmrtelnosti;
zatímco náš životazpůsob je tím, co umírá pro život nesmrtelných.

Podívejme se ještě na Filodémovu verzi. Je to opět přísně chiastická vazba, ale naštěstí ne naprosto identických členů, takže není tautologií:

žijeme, jejich smrt - jsme mrtvi, jejich život

Náš život (*zōmen*) i smrt je účastí v jejich možnostech, v jejich smrti i životazpůsobu (*bios*), jenom jaksí v malém. To odpovídá běžné řecké představě, podle které nás bohové neskonale převyšují měřítkem všeho, co dělají, nikoliv ale typem pohnutek, kterými žijí - ty jsou u nás podobné jako u nich. Nesmrtelní tak oproti nám představují mohutnější dimenzi cyklu, ne však nějakou dokonalost samu, ta je vždy teprve v nějakém příčném hledisku na jakýkoliv cyklus (viz B 41, B 50, B 60). Kdo je bůh a kdo člověk, to ve zlomku B 53 předvádí a činí zápas. Všechno je to ovšem hra, království, které patří dítěti (B 52) - snad Diovi (B 32)?

Analogii části tohoto výroku potkáváme také v druhé části zlomku B 77 u Númeria. V tamním kontextu překládáme: „My žijeme jejich <duší?> smrt a ony žijí naši smrt.“ Ten kontext je ovšem Númeriův; předtím cituje jiný Hérakleitův výrok, opravdu o duších. Pokud bychom jej vrátili do kontextu zlomku B 62, pak by překlad závěru B 77 zněl takto:

Žijeme smrt nesmrtelných
a nesmrtelní žijí naši smrt.

Nicméně je možné, že i pro Hérakleita je duše nějakým nesmrtelným principem všeho smrtelného života, který je jaksí zaživa pohřben v žijících - ne ovšem následkem nějakého pádu a trestu, ale v cyklu planutí a pohasínání ohně. A nepěknou složkou takového „pohřbení zaživa“ by byla nechápavost běžných lidí (B 1, B 2), kteří se s ničím nepotkávají (B 72) a vlastně nejsou přítomní (B 34).

B 98 (Kahn CXI)

1 Duše jsou cítit po Hádu.

Plútarchos, *De facie in orbe lunae* 28, p.943e

Tentýž text lze ovšem zrovna tak dobře přeložit takto:

Duše čichají k Hádu.

Buď duše k Hádu čichají, nebo jím jsou načichlé. Čichání evokuje představu z *Odysseie*, kde se duše v Hádu sbíhají k obětní krvi, vedeny patrně čichem - nečichají ovšem k Hádu (XI,36n). Obě možnosti asociují s Hérakleitovým obrazem duší a výparů (A 11/2, A 15/1, A 15/3) i s představou o výživě duší z výparů těla a potravy nebo i z okolí.

Hádés je obvykle podsvětní bůh nebo i podsvětí jako celek. Jeho jméno Platón etymologizuje takto (*Kratylos* 403a5-8): „A co se týče jména Hádés (*Aidés*), většinou je, jak se mi zdá, domněnka, že se tímto jménem označuje jeho neviditelnost (*aides*), a bojíce se toho jména říkají tomu bohu Plútón (Boháč).“ To vede například Bollacka a Wismanna k takovému pochopení našeho zlomku, že duše vlastně **čichají k neviditelnému**, neboť v něm jsou doma a ožívají. Ač tato etymologie přispívá k pochopení hádovského obrazu, přesto sázíme na jiný výklad zlomku, vzdálenější platónskému odtělesnění.

Povšimněme si kontextu, ve kterém Plútarchos zlomek cituje. Samozřejmě, že bude specificky plútarchovský, ale něco jej k citování Hérakleitova výroku muselo přimět. Plútarchos sám je autorem zajímavé a svérázné interpretace Hádu, totiž jako stínu, ne však jen tak ledajakého stínu, nýbrž stínu Země při zatmění Luny. Ve spise *O tváři v kruhu Luny* (943de) říká: „Ohněm se duše pozvedá vzhůru, tak jako †...†. Z jasu (*aithér*), který obklopuje Lunu, <čerpají duše> napětí (*tonos*) a sílu. Jejich ochablost a rozptýlenost je posílena <a tím zrušena>, stávají se pevnými a průzračnými. Tak se živí díky těm výparům, které k nim dosahují; a Hérakleitos dobře řekl: B 98.“

Podle Plútarcha procházejí duše v horním jasu (*aithéru*) jakousi rekonvalescencí ze všech svých proměn, neboť se tam živí už dobře sublimovanými jasnými výparý. To Plútarchovi asociuje s něčím u Hérakleita, co vyjadřuje tento zlomek. Zřejmě s vlhkou výživou duše (B 12, B 77), s pozemskými a vodními výparý. Duše se živí výparý a ne vždy je dokáže „strávit“, sublimovat. Živí se spodními silami, tedy čímisi, co je v živlovém pojetí charakterizováno jako vlhké a chladné. Díky ohni to duše sublimuje, tráví. Živí se proměnlivostí, nevědomými silami; tráví to díky příklonu k jednotě veškerenstva, zjasňuje to vše, zažehává, probouzí se. Přitom ale pořád čerpá z těch spodních sil, a v tomto smyslu snad pořád „čichá k Hádu“ a také „je cítit po Hádu“.

V souladu se spodní povahou potravy duše jsou i spodní touhy, které popisuje zlomek B 14. Ten pak ztotožňuje Dionýsa, který je u lidí vítán jako dárce bujarého života, s Hádem, obávaným a nevítaným bohem. Zdroje života jsou podsvětní. Tím nejsou zneváženy. Zneváženo je pouze mínění běžných lidí o protikladnosti životních sil a říše Hádovy. Duše, která spojuje tenze mnoha různých opozit, včetně vertikální tenze cesty nahoru-dolů (B 60), není pouze výsostná a čistá, nýbrž je některými svými rovinami vždy blízko Hádu. A protože u Hérakleita nemůžeme mluvit o nějakých částech duše, neboť každá diference zakládá protikladnou škálu a nikoliv části, tak jde opět o vertikální polaritu směru hádovského a směru k důmyslné jednotě veškerenstva, k ohňové sublimaci duše, k jasu (osycháním, B 118). A každá polarita je všudypřítomná, každá oddělená část čehokoliv polarizovaného má opět dva póly, ať pochází z kteréhokoliv „místa“. Duše je tedy ve své vertikalitě vždy znamenána jasnem i Hádem.

B 7 (Kahn CXII)

**1 Pokud by se všechny věci staly dýmem,
nozdry by je rozpoznaly.**

Aristotelés, De sensu 5,443a23

Ve zlomku B 98 „duše jsou cítit po Hádu“ nebo „čichají k Hádu“. Ve zlomku B 67 se proměny božství rozptýlené v mnohosti kosmu přirovnávají k vůni kadidel, a tento příměr dokonce vysvětluje možnost toho, že je pojmenováváme. K obrazu ohně patří i dým. Hérakleitos se však neomezuje na zrakovou metaforiku poznání, na kterou se tolik soustředí pozdější filosofie a která je výrazná už u pythagorejců, Xenofana a eleatů. (Podrobněji viz Řeč a smysly v kap. Předběžný náčrt, str. 68). Čichová metaforika je téměř Hérakleitovou specialitou, alespoň v okruhu řecké tradice blízké filosofii. Jinak je tomu ve starším archaickém myšlení. Tak je u Homéra výraz „mysl“ (*noos*) pochopitelný jednak jako „sběrný smysl“, scelující jednotlivé částečné smysly, jednak jako výraz převzatý z původního čichového významu „čenicat, vycítit“ (Wolfgang Schadewaldt; Kurt von Fritz). V pozdní antice bude čichová metafora obvyklá u gnostiků: „vůně Otce“, zbytek po „vůni Ducha“.

Aristotelés cituje tento Hérakleitův zlomek jako doklad konkurenční nauky o tom, že živlovým základem pachů je směs vzduchu a země, jak on sám chápe dým (*kapnos*), neboť jeho kondenzací prý nevzniká voda, nýbrž prach. Oproti tomu staví nauku, podle které je základem pachu pára dýmu, jejíž kondenzací vzniká voda. Sám sleduje vztah čichu k vlhké směsi i vztah čichu a chuti. Čich je pro něj dokonce nezávislý na dýchání (*De sensu* 444b). Aristotelés už zcela samozřejmě mluví o pěti smyslech (445a), uvnitř kterých je čich jakýsi „prostředkující smysl“ (445a), totiž mezi „hmatnými smysly“ (hmatem a chutí) a zrakem i sluchem. Archaické chápání smyslovosti rozlišuje spíše čtyři smysly, které nějak odpovídají živlům, dokonce i jako smyslové projevy božství. Vztah vůči pozdějšímu pojetí je takový, že tři pozdější smysly, totiž hmat, chuť a čich, jsou různými způsoby chápány jako dva. Čich je smyslem mimořádně emotivním a je zvláštním způsobem propojen s pamětí.

Z textu zlomku bohužel není příliš jasné, čím vlastně by se všechno mohlo stát, zda **dýmem**, kouřem nebo párou, neboť taková je šíře slovníkového významu výrazu *kapnos*. Aristotelés určitě správně zachoval patřičné slovo, avšak jeho porozumění nemusí být pro výklad směrodatné, neboť sám pracuje s jiným rozvržením vnímání i myšlení. Souvislost s kadidly (*thyómasin*) ve zlomku B 67 je nasnadě: kadidlový dým je druh kouře a ten je cítit, dokonce umožňuje i rozpoznání určitého vykuřovadla. Otázkou je, zda máme vsadit i na souvislost s tím, jak se ve zlomku B 12 „duše z té vlhkosti vypařují“ (*anathymióntai*), ať už pro náhodnou zvukovou podobnost slov (v tomto případě prý ale nepřibuzných) - nebo spíše pro podobnost obrazu stoupající páry nebo dýmu i pro celkový rámec obětního charakteru sublimace duše. Hérakleitos příliš nerozlišuje mezi dýmem a výparem.

Jasně není ani to, jaká by to byla situace, v níž **by se všechny věci staly dýmem** a všechno by se vyčichávalo. Buď taková, kdy se podle referátu A 10/3 „vše jednou stane ohněm“ - nebo opačná, ve stavu mírného pohasínání (B 30). Poněkud snad napovídá plurál *rhines*, který proto uchováváme i za cenu nezvyklého překladu. Může znamenat: nozdry, nosy, chřípí, čich. Samotný plurál snad naznačuje, že jde buď o zmnožení zakoušených podob nebo o rozpětí čichu (podobně jako duše) mezi oběma stránkami cyklu ohně (nahoru-dolů). Pokud vsadíme na archaické konotace mezi *noos* (mysl, rozum, duch) jako smyslem pro celek a čichem, tak by onen stav samých dýmů mohl být středním členem mezi běžnou mnohostí a úplnou jednotou. Asi tu působí i archaická představa, podle které je čich tím posledním přetrvávajícím smyslem. V Hádu není vidět a není co hmatat, zato čich (B 98) a sluch se stávají dominantními. (Viz reálie „Hádova paláce“ v Nekromanteiu.)

B 63 (Kahn CX)

**1 Postavit se tomu, kdo tam je,
a stát se bdělými strážci živých i mrtvých.**

Hippolytos, Refutatio omnium haeresium IX,10,6

Potkáváme jeden z nejzáhadnějších zlomků, a to i na poměry Hippolytova uchování. Mimořádně bizarní není jenom téma, možná podsvětí, ale i povaha a stav textu. Jasná jsou pouze slova „stát se strážci živých a mrtvých“. Výraz „bdělými“ nebo „bděle“ k tomu můžeme nějak navázat, nebo ponechat rukopisné čtení „strážci bděle živých i mrtvých“. Souvislost s pojetím „muže daimonského“ je tedy nasnadě (viz výklad u B 25). Zato nevíme, jak přeložit klíčové sloveso, kterým výrok začíná. Nevíme, čeho se týká, protože nevíme, čemu nebo komu se máme postavit, nebo co a s čím vlastně máme dělat. Už vůbec nevíme, jestli „tam“ anebo „zde“; dokonce si nejsme jisti ani tím, ke které části věty ono místní určení patří. Nezbyvá než diskutovat verze, hledat významové paralely a navrhopvat výkladové hypotézy.

Nejprve Hippolytův kontext: „Hérakleitos hovoří o zmrtvýchvstání tohoto viditelného světa, ve kterém jsme se zrodili. Věděl, že původcem tohoto zmrtvýchvstání je Bůh, neboť hovoří takto: B 63.“

Řeč o „zmrtvýchvstání tohoto viditelného světa“ (ne pouze lidí) působí u vzdoropapeže Hippolyta podivně, ale možná je to nějaká zkratka pro celou eschatologii nebo nějak zkomolený referát o Hérakleitově pojetí cykličnosti. Podle Kahna zde Hippolytos spatřuje odkaz na zmrtvýchvstání při posledním soudu. Když ale tomuto výroku rozuměl velmi rigidní církevní křesťan takhle pochvalně, tak jej musel chápat ne jako protistavění se Bohu (tomu, kdo tam je). Buď jako postavení se proti (pohanskému, falešnému bohu Hádovi) „tam“, nebo spíše:

1 Postavit se díky tomu (bohu), který je tam (nebo: zde)

Syntakticky je to možné a křesťanský výklad je nasnadě. Můžeme s takovým překladem pracovat? Hlavní potíž je lexikální, totiž význam slovesa.

Jak rozumět slovesu **postavit se**? I tento překlad je ještě pokusem o mírnější možný výraz z významové škály, kterou sloveso *epanistasthai* nabízí: „povstat (při povstání), zdvihnout se, postavit se (nejspíše na odpor), vystoupit“ a kupodivu snad i „ustoupit“. Také Kahna sloveso překvapuje. Upozorňuje na jeho základní význam „povstat jako povstalec“, například u Hérodota (IV,166,1). Soudíme, že Hippolytos zde vidí analogii s pojmoslovím křesťanů vyznání víry, ve kterých je pro zmrtvýchvstání užíván formálně vzato tentýž výraz (*anastasis*) jako pro běžné „postavení se“, „napřímení“, ne ovšem při povstání, ale třeba po odpočinku nebo po nemoci. Ovšem právě bez té předpony *epi-*, jak ostatně poznamenává i Kahn, když o Hippolytově pochopení říká, že zde co do významu vynechává předponu.

Komu nebo čemu se máme postavit? Nebo díky komu/čemu tak můžeme učinit? **Kdo** nebo co je tím **tam** nebo **zde**? Originál říká doslovně pouze **jsoucimu tam/zde** (pokud ovšem ten dativ nepatří vázat nějak jinak a tím i překládat jiným českým pádem). Není divu, že se rukopisné *entha d' eonti* už ani editorům moc nezdá. Takhle podle rukopisu čtou snad jenom Diels, Kranz a Bollack s Wismannem. Kahn považuje tento výraz za nesrozumitelný. Patin navrhuje opravu, která vede k významu:

1 Postavit se nějakému bohu tam (zde?)

Sauppe zase jinou, která k zápasu přímo vyzývá a vynechává potíže s jeho lokalizací:

1 Je třeba se postavit bohu

Proč v „tom jsoucím tam (zde)“ všichni vidí rovnou nějakého boha, nejspíš Háda? (Diels dokonce s takovou samozřejmostí, že ani nenavrhuje vkládat slovo *theos* do textu.) Je to pouze sugestivní vliv Hippolytova porozumění? Nejenom. Nejspíš jde o vztah k božské instanci, pouze nevíme o jaký vztah a k jaké božské instanci. Ta zámlka (absence slova „bůh“) by mohla být buď obvyklým eufemismem, a pak by šlo vskutku o podsvětního boha, Háda - nebo by mohla být analogií zlomku B 32, v němž „to jedno moudré samotné nechce i chce být zváno jménem Zéna“. Z takové možnosti by ještě nutně neplynulo, že jde opět o Dia (Zéna), nýbrž pouze to, že důvod eufemismu - byť třeba také za obávané jméno Hádovo - by měl být jiný než strach, třeba důvod podobný motivu zlomku B 32! Takový výklad oné zámlky by možná trochu osvětlil i záhadný význam použitého slovesa.

V řeckém pojetí by výzva k povstání vůči jakémukoliv bohu byla krajním projevem zpupnosti, hybris, kterou chce i Hérakleitos „hasit“ (B 43)! Co s tím? V rámci rukopisného čtení zlomku máme tyto možnosti:

1. Přijmout výrok jako takto zpupnou výzvu k povstání, jako Sísyfos. To nehodláme.
2. Co nezpupného by mohlo znamenat **protistavění** se Hádovi? V kontextu zlomku B 15 by to mohla být zdrženlivost, zvláště ve věcech sexu, ale zrovna tak i ve věcech náboženských. Mohla by to být výzva ke skutečnému „vzdálení se Hádovi“, a ne pouze k takovému, které domněle prožívají účastníci náboženských slavností. Toto porozumění by mohlo mít i méně enkratickou verzi:
 - 2.1. Projít vším hádovským bez úhony, „strávit to“. Tedy nikoliv nezadat si, ale zahrnout to jako jeden z pólů životní cesty (v kontextu zlomků o koloběhu duše a vztahů bůh-mnohost). Nerozpustit se v tom, ale spatřit v tom moudře jedno. Asi ano.
3. Předpokládat zde pro nás nesrozumitelnou narážku na nějaký mysterijní rituál (závěr zlomku Diels chápe jako analogii znovuzrození neofyty). Nevíme.
4. Tam jsoucímu ustoupit. To u Hérakleita nemá žádnou analogii. Leda, pokud by to snad mohlo znamenat: „Odtamtud vystoupit ve prospěch jsoucího.“ Těžko.
5. Vsadit na význam **zde** (to je dobře možné a mohlo by to mít kontext i ve zvláštním pojmosloví začátku zlomku B 30) a na nějaký krajní význam slovesa, kterým by se konstatovalo, že ten, kterého se lidé bojí, je analogií jednoho moudrého, k němuž je třeba se vztáhnout. Překlad by pak zněl:

Předstoupit před toho (boha), který je zde...

6. Předpokládat adverbialní význam celé záhadné vazby: „skutečně“. Překlad by vedl k velice rozumnému významu, podobnému jako předchozí, avšak bez násilí na slovese:

Tam/zde se pak skutečně pozvednout...

7. Vyjít z toho, že závěr výroku je v plurálu a že jeho vazba je zbytkem po referující citaci. Stačí rozumně předpokládat, že zdánlivá podivnost vazby „strážců“ je reliktem Hippolytova referujícího akuzativu s infinitivem. Podle toho je pak možné pochopit celý výrok v plurálu a pokusit se tomu podřídit pochopení slovesa (nyní na rozdíl od základního návrhu překladu nepřijímáme Bernaysovu dost rozšířenou opravu závěru zlomku):

Jsou pozvednutí tím, který zde je a stávají se strážci bděle živých i mrtvých.

Pozvednutí by se dělo přítomností „světa stejného pro všechny“ (B 30) a úděl takto probuzených by se od pojetí „mužů daimonských“ (Hésiodos, Platón) lišil v tom, že střeží pouze lidi, pro které je díky probuzení jejich život vlastně životem mrtvých (B 21, B 26), tedy nejspíš sebe sama (B 101).

1 Povaha člověka: daimón.

Plútarchos, *Platonicae quaestiones* 999e (+ 2 autoři)

O lidské povaze zlomek B 78 vypovídá, že narozdíl od božské „nemá záměry“ (*gnómai*, plurál od *gnómé* v B 41). Nyní se říká, co povaha (*éthos*) člověka je, a ne pouze, co jí chybí. Říká se to však podivně, a to jak pokud jde o pozitivitu onoho určení, tak o formu výroku. Nejprve k formě: i tento stručný výrok obsahuje ambivalentně vázaný člen. Je jím slovo **člověk**, v genitivu. Důsledný překlad by se měl obejít bez spony „je“ i bez interpunkce, aby uchoval obě možnosti: totiž tu, že „Povaha člověka je (jeho) daimón“, i tu, že „Povaha je daimón člověka.“

První pochopení hovoří o tom, co je lidská **povaha**. Druhé prohlašuje, že povaha, kterou považujeme za naši vlastní, může být pochopena jako cosi „vnějšího“, div ne jako nějaká „posedlost“, nebo alespoň jako působení nadlidské moci. První pochopení by se soustředilo na naše možnosti, druhé na naše určení. Výrok vyslovuje toto obojí, a to v symetrii. Kahn se to snaží vyjádřit takto:

Povaha člověka je daimón člověka.

Nyní k obsahu. Co je ten **daimón**? Povaha člověka! Každopádně něco nadlidského, ale pořád částečného! Náš výklad povede opět směrem k osudové moci, ale tentokrát k její individuální dimenzi. Nejprve však probereme jiné možnosti. Jedna z tradičních možností, totiž takové užití slova, ve kterém je „daimón“ synonymem za „bůh“, padá už s ohledem na B 78. Daimón není bůh. Druhá tradiční možnost, totiž že daimón je jednou z nadlidských bytostí, ne však některý z pojmenovatelných bohů, by hypoteticky připadala v úvahu. Hierarchii „člověk - daimón - bůh“ by mohl odpovídat zlomek B 79 o hierarchii „dítě - muž - daimón“ (viz výklad o daimonech u B 79). Odpovídala by tomu i eschatologická koncepce „muže daimonského“ (viz B 22, B 25), jak je naznačena u Hésioda a rozvinuta u Platóna. Nezdá se však, že by se u Hérakleita daly z jednotlivých úměr stavět hierarchické pyramidy. Bývají to spíš polarity vzájemností a cyklických směn. Nepracuje ani s nějakou pozitivně vyjádřenou eschatologickou koncepcí. Třetí tradiční možnost by vycházela z analogie u staršího lyrika Theognida: Daimón je síla, která se zmocňuje duše. Další možnosti by souvisely s opozicí proti představě dědičného určení povahy (tak později Pindaros), viz B 74, nebo proti údajné pýthagorejské teorii daimonů.

Jinou možnost výkladu by otevíralo téma probuzení a vědomí, pokud bychom je pochopili jako vztah k nadlidskému. Zlomek B 116 říká, že všem lidem „náleží poznávat sebe sama a uvažovat“ (podobně B 112, B 113). Podobně je u Platóna nejvyšší stav duše, „mysl“, *nús*, určen také jako daimón, který v člověku bydlí (*Tímaios* 90a2-5, dost možná jako pýthagorejský motiv): „Co se tedy týče nejvyššího druhu duše v nás, je o něm třeba soudit tak, že bůh jej dal každému jako daimona; ten druh, který bydlí na vrcholu našeho těla a o kterém správně říkáme, že nás pozdvihuje od země ke svému příbuzenstvu na nebi...“ Tato analogie dobře postihuje otevřenost probuzení pro nadlidské. Nepřijímáme ji však pro její jednostranně intelektuální pojetí společného jmenovatele božství a lidství - a především proto, že takováto koncepce duše je novinkou, která má před Platónem jenom slabý předobraz u pozdního lyrika Pindara. Daimón jako „božská jiskra v duši“ je motiv, který bude později považován za orfický a ještě později se v jiných kontextech přerodí v gnostický. Hérakleitovo probuzení (vědomí) je svým étosem oběma těmito koncepcím analogické, ale je jinak založené, bez pozitivní budoucnostní eschatologie; ne tak intelektuálské, neextatické a archaičtější.

Zbývá nám možnost pochopit daimona tak, jak mu rozumějí i ranější tragici. Pro Sofoklea je **daimón** také **životní úděl**, a to ve smyslu **individuální osud**. V řeckém originálu je výraz *daimón* použit pro **úďěl** člověka třeba v této větě chóru v Sofokleově *Králi Oidipovi* (1193):

Když si za příklad vezmu tvůj úděl, ten tvůj,
ubohý Oidipe, nemohu blahořečit ničemu lidskému!

Tato individuálně lidská dimenze osudu je tím, co zakoušíme jako naše vlohy i meze; jako určení, bez jehož naplnění se míváme svým cílem, bez jehož rozpoznání míváme své možnosti. Může promlouvat jako řeč duše, je určením duše (B 115). Dokud svoji povahu považujeme za vlastní, jsme na tom podobně jako ti běžní lidé, co mají i vědomí „za své vlastní“ (B 2); jsme mimo, jsme nechápaví. Naše povaha na nás klade nároky a první z nich je, abychom ji rozpoznali; abychom rozpoznali, co nám umožňuje a co po nás chce. Musíme rozpoznat, že je naším životním údělem. Do něho se probouzíme. I Sofokleův Oidipús se probouzí v okamžiku, kdy rozpoznává svůj úděl, a teprve tehdy začíná vědomě jednat. Náš zlomek bychom tedy mohli přeložit i takto:

Povaha je člověku jeho životní úděl.

B 45 (Kahn XXXV)

- 1 **Ani ten, kdo prochází všechny cesty,
nemůže svým krokem najít hranice duše:**
3 **tak hluboké má určení.**

Díogenés Laertios, *Vitae philosophorum* IX,7 = A 1,7 (+ parafráze u Tertulliana)

Ani ten, kdo prochází, nemůže najít. Přesný tvar těchto sloves je nejasný a s další konjunkturou by se mohlo překládat taky: „I když projdeš všechny cesty, nenalezneš...“ Tak zní i latinský překlad u Tertulliana: „Hranice duše nikdy nenajdeš, i když projdeš všechny cesty.“ Přesto je na slovní úrovni význam zřejmý. Nelze najít hranice duše, a to pro hloubku jejího určení, *logos*. To upomíná na zlomek B 115: „K duši patří určení, které roste samo sebou.“ Duše je - alespoň z hlediska našich cest a metod - bezbřehá. Není vyčerpateľná žádným zkoumáním; její meze nikdo nepotká. Zatím nevíme, zda proto, že žádné nejsou, nebo proto, že jsou mimo dosah všech našich reálných i myslitelných cest, protože jsou možná jejich rámcem, horizontem - i když opět nevíme, zda horizontem konečným nebo ne.

Výrok také navozuje představu, že naše hledání se děje pohybem, nějakým procházením cest, a to **krokem**, doslovně: „kráčeje, když kráčí“, *ión*. Ta představa je asi správná, ale příznějme, že se ten **krok** dostává do textu pouze jako nutná oprava, i když obecně přijímaná. Pokud bychom na té představě stavěli, otevírala by se možnost paradoxního výkladu: Hranic duše každý dojde a nalezne je tehdy, až když přestane kráčet, když zemře.

Není jasné, co zde jsou ty **všechny cesty**, doslovně „veškerá cesta“. Je to zastřená kritika zkoumatelství a cestování za mnohoznalectvím? Nebo narážka na to, že cesta je „jedna, nahoru dolů“ (B 59)?

Hranice duše. Ty hranice, *peirata* zde jsou v plurálu. Epici slova „hranice země“ opakují vždy v nějaké souvislosti s Ókeanem nebo elýsiem (*Ílias* 14,200; 14,301). Hésiodos klade místo, „kde jsou ostrovy blažených při hlubokém víru Ókeanovu“ (*Práce a dny* 168), k „okrajům země“. Hranice jsou prostě v typickém případě obkloповány ókeanickým vířivým pohybem, uvnitř něhož teprve může žít cokoliv pozemského. Onen výraz označuje i náradí kováře nebo zlatníka (*Odyseia* III,433). Základním významem výrazu *peirata*, a to zvláště v plurálu, jsou ovšem „provazy, smyčky, osidla“! Archilochos (fr. 111 West) by těžko mohl

mít na mysli hranice, když říká, že „nitky vítězství jsou u bohů“. Někdy se tyto - jindy pro nás různé - významy potkávají, jako v *Orfickém hymnu na Apollóna* (34,14), kde slova „držíš smyčky (nitky) všeho světa“ mohou znamenat i „držíš hranice všeho světa“.

Základním obrazem pro výraz *peirata* je nějaké dynamické obmotání, ať už je provádí Ókeanos, had, řemeslník, lovec nebo otrokář. Jsou to ovšem „smyčky osudu“, dokonce i smyčky, kterými byli v Orientu hromadně uvazováni otroci takovým způsobem, aby mohli společně jít, ale aby se začali škrtili, kdyby některý z nich vybočil. V Řecku souvisejí spíše s „nití osudu“, kterou tká Moira (nebo tři Moiry, dcery Nutnosti, *Ananké*), a tu musí respektovat i sám Zeus.

Hranice duše jsou tedy nejspíš **osudové smyčky**, kterými je duše vymezena. Lze očekávat, že mohou být pohyblivé nebo proudivé povahy, že jejich pevnost je zakládána nějakým tkaním (kontexty) nebo kruhovým pohybem. Snad je také jasné, proč k nim nelze dojít žádnou cestou - podobně jako na ostrovy blažených, na „konec světa“ nebo na klín předoucí Moiry.

Osudové určení duše většinou nemá onu těsnou povahu smyček otrokáře, nýbrž povahu obrátů (analogicky k živlovým obrátům) a cest nebo příběhů. Není to mechanismus, ale kolotající přirozenost; živá a život zakládající. A jediným, o kom se nám podařilo zjistit (literárně), že prý „rozvazuje všechna *peirata*, je v Řecku Apollón (Kynaitos z Chiu, *Homérský hymnus na Apollóna* 129) - a mimo Řecko pak zvěst Ježíšova. Není ovšem úplně jasné, kdy tím Apollón osvobozuje od všech pout (často otroky) a od osudových určení (očistěním?) - a kdy tím spíše „rozvazuje nit' života“, nejrázněji pak svým lukem, morovou ranou.

K osudovému určení duše ovšem nevede žádná cesta, neboť ono samo je horizontem všech možných cest duše. Tento horizont je konečný tím, že duši určuje, zakládá možnost nějaké její identity. Neomezený je ovšem tím, že jde právě o duši, o rozpětí cesty „nahoru-dolů“. Hlubiny duše jsou obratem cesty ze směru dolů, někde v okolí Hádu (B 98). Ale hlubiny duše jsou nejspíš (tak jako „moře“ v B 31) také zdrojem jejího určení, které vyvěrá a sublimuje, které také **roste samo sebou** (B 115). „Řeč, podle které se všechno děje“ (B 1) dává duši příběh. Růst určení duše z jeho vlastní síly je důvodem nedosažitelnosti jejích hranic.

Slovem **určení** zde překládáme *logos*, který jinde překládáme „řeč“ (viz Řeč - *logos*, kap. Předběžný náčrt, str. 70).

Výraz **hluboké** zde může být užít v podobně zesilujícím významu, jaký má u lyriků, když užívají kompozita začínající na *bathy-* na podobných místech jako epické *poly-* (dokonce i u Parmenida B 1, B 7, B 16, B 20). Pokud bychom to pochopili takto, pak by nešlo jenom o nějakou hlubinu, nýbrž o zesílení významu; o zdůraznění polypotence nebo **polyvalence určení duše**.

B 115 (Kahn CI)

1 **K duši patří určení, které roste samo sebou.**

Stobaios, Anthologium III,1,180

Za pásmem výroků, které Stobaios cituje jako Hérakleitovy, následuje po B 114 nadpis „Sókratovy“ a hned po něm tento zlomek, následovaný dalšími snad Sókratovými výroky. Přesto bývá řadou editorů chápán jako Hérakleitův a takto jej zkusíme vykládat. Kdo chce, může v něm vidět střední článek mezi Hérakleitovým a Sókratovým pojetím duše.

U Hérakleita je duše rozpětím vody a ohně, je prostorem, ve kterém se může odehrát příklon všeho k jednomu. Duše žije cyklickými proměnami svých tenzí. Její hranice nelze nalézt (B 45). Její „dno“ je jakési vlhké a temné „semeniště“ (B 31, B 12) jejích možností a její „potravy“. Její vrcholnou příležitostí je probuzení vědomí, zažehnutí záře (B 118). To jsou vertikální hlediska cyklu duše, který je analogií kosmické cesty nahoru-dolů (B 59), na níž se nachází jedno-všechno. Horizontálním hlediskem neohraničenosti duše je mnohost jejích různých tenzí, napětí mezi jejími různými životními motivy. To všechno je příležitostí pro vztah k celku, ale i prostorem možného bloudění, neboť bezmeznost není jen zdrojem života, ale otevírá také nebezpečí a nekonečnou cestu. K těmto dimenzím neohraničenosti duše přidává náš výrok schopnost růstu jejího určení z něho samotného, a tím trochu vysvětluje nedosažitelnost hranic duše ve zlomku B 45.

Výraz *logos* v tomto zlomku také překládáme **určení**, zatímco jinde většinou „řeč“. Samozřejmě, že je to vždy tentýž *logos*. Je to totéž určení všeho vznikání a zanikání, které je například v B 1 vysloveno jako „vždy platná řeč“, podle níž se všechno děje; která je „společná“ (*xynos*, B 2) a vybízí k vyznání, že „všechno jest jedno“ (B 50). A zde je to **řeč duše** nebo řeč něčeho v duši, **řeč, která patří k duši**. Zde by se nám pro překlad výrazu *logos* hodily významy jako „osudová řeč“, „věštný výrok“. Tyto významy zaznívají ve všech Hérakleitových užitích výrazu *logos*, neboť o „normálních řečech“ mluví odlišným způsobem (B 50, B 87, B 108), jasně diferencovaným od výsostného singuláru.

Určení duše je tak hluboké, že **roste samo sebou**. Principem života přece je, že roste sám ze sebe (B 126b). Totéž je ale i principem každého pochopení, každého projevení významu. I naše mnohé řeči mají účast na té schopnosti, že rostou z vlastních sil. Každá z nich může provokovat otázku, odpověď nebo výklad. Naše mnohé řeči ale mohou ukazovat i odvrácenou stránku této možnosti řeči, když jsme nadmíru upovídání, nebo když se naše řeči dokonce jaksi zacyklí do sebe samých a mluvíme pak už skoro jenom o různých řečech (nebo textech), na úkor toho, co prožíváme mimo poslouchání všech těch řečí. Řeč duše se však podobá spíše věštnému výroku, který v nových kontextech proměňuje významy, ba dokonce svou působností nové kontexty také vytváří, viz například příběh Oidipův. Proto hranice duše nejsou pro Hérakleita žádné „okovy osudu“, ba ani postupně se odvíjející „nit' osudu“, ale živoucí osudové určení, které **patří k duši**. Toto určení **roste ze sebe sama** jako otevřený příběh, který se odehrává jako dění v duši, jako významy prožívané zkušenosti. Určení života duše není osudové ve smyslu deterministického výkladu osudu. Je osudové tak, že všechno, co se v duši odehrává, spoluurčuje její povahu a její možnosti, vyslovuje její určení vždy novým způsobem. Někdy je tento růst určení duše pochopitelný jako plynulé uskutečňování a naplňování už dříve tušeného smyslu, jindy se může až dramaticky proměňovat a ukazovat tím, že příběh života je o něčem jiném, než jsme si až doposud mysleli. Pořád však jde o růst určení duše, takže každé naplnění je také odkazem k jiným možnostem, než jaké byly dosud nasnadě. Podobně je i velice dramatická proměna současně vyústěním předchozí zkušenosti a předchozího pochopení. Osudové určení se takto spíše děje než „odvíjí“, protože ta „nit'“ se tím teprve přede.

To se děje v duši. Výrok začíná poněkud záhadným genitivem **duše**, za kterým následuje slůvko **je**, nejspíš jako spona. Můžeme si buď dosadit, že něco (třeba „hloubka“ podle B 45) **duše je určení** - nebo to chápat jako **v duši je určení** - nebo opatrněji: **k duši patří určení**.

B 84 (Kahn LII, LIII)

1 Proměňujíc se odpočívá.

2 Usilovat o totéž a <pořád> začínat je dřina.

Plótínos, Enneades IV,8,1,14

Máme před sebou dva stručné a záhadné Hérakleitovy výroky, které Plótínos v pojednání *O sestupu duše do těl* cituje hned za sebou. Plótínos je uvádí v kontextu, který je pro něho výsostný, ale nám není jednoznačně patrné ani jeho vlastní porozumění těmto výrokům, přestože jsou obklopeny i dalšími odkazy na Hérakleita. Text výroků, zvláště druhého, nabízí větší počet možných překladů, mnohdy s odchylnými významy.

Plótínos mluví o svých rozpacích po sestupu duše. Na rozdíl od jiných novoplatónských kontextů teď oním sestupem duše nemyslí narození člověka, ale „návrát“ duše po *ekstasi*. V rámci čistě řeckého myšlení se to zdá být téměř Plótínovou specialitou, neboť podobné pojetí „výstupu a sestupu“ duše uvnitř rámce lidského života známe jenom z křesťanských textů (nebo z judaismu), zvláště pak ve spojení s Pavlem z Tarsu (například *Skutky apoštolů* 10,10). Plótínos je překvapen, jak mohla duše po spočinutí v božském zase sestoupit do těla a jak je svébytná dokonce i v tělesném životě. Pak pokračuje (IV,8,1,11-17):

„Vždyť Hérakleitos, který nás vybízí, abychom toto zkoumali, učí o nutných směnách (viz B 90) protikladů, mluví o cestě nahoru dolů (B 60.1) a říká, že proměňujíc se, odpočívá (B 84.1) a že usilovat o totéž a <pořád> začínat je dřina. (B 84.2). Zanechal nám tušení, opominul, aby nám ten výrok učinil zřejmým; snad proto, že my sami máme hledat, jako on sám našel, když hledal (B 101).“

Jak těm výrokům rozumět jinak než jako paradoxům, které jsou vhodné k léčbě šoku po „sestupu“, k obnově vztahu „nahoru“? Nebo k tomu, aby naše uvažování neulpělo na něčem příliš dobře uchopitelném? Plótínos nabízí dvě interpretační vodítka: kontext návratu duše po jejím výstupu (*ekstasis*) k božskému za tělesného života; pobídku k samostatnému hledání. Prvnímu výroku mohl rozumět tak, že proměny nevylučují svébytnost, tak jako je Plótínova duše svébytná i v tělesném životě; a že proměny mnohosti jsou jakýmsi „odpočinkem“ od vzepětí k jednomu, tedy i pro duši. Druhý výrok by se mohl vztahovat k potížím toho, co bylo z předchozího hlediska nazváno „odpočinkem“.

Vzhledem k ostatním Plótínovým narážkám na Hérakleita se nám zdá, že v Plótínově textu je sice zamlčeným podmětem obou výroků duše, ale duše ve vztahu k „mysli, duchu“, *nús*, a to v situaci tělesného života. To neodpovídá Hérakleitovu málo specifikovanému pojetí *nús*. Plótínos nejspíš dosadil svoje pojetí mysli (*nús*) za nějaký jiný Hérakleitův výraz, který pochopil jako jeho ekvivalent. Tedy za něco blízké jednomu, ale přitom cosi, co zprostředkovává vztah jednoho a mnohosti. Mohlo by to být třeba „společné“, „řeč“, „probuzení“ nebo „oheň“. Pak by všechny citace Hérakleita u Plótína i narážky na něj mohly mít významově stejný podmět - vztah duše ke společnému nebo k ohni - a různými způsoby by popisovaly, jak se v lidských i kosmických proměnách vždy uchovává tento vztah. Plótínova charakteristika Hérakleitova myšlení by nebyla pouhou konstatací záhadnosti jeho výroků, nýbrž odkazem k tomu, že cesta k jejich pochopení je možná jedině hledáním sebe sama. To přece Plótínos chápe jako obrat duše k *nús* (mysli, duchu).

Pokusme se o výklad v kontextu ostatních Hérakleitových zlomků:

84.1 Proměňujíc se odpočívá.

Zlomek B 21 říká, že ti, kdo chtějí žít, přitom chtějí také **odpočívát** - a myslí tím plození dětí, pokračování životního cyklu proměn, odpočinek od cesty nahoru. Ve zlomku B 90, na který Plótínos také naráží, je **oheň** směnnou hodnotou všeho, podobně jako zlato vůči zboží - a proměny světa pak mohou být pochopeny jako odpočinek ohně při vznikání mnohosti, polevení v planutí vzhůru (B 30, B 31). Oheň je stejně jako zlato znakem vědomí a také zakládá obapolný vztah mnohosti a jednoho. Bylo by nasnadě, aby v něm Plótínos spatřoval

nús, tedy právě instanci, ke které se duše obrací a díky které neztrácí svoji svébytnost ani v proměnách. V Plótínově intenci bychom výrok mohli překládat nejspíš takhle:

1 **Odpočívá tím, že proměňuje.**

To dává velmi dobrý hérakleitovský význam. Nebo totéž tranzitivně:

1 **Zatímco proměňuje, odpočívá <ohněm>.**

Podmětem by byl oheň, u Hérakleita synonymický se vztahem k jednomu a analogický se zlatem v B 91. Pro Plótína by podmětem byla duše. Mohli bychom ovšem překládat i tak, že duše při proměnách těla proměňuje i sebe samu. Tomu by u Hérakleita velice dobře odpovídalo, že oheň odpočívá tehdy, když se stává jiným, když pohasíná (B 30), B 31).

Překlad by pak zněl:

1 **Odpočívá tím, že se proměňuje.**

84.2

Různé možné verze překladu:

- 2 **Usilovat o totéž a <pořád> začínat je dřina.** (Kahnovo pochopení)
- 2 Je namáhavé pro totéž se lopotit a začínat.
- 2 Usilovat o něco a zároveň tím být ovládán je dřina.
- 2 Je únavné se pro tytéž <věci, pány?> lopotit a být jimi ovládán. (Tradiční pochopení)
- 2 Pro tytéž <lidi> je namáhavé se lopotit a být ovládán.

Námaha nebo únava (*kamatos*) je ve zlomku B 111 analogická hladu, opaku nasycení. Ten je v B 67 částí cyklu božství, analogicky s dvojicemi den-noc, zápas-mír. Podobně i v B 65, kde v sousedství podobné dvojice nacházíme slova „vše jako jedno a všechno v proměně“. Možná by to mohlo znamenat, že neustávající plápolavé cykly ohně mají v našem životě analogii v pokusech o zážeh vědomí i v naší práci. To vše je dřina, hlad v prostředí tenzí, asi nejenom pro nás. Zkoušíme to znovu a znovu, podobně jako to nějak zkouší svět. S duší by to mohlo souviset tak, že duše vždy znovu začíná svůj pokus o náležité prožití všeho emotivního, strávení „vlhkého“ a vzplanutí v záři (B 118). Také prvnímu výroku (84.1) by to dávalo velmi dobrý význam: Jedno se manifestuje v mnohosti světa (odpočinek), a ta se stále obrací k jednomu (námaha). Kahnovo pochopení výroku považujeme za mnohem náležitější než hegelovské čtení některé z dalších překladových verzí, totiž v rámci „dialektiky pána a raba“. Tuto hegelovskou myšlenku spatřujeme u Hérakleita spíše ve zlomku B 132.

B 67a (Kahn: Appendix I)

- 1 [Tak životní teplo vycházející od Slunce <dodává všemu, co žije, život>.
- 3 K této myšlence podává nejlepší přirovnání „odpočívající“ Hérakleitos,
- 3 totiž podobenství o pavoukovi jakožto duši a pavučině jakožto tělu:
- 5 Jako pavouk stojící uprostřed pavučiny cítí,
- 5 když moucha náhle poruší některé její vlákno,
- 5 a hned tam rychle běží, jako by ho přetnutí vlákna bolelo,
- 7 tak duše člověka rychle běží tam, kde je nějaká část těla poškozena,
- 7 jako kdyby nesnesla poškození těla,
- 9 se kterým je pevně a úměrně spojena.]

Hisdosus Scholasticus, Ad Chalcidium In Platon. Tim. 34b, cod. Paris. I. 8624 s. XII F.2

Tento pozdní a navíc latinský fragment jen málokdo pokládá za autentický. Přesto dobře ilustruje holistické vnímání, které je u stoiků a platoniků v něčem blízké Hérakleitovi.

Kde se vzalo podobenství o pavoukovi a pavučině jako o duši a těle, to přesně nevíme. Hérakleitovo a nejspíš ani stoické nebude, protože se tam pavouk nikde nevypařuje z pavučiny a naopak. Terminologie „duše a tělo“ nejspíš ukazuje k lékařským spisům doby po Hérakleitovi. Zato můžeme tušit, kde se vzal záhadný výraz „odpočívající“. Představuje Hérakleita jako téměř věstce jednoty duše a těla i jednoty lidské a božské řeči, a to v závislosti na Chalkidiově a snad už Poseidóniově pochopení „odpočinku duše“ v B 84. Tato stopa umožňuje aspoň částečný výklad jakési ozvěny nějakých Hérakleitových výroků.

Poseidónios, svébytný stoik a polyhistor, napsal kolem r. 100 př. n. l. komentář k Platónovu Tímaiovi. Chalkidios jej pak kolem r. 300 n. l. cituje nebo parafrázuje (A 20):

„Hérakleitos, se kterým se shodují i stoici, spojuje náš rozum s božským rozumem, který řídí a spravuje věci světa. Tímto neoddělitelným spojením sdílíme vědění o rozumných rozhodnutích, a proto nám může oznámit budoucí události pomocí smyslů, když duše odpočívá. Tak se děje, že se nám objevují obrazy neznámých míst a podoby lidí, jak živých, tak mrtvých. Hérakleitos připouští možnost věštění a zvláště to, že lidé, kteří si to zasluhují, jsou nabádáni božskou mocí.“

Pojmy a obrazy platónského i stoického pojetí duše se zde zmocňují nějaké Hérakleitovy myšlenky. V jeho zachovaných výrocích se věštění přímo týkají B 92, B 93, ale v odlišných souvislostech. Nicméně je zřejmé, že věštění nějak vykládá v rámci svého pojetí osudového určení a řeči, podle které se všechno děje (B 1, viz i B 80, B 137). Onomu „božskému rozumu“ u Hérakleita odpovídá „řeč“ nebo „jedno moudré“ (B 32, B 41). Onomu „nabádání lidí božskou mocí“ by mohla odpovídat otevřenost „společnému“. Duši osudová řeč určuje ve zlomcích B 45, B 115. Nikde to však Hérakleitos nespojuje se spánkem. Ten patří odpočinku a spící se „odvrací od společného“ (B 89). Antická praxe věštění ze snů u něho nemá moc prostoru už vzhledem ke zlomku B 21, kde spící vidí pouze „spánek“. Poseidónios nebo Chalkidios však mohli přenést na spánek to, co u Hérakleita platí ve stavu jakéhosi kosmického nebo božského **odpočívání**, totiž v mnohosti, díky pohasínání a obrátům ohně (B 30, B 31). Předlohou nemuselo být věštění ze snů, ale čtení synchronistních jevů v mnohosti světa, které odkazují k jednomu. Duše s tím může souviset tak, že je rozpětím cesty „nahoru dolů“, vztahem jednoho a mnohého, podobně jako oheň. Proto může duše i v mnohosti zakoušet odkazy k jednotě. Hisdosus pak ve svém komentáři k Chalkidiovu komentáři toto vše tlumočí obrazem duše jako pavouka v pavučině kosmu. Pavouk vnímá celek a reaguje v jeho zájmu.

Uvedme ještě překlad rukopisného čtení místa, které jsme zatím představili s tradiční opravou (6. řádek): „a hned tam rychle běží, jakoby trpěl <starostí> o dokonalost vlákna...“ Toto je nejspíš lékařský nebo až plótínovský výklad vztahu duše a těla, použitý pro výklad ozvěny Hérakleitova pojetí duše a světa nebo jednoho a mnohosti.

Diels nachází ještě další příklad jednoty duše. Pochází od Tertulliana (*De anima* 14) a podle Dielse má na mysli vodní varhany Archimédova typu konstrukce. Zdá se, že je stoický:

„Tento nedlouhý příklad je od Stratóna, Ainesidéma a Hérakleita, neboť i oni sami si všímají jednoty duše, která je rozptýlena v celém těle a všude je sama sebou jako vanutí zvuku dutinou píšťaly, a tak rozličnými způsoby vyznačuje skrze smysly, nejsou ani tak oddělená, jako spíše rozdělená.“

B 36 (Kahn CII)

- 1 **Pro duše je smrt stát se vodou,**
- pro vodu je smrt stát se zemí;**
- 3 **ze země pak vzniká voda**
- a z vody duše.**

Kléméns Alexandrijský, Stromata VI,17,2 (+ 4 autoři)

Je to jeden z Hérakleitových výroků o koloběhu a vzájemnosti, nejbliže mu stojí zlomky B 126 o koloběhu živlových protikladných kvalit a B 76 o koloběhu živlů. Kompletní výčet čtyř živlů najdeme jenom ve zlomku B 76, ale tam právě řeč o vzduchu budí pochybnost o Hérakleitově autorství. Řecké archaické myšlení nejčastěji pracuje se čtyřmi živly, jejichž jména potkáváme už u epiků, i když nějaké jejich protofilosofické uchopení je až dílem Empedoklea a jejich teorie až dílem Platónovým a hlavně Aristotelovým nebo autorů hippokratovského korpusu. V Hérakleitově době se neuzívá ani žádné souhrnné označení „živly“. V našem výroku máme jenom dva a místo ostatních, totiž ohně a vzduchu, je tady duše! A právě o duši ve výroku jde! Upozorňuje na to už stylistické sklenutí celé věty, která v řeckém slovosledu začíná a pak zase končí právě slovem **duše**.

Živly nejsou v archaickém pochopení žádné prvky nějaké skládačky světa. Nejsou to pevné kostičky, z jejichž kombinace všechno sestává. Vznikají a zanikají, ale vždycky jeden do druhého. Rekonstruovat celou podobu obrazu živlů je však obtížné. Důvodem obtížnosti je jak náročnost myšlení nezdegenerovaného principem kompozicionality, tak i žalostný stav textových pramenů. Jednoznačný není ani počet živlů, většinou však jich je kolem čtyř. Ani myslitel, který pracuje se standardním výčtem čtyř živlů, však nemusí v každé své větě mluvit o všech naráz. Může si přece zrovna všimnout jenom určitých vztahů. V některých výrocích o souvislostech mezi živly může naopak navíc vystupovat i nějaký jiný než ryze živlový ekvivalent některého z živlů nebo jejich vzájemných vztahů (B 31). Není tomu tak i zde, nedostává se sem řeč o duši na místě vzduchu takto? Užší než obvyklý výčet živlů je u Hérakleita poměrně běžný. Tak zlomek B 31 mluví vlastně jenom o ohni a zemi, zatímco voda je tam zastoupena mořem. Zdá se, že podobně je v Hérakleitově obrazu živlů vzduch zastoupen duší, společně s různými výparry a dýmy. Duše je pro něj cosi mezi vodou a ohněm. A vztah vody nebo vlhkosti a duše je přímo jeho oblíbeným tématem, nemluvě o všem tom dalším vypařování a vykuřování.

Také v našem zlomku se Hérakleitos důsledně drží principu, který už Anaximandros vyjádřil jako vzájemnost vznikání a zanikání, jako „vzájemné odplácení křivdy vznikání“. Výrok popisuje cyklus: duše, voda, země; země, voda, duše. Vždy smrt předchozího je vznikem následujícího. Při vzniku vody a země se mluví o smrti (duše, vody), při opětovném vzniku vody a duše je smrt (země, vody) cudně zastoupena předložkou „z“. Běžně si toho všímáme v časové následnosti: napřed se někdo narodí, pak umře; napřed naprší, pak uschne. Na jiném místě světa se to děje taky v tomhle pořadí, ale jindy. Těch dějů je mnoho, takže jde spíš o tu souslednost než o to, že by byl obecně vzato nějaký čas cesty dolů a čas cesty nahoru. Vzájemně se to všechno vyrovnává, ale právě tím svět běží. Proměny živlů a duše sice pozorujeme v časovém průběhu, ale jejich povaha je tím, co čas našeho vnímání zakládá.

Kdybychom ze zlomku četli jenom prostřední dva řádky, bychom měli před očima názornou reprezentaci toho, o čem je řeč: Při dešti se **voda** vsakuje do země a zbylé kaluže zaniknou v zemi. Ve studnách přibude vody a pramínky vytékající ze země zesílí. Zatím v tom obraze ponecháváme stranou, odkud se ten déšť vzal, i to, že louže vlastně z větší části vyschly. O vzduchu a ohni teď nemluvíme. Podobně si zatím neděláme starost ani s tím, že v našem zlomku se země zdá být postavena „níže“ než voda, zatímco v B 31 je země už obratem moře na cestě „nahoru“ - moře je nějaká jiná „voda“ (viz B 61), neboť ta voda v našem zlomku je asi „pitná a životodárná pro lidi“ (B 61), a ne pouze pro mořské ryby.

Proč ale do tohoto obrazu zahrnovat duši? Jako odpověď na to, odkud a jak se ta voda vzala? Nebo jako odpověď na otázku, kam se poděla ta voda, která se nevsákla do země? K takovým odpovědím by se přece víc hodila kombinace vzduchu a ohně. Nauka o koloběhu vody se obecně připisuje už Milét'anům, zvláště pak Anaximandroví - a pro Anaximena to

všechno byly kvality vzduchu, vnímaného i s vodní parou, kterou vzduch vždy obsahuje (řečeno moderním jazykem). To jsou ovšem odpovědi zkoumatelské. Hérakleitos chce spíš ukázat, jak nás může zkušenost koloběhu vody poučit o cyklu duše.

Duše je pro Hérakleita výsostným výrazem. Aristotelés dokonce míní (A 15/1), že pro Hérakleita „je duše počátkem“, což je v jeho jazyce znak největšího významu. Hérakleitos sám mluví o výsostném významu duše jinak (B 45, B 115) a duše u něho není vznešená svým původem (B 98), nýbrž tím, že spojuje různé úrovně - nízké i vysoké - a různá hlediska, včetně kosmologických. Navíc není nikdy jasné, kdy jde o některou individuální duši, kdy o nějakou všeobecnou - nebo jak jinak by ještě duše mohla být pojata. Vždy souvisí se změnou a s životem, ale s upozorněním, že živé je Hérakleitovi, jako prý už Thalétovi, kdeco. I voda umírá.

Vztah duše a vody nebo vlhkosti je mimořádně citlivý. Zřetelně to vnímáme v souvislostech, které bychom moderním jazykem nazvali jako psychologické: vlhkost jako rozkoš a riziko duše (B 77.1), navlhlá duše opilce (B 117), suchá a nejlepší duše (B 118). Někde mezi psychologickou a kosmologickou tematikou stojí zlomek B 12 o proudech vod, které se valí na ty, kdo vstupují do řek. Náš zlomek se nám nezdá tak úchvatný, protože zbytky emoční citlivosti jsme si uchovali už skoro jenom pro naši lidskou sféru. Třeba počasí už většinou nevnímáme jako emoci, i když na nás tak působí. Vznik vody nebo duše je mimořádně emotivní událost, ale většinou už ne pro novodobého člověka. Děje vody a duše souvisejí s ochlazováním a zahříváním (B 126), s vypařováním, sublimací a kondenzací; nám však tyto děje něco říkají buď už jen ve významech fyzikálně technických - nebo zase jako metafory o dějích psychických a lidsky tělesných. Hérakleitovi jde ale vždy o pohasínání a zažehávání ohně, jehož manifestací tyto děje jsou.

Hérakleitova řeč nekorresponduje ani s homérským, ani s jiným běžně náboženským pojetím duše. V tomto výroku duše cyklicky umírá. Patrně tato cykličnost přiměla Klémenta Alexandrijského k tomu, že zlomek uvádí: „Hérakleitos je ovlivněn Orfeem, když říká B 36.“ V našem zlomku však není řeč o individualitě, takže není nutné ani možné diskutovat problémy metempsychotických nauk. Nemělo by cenu se ptát, „čí“ že je - a nemusí z toho nutně plynout, že by to byla duše světa.

Pro Hérakleita je prý „duše výparem, ze kterého sestává také všechno ostatní“ (A 15/1). Je „výparem z vlhkostí ve světě“ (A 15/3). Zdá se tedy, že vedle své afinity k ohni (A 15/5) má mezi ostatním - a hlavně mezi vodou nebo vlhkostí a ohněm - právě to postavení, které u Anaximena měl a u Díozena z Apollónie bude mít vzduch. U těchto myslitelů dokonce najdeme také ztotožnění duše a vzduchu: Anaximénés B 2, Díozenés z Apollónie B 3, B 4, B 5. Hérakleitos takové ztotožnění neprovádí! Duše je jakousi skrytou podobou ohně, žijící v blízkosti vod a vlhkostí - a ekvivalentem vzduchu je jenom v tom smyslu, že je čímsi mezi ohněm a vodou.

B 77 (Kahn CVIII)

- 1 [Hérakleitos řekl, že] **pro duše je rozkoš**
nestávat se smrtí ve vlhkých věcech,
- 3 [a že rozkoší je pro ně pád do zrození. A jinde řekl:]
My žijeme jejich <duší?> smrt
- 5 **a ony žijí naši smrt.**

Núménios u Porfyria, De antro nympharum 10, fr. 35 Thedinga

Núméniova pasáž v Porfyriově *Jeskyni nymf* referuje dva Hérakleitovy výroky. Editoři

novější než Diels jsou k jejich pravosti poměrně skeptičtí, zvláště pokud jde o druhý z nich. Porfyrios cituje Númeria v kontextu, kterým je role blízkosti podzemní vody v prostředí, do kterého přichází duše při zrození (10.8-11.3): „Nájadami nazýváme též víly, které zvláštním způsobem panují nad vodami, a takto byly nazvány též duše, když všechny společně sestupují ke zrození. <Stari> se totiž domnívali, že se duše přidružují k vodě ovanuté božím dechem, jak tvrdí Númerios. Říká, že kvůli tomu také prorok prohlásil, že dech boží se vznáší nad vodami (*Genesis* 1,2). Dále, že Egypťané proto přiřazovali všechny daimony nikoliv k tuhému, nýbrž k vlhkému, a to i Slunce a vůbec všechny bez výjimky. Je třeba vědět, že duše sestupující ke zrození poletují nad něčím vlhkým. Proto i Hérakleitos řekl, že **pro duše je rozkoš nestávat se smrtí ve vlhkých věcech** a že rozkoší jim je pád do zrození. A jinde řekl, že **my žijeme jejich smrt a oni žijí naši smrt**. Tak i básník praví, že ti, kdo procházejí zrozením, mají zvlhlé duše. Vždyť pro tyto duše je příznivé vlhké narození a krev, je to pro ně výživa jako voda pro rostliny. Někteří zas ujišťují, že také všechno to, co je ve vzduchu i na nebi, se živí z výparů pramenů a řek.“

77,1-2

Podle Númeria je pro duše vlhké životní prostředí krve něčím podobným jako voda pro rostliny. Duše, které procházejí zrozením, takovou výživu prostě potřebují. Jak se to srovná s chválou „suché duše“ ve zlomku B 118? Asi tak, že tam je vyjádřen kýžený směr proměny duše, zatímco tady „nejnižší“ obrát cesty. Život je pochopen jako trávení „spodní“ vlhkosti, jako její sublimace.

Původní kontext tohoto výroku neznáme. Že jej Númerios pochopil jako výrok o duších při zrození, může znamenat třeba jenom tolik, že výrok popisuje situaci duše ve stavu vzdáleném ohni. Númerios připisuje rozkoš duše jejímu „pádu do zrození“, ale u Hérakleita mohlo jít o jakýkoliv příklon duše ke „spodní“ vlhkosti, ke všemu tomu, z čeho duše žije, co ji těší, co ji ale současně krajním způsobem ohrožuje (B 12, B 85). Blízkost smrti je nebezpečím i rozkoší! Takto chápe tento výrok náš překlad a podobně jej pochopil i český překladatel Porfyria, Jaroslav Matoušek: „Vlhkých duší údělem jsou rozkoše, nikoliv smrt.“ Totéž místo bychom v podobném duchu mohli přeložit: **Pro duše je to rozkoš, nikoliv smrt, když se stanou vlhkými.**

Tentýž text je však možné pochopit i jinak: **Vlhkým duším smrt nenastává jako rozkoš, neboť rozkoší jim je zrození.** Výrok by tak hodnotil mínění běžných lidí - totiž že smrt je opakem rozkoše života - jakožto mínění těch, „kdo mají vlhkou duši“ (jako opilý muž v B 117). Jejich mínění jsou proto nesmyslná; jenže právě toto jejich mínění je ukázáno jako krutě pravdivé, a to právě pro všechny, kdo mají vlhkou duši (B 117). To by byla hezká ironie, analogická zlomku B 34.

Téma je obskurní a text sám bohužel také. Proto editoři přijímají různé opravy. Uvádíme překlady následků některých z nich:

Diels: Pro duše je to rozkoš nebo smrt, když se stanou vlhkými.

Kranz: Pro duše je to rozkoš i smrt...

Schuster: Pro duše je to rozkoš...

Festugiere upozorňuje na Proklův citát tohoto Hérakleitova výroku, jehož verze textu nabízí proklůvsky jednoznačný a ne zrovna veselý výklad:

77.1 Pro duše je to smrt, [jak říká Hérakleitos,]

když se stanou vlhkými.

Nebudeme teď rozsuzovat mezi možnostmi, které nabízejí všechny myslitelné kombinace (jak rozkoš, tak smrt; každé z nich samo; obojí vedle sebe; na výběr; pohromadě). Překvapuje nás spíš to, že výrok mluví o duších, v plurálu! Pravda, jsou ve vlhkém prostředí a referující autoři mluví o duších, „které sestupují ke zrození“, takže k mnohosti by mohlo být dost

důvodů, ale přece jenom je to u Hérakleita divné. Není ten plurál až dílem referentů? Nevíme, ale zkusíme probrat možné následky užití singuláru nebo plurálu pro výklad:

1. Je možné, že duše zde původně vystupovala v singuláru, jak je to u Hérakleita častější. Podle toho chápeme i náš překlad, byť jsme tam z opatrnosti ponechali plurál, jako výpověď o „nízkém“ stavu duše.

2. Plurál v běžném významu slova „duše“ by více preferoval onen ironický překlad a výklad, totiž že vlhkým duším nenastává smrt jako rozkoš.

3. Plurál „duše“ se v textech pozdně antických autorů někdy objevuje tam, kde starší autor měl výraz „bohové“ nebo „daimoni“. Nedochází ke změně gramatického čísla, ale ke změně použitého výrazu, neboť pozdější autoři mají odlišné pojmosloví. Tento výklad se nám zdá být velmi dobrý pro druhou část zlomku. Pro první výrok se jej neodvažujeme vážně navrhnout, i když by jeho následky byly vtipné a kontextově dobře přijatelné: „**Pro bohy je to rozkoš, nikoliv smrt, když se stanou vlhkými.**“ Není to rouhání? Proč, když i u zbožných autorů máme ze staré doby mnohem choulostivější řeči o bozích. Prostě, bohové si to mohou dovolit, lidé to vždycky nevydrží a Bůh takové problémy nemá (B 67).

77.4-5

**My žijeme jejich <duší?> smrt
a ony žijí naši smrt.**

Na tomto doslovném překladu druhého výroku našeho zlomku nás hned zaráží rod zájmena **ony**. Chceme-li být věrni textu, musíme najít nějaké substantivum ženského rodu i k zájmenu **jejich**. Z kontextu zachování to budou „duše“. Jenže něco velmi podobného přece říká druhá polovina zlomku B 62: „Jedni žijí smrt těch druhých, druzí umírají život těch prvních“. A první polovina onoho velmi spolehlivého zlomku zní: „Nesmrtelní smrtelní, smrtelní nesmrtelní“! Je to výpověď o vzájemnosti života a smrti, kterou chápeme podle Filónova referátu: „Žijeme jejich smrt, jsme mrtvi jejich životem.“

Pro pochopení našeho zlomku teď máme tyto možnosti:

1. Zůstat věrni Porfyriovu a Nýméniovu kontextu a dosadit „duše“. Pak ovšem najít zlomek B 62 a ukázat právě to, že pozdně antický text má „duše“ na místě, kde archaický text, doložený třemi autory, nesrovnatelně hodnověrnějšími než Nýménios s Porfyriem dohromady, měl „nesmrtelné“.

2. Dosadit do našeho zlomku podmět z B 62:

**Žijeme smrt nesmrtelných
a nesmrtelní žijí naši smrt.**

3. Prohlásit náš zlomek za koruptelu, alespoň v jeho druhé části, a to nejspíš právě zlomek B 62.3-4, a řídit se jenom zlomkem B 62. To je určitě nejrozumnější.

Můžeme pro výklad Hérakleita něco vytěžit z Nýméniova spojení jeho výroků a z kontextu výživných vod počínajícího se života? Víme, jak Nýménios pracuje s textem, tak se můžeme pokusit mu porozumět. Matoušek velmi dobře vystihuje Nýméniovo pochopení, když jeho koruptelu Hérakleita (B 77.4-5) překládá v teosofickém stylu: "Pozemský život je smrtí pro duši a tělesná smrt pro duši znamená probuzení k životu."

Pokud bychom se pokusili transponovat význam tohoto obrazu zpátky k tomu, jak rozumíme Hérakleitovi z jeho jiných míst, zůstal by nám první výrok tohoto zlomku jako ilustrace zlomku B 62 ve vodním kontextu, zatímco druhý jako jeho porušená citace. Vzájemnost sdílení života a smrti by byla v prvním výroku osvětlena odkazem na živlovou dimenzi této vzájemnosti; odkazem na to, že nejen při našem početí, ale v každém vlhkém stavu duše je ona příležitost k rozkoši vždycky i příležitostí ke smrti. Že rozkoš vzniká právě

z této příležitosti - a že schopností duše má být toto strávit a nezajít na nepřípadnou porci přirozeně nutné potravy duše. Hodnotou tohoto Númeriova referátu je tedy upozornění na živlové, potravní a sexuální kontexty významů zlomku B 62, ať už zde máme vlastních Hérakleitových slov jakkoliv málo nebo mnoho.

B 12 (Kahn CXIII B)

- 1 [Zénón <z Kitia> o duši říká, že je vnímatelným výparem, (Kahn CXIII B)
stejně jako Hérakleitos.
3 Ten totiž chtěl dát najevo, že když se duše vypařují,
vždy se stávají duchovními,
5 a proto je přirovnal k řekám, když pravil:]
Na ty, kdo vstupují do týchž řek, (Kahn L, CXIII B)
7 **se valí jiné a jiné vody;**
duše se však z té vlhkosti vypařují. (Kahn CXIII B)

Kleanthés u Areia Didyma fr. 39.2 (Diels, Doxographi Graeci) u Eusebia, Praeparatio evangelica XV,20,2

Tímto zvláštním textem vstupujeme do okruhu „říčních zlomků“. Tradiční editoři (například

Diels-Kranz) uvádějí jako zlomek B 12 naše řádky 6-8, podobně i Bollack a Wismann. Kahn považuje za pravé jenom řádky 6-7 a celý zde přeložený text uvádí jako jiný zlomek, a to nepřímý, včetně závěru (ř. 8). Marcovich považuje řádky 6-7 nejen za pravé, ale přímo za zdroj pro B 91 - prostřednictvím Platónova dialogu *Kratylos* - i pro další říční zlomky, například B 49a.

Kleanthés z Assu, druhý stoický scholarcha, srovnává svého mistra, Zénóna z Kitia, s Hérakleitem. Obsahem srovnání je něco, co Zénón říkal o duši stejně jako Hérakleitos. Ale co? Podle rukopisného čtení Kleantha to, že duše je „smyslovým jevem, a to výparem“, případně „vnímáním nebo (neboli?) výparem“. V Hérakleitových kontextech by to dávalo dobrý smysl. Z opatrnosti však po vzoru většiny editorů přijímáme Wellmannovu opravu Kleanthova textu u Eusebia na „vnímatelný výpar“, a to podle Chrýsippovy stoické definice duše (fr. 778):

„Duše je srostlé vanutí a vnímatelný výpar vzešlý z vlhkosti těla.“

U Chrýsippa (fr. 847 z Plútarcha) najdeme i jednodušší určení duše:

„Přirozeností duše je výpar.“

Co může být „vnímatelný výpar“? Snad dech těla, pára od úst, pára nad vodami nebo nad vlhkou zemí. Vypařování je prvním krokem „sublimace“ vlhkosti směrem k „suché duši“, která je nejlepší (B 118). Opačný proces, „vlhnutí duší“ (B 77.1-2, B 117) přináší rozkoš a nebezpečí, zatímco sublimace je namáhavá. Duše se tím „zduchovňují“, doslova: vždy se stávají duchovními, rozumnými (*noerai* - patrně pozdní výraz). Následuje přirovnání k řekám, a to už je pravý Hérakleitův text, a ne pouze parafráze, která sledovala Zénonovo souznění s Hérakleitem; aspoň v Kleanthově pochopení tomu tak je. Můžeme si to porovnat s Aetiovou referencí (A 15/3):

„Hérakleitos říká, že duše světa je výpar z vlhkostí ve světě. Duše v živých bytostech vzniká stejným způsobem zvnějšku i z výparu těch vlhkostí, které jsou kolem nich, i z těch, které jsou v nich samých. <Duše světa a duše v živých bytostech> je ustavena sourodně.“

Kdo vstupují do řek (ř. 6). Zdálo by se, že do řek vstupují duše. Mohli bychom tomu rozumět tak, že duše roztouženě vstupují do blízkosti vodního živlu, a tím vstupují do životního proudu, ze kterého pak pracně sublimují jeho smysl. Jenže úvodní text jasně říká, že duše jsou k řekám přirovnány! Buď tomu musíme rozumět volně, totiž tak, že Hérakleitos uvádí podobenství o duších a řekách - nebo zůstaneme věrni doslovnosti, a pak budou duše právě těmi řekami! Kdo do nich pak ale bude vstupovat? Při troše fantazie bychom si mohli představit, že třeba daimoni (individuální osudová určení - B 119), ale pro rozumnou úvahu o tom nemáme žádnou oporu. Navíc by duše, které by byly přímo řekami, byly duše naprosto zvlhlé, na spodním mokřem obratu své dráhy (viz ovšem B 31 o moři jako prvním obratu ohně). Možná bychom mohli mluvit spíš o řečištích, což je také možný význam výrazu *potamos*. Přidrže se tedy raději volnějšiho čtení Kleanthova úvodu - a do řek nebo řečišť nechme vstupovat duše, jako zamlčený podmět Hérakleitova výroku. Mohli bychom tedy číst: „Na ty, které vstupují...“

Do týchž řek. To se zdá být v přímém rozporu se zlomkem B 91: „Vždyť přece nelze dvakrát vstoupit do téže řeky“. Není přece žádná „tataž řeka“, tak to vykládá i Plútarchos u B 91, ale pouze proměnlivá, uplývající. Teď se ovšem nemluví o opakovaném vstupování - ale hlavně, Hérakleitos neprovádí logická zkoumání, nýbrž rozvíjí obraz, jehož důslednost je v něčem jiném než v logické konzistenci - a navíc se duše (stejně jako přirozenost) nezdá být nejvhodnějším tématem logicky jasného výkladu. Problém by se zmírnil, kdybychom to chápali jako „do týchž řečišť“. Ve stejných řečištích potkají duše jiné vody.

Hérakleitos nám však nabízí jiný prostředek přístupu k porozumění, než jaký bychom čekali od logických vztahů mezi výroky. Je to opět chiasmus. Zde se v řeckém slovosledu chlasticky váže tato čtveřice:

do řek, <do> týchž vstupují - jiné a jiné, vody se valí

Řekou se valí vody, duše se svým vstupem na tuto úroveň vystavují proměnám a zjiňování, stávají se jinými a jinými, rozrůžňují se. Asi budou k nové totožnosti opět směřovat, asi počínají právě oním vypařováním.

Opakování slova **jiné**, navíc v plurálu, navozuje obraz proudící mnohosti. **Vody se valí**, přitékají (*epirrei*). Chladné vody v plurálu (*hydata*) jsou opakem ohně (*pyr*), jmenovaného u Hérakleita vždy v singuláru! Co jsou ty valící se nebo přitékající vody, pokud to nejsou duše v řečišti? Je to něco, co na duše doráží, láká je i ohrožuje. Snad prožitkovost, emoce; tedy to, čemu se později říká tělesnost? Přivolejme na pomoc Platónův dialog *Kratylos* (439d4):

„... zdali se zdá, že vše proudí.“

Oproti Krásnu a Dobru samotnému (v Platónově pojetí) prý u Hérakleita všechno teče, proudí, plyne, *panta rhei* (zde ovšem kvůli syntaxi v infinitivu *rhein*). V této Platónově hříčce a ještě na několika dalších místech téhož dialogu je historický textový základ oné okřídlené charakteristiky Hérakleitova myšlení: „Všechno plyne (přesněji: proudí)!“ Zmiňuje ji pak větší počet pozdně antických autorů, včetně například Alexandra z Afrodisiady, Simplikia nebo Galéna, který možná odkazuje i k starším lékařským kontextovým kořenům tohoto obrazu.

Těmi plynoucími nebo dorážejícími vodami je tedy vše prožitkové, jevové, mnohost jevových jednotlivin, která nás dokáže zaujmout, ale hrozí, že nás dokáže i zajmout. Koho „nás“? Vždyť my sami jsme na tom taky právě tak (B 49a). To jenom ve chvílích probuzení nebo spíš ve chvílích namyšlenosti myslíme a mluvíme tak, jako bychom stáli mimo onen proud proměnlivé mnohosti a byli nějak jednotní a stálí. A jak vůbec mluvit o vodách, které proudí a jsou vždy jiné a jiné? Hérakleitovsky jako o krajní podobě pohasínání ohně (B 30). Metafyzik by chtěl říci, že je to látka, ale o látce nemáme u Hérakleita ani slovo. U Hérakleita této dimenzi odpovídá spánek. Nebo jsou proudící říční vody pro duše analogií toho, čím je pro svět moře, totiž „semenem uspořádání“ (v Chrysippově uvedení zlomku B 31), osudovým podloží všeho dalšího úsilí.

Dorážející a obklopující mnohost vod je v tomto Hérakleitově obraze líčena jako příval, který je vůči duši vnější. Jenže v jakém smyslu slova má zrovna duše nějaký vnějšek a vnitřek? Přivolejme na pomoc opět Platóna (*Kratylos* 41c), který o určitých nejmenovaných mudrcích - avšak v celkové souvislosti s „hérakleitovci“ a s Efesem - říká:

„Zdá se jim, že se věci pohybují kolem dokola a veskrze jsou v pohybu. Neudávají pak za příčinu tohoto zdání to, co se děje uvnitř v nich samých, nýbrž věci samy jsou prý od přirozenosti takové, že nic v nich není trvalého ani stálého, nýbrž ustavičně tekou a pohybují se a jsou plny všelijakého pohybu a dění.“

Platónovo stanovisko je jasné: Skutečnost je stálá, její zkušenostní podoba nikoliv; za ustavičnou tekutost a neklid všeho si můžou oni mudrci sami, neboť sami jsou takoví, nestálí a neschopní zahlédnout neuplývající a nepohyblivou skutečnost. Je pochopitelné, že zmatečně jednající a roztěkaný člověk těžko vnímá širší souvislosti a že je sám sobě zdrojem potíží. Méně pochopitelné však je, proč by zdrojem našich radostí i potíží neměla být právě naše prožitková zkušenost, ale vymyšlení něčeho jiného, údajně skutečnějšího než to, jak prožíváme veškeru přirozenost i sebe sama (B 101). Naše vlastní zkušenost nás hrozí zavalit nepřehledností svých možností, zahlcuje nás svým vábením i hrůzou. Vtip je možná právě v tom, že z určitého (z osudového) hlediska je každý prožitek vlastně naším problémem, zatímco z jiného hlediska je jenom vnějším objektem. Zdravý život duše se možná odehrává právě na tomto rozhraní, které umožňuje měnit hlediska vnější a vnitřní problematiky. Překlopení se na stranu pouze vnitřní (osudovost prožitků) vede k jakémusi rozplavení duše zevnitř, kdežto překlopení se na stranu vnímání popudů jako pouze vnějších (objektů) vede k chudobě smyslu sebe i světa, k denuraci přirozenosti.

Avšak i duše se z té vlhkosti vypařují. Byl by zde možný také překlad „avšak i duše se tou vlhkostí vypařují“, tak překládá například Kahn. Drobný rozdíl je v tom, zda je vlhkost jenom zdrojem nebo i působností toho vypařování. Podstatnější však je, že **duše** jsou opět v plurálu. Pokud bychom i tento dovětek chápali jako nějaký Hérakleitův výrok, ne nutně v bezprostřední souvislosti s předchozími řádky, pak by zde plurál svědčil o tom, že není řeč o ničem až tak výsostném, že Hérakleitos pouze konstatuje obvyklý běh věcí světa. Takové vypařování by bylo pouze předpokladem dalšího vzestupu, totiž zahřátí a projasnění. Duše se vypařují z vlhkosti, která je zde ovšem také v plurálu, doslova tedy **z vlhkostí**, z mnohosti vlhka; s možnými vedlejšími významy, které odkazují na tekutost, poddajnost, slabost, tedy na atributy opačné vůči ohni a jasu.

Pokud bychom tuto poslední větu chápali jako Kleanthův dovětek (třeba jeho parafrázi nějakého jiného Hérakleitova výroku), pak by se možné významy značně rozšířily, neboť u stoiků se, jak známo, vypařuje kdeco, nejčastěji vzduch ze země v Chrýsippově *Fyzice*. Pokud však jde o výpary z řek, nabízí toho i tento Kleanthův nástupce dost málo. Nejspíš tak fragment 677 ze Stobaia, kde mluví o „shromáždění výparů ze sladkých vod, kterými se živí Luna“. Légrace nás ovšem přejde, když si připomeneme obvyklou lunární symboliku duše (například u Plútarcha - a to není stoik) a zmínky o souvislostech mezi stoiky a Hérakleitem, včetně třeba poněkud obskurního místa Chrýsippovy *Fyziky* (fr. 690) z Aetia, které uvádíme jako zlomek A 11/2 - tam se zase z pozemských výparů živí hvězdy. Vždyť u Hérakleita na tom ani samo Slunce (B 6) není jinak (A 11/4, A 11/5, A 12/1, A 12/5).

Určitý pořádek do popisu všeho toho proudění a vypařování by mohla vnést Rivierova hypotéza, podle které „vlhkosti“ znamenají u Hérakleita vždy vlhkost lidského těla, zatímco „vody“ znamenají vodu v mimolidské přírodě. Pak by těmi řekami, do kterých duše vstupují, byla tělesnost světa, zatímco prostředím vypařování by byla lidská tělesnost, všechna tělesná proudění, počínaje řečištěm krve. Duše by byla tím, co je v tomto prostředí ohroženo, ale co se zde potřebuje živit a nachází zde i svoji rozkoš (B 77). Cestou sublimace tělesných šťáv, jako výpar z nich (jako pak u stoiků), se duše vždy nově ustavuje. Nezávisle na této hypotéze uzavíráme:

Duše v proudech světa konstituuje živé tělo jako takovou zvláštní součást světa, skrze kterou se může „vypařovat“, sublimovat k záři. (Takhle ovšem mluví až ten, komu se lidská přirozenost rozpadla na duši a tělo, nikoliv Hérakleitos.) Obraz vztahu duše k tělu na způsob cyklického proudění najdeme kupodivu i u Platóna (*Tímaios* 43b7-9): „Neboť jakkoliv byl velký proud, který svým přílivem i odlivem poskytoval potravu (živé bytosti), tak ještě větší bouři působily všem prožitky potkávaných jednotlivostí.“

B 91 (Kahn LI)

- 1 **Nelze dvakrát vstoupit do téže řeky,**
[podle Hérakleita,
3 ani se nelze dvakrát dotknout smrtelné bytosti v témže stavu,
neboť ta se hbitou a rychlou proměnou]
5 **rozptyluje a znovu shromažďuje.**
[A vlastně se ani nespojuje znovu a někdy později,
7 ale spíše se zároveň spojuje i opouští,]
přichází i odchází.

Plútarchos, De E apud Delphos 18,392b (+ 3 autoři)

Nejznámější z Hérakleitových výroků stojí na začátku obsáhlejšího zlomku, vybíraného tradičně z Plútarchova spisu *O delfském E*. Slavný výrok o řece je samostatně doložen už u Platóna a Aristotela. (Přesto jej například Marcovich považuje pouze za Platónovo pochopení zlomku B 12 a zbytek Plútarchova referátu pak za pouhou ozvěnu tohoto Platónova pochopení.) Obsáhlý Plútarchův referát pokračuje imitací nebo parafrází Hérakleitova pojetí proměnlivé skutečnosti a obsahuje ještě dvě krátké věty (ř. 5 a 8), které část tradice považuje za citáty nebo parafráze Hérakleita. Pro další výklad budeme s onou slavnou úvodní větou zacházet jako s Hérakleitovou a se zbytkem zlomku jako s velmi případnou ilustrací, která je navíc sestavena z mnoha původních střípků i relací Hérakleitova obrazu veškeré mnohosti.

Řeka a plamen ohně jsou základní Hérakleitovy obrazy přirozenosti. Řeka jako obraz proudu a uplývání, obraz horizontality; manifestace vlhkého a chladného. A jinde zase oheň, manifestace horkého a suchého; obraz střídavého vzmachu i polevení, obraz vertikality. Dvě dimenze koloběhu, které bez sebe nemohou být.

Řeka i oheň jsou zkušenostně nápadné příklady toho, čeho identita nespočívá ve stabilitě a stejnosti látky, nýbrž je dynamická, a proto vnitřně sporná. Řeka je uplývání samo: stále jiné a jiné vody proudí (B 12) dolů, lákají k osvěžení, k potěšení duše (B 77); oživují okolní krajinu. K řece patří i páry („vypařování“, B 12), její sublimace.

Do tekoucí řeky, u které stojíme, můžeme kdykoli vstoupit, pokud chceme. Jenže: Bude to tatáž řeka, až do ní budeme vstupovat příště? Většinou bude mít stejné nebo aspoň podobné břehy, způsob jejího toku bude většinou podobný, skoro jistě se ještě bude stejně jmenovat - tohle už ovšem vytváříme a garantujeme jenom my, lidé. Ale voda v ní bude určitě jiná. Ta včerejší už odtekla a loňská je dávno pryč. Co však znamená „jiná voda“? Vždyť voda jako voda, nanejvýš může být kalnější, chladnější a podobně. Nemá žádný tvar. Jejím tvarem je ona řeka, ať už břehy nebo povaha říčního proudu. Voda sama se jenom rozlévá, odtéká, někdy se vypařuje, v nejhorším případě zmrzne a pak už to není tekoucí voda. Co by znamenala „tatáž voda“? To by si ji někdo musel pamatovat a stejnou by pak ovšem byla jenom v jeho paměti, zatímco nějaká jiná by jí mohla být více nebo méně podobná. Nebo by se musela nějak lišit, a to stabilně - nebo by ji někdo musel označit, případně dát do nádoby,

zavřít a uložit. V řece se o stejné vodě dá mluvit jenom jako o podobných vlastnostech vody tekoucí v řece, nebo jako o způsobu proudění, i když víme, jak to s koloběhem vody chodí.

Řekou se valí „jiné a jiné vody“ (B 12): Dokud je řeka řekou, voda v ní vždy nějak proudí. „Řeka“ je vlastně výraz pro takové ustavičné proudění, které se odehrává v nějakých relativně stabilnějších rámcích svého okolí; které je vůči čemu poměřovat, odkud se na ně dívat. Proto je vůbec myslitelné do ní vstupovat. Má kdo a má odkud i kudy, kontexty řeky jsou pomaleji proměnlivé než uplývání proudu a mají další kontexty. Proto platí, že **vstupujeme**; ale také, že **nevstupujeme** (B 49a), alespoň ne do téže řeky, protože řeka přece není něčím, co by mohlo být jindy totéž. Není vůbec pouhým něco. S určitého hlediska je podobné povahy jako živá bytost, až na to, že v lidských měřících teče stále, nebo že svůj tok aspoň každoročně obnovuje.

Proč náš výrok tak jednoznačně říká: „**Nelze**“? Drží se striktně hlediska, podle kterého to už není táž řeka. Možná myslí už i na to, že ani vstupující není úplně týž (viz 49a i další Plútarchův referát zde). Navíc jde o výraznou figuru, která tolik vypovídá o nás i o povaze mnohosti, ať už jde o cokoliv: Podruhé to není stejné! Mnoho dějů lze rozlišit jak podle míry důrazu na takovou odlišnost, tak podle toho, zda ono „poprvé“ zůstává spíše nedostižným vzorem, který by bylo pouze trapné nebo i přímo nemožné opakovat - nebo jestli to „poprvé“ je začátkem rutinního opakování. Nevšednost těch prvních dějů je naprostým průlomem posvátného do dějové skutečnosti; zatímco opakovatelnost těch druhých zobrazuje a napodobuje náležitý tvar posvátného děje v naší všední každodennosti - aspoň do té doby, než jejich původně posvátný rámec vztahu k „poprvé“ nahradíme racionální optimalizací postupu. U těch „neopakovatelných“ událostí však nemá cenu o takové optimalizaci vůbec mluvit a jejich uskutečňující připomínkou může být pouze rituál nebo hra.

Jde v zásadě o to, jestli se smíříme s unikavostí posvátného, totiž s tím, že jeho manifestace se sice děje, ale není v naší moci - nebo zda se pokusíme posvátné zachytit i jinak než zpodobňujícím rituálem nebo hrou, třeba racionálně nebo právně. S tímto rozhodnutím, původně v zásadě náboženským, se totiž pojí i to, jak budeme hodnotit proměnlivost a uplývání naprosto všeho, co prožíváme, co naše zkušenost potkává. Pokud posvátné spatřujeme jako nadlidské a tudíž neuchopitelné, ač se samo může manifestovat čímkoliv, jsme nakloněni spatřovat v proměnlivosti všech věcí a jevů právě možnost takovéto manifestace. Podobnou cestu vyjadřuje v nové době Karel Hynek Mácha slovy: „Miluji růže, protože vadnou.“ Pokud nám však přitom půjde taky o orientaci ve světě, pak nezbude, než se vedle řeky přiklonit i k ohni, manifestaci návratu k jednomu. Toto dělá nejedno archaické náboženství a na mudrcské rovině třeba Hérakleitos. Řeky vedou k moři a oheň Slunce vrací čistou vodu z moře k pramenům (viz B 31).

Pokud ale posvátné spatřujeme jako takový spolehlivý rámec orientace na světě, který je pevný, tedy pokud je vzorem posvátného „pravda“ a „správnost“, pak musíme usilovat o poznání neměnných vzorů, které jediné mohou takovou orientaci poskytnout. Pak ovšem budeme všechno zkušenostní považovat spíše za obraz pravé skutečnosti, a to právě proto, že se to na rozdíl od ní (totiž na rozdíl od fixních vzorů všech „druhů“ i vzorů jednání, matematicky přesných harmonií a logických principů) proměňuje a tak uniká přesnému uchopení. Na základě takové intelektuálně náboženské volby postuluje Platón hypotézu idejí. Právě ona předchůdná volba pravdy a správnosti jako manifestace posvátného však staví vše proměnlivé a vnitřně sporné mimo vědění, jako sporné samo se sebou (B 51) i mezi sebou navzájem. Okřídlená Platónova charakteristika (*Kratylos* 439d4) povahy hérakleitovského světa a vnímání proměnlivosti slovy „*panta rhei*, vše plyne (proudí)“ je proto výrazem nedůvěry v takovouto spornou povahu všeho prožívaného, nikoliv výrazem obdivu. Pouhé odtékání by si ovšem ani při té první volbě (unikavosti posvátného) opravdu žádnou obzvláštní úctu nezasluhovalo a bylo by zakoušeno jen jako nebezpečné i osvěžující (B 77). Při oné druhé volbě, metafyzické, se příklon k ohni zdá být ještě zřetelněji obratem vzhůru,

neboť jeho jas otevírá „světelnou metaforiku poznání“, ale ten oheň už pak ani moc neplápolá, aby svým dynamismem nepřipomínal uplývání. Stačí si porovnat Platónovo podobenství o Slunci (*Ústava* VI,506b-509c) a Hérakleitovo pojetí Slunce ve zlomcích B 2, B 6, B 94. V těchto kontextech lze rozumět Platónovu uvození Hérakleitova výroku, kterým u Plútarcha náš zlomek začíná (A 6/1):

„Hérakleitos někde říká, že všechno se pohybuje a nic netrvá, a když všechno, co je, připodobňuje k proudu řeky, praví: **Dvakrát do téže řeky bys nevstoupil.**“

Aristotelés pak v kontextu svého výkladu *Kratyla* cituje Hérakleitovu myšlenku v podobě, která se od Plútarchovy liší jen slovosledem (*Metafyzika* III,1010a14): **Dvakrát do téže řeky nelze vstoupit.**

91.3

Nyní budeme sledovat Plútarchův výklad Hérakleitova výroku. S každou živou, a tedy smrtelnou bytostí se to má právě tak jako s říčním proudem, **nelze se jí dvakrát dotknout**. Kdo by odporoval - poté, co to úspěšně zkusí - „dostane pádnou odpověď“ v podobě zpřesnění oné nemožnosti: **ne v témže stavu**. Důsledkem toho je vlastně zlomek B 49a. Znamená to ovšem, že my, kteří o tom mluvíme, jsme na tom nějak podivně, když toto zakoušíme a přitom o tom víme. Ať už ztotožníme sebe sama s pomíjivostí nebo se stálostí, stejně to povede do paradoxů, pokud zůstaneme i po takovém ztotožnění poctiví. Vnitřní spornost pozice toho, kdo zakouší proměny, je asi nejcennější vrstvou Hérakleitovy myšlenky. To už není běžná spornost jedné dvojice z všelikých opačných tenzí, ale konfliktní vzájemnost jednoty a mnohosti, identity a proměnlivosti života, problém souhlasu jednoho a všeho (B 50).

Proč je s opakováním kontaktu s živou bytostí v témže stavu taková potíže? Prochází proměnou, v nové době by se k tomu použil jeden ze starých výrazů: „metabolismus“. Podobně jako řeka, ale složitěji. Živá bytost je také jakýsi „průtokový systém“, jehož období relativní stability je podstatně kratší než u řeky; v mnohém je podobná spíše plameni ohně; její křehkost ale umí předvést i složitější jevy: umí růst (ne pouze zvětšovat se), umí aktivně jednat, umí se množit (B 20, B 115, B 126b), umí hojit své rány, stárne. To Plútarchos pojednává v širším kontextu Hérakleitova výroku. Proměna je charakterizována poněkud překvapivými slovy (91.5):

Rozptyluje se a znovu se shromažďuje.

Z kontextu je jasné, že nejde o generace, a už vůbec ne o reinkarnaci, neboť to obě dělá také „zároveň“. Jde o nějakou oscilaci identity, snad příbuznou kmitání struny i tětivy v B 51. Vedle tělesného metabolismu může být takto popsán i onen paradox vědomí pozorovatele proměn: jakožto vědomý (probuzený) je totožný se sebou, jakožto živý je součástí všech možných uplývajících proudění, z nichž některé jsou kvazistabilní (po dobu života, homeostáze), některé ne; některé jsou cyklické (noc a den) v rámci života pozorovatele, jiné jsou určeny většími kosmickými cykly, do kterých je náš život vnořen. Jakožto bdící člověk **přichází** (je přítomný), jakožto živý **odchází** (není přítomný - B 34, alespoň ne identicky).

Lidským znakem probuzení, přítakání tomu, že vše jest jedno (B 50), je také přítakání vlastnímu příklonu k sebeidentitě. Zde bývá kámen úrazu v podobě přeceňování a pokrytectví. Hérakleitovu cestu ukazuje zlomek B 101. Plútarchova cesta je velkolepě vyložena právě v pasáži spisu *O delfském E*, která začíná líčením původu výroku „Poznej sebe sama!“ v Apollónových slovech při delfském obřadu a pokračuje citací zlomku B 91. Plútarchos dokáže zvláštním způsobem spojovat platónskou filosofickou pozici s vlastním porozuměním Hérakleitovi, občas dokonce souhlasným. Středním členem mu je náboženství, hluboká znalost kultů a smýšlení svérázného reformátora Apollónova a Dionýsova kultu.

V Hérakleitově pojetí člověk **přichází** k jednotě a **odchází** ze života (viz B 34) - a naopak. Kdo **přichází** k identitě (ohně, vědomí, společného světa), ten se ovšem jeví jako odcházející, neboť se odklání od „většiny“, která je špatná (B 39). Ten odchází z polosvěta zájmů davu (B 29) a přiklání se k jednomu moudrému; přijímá individuální úděl (B 119), po jehož naplnění přichází to, co vypadá jako odchod. Ten, kdo **odchází**, vypadá ve své bujaré nepřítomnosti (B 17, B 34) jako vždy přítomný a mluví i jedná jako přerostlé mimino, které přichází, aby žilo svůj sen, aby uskutečnilo svá přání a úspěšně dobylo svět.

Řeka je obraz životního proudu. Ten je také jenom jednou fází nějakého cyklu, jako je ono uplývání říčního proudu jenom jednou fází koloběhu. Voda v řece stále odchází a nevdává jí to, protože je součástí přírodního cyklu; taky stále přichází. Řeka je jednou cestou nahoru-dolů, i když voda v ní teče jenom dolů. Člověk je také součástí přírodního cyklu a je také tím, kdo se skrze něj a skrze svůj úděl uskutečňuje, kdo tu řeku vidí a občas se do ní pokouší vstoupit. Proto mu nezbyvá než umět rozlišovat, čím má následovat řeku a čím oheň, nechce-li jenom odtéct za horizont. Církevní otec Grégorios z Nazianzu vyjadřuje onu odtékavou dimenzi dost ponurým obrazem - ve své vlastní verzi motivu řeky, kterou Hürt pokládá za inspirovanou Hérakleitem:

[Nic není stálé. Jsem proudem špinavé řeky,
neustále přitékám, nemám v sobě nic ustaveného.]

Hérakleitos se vyjadřuje méně hypochondricky, ale nebezpečí proudů zná taky (B 77) a ví, proč mluví o zažehávání světla (B 26).

B 49a (Kahn: Appendix I)

1 **Do týchž řek vstupujeme i nevstupujeme, jsme i nejsme.**

Hérakleitos Homérikos, Allegoriae (= Quaestiones) Homericæ 24,5

Nevíme, zda tato vyostřená podoba obrazu řeky jako našeho života i veškeré přirozenosti pochází přímo od Hérakleita nebo až od jeho stoického jmenovce. Seriózní editoři jsou v této věci velmi skeptičtí. Hérakleitův způsob myšlení však ilustruje stejně dobře a ve stejném duchu jako Plútarchovo komentování zlomku B 91. Náš zlomek vypadá jako rozvedení B 91.1 nebo jako kumulace částí B 91 a B 12. Vždyť o řekách Hérakleitos říká, že „Nelze dvakrát vstoupit do téže řeky“ (B 91), což lze zdůvodnit tím, že „Na ty, kdo vstupují do řek, se valí jiné a jiné vody“ (B 12). Známe i formulaci, která představuje kompromis mezi B 91.1 a naším B 49a, bohužel pouze latinsky u Seneky (A 6/9):

„Naše těla jsou unášena jako voda v řece. Všechno, co vidíš, běží s časem; nic z toho, co vidíme, netrvá. I já sám jsem změněný, zatímco mluvím o tom, že se všechno mění. Toto měl na mysli Hérakleitos, když řekl:

Do téže řeky dvakrát vstupujeme i nevstupujeme.
Jméno řeky totiž trvá, ačkoli voda už odtekla. Na říčním proudu je to nápadnější než na člověku.“

Zcela výjimečně můžeme se Senekou téměř souhlasit. Stačí si doplnit, že jménem řeky může být míněno právě pojmenování pro určitý typ a způsob proudění v určitých relacích, včetně prostorových - a ne pojmenování nějaké stabilní entity.

Výrok, že někam vstupujeme nebo nevstupujeme, nám připadá banální. Souřadné vyslovení opaků, totiž že **vstupujeme i nevstupujeme**, se zdá být absurdní (viz A 7). Víme ale, že do řeky nějak vstoupit dovedeme, dokonce to občas děláme - a taky víme, že to už

nikdy není tatáž řeka (B 91.1). Formálně to připomíná situaci ve zlomku B 32, kde to jedno moudré samotné „nechce i chce“ být zváno jménem Zéna. Pořadí je však opačné. Srovnání vypadá opovážlivě, ale „my“ máme co do činění pouze s řekami, zatímco samotné „jedno moudré“ se vznešeným jménem Zéna. Možná právě proto to opačné pořadí: My svou proměnlivostí a odtékavostí máme k řekám blíže než jedno k našemu jménu pro Zéna.

Pokud bychom na výrok **vstupujeme i nevstupujeme** uplatnili Aristotelovy požadavky z A 7, totiž formální disjunkci typu „bud'-anebo“, tak by už nebyl ani triviální, ani pouze absurdní, nýbrž nepravdivý. Všechny ty říční zlomky vlastně zpochybňují možnost nebo alespoň náležitost disjunktivního myšlení, aspoň vzhledem ke každé přirozenosti. Výrok „bud' vstupujeme nebo nevstupujeme“ je přece banální jenom zdánlivě, ve skutečnosti je taková distinkce jenom jednou z možných diferencí polaritý našeho difúzního jednání, a ne formálně ostrou disjunkcí. Náležité rozlišování - pokaždé podle přirozenosti - a ukazování, jak se to s tím má (B 1.8-9), je tedy velmi ošemetné. Ostré disjunktivní rozlišení není náležité. (To o vztahu řeči nebo rozumu a přirozenosti říká dokonce i Plútarchos, když mluví o „honbě za přílišnou zřetelností“, *O delfském E*, p. 392b.) Jaké rozlišování je tedy náležité? Podle přirozenosti! A pokud jde o řeku, tak víme, jak to s ní chodí; totiž víme, že to není uchopitelné jinak než relacemi různých typů proměn a zdánlivých stálostí. Tomu však těžko říkat uchopení, spíše svědectví.

Řeka je i není tatáž. Takové vymykání se formální identitě je znakem všeho v mnohosti, který v nějaké míře provází všechno, co můžeme zakoušet. Mnohosti náleží plurál, proto mluvm o řekách: **řeky** jsou i nejsou tytéž. Pomocí jiných hledisek umíme rozlišit, kdy jde o rozdíl mezi dvěma řekami - a kdy jde o rozdíl mezi dvěma stavy jedné řeky. Pro naše nynější hledisko to jsou ale vždy řeky dvě, byť pokaždé jinak dvě.

A totéž přece platí i o nás lidech. Proto **vstupujeme i nevstupujeme**, proto **jsme i nejsme**. Přece jenom spíše jsme než nejsme, ale jsme na způsob živých bytostí (B 91.3-8). Rozdíl lidí a řek je na jedné straně v tom, že řeka oproti nám plyne „vždy“ - na druhé straně my lidé vznášíme nápadnější nároky na nějakou identitu, a to i ve svém nesrovnatelně kratším čase. Řeky patří k rámci našeho života, ne naopak. Avšak tu protékavost, a to nejen tělesnou, máme společnou. Změna je znakem všeho v mnohosti. Jsme jen tím způsobem, že jsme „neshodní“ sami se sebou (B 51), sami se sebou v rozporu. „Z neshodných věcí je nejkrásnější harmonie“ (B 8). Pokud chceme identitu zdůraznit, pak se nemůžeme dát cestou hry na neměnnost nebo aspoň na dlouhověkost. Málo nám pomohou i pevné pojmy a formy, ještě méně pak předstírání, že v našem bytí nic vnitřně sporného není. Naše šance je jiná: Probuzený vidí změny i neshody, ale vidí také, jak se skrze ně děje moudrý záměr (B 41), jak je mnohost zjevením jednoho světa, díky střetnutím i neutuchajícimu střídání obrátů (B 30, B 31).

B 85 (Kahn CV)

- 1 **Bojovat s touhou je obtížné,**
- protože když něco chce,**
- 3 **platí za to duší.**

Plútarchos, *Amatorius* 11, p. 755d (+ 5 textů, včetně dalších 2 autorů)

Výrok zní jako úsloví o neodolatelnosti a riziku touhy. Možná navazuje nějaké úsloví a jaksi je chytá za slovo (viz B 34), aby na něm ukázal další význam. První řádek potkáváme i u Démokrita, v jeho B 236. Touha je proto touhou, že tihne ke svému naplnění. Touha je žízni, která chce být ukojena, a v té chvíli je ochotná za to jakkoliv platit, a to i když nemá čím

jiným než svou vlastní podstatou. Takový je život. Barvitost i těžkost života je často zakládána touto nenasyceností touhy a umanutostí, se kterou usiluje o své naplnění.

Závěr výroku můžeme chápat opravdu tak, že touha platí duši. Možný je ale taky překlad „platí se za to duši“, jako výraz spíše nějakého vztahu nutnosti a anaximandrovské rovnováhy (viz závěr B 80). Pokud bychom se na tuto toužebnou transakci dívali z druhé strany, překládali bychom: „kupuje to za duši“. Duše je tedy ohrožena výprodejem, a to za kterýkoliv předmět touhy. Je to ohrožení vnitřní, nebo vnější? Je touha jakousi rozbuškou v duši - nebo spíše odpovídá té spodní vlhkosti, v jejímž okolí se duše pohybuje a kterou se živí, a to za cenu mnohých rizik (B 77)?

Co je **touha**? Vstupujeme na velice nejistou půdu. Vztah duše (*psyché*) a touhy (*thymos*) není nijak jednoznačně rozpletitelný. Výraz *thymos* nabízí obrovské množství významů: „touha, vášeň, žádost, chuť; vůle, odvaha; život, nitro, srdce; nápad, myšlenka, mysl“. Chová se tedy jako mnohohlavá hydra i na rovině lexikální. V běžném českém úzu se nám ty významy rozpadají do několika skupin. První z nich by Freud mohl nazvat „libido“, druhá by mohla značit výzvy spíše sokolské, třetí pak hodnoty romanticky niterné a čtvrtá zase intelektuální. Jenže ta druhá skupina významů čerpá svoji energii z té první a je pouze její jinou podobou (a naopak); ta třetí je prostředím, ve kterém se to děje a které je tím určováno (a naopak); ta čtvrtá mluví o tomtéž, co ty tři předchozí, ale na rovině myšlení. Co znamená „silná vůle“? Že hodně chce? Nebo že se mnou cvičí? Nebo že nic nechce, protože nepotřebuje? Ta poslední možnost je pro jejího nositele stabilnější, ale je to vůle? V textu však není žádný ze specifických výrazů pro „vůli“ (*theléma*: chtění, *búlé*: rozhodnutí), nýbrž *thymos*. Je možný život bez touhy, bez srdce, tedy bez prodeje duše? Byl by to ještě život? Nebyl, to také Hérakleitos jinde naznačuje. Nepřímo, zato velmi přesně v B 21, kterému v našem kontextu můžeme rozumět tak, že touhy mimo spánek otevírají horizont smrti. Vždyť i taková touha po životě, která je ve zlomku B 20 vyslovována výrazem „chtějí (*thelein*) žít“, umožňuje generační pokračování života tím, že vede ke smrti a plodí smrtelné.

V Platónově chápání duše (zvláště v jeho středoplatónské interpretaci, především u Plútarcha) je *thymos* prostřední ze tří složek (lépe asi: stavů) duše, mezi *nús* (mysl) a *epithymia* (žádostivost). Ta nejvyšší složka zaručuje nesmrtelnost duše a dává myšlení na způsob poznání, její tělesnou analogií (i když *nús* sám je samozřejmě netělesný), je hlava. Nejnižší složka je vlastně jakýmsi středním členem na pomezí duše a těla, vykonává „nerozumné pohyby“, a tím ohrožuje nadvládu mysli v duši, její tělesnou analogií je celá spodní polovina těla, příklady však jasně mívá k pohlaví a zažívání. O té střední složce však neumíme říct více, než zopakovat paradoxy lexikálních významů a poznamenat, že starší česká tradice ji nazývá „srdnost“, jak to odpovídá tělesné analogii v oblasti hrudníku. - To vše jsou vůči Hérakleitovi příliš pozdní významy.

V nejstarším užití, tedy v homérském, je *thymos* tou součástí člověka odlišnou od *psyché*, která se na rozdíl od duše mohutně projevuje právě za jeho života, zatímco o duši i o těle se mluví až po smrti nebo při smrti člověka. A zatímco duše odchází vést svůj stínový život v Hádu, *thymos* neodchází z mrtvého těla hned, avšak nepřežívá smrt těla trvale. Drží se těla, dokud je vlhké. Proto je potřeba jej oddělit obřadem pohřební hranice, jehož hlavním smyslem je možná právě úplné oddělení thymu, který se tím nějak rozplývá v kosmu a přestává být.

V archaické době duše (*psyché*) není samozřejmým souhrnem a jednotou intelektuálních, volných a emočních schopností, jako je tomu od Platóna dál. Neumíme rozhodnout, jestli je pro Hérakleita *thymos* nějakou vrstvou či podobou duše. Prodává *thymos* duši, která je mu vnější, nebo prodává svoje prostředí, zázemí, sebe? Spíše se přikláníme k druhé možnosti.

Vzdálenější souvislosti zlomků by ukazovaly na vše, co slovně pochází od kořene *thym-*, tedy na všechny ty výpary, dýmy a kadidla. Takové situace jsou popisovány buď jako mísení ohně s kadidly (B 67) nebo jako souvislost vztahů duše a proudící vody (B 12). Vždy jde o

nějaké relativně „nižší“ úrovně, o oblast mnohosti a vznikání, někdy snad přímo vznikání duše. Jsou to oblasti vlhké (B 77) nebo v nejlepším případě kouřové (B 7). Přitom „duše čichají v Hádu“ (B 98), který je ovšem totožný s Dionýsem, jemuž lidé konají rozpustilé průvody na počest životní síle (B 15). Tyto kontexty snad naznačují jakési velmi hypotetické pojetí thymu u Hérakleita:

Thymos by mohl být opravdu hladem nebo žízní duše po vlhkém (B 77). Byl by naprosto potřebný, nutný. Jeho nebezpečnost by spočívala v tom, že v oné situaci žízně a hladu duše nemá schopnost rozlišení, s jakými vlhkými proudy zrovna vchází ve styk, čím se to vlastně živí. Ona nutná touha je ochotna za své nasycení a ukojení zaplatit i tím, co má vlastně sytit, totiž duší. Je nakloněna jednat svévolně, na úkor nejen svého účelu pro duši, ale i svých vlastních budoucích možností.

B 118 (Kahn CIX)

1 Suchá záře - duše nejmoudřejší a nejlepší.

Stobaios, Anthologium III,5,8; 17,42 (+ 10 míst u 8 autorů)

Výrok říká, že nejmoudřejší a nejlepší duše úzce souvisí se suchostí a září, ale není zcela jasné, jak jsou ty souvislosti přesně míněny. Množství textových verzí ještě zvětšují konjektury. Tak se třeba Trincavelli pokusil vyřadit z výroku adjektivum „suchá“ a změnit „září“ na „vyschlá“, aby získal přehlednější čtení: „Vyschlá duše, nejmoudřejší a nejlepší.“ Raději se však budeme věnovat napřed tomu čtení, které se ve všech rukopisech objevuje nejčastěji, a pak se letmo ohlédneme po zajímavých verzích.

Někteří autoři necitují některé z posledních slov výroku. Přesto vypadá nejčtenější podoba výroku v otrocky doslovném slovosledu takto:

Záře suchá duše nejmoudřejší a nejlepší.

Pozitivní role záře i všech adjektiv v souvislosti s duší je jasná, ale není jasné, zda podmětem věty je **duše** nebo **záře**, ani to, kam se váže adjektivum **suchá**. Kdo chce, může si vyzkoušet všechny gramaticky možné kombinace rozumění této věty, pouze musí vložit sponu „je“ na různá místa, případně vkládat na různá místa čárku. V tomto případě za to může být odpovědný třeba stav textu už v pozdní antice. Proto se držíme většiny rukopisů a Ficinovy interpunkce, z čehož nám vychází náš překlad, který vypovídá o tom, co je **suchá záře**. Je to výsostný stav **duše, nejmoudřejší a nejlepší**. Další rozumné pochopení by mohlo vycházet z mínění, že **suchá duše** má být ustálené spojení slov (podobně jako „vlhká duše“), víceméně synonymické s oběma jejími výsostnými pochvalami. Pak bychom první slovo - **záře** - pochopili jako jakýsi nadpis výroku, jako příslib definice. Protiklad vůči vlhkosti duše opilého muže (B 117) je nasnadě. Co kdyby ale nešlo o žádný zmatek, co kdyby za to mohl pověstný způsob Hérakleitovy syntaxe?

Slovo **duše** stojí symetricky uprostřed výroku a může se pojit k oběma jeho částem. Okolní čtyři slova je možné číst jako chiasmus. Moudrost duše je tak spojena se sublimací, čili strávením. Vrcholem tohoto procesu, tím nejlepším - je **záře**. Analogii spatřujeme v procesu ustavičné obnovy Slunce. Pro duši to může znamenat buď analogii s hvězdami (tak u stoiků a u Plútarcha) nebo vplynutí do planoucí skutečnosti skrze zážeh záře v sobě (jiná stoická verze, hermetické a gnostické nauky). Macrobius připisuje souvislost duše a hvězd přímo Hérakleitovi (A 15/2). Význam je snad otevřen i pro pochopení záře duše jako údělu „muže daimonského“ (viz B 25).

Záře má u Hérakleita analogii v roli Slunce (viz u B 6), ale možná i v záhadné „blýskavici“ v B 31. Za významné v této souvislosti považujeme dva nepřímé referáty. Zlomek A 14/1 říká, že „záblesky jsou zážehy ve výparech, bouřkové blesky pak zapálení a pohasnutí v mračnech“. A 14/2: „Hérakleitos se domníval, že blýskání je podobné tomu, jako když my zapalujeme oheň...“ Je možné, že duše je i v našem výroku přirovnávána k nějakému meteorologickému ději. Její pokusy o trávení vlhkostí a zážeh vědomí jsou možná přirovnány k zapalování ohně (B 26) i k bleskům - a obojí je snad pochopeno jako přípravné pokusy pro vzplanutí ohně, jako malá analogie rytmického vzplanutí ze závěru B 30.

Kléméns Alexandrijský výrok cituje ve svém Vychovateli (II,29,3 - bez jmenování Hérakleita) v souvislosti s tím, že člověk nemá jíst, když nemá hlad, a nemá ani příliš pít. Když se nebude moc nalévat, zůstane duše „čistá, suchá a prosvětlená“. Podmětem následujícího citátu je proto duše: „Suchá duše je pak záře, je nadevše moudrá a nejlepší.“ Dává to také dobrý význam.

Porfyrios představuje vertikalizaci duše směrem k záři svým typickým způsobem jako „získání odstupů od přirozenosti“, a ne jako sublimaci: „Duše však přitahuje vlhkost, kdykoli se soustavně snaží stýkat s přirozeností, jejíž aktivita spočívá ve vlhkosti a je spíše podzemní. Kdykoli si ale duše snaží od přirozenosti získat odstup, stává se suchou září a je bez stínu a bez mráčku. Vlhkost totiž ve vzduchu vytváří mraky, zatímco sucho vytváří suchou záři z páry.“ (Porfyrios, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* 29,38-43, bez jmenování Hérakleita.) Takže za všechno prý může přirozenost, jak se ostatně dalo čekat.

B 117 (Kahn CVI)

- 1 **Když se muž opije,**
 je veden nedospělým chlapcem,
 3 **vrávorá,**
 nevnímá, kam kráčí,
 5 **když má vlhkou duši.**

Stobaios, Anthologium III,5,7

Výrok využívá běžný antický obraz: Po symposiu odvádí muže domů sluha nebo chlapec. Muž ještě chodí, ale špatně a nevnímá kudy. Je to podobný obraz jako spánek v B 1 nebo B 89, jenže opilost narozdíl od spánku snad není pravidelnou součástí každodenního cyklu. Podobná je jak nesrozumitelnost pohybů a slov spícího pro ostatní, tak jeho zapomenutí na ně po probuzení. Stav muže je zdůvodněn vlhkostí jeho duše. Tak na tom jsme v proudu života vždycky (B 12), opilost to jenom projevuje a stupňuje. Zadat si s proudem života je příjemné, nějakým způsobem i nutné, ale nebezpečné (B 77). Vlhkost duše patří k životu, ale nejlepší duše je suchá (B 118).

Výrok je striktně vystavěn: Výraz **vrávorá** je jeho osou, váže se k oběma polovinám výroku.

Když se opije, vrávorá - vrávorá, když má vlhkou duši.

Vše ostatní je provázáno velkým chiasmem (našich) řádků 1, 2 - 4, 5. Opilého muže tedy vede chlapec, ale kdo vede toho, kdo jde sám se svou vlhkou neopilou duší? Snad jeho daimón, jeho osudové určení (B 119, B 138)? Ani on neví kam, ani kudy, vlastně neví ani o tom, že je na tom podobně.

Zlomek B 79 říká, že pro daimona je muž dětinský tak, jako jím je chlapec pro muže. Zde je muž natolik „dětinský“, že ani netrefí, zato nedospělý chlapec nejen trefí, ale ještě dokáže

vést nocí vrávorajícího muže (asi už nebude tak malý, na vázových malbách vypadá tak na 12 let). V našem zlomku je chlapec v roli daimona a naopak daimón v roli chlapce vůči zřízenému muži. Chybí mu sice úplná lidská dospělost - a právě proto se nesměl taky opít - ale je obrazem připravenosti k vědomému převzetí životního údělu: Zná cestu, dokáže vést, je střízlivý. Regres muže ukazuje roli chlapce. Ani zde nejde o nějakou dětskou „nevinost“, nýbrž o vzácnou situaci dostatku sil a jejich momentálního nepromarnění. To je obraz, v rámci kterého Hérakleitos doporučuje, aby Efesané zanechali obec takovým chlapcům, „nedospělým“ (B 125a). Nejde však o mravnost, sílu a statečnost mladičkého hrdiny. Jemu prostě nic jiného nezbyvá, taková je jeho momentální situace. Muž je veden osudem prostřednictvím chlapce, protože se opil; zatímco chlapec je veden osudem proto, že neměl možnost volby, resp. že ta jiná volba by byla tak naprostým vymknutím z řádu, že se ji naštěstí nepokusil uskutečnit, takže může vést. Máme tady snad i obraz toho, že tím v nás, co nás může vést i při ztrátě našich osvědčených schopností, jsou ty naše síly, které už vyrostly natolik, aby stály za řeč, ale které jsme nechávali stranou a vytahovali se nad ně.

Chlapci nebo dítěti náleží ve zlomku B 52 dokonce království, snad království života. Obraz dospívajících chlapců potkáváme u Platóna také jako narážku na Hérakleitovo pojetí Slunce (verze B 6): „Ti, kdo se <filosofie> vůbec dotýkají, jsou chlapci... ke stáru pak kromě několika málo pohasínají mnohem více než Hérakleitovo Slunce, jenže se už znovu nevzněcují.“

Hérakleitos není první, kdo užívá obrazu cesty muže, vracejícího se ze symposia. Ve výrazně morálnějších souvislostech jej použil už Xenofanés (B 1):

Není už hříchem tolik as pít, co sneseš, bys mohl -
nejsi-li příliš stár - bez sluhy k domovu jít.

Muž má vypít nanejvýš tolik, aby sám došel domů. V těchto mezích pít může, od toho je muž, a ne nedospělý chlapec. Ono regulující svolení k „vlhkosti“ je v úvodu Xenofanova verše vyjádřeno výrazem *úch hybreis*, „není hybris, zpupnost“, což upomíná na podobnou Hérakleitovu asociaci mezi zpupností (*hybris*) a vlhkým (*hygros*), například ve zlomku B 43. Xenofanův muž však má ještě další důvod k tomu, aby zůstal trochu střízlivý - nemá sebou totiž chlapce a musel by ho vést „sluha“, což je ovšem v daném dějovém kontextu možná sluha chrámový, jak to naznačuje i užitý výraz pro něj, *propolos*. Od antiky po Ladislava Klímu potkáme ve filosofické literatuře mnoho obrazů odkázanosti opilce i spícího na milost lidí i světa; na vedení vyšší mocí, které ale není vědomé, není rozpoznáváno.

B 71 (Kahn V)

- 1 [Mít na paměti také toho,]
kdo zapomněl, kam vede cesta.

Marcus Aurelius IV,46

Úvodní frázi zde překládáme z bezprostředního kontextu Marka Aurelia. Celý odstavec odkazů na Hérakleita (IV,46) je však uvozen: „Vždy si připomínej Hérakleitova slova, že...“ (nebo „myšlenky o tom“). Je pravděpodobné, že uvedení našeho zlomku je vlastně odkazem na tento celkový úvod. Pak by zlomek byl nepřímým referátem o zapomenutosti (viz B 1), spojeným s ozvěnou Hérakleitova výrazu „cesta“ (B 60) a s narážkou na B 117.

Výraz **kdo zapomněl** je vyjádřen stejným slovesným tvarem jako v závěru zlomku B 1 („tak jako zapomínají, <co dělají,> když spí“), ale v singuláru. Byl by to tedy někdo spící. V takovém kontextu tedy nejspíš ten, kdo nevidí smrt (B 20), takže zapomíná, kam nebo spíše kudy životní **cesta vede**. Zapomíná na spojitost cesty nahoru-dolů (B 60). Je to asi jiná situace

než ve zlomku B 45 o cestách k nenalezitelným hranicím duše. Nejbližší paralelou je cesta opilého muže (B 117).

Nejspíše zde máme jenom ozvěnu těchto a podobných výroků. Většina poválečných editorů se k možné pravosti pásma referátů u Marka Aurelia staví opatrně až odmítavě (například Kahn, Bollack a Wismann).

B 138

1 [Jakou proklestěnou cestou se má člověk v životě ubírat?]

Codex Parisinus 1630, f. 191r

Nejspíš stoický výrok, připisovaný také básníku Poseidippovi (*Epigram* 21) z raně hellénistické doby. Jaká by byla odpověď na tuto „životní otázku“, pokud bychom předpokládali, že jde o ozvěnu nějakého Hérakleitova výroku?

Jde o **způsob života**, *bios*, o němž Hérakleitos ve zlomku B 48 říká, že je „jménem luku“ (homonymicky), a v závěru zlomku B 62 jej určuje tak, že „smrtelní umírají život nesmrtelných“. Pro cestu je zde užít výraz *tribos* (ušlapaná cesta, silnice), nikoliv výraz *hodos*, běžný u Hérakleita. I tento výraz je užíván už ve staré době (například Theognis, *Elegiae* I,465; nebo *Homérský hymnus na Herma* I,448). U Hérakleita jde o „cestu nahoru dolů“ (B 60), tedy o vzájemnou podmíněnost zanikání a vznikání; o „cestu, ze které běžní lidé scházejí a sytí se jako dobytek“ (B 29 ve verzi *Strómateis* IV,50).

Na žádné cestě, kterou lze procházet, nemůže člověk „svým krokem najít hranice duše“ (B 45). Dokud jde, nemůže najít určení duše, totiž že umírá život nesmrtelných. Kam tato cesta vede, na to člověk zapomíná (B 71) a jako opilý vrávorá a „neví, kam kráčí“ (B 117).

Člověku se nabízí množství cest, které lidé uchystali. Která je ta dobře proklestěná, kterou se má ubírat náležitě? Žádná z těch lidmi nachystaných, nýbrž ta cesta, na které svým zrozením, růstem a umíráním už člověk je; cesta umírání nesmrtelného života a žití smrti (B 21, B 26). Z této lidské životní cesty běžní lidé scházejí na různě přichystané cesty, vedoucí za ziskem nebo slávou.

B 74 (Kahn XIII)

1 [Mít na paměti, že]
není správné být <jednat a mluvit jako> **děti rodičů,**
 3 [prostě řečeno: tak, jak nám to bylo předáno.]

Marcus Aurelius IV,46

To je výzva k porušení generační kontinuity, podobně jako v B 121, kde by Efesané měli předat obec nedospělým! Jak tomu rozumět? Asi ne jako Pelagiově představě dětské nevinnosti a už vůbec ne jako rousseauovské představě dítěte nezkaženého společností (viz u B 121). Náležitější je kontext zlomku B 101 o hledání sebe sama. Nejde o to, kolik jim je let, ale o to, že jsou potomky svých rodičů, že odvozují svůj původ od nich, a to ve smyslu biologickém i společenském. Podle toho také jednají a mluví. Tedy za prvé, jednají a mluví podobně proto, že zdělili nějakou kombinaci částí jejich vlastností. Za druhé jsou takoví proto, že mezi nimi vyrostli a byli vychováni. A za třetí proto, že se sami identifikují s názory a společenským zařazením rodičů. To jsou sice novodobá rozlišení, ale i ve starších dobách

platí, že dospělost je těžko možná bez nějakého odpoutání od rodičů a bez nějaké formy generačního konfliktu. Ten nenabývá vždy takových podob jako v bouřlivém dvacátém století, protože v archaické době je typickým způsobem jeho řešení kolonizační výprava mladých.

Náš výrok je ovšem v rozporu s většinovým míněním archaické společnosti: nectí tradici, která se projevuje i tradicí rodu. Výrok, který se sám rozchází s míněním „běžných lidí“, je rozumným důsledkem rozchodu s váhou jejich mínění. Z „většiny“, která „je špatná“ (B 39), se lze vyčlenit jedinec svým dospíváním. Jinak zůstaneme v zajetí „dětských hraček - mínění“ (B 70) i v zajetí vlastní neodpovědnosti, nesoběstačnosti a nepůvodnosti. Neshodnost dětí a rodičů je náležitým důsledkem vznikání (B 20), generační polarita je jedním z rozporů uvnitř mnohosti - a jedinec skrze podobné střety je možné se vztahovat k jednomu.

Zlomek je porušený a nejspíš je pouze referující připomínkou Marka Aurelia. V tom je všeobecná shoda seriózních interpretů.

B 73 (Kahn V)

1 Nemá se jednat a mluvit jako spící, vždyť i tehdy se nám zdá, že jednáme a mluvíme.

Marcus Aurelius IV,46

Marcus Aurelius nejspíš parafrázuje závěr zlomku B 1 v podobě sapienciálního výroku. Takový výrok by mohl být oběžným sapienciálním motivem gnómičké prózy, ale jako takový není doložen, takže v řecké literatuře je opravdu vázán na Hérakleita B 1.10-11. Kontexty má ve zlomcích B 21, B 26 a v jiném ohledu v B 89. Marcus Aurelius tady podává jednoduchý a pěkný výklad, věrný sapienciální rovině myšlení, na jakou Hérakleitův výrok zpětně převádí.

Nejde mu o to, že i spící občas mluví a snad i cosi dělá, třeba se nějak pohne. Všichni vědí, že kdybychom jednali a mluvili jako spící (ve významu těch bezděčných vnějších pohybů a slov spícího), tak by toho nebylo mnoho a hlavně by to nedopadlo dobře. Výrok v pochopení Marka Aurelia však varuje před tím, abychom nejednali a nemluvili jako uvnitř snu; mluví o naší snové zkušenosti ve spánku, ne o vnějším pohledu na spícího. Běžně se nám přece zdá, že něco děláme, a také že mluvíme. To je velmi tradiční téma, otevřené minimálně už klasickou tragédií, ale s náznaky už v homérských eposech. Toto hledisko může významně osvětlit i Hérakleitovo užívání metafory spánku.

Uvnitř snového děje není jednání příliš spojitě a s řečí je tomu podobně. Spojitost se do nějaké míry uplatňuje v rámci jedné sekvence snu. Někdy se propojí skrz několik málo snových dějů, jindy jsou děje a řeči výrazně disparátní nebo chaotické i uvnitř „jednoho snu“. Přitom mohou obsahovat témata, která se opakovaně navracejí. Přesto ale neumíme zrekonstruovat vnitřně spojitý svět, ve kterém by se všechny naše snové děje a řeči mohly skutečně odehrávat, snový „svět“ není „společný“, dokonce ani těm snovým dějům (B 89).

Ve snu řeč sice může být osvobozena od některých jazykových bariér, ale její povahu být řečí narušuje ona snová nespojitost, nedostatek dialogičnosti a neschopnost vztáhnout se k sobě samotné. Snové jednání je výrazně osvobozeno od řady bariér, ale naráží na podivné překážky a nevytváří souvislé dílo, které by bylo možné přehlédnout. Nic z toho neříká, že sen je špatný. Ve snu to takhle chodí. Ale po probuzení to má chodit jinak.

Markantní ukázkou rozdílu mezi snovým a bdělým dějem je uskutečňování mytických motivů a vzorů jednání. Co je ve snu obvyklé a řádné, to by mimo sen mohlo být zločinem nebo projevem šílenství. Iokasté se ještě pokouší ukonejšit Oidipa, aby nepátral po svém původu (Sofoklés, *Král Oidipús* 980):

„A ohledně snatku se svojí matkou neměj obavy.
Mnoho mužů už se svou matkou spalo dokonce ve snu.“

B 75 (Kahn XCI)

- 1 [Hérakleitos podle mého soudu říká, že]
také spící jsou dělníky a pomocníky toho,
 3 **co na světě vzniká.**

Marcus Aurelius VI,42

Výrok se zdá být v rozporu s tím, že „probuzeným je svět jeden a společný, avšak každý ze spících se obrací k vlastnímu“. Také závěr zlomku B 1 nedává nějaké aktivitě spících mnoho šancí: „Lidem zůstává skryto, co dělají, když bdí; tak jako zapomínají, <co dělají> když spí“. Uvození Marka Aurelia (a tím méně hodnocení poválečných editorů) nezakládá důvěru v pravost a doslovnost zlomku. Je to výklad Hérakleita v podání filosofujícího císaře. Je to však výklad zajímavý a jsme přesvědčeni, že harmonizuje s ostatními zlomky Hérakleita.

Závěr zlomku B 1 přece neříká, že spící nic nedělají, ale že to po probuzení zapomínají (1.10). Probuzený může vědět o svém předchozím snu, ne však o tom, co ve spaní dělal; jestli něco mluvil, jestli sebou hýbal (viz B 89). A říká také, že nechápavým lidem zůstává stejně tak skryto, co dělají, i když bdí. Oni se totiž ve skutečnosti neprobudili. Ale jejich činností a řečí je svět plný. Je plný výsledků jejich práce: ziskuchtivosti, touhy po jídle, pití a věcech, touhy zanechat po sobě jasnou stopu (nejlépe dům), prosadit se, změnit svět. Svého času se tomu říkalo „výdobytky“, nyní „úroveň“ a „úspěch“. A svět je plný jejich řečí: jejich rádoby moudrosti; jejich touhy po slávě, jménu; plný jejich rádoby duchaplné zábavy, rad, nabídek, drbů, pomluv, výmyslů, žvástů i chlubné mnohoučenosti. V naší době se tomu říká „komunikace“ a „informace“.

Výsledkem jednání (činnosti i slov) těch, kteří se neprobudili, ale přitom ani skutečně nespí, je zvláštní „svět“. Má některé rysy světa, například vnitřní mnohost, proměnlivost všech částí, spory mezi nimi i uvnitř nich. Má i náznak spojitostí, které činí svět světem: jsou v něm příběhy i logické vztahy, jsou v něm souvislosti, je v něm směnná hodnota analogická ohni (peníze, viz zlato v B 90). Je to „svět konzumu“, charakteristický svým přesycením (B 29) a davovostí (B 104), stupňováním každé mnohosti, touhou po rozkoši (B 85). Je to jakýsi „polosvět“; tedy takový horizont zakoušení a rozumění, který není ani horizontem skutečného spánku, ani horizontem probuzeného smrtelníka (B 21).

Může být onen polosvět nazván světem? V našem zlomku takto ale nazván není! Mluví se přece o tom, **co na světě vzniká**, lze to překládat i slovy: **co se na světě děje**. Tedy na „skutečném“ světě, ale toto adjektivum je snad zbytečné, neboť svět je určen jako „společný“ (B30). Může onen „polosvět“ být nějakou součástí nebo dimenzí toho, co na světě vzniká, co se na světě děje? Třeba v tom smyslu slova, že i ty jeho nejpodivnější a nejklamnější součásti vznikly na světě a dějí se v něm. Je to taky něco, **co vzniká** a **co se děje**. A každé vznikání se děje ve světě. A to ne pouze ve smyslu výskytu, totiž že se to nachází někde, na určitém místě a v určitém čase. Vzniká to a děje se to ve světě i v tom smyslu slova „svět“, že je to součástí všech proměn, včetně přírodních, že to proměňuje další podmínky a vztahy. Vzniká to a děje se to na světě i v tom smyslu slova, že to spolu s ostatními částmi světa všechno může být také vztaženo k jednomu. Jak? Probuzením. Nebo velkými přírodními cykly. Stejně tak, jako může být sen ze spánku zahrnut do souvislostí světa; tedy do souvislostí, které zakouší a aspoň částečně chápe probuzený. Tehdy se ovšem ukazují všechny vnitřní spory - a oheň

probuzení (obratu k jednomu) je „tříbí“ (viz B 66). Tehdy udeří blesk a narovná cestu (B 64). Pro Hérakleita je taková „eschatologie“ stále přítomná, děje se v každé proměně.

Všechny položky „polosvěta“ jsou tedy také částmi světa, a to nesrovnatelně významněji než pocukávání spících očních víček. Ti, kdo spí, jsou jejich **dělníci a pomocníci**, ať už jsou to budovatelé nebo povaleči. Dělají ty věci, které se pro naplnění jejich životního snu stávají součástmi světa. Pomáhají v tom jiným: I když jsou v nesvobodné pozici pracovních sil a spotřebitelů, „zapojují se“ do cyklu vytváření a uspokojování potřeb. I tento cyklus se stává součástí cyklů, ve kterých se všechno na světě děje. Je obrazem vztahů nasycení a nedostatku, stejně jako je mnohý z těch ostatních cyklů obrazem zase některého jiného cyklu (viz B 67). A bohu jsou všechny věci krásné dobré a řádné (B 102), nám lidem však ne. Ale co my víme o tom, jak se všechna ta polosnová „aktivita“ zapojuje do naprosto spletitých vztahů vzájemné řízení (B 41) jednoho a všeho?

A co kdyby šlo o opravdový spánek? Jak **spící** pracují na vznikání? Nejspíš tak, že spánek je základní podobou odpočívání (B 20), je příbuzný smrti, takže umožňuje další život.

B 89 (Kahn VI)

1 **Probuzeným je svět jeden a společný, avšak každý ze spících se obrací k vlastnímu.**

Plútarchos, De superstitione 3,166c

Základem metafory je zkušenost probuzených se spícími. Na úrovni běžného ranního probuzení ze spánku je přece následující: Probuzený vidí, že někdo vedle ještě spí, ale nevidí do jeho snu. Probuzený si ještě nějak pamatuje své vlastní sny, ale většinou je odkládá na jakýsi zadní plán významů. Až se ten dosud spící probudí, tak se spánkem a sny buď vůbec nebudou zabývat, nebo si mohou vyprávět své sny, nebo může ten dříve probuzený vyprávět tomu druhému, jak se před probuzením vrtěl. Jiné kombinace nejsou možné! Dva spící si nepopovídají ani tak, jako dva hluchoněmí (viz B 34), neboť jim v tom nebrání pouze nemožnost dorozumění, nýbrž sám způsob, jak jsou začlenění do světa.

Spící vnímá celkové souvislosti snově, probuzený bděle. Spící zakouší souvislosti, které mohou být velice zvláštní, jeho zpětné rozumění snu může být posléze různé v závislosti na výkladových kontextech. Bdící vnímá i myslí jednotlivosti, ale pokud je opravdu probuzený, tak mu snad nehrozí, že by „pro stromy neviděl les“, neboť řeč (*logos*) i způsob jeho myšlení a vnímání mu nabízejí artikulaci, tedy možnost vztahu k celku skrze části. Dovede se tedy do určité míry orientovat v kontextech. Dokonce může některé z těch kontextů aktivně měnit. Může třeba vstát a jít se někde podívat; může vidět z jiného hlediska, před novým horizontem. Nebo může začít něco dělat. To před probuzením není radno.

Pouze **probuzeným je svět jedním**, tedy je skutečně světem. Synonymem pro skutečnost světa je výraz **společný**. V textu je ovšem pozdější běžný výraz *koinos*, nikoliv původní iónské slovo *xynos*, ale na významu to nic nemění. (Je to Plútarchův překlad, podobně jako ten Sextův ve zlomku B 2.) Probuzení je zde také jméno pro schopnost vztahu k celku, která není zaměnitelná za jakoukoliv extrapolaci od nějaké části na větší. Je to schopnost zahlédnout částečnost na pozadí vztahů mezi částmi, tedy spatřit části vůči horizontu světa. To ale podle zlomku B 20 znamená: Spatřit vše před horizontem smrti. Nebo totéž jinak: Probuzený nemusí vždy zapomínat to, co dělá, takže zakouší průběhovost svého vnímání. Tím je možné spatřit svět jako jeden a společný i v jeho časovém průběhu. Každá část je pomíjivá a jeden svět není pouze celkem těchto proměn a cyklů, nýbrž je především vždy-přítomným horizontem, před kterým lze pomíjivost spatřit. Tento jeden společný svět je tím, o

kterém mluví zlomek B 30, totiž ten, co „vždy byl a jest a bude“. „Vždyživý“. „Oheň“, který cyklicky plápolá ve svých mírách, v oscilaci kolem rovnováhy. Zdaleka tedy nejde jenom o to, že bdící se mohou domluvit na společných hlediscích, byť i to z toho plyne. Bdící jsou součástí ne pouze roztržité a vnitřně sporné mnohosti (proměn a polarit, nálad a myšlenek), nýbrž jsou i součástí jednoho světa, který je u Hérakleita opatřen mnoha božskými atributy.

Když usínáme, odvracíme se od většiny možností sdílení i od možnosti měnit horizont vnímání nebo myšlení. Sdílíme tušeně a pocitově, ale horizonty jednotlivých snových dějů nebývají spojitě ani mezi sebou navzájem. Tím není znevážena role snů. Znevážen je pouze úplný odvrát od bdění, preference uzavřenosti. Usínající se stahuje do sebe, a to ještě pasivním způsobem. Pro svět se stává téměř jenom věcí. Možnost usnutí je založena na důvěře v okolí, důvěře k přírodním i společenským okolnostem. Nejde o to, že by svět musel být podržován bdělým vědomím. To je přece až typicky novověká představa, že to, co nemám pod dohledem, jako kdyby nebylo. Náležitě je hledisko opačné: Když usnu, tak mě svět může vnímat spíš jaksi na důvěru a na dluh, protože jsem se od něj odvrátil a jsem pro něj skoro věcí. Mám teď cosi svého, co alespoň po dobu spánku nemůže být společným. Společné zůstávají jenom vnější okolnosti typu kdy a kde. Ani takovéto odvrácení není zneváženo. Pouze se konstatuje, že spící se odvrací od světa opatřeného výsostnými atributy k čemusi vlastnímu, o čem nevíme, zda je také nějakým jeho „vlastním“ světem. Pouze z vlastní zkušenosti usuzujeme, že asi není. Navíc četné Hérakleitovy výroky velice rozumně mluví o nutném střídání zápasu a odpočinku (B 67, B 84, B 111), o cyklech noci a dne. Spát je třeba. Zlomek B 88 tuto cykličnost dokonce výslovně vztahuje na probuzené a spící. Pejorativním se spánek stává pouze tehdy, když je ohroženo probuzení do jednoho světa, když se něco **vlastní** stane horizontem rozumnění všemu jednotlivému. Tehdy jsme mimo svět, mimo společné, mimo řeč (B 34), mimo vědomí (B 104).

Jak se tohle všechno srovnává s výsostnou hodnotou snů? Vždyť v antice sny občas bývají božskými posly, Asklepiův kult používá terapeutický spánek a diagnostickou interpretaci snů. Také v nové době mohou být sny „královskou bránou nevědomí“. Ano, právě nevědomí. Sny mohou být terapeutické, podobně jako je spánek skoro vždycky regenerační. Regres normálního spánku je samozřejmě součástí cyklů života, ještě samozřejmější než jiné regresy (B 111, B 117). Regres oživuje blízkostí ókeanických proudů, ale může být podobně nebezpečný jako třeba spánek na nepřipadném místě.

Není však nevědomí tím „společným“, z čeho nám všem vystupují některé navzájem analogické snové obrazy nebo typy představ, „archetypy“? Samo o sobě ne. Nevědomí samo může být podle Hérakleita jenom životodárné a nebezpečné, jako moře (B 31, B 61). Je však, opět podobně jako moře, jakýmsi dnem osudové řeči, „semeništěm“ (to ovšem u stoiků) významů. Terapeutická teorie i praxe může náležitě využívat sil, které se odtud vynořují. Děje se to však buď v rámci bdělé rozvahy, nebo jako hra. To obojí jsou důstojné hérakleitovské možnosti.

Není odvrátem do „vlastního“ právě vědomé usilování, pokud je v rozporu se stavem méně vědomých dimenzí? Samozřejmě. To ovšem pro Hérakleita není vědomí, ale absurdní představa „běžných lidí“ o svébytnosti, popsána v B 2.

B 30 (Kahn XXXVII)

- 1 **Svět, stejný pro všechny,**
- 2 **neutvořil žádný z bohů ani z lidí**
- 3 **- ale byl vždy a je a bude -**
- 4 **vždyživý oheň**
- 5 **vzněcující se s ohledem na <svoje> míry a hasnoucí s ohledem na <svoje> míry.**

Chrýsippos (Physica, fragment 590,5 von Arnim) u Klémenta Alexandrijského, Stromata V,104,2 (+ 4 autoři)

Tento zlomek patří mezi nejznámější i nejobtížnější a v každém výkladu Hérakleita mu je věnována značná pozornost. Propojuje totiž dva výrazy mimořádného významu: **svět**, *kosmos* a **ohněň**, *pyr*. První z nich je zásadní pro celou řeckou kulturu a u Hérakleita nabývá zvláštních významů, viz také B 124. Druhý, **ohněň**, je mimořádně výsostný právě pro Hérakleita. Dokonce do té míry, že to Aristotelovi zavdalo podnět k domněnce, že ohněň je u něj „počátkem“, *arché* (A 5/1), dokonce prý ve smyslu látkového prvku, což je ovšem čistě Aristotelova starost.

Celý výrok je strukturován osovým postavením rituální formule „ale byl vždy a je a bude“. Ta zde vypovídá jak o „světě stejném pro všechny“, tak o „vždyživém ohni“. „Svět“ a „ohněň“ stojí vůči ní úplně symetricky a o každém z nich se ještě cosi říká. Naznačeno je i sklenutí slov „společný svět“ na začátku výroku a „s ohledem na míry“ na konci. Osou centrální formule je zase souřadné spojení slov „vždy“ a „je“. Centrální postavení „vždy“ připomíná B 1.1-3, důraz na přítomnost zase B 1.4 nebo B 34. Souřadnost „vždy“ a „je“ je patrně klíčem k celé symetrii, podtržené na konci opakováním „měř“. Dalším klíčem je snad význam slovního spojení „svět stejný pro všechny“ (nebo „tento svět“), které výrok otevírá. U různých citujících autorů máme začátek výroku v několika slovně podobných, ale významově snad stejných verzích. Obtížnost zlomku je tedy vystupňována vnořenými úrovněmi ambivalentní syntaxe a verzemi úvodu, který otevírá nečekaná překvapení. Naštěstí nepotkáváme konjektury a můžeme se plně řídit rukopisným čtením.

Pokud by si někdo myslel, že neutvořený svět Hérakleitos vnímá nenábožensky, tak by musel přestat číst na 2. řádku. Svět není ani „výtvořem“ ohně, svět i ohněň je božský i ve svých proměnách. Vztah mezi světem a ohněm je v jednom ohledu symetrický a vyjádřený slovy „vždy je“; v jiném ohledu v tomto výroku triumfuje vždyživost plápolavého ohně. Ohněň není žádnou látkou světa, ale tenzí jeho proměn i jednotou jeho cyklů. K podrobnějšímu výkladu tohoto výroku je třeba značné trpělivosti a dalších náboženských i akademických ctností.

Jaký **svět** (*kosmos*) je **stejný pro všechny** (*ho autos hapantón*)? Tušíme, že společný, *xynos*. U Hérakleita jsou výrazy „společný“ a „svět“ provázány, například v B 89 o jednom společném světě probuzených, na dalších místech nepřímě, zvláště prostřednictvím výrazu „řeč“, „určení“ (*logos*), který se pojí střídavě se „společným“ i s „kosmem“. Hned jsme však v pokušení dosadit za „společný“ svět nějaký všem („mnohým“) dostupný, tedy „obecný“ v abstraktním smyslu, téměř objektivní svět. Podobným způsobem neporozuměl Hérakleitovu významu výrazu „společný“ už Sextos Empeirikos ve svém úvodu k B 2. Otázku po skutečně společném světě zodpoví z nečekané strany už úvodní pasáže našeho zlomku.

Vedle Chrýsippa, citovaného Klémentem, zachovává úvodní část zlomku B 30 v mírně odchylné verzi ještě Plútarchos a parafrázuje ji taky Alexandros z Afrodisiady, citovaný u Simplikia. Plútarchova verze zní:

1 **Tento svět
neutvořil žádný z bohů ani z lidí.**

Nedopátráme se, co zde slovy **tento svět** (*kosmos hode*) myslí Plútarchos, ale slova jsou to stejná slova, která se objevují ve stoických výkladech, dokonce ve stejné pádové vazbě (akuzativ *kosmon tonde*). Alexandros myslí podobnými slovy (*toiútos kosmos*) téměř jistě totéž, co Chrýsippos u Klémenta slovy „svět stejný pro všechny“:

1 **Takovýto svět
nikdy nepočal,**

3 nýbrž byl vždy.

Rozhodně to není svět v běžném mínění, žádný „tento svět“ v běžném smyslu slova, nýbrž velmi specifický význam výrazu „svět“; určitý svět, svět určitým způsobem chápaný. Uvidíme, že u Chrysippa to bude bůh, a to z hlediska jeho nezávislosti na expanzi do mnohosti. Pro Chrysippa je to správce proměn mnohosti, řád nebo jednota mnohosti.

Pokud by tento Hérakleitův výrok skončil už tam, kde svoji citaci končí Plútarchos (a tím spíše pak Simplikios), mohlo by se zdát, že by se dobře vyjímal v příručkách vědeckého ateismu. Přesto jej křesťan Kléméns Alexandrijský naopak cituje jako jeden z dokladů toho, jak Řekové pochopili Mojžíše - a z Řeků prý zvláště dobře zrovna Hérakleitos! Samo toto typicky dobové mínění hellénizovaných Židů a křesťanů o závislosti filosofů na Mojžíšovi v tomto případě neznamena nic jiného, než že řecké myšlenky jsou čteny jako analogie biblických obrazů. Pozoruhodné spíš je, že je takto čten právě náš zlomek; totiž jako narážka na boží epifanii Mojžíšovi v hořícím keři na Sinaji (*Exodus* 3,2) - a ne jako výraz bezbožnosti.

Ve 14. kapitole pátého *Strómateu* Kléméns vykládá různá mínění o roli ohně při utváření světa a zmiňuje „Zoroastrovu nauku“ (V,103,2-4) o pochopení vzniku jako sestupu. V této souvislosti Kléméns připomíná právě Hérakleitovo pojetí vzniku, pak srovnává Hérakleita s Empedokleem a cituje pasáž Chrysippovy *Fyziky*, obsahující Hérakleitovy zlomky B 30 a B 31 ve stoickém výkladovém kontextu. Onen výklad našeho zlomku, který Klémentovi umožňuje jeho křesťanské pochopení, je tedy už stoický - a budeme muset diskutovat, nakolik je oprávněný i vůči Hérakleitově myšlence. Kléméns:

„Nenechávám bez povšimnutí ani Empedoklea, který si návratu všech věcí, totiž budoucí přeměny v bytnost ohně, všímá způsobem fyzika.“ Dál hned cituje Chrysippovu *Fyziku*:

„Zcela zřetelně je tohoto názoru Hérakleitos z Efesu. Dosvědčuje, že jakýsi svět je věčný a jakýsi jiný pak ten, který podléhá zkáze. Ten když se uspořádá, není různý od věčného. Věděl, že svět specificky utvořený z veškeré jsoucnosti je věčný, což činí zjevným, když říká: B 30. Že jej však považoval také za vzniklý a podléhající zkáze, to připomínají následující slova: B 31. Stejně je tomu i pokud jde o ostatní prvky. Velmi podobné věci tvrdí i nejznamenitější ze stoiků, když probírají nauky o vzplanutí, o správě světa, o světě specificky utvořeném i o člověku a o přetrvání našich duší.“

Výraz „svět specificky utvořený“ (*idiós poion kosmos*) je stoický termín pro svět, který znovu povstane po všeobecném vzplanutí, což Kléméns vysvětluje jinde (V,9,4), hned po citaci Hérakleitova zlomku B 28 - a v křesťanské interpretaci stoické nauky:

„Očištění... skrze oheň později stoici nazvali „vzplanutí“ (*ekpyrósis*). Podle toho také učí, že <svět> „specificky utvořený“ (*iodiós poion*) <znovu> povstává (*anastésthai*); tak dochází ke vzkříšení (*anastasis*).“

Místo společného světa zde teď - ovšem jenom zdánlivě! - máme u stoiků světy jakoby dva. Jeden věčný a nezničitelný, který se znovu ustavuje ohňovou proměnou. Druhý vzniklý a pomíjivý, podléhající zániku; takže těchto druhých by eventuálně mohlo být i více různých, po řadě za sebou. Druhý svět se však od toho prvního liší jenom tím, že není náležitě uspořádaný. Uspořádat jej může právě oheň (viz B 31), takže se tím promění v ten první svět, věčný svět, který ovšem nemůže vznikat, jsa věčný. To lze vyložit snad tak, že střídání prvního a druhého světa není záležitost změny času, nýbrž změny hlediska v diferencii „nahoru dolů“ (B 59). Z hlediska neuspořádanosti proměn je to vždy onen druhý svět, časný a plný rozporů; z hlediska vyústění k dokonalému uspořádání je to vždy ten původní, věčný a budoucí svět. Tím prvním hlediskem je pohasínání ohně, hledisko mnohosti; tím druhým hlediskem je vzplanutí, proměna ohněm.

Velmi podobně komentuje zlomek B 30 i nekřesťan Simplikios. Zmiňuje Alexandrův výklad tohoto Hérakleitova výroku, podle něhož se u Hérakleita tento svět míní jinak než svět, který je vzniklý a podléhá zkáze. (Krátce za svědectvím A 10/4; VII,294,16-25.)

Hérakleitos prý nemá na mysli svět neuspořádaný, nýbrž vcelku, a to díky proměně jednotlivých částí ve veškerenstvo. Přeměna všeho ústí střídavě ve svět - patrně ve svět v běžném smyslu slova - a v božský oheň. Toto je „jeden tento svět“. **Tento svět** (*toiútos kosmos*) nikdy nevznikl, nýbrž je věčný. Potud tedy Alexandros u Simplikia.

Oheň, společný svět, celek, **tento svět**, jeden svět, svět specificky utvořený - se tady zdají být téměř synonyma; zatímco jejich opozitem je běžný svět proměn, rozporů, vznikání a zanikání. Tento protiklad jednoho a mnohosti je vztah mezi hlediskem smyslu a hlediskem proměn, uvnitř kterých se o ten smysl hraje (viz B 52); vztah mezi hlediskem jednoty a hlediskem mnohosti. Ve stejném duchu cituje Chrýsippa také další Alexandrův výklad (*De fato* 192,8 Bruns) výrazu **tento svět** (*kosmos hode*).

Výraz **tento svět** (*kosmos hode*) uvedl na začátku B 30 taky Plútarchos, ale nepřipojuje k němu nějaký podobný výklad po stoicku. Proto se mu také výrok nelíbí. Zdá se tedy, že staré výklady tohoto Hérakleitova zlomku nezávisí ani tolik na tom či onom náboženství interpreta, jako spíš na tom, jestli dotyčný interpret svoji náboženskou a filosofickou pozici s tímto výrokem sladuje či nesladuje pomocí jeho stoického výkladu. Důležité ovšem je, že o souvislosti světa a ohně u Hérakleita referují i mnozí jiní autoři než jen Chrýsippos a ostatní stoici. Ostatně ani Alexandros a Simplikios nejsou stoici.

Příkladem takového čtení Hérakleita, které podobně jako Plútarchos nezohledňuje specifický význam výrazu „tento svět“ nebo „jeden svět“, může být i tento referát Díogena Laertia (A 1,8-9): „Všechno se děje na způsob protikladnosti a všechno to proudí jako řeka, vše je ohraničeno a je jeden svět. Vzniká z ohně a znovu podstupuje vzplanutí v určitých periodách, střídavě po celý věk. To se děje podle Osudu.“ „Jeden svět“ je pro Díogena Laertia - narozdíl od Alexandrova referátu - ten, který vzniká pohasnutím ohně, načež se vzplanutím opět proměňuje. Samu ohňovou metaforiku bychom zde však mohli svádět na převzetí stoických motivů, neboť řada jiných věcí je tady průhledně stoická: výraz pro vzplanutí (*ekpyrústhai*), představa kosmického věku, střídání period v něm, výraz pro osud (*heimarmené*).

Co si však počneme s tímto svědectvím samotného Aristotela (A 10/3), staršího než všichni stoici: „Hérakleitos říká, že vše se jednou stane ohněm.“ Jako doklad pro předlohu stoické *ekpyrósis* už u Hérakleita je to naprosto přesvědčivé, přestože nijak nedůvěřujeme Aristotelově látkovému výkladu Hérakleitova ohně! A Simplikios říká výslovně (A 10/4): „Tentýž názor měli později i stoici.“

Máme přistoupit na hypotézu o dvojitým významu užití slova „svět“ (*kosmos*)? Jednou jako „ten svět“, čili božský oheň; jindy jako jevová mnohost všeho? Ani Platón, který je ve školách běžně vykládán pomocí rozlišení dvou světů, jednoho nazíratelného myslí a druhého vnímatelného, se ve svých vlastních textech k takovému popisu nerozhodl, až jeho pozdější interpreti to rozhodli za něj tak, jak se běžně ve školách učí. Stoická Chrýsippova *Fyzika* je patrně nejstarším textem, který zřetelně mluví o dvojitým významu slova „svět“, ne však ve smyslu platoniků, ale tak, jak jsme si ukázali na starých interpretacích prvních slov zlomku B 30.

Dobrym důvodem pro takovou hypotézu může být kromě dosavadních výkladů ještě několik svědectví o „Hérakleitově nauce“. Podle jiného místa Simplikia (A 5/2) je pro Hérakleita „svět jeden“; což byl v Alexandrově výkladu začátku B 30 jakýsi termín, „jeden tento svět“, který nemluví o nějakém „počtu světů“, ale o povaze světa, o určitém hledisku na svět. Aristotelés referuje Hérakleitův svět v B 30 a B 31 ještě takto (A 10/2):

„Jednou je a jindy zaniká, a že se toto střídání děje stále.“

V Hérakleitových intencích zlomků B 1 i B 30 bychom zde ovšem výraz *aei* nepřekládali „stále“, jako u Aristotela, nýbrž „vždy“. Toto „vždy“ má na mysli i Platón ve svém slavném srovnání Hérakleitovy nauky s Empedokleovou v dialogu *Sofisté*s (A 10/1). Hérakleitovi dává přednost právě proto, že se u něj stálé rozcházení a scházení všeho děje současně a ne

v časové následnosti, a že vztah množství a jednoho je udržován „nepřátelstvím i přátelstvím“ současně. Vyložit by se to dalo opět předpokladem dvou pohledů na „svět“, nikoliv časovým střídáním nějakých dvou světů nebo střídáním světa a nespoje.

U Hérakleita čteme jiné dvojnosti: protiklady. Ty mají stránku symetrickou i stránku nesymetrickou, a to v souvislosti s tím, že mají jak stránku mimohodnotovou, tak stránku hodnotící. Hérakleitovské protiklady nejsou na sebe navzájem plně převoditelné, každý z nich představuje nějakou jinou dimenzi, i když některé z těch dimenzí mají z určitého hlediska cosi společného. Přesto zřetelně vystupuje základní protiklad „jedno-mnohé“. Přesněji: diference mezi tím, jak je „jedno samo“ (B 32, B 41) a jak je „jedno jako vše“ (B 65). Z různých hledisek s tím pak souvisejí protiklady ohně a vody, námahy a odpočinku, bdění a spánku. Mnohost je založena v jednom a podobně i my se sami otevíráme jednomu, uvnitř mnohosti, ve které jsme.

Náš problém se dvěma pohledy na „svět“ nejlépe řeší přímé svědectví zlomku B 65 o jiných dvou výrazech: „vše jako jedno“ a „všechno v proměně“, nejspíš ve vzájemném protikladu. Zde máme přímou předlohu pro Alexandrovy a Chrýsippovy výklady. „Vše jako jedno“ odpovídá Alexandrovu „jednomu tomuto světu“, Chrýsippovu „světu specificky utvořenému“ a hlavně „tomuto světu“ v úvodu B 30.

Naši hypotézu o tom, že Hérakleitos pracuje s diferencí dvou pohledů na svět, můžeme trochu otestovat pomocí tradičně oblíbeného srovnání s Empedokleem, neboť ten je mu v tomto punktu asi nejbližší, kromě téměř ztraceného díla Anaximandrova. Navíc máme podezření, že Empedokleův *sfairos* je pouze jiným pojmenováním Hérakleitova „světa společného všemu“, protože v jiných kontextech. Ve zlomku B 16 (Empedoklea) Hippolytos píše (VII,29,9):

„Tvůrcem a původcem zrodu všech vzniklých věcí je zhoubný Svár (*Neikos*); původkyní odchodu vzniklých věcí ze světa a jejich přeměny i návratu do jednoho <světa?> je Láska (*Filia*).“

Že svár směřuje ke vzniku, zatímco láska k zániku všeho, sice může být pro naivního člověka překvapivé, ale je to v dobrém souladu jak se zlomky Empedokleových básní, tak s výroky Hérakleitovými. Vznik přece odpovídá pohybu směrem „dolů“ do mnohosti jednotlivin, zatímco zánik pohybu směrem „nahoru“, k jednomu. Na této Hippolytově referenci je však problematické něco jiného: zcela jednoznačné přiřazení oněch sil či pólů. Vždyť Empedoklés sám říká:

17,3 Dvojně je vznikání smrtelných, dvojná je i rozluka potom:
protože setkání jich všech rodí a ničí to první,

17,5 druhá pak vzmocněvší ptýlí [je], když se rozrostou opět.
A tyto ve stálém střídání ke konci nepřijdou nikdy:
jednou se díky Lásce (*Filotés*) všechny scházejí v Jedno,
podruhé každý z nich nenávisť Zápasu (*Neikos*) rozchvátí opět.
<Pokud je takto Jedno zvyklé z mnohého srůstat>,

17,10 [kořeny] naplní mnohost, když se Jedno rozrůstá znovu -
potud i vznikají a život jim není [dán] stálý;
pokud však ve stálém střídání ke konci nepřijdou nikdy,
potud jsou vždycky a beze změny v průběhu kruhu.

Uvnitř mnohosti je vznik i úpadek dvojí, totiž spojením a rozpojením, Láskou a Svárem. Svět a všechno v něm vzniká Láskou (jakožto něco uceleného) i Svárem (jakožto něco, co obsahuje spory a co se vymezuje oproti jinému). Avšak vůči *Sfairu* - dokonalé jednotě - je za každý vznik odpovědný Svár, totiž jako vydělení z celku a vybočení z jednoty. Proto se říká, že v celkové tendenci je za vznik odpovědný Svár, který rozděluje jedno, zatímco za zánik Láska, vedoucí ke spojení všeho v jedno. Empedokleův vlastní výraz pro „jeden <svět>“ ze

zlomku B 16 je ovšem *Sfairos*, dokonalé „sférické“ jedno. V jiném zlomku své básně o něm Empedoklés říká:

27a [Nemaje] rozkol ani osudný rozbroj v svých údech.

Jinde zas obdařuje *Sfairos* epithety, která by slušela Xenofanovu i Parmenidovu Jednomu jsoucím:

28,1 On však je všude <se sebou> stejný a zcela bez mezí,

otočný *Sfairos*, jenž se okolní samotou těší.

Sfairos je u Empedoklea svým významem poměrně blízko tomu, co Chrysippos, Alexandros a Simplicios chápou jako „ten věčný svět“. (Možná ale také obsahuje názvuk na Úrana, podobně jako Xenofanův „Jeden bůh“.) Je jednotný díky dokonanému působení Lásky (*Filia*). Bude tomu v Hérakleitových zlomcích něco odpovídat?

Nabízely by se poněkud ukvapené odpovědi: jedno moudré, oheň, nezjevná harmonie; nebo odpovědi výkladové: jednota protikladů, uměřenost protikladnosti (*metra*). Náležitější je asi jakési hledisko, hledisko na svět jako jednotu, tedy svět s velkým S.

Svět, stejný pro všechny. Svět (*kosmos*) pro Řeky zdaleka není pouhým výskytistěm všech věcí, nýbrž je výrazem pro uspořádání, byť třeba pro takové uspořádání, jehož dokonalost je pouze relativní. V homérické řečtině se tímto slovem označuje především uspořádaný šik vojska, později i jiná uspořádání, umělá i přirozená. V zásadě platí, že uspořádání světa si Řekové představují na způsob toho, pomocí jakých uspořádávání se na světě sami zařizují - a naopak, že se na světě zařizují způsobem, který je nějak analogický tomu, jak uspořádání světa chápou. Citlivost ke světu a důležitost tematizace kosmu je pro řeckou kulturu typická. U milétských myslitelů předpokládáme už i astronomické a protofilosofické významy výrazu *kosmos*. V jakém smyslu však může být pro Hérakleita svět „stejný pro všechny“? Doslova: **ten samý všech?**

Ve zlomku B 89 Hérakleitos říká, že „pro bdící je svět jeden a společný, ale každý ze spících se obrací k vlastnímu“. Určení **stejný pro všechny** (*ton auton hapantón*) je významem blízké Hérakleitovu výrazu „společné“, *to xynon* (viz B 2). Byl by to tedy svět společný nejen všem lidem a všem věcem, ale třeba i všem protikladům. Podobný významový rozsah by právě vzhledem k Simplikiově a Alexandrově referenci mohla mít i textová varianta u Plútarcha a Simplikia: **Tento svět**, nikoliv ale pozdně antický (hlavně křesťanský) *kosmos hútos*, který mívá často pejorativní význam, nýbrž *kosmos hode* nebo *toiútos kosmos*. I když nedokážeme přesně zrekonstruovat detaily předstoických podob této myšlenky, přesto můžeme říct, že **svět**, o kterém zde Hérakleitos vypovídá, je světem vědomých. Není to tedy žádná samozřejmost našeho všedního okolí, nýbrž instance, která všední okolí i nás samotné zakládá a které toto všední okolí vždy nějak nedostačuje, podobně jako my sami. Je to tedy nejspíš horizont cyklů probouzení a usínání - i všech ostatních cyklů, včetně těch největších.

O takovémto světě Hérakleitos říká, že jej **neutvořil žádný z bohů ani z lidí**. Zdálo by se, že ta první zápornka - žádný z bohů - je bezbožná a rouhavá. Pro Řeky však není představa tvoření světa bohy nijak běžná, neboť bohové jsou v nějakém smyslu součástí světa, byť vládou jednotlivým krajinám. Přes svou naprostou nadřazenost lidem taky podléhají spolu s lidmi osudové moci. To až Platón bude a jako jediný Řek, samozřejmě krom dalších platoniků, psát o udělení světa démiúrgem (*Tímaios*). Ta druhá zápornka (ani z lidí) je nejspíš ironická. Asi v tom smyslu, že je-li představa o udělení světa některým člověkem průhledně hloupá, pak přenesením aktéra do božské roviny by se její hloupost taky jenom zvětšila. Možné jsou tady ovšem i narážky na to, že spící mají tendence k čemusi „vlastnímu“ uvnitř světa (B 75) nebo mimo společný svět (B 89), ale tento svět že jejich výtvořem není.

Svět stejný pro všechny taky není pouze takový svět, na jakém se všichni shodneme díky společnému přijetí určitých východisek. **Svět**, o kterém mluví Hérakleitos, je jiného řádu než

cokoliv z toho, co je v moci kohokoliv, dokonce i bohů. Nedojdeme k němu kumulací jednotlivin. „Probuzeným je jeden a společný“ (B 89). Co se o něm vůbec dá říct? Snad to, že je to bůh-svět, který vždy byl, vždy jest a vždy bude; zakoušený skrze protiklady a proměny v kterémkoliv ze vznikajících a zanikajících relativních uspořádání.

Nýbrž byl vždy a je a bude. O tomto světě - stejně jako o vždyživém ohni - se dá říct tento absolutní výrok, který poukazuje napříč časem; výrok, který zní přímo rituálně. Jeho nadčasovost není zakotvena ani tolik ve slově **vždy**, *aei*, které samo tady ještě nemá svůj pozdější metafyzický význam, jako spíš v rituální formě výroku a v souřadnosti **vždy a je** v ose výroku. Je to výrok, který se obrací k řádu božství, v tomto případě ovšem k božství světa, ne ale zdánlivého („vlastního“) „světa“ našeho narážení na okolí (B 17, B 72). Obrací se k božství „toho světa“, o kterém lze říci, že je společný všem nebo dokonce všemu. Můžeme se probudit a vstoupit do něho, ale vlastně se stačí jenom probudit, protože v něm **vždy** jsme, neboť jinak bychom vůbec nebyli. Zdá se, že to je nárok spíš eschatologický než pouze poznávací, i když v rámci vždypřítomné, a nikoli budoucnostní eschatologie. Struktura Hérakleitova výroku jej staví doprostřed mezi řeč o světě a druhou polovinu výroku, tedy řeč o ohni. Výraz **vždy** je zde užít o vztahu božství světa a proměn ohně, zatímco na začátku zlomku B 1 byl užít o vztahu platné řeči a nechápavých lidí. Hned se znovu připomene v kompozitu vždy-živý oheň.

Vždyživý oheň, *pýr aeizóon*. Každé z těchto slov po svém způsobu dokresluje božskou atributaci, vyjádřenou už předchozími slovy. Oheň jako zdroj života, přestože působí i smrt - nebo právě proto, že je činitelem obojího. **Vždyživý** zde neznámá statickou věčnost, nýbrž vždy probíhající proměnu, neustálou přítomnost proměny. Ono **vždy** se vztahuje k plápolání ohně, k jeho neutuchajícímu vzněcování a pohasínání. Paradox onoho **vždy** můžeme vidět i na tom, že jeho synonymem je jak „stále“, tak „neustále“. Pokud bychom zde vůbec mluvili o věčnosti, byla by to věčnost dynamiky proměn a nevyčerpatelnosti zdroje energie i napětí proměn - a vzhledem k závěru zlomku i věčnost jejich míry. A pokud bychom ke stále živému ohni vztáhli ta slova, která mu předcházejí, což je dobře možné, pak bychom zde měli nakupeny rituálně působící výroky o svrchovaném ohňovém božství, vyvažovaném mírou svých proměn. Výraz *aeizóon* přitom není Hérakleitův novotvar a také později má analogie u tragiků i v náboženské literatuře. Stejný výraz později užije při své oslavě Dia i Kleantés (fr. 537 = Hérakleitos C 3.4), avšak ve spojení s bleskem, který Hérakleitos připomene v B 64. Stejný výraz se objevuje v Níkandrově básni *Alexifarmaka* (A 14 a), která transponuje několik Hérakleitových témat, hlavně cyklus z B 31 - a později se stane přímou předlohou Ovidiových *Proměn* a Vergiliových *Zpěvů rolnických*. Podobně pak v souboru řeckých hermetických spisů.

Vzněcující se a hasnoucí. Obě tato slovesa dohromady vypovídají o „vždyživém“, o neutuchajícím životu ohně. Oheň plápolá. Probouzíme se a usínáme, přichází den a noc, léto a zima, odehrává se zápas a přichází mír, máme hlad a jsme nasyceni. Tomu všemu říká Hérakleitos ve zlomku B 67 Bůh (*ho theos*). O **vždyživém ohni** byla v našem zlomku řeč takovým způsobem, že bychom vlastně očekávali jeho přímé ztotožnění s bohem, pokud by ovšem Hérakleitos pracoval pomocí logických ztotožnění. „Směnou ohně je všechno“ (B 90 ve verzi u Theofrasta).

Sloveso *haptomai*, které vyjadřuje vznícení ohně, potkáváme i ve zlomku B 26, dokonce třikrát. Tam v různých vazbách střídavě znamená naše zapalování ohně (lampičky) a dotýkání se, stýkání se různých lidských stavů, totiž bdění, spánku a smrti. Bdění tam asi odpovídá tomu „je“ v 3. řádku našeho výroku; spánek onomu „byl“ a smrt onomu „bude“. Opačné sloveso než v B 30 zase v B 43 vyjadřuje potřebu „hašení zpupnosti“ spíše než požáru.

Každé vznícení ohně je přítomností, podobně jako blesk (B 64), ale žádné není první ani poslední. Každé hasnutí ohně se totiž děje „s **ohledem na jeho míry**“, takže nezhasíná zcela, jsa „vždyživý“. Proměny ohně, jeho plápolání, se dějí s ohledem na míry, a to jak jeho vzněcování, tak jeho pohasínání. Proto nikdy nepomíjí mnohost a možnost proměn, ale především nikdy nepomíjí **svět stejný pro všechny** (nebo **stejný všemu**). Žádné vzplanutí nevezme možnost pohasínání, ani naopak. Oheň je jednotou a současně i středním členem mezi jednotou a mnohostí. Tím zprostředkováním je totéž, co dává vznik a zánik, pohasínání a vzněcování, **míra** (*metron*). Je **míra** nejvyšší bohyní, podle níž se řídí i proměny a cykly ohně? Tomu by nasvědčovaly výroky typu „Slunce nepřekročí míry“ (B 94). To se však týká hérakleitovskými pomíjivého a stále nově se ustavujícího Slunce a jeho vlastních měř. **Míra** vládne proměnám uvnitř světa - a v lidském uspořádání (i když nejen v něm) se projevuje jako Diké, Spravedlnost, cesta řádu (B 23, B 80). Sama se však děje právě plápoláním ohně; tím, že jeho vzněcování a pohasínání zakládá rytmický řád, neboť oheň sám je principem pořádání jednoty, společného (skutečného) světa, od něhož se odvracíme a vytváříme si svoje běžné „světy“ běžných lidí. **Míra** je rovnováhou každé proměny, neboť vznik (pohasínání) se děje anaximandrovským vybočením z řádu (*adikia*) a zánik (vzplanutí) vyrovnáním. **Míra** je rovnováha v proměně, princip oscilující harmonie ve střídání opačných vybočení (B 51), střídání vždy ve prospěch toho, čeho se právě nedostává (B 126b). **Míra** „odměřovaná“ neustálým životem ohně je řádem směn mezi jedním, které je moudré, a mnohostí prožívání; je řádem proměn cesty duše; je řádem koloběhů uvnitř zkušenosti prožívání i koloběhů mezi tím vším a jednotou. Božský život ohně tak pořádá vztahy mezi jednotlivinami uvnitř mnohosti a řídí je samotné navzájem tak (B 41), že se v nich vždy děje.

Závěr zlomku je vskutku šalamounsky formulován: obě slovesa - „vzněcující se“ a „hasnoucí“ - mají zároveň aktivní i pasivní význam; míry jsou v akuzativu plurálu, který ovšem může mít i singulární význam; a navíc není jasné, jaký akuzativ to je. Náš překlad sází na acusativus res oectus (ohledový). Tím ovšem nechtěně vytváří zdání, že ty míry jsou něco vůči ohni vnějšího, podle čeho se oheň řídí. Opak je nejspíš pravdou! Ty míry jsou právě proměnami ohně ustavovány, i když tak, že každý pól té proměny už v sobě obsahuje sklon k opaku (B 51). Singulární význam „míra“ by přímočařeji odkazoval na anaximandrovskou rovnováhu, udržovanou právě tím, že každé vychýlení budí opačný proces. Marcovich a Robinson sázejí na acusativus temporis, což umožňuje překlad „v mírách“, nebo při možném singulárním významu: „v míře“. To dává dobrý smysl, ale může to zavádět zase jinými způsoby. A aby toho nebylo málo, tak v duchu symetrie prostřední věty výroku můžeme závěr číst i tak, že vypovídá také o tom, čím výrok začíná. Tedy:

Tento svět, stejný pro všechny (nejen pro lidi, ale i věci, a především pro všechny možnosti proměn) **se vzněcuje i pohasíná** co do míry, je více či méně sebou samým, více či méně totožný! Totožný svět se ukazuje skrze cykly, jejichž je jednotou, ale v rámci kterých je možná mnohost!

B 31

- 1 [Že jej však <svět> považoval také za vzniklý a za podléhající zkáze, to připomínají následující slova:]
- 3 **Obraty ohně - nejprve moře;** (Kahn XXXVIII)
<obraty> moře - zpola země, zpola blýskavice.
- 5 [To říká v tom smyslu, že vlivem logu a boha, který všechno uspořádává, se oheň skrze vzduch obrací ve vlhkost,
- 7 a to jako semeno uspořádání světa, které nazývá mořem.

- Z něho <z ohně> pak znovu vzniká země a nebe a věci, které k nim přináležejí.
 9 Jak se znovu navrácí a vzněcuje,
 to zřetelně vyjadřuje těmito slovy:]
 11 **Moře se rozlévá a poměřuje se vůči témuž určení,** (Kahn XXXIX)
jaké bylo dříve, než vznikla země.

Chrýsippos (590.7-11) u Klémenta Alexandrijského, Stromata V,104,3-5 (+ Eusebios)

Těmito slovy pokračuje Chrýsippos (zachovaný u Klémenta) hned po citaci zlomku B 30. V něm byla řeč o symetrii mezi světem a ohněm a o symetrii plápolání vždyživého ohně, který „byl vždy a je a bude“. Pohasínání ohně poukazovalo k mnohosti, různosti mnoha uspořádání, zatímco vznícení k hledisku jednoho božského světa. Teď máme pochopit něco o tom, jak to v té mnohosti chodí. Podle Chrýsippa odpovídá „vzniklý svět, který podléhá zkáze“ mnohosti proměn ohně, pohasínání ohně. Všechno je proměnou ohně (B 90)! V jiných výrociích Hérakleitos představuje zřetelné cykly v mezích lidského života (B 67) nebo napětí obecných diferencí (B 126), ale tady exponuje jakýsi makrokosmický cyklus.

V textu máme Chrýsippovo uvození; pak citát a v něm (ř. 3-4) dvě symetrie „obratů“, druhý z nich s podivným rozštěpením. Potom Chrýsippův stoický výklad (ř. 5-10) a nakonec opět citát (ř. 11-12) o vztahu moře vůči určení (*logos*) a znovu o zemi, tady ovšem s možností různých konjunktur. Tradiční editoři (Diels-Kranz) uvádějí celý rozsah našich řádků 3 až 12 jako zlomek B 31. Jiní jej dělí z hlediska dvou Hérakleitových výroků, například Bywater a Kahn.

Hérakleitův výrok můžeme číst tak, že jeho první slova - **obraty ohně** - patří jako nadpis celému zlomku. Jde tedy o proměny, začíná popis „cesty dolů“ (B 60), otevírá se mnohost, kterou však „hlad“ (B 67) opět propojí a oheň zase vzplane. Samo slovo **obraty** (*tropai*) může znamenat změny, střídání, ale má také zřetelné významy kalendářní a astronomické: slunovraty. (Oproti tomu označuje maskulinum *tropos* „zvyk, způsob jednání“, B 13.)

Prvním obratem se oheň proměňuje ve svůj opak, od toho je to obrat. Čekali bychom, že ve vodu. Odpovídalo by to výčtu střídání základních živlových protikladů ve zlomku B 126. Alternativou by mohlo být, že by místo obratu ve svůj opak oheň napřed pokojně ochladl na vzduch, ze kterého by se pak mohla srážet voda. Takto v duchu Anaximena vykládá zlomek Chrýsippos (ř. 6), ale u Hérakleita nemá tento výklad kontext, kromě pochybného zlomku B 76. Hérakleitos mluví o obrazech v opak. V našem výroku však obratem ohně („smrtí“, B 36) nevzniká ledajaká voda, nýbrž: **nejprve moře!**

I pitná voda znamená, že „duším nastává smrt“ (B 36), vždyť i pouhé zvlhnutí je krajním způsobem ohrožuje a současně jim je příležitostí rozkoše (B 77). Ale „z vody se duše“ také „rodí“ (B 36). Voda je jim smrtí i zrodem, umírají v tom, z čeho se rodí, jako v Anaximandrově B 1. **Moře** je však dokonce „voda pro lidi nepitná a zhoubná“, ovšem „pro ryby je pitná a prospěšná“, je to tedy „voda nejčistší i nejšpinavější“ (ve smyslu „nejposkvrněnější“, B 60). Poskvrna, kterou v náboženském smyslu slova moře představuje, je tím opačným obratem ohně, opačným výkyvem; je životem spodních nevědomých sil, „ryb“. Chrýsippos také hned náležitě referuje (ř. 7), že tuto vlhkost, kterou by přinejmenším on sám nazval „semenem uspořádání světa“, Hérakleitos „nazývá mořem“.

Moře je hlubinou, ve které žijí ryby, ale především: ze které se vše „vypařuje“ vzhůru. Může být u Hérakleita právě moři svěřena role hlubiny kosmu? Vždyť to působí spíše jako standardní výklad Thaléta. Ano, tento thalétofský obraz máme taky u Anaximandra i Hérakleita! Díogenés Laertios dokonce tvrdí (IX,1,9), že Hérakleitos „převádí téměř vše na vypařování (vody) z moře“. Hlubiny moře jsou tou nejnižší hladinou, odtud je cesta pouze vzhůru. Jsou tou nejhlubší poskvrnou, snad hlubší než smrti a rozkoše duší, poskvrnou, ze

kteře se děje „vypařování“, sublimace. Odtud vyrůstá uspořádaní světa i duše, i když pořádacím rytmem světa je plápolání ohně (B 30). Proto Chrýsippos komentuje, že moře je „jakoby semeno uspořádaní světa“, tedy skrytý zdroj všech rostoucích tvarů a vztahů. Vypařováním, opouštěním závislostí na spodním životním proudu, se pak ustavuje řád. Moře není špatné nebo zlé. Člověku však nepřisluší, aby žil uvnitř jeho temných proudů, ani to pro něho není možné, je bytostí pořádacím se světa.

Moře je ve své šířosti a temné hlubině tím, k čemu **obraty ohně** vedou **nejprve** (ř. 3), totiž k naprostému opaku planutí ohně. Moře je tím nejvzdálenějším, nejhlubším, snad bezedným. Dál je řeč o druhém obratu ohně, o moři (ř. 4). Strukturu výroku bychom ale mohli pochopit i tak, že si před další slova máme znovu doplnit „obraty“, totiž **<obraty> moře - zpola země, zpola blýskavice**. Tato dvě čtení se vzájemně nevylučují, pokud druhý obrat ohně pochopíme jako první obrat moře, to jest, pokud jsme schopni zakoušet a myslet ohňové působení i ve stoupání par z moře, v sublimaci všeho spodního a nevědomého, všeho „poskvrněného“, co je přirozeným základem života a světa.

Druhý obrat ohně - nebo první obrat moře, tedy začátek pořádaní světa - vede k zemi a k „blýskavici“. Výsledkem druhého obratu je štěpení: **zpola země, zpola blýskavice**. Z poloviny je výsledkem **země**, *gé*, tedy to pevné, tuhé, co poskytuje oporu, ale samo je nízké, byť se zvedá vysoko nad mořskou hladinu. Země je jednou polovinou první části vzestupné cesty uspořádaní světa. Země je sice podobně širá jako moře, ale narozdíl od moře, na kterém je v nejlepší případě možné plout, je zemi možné uspořádat, obdělávat, vytyčovat na ní meze, rozhraní. Druhá polovina téhož obratu ovšem ústí v záhadný *préstér*. To slovo může znamenat blesk, ale snad taky nějakou záři nebo typ bouřky plné blesků a větru, ale bez deště. Tomu má odpovídat český překlad **blýskavice**. Možná je tady však *préstér* opravdu rovnou **blesk**; pak se tedy moře zpola hned obrací zpátky v oheň, a o tomto návratovém obratu ohně mluví B 64. To je dobře možné. Mohli bychom tomu rozumět tak, že tento obrat vede zpola k zemi, zpola k nebeskému ohni. Širé prostory země jsou osvětlovány bleskem, který tak určuje jednotlivá místa pozemské pláně. Širé bezčasí země je ozářeno bleskem přítomnosti. Země je strukturována díky ustavení polaritě země a nebe. Polarita nebe a země je ustavena právě druhým obratem ohně.

Nebo to je složitější - a tomu se zdá napovídat jak větvení na poloviny, tak kontext dalších svědectví. Zloměk míní koloběh vody a jeho následky, kterými jsou na jedné straně sedimentace a vysušení země, na druhé straně všechny meteorologické děje, od bouřek (a u Hérakleita včetně Slunce) po řeky. Z moře vystupuje „pochodeň Slunce“ (A 12/1, taky kandidát na titul *préstér*), vzestupuje pára mračen a země se ustavuje na způsob metamorfovaného sedimentu (A 11/5). Patrně až z pozemské (sladké) vody se rodí jednotlivé duše a živí se jí, tedy ze „semene uspořádaní světa“ pročištěného cyklem vzestupu a sestupu a v opoře vůči pevné zemi. Rodí se patrně opět na způsob výparu, další sublimace. Možná někam do kontextů **blýskavice** patří i nejvyšší dimenze duše, suchá „záře“ (viz B 118). Druhý obrat ústí do zkušenostní dimenze světa. Chrýsippos tento druhý obrat vykládá tak (ř. 8), že opětovně „vzniká země a nebe“ i všechno, co k nim patří. Tedy z ohně přes moře k empirickému světu. U Hérakleita by tomu odpovídalo, že vše na světě, na zemi i nebi, je určeno neutuchajícím obracením se ohně, plápoláním z B 30.

Chrýsippem citovaný druhý Hérakleitův výrok (ř. 11-12) rozvádí téma, kterým předchozí citace končila, totiž jak se moře obrací v zemi (ř. 4), jak se děje průchod jakousi nejnižší hladinou kosmu, jak vypadá bod obratu.

Podmětem druhého výroku je **moře**. To **se rozlévá**, jak už je v jeho přirozenosti, ne však způsobem úplně bezbřehým, ani tak, že by se zastavovalo o pobřeží. To přece ještě není ustavené, ale moře má nějaký důvod je ustavit! **Moře se poměruje**, *metretai* (viz závěr B 30),

děje se tak v míře. Vůči čemu se poměřuje? Vždyť země se ustaví teprve tímto obratem moře! Poměřuje se vůči **určení**. Toto určení (*logos*) mu nejspíš náleží podobně, jako „míry“ ohni v závěru B 30. Všeho s mírou a všeho do času - krom vždyživé symetrie, díky které je to celé možné - to je osudové určení kosmu a všeho v něm (B 51). Podle tohoto určení, platné (osudové) řeči, se všechno děje (B 1). Poměřuje se přece **vůči témuž určení**, *eis ton auton logon*. Tím zde **určení** (*logos*) dostává také významy „poměr“, „pravidlo“ a „pořadí“, tedy obvyklé významy výrazu *logos*! Odtud by byl pochopitelný i jeho stoický výklad, totiž jeho pochopení jako světového řádu, světového „rozumu“. Uspořádávání světa se děje vždy toutéž silou, jako jeho vznikání a zanikání; „cesta nahoru dolů, jedna a táž“ (B 60).

Vraťme se však ještě k závěru výroku, neboť jeho poslední slova jsou problematická. Naše čtení **než vznikla země** je založeno na Schusterově opravě textu. Tutéž opravu lze ovšem přeložit také **než se stal zemí** (totiž oheň). Moře by se pak poměřovalo k témuž určení, které bylo dříve, než se oheň skrze moře stal zemí - a v tomto smyslu lze pochopit dokonce i rukopisné znění, jak to činí například Kahn. To jasně vypovídá o tom, že linie pobřeží jsou až výsledkem tohoto poměřování, že jsou buď téměř osudově předznačeny - nebo spíš, že vznikají ve hře moře podle určujících pravidel. (Tyto dvě možnosti ovšem u Hérakleita nestojí proti sobě, viz B 52.) Mohlo by se zde ale číst také **než se (moře) stalo zemí**, podle toho, zda za podmět vezmeme nejbližší možný podmět **moře**, nebo zda podle celkového významu dosadíme oheň. Význam výroku se tím však nemění.

O celkovou rekonstrukci kosmických cyklů podle Hérakleita se pokoušíme na str. 77, a to včetně problémů s možným časovým aspektem makrokosmického cyklu. Výsledné schéma koloběhu nabízíme na str. 427.

B 64 (Kahn CXIX)

- 1 [<Hérakleitos> tvrdí, že soud světa a všech věcí v něm
- nastává prostřednictvím ohně. Proto říká:]
- 3 **Toto veškerenstvo řídí blesk.**
- [To jest, že je spravuje,
- 5 neboť ohni - věčnému - říká blesk.
- O tomto ohni také říká, že je vědomý
- 7 a že je příčinou uspořádání veškerenstva.]

Hippolytos, *Refutatio omnium haeresium* IX,10,7 (+ Filodémos)

Blesk **řídí**. Řídí takovým způsobem, že sám nepotřebuje pracovat silou, protože doslova „kormidluje“ nebo „řídí opratěmi“. Sloveso *oiakizein* má právě tyto významy, tedy velmi podobné významy jako sloveso *kybernan* ve zlomku B 41, kde si při výkladu všimáme oné námořnické a vozatajské metafory.

Kdo jiný než „to jedno moudré“ (B 41) takto řídí? **Blesk**. Tradiční atribut moci Diovy, jehož jménem to jedno moudré „samotné nechce i chce být zváno“ (B 32). Náš výrok zde vyslovuje Diův atribut *keranos*, zatímco ve zlomku B 31 Hérakleitos nazývá nějaké bouřkové povětrnostní jevy výrazem *préstér* (překládáme tam jako „blýskavice“). *Keranos* značí **blesk** i hrom. Užívá se o běžně blesku i hromu při bouřce (nerozlišeně) i jako náboženský výraz - ovšem v archaickém myšlení mezi tím ani není rozdíl. Blesk je blesk Diův, je jeho viditelnou a slyšitelnou manifestací. Archaické plastiky zobrazují Dia s metačem blesků v pravici. Blesk je jednorázovým projevem spojení jasné nebeské síly se zemí. To ale nemusí být pro pozemšťana snesitelné. Stačí připomenout příběh Semelé a její

„ohnové svatby“, když k ní Zeus přistoupil v podobě sobě vlastní (Nonnos, *Dionysiaca* VII,121). Obraz vztahů Dia, blesku a ohně („dýchajícího ohně“ nebo výdechu ohně) je starší než pozdně antické Hippolytovo pojmosloví a dobře ladí s Hérakleitovými výroky (viz například Pindaros, fr. 143).

Hippolytos dále vysvětluje (ř. 5), že Hérakleitos slovem **blesk** myslí „věčný oheň“, *pyr aiónion*. Možná je to jenom výklad Hérakleitova ekvivalentu stoického termínu, možná odkaz na zlomek B 30. Každopádně je ve zlomku B 30 (a to nikoliv u Hippolyta) oheň opatřen výsostným atributem „vždyživý“ (*aeizóon*), z čehož by Hippolytos mohl udělat „věčný“. Vzhledem k B 52 (*aión*) není ani výraz, kterým referuje Hippolytos, úplně vyloučený (viz B 50.5), ovšem ve významu zlomku B 30. Zbytek Hippolytova referátu odkazuje na spojitosti ohně nebo blesku a vědomí nebo mysli (viz B 2, B 113) a na jeho roli při pořádání světa (viz B 31, B 41), jak zde Hippolytos ono „řízení“ chápe, což je ozvěna jeho pochopení v Chrýsippově *Fyzice*.

Co tento blesk takto řídí? **Toto veškerenstvo**. Stejný „předmět“ má i řízení, které provádí to jedno moudré ve zlomku B 41. Tady je ale **veškerenstvo** ještě přesněji určeno jako **toto**. K určení je použit plurál (*tade*) stejného zájmena, jehož singulár (*hode*) specifikuje „tento svět“ v Plútarchově verzi zlomku B 30 i v Chrýsippových a Alexandrových výkladech onoho výrazu, které při výkladu zlomku B 30 referujeme. A tam to není ledajaký svět, ani běžná mnohost všeho, nýbrž hledisko dokonalé uspořádanosti a jednoty světa, řečeno stoicky; hérakleitosky řečeno: „vše jako jedno“ (B 65). Je to tedy takový pohled na mnohost, který spatřuje její jednotu, „vyznává, že všechno jest jedno“ (B 50) - nikoliv hledisko svárů v proudech (B 91). Totožnost patří jednomu, toto je moudré (B 41). Překládáme zde **toto veškerenstvo**, a ne „toto všechno“ nebo „všechny tyto (věci)“, protože jde o hledisko jednoty. Výraz *tade panta* to dobře umožňuje.

Toto veškerenstvo řídí **blesk**. Rozumíme tomu tak, že archaický obraz blesku jako přímého propojení nebe a země je transponován k popisu vztahů mezi vždyživým jedním (které „vždy bylo, jest a bude“, B 30) a mnohostí vnitřně rozporné zkušenosti světa i našich vlastních hnutí. Blesk je manifestací přítomnosti jednoho v mnohosti. Mnohost je časná způsobem složitým a ne vždy přehledným. Jedno je „vždy“. Zvláštním vztahem jednoho a mnohosti je bezčasá přítomnost, náhlé rozjasnění, úder; průlom vždyživé identity do plynoucí spornosti, který na zemi přináší oheň a ohrožuje smrtelný život.

Jedno moudré (a stejně tak vždyživý oheň) není žádnou částí mnohosti a není ani nějak „nad“ ní, nýbrž je hlediskem vztahů v ní. Proto na ně není možné ukázat, nýbrž pouze odkázat, například uvozením typu „že“ jako v B 41, B 50. V přírodě je takovým odkazem blesk. Je přírodní manifestací téhož, čeho lidskou manifestací je mysl (B 113). Blesk osvětluje, ale vždy jen z jednoho místa a jen na okamžik. Těch blesků může být mnoho, ale nemá smysl je kumulovat, nýbrž díky každému jednomu blesku chápat spojitosti (B 10) všeho v jednom.

V tradičním vnímání **blesk** prudce sestupuje shůry a poznamenává místo na zemi, do kterého udeřil. Poznamenává je jako „svaté, posvátné“ v archaickém smyslu slova, tedy i krajně nebezpečné. Blesk nebeského ohně shůry zapaluje pozemský oheň, jeho plamen a dým zase stoupá vzhůru. To je obrazem cyklu jednoho a mnohosti, „dolů“ a „nahoru“. Bezčasí blesku není pro živou bytost ani pro věc světa snesitelné, neboť blesk obrací průběh změn ve světě v zásadnější proměnu. Blesk je znakem přítomnosti; je znakem toho, že věčnost je přítomná na způsob blesku, okamžiku přítomnosti. Proto blesk nejenom propojuje obě dimenze, které ovšem ve skutečnosti od sebe nejsou odlišeny jinak než hlediskem (diferencí nahore-dole), ale je i manifestací té aktivní z nich; manifestací božské skutečnosti.

Cesta blesku je manifestace „cesty nahoru-dolů“ (B 60). Cesta dolů je klikatá, cesta nahoru je přímá (B 59), alespoň pro toho, kdo byl bleskem zasažen. Pokud bychom začátek

Hippolytova vysvětlování výroku (ř. 4) pochopili ještě jako pokračování nebo aspoň dobrou referenci Hérakleita, dávalo by to dobrý smysl. Výraz **spravuje** (*katheudei*) je totiž možné pochopit také jako **narovnává**. V souvislosti zlomku B 59 by pak blesk byl onou přímou cestou vzhůru, která se ovšem jevově manifestuje jako klikatá cesta dolů.

Blesk narovnává všechno, pořádá **toto veškerenstvo**. Křivolaké vztahy souvislostí ve všem a složité změny všeho jsou pro blesk přímé a jednorázové. Takovými jsou i pro jedno moudré a účast na tom může mít vědomí.

Rukopisné pořadí Hippolytových zmínek o Hérakleitovi pokračuje zlomkem B 65. Fränkel (a podle něj i Marcovich) navrhuje jiné uspořádání odstavců rukopisu a tvrdí, že za B 64 patří B 66. Je to taky pokus o svého druhu narovnání.

Pokud můžeme věřit nepřímým svědectvím, tak role blesku jako znaku vždyživé přítomnosti Hérakleitovi nijak nebránila v meteorologickém popisu bouřky ve stylu Anaximandrově nebo Anaximenově (A 14/1). Dokonce prý tuto meteorologickou dimenzi (A 14/2) považoval za jakousi drobnou zkoušku oné podstatnější role ohně v kosmu (B 30, B 31) a za analogii našeho zažehávání ohně (B 26).

B 66 (Kahn CXXI)

1 Oheň svým příchodem všechno vytříbí a zachvátí.

Hippolytos, Refutatio omnium haeresium IX,10,7

Je to Hérakleitův výrok, výpověď stoické ohňové eschatologie, nebo výraz Hippolytovy vlastní, tedy křesťanské eschatologie? Snad to první, ale v rámci vlivu druhého - a uchované kvůli podobnosti s třetím. Že by snad Hérakleitova eschatologie? Těžko (B 27, B 30, B 63). **Příchod ohně** může být metafora pro vzněcování z B 30, pro jakýsi „dech ohně“. Jenže on nepřichází odjinud, nýbrž zachvacuje svým vzplanutím. A těžko si představit, že přichází v rámci času. Časné jsou jenom jeho cyklické obrazy, projevy jeho převahy, jako například léto (B 67). Nepřímá svědectví o „velkém roku“ u Hérakleita musíme brát velmi rezervovaně (například A 13 z Censorina), viz výklad Plápolání ohně na str. 77. Příchodem ohně je ovšem blesk (B 64) a jemu mají být podobní ti, kdo „souhlasí, že všechno jest jedno“ (B 50). Totéž působí hledisko „společného“ (B 2). Výklad ohně jakožto blesku by tady mohl být namíste také v návaznosti na zlomek B 64, zvláště když přijímáme Fränkelovu rekonstrukci pořadí odstavců Hippolytova textu.

Vytříbí bychom mohli přeložit obvykleji jako „rozsoudí“. To k významu slovesa *krinei* zásadně patří. Právě na tento význam se určitě soustředil Hippolytos i stoici. U Hérakleita ale ponecháváme možný vliv terminologie metalurgické a ještě spíše lékařské. V lékařském významu *krinei* znamená: „rozhodne o situaci pacienta“, a to nejenom k horšímu. Někdy i tak, že jeho špatný stav „přivede ke zvratu“. Na metalurgickou terminologii upozorňuje vztah mezi B 90 a A 5/5. Oheň opravdu tříbí. Předmětem onoho třibení tady ovšem není jen tak něco, nýbrž **všechno**. Jak každá jednotlivost uvnitř mnohosti, tak hlavně ta mnohost sama.

Zachvátí tady může znamenat i „pojme“. Tedy zahrne do sebe, promění v sebe. V právním významu pak „usvědčí“ nebo „uchopí“ (B 28.2), tedy rozliší díky rozpoznání, identifikuje - viz *krinomenon pyr* u Empedoklea v jeho B 62.5. U Hérakleita ovšem může oheň nejspíš ukázat, jak to s tou mnohostí je, co je všechno zač, totiž, že to veškerenstvo jest jedno. A to včetně všech údajně „vlastních“ specifik všeho.

Náš překlad se nechal vést terminologií poněkud metalurgickou, a to pro jakýsi kompromis významů mezi zvykovou aplikací morálně právní terminologie a terminologií lékařskou.

Překlad v lékařské terminologii: ... **vše rozhodne** (přivede ke zvratu) **a pojme**.

Překlad v právní terminologii: ... **vše rozsoudí a usvědčí**.

B 60 (Kahn CIII)

1 Cesta nahoru-dolů, jedna a táž.

Hippolytos, Refutatio omnium haeresium IX,10,4 (+ 4 autoři)

Plamen ohně míří nahoru. Řeka teče dolů. Jak si představit jednu cestu nahoru-dolů jinak, než na málo srozumitelném příkladu s mykacím strojem (B 59)? Třeba jako koloběh vody v přírodě. Nebo zcela konkrétně jako horskou cestu. Střídavě stoupá a klesá; někde se zdá, že stoupání nebude mít konce, ale pak jdeme zase dolů. Přitom je to jedna cesta, stále táž. Když stojíme uprostřed svahu, tehdy mluvíme o stoupání nebo o klesání podle toho jak stojíme a kam se díváme; podle toho, kterým směrem se pohybujeme. Když se pak vrátíme domů, tak jsme se sice dost nastoupali i naklesali, ale jsme zase na stejném místě. Z nějakého hlediska jsme šli mnoha cestami, protože jsme různě odbočovali, ale z jiného hlediska to byla jedna cesta, jeden pohyb nahoru-dolů. Až potud je to jenom základ pro podobenství, které by bylo srozumitelnější než mykací stroj, valchářský sloup nebo co jiného. To naše podobenství ale přece jenom za tím valchářským v jednom hledisku pokulhává: neupozorňuje na to rozdrásávání při pohybu dolů.

Zdá se, že Hérakleitos slovem **cesta** (*hodos*) míní spíš způsob vztahů a způsob pohybu, nejkonkrétněji tak ještě možná krok pohybu. Ukazují na to užití výrazu v B 45, B 59. Možná do tohoto kontextu patří i zlomek, který výraz „cesta“ nevyslovuje: „Počátek a konec jsou na obvodu kruhu společné“ (B 103). Takových analogií by bylo víc; pocházely by z okruhu zlomků, které souřadně zahrnují navzájem opačné fáze cyklů (například B 65, B 67).

Nahoru-dolů se však střídavě (a ve své míře) pohybuje vždyživý oheň svým vzněcováním a pohasínáním (B 30). On se přece nezažehává nově, odděleně, ani nezhasíná úplně. Navíc, ta střídavost (postupná následnost) jeho vzněcování a pohasínání je jedním možným hlediskem, kterému mohou odpovídat různé přírodní cykly, stejně jako částem cesty nahoru a dolů. Neustálý život, přesněji „vždyživost“ ohně ale spočívá v tom, že se „vždy“ vzněcuje i pohasíná, že plápolá a že spaluje pořád něco jiného.

Upozorňovali jsme na to, že náš příklad horské cesty nezdůraznil rozložení do mnohosti skrze spornost na cestě dolů, jemuž odpovídá například vnitřní spornost řeky, která proto není tatáž (B 49a, B 91). Jenže kromě takových zvláštních příkladů samovolného životního proudu, jakým je zrovna řeka nebo cesta pěkně z vrcholu hory dolů do hospody, je i každý jiný sešup (užívání si) taky zdrojem sporů nebo je aspoň rizikem (B 77.1-2). Je sporem, v rámci něhož se třeba něco dělí, něco dosavadního zaniká a něco vzniká. A naopak: Leckteré zdánlivě pouhé odplynutí lze zahlédnout jako sublimaci, jako pozvednutí k jednomu hledisku, třeba smrt, zánik. Nejen cesty, ale i orientace (hlediska) nahoru a dolů jsou vzájemně přítomné jedna v druhé, jako bychom stáli ve svahu a měli tváře na obě strany, jako bychom kráčeli oběma směry naráz. Abychom se z toho však nepomátli a abychom se nějak orientovali, všímáme si ve světě přednostně takových dějů, ve kterých se zřetelně manifestuje jedna z těch orientací, nebo aspoň zaujímáme taková hlediska a způsoby popisu. Ke své orientaci totiž potřebujeme časový průběh a současně nějaký zdánlivě pevný rámec (jakoby věčný ve smyslu neměnnosti), uvnitř kterého vnímáme a rozumíme - zatímco v moudrém

vztahu jednoho a všeho je každý okamžik věčný a každá věčnost se děje vždy v zásadní proměně a nikoli v nehybnosti.

Cesta nahoru-dolů odkazuje k „důmyslu“ ze zlomku B 41. Především je to asi cesta blesku, který „toto veškerenstvo řídí“ (B 64). Hledisko jednoho ve všem a naopak. „Cesta nahoru-dolů“ evokuje myšlenku „věčného návratu“. Můžeme ale v Hérakleitově smyslu mluvit o návratu „téhož“? Asi ne. Vždyť je to „vždy přítomný návrat“ pokaždé různého k tomu, o co se v rozporuplné mnohosti hraje (B 52).

Téměř identický výrok potkáváme taky v hippokratovském spise *O výživě* (viz Hérakleitos C 2.45).

B 59 (Kahn LXXIV)

- 1 **Cesta na mykacím stroji,**
- rovná i křivá,**
- 3 [neboť nástroj zvaný šnek, který je součástí mykacího stroje,
- se otáčí rovně i křivě:
- 5 pohybuje se totiž současně vzhůru a v kruhu]
- je jedna a táž.**

Hippolytos, *Refutatio omnium haeresium* IX,10,4

Hérakleitos nabízí dokonce mechanický příklad toho, jak může být „cesta nahoru-dolů jedna a táž“ (B 60). Jde o složitější a míň nábožensky akcentovaný mechanismus, než jakými jsou luk a lyra ve zlomku B 51. Mykací stroj je zařízení na rozvolnění (cupování) vlny, které umožní, aby byla spředena do nitě, ze které pak bude možné tkát. Ono mykání je nejspíš také příkladem na vznikání mnohosti, které se děje působením sporu. Možná je dokonce příkladem na ono příslovečné „odvíjení nitě osudu“. Chod stroje současně představuje i hledisko ztotožnění s jedním, opětovný návrat k takovému hledisku.

Narozdíl od luku a lyry nám ale chybí jak zkušenost, tak i podrobnější technická znalost takového nástroje. Karel Svoboda překládá „valchářský sloup“, avšak Charles Kahn popisuje „mykací stroj“ na základě autopsie, snad na Kefalónii, ale popis se nejeví být technicky dost přesně čitelný. **Mykací stroj** v archaickém provedení je jakási ostnatá štětka, kterou valchář myká. Ta se může nějakým způsobem otáčet, snad na válci, který s ní při jednom směru pohybu (dolů) nějak podivně cvičí (točí s ní nebo ji nějak vychyluje), zatímco při druhém (nahoru) ne. Hippolytův vysvětlující text za to činí odpovědnou součástku, kterou nazývá **šnek**. (Nutno předeslat, že i tento vzdoropapež je na hony vzdálen jasnosti Archimédových popisů mechaniky.) Šnek je snad šikmá tyč (hřídel) se závitem, po které se dolů zčásti vlastní vahou pohybuje kruh se štětkami, které při pohybu drásají vlnu. Pak se to celé musí nějak rovně zvednout, aniž by se přitom muselo ještě otáčet - asi aby se valchář ještě nemotal, když už musí cosi zvedat.

Toto je tedy základem Hérakleitova podobenství. **Cesta** (asi ve významu dráha pohybu) je u takové mašinky dvojí: **rovná** (nejspíš nahoru) i **křivá** (nejspíš dolů). Ta křivá je rotační a nejspíš i nějak šikmá nebo klikatá. Ale ta mašinka je jedna, ne dvojí. Pouze střídavě cupuje vlnu a zase obnovuje svoji schopnost dále cupovat. Vždycky chvíli valchuje a rozvolňuje vlnu, chvíli se zase jakoby stará sama o sebe, o svoji způsobilost. To je zde obrazem vztahu jednoho moudrého a mnohosti všeho (viz B 41) i obrazem pohasínání a vzněcování vždyživého ohně (B 30), obrazem „obratů“ (B 31) i analogií kosmických pohybů.

Toto čtení ovšem stojí na opravě textu v našem 1. a 3. řádku. Předpokládá, že jde o *gnafeion*, tedy o ten **mykací stroj**. (Tak čtou Bernays, Diels, Kranz; zatímco ostatní editoři navrhnou různé drobné opravy, které vedou jenom k tomu, že se to vypovídá v plurálu, a ne o celé mašině, nýbrž jen o oněch drásajících štětkách.) Rukopisný text ovšem uvádí významově odlehlý výraz *grafeón* (genitiv plurálu od *grafeus*, „malíř“) na 1. řádku a *grafeió* (od *grafeion*, „rydlo“) na 3. řádku. Podle rukopisu se pokoušejí číst asi pouze Bollack s Wismannem. Vycházejí z toho, že popisuje práci s grafickým nástrojem, kterému se později říká pantograf. Tento nástroj byl až do příchodu počítačové éry používán ke zmenšování obrázků z předloh nebo k jejich převodu z rovné plochy na křivou a naopak. S pantografem u tramvaje má společné uspořádání, které umožňuje rydlo leckam dosáhnout a přitom být někam pevně přidělán. (Ten tramvajový se jmenuje podle toho grafického). Takový nástroj prý používali už vázoví malíři. Takové čtení by Hérakleita trochu přiblížilo platónské vizi rovného vzoru a jeho kopií na křivých hliněných plochách, pokaždé přizpůsobených různým okolnostem. Rozdíl oproti platonismu by však zůstal v tom, že vzor je od hliněných ploch oddělený jenom v tomto podobenství, zatímco skutečně je oddělen pouze hlediskem - a že tedy ani není jinak než jako vzájemné vztahy těch obrázků na různých nádobách. Překlad čtení Bollacka a Wismanna by zněl:

1 **Cesta malířů:
rovná i křivá**

3 [neboť tak zvaný šnek, který je součástí grafického nástroje...]

Nebyl by to ojedinělý malířský příklad. Kromě Xenofanova zlomku B 16, kde má jiné užití, máme podobenství o vzniku mnohosti světa na způsob malby v Empedokleově zlomku B 23 (Simplikios, *In Aristotelis Physicorum libros commentaria* 159,27):

A Empedoklés podal názorný příklad vznikání rozdílných věcí z týchž <kořenů>:

1 Jako když malíři pestře zdobí chrámové dary,
mužové v umění moudrosti dobře vyučení,
ti když do svých rukou vezmou rozličné barvy,
... (dál se popisuje, co všeho malují, dokonce i „bohy dlouhověké“)...
Tobě ať proto klam nitro nezdolá, že by odjinud byl

10 pramen smrtelných <věcí>, které se bez počtu stávají zjevné,
nýbrž je jasně poznej, neboť jsi boží řeč slyšel.

Zde ovšem malíři mísí barvy, což je Empedokleovi podobenstvím o mísení čtyř kořenů, zatímco Hérakleitos by i v případě malířů měl na mysli spíš pohyby jejich nástroje. Sleduje přece celistvost protikladných pólů cyklu (B 103).

(Abychom se nějakým příkladem pokusili napodobit bizarnost mykacího stroje, valchářského sloupu i pantografu, ocitujme pro ilustraci hérakleitovské obapolné orientace výňatek z jízdního řádu stanice Borová u Poličky - na jednokolejné trati:

Do Prahy se dá v neděli odjet v 13.06 vlakem do Pardubic a taky v 13.12 vlakem do Svitav, což je opačným směrem než je vzdušná cesta na Prahu i než nejkratší cesta po kolejích. Oba vláčky se v téhle stanici potkávají a vyhýbají. Ta druhá volba vede k dřívějšímu příjezdu do Prahy a stejně taky přes Pardubice! Kdyby se na tom nádražíčku nějaký člověk zeptal: „Kudy na Prahu?“, zněla by správná odpověď: „Tam i tam, podle toho, jestli šetříte čas nebo peníze.“ A tak to v životě chodí, a to nejen v lidském. Nalevo nebo napravo? Poslužte si, ale dělejte to dobře a ono se to potká, protože to „dobře“ znamená ve vztahu k témuž.)

- 1 **Všechno se směňuje za oheň**
a oheň za všechno,
 3 **jako zboží za zlato**
a zlato za zboží.

Plútarchos, De E apud Delphos 8, p. 388e

Výrok o vzájemnosti koloběhu. Od zlomků B 62 (nesmrtelní-smrtní) nebo B 88 se však liší tím, že nemluví o vzájemném sdílení a vzájemných proměnách lidských dimenzí v mnohosti, nýbrž o proměnách a sdíleních jednoho a všeho, tedy o rámci pro děje popisované v oněch výrociích. Náš zlomek bychom mohli pochopit i v souvislosti zlomku B 88, totiž jeho jakoby nadpisu: „Totéž je uvnitř“. Byla by to ovšem výpověď o tom, co je „uvnitř“ světa: **Oheň**. Ne však jako jeho látka, podobně jako zlato není látkou každého zboží a přesto se za ně směňuje. Významově nejbližší jsou ovšem zlomky B 30, B 31, B 67.

Formálně je výrok vystavěn takto: Řádky 1 a 2 v řeckém textu vyslovují přímou úměru (nikoliv formou chiasmu, ten vzniká tentokrát až překladem); řádky 3 - 4 vyslovují úměru opravdu formou chiasmu; obě části zlomku jsou opět ve vzájemné přímé úměře (nikoliv chiasmem). Liché řádky odpovídají směru cesty „nahoru“, sudé řádky „dolů“, avšak pro obsah výroku je to zcela samozřejmě táž cesta (B 60). Obsah první poloviny výroku je předveden na běžné zkušenosti, popsané v druhé polovině. Sloveso „směňuje se“ z 1. řádku si máme doplnit i do 3. řádku nebo i do všech.

Druhá polovina výroku je jasná. Víme, že peníze a zboží jsou v úměře, která je ale vztahem opačných pólů. Buď zboží - nebo peníze, jedno za druhé a naopak. V Hérakleitově prostředí jsou už asi jedno století běžné peníze v podobě zlatých a stříbrných mincí. Objevily se koncem 7. století v sousední Lýdii a jejich princip byl rychle převzat v Iónii, Lýkii i leckde jinde. Navíc se zdá, že zlato má výsadní pozici i při výměnném obchodu ve starších dobách. Zlato je také směnnou hodnotou různých peněz, které původně jsou označeným množstvím zlata; avšak pro Hérakleita je především obrazem onoho vzácného uvnitř mnohosti, co je hledáno (B 22). Analogicky tomu se snad mužové naklonění k moudrému (B 35) obrazejí skrze mnohost k souhlasu s jedním (B 50). Zlato je tradiční analogií ohně pro své vlastnosti, mimo jiné i proto, že přetrvává tříbení ohněm (B 66). Ve zboží tak můžeme vidět vlastně jinou podobu zlata, která se nemusí lesknout a tříbení ohněm by nepřetrvala. A běžněji můžeme ve zlatě vidět směnnou hodnotu velmi rozmanitého zboží.

Až potud je zlato znakem jednoty mnohosti, znakem vždyživého ohně. Kousek zlata je ale sám o sobě jednou z těch věcí uvnitř mnohosti, byť věcí vzácnou a reprezentující jiné hledisko než hledisko mnohosti. Podobně je každý jednotlivý oheň - třeba plamen, na kterém právě vaříme - také jednou z mnoha částí mezi mnohými věcmi. Neodvažujeme se o něm ani mluvit jako o „věci“, protože co je na něm věčného? Je to ještě podivnější než s řekou. Každý plamen je reprezentací ohně, zdrojem horka a sucha. Každý plamen svítí a hřeje, každý plamen spaluje - a co od sebe ty různé plameny dělí? Jiné palivo? Jiná velikost a jiné zabarvení? Jiné místo? Jiný čas? Ano, ale s těmi kousíčky zlata je to přece podobné a přesto je umíme chápat jednak jako vzácné věci, jednak jako směnnou hodnotu ostatních směnitelných věcí, směnnou hodnotu zboží.

Podobně je tomu v našem výroku s ohněm. Pouze Aristotelés, Theofrastos a jim podobní chápou Hérakleitovu ohňovou metaforu tak, jako kdyby v každé zlaté minci i v každém kousíčku zlata viděli jenom šperk, tedy také zboží - nebo dokonce, jako kdyby si představovali, že dům za tisíc zlatých je postaven z toho tisíce zlaťáků! Přece ale víme, že i když někdo vyměnil dívku za čtyři krávy (standardní směnný kurs), tak ji nerozčtvrtil, a že mu každá z těch krav slouží k něčemu úplně jinému dívka. Zlato je z tohoto hlediska znakem směnitelnosti a určitý kousek zlata umožňuje takovou směnu skutečně provést.

Náš výrok tedy neříká jenom to, že oheň je směnou všeho, ale rovnou také, v jakém smyslu jí je. Není jí ani na ten způsob, že by všechno bylo „uděláno z ohně“, ani na ten způsob, že by šlo o nějaký úplně jiný a jenom metaforický „oheň“, který by s tím zkušenostně prožívaným neměl vlastně nic společného, kromě jména a jakési obecné energetičnosti. To by zase odpovídalo tomu, pochopení směnné hodnoty zboží jako ještě cosi „za“ zlatem, čeho je zlato opravdu jenom pouhý znak, jako kterékoliv jiné zboží. Odpovídalo by to soudobé představě papírových peněz nebo spíše virtuálních kont, nikoliv roli zlata v ekonomice od archaické doby do poloviny 70. let 20. století. U Hérakleita je oproti tomu oheň taky jedním z živlů, jednou ze zkušenostních (smyslových) manifestací božství. A je živlem výsostným, který se i vůči ostatním živlům chová podobně jako ve vztahu k věcem uvnitř mnohosti. Jinde ovšem mluví také o jeho „obratech“ (B 31), proměnách polarit, nikoliv o prosté směnné hodnotě jako v našem výroku, i když i ta je příkladem „obratu“.

Směnná hodnota veškerenstva není ničím statickým, ale děje se ve vzájemnosti ohně a všeho. Ta vzájemnost proměn - uskutečňování směnné hodnoty ohně vůči všemu - se děje různými způsoby, nebo je spatřována z různých hledisek: Hledisko okamžiku přítomnosti („blesk“, B 64); hledisko, ze kterého „vždyživý oheň“ nikdy neutuchá, nevyčerpává se, přestože pohasíná a vzněcuje se (B 30). Děje se to „vždy“, tedy jako cyklus všeho i jako přítomnost. Jaký je pro Hérakleita vztah ohně a jednoho, to říká třeba zlomek B 67.

Směnu by bylo možno pochopit i jako „odplácení“. Význam slovesa by to umožňoval, ale česky nám to pak moc nejde k tomu zlatu a zboží. Dávalo by to náš výrok do souvislosti s onou anaximandrovskou „vzájemnou odplatou“. Pak by Anaximandrovo vzájemné odevzdávání *diké* (pokuty, spravedlnosti) i trestu mezi jednotlivostmi za svá vybočení (za jednostrannosti) bylo u Hérakleita vyloženo jako vzájemné odplácení uvnitř mnohosti (jako dlužného zlata za zboží), které je znakem, jak si navzájem odplácí jednota ohně a mnohost.

Pojetí směny ohně a všeho dosvědčují Hérakleitovi i další autoři, například Plótinos (v kontextu B 84). Stručná a výstižná je verze u Díogena Laertia (A 1,8):

1 **Směnou ohně je všechno**, [říká Hérakleitos].

Podobně i Theofrastos u Simplikia:

1 [Hérakleitos říká, že] **všechno je směnou ohně**.

Tato verze slovosledu začátku výroku by snad mohla být motivem rekonstrukce Plútarchova čtení zlomku do této chiastické podoby.

B 65 (Kahn CXX)

1 [Přívrženec nauky Hérakleitovy, který zavádí výrazy:]

Nasycení a nedostatek,

3 **vše jako jedno a všechno v proměně.**

Filón Alexandrijský, *Legum allegoriarum libri III,7* (+ v jiném spise, + Hippolytos)

Mnozí editoři čtou tento zlomek v Hippolytově verzi, další výkladově důležitou paralelu má v jiném Filónově spise. Ve všech čteních jsou identická slova, která uvádíme na 2. řádku. Liší se uvození referujícího autora a zbytek výroku, případně vysvětlující dovětek. Námí vybraný text má místo dovětky další svědectví o Hérakleitových výrazech. Filónově úvodu rozumíme tak, že jakýsi přívrženec Hérakleita používá výrazy, které v nějaké míře zavedl už Hérakleitos. Jednotlivé výrazy totiž máme v jeho výroci opakovaně doloženy, některé přímo (doslovně), jiné v synonymech, a to v podobných polaritách i úměrách. Nevíme však, zda bezprostřední souvislost obou dvojic výrazů má původ už u Hérakleita nebo až u jeho „přívržence“, nebo zda je až dílem alexandrijského rabína.

Nasycení patří mezi základní Hérakleitovy výrazy. Ve zlomcích B 67, B 111 se opakují bipolarity „nasycení-hlad“, (*koros-limos*). Ve zlomku B 29 je slovesný tvar „sytí se“ opakem volby „jednoho místo všeho“ (o „běžných lidech“ oproti „nejlepším“). Nasycení tam nabývá význam přesycenosti a spokojenosti konzumentů, kterým chybí onen druhý pól, díky němuž může být nasycení spolu se svým opakem součástí celku, vztaženého k jednomu.

Nasycení a nedostatek je jednou z dvojic, které popisují rozpětí cyklu. Podobně jako „vlhké a suché, chladné a horké“ (B 126). Nasycení a nedostatek je však dvojice zvláštní, a další takovou představí závěr našeho výroku. **Nasycení** je nám příjemné, působí rozkoš podobně jako „vlhnutí“ (B 12) a je i podobně nebezpečné (B 77) - obdobně je tomu s odpočinkem (B 20) a s dalšími rádoby izolovanými „spodními“ póly. Ona izolace je ovšem jenom zdánlivá, spíše jde o zaměření pozornosti, které vyvolává nutnost svého opaku, svého „narovnání“ (B 64). Tím ovšem nemusí být jenom pouhé vyrovnávání opakem (B 51), nýbrž i úplné obrácení pohledu.

Nedostatek má sám o sobě opačné charakteristiky. Směřuje k jednomu, ale děje se v něm zápas. Nedostatek nebývá příjemný, cesta nahoru je namáhavá. Jako součást cyklu je nedostatek nutný (B 111). V našem výroku nemáme „hlad“ (*limos* v B 111), ale nedostatek, *chrémosyné*. Byla by to synonyma, pokud bychom nedostatek omezili na jídlo, nebo význam hladu rozšířili jako obecný znak či metaforu. Najdeme však v jiných zlomcích přímou slovní analogii tohoto výrazu pro nedostatek? Najdeme, ale ve slovesném tvaru! Řada zlomků totiž obsahuje formuli „je třeba“, *chré* (B 35, B 43, B 44) nebo podobnou (B 2 aj.). Nejčastěji na začátku výroku. Kvůli narovnání nějakého nedostatku (nebo přebytku, přesycení) je třeba něco, co výrok nárokuje. Je to **nedostatek** ve smyslu potřeby, doslova: je zapotřebí. **Potřeba** je zvláštním způsobem vyjádřena ve zlomku B 80: pokud přijmeme nutnou opravu textu, tak začíná „je třeba“ (*chré*) a končí jiným tvarem téhož slovesa, „nutnost“ nebo „věštba“ (*chreón*). Mluví o zápasu, sporu a vznikání. To jsou charakteristiky potřeby, nedostatku. Čeho máme my i všechno jednotlivé nedostatky? Nedostatek nedostatku? Ano, protože se nedostatku vyhýbáme, stejně jako nejlepší volbě jednoho (B 29). Hérakleitos tomu, co nám opravdu chybí, říká souhlas s jednotou všeho (B 50), s věděním o důmyslném propojení všeho (B 41).

Nedostatek zažíváme, když se díváme „nahoru“, k jednotě, která nám chybí. Ta je skutečným **nasycením** všech potřeb všeho částečného, tak rozdílným od bezedné přežranosti davu. Skutečný nedostatek zažíváme právě v zápasech uvnitř mnohosti, tedy „dole“. Hamižnost davu se snaží tento nedostatek zakrýt přesycováním. Přirozenost napravuje už uvnitř mnohosti nedostatek jinak (B 51, B 126b) a současně jej sytí vztahem k jednomu.

Vše jako jedno, doslovně: „jedno to vše“, *hen to pan*; volněji přeloženo: „Všechno jest jedno“ (B 50). Je to významový ekvivalent výrazu za „tento svět“ nebo „svět společný všem (všemu)“ v B 30; ekvivalent toho, co je „společné“, *xynon* (B 2, B 80), tedy i vědomí (B 113, B 114). V mnohosti se děje zápasem a sporem, ale přesto se sebou souhlasí díky cykličnosti (B 51), jeho obrazem je plápolající vždyživý oheň v B 30. Děje se jako osudová hra (B 52), jako „tataž cesta“ (B 60). Je to moudré hledisko...

Všechno v proměně je naopak všechno z hlediska změny (viz B 90, B 91). Všechno jakožto mnohost (plurál), *panta amoibé*, nemůže být jinak než jako projev „obratů“ (B 31), které se dějí na oné výše zmíněné „těže cestě“, ale které se mohou dít jenom právě takto, do mnohosti a zpět. Je to hledisko protikladů (B 126), proudění (B 12, B 49a, B 91), touhy (B 77, B 85).

Jiné místo u Filóna uvádí pouze první polární dvojici, ale se stoickým výkladem:

[Což někteří nazvali]

nasycení a nedostatek,

[zatímco jiní vzplanutí a rozvržení v kosmos.]

Podle Filóna mluví Hérakleitos a jeho přívrženci o nasycení a nedostatku, zatímco stoici mluví v téže situaci o vzplanutí a rozvržení v kosmos. „Vzplanutí“ (*ekpyrósis*) patří k základním stoickým výrazům a opravdu označuje totéž jako vztah k jednomu, avšak odsunutý do eschatologie. Od Hérakleitova vzněcování ohně (B 30) se liší jen v akcentu na časovost, takže je stoici očekávají v budoucnosti. „Rozvržení v kosmos“ je „uspořádání světa“, stejně jako v Chrysippově výkladu v B 31. Na tomto místě překládáme výraz *diakosmésis* takto, aby vyniknul onen krok do mnohosti. Stoické pojetí mnohosti se od Hérakleita liší opět důslednější časovou strukturou následností a deterministickým pojetím osudu. Proto pak vzplanutí vede k návratu téhož, zatímco my bychom mohli metaforu upravit: návrat proměněného téhož; vždy se dějící návrat jiného.

A Hippolytos referuje takto:

[Nazývá jej <ohně> však]

nedostatek a nasycení.

[Nedostatkem je totiž podle něho rozvržení v kosmos, vzplanutí je pak nasycení.]

Základní dvojice výrazů jsou podle Hippolyta jména pro oheň, což souvisí se zlomkem B 67 a závěrem zlomku B 30. „Rozvržení v kosmos“ nás uvrhuje do situace, ve které zažíváme nedostatek - tedy pokud se nerozpustíme v mokrostech -, protože nám chybí identita, kterou bychom tolik potřebovali. Jenom vzplanutí však uspokojuje všechny potřebnosti. Naše touha po sytosti je pouze vedlejší projev touhy po celku, přesycení je jakýsi přehmat v zásadě správné orientace duše a přirozenosti na pokrývání požadavků, tedy toho, co jí chybí (B 126b). Nedostatek je nejkrásnější svět (B 124), ale ve své mnohosti, ve které uspořádání znamená spory.

B 126 (Kahn XLIX)

- 1 **Chladné se zahřívá,**
horké se ochlazuje,
 3 **vlhké se vysušuje,**
seschlé se zvlhčuje.

Tzetzés, Scholia ad exeg. in Iliad., p. 126 Herman (+ Heracliti Epistulae)

Čtyři opozita, uspořádaná do dvou čistých chiasmů ve vzájemné analogii. První polovina výroku je asi nejstarší zachovanou podobou termodynamického zákona, který ve své pozdější formulaci říká, že teploty se v každém systému vyrovnávají (což ve svých následcích brání sestrojení perpetua mobile). Takováto formulace je ovšem bezproblémová pouze pro izolovaný - a tedy konečný - systém. Hérakleitos zajisté nehodlá formulovat fyzikální zákon, ale vyslovuje všem dostupnou zkušenost takovým způsobem, že na ní může ukázat další souvislosti. Bröcker se domnívá, že tento Hérakleitův výrok cituje Anaximandra. Výrok připomíná také mudrcové výpovědi o marnosti časného kolotání, které postupují různými kulturami, jejichž nejnámější leč pozdní podobu představuje například kniha Kazatel.

Chladná země se v létě zahřeje, ale večer i rozpálené kameny zase ochladnou. To se děje v cyklech časových (denních, ročních) i ve vzájemnosti věcí. Chladné se zahřívá od horkého, a to se jím ochlazuje. Když chci něco od něčeho jiného ohřát, tak tím to jiné ochladím. Vybočuje z toho jenom proces hoření a technická udělátka typu ledničky nebo klimatizace, která za cenu plýtvání energií odčerpávají vždycky jenom část tepla v opačném směru. I tato vybočení se ovšem časem vyčerpávají a navracejí se k tomu, co ve výroku čteme. Stačí

počkat, otázkou je jenom, jak dlouho. Zrovna tak je tomu s problémem, jak něco usušit v mokru - a naopak. Každý taky zažil vzájemnou provázanost teplotní a vlhkostní difference. Nejčastěji v té podobě, že v chladnějších místech se sráží vlhkost - a naopak, že zase ohřátím můžeme vlhkost vysušit. Meteorologové na tom zakládají většinu své vědy, s čímž započal asi už Anaximandros, s určitostí pak Anaximenés.

Proč s takovými banalitami ztrácíme čas? Za prvé proto, abychom provázali všednodenní zkušenost (B 17), Hérakleitův popis a racionální uchopení. Za druhé proto, abychom na něčem takto očividném spatřili pěknou formu Hérakleitovy syntaxe, která nás jinde spolehlivě provází místy mnohem temnějšími. A za třetí proto, že výrok zase tak úplně triviální není.

chladné, zahřívá se - horké, ochlazuje se
vlhké, vysušuje se - seschlé, zvlhčuje se

Vtipný čtenář si může hrát nejenom s chiasmy jednotlivých dvojic a jejich vzájemnými analogiemi, ale i s velkou chiastickou strukturou. Ta například říká taky to, že „chladné se zvlhčuje“ a řadu dalších zkušenostně přístupných věcí.

Důležitější však je, že ve výroku vládne jen a jen symetrie. Žádný z těch pólů nevládne ostatním. Jsou to dvě čisté difference: difference teplotní a difference vlhkostní. Obě tyto difference spolu navíc očividně souvisejí, ale zrovna tak očividně nejsou totožné. Kromě toho je jasné, že například **horké** je tím aktivnějším pólem teplotní symetrie, ale stejně z toho nic neplyne. Těmto obecným problémům věnujeme článek Protiklady na str. 72. Prostřednictvím těchto dvou dvojic protikladů se také někde mezi Empedokleem, Platónem a Aristotelem ustavují různé podoby nauky o živlech, které ovšem jenom rozličně racionalizují starší „fyziologii“, původně nejspíš milétskou.

Jak to ale jde dohromady s velkolepým kosmickým cyklem zlomku B 31 a s jinými místy o výsostné roli ohně? Že by náš svět nebyl uzavřeným systémem, tedy izolovaným konečným systémem, že by do něj božský oheň občas nebo dokonce „vždy“ intervenoval? Takto asi ne, protože pak by oheň byl vnější vůči světu a taky by byl uchopitelný fyzikálně, ať už jako látka nebo jako energie. Náš zlomek chápeme, podobně jako třeba říční zlomky nebo jiné výroky o vyrovnávání (B 51), jako výpovědi o tom, jak to chodí uvnitř cyklů světa; jak se neustále obnovuje rovnováha i některé stejné difference. Tak se uvnitř symetrií světa uplatňuje plápolání vždyživého ohně (B 30), kterým se vše vyděluje i navrácí, zatímco celek cyklicky běží.

Co se takto děje ve světě, děje se i u lidí. Takto je Hérakleitův zlomek B 126 mnohokrát evokován ve starší vrstvě hippokratovských spisů, viz C 1, C 2. Náš tělesný metabolismus zahřívá a ochlazuje, zvlhčuje a vysušuje. Lidé to navíc dokážou napodobovat i kolem sebe, a tím dosahují svých cílů. Tak zedníci navlhčují a suší (C 1,17), lékaři ohřívají a ochlazují atd.

B 76 (Kahn XLI)

- 1 **Smrt země je stát se vodou**
a smrt vody je stát se vzduchem;
- 3 **a <smrtí> vzduchu <stát se> ohněm**
a naopak.

Marcus Aurelius IV,46 (+ 3 verze)

Tento zlomek o koloběhu živlů je podezřelý co do obsahu, formy i zachování. Novější editoři o pravosti zlomku přinejmenším pochybují. Kahn jej však má aspoň za souhrnný referát, snad proto, že máme ještě tři jeho verze u jiných autorů. Živly jsou tady vyjmenovány ve „vzestupném“ pořadí, a nikoliv podle vzájemných polarit, a jsou zde čtyři. To nikde u

Hérakleita nenacházíme, mimo tento zlomek a jeho další tři verze. Počet, jména i pořadí živlů odpovídají spíš pojetí Platónovu (mimo *Epinomis*) nebo Aristotelovým referátům o tom, „jak učili fyziologové“. Popis vzájemné symetrie smrti a vznikání je však archaický (B 36, B 62). Nezvyklé vzestupné pořadí, v jakém se mluví o jednotlivých živlech souvisí s tím, že celý cyklus je popisován „zezdola“, počínaje proměnou země! Tedy napřed „nahoru“, potom „dolů“, ale v jednom kruhu proměn (B 60, B 103).

Jako o výpověď koloběhu živlů by výrok měl u Hérakleita paralely. Mezi pravými zlomky je to B 36 o koloběhu „duše - voda - země - duše“. Tam ovšem na místě vzduchu potkáváme duši! Jediný zlomek, který je otevřen nějaké nauce o čtyřech živlech, je B 126. Mluví totiž o diferenci teplotní a diferenci vlhkostní, tedy o vzájemnosti těch polarit, které pak tradice přiřadí živlovým protikladům jako jejich kvality. A dva krát dvě jsou čtyři; jenže zrovna takhle Hérakleitos asi moc často nemyslí.

Náš zlomek se od ostatních odlišuje několika hledisky:
výčtem právě čtyř živlů a mlčením o duši;

řádně vyslovenými jmény živlů, bez nějakých dalších asociačních her;

pořadím výčtu čtyř živlů, které zde není chiasstické (ledaže by v obou chiasmech byla vždy jedna dvojice ještě navíc opozitní, například „země-vzduch“ ve vztazích řádků 1 a 2).

Zdá se tedy, že Hérakleitovo podání o živlech a jejich dalších vztazích je jinde nějak složitější (B 31) než zde u Marka Aurelia. Je tento jeho referát prázdný - nebo je tato zjednodušující standardizace dobrou pomůckou k rozplétání vztahů mezi živly i mezi různými zlomky?

Sám o sobě říká náš zlomek jenom to, co není specifické zrovna pro Hérakleita, i kdyby to bylo pravé. Tak tomu však je i se zlomkem B 126, byť zase z opačné strany, totiž čistých protikladů. Pozoruhodná je ovšem existence verzí našeho zlomku, nejspíš různých referátů na podobné téma. Připravme se však na to, že z kolotání živlů se snadno i hlava zatočí.

Plútarchos Hérakleita cituje nebo referuje ve svém spise *O delfském E*:

**Smrt ohně je vznikem vzduchu
a smrt vzduchu je vznikem vody.**

Tady máme vysloven začátek (první dva obraty) toho, jak vypadá ono „a naopak“ v dovětku u Marka Aurelia. Pořadí je u Plútarcha opět postupné jako u Marka Aurelia a ne podle protikladností, ale tentokrát v opačném směru, „sestupně“, což pořadím připomíná Chrýsippův výklad v B 31. Není dořečena „smrt vody“.

Jednotlivé obraty vzestupné i sestupné fáze cyklu mohou být v různých referencích vyslovovány samostatně - a mohou na ně být asociativně navazovány odkazy na další souvislosti. Plútarchos tak činí v jiném svém spisu, *O prvotním chladu*:

Smrt ohně je vznikem vzduchu;

[také oheň umírá jako živá bytost,

buď že hasne proti své vůli, nebo že pohasíná sám od sebe.]

Dovětek je pěknou asociací na závěr B 30, ale v měřítcích běžného pozemského ohně.

Jinak uspořádaný cyklus čtyř živlů uvádí jako Hérakleitův výrok Maximos z Tyru:

**Oheň žije smrt země
a vzduch žije smrt ohně,
voda žije smrt vzduchu,
země vody.**

Cyklus je zcela dořečený: závěrečná země se může svou smrtí stát opět životem ohně. Výrok mluví o vzájemném „žití smrti“, formálně analogicky zlomku B 62, ale zde se to týká živlů, nikoliv vztahů smrtelníků a nesmrtelných. Jiné uspořádání také jinak určuje vztahy mezi živly, než jak bývá obvyklé a jak jsme viděli u Marka Aurelia i Plútarcha. U Maxima napřed hoří palivo (kupodivu pevné a ne tekuté); pak ochlazením ohně vzniká horký výpar (vzduch je i školním pochopením živlových kvalit určen jako „horký a vlhký“); ten kondenzuje na

vodu a ta se vsákne do země nebo nějak jinak „seschne“, v nejhrošším a krajním případě třeba zmrzne. Ten děj je celkem rozumný a zkušenostní. Je ale možné mluvit o živlech takto rozličně, pokaždé jinak; podle toho, jaký příklad máme zrovna na mysli? Kdyby se ukázalo, že jsou všechny kombinace proměn možné, tak by už řeč o fázích živlového cyklu neměla žádný jiný význam než ten, že by předváděla, jak nejrůznější obraty uvnitř vztahů právě této čtveřiny vyjadřují proměny na světě. Ztratil by se však význam nějakého privilegovaného uspořádání vzájemnosti živlů, směrů jejich obrátů.

Začátek Maximovy verze otevírá možná ještě jeden problém: Je přímý vztah ohně a země vůbec myšlenkově přípustný? Třeba v platónské tradici není možný bezprostředně, vyžaduje další „střední členy“. V dialogu *Tímaios* (32a), kde je taková úměra výslovně řečena, je dokonce zdůvodněna tím, že v trojrozměrném světě musí být jako poměry - mezi ohněm a jemu nejjodlehlejší zemí - vloženy dva střední členy, totiž vzduch a voda. V takové geometrizaci se vzduch ocitá doslova v roli středního členu poměru ohně a vody. Tedy poměrně blízko oněm různým hérakleitovým „výparům“. Ale následkem geometrického pojetí skutečnosti a následkem toho, že duše má u Platóna i složku naprosto jiné povahy, je pak vzduch něčím zcela jiného řádu než duše. Maximův text zdánlivě porušuje onu Platónovu nepřípustnost, ale zdá se, že ji spíše vysvětluje; že vysvětluje, jak se taková věc může myslet. Asi takto: Jak může oheň žít smrt země, která je mu tak vzdálená? Přece díky tomu, že ta země není než smrt vody. A tu oheň žít může? Ještě ne bezprostředně, ale ona ta voda není než smrt vzduchu. Zdá se, že by to mohl být pěkný dialektický vtip, ale asi nic víc.

Všechna schémata vztahů mezi živly, která v tradici o Hérakleitovi nacházíme, nejsou držitelna současně. Proč se jimi vůbec zabývat? Proto, že je zde podezření. Co když rozdíl mezi oněmi schématy mají původ ještě v něčem jiném než v tom, jaký děj máme zrovna před očima a jaké výkladové obrazy používáme? Nejsou to všechno spíš jenom pokusy, jak nějak schematizovat nějaký složitější Hérakleitův obraz proměn živlů? Obraz, který je jedním aspektem obrazu světa - a jehož jiným aspektem je obraz duše? V takových souvislostech by to všechno dávalo dobrý smysl. Různá hlediska takové schematizace a izolace témat by pochopitelně vedla k rozdílným výsledkům jednotlivých autorů.

Ve všech zlomcích, které zde probíráme jako různé verze B 76, se pořád vyskytuje i vzduch, který velmi podezřele ční z jakýchkoli Hérakleitových kontextů kromě analogie s duší. Nejde jenom o počty zlomků. Podstatnější je, že nikde nemáme žádné návaznosti, co se s tím vzduchem ještě dalšího děje. Když se podíváme na všechno, co je Hérakleitovi připisováno, a bude-li nám jedno, zda právem nebo ne, tak sice vzduch potkáme, ale nikdy v žádné specifičtější roli než jako pouhý střední člen mezi jinými živly. Buď se zapojení vzduchu do spojitostí dalších dimenzí proměn ztratilo (ale takto bychom mohli zdůvodnit skoro cokoliv), nebo je vzduch vkládán jenom proto, že v jiných podobných naukách bývá. To je pro řadu editorů dalším důvodem pro nepravost zlomku. A co nějaký kompromisní předpoklad, třeba že vzduch je tady vkládán na místě nějaké nestandardnosti, která činila cyklus nesrozumitelným?

Například Kranz předpokládá, že **vzduch** je zde stoickým výkladem - a pokouší se Hérakleitovu myšlenku pochopit z Maxima Tyrského s přihlédnutím k B 36 (a nejspíš taky k B 31). Nabízí dokonce rekonstrukci:

Oheň žije smrt vody,
voda žije smrt ohně nebo země,
země žije smrt vody.

To by u Hérakleita být mohlo. Nás ale mnohem víc láká do textu Marka Aurelia prostě dosadit za **vzduch** duši! To by odpovídalo jak logice stoických výkladů, tak především mnoha kontextům Hérakleitových zlomků.

B 126b

- 1 [Epicharmos, který se stýkal s pýthagorejci,
přece pochválil jistý podivuhodný výrok o vzrůstu.
3 Postupuje totiž podle Hérakleitova výroku:]
Vždy roste jedno tak, jiné (jindy?) jinak,
5 **vzhledem k tomu, čeho je (má?) zrovna nedostatek.**
[Jestliže tedy nic neustává, když se podoba rozplývá a mění,
7 rodí se jindy jiné bytosti pro nepřetržitou náhradu.]

Anonym In Platonem Theaet. 71,12 (ad p. 152e)

Epicharmos je nedoceňovaný sicilský autor asi generaci po Hérakleitovi, známý spíš jako satirik a parodik. Díogenés Laertios (III,13-14) mu dokonce připisuje myšlenkovou předlohu Platónovy koncepce idejí (ono svědectví bývá v nové době podezříváno jako falsum).

Anonymní komentátor Platóna, který z Epicharma cituje Hérakleitův zlomek, ví o Hérakleitově nevraživosti vůči pýthagorejčům i o pravděpodobné nevraživosti v opačném směru. Text je bohužel žalostně zachovaný, mnoho slov je nutné doplňovat. I pak je tady všechno zvláštní. Nejsme si jisti už ani tím, zda úvod charakterizuje Hérakleitův výrok jako „podivuhodný“ nebo jako „podivný“ až „strašný“. Nicméně jej prý Epicharmos následuje.

Hérakleitovu výroku můžeme přes torzovité zachování textu nějak rozumět. Každopádně **přibývá vždy toho, co zrovna chybí**. Detaily této figury jakéhosi ustavičného „sycení nedostatku“ ovšem nejsou jednoznačně čitelné.

První možné pochopení se týká růstu každé jednotliviny s ohledem na to, čeho se jí právě nedostává. Pak by výrok vypovídal o paradoxech života na úrovni organismu, například o chuti na to co chybí (ať už jde o potravu a chybějící „živiny“ nebo o něco jiného); nebo o schopnost uzdravení z nemoci, o hojení rány. Vše roste ke své relativní celistvosti, která mu chybí. Jedno tak, zatímco **jiné** jinak (ř. 4). Snaží se naplnit to, čeho **má** nedostatek (ř. 5). Tento výklad se s dalšími možnými výklady nemusí nutně vylučovat. Může to však být i tak, že **jinde** roste totéž jinak; podle toho čeho v tamních poměrech **má** nedostatek - tedy „přizpůsobí se“; - nebo podle toho, čeho tam **je** nedostatek, tedy kompenzuje tamní poměry směrem k obnově tamní rovnováhy.

Druhé možné pochopení se zdá být náležitější. Týká se růstu i rození toho, čeho **je** zrovna na světě málo, v dost malé závislosti významů na tom, zda se tak děje skrze **jiné** nebo **jindy** či **jinde**. To by vypovíдалo o paradoxech života na úrovni druhů a populací (novodobě řečeno: o populační dynamice, nejen u lidí, ale v celém ekosystému). Z výroku neplyne, že tím, co roste, jsou vzácné až vymírající menšiny, nýbrž že roste (přibývá) vždy to, co je potřebné k obnově rovnováhy (homeostáze) světa, co kompenzuje nějakou výchylku. Příkladem by mohl být třeba britský pokus o export zločinců do Austrálie: kriminalita doma se tím moc nesnížila a v Austrálii se brzy konstitovala poměrně početná společnost.

Třetí možné pochopení je nejobecnější a zahrnuje v sobě ta předchozí jako zvláštní případy. Týká se živlů nebo živlových polárních kvalit typu horké-chladné. Pak je to výrok o návratu prostřednictvím oscilace, jako u vychýlené struny v B 51. Kromě už vyslovených možností se potom výrok týká hlavně generačního střídání a přírodních cyklů popsatelných jako astronomické nebo klimatické. Tím se objevuje souvislost s paradoxem vztahu života a smrti v generačním cyklu (B 20) i s Hórami (B 100).

V generačním smyslu chápe Hérakleitův výrok dovětek našeho zlomku, ať už pochází od referenta, nebo od Epicharma samotného. Řeka života neodteče a neodplyne, protože se rodí nová náhrada - a to se nevyklučuje s předchozími výkladovými možnostmi zlomku.

Do kontextu Hór staví naše téma jedno zdánlivě nenápadné místo referátu Diógena Laertia o Hérakleitově nauce (A 1,11):

„A vzrůst tepla z jasného výparu dělá léto, zatímco převaha vlhkosti z výparu temného způsobuje zimu.“

Že z jasného výparu nebo spíš z jeho tepla vznikne léto, to je dobře pochopitelné; i když jeden by spíš čekal, že v létě Slunce víc hřeje, a proto je léto, proto je ten výpar jasný a hlavně teplý. A podobně se zimou. Přijmeme-li Hérakleitovo vidění, ve kterém je Slunce velmi aktivní součástí, ne však jedinou příčinou toho všeho (B 6, B 100), zdá se to být dobře srozumitelné. Ale je zde ještě jedna nejasnost, totiž kde se ty jasné výpary vzaly? Dobře, přinesla je Hóra, nebo alespoň dala popud k tomu, aby je země zrodila, ale prostřednictvím čeho se tak stalo? Zkusme sázku na interpretaci v klimatologickém kontextu milétského stylu a v kontextu zlomků B 31, B 61, B 100.

V létě je tak horko, že se může vypařovat i leccos velmi temného. Sublimace je snadná. Slunce si vybere a stráví to nejlepší a ty postupně přebývající - sice vypařené, leč méně jasné výpary - se hromadí. Může to odpovídat vypařování z velkého moře (my bychom řekli z oceánu), které je nahromaděno v jakési „kapse“ (neboť je nepozorovaně přítomno ve vzduchu prosvětleném září Slunce), protože přece neprší, vane horká a suchá etésie, od severozápadu (opravdu)! Hromadí se stále vlhčí a temnější spodní a daleké výpary způsobí převrat, překlopí cyklus do jeho jiné fáze. Svět potmění, začne pršet a ochladí se. „Převaha vlhkosti z výparu temného způsobuje zimu,“ říká přece Diógenés Laertios! Bylo horko a už úplně vyprahlé sucho - ale vše přece **vždy roste vzhledem k tomu, čeho je zrovna nedostatek**, říká náš zlomek. Teď je vody všude plno a je chladno. Chladem se všechny ty těžké vlhké a suché výpary zkondenzují, nemohou obstát ve výšině, klesají k zemi a do podzemí, tečou řekami. Odtékají sice do moře, ale část z nich zůstává nad úrovní moře jako voda pitná a „čistá“, takže pozvedající sublimace nepřišla úplně nazmar. Nad zemí se v zimě mohou udržet jenom výpary lehké. Jen co se ty těžké, vlhké a chladné výpary vyřadí a spadnou, ty lehké se ukáží být jasnými, svět se prosvětlí, příroda rozkveté a plodí. Jenže jednak dojde vláha, jednak se monopol těch suchých a jasných výparů projeví horkem - a máme tu léto. Dříve chybějící horké a suché se prosadilo. A tak dále a tak dokola. A to vše nemusí vypovídat jenom o počasí v průběhu roku, ale i o dějích v duši a také o leccems z toho, co jsme tomuto výroku přisoudili výše.

Nemůžeme tvrdit, že toto je vykazatelný význam zlomku. Ale nabádá k němu referát Diógena Laertia a vše v něm má dobré souvislosti, jak v Hérakleitových ostatních zlomcích, tak v rámci obecně iónské archaické „fyziky“ i v reáliích egejské přírody. (Nedokážeme si odpustit poznámku o tom, že takový výklad by byl poměrně správný i v rámci novodobého klimatologického výkladu jevu etésie. Ten sice myslí zcela jinak, kauzálně, materiálně; nicméně také v energetických rovnováhách, a tento cyklus popisuje jako stěhování azorské tlakové výše nad Střední Východ v průběhu léta, zvláště na jeho konci.)

Nenašli jsme žádný spor, ke kterému by takový výklad vedl, tedy krom představy o kauzalitě, jež ale vznikla později než Hérakleitovo dílo. Navíc tady opět působí typicky archaická řecká představa, tak vzdálená od českého úsloví, že „čert dělá vždycky na tu větší hromádku“, připisovaná už Chilónovi (Diógenés Laertios I,69):

„(Zeus) snižuje, co je vysoké, a zvyšuje, co je nízké.“

Ve stejném duchu se vyjadřuje i hippokratovský spis *O Výživě* (Hérakleitos C 2,15):

„Přirozenost si vystačí ve všem a se vším.“

- 1 [Hérakleitos nazýval bytnost osudu řečí,
která prostupuje bytností veškerenstva.
- 3 Tato <bytnost osudu> je aithérické tělo,
semeno vzniku veškerenstva i míra uspořádaného cyklu.]
- 5 [Všechno se děje podle osudu, který je zároveň nutností.
Napsal například toto:]
- 7 **Vždyť všechno je <osudem> naprosto přidělené.**

Aetios u Stobaia, Anthologium I,5,15, p. 78 (Díogenés Laertios)

Stobaios tady napřed vypisuje jeden Aetiův referát o Hérakleitovi, naše řádky 1 až 4. Toto místo Diels-Kranz uvádí jako A 8/3. O devět řádků dál ve svém *Anthologiu* znovu vypisuje Aetia, což jsou naše řádky 5 až 7, které Diels-Kranz uvádí jako B 137 (zatímco naše řádky 5 a 6 uvádí taky jako A 8/2.) Poslední řádek, který možná obsahuje Aetiovu přímou citaci Hérakleita, má také velmi blízkou analogii v referátu Díogena Laertia (A 1,7). Tím je snad zmatečné značení rozpleteno.

Tématem je osud, osudová moc. V tom je shoda. Neshody vládnu mezi moderními interprety, pokud jde o pravost i čtení textu. Nasnadě je podezření celého zlomku ze stoické interpretace, ne-li dokonce z čistě stoického původu. Podezření je umocněné tím, že klíčový výraz pro osud (*heimarmené*, jak čte většina editorů) se u Hérakleita nikde jinde nevyskytuje. Je to přece typický termín stoiků, který je sice možné už před stoiky potkat i v této substantivní podobě, nicméně až v pozdější klasické době, asi počínaje Ísokratem a Platónem (a ve sporném Démokritově B 5.127). Ve slovesné podobě (*meiromai*) se ale opakovaně vyskytuje už u Homéra, a to ve významu „obdržet podíl“ (mít úděl, dědictví). Jeden rukopis Stobaia má slovesný tvar (*heimarmena*) i v této citaci Hérakleita, a podle něj spolu s Kahnem tento zlomek čteme. Naprosto stejný tvar užívá i Hérakleitův současník, lyrik Theognis (*Elegiae* I,1033), a o málo později tragičtí básníci, například Aischylos (*Agamemnon* 913). Je tedy možné, že do ostatních verzí textu se substantivní tvar dostal až jeho pozdějším stoickým pochopením; pro výklad budeme vycházet z tvaru slovesného, jakožto Hérakleitova.

Všechno je naprosto přidělené. O údělech mluví také zlomky B 20, B 25, ale poněkud jinými slovy. Obraz určení, kterým se řídí dokonce i moře, je zřetelný v závěru B 31. „Podle platné řeči (*logos*) se vždy všechno děje“ - a právě o ní náš první Aetiův referát říká, že takto „Hérakleitos nazýval bytnost osudu“. Toto Aetiovo podání vypadá na jeho parafrázi úryvku Chrýsippovy *Fyziky*, který máme ve vsuvce uvnitř B 31. Bytnost osudu je prý „aithérická“. Těžko říct, zda v pozdějším živlovém smyslu, nebo prostě „jasná, zářivá“. Jako adjektivum jde o obvyklý atribut Diův, dokonce i u Hérakleita (například B 120). V Aetiově referátu souvisí nejspíš s ohněm v B 31, jehož obraty strukturují mnohost světa. Oheň je v B 30 představen jako vždyživý a božský - a jeho střídavé vzplanutí a hasnutí se děje podle jeho míry, zcela analogicky tomu, jak se v B 31 moře poměřuje svým určením. Všechno je tedy **veskrze přidělené** v tom smyslu slova, že všechno se děje uvnitř rytmů ohraničených obraty, podobně jako roční dráha Slunce. Výrazem takto přidělené strukturace jsou Hóry, „doby“ ve zlomku B 100. Je čas k tomu, je čas k onomu. Ráno Slunce vychází a večer zapadá, ne naopak - a „z jalové krávy tele nevytáhneš“. Všechno je součástí dějů a příběhů celého světa (B 41), aniž by to muselo být nějak příčinně strukturováno (B 124). Je to božská hra (B 52).

Je výrok v B 137 skutečně Hérakleitův? Stoické pochopení mohlo buď vyložit skutečný Hérakleitův výrok po svém, případně jej i harmonizovat s vlastní terminologií - nebo zaměnit téma své vlastní nauky za něco u Hérakleita, co je tomu zdánlivě podobné, a toto své pochopení mu úplně podsunout, jako to dělal Aristotelés. Citované Aetiovy referáty jasně

představují tu druhou možnost, ale nevíme jak je tomu s citátem v závěru textu. Je možné jej pochopit v Hérakleitových kontextech, zrovna tak je ale možné jej pochopit stoicky, v duchu předcházejícího uvedení. Pak je osud mnohem blíže nějaké predestinaci, téměř jako u Aurelia Augustina. Ten je ovšem velkým odpůrcem stoického pojetí osudu, ovšem právě proto, že mu sám říká jinak, totiž Boží předzvědění. U Hérakleita však nešlo ani o „zvědění“, ani o „před“, nýbrž o provázanost všeho.

Kritický referát o řeckém pojetí osudu představil protiřecky orientovaný křesťan Tatianos (*Oratio ad Graecos* 8,1,4-9): „Vždyť soudce i souzený se tím, čím jsou, stali podle Osudu a stejně jsou výplody téhož Osudu vrahové i vraždění, boháči i nuzáci. Všechno, co vzniká, poskytuje jako na divadle potěšení těm, o nichž Homér praví: Nezkrotný smích pak propukl z úst všem blaženým bohům (*Ílias* I,599).“ Jednotlivé diference „soudce a souzený“, „vrah a vraždění“, „boháč a nuzák“ zde jsou vysloveny v ostrosti morálního soudu. Moralistní formulací se problém posouvá do extrémní polohy, která chce zakrýt právě to, že jednotlivé póly těchto diferencí nemohou být bez těch opačných, že k sobě dokonce patří, potřebují se navzájem ke své konstituci. Hérakleitovské zdůvodnění však neospravedlňuje soudce, vraha ani boháče, ale ukazuje **určenost** těchto diferencí, jejich místo ve hře světa (viz B 126b).

B 93 (Kahn XXXIII)

- 1 **Vládce, jehož věštírna je v Delfách,
ani nemluví,**
3 **ani neskrývá,
nýbrž dává znamení.**

Plútarchos, *De Pythiae oraculis* 21,404d (+ 3 místa u dalších 2 autorů)

Vládce delfské věštírny nemůže být nikdo jiný než Apollón, který tam skrze Pýthii oznamuje Diovy věštby. Zlomek vypovídá o tom, jak věštírnou vládne. **Vládce** je jedna z obvyklých oslavných titulací Apollóna (například Theognis, *Elegiae* I,1), a to ve spojení s Delfami i s Délem, ale taky s osudem.

Činnost Vládce Apollóna popisují ve výroku tři slovesa. Forma je stručná a pádná, ale našťastí dobře převoditelná do českého jazyka. První dvě slovesa jsou opravdu opatřena vylučovacími záporkami, třetí ukazuje východisko k pochopení.

Apollón prostřednictvím věštění nevládne tak, že by rovnou něco říkal, že by říkal, „jak to je“. Ale ani nic neskrývá, netají. Bohové jsou lidmi tradičně podezříváni z nějakého tajemí nebo skrývání, ať už života nebo osudu lidí. Věštby prý mnohé věci skrývají. Ne tak Vládce věštírny! Ten **dává znamení**. Výraz *sémainei* zde umožňuje i různé jiné překlady: **naznačuje**, ale snad i „dává znamení“ ve vojenském smyslu, tedy **dává pokyn**, velí. Kdo porozumí jeho sémantice? Možná věstec, který pochopí znamení, protože je uvidí v souvislosti, ve které teprve něco znamená. Nebo teolog. V základním předkřesťanském významu je také interpretem, často právě věštem. Plútarchos, sám Apollónův kněz v Delfách, s Hérakleitem každopádně plně souhlasí a jeho myšlenku dále rozvíjí. Je to člověk od věci, jenže o šest století později. Kdybychom vsadili na jeho pochopení, překládali bychom: **naznačuje**.

Místo hypotetického rozplétání možných významů onoho znamení se soustředíme na to, co je různým možným výkladům a koncepcím společné. Nejprve rozcvička v triviální oblasti našich lidských znaků: Každému znamení je možné rozumět jenom tehdy, když je rozpoznáme jako znamení, které znamená také něco jiného než sebe sama. Nápadné je to u těch znamení, která používáme my lidé. Tak o čtení má smysl mluvit, až když pochopíme, že

písmena nejsou jenom nějaké malůvky. Soudobým příkladem by mohla být dopravní značka, různé šipky v metru nebo ikony virtuální pracovní plochy. Dalším předpokladem je, abychom věděli, co ten znak označuje. U smluvených znamení je to jednoduché, a tak je u nich tento problém jasně oddělený od ostatních úrovní, stačí umět značky. Když teď díky rozpoznání znaku jakožto znaku a díky znalosti jeho významu znak přečteme (musíme ještě znát syntaxi, jak znaky patří k sobě, ale to je v systémech našich umělých znaků opět zvláštní úroveň, nepomíchaná s těmi ostatními), můžeme přečtenému významu rozumět, pokud je ovšem jeho kontext očekávaný nebo pokud kontext správně rozpoznáme. U smluvených značek to většinou plyne už z místa a okolností jejich výskytu, ale především z dlouhodobého zvyku. Problém orientace v cizím prostředí není jen problémem jiného jazyka, tedy jiných značek, významů i syntaxe, ale také jiných kontextů, v rámci kterých se vůbec něco stává čitelným. Člověk, který je poprvé v metru nebo na letišti, musí vynaložit dost námahy, aby správně rozpoznal to množství značek, díky kterým se neztratí, nemluvě o mapách nebo dokonce znacích počítačového zázemí nejnovější doby. Kdo je v patřičných kontextech doma, tomu se to rozumí jaksi samo. Zajímavější jsou (pořád ještě v rámci lidské kultury) složitější a tradiční případy ozvláštňování znaků. Třeba divadlo. Když pochopíme, že je to „jen“ divadlo, můžeme v něm za pouhé dvě hodiny vidět velmi mnoho, pokud je to ovšem dobré divadlo, pokud představuje podstatné významy a sítě vztahů, které většinou stejně neumíme racionálně rozplétat - a to divadlo stejně není pouhou konstrukcí takových sítí, nýbrž vážnou hrou, ozvěnou obřadu. Jak to souvisí s naším zlomkem?

Cokoliv můžeme vidět, slyšet, cítit, cokoliv prožíváme, cokoliv se na světě děje, může být pochopeno jako znak. Význam takových znaků se nedá naučit takovým způsobem jako písmena nebo dopravní značky. Někdy je to možné aspoň podobným způsobem, a pak jde o znaky čitelné díky racionalizaci zkušenosti: „Není kouře bez ohně.“ Nebo: „Když vlaštovky lítají nízko, bude pršet.“ Využitím takových znakových struktur se zabývá věda a její aplikace. Za správné kontexty se přitom dosazuje nějaký výklad toho, co je „podstatou“ určité oblasti jevů, a díky takovéto poznávací redukci spleťtých jevů na určitou základní úroveň popisu (třeba atomy, kvanta, libido, tržní hodnota atd.) se svět stává čitelným podobným způsobem jako naše umělé znakové systémy, pouze neskonale složitěji. Příčinou oné složitosti je rozumný nárok, že význam znaků je jednoznačný, že se nemění s kontextem, že jiná témata můžeme popsat zase pouze jinou kombinací těchž znaků, že syntaxe znaků je problémem oddělitelným od jejich významu. Musíme neustále napodobovat situaci odpovídající tomuto nároku, což činí popis racionální složitým. Sama povaha našeho prožívání je jiná. Ale jaká? Jak ji bůh ukazuje?

Cokoliv se děje, cokoliv zakoušíme, může být pochopeno jako znak. Díky tomu je možná ne pouze věda, ale i přirozená orientace ve světě. Jenže díky témuž se můžeme na světě taky ztratit. Když přes cestu přeběhne černá kočka, může to prý něco znamenat. Jeden v tom spatřuje nevýznamnou náhodu; pro druhého je kočka nevědomě a nutně vedena za myší nebo za kocourem; třetí v tom spatřuje znamení, že dneska bude lepší nic nedělat. Když Plejády vycházejí na obloze už navečer, tehdy si námořník staré doby uvědomí, že toho ten rok už moc nenajezdí, pokud chce zůstat naživu. Jeden to dnes vidí jako nahodilou zvláštnost středomořského klimatického cyklu, druhý jako nutný pozemský následek cyklů pohybu Země (zprostředkovaný meteorologickými kontexty), třetí v tom vidí přícházet určitou Hóru (viz B 100). Jeden bude ve všem vidět nahodilost, druhý nutnost jako rozumnou zákonitost, třetí božské znamení. Aby nás pán bůh při zdravém rozumu zachovati ráčil! To už by z čehokoliv mohlo plynout cokoliv. Nechtěné kýchnutí je ve staré době významným znakem. Dokonce i jiné tělesné zvuky, viz *Homérský hymnus na Herma* 296. Ale ne každý umí znaky číst. Nejde o to, že jejich význam je kdovíjak obtížně naučitelný nebo skrytý. Vždyť se ukazují! Problémem je, abychom je rozpoznali jako znaky a četli ve správném kontextu. Pověřivý člověk přeceňuje znaky určitého typu, a ty mu zakrývají ostatní zkušenost. Ve své

pověřivosti se mylně domnívá, že významy znaků mají tak jednoduchou strukturu, že ji může vlastně už předem znát, jako kdyby jejich významy byly závislé na kontextech jenom tím způsobem, který on sám má právě na mysli. Pověřivost předpokládá, že pro odkrytí patřičného kontextu kontext máme jednoduchá pravidla. Psychopat možná správně vidí leckterý znak, ale jeho nemoc spočívá v degradaci spleťtých kontextů na jakési kostry vztahů pořád na jedno brdo; taková degradace kontextovosti se od poznávací redukce vědy liší právě tím, že je jí všechno už předem jasné v jediném kontextu, z jehož vhodnosti ovšem neumí vydávat počet. Už proto ne, že si jiné kontexty neumí ani představit. A jak čte znaky věštec? Poslechněme si jednoho z povolaných, Filochora (fr. 67), oficiálního athénskeho věštec (4. století př. n. l.):

„Na přelomu roku došlo na Akropoli k této významné události (doslovně: nastalo toto znamení, *sémeion*): pes vběhl do Parthenonu, odkud proklouzl do Pandroseia, vyskočil na Diův oltář (oltář Dia Ochránce), a tam si lehl. Na Akropoli se v Athénách psi nepouštějí. Přibližně ve stejnou dobu bylo možno spatřit na obloze jakousi hvězdu za bílého dne a za plného slunečního svitu... Odpověděl jsem, že jedno i druhé ohlašuje návrat vyhnanců, který však nebude důsledkem převratu, ale uskuteční se v existujícím zřízení.“

Dataci by bylo možné vypočítat podle elongace Venuše a politických dějin. Ale proč? Proč chtít datovat pohyb psa, byť po svatých místech? Z hlediska historika ty významy propojil až Filochoros. Z Filochorova hlediska to jsou náležitá propojení; jedna z těch, kvůli jejichž projevu pobíhal onen pes a pro které byla zrovna Venuše v plné elongaci a ještě při větší deklinaci než Slunce. Filochoros by však netvrdil, že se oba ty jevy děly jenom kvůli tomu. Každý z nich má přece svůj vlastní řád a politika taky. Každý z nich by byl v tom svém řádu nějak čitelný, ale teď je řeč o souvislostech těchto různých řádů, které není snadné vidět. A zvlášť nesnadné je uchovat si i poté soudnost v hodnocení vztahů mezi svěbytnými kontexty.

A co na to Hérakleitos? Pro něho jsou tyto naše příklady jenom různými odvozenými podobami toho, co má na mysli. Různými podobami obrazu „souvislostí“ (B 10). Podobami vztahu části a jejího kontextu, který je pro nás jediným reprezentantem celku. Ozvuky toho, jak důmysl „řídí všechno prostřednictvím všeho“ (B 41). Vnímání kontextů je příklonem k tomu, že „všechno jest jedno“ (B 50), ale jenom dobrý znalec mnohých věcí (B 35) to všechno nepoplete a dokáže „náležitě rozlišovat podle přirozenosti“ (B 1).

Vládce Delf netvoří, ale ukazuje. Umožňuje poukazy, nabízí kontexty. Když poukáže na spojitost, když uvede jev do dalšího kontextu, může to znamenat snad víc než tvoření v běžném smyslu slova. Zde nevládne náhoda ve smyslu nevýznamnosti, ale ani nutnost ve smyslu formálního vyplývání druhého z prvního. Tady vládne ukazování samo, odkazování na souvislosti, provazování významů. A totéž je přece základem možnosti každé řeči, totiž toho, že vůbec je řečí. Jenže „to moudré je od všech oddělené“ (B 108). Ne tak, že by bylo někde jinde, ale tak, že zakládá možnost všech významů a samo není pouze jedním z významů. Toto je řeč boha; neklamné výroky, které tolik ctí nejenom Hérakleitos, ale třeba taky Sofoklés. Zde vládne řeč sama.

B 92 (Kahn XXXIV)

- 1 Když Sibylla šlejícími ústy vykřikuje výroky, jež [podle Hérakleita]
- nejsou k smíchu,**
- 3 **nejsou líbivé,**
- ani příjemné,**
- 5 působením boha dosahuje hlasem tisíce let.

Plútarchos, De Pythiae oraculis 6,378a

Nejsme si vůbec jistí, zda opravdu o Sibylle mluvil už Hérakleitos. Spíše se zdá, že Plútarchos cituje z Hérakleitova díla ve svém vlastním kontextu pouze ony tři záporů (ř. 2-4), i když to ostatní je asi taky nějak poznamenáno Hérakleitovou tematikou. *Ve spise Proč už Pýthie nevěští ve verších* mluví Plútarchos o tom, že božská inspirace se týká pouze věštby samotné, a ne její básnické formy. Ta pochází až od věstkyně. V žádném případě se věštba nemá měřit literární dokonalostí, a už vůbec ne líbivostí. A v bezprostředním kontextu citátu říká: „Jak půvabné jsou Sapfíny písně a jak všechny posluchače okouzlují a očarovávají. Sibylla však, podle Hérakleita, pronáší běsníci ústy výroky neveselé, nepřikrášlené a nenalícené, a přesto zásluhou boha dosahuje svým hlasem tisíce let. A Pindaros říká, že Kadmos zaslechl pravou hudbu boha - a nikoli hudbu příjemnou či rozmařilou... Neboť v tom, co je čisté a bez vášní, není pro rozkoš žádné místo.“ Zde jsme ovšem překlad tradičního rozsahu zlomku podřídili Plútarchovu kontextu, zatímco náš základní překlad se jím nenechává vést. Shoda ve významu se však týká oněch tří záporů, které jsou pro Plútarcha motivem toho, proč mezi příklady své myšlenky zahrnuje Hérakleita. Dělá to právě kvůli tomu, a ne jenom pro podobnosti Sibylly a Pýthie.

V originále jsou souřadnými spojkami spojeny tři záporů, z nichž každý je vyjádřen jako adjektivum s alfa-privativum. Mluví se tedy o výroci, kterým naprosto chybí všechny ty tři vlastnosti, z nichž každá by mohla zapůsobit na posluchače nebo aspoň učinit takové výroky slavnými, „nesmrtelnými“. Jde přece o výroky, které nepotřebují působit na posluchače svou formou, ani nemíří ke slávě. Trojí negativní charakteristika oněch výroků velmi dobře odpovídá Hérakleitovu vyznání. I formální struktura je zde plně analogická tomu, co u něj známe. Ty „výroky“ se nám ovšem v českém překladu trapně osamostatňují jenom proto, že neumíme jinak přeložit participium *fthengomené*, které samo znamená „když vykřikuje (výroky)“, tedy nikoliv „když vykřikuje jen tak“. Originál je tedy ještě o to výraznější, že vlastně nemá žádný jiný gramatický předmět než ty tři souřadné privace, omezení.

O čem ale Hérakleitos takto vypovídá? Asi ne o své vlastní řeči, tu přece jasně odlišuje (B 50) od té „vždy platné“. Triáda privací se zdá být vyhrazena božské úrovni. Ta nenalícenost by mohla odpovídat čistému ohni, ne situaci, když se smísí s kadidly v B 67. Docela dobře mohlo jít o charakteristiku vždy platné řeči, osudového určení, bytostného určení. Ne proto, že by vždy platná řeč vůbec měla nějaký charakter - vždyť jsou vysloveny hned tři privace - nýbrž proto, že není přizpůsobena pro lidské ucho. Hlavně ještě z jiného důvodu, a tím je obraz této řeči nebo určení v podobě věštebného výroku; v podobě osudové výpovědi, božského slova. Proto nevykládáme ani to, že by i kontext těchto tří záporů, totiž jmenování Sibylly a další charakteristika její řeči, mohl nějak souviset s původním Hérakleitovým textem, i když nevíme, nakolik doslovně.

Spekulovat o tom, o které Sibylle Hérakleitos mluví, by proto bylo poněkud nadbytečné. Stačí vědět, že jméno Sibylla je jménem typologickým, že v Delfách i jinde (včetně Iónie) se Sibylle připisovalo věštění prý i v dobách starších, než z jakých pochází věštění Pýthie, což je zase označení pro funkci Apollónovy věstkyně Delfách - a že i v Delfách je ctěna „Sibyllina skála“. Každá věštba je chápána jako věštba Diova, ale v mnoha případech je oznamovaná Apollónem, například v Delfách (B 93), a to skrze Pýthii. Pýthie je součástí složitějšího delfského obřadu, zatímco Sibylla je spíše charismatická bytost, věštící původně ve spojení se Zemí (skálou), ale v historické době také ve vztahu k Apollónovi. Charismatické rysy Sibylly dobře vystávají v příslovečném popisu toho, jak křičí běsníci ústy.

Neozdobená řeč, která se děje působením boha, prostupuje napříč časem, ty tisíce let vyjadřují úplnou prostupnost její řeči skrze vše. Jakým působením? Působením boha, díky boží podpoře. Jak ji bůh podporuje nebo udílí? Vždyť je to jeho řeč, Sibylla je pouze nástroj! Je to řeč toho, který oznamuje osud!

V originále čteme: působením **toho boha**. Protože bezprostředně předtím není žádný jiný jmenován a protože nejde o monoteistický výrok, zbývá jediná možnost: působením Apollóna. A jak Apollón osudový výrok oznamuje nebo udílí, o tom pojednává zlomek B 93.

V opozici vůči této naprosto nezdobené řeči stojí u Hérakleita umění řečníků, které napadá například ve zlomku B 81.

B 52 (Kahn XCIV)

1 **Život je dítě, které si hraje, hraje s kostkami: království náleží dítěti.**

Hippolytos, Refutatio omnium haeresium IX,9,3-4

V tomto nádherném výroku není snad žádné slovo bez nějakých problémů. Tak hned na začátku: Podmět věty, který se z nouze pokoušíme překládat jako „život“, je v originále *aión*. Così výsostného je zde přirovnáno k dětské hře, k hrajícímu si chlapci. Jediným vnitřním vodítkem zlomku je aliterace řeckých slov *pais paizón pesseuón*, doplněná ještě příbuzností prvního a druhého z nich a zvukovou podobou druhého a třetího. Svým charakterem se výrok blíží básni, tušeným obsahem pak hymnu na božský běh světa.

Aión znamená leccos - a je to závislé i na časové a žánrové vrstvě. Časté jsou významy „věk“, včetně „lidského věku“, života. Současně ale také „věčnost“, jakýsi trvalý věk, ať už u metafyziků nebo zase v rituálních formulích, včetně křesťanských. Může taky označovat „epochu“. V pozdně antických spekulacích značí nějakou zprostředkující hypostasi nebo kosmickou bytost, u astrologů epochu odpovídající nějakému úseku ekliptiky. Starší vrstvy významu však jednoznačně odkazují k životním tekutinám nejrůznějšího typu, kromě krve, například „slzy, pot, sperma“. Je to tedy **život** představovaný čímsi špatně uchopitelným, co může unikát, tryskat i ztrácet se; tekutost života, doprovázená rozkoší i bolestí (B 77). Je to proudění nebo odpařování, kterým se život nejen projevuje, ale kterým je i zakládán (B 12).

Náš překlad **život** se opírá o tyto souvislosti. Slovně tedy nesouvisí s běžným výrazem pro život, *zōé*, který potkáváme v B 2, B 20, B 62, ani s adjektivem „živý“ (*zón* v B 26, B 63, B 88). Ve zlomku B 30 Hérakleitos provazuje významy slov „vždy“ a „živý“ kompozitem *aiezoon*, „vždyživý“, totiž božské plápolání ohně, kosmos. Překlad výrazu *aión* slovem **život** není v naší práci zaváděn nově, to pouze v rámci překladů Hérakleita, ale může se opřít o překladatelský úzus *Odysseie*. Na ostrově nymfy Kalypsó Odysseus nařiká a pláče (V,152): „zrak mu neosychal“. Doslovně: „Slzy mu neosychaly, ronil sladký (líbezný) *aión*.“ Zde jsou to opravdu slzy, i když unikající slzy představují marněný život, který odtéká a hrozí rozpustit tvář. Kalypsó ho však těší (V,160): „Neukracuj si **život**“ - doslovně „nenič si *aión*“, ve smyslu neplývej slzami, kterými se tvůj život marní. Ve staré představě slzami, stejně jako potem nebo spermatem odtéká život, což je podpořeno archaicky vnímanou souřadností tělesných šťáv jako manifestací života - a tím i funkční souvislostí očí, mozku, míchy, varlat a fallu.

V zachovaných zlomcích připisovaných Hérakleitovi potkáváme *aión* bohužel jenom v obskurním místě u Hippolyta (B 50.5), kde stojí v paralele vůči „řeči“ (*logos*), a to snad jako pasivnější (zkušenostní, vnitřně rozbíhavý) pól protikladu. Pokud bychom se dali touto nejistou cestou, mohli bychom spekulovat o souvislostech v sexuální náboženské symbolice řeči a života, jaké ve staré době užívá například kyllénský kult Herma a v pozdní době třeba *Naasejský traktát* (viz poznámky u B 15, B 68, str. 265n., 270n.).

Ve spolehlivých Hérakleitových výročí jsou vypracovány jiné souvislosti toho, co může **život** znamenat. Výraz *aión* je snad míněn v názvu na *aei*, „vždy“. „Vždy“ v tom významu, jakým je „řeč vždy platná“ (B 1.1), v jakém světě „byl vždy a je a bude“ (B 30.3). Především pak ve smyslu neutuchající proměny světa, plápolání ohně, o kterém se touto rituální formulí říká, že je „vždyživý“, *aeizóon*. Takovéto pojetí by se snad dalo sledovat u raných tragiků, ale roztroušené ve zlomcích jinak nezachovaných Aischylových a Sofoklových tragédií, takže by výklad předpokládal speciální filologickou práci. Pro úplnost dodejme že výraz *aión* může znamenat rovněž dospělost a stáří (Aischylos, *Agamemnón* 106). To by mohlo navodit příměr starého vládce a hry dítěte (viz B 121).

V našem výroku se konečně máme dozvědět, co **život** ve smyslu takové vždy vyvažující se proměny je. Můžeme však očekávat nějakou definici něčeho tak výsostného i vratkého? Něčeho, co sice „vždy“ působí, ale „vždy“ jako vratké? Vždyť takové hérakleitovské „vždy“ už Platón užil ve spojení, které je s ohledem na dvojznačné postavení onoho *aei* možné překládat „rozcházejí se vždy schází“ (*Sofisté*s 242e).

Život je **dítě!** Ve smyslu životního koloběhu generací (B 20) to sice je očekávatelná odpověď, ale to bychom mluvili spíš jenom o běžném životě, tedy ve smyslu *zóé*. **Dítě** nebo **chlapec** (nejčastější významy slova *pais* v singuláru) je pro Hérakleita obrazem muže z hlediska daimona (B 79). Je i tím, kdo - ač „nedospělý“ - vede dospělého opilého muže (B 117). Efesané mají raději zanechat obec „nedospělým“ (B 121). V plurálu jsou „děti zanechávány“ pro pokračování smrtelného života (B 20) a taky si chytře a poněkud škodolibě tropí žerty ze slepého a nechápavého Homéra (B 56). Navíc prý nemáme být závislí na svých rodičích „jako děti“ (B 74) a jako „dětské hračky“ prý jsou naše mínění (B 70). Raně antický obraz dítěte nemá ještě vyvinuté znaky roztomilosti ani údajné nevinnosti. „Chlapec“ je také synonymum pro sluhu. Dospělý nebo dospívající chlapec ale může být opěvován v rámci antické *paidērasie*. Nic z tohoto nám moc nepomohlo. Všední obrazy chlapce nebo dítěte i Hérakleitovo užití toho slova v jiných výročí nám pro výklad našeho zlomku říkají málo. Než se obrátíme k významům nevšedním, podívejme se, co to dítě dělá. Hraje si.

Dítě si hraje. To děti dělají a řecké sloveso „hrát si“ je takto odvozeno, *pais paizón*. Doslova a snad básničtěji: **Život je hraje si dítě.** Pro český převod další vazby však raději: **Život je dítě, když si hraje,** když jedná jako dítě. Život si hraje jako dítě! Je plně zaujat svou hrou, která může být za chvíli vystřídána jinou; ale hračky se mu nesmí brát a hra se nesmí kazit. Zatím to nepůsobí zrovna vážně, ale ta hravost nás zamrazí, až si lépe všimneme, co to dítě vlastně dělá, jak si hraje. Víme přece, že děti dovedou být bezohledné i kruté - ale dospělý by měl být nad věcí.

Hraje s kostkami - zdánlivě nevinné. Sloveso *pesseuein* popisuje nějakou činnost, při které se něco posunuje, nejčastěji ovšem míní hru s kostkami. Taková hra je v antice úplně běžná. Hrají ji děti, ale třeba i vojáci na stráž. Kromě kostek je k ní potřeba ještě nárys jakési primitivní šachovnice, ať už na desce nebo třeba jenom na dlažbě. Kromě házení kostkami se ještě čímsi posunuje po nákresu, někdy rovnou těmi kostkami, co „padly“. Hra spojuje nahodilost hodů kostek s pokusem hráče o nějakou momentální strategii. (Takových herních schémat vyrytých do dlažby se zachovalo větší množství. Novořeckým nástupcem této hry je *tablé*, „tavli“, hra běžná v kafeniích a čajovnách východního Středomoří, česky někdy překládáno jako „lurč“ nebo „triktrak“. Příbuznou hrou jsou české vrhcáby.) Ta jakási šachovnice nebo alespoň nákres byla už ve staré době dávána do souvislosti s tabulkou, kterou astrologové, údajně egyptští, užívali k vyznačení planetárních pozic v zodiaku. Píše o tom například Eustathios, asi podle Suetoniova spisku *O hrách u Řeků*. Kontextem pojednání je údajný původ všeho v Egyptě a příležitostí k tomu je místo Platónova *Faidra* (274cd) o tom, jak „v okolí Naukratidy v Egyptě žil kterýsi z tamních starých bohů“: „Jméno onoho

daimona bylo Theuth. Ten prý vynalezl nejprve nauku o číslech, geometrii a astronomii; dále pak hru s kaménky (*petteia*) a hru s kostkami (*kybé*), zejména však také písmo.“

Eustathios (*Comm. ad Homeri Odysseam* I, p. 28,20) to komentuje:

„Ta hra, kterou Platón připomíná, však není tatáž, kterou Řekové nazývají *petteia*, nýbrž myslí takzvané *petteutérion*. Totiž jakási dlaždička, jakoby ta při hře *petteia*, na kterou se zaznačují pohyby Slunce a Luny, včetně zatmění, jakou užívají Egypťané.“

Podle tohoto pozdně antického romantizujícího podání Platón nepochopil nebo spíš zatajil pravou povahu oné egyptské „hry“. Eustathios to chápe tak, že cokoliv běžně děláme, je nevědomou napodobeninou něčeho výsostného, co je ovšem doma v dalekých nebo dávných kulturách. Přesto nás toto klišé upozorňuje na náboženskou dimenzi zdrojů naší všednosti, na oblast vzorů, jenže ji promítá někam jinam, a to do vzdáleného a určitého jinam. Pro kontext našeho zlomku zde máme upozornění na alespoň domnělou existenci jakéhosi *petteutéria*, podobného tomu, co ke své hře potřebuje ono hrající si dítě. Ta hra je možná osudová. Dosvědčí to křesťan Tatianos a dosvědčí i existenci nějaké zvláštní tabulky. Ve spise O osudu kritizuje řecké pojetí takto (*Oratio ad Graecos* 8,1,1-3):

„Daimoni lidem ukázali diagram (*diagramma*, „rozpis“) postavení hvězd, podobný tomu, jaký užívají hráči v kostky (*kyboi*), a zavedli naprosto nespravedlivý Osud.“

S čím si tedy to dítě **hraje, s kostkami**? Nehraje si náhodou se světem, jehož obrazem je hvězdný diagram? Není to hra osudové moci? Není to božská hra, díky které je svět světem, aniž by musel být udělán? Není to tatáž hra, která se ve zlomku B 30 vyjadřuje jako plápolání ohně a v B 31 jako jeho obraty?

A co je ono **království**, které tomu **dítěti patří**? Není to „nejkrásnější svět ledabyle rozházených věcí“ (B 124), nejkrásnější nahodilé uspořádání? Jsme přesvědčeni, že takové pochopení není až dodatečným ludibrionismem.

Abychom však mohli náš zlomek pochopit takto a ne jako pouhou metaforu běžné dětské hry (i když ani takový výklad by nebyl o moc chudší), měli bychom najít ještě nějaké paralely v možných nevšedních významech slova *pais*, „chlapec, dítě“. Chlapec může být společníkem a přísluhovačem boha. Ve výsostném kontextu (malba na černofigurovém poháru obětovaném Kabeirům na Samothráku, Nár. arch. muzeum, Athény) je slovo *Pais* připsáno jako nějaký identifikující titul k mladému společníkovi Kabeira, který nabírá z měsídla, zatímco před nimi stojí pár reprezentující polaritu pohlavních sil (*Mitis* a *Krateia*), k němuž vzhlíží první člověk (*Pratolaos*). To ovšem nesevřídčí o ničem jiném, než o tom, že máme šanci hledat dál. Nabízejí se různá podání o Dionýsově narození, dokonce i o jeho hračkách, nebo o Diově narození na Krétě i jinde. Abychom však čerpali z textů, a to z okruhu blízkého zachování mnoha Hérakleitových zlomků, ocitujme jednu poznámku Klémenta Alexandrijského:

Hérakleitos říká, že **tuto jakousi hru hraje sám Zeus**.

To by zajímavě souviselo i s oním podivným místem v B 50, kde se ke dvojici „řeč (*logos*)-život (*aión*)“ pojí dvojice „otce-syn“. Čí by tedy ono dítě bylo? Kronovo a Rheino. Bylo by to totéž dítě, které se emancipovalo vůči Kronovi (památku poraženého Krona pak ctí hry v Olympii) a které v řeckém lidovém náboženství z Olympu spravuje celý svět. Jasný Zeus, jehož atributem je blesk, který všechno řídí (B 64). Dá se o něm, o mužném hospodáři i záletníkovi mluvit jako o dítěti? U Homéra určitě ne, leda že by se vyprávěl příběh o Diově narození, nikoliv o jeho péči o svět. U Hérakleita je však takový paradox myslitelný. Ostatně, podle Klémenta prý říká jenom to, že hraje tuto hru. Pouze se chová takovým způsobem, to jest: nevšedně. A jeho jméno, Zén, připomíná slova pro „život“ a „žít“. To jedno moudré samotné nechce i chce být zváno jeho jménem (B 32). Ani ten hrající si chlapec by nebyl jen běžný lidový nebo epický Zeus. To jedno moudré se ostatně zdá být docela vtipné a hravé. Není to rituální hra, jejímž jedním obrazem je dětská hra, zatímco jiným jejím obrazem je běh světa? Ta hra je Osud (B 137), který nemůže být ani spravedlivý, ani nespravedlivý. Prostě je, a právě svým ustavičným děním je náležitý, zakládá uvnitř sebe každou možnost, tedy i

spravedlnosti a jejího opaku. Ten osud si nesmíme vykládat deterministicky, v tom je možná naše potíž. Děje se hrou. A v souvislosti se zlomkem B 53 je jeho králem zápas, takže toto dětské království se u nás lidí děje skrze naše zápasy!

Život je hra, avšak božská hra, která může být lidmi zpřítomněna pouze jako hra rituální. **Království náleží dítěti**, této hře. Hérakleitova výzva k vládě nedospělých (B 121) toho asi byla obrazem. Další obraz pak nabízejí doxografové v anekdotě o Hérakleitovi (A 1,3): „Uchýlil se do svatyně Artemidiny a hrál s dětmi kostky; když pak ho Efesané obstoupili, vzkřikl na ně: *Co se divíte, ničemové? Což není lepší dělat toto, než s vámi spravovat obec?*“ Vtipnou a myšlenkově dobře orientovanou parodii na takovéto referáty doxografů představil Lúkiános v *Dražbě životů* (Hérakleitos C 3.5.), a to včetně první části našeho zlomku:

„Kupec: Proč pláčeš?

Hérakleitos: Protože, cizinče, považuji lidský osud za truchlivý a hodný jen slzí... i nad tím, že nic není v přírodě trvalé, ale všechno je promícháno a zamotáno dohromady, radostné s neradostným splývá v jedno, stejně jako znalost s neznalostí, velké s malým (viz B 10), protože všechno přechází nahoru a dolů (B 60) a mění se jako hříčka času.

K: Co je čas (*aión*)?

H: Chlapec, který si hraje s kostkami (B 52) a běhá sem a tam.

K: Co jsou lidé?

H: Smrtelní bozi (B 62).

K: A co jsou bozi?

H: Nesmrtelní lidé.

K: Mluvíš v hádankách, příteli, nebo sestavuješ slovní hříčky? Ty jsi úplně jako Apollón, z tvých odpovědí také není člověk moudrý, jako z jeho věšeb (viz B 93)...“

V Lúkiánově kontextu pozdně antické satiry je *aión* opravdu spíš čas, ale život by tam mohl být taky.

B 32 (Kahn CXVIII)

- 1 **To jedno**
moudré
 3 **samotné**
nechce i chce být zváno jménem Zéna.

Kléméns Alexandrijský, Stromata V,115,1 (+ Eusebios)

Kumulovaný výraz **to jedno moudré** (*hen to sofón*) potkáváme jenom zde a ve zlomku B 41. Tam jde o způsob, jakým jedno všechno řídí, tady jde o možnou náboženskou atributaci jednoho samotného. **Jedno** není nějakou entitou nad světem, ale není ani sumou veškerenstva. Je jedním z hledisek na všechno: „vše jako jedno“ (B 65 - jako opozitum k „všechno v proměně“). Jedno je tady atributováno jako **moudré**. To je ve výroku symetrické s výrazem **samotné** (*múnon*), asi jako opak „mnohých“.

Ve zlomku B 108 se říká, že „moudré je od všeho oddělené (*kechórismenon*)“. To se zdá být v rozporu s naším tvrzením, že jedno není nějaká entita nad světem, oddělená od světa. Oddělené je, **samotné** a **moudré** taky, ale „entitou“ není a „nad“ je pouze ve smyslu „cesty nahoru-dolů“ (B 60). **Moudré** je odděleno od čehokoliv ve veškerenstvu podobným způsobem, jakým je smysl každé jednotlivé řeči (ba i řeč sama) oddělen od každé z těch jednotlivých řečí. Právě takovým nějakým způsobem je **samotné**.

Zatím jsme přehlíželi okolnost, že v našem zlomku stojí výraz pro **samotné** uprostřed - jako osa výroku - a svým významem se váže ambivalentně k jeho předchozí i následující části. Osou pro celý výrok je slovo „samotné“, obklopené chiasmem (otrocky):

jedno, to moudré - nechce, i chce být zváno...

Pro první části výroku má zase podobně ambivalentní postavení výraz **moudré**, totiž jako osa vztahů jednoho - samotného, jako téměř pojmenování samotnosti jednoho. O samotném jednom moudrém lze říci, že nechce i chce být zváno jménem Zéna, zatímco určitá představa Dia tak zvána být chce a má být, zatímco nic jiného tak ani nemůže být nazýváno.

Řekové znají mnoho jmen mnoha bohů. Svrchovanost božské moci drží Zeus, nazývaný archaicky také **Zén**. Sama volba tohoto tvaru Diova - tedy Zénova - jména může souviset s jeho menší četností nebo s názvukem na *zén*, „žít“ (se členem pak: „žití, život“).

To jedno moudré však **samotné nechce i chce** být zváno jménem Zéna. Ve své osamocenosti je zdrženlivé vůči tomu, že by mohlo být nazýváno, ale nechce se bez toho úplně obejít. Z chiasmu by mohlo plynout, že jakožto moudré nechce, ale jakožto jedno chce; při jiném čtení však: jakožto jedno moudré chce, ale jakožto samotné nechce.

K jednomu moudrému se člověk může vztahovat také nábožensky; vždyť právě náboženství je šifrou pro vztah k němu. Jedno moudré se však zdráhá, neboť běžný náboženský přístup je příliš určující a taky příliš lidský: co jazyk, to jméno; co náboženský okruh, to jméno. A co se jmény jiných řeckých bohů?

Větu lze chápat i takto:

není i je schopno být zváno...

není i je možné je nazývat...

Podstatné je to pořadí: v první řadě **nechce** (není schopno, není možné je tak nazývat), současně pak **chce** (je schopno, je možné je tak nazývat). Privace je pro výpověď o vztahu myšlení a náboženství prvořadou cestou, ale hned poté touží po pojmenování.

Nebylo by možné zavést nějaké vhodnější jméno? Ne, pokud by to mělo být opravdu jméno! Byl by to pokus o nové náboženství, další z řady různých náboženství, i když nové náboženství stejně nejde jen tak „zavést“. A pokud bychom místo jména zavedli racionální pojem, nebyl už vůbec žádný důvod, proč by se k němu samotné jedno moudré vázalo. Proto musíme dávat pozor, abychom s výrazy jako **jedno, moudré** nezacházeli jako s pojmy, jejichž rozsah známe, se kterými můžeme pracovat.

Kléméns Alexandrijský zlomek cituje v pásmu řeckých výpovědí o jednom bohu, kde je srovná s křesťanským pojetím. Cituje (*Strómateis* V,109,1) opakovaně Xenofana, například jeho zlomek B 23 o „jednom bohu, který není podobný smrtelníkům“ (u Xenofana je opravdu „jeden bůh“, nikoliv božské „jedno“), což Kléméns chápe jako příklad toho, že Bůh je jeden a netělesný. Odkazem na toto místo pak H. Diels dokládá, že jedno moudré nechce být nazýváno „vulgárním Diem“. Po citaci Aischyla (fr. 70) „Zeus je aithér, Zeus je země, Zeus je nebe...“ Kléméns říká: „Jak vím, i Platón potvrzuje to, co píše Hérakleitos: B 32.“ Má na mysli etymologii jména Zén v dialogu *Kratylos* (396b). U Klémenta pak následuje citace B 33.

Pro srovnání ocitujme ještě Aischylův hymnus na Dia (*Agamemnón* 160-166) s komentářem Matyáše Havrdy:

- 160 Ať je Zeus kdokoli,(1) jestli je
mu toto pojmenování milé,
takto jej oslovuji. (2)
Když všechno zvažuji, (3)
nejsem s to [mu] připodobnit [nic],
165 kromě Dia, mám-li ze svých úvah vpravdě
svrhnout pošetilé břemeno. (4)

(1) Tj. „ať mu přísluší jakékoli jméno“, s posunem ve smyslu „ať je (oproti našim představám o něm) jakýkoli“.

(2) Jedna z nejslavnějších pasáží v řecké literatuře. „Ať je Zeus kdokoli“: jde zřejmě o parafrázi tradiční modlitební formule. Podle Platóna (*Kratylos* 400de) je při modlitbách zvykem vzývat bohy takové, „jácíkoli svým pojmenováním rádi jsou“, tj. jmény, která jsou jim samým milá. Platónův Sókratés přitom předesílá, že „o bozích nevíme nic, ani o nich samých, ani o jménech, kterými se asi nazývají; vždyť je jasné, že oni užívají pravých jmen“. Naznačuje tak, že jména, jimiž jsou bohové vzýváni v běžném kultu, nejsou jejich pravá jména, neboť o těch „nic nevíme“. Můj doslovný překlad „jácíkoli svým pojmenováním rádi jsou“ chce postihnout archaické pojetí v Sókratově formulaci, podle něž bytost jméno *nemá*, ale *je* jím. Srov. Sofoklés, *Oidipús* 1036 a můj komentář tam. Z dalších paralel (Fränkel II, s. 99) lze soudit, že modlitební formulace „kdokoli svým pojmenováním rád/a jsi“ (tj. jakékoli jméno se ti líbí), je tradiční. K Aischylovu „ať je Zeus kdokoli“ je analogicky možné doplnit „svým pojmenováním“ a překládat: ať mu správně přísluší jakékoli jméno. Tento překlad je v dobrém souladu s následujícím „jestli je mu toto pojmenování milé...“, pro něž lze rovněž najít paralely svědčící o kultickém původu (viz například Platón, *Filébos* 12c). Výklad ve smyslu „ať mu správně přísluší jakékoli jméno“ poněkud připomíná Sókratovo pojetí „pravých jmen“ bohů, která neznáme. Je otázkou, jde-li o originální koncepci Aischylovu, nebo má-li i tato sofistovaná koncepce (připomínající některé motivy židovské mystiky) svůj tradiční kontext. Každopádně se však zdá zřejmé, že v Aischylově formulaci nejde jen o Diovo jméno, nýbrž i o samotnou povahu nejvyššího boha. Slova „ať je Zeus kdokoli“ pravděpodobně relativizují kromě jména Zeus i každou představu o Diovi, kterou nabízí dobová mytologie a teologie. Snaha postihnout Dia způsobem přesahujícím tradiční mytologické obrazy a lidové představy je charakteristická pro nejstarší řecké myslitele a stojí u kolébky filosofického pojmosloví. Viz zejména Hérakleitos B 32, ale také Démokritos B 30 aj. Aischylovu formuli má v oblibě i Eurípidés (*Héraklés* 1263, *Zlomky* 480).

(3) Jako na váze: když porovnávám váhu všeho s váhou Dia.

(4) Pošetilé břemeno: snaha Dia k něčemu přirovnávat, které obtěžuje lidskou mysl tak dlouho, dokud člověk nepochopí, že Dia k ničemu přirovnat nelze. Teprve to je „pravdivá“ úleva, která je kontrastní vůči „pošetilosti“ iluzivního břemene.

B 41 (Kahn LIV)

1 **To jedno moudré:**
věděť, že důmysl †...† řídí všechno skrze vše.

Díogenés Laertios, *Vitae philosophorum* IX,1 = A 1,1

Překlad Dielsovy konjektury:

2 poznat důmysl, který řídí všechno skrze vše.

Překlad Bollackova pochopení:

2 věděť, že důmysl, ať jakýkoliv, řídí všechno skrze vše.

Důmysl je zde vlastně tím, čím je „nezjevné spojení“ v B 54. Ve zlomku B 51 je reprezentován tím, jak se „spojení u luku a lry“ navrácí do rovnováhy skrze opakované výchyly (kmity, obraty) na opačné strany - jako kosmické „obraty“ ohně v B 31. Kumulace výrazů **to jedno moudré** je stejná jako v uvození zlomku B 32, kde ono „samotné nechce i chce být zváno jménem Zéna“. Vypadá to jako uvození nějaké definice jednoho moudra.

Víme, že nic takového nemůžeme čekat, že „moudré je od všeho oddělené“ (B 108). Místo definice se říká něco o tom, jak se jedno moudré děje ve všem, tedy o povaze náležitě chápaných vztahů v mnohosti.

Narážíme však na problém: Text zlomku je patrně porušen, každopádně je nutná nějaká oprava nebo vynechávka. Editoři se shodují alespoň v tom, že zde k sobě nějakým způsobem patří úvodní výrazy: infinitiv pro „vědět“, záhadně mnohoznačný výraz *gnómé* - „důmysl“, možná nějaké vztažné nebo neurčité zájmeno nebo částice, asi nějaký tvar slovesa „řídí“, a nakonec určitě fráze „všechno skrze vše“. (Conche, kterého následujeme, nechte rukopisné *hoté*, které považuje za koruptelu, neboť je není jak navázat a dál čte podle převahy rukopisů. Rukopisné *hoté* považujeme za nečitelný zbytek nějaké atributace důmyslu. Diels toto zájmeno čte, dokonce s výkladem: je to archaismus za *hétis*, ale mění tvar následujícího slovesa na gnómský aorist, viz aparát. Kahn považuje text za porušený a vynechává „řídí“.)

Co tedy je to jedno moudré? Buď „**vědět, že** něco“ (když vynecháme zájmeno) - nebo „**vědět** něco, které (nějaké)“. Každopádně je tím už rozrušena možnost definice toho jednoho moudrého jako objektu. Málem to vypadá, že kumulace tak výsostných výrazů vypovídá o nějaké naší schopnosti, o vědění, poznávání. Snad že máme vědět, jakým způsobem mnohost patří k jednomu, a nejspíš to máme vědět podobným způsobem, jakým se jedno děje v mnohosti.

Co vědět je to jedno moudré? *Gnómé*, **důmysl** - jenže tohle slovo má nějakých významů! Vybereme jen ty, které v kontextu připadají v úvahu: „srdce, smýšlení, myšlenka, rozhodnutí, důmysl, úmysl, záměr, výrok, důvtip, vtip“ a snad i „znamení“. Mohl by to být zkušenostní základ toho, čemu dnes říkáme „intelligence“, pokud ji ještě chápeme jako schopnost odkrývat i přenášet významy a činit tak vhodně, někdy až neočekávaně; schopnost spatřovat celkové souvislosti i schopnost jednat v celkových souvislostech - a využívat přitom i překvapivých detailů. Jenže **důmysl** je to něco, co „lidská povaha nemá, božská však má“ (B 78)! Tam ovšem překládáme „záměry“, protože si jinak s plurálem od důmyslu nevíme rady. Jedno moudré je tedy buď vědět, že tento rozdíl mezi lidskou a božskou povahou něco dělá - nebo vědět, který to je; jak se to s ním má. Každopádně máme vědět o něčem, co sami nemáme!

Jaký důmysl? Právě tohle text neumožňuje spolehlivě přečíst. Víme jen, že **důmysl řídí**, neboť k takovému překladu nakonec vede většina možných oprav. Použité sloveso (*kybernan*) znamená „kormidlovat, být kormidelníkem“, a v tomto smyslu pak „řídí, vést“, neboť býti kormidelníkem, to je funkce velmi důležitá. Na dobrém kormidelníkovi závisí osud lodi i lidí na ní, na něm závisí i využití námahy veslařů nebo využití přírodních podmínek. Je současně také navigátorem. Kormidelník (*kybernetés*) je bytostí doslova opěvovanou, přestože nevesluje, ani nemůže přivolat vítr nebo odvrátit bouři. On je na lodi tím, kdo si s tímhle vším musí umět poradit, kdo má umět proplout. Kormidlování je oblíbeným obrazem pro takové řízení, které se děje téměř bez dřiny, které pouze vhodným nastavením kormidla využívá okolností a proplouvá k cíli i předem neznámými podmínkami. Kormidelník umí dosáhnout cíle plavby. Nejenom proto, že zná směr k cíli, že ví, kudy jet, a zná mnohé místní zvláštnosti; tedy že má záměr a znalost. Dobrý kormidelník je nejvíc zapotřebí právě tehdy, když se situace vymyká z oblasti očekávatelného, což se na moři děje přímo příslovečně. Způsob, kterým důmysl **řídí**, je tedy nenásilný a výsostný. Spojuje znalost a záměr s jakousi ještě podstatnější schopností, totiž jak dosáhnout cíle díky využití náhod a souvislostí. Jiným synonymem tohoto slovesa Hérakleitos říká, že „toto veškerenstvo řídí blesk“ (B 64).

Co důmysl řídí? Mnoho se nedovíme, protože **řídí všechno**. Dovídáme se spíše, jak řídí - a to je nečekané. Řídí **všechno skrze vše**, všechno prostřednictvím všeho. To je něco úplně jiného než řídit auto nebo organizaci. Ve všech takových technologických nápodobách organismů je vytvořena nějaká zprostředkující řídicí struktura: nástroje řízení předpokládají hierarchické uspořádání řízeného. Díky tomu je jejich řízení možné a může se dít i bez hrubé

síly. Takhle se pokoušíme řídit my lidé, a to odlišuje naši povahu od božské (B 78). Tak třeba někdo zrovna řídí auto, ne všechno. Dělá to prostřednictvím volantu a několika dalších udělátek, ne skrze všechno; dokonce ani nemusí vědět, díky čemu v motoru se to vlastně pohybuje. On řídí auto a státní organizace zase řídí určité části nutného kontextu: silnice, pravidla atd. Ale jak je řízeno to, že pro tolik lidí je zajímavé nebo prý nutné řídit zrovna auto? Nebo je to tím, že každý chce řídit aspoň něco? Ale jak je řízen motiv řidiče někam jet? A jak je řízen pád namazaného krajíce nebo adresát výhry v loterii? To všechno je součástí světáběhu: **Všechno řídí důmysl**, a to **skrze vše**. Nenásilně, důvtipně a nehierarchicky!

Příslowečný „boží bič“ (B 11) spočívá právě v tom, že řídí všechno, že to řídí skrze všechno, že k tomu nepotřebuje vůbec žádné zvláštní prostředky, natožpak nějaké zvláštní zasahování! Tak například Oidipús a jeho otec neunikli věštbě, přestože proti ní dělali, co mohli, aniž by to ovšem Hérakleitos chápal deterministicky. Řízení všeho vším pobuřuje naši technokratickou nápodobu mysli, protože nám bere iluzi, že vůbec něco řídíme. Co v takto jakkoliv vzájemně uspořádaném veškerenstvu, tedy z hlediska formálního systému v neuspořádaném stavu, můžeme řídit my lidé? Ale proč bychom to měli dělat? Abychom si zařídili? Máme-li však jednat lidsky, a to je také moudrost (B 112), potom nezbyvá než v tom zkoušet nějak obstát (B 63).

Všechno řízené skrze vše, to je jenom jiný popis ledabyly uspořádaného světa ze zlomku B 124. Tímto způsobem se děje, že svět mnohosti - tedy „všechno v proměně“ - je současně „vše jako jedno“ (B 65). Tak je „ten svět“, o kterém se dá říci, že „byl vždy a je a bude“ (B 30) důvtipným hlediskem světa mnohosti a rozervaností.

Prošli jsme zlomkem jaksi sekvenčně. Ale jaký je jeho význam jako uceleného výroku? Jak provázat významy jeho částí? Máme číst spíše tak, že „moudré je jedno, vědět že důmysl...“? Pak by to byla rada pro „muže milující moudré“ ze zlomku B 35. Ladilo by to i se zlomkem B 50, kde „moudré je souhlasit, že všechno jest jedno“, snad zahlédnout v řádu proměn a rozporů skrytou harmonii, přiklonit se k takovéto moudrosti. A co je ten záhadný důmysl? Snad další jméno pro osud, pro jeho vtípnost? Nebo skryté synonymum za božství?

Nebo máme číst: „To jedno moudré je vědět, že...“? Takové čtení maličko posouvá význam k symetrii jednoho a všeho. Podtrhává **důvtip** jako střední člen mezi „jedním“ na začátku výroku a „vším“ na jeho konci - i mezi „vědět“ a „řídit“. Tím si lze všimnout i symetrie mezi moudrým jako atributem jednoho a způsobem řízení všeho, totiž skrze vše. To je totiž přesně opakem hlouposti, která k jakémukoliv řízení potřebuje přehledný návod pro všechny situace.

Pokud bychom četli méně bezpečnou cestou sledování možných ambivalentních syntaxí, došli bychom k něčemu podobnému: V měřítku celého zlomku je osou výraz **důmysl**. Ze zlomků B 30, B 31 víme, že vztah mezi jednotou a mnohostí je obapolný. Platí také: „Cesta nahoru-dolů, jedna a táž“ (B 60). Důmysl je tou cestou, vztahem vznikání a zanikání. Podobně: osou vztahů mezi jedním moudrým a důmyslem je **vědět**. Je jasné, že to platí i v opačném směru, než je ten právě vyložený. Důmysl by byl vědění jednoho, moudrého - kdyby bylo nám lidem dostupné a mohli bychom o tom vůbec tak mluvit. A osou vztahů mezi důmyslem a vším skrze všechno je **řídit**. Myslet i zde symetrii je poněkud děsivé, leč možné. Nakonec, pokud bychom pochopili infinitiv *epistasthai* jako ambivalentně vázaný větný člen, který se váže k předcházejícímu i následujícímu, mohli bychom překládat:

Poznat to jedno moudré - poznat, že důmysl řídí všechno skrze vše.

Stačí nečíst interpunkci, která stejně není původní. To by ovšem byla vskutku nadlidská výzva, kterou bychom mohli realisticky přijmout spíše jako varování: totiž že snaha o to je krásná a marná jako každé úsilí, že na takové cestě jsme a nemůžeme nebýt, takže děláme, co umíme, a myslíme, jak umíme. Pozitivně by to mohl být výrok o nároku, který otevírá probuzení.

B 78 (Kahn LV)

**1 Lidská povaha nemá záměry,
božská však má.**

Kelsos u Órigena, Contra Celsum VI,12

Náš zlomek vyslovuje další asymetrii difference božství a lidství, totiž v přítomnosti „záměrů“, jak se pokoušíme překládat plurál od *gnómé*, „důvtip, důmysl“ (B 41).

Lidské a božské. Vše lidské je plně závislé na božském, zvláště když poměrujeme své jednání: „lidské zákony jsou živeny jedním božským“ (B 114). Díky této asymetrii „živení božským“, která patří k lidskému způsobu života, se otevírá i jakási symetrie vzájemnosti (B 62). Bez založení ve vztahu k božskému je všechno lidské stejně pomíjivé a překročitelné jako dětské hračky - je to jenom oblast našich mínění (B 70). Teprve ve vztahu k božské hře (B 52) se mohou i lidské hračky ukázat taky jako zábavné (A 1,3). V Hérakleitově obrazu lidské nedospělosti (B 79) se muž jeví jako dítě a je shledáván dětinským. Smrtná podoba životazpůsobu nesmrtelných (B 62), tedy lidského života, se ukazuje jako dětská nebo dětinská, jako nedostatek dospělosti. Čím se liší dětská „povaha“ od dospělé; dětské „záměry“ od dospělých? Tušíme, že to bude podobné oněm hračkám: dětská hravost i umanutost je obrazem spontánní nereflektované zakotvenosti ve snových motivech jednání. Dospělý se právě svou dospělostí - dokonce už pohlavní dospělostí - vystavuje diferencí života a smrti v jejich cyklické vzájemnosti (B 20). Nemá-li být dětinský, nezbyvá mu, než se probudit a obsáhnout v tomto novém vědomém vztahu k celku i to, co mu zbylo z předchozího naivního prožívání; podobně jako probuzenému zůstává i zkušenost snů, ale není už pro jeho bdělý život určující ani postačující. Probuzený dospělý jedná ve svém osudu vědomě.

Povaha. Tak překládáme výraz *éthos*. Jiné možnosti by byly: charakter, zvyk, sídlo (obvyklé místo). Od Hérakleita víme o povaze jinak pouze to, že je „daimonem“, nejspíše individuální úrovní osudu člověka (B 119). Difference „lidské - božské“ je tak popsána jako určenost lidské povahy něčím božským nebo osudovým.

Povaha nám není upřena, je středním členem srovnání lidského a božského. Jenže pokaždé jiná - a v našem případě omezená. Co chybí naší lidské povaze oproti božské? Výrok to vyslovuje jasně: **záměry**. Ale co to je? S určením tohoto čehosi bude asi potíže, když to my lidé nemáme. Asi nebude řeč o záměrech ve smyslu vytoužených cílů, ani ve smyslu racionálních plánů, neboť obojí přece my lidé máme; občas sice žalostně málo nebo vůbec ne, ale občas zase až moc. Jak ale můžeme mluvit o tom, co nemáme? My to „máme“ na ten způsob, že nám to chybí, že víme o tom, že to nemáme. Aspoň takhle to mít můžeme, jako zkušenost a vědomí privace, jako chybění něčeho podstatného. Ne na způsob nějaké pěkné věci, kterou jsme u někoho jiného viděli a teď nám ta věc chybí, protože bychom chtěli mít všechno, protože závidíme. Skutečná privace znamená, že nám chybí něco, co nám z jiného hlediska bytostně náleží. Božské se od souseda s lepším platem liší samotnou povahou zakládající difference. Proto si nic z božské povahy nemůže žádný člověk přivlastnit, každý na tom má pouze onen privativní podíl; ale právě proto k tomu má nějaký vztah, díky němuž vůbec je.

Záměry, to je právě ta difference lidské a božské povahy, kterou náš výrok vyslovuje. Náš překlad je však pouze výrazem tápání. Nejen proto, že mluvíme o něčem, co nám chybí, ale i proto, že slovo samo je mnohoznačné a v ostatních výrocích má pouze jediný kontext. Výraz *gnómai* je zde plurál od *gnómé* (B 41). Tam překládáme „důmysl“, ve výsostném výroku o způsobu (tedy vlastně o povaze, ale to slovo tam není řečeno) řízení „všeho skrze vše“, což vědět znamená vztahovat se k „jednomu moudrému samotnému“. Tento důmysl (nebo snad i

„záměr“) je vlastně síť vztahů ve veškerenstvu, kterými se děje souhlas neshodného (B 8, B 51); kterými se mnohost stává světem a manifestací jednoho. K takovému důmyslu se my lidé můžeme pouze přiklánět (viz B 35, B 50), byť nás cele a veskrze obklopuje. A nejen to, on je i ve všem, co je „naše“, ať už jde o tělesnost, jednání nebo myšlení. Právě proto si občas myslíme, že je „náš“ (viz B 2), nebo jej pro jeho všudypřítomnost považujeme za součást světa, nebo jej zase z téhož důvodu vůbec nevidíme - nebo tušení o něm promítáme do představy něčeho „nad“ světem, ať už tím je kterýkoliv z nejvyšších metafyzických pojmů. To všechno proto, že nám chybí, ač bez něho bychom nebyli sebou, ani by svět nebyl světem.

Plurál *gnómai* může znamenat: „prostředník nebo nástroj myšlení, myšlení samotné, úsudek nebo názor, rozhodnutí nebo propozice, záměr nebo účel“. Naše myšlení je privací myšlení. Většinou je směs různých nápodob myšlení, nejčastěji asociativního plácání a formální racionality. My se většinou buď rozhodujeme špatně, protože netušíme, co je za rohem a co bude důležité za sto let - nebo ve snaze o odpovědný přístup jenom napodobujeme rozhodování, totiž dedukcí z našich znalostí (a pak to rozhodnutí radši oddálíme, protože vždycky je něco, co ještě nevíme). Naše nejlepší rozhodování je schopnost rozumně zhodnotit všechna dostupná hlediska a pak nést riziko volby, kterou vždy vstupujeme do nějakých nám neznámých okolností.

Mohlo by se zdát, že nám vztah k účelu, záměrnost myšlení i jednání nechybí. Jenže naše účely jsou většinou jenom dětinská přání nebo hokynářské výhledy. Naše záměry, myšlenky i činy jsou plné vnitřních sporů, tak jako všechno v mnohosti. Božský záměr je jiného řádu, když tím vším kormidluje (B 41, B 64) prostřednictvím všeho ostatního a sladuje to (B 54). Nám nezbyvá než „vědět že“ (B 41), připustit si i váhu protikladných záměrů, ať už vlastních nebo cizích.

Znamená to, že my lidé jsme jenom otroci (B 53)? Většinou ano. Jsme otroky své povahy právě tehdy, když ji považujeme za svobodnou. Jakožto nechápaví jsme otroky svých mínění neustále. Když „jednáme jako spící“ (B 73, B 75), když žijeme svůj sen a sníme svůj život (B 21). Ten, kdo se probudil, má přijmout svou povahu jako svůj úděl (B 119), jehož prostřednictvím může ve všem uskutečňovat záměry „všeho jednoho“ jako svobodný člověk. „Neboť soudné je pouze to, co <vše> obklopuje.“ (A 16/2)

B 79 (Kahn LVII)

1 Muž je daimonem shledáván dětinským, tak jako dítě mužem.

Kelsos u Órigena, Contra Celsum VI,12

Přirovnání se zdá být jasné. Je snad i příležitostí k tomu, abychom pochopili statut daimonů u Hérakleita.

Muž. Výraz *anér* znamená „dospělý muž“ - a v takto obecných kontextech běžně i „člověk“.

Dětinský. Výraz *népios* není utvořen od slova dítě. Je to spíše pejorativum, také s významy jako „slabý, bláhový, pošetilý, omezený“. Může znamenat i „nedospělý“, ale bez onoho náznaku nastávajícího dospívání, který má častější slovo *anébos* (B 117). Přesto na tom náš „dětinský muž“ není ještě tak špatně jako „člověk hloupý“, *blax* (B 87).

Dítě. Zde je opravdu výraz *pais*, „dítě, chlapec“ (viz B 52).

Daimón. Výraz *daimón* může mít dost širokou významovou škálu. V pozdější antice budou daimoni především polobožské bytosti, které prostředkují mezi bohy a lidmi (nebo mezi bohy a světem); pro některé filosofy jimi budou bohové, když budou nově pochopeni jako

prostředníci mezi Jedním a světem nebo lidmi. Z archaických významů jsou nejdůležitější dva: buď synonymum za slovo „bůh“ - nebo „strážný duch“ a analogicky k němu i „muž daimonský“. U tragiků přistupuje význam „osud“, zvláště individuální dimenze osudu (viz B 119). Daimón může být vhodnou metaforou jak nadlidské moci a dokonalosti, tak i mezí a možností lidského údělu; může být i metaforou dospělosti nebo pronikavosti.

Základní význam slova je jednoznačně pozitivní, ba většinou naprosto výsostný; tím slovem se běžně mluví o bozích. Pejorativní význam získává slovo *daimón* hlavně v řecky psané judaistické démonologii (v jakési rubové stránce angelologie, jejím stínu) a podobně pak v křesťanském užití. To je typický projev obecné malformace starších i cizích bohů a typický projev přenášení stínu mimo sebe a do cizího. Právě v kontextu sporů řecké a křesťanské daimonologie se nám ovšem tento zlomek zachoval. Kelsos totiž ve své protikřesťanské polemice vtipně obrátil typickou figuru dobové judaistické a křesťanské misie. Židé a křesťané tvrdili, že řecká moudrost vznikla zčásti opsáním od Mojžíše, zčásti je zjevena padlými anděly (daimony), kteří před svým pádem měli podíl na božské moudrosti. Kelsos tvrdí, že například takový zakladatel církevního křesťanství, jakým je Pavel z Tarsu, vlastně taky opisoval, mimo jiné taky od Hérakleita, jenže špatně. Kelsos chápe Hérakleitovy zlomky B 78 a B 79 jako přímý pramen Pavlovy nauky o tom, že „moudrost světa je bláznovstvím před bohem“ (*1. Korint'anům* 3,19)! U Pavla je protikladem této světské moudrosti jiné „bláznovství“, které se ovšem pouze zdá být bláznovstvím, totiž před lidmi. Je to „bláznovství kříže“ (*1. Korint'anům* 1,18). Órigenés to pak v polemice s Kelsem velmi rozumně vrací na pravou míru - i když sám zastává výše zmíněný starokřesťanský výklad o mojžíšském původu řecké moudrosti - a při té příležitosti opisuje části Kelsova spisu a uchovává tak celkem 5 Hérakleitových zlomků z Kelsa. Také řecká antika, častěji pozdní, však kupodivu zná i „zlé“ daimony (občas u Plútarcha), ale mnohdy jde i v takových případech spíš o jejich nebezpečnost pro nás a naše zájmy.

Muž je **shledáván** dětinským. Slovesný tvar *ékúse* zde těžko může znamenat „naslouchal“ (třeba muž daimonovi), ale mnohem spíše běžnou metaforu: „je považován za“. Celý tvar výroku napovídá, že jde o přirovnání. Tímto přirovnáním je taky osvětlen zlomek B 78 o diferenci lidské a božské povahy. Diference lidského a nadlidského se ukazuje jako analogie diference dospělosti; možná i jako analogii diference otevřenosti nebo pronikavosti, nezabedněnosti. Dospělost i to další nám „dospělým“ chybí, alespoň ve srovnání s daimonem, tedy buď ve srovnání s nadlidskou dimenzí bohů, nebo spíš ve srovnání s naší bytostnou určeností a možností (B 119). Tak by diference dospělosti mohla být znakem diference probuzení, což by mělo velmi dobré (byť jaksi pre-gnostické) kontexty v řadě zlomků o vědomí. Z hlediska zlomku B 53 je diference dospělosti analogická diferenci svobodný člověk-otrok.

Význam přirovnání je jasný a bylo by asi rozumné u toho zůstat. Jenže forma výroku vybízí k tomu, abychom ono přirovnání hledali vyjádřené i v podobě chiasmu. Ten zde totiž je, ale vede k trochu jinému výkladu. Místo takového slovosledu chiasmu, který by podpořil onen dosud jasný význam přirovnání, tady čteme:

dětinský muž, daimón - dítě, muž

Z takového chiasmu ovšem plyne sounáležitost daimona a dítěte - analogická sounáležitost dětinského muže a muže. To už vypadá jako rouhání, a to jak vůči náboženskému pojetí daimonů, tak vůči společenské roli muže. Máme teď dvě možnosti.

Tradiční možnost: Ukázat na tomto příkladu, že ne vždy je dobré hledat chiasmy. Bollack s Wismannem to prý přehánějí. Ve výroku pak vidíme běžné přirovnání, ve kterém slova jdou za sebou jako v trojčlence, jako v běžném českém chápání slovosledných úměrností. Chiasmus zde možná vzniká nahodile a nemáme se na něj zaměřovat.

Náležitější možnost: Skalní milovník chiasmů a absurdit najde hérakleitovský význam pro syntakticky dobře založené chiasstické čtení. Jak vypadá? Nejde o diferenci dospělosti, nejde o

mazáctví. Muž se nad chlapce nemá co vytahovat, vždyť za pár let bude jinak. Navíc je ve své dospělé vytahovačnosti pošetilý a časem se to asi nezlepší. I ten z dospělých, kdo se zrovna nevytahuje, je vůči jakémukoliv znaku nadlidské dimenze omezcením - a ani to se nezlepší pouhým během času. Aspoň potenciálně se to může zlepšit jakýmsi zlomem, příklonem k jednomu moudrému, probuzením do celku. Tu možnost bude mít před sebou i to dítě. Jenže dítě je zatím mimo ni. Není nevinné, ale zatím nemohlo promarnit možnost probuzení, stejně jako nemohlo počít svoje dítě. To má společné s daimonem. Jak tu nepromarněnost, tak nemožnost takového rozmnožování, které zakládá generativní pojetí přesahu života. (Bohové a daimoni všeho druhu sice v epickém podání vesele počínají potomky, ale nečiní tak pro své přežití ve stáří, ani pro přetrvání v paměti potomků.) Dítě má s daimonem společné i to, že dovede opilého muže domů (B 117). Co se všechno s dítětem nebo s daimonem může stát, to je z hlediska muže nevyzpytné. Muž zůstává „dětinským mužem“ do té doby, než se probudí, než se daimón narodí jako dítě. Zatím je zabeđeným příslušníkem davu.

Můžeme si to porovnat s Platónovým podobenstvím o daimonech (*Zákony* 713): „Za Kronovy vlády nad námi z náklonnosti k nám bůh ustanovil daimony, aby o nás pečovali, podobně jako my vládeme nad dobyt看em.“ Tak nějak vládne i muž nad dítětem, ovšem s tím rozdílem, že si do dítěte promítá vlastní budoucnost. Tak nad námi vládne i naše povaha (B 119). Vzpouira proti takové vládě je marnou zpupností, která vede v nejlepším případě k opakování téhož. Svobodu otevírá jenom probuzení, které samo také patří k možnostem naší povahy: vztah k celku, a ne pouze k jednotlivým snovým motivům našeho zdánlivého bdění.

B 83 (Kahn LVI)

- 1 [Nejmoudřejší z lidí se vůči bohu jeví jako opice moudrostí, krásou i ve všem ostatním.]

Platón, *Hippias maior* 289b

Tato Platónova parafráze nějakých snad relačních výroků - možná i Hérakleitových - nás staví před podobné problémy jako zlomek B 82. Nejspíš ze všeho to je veselá Platónova konkluze z řady Hérakleitových výroků. Kromě nějaké té opice, u Hérakleita jinak nedoložené, připadají v úvahu zlomky, které v kapitole Výrazové prostředky Hérakleitovy Řeči označujeme jako relační (str. 53, viz výklad u B 9, str. 232); ale třeba i jiné: B 56 (Homér, děti a vši, i když zatím bez opice). Významem je nejbližší zlomek B 79, který ovšem srovnává muže s daimonem, nikoliv nejmoudřejšího člověka - což je přece u Platóna Sókratés - s bohem.

B 82 (Kahn LVI)

- 1 **Nejkrásnější z opic je šeredná ve srovnání s rodem lidí.**

Platón, *Hippias maior* 289a

Zkusme tento výrok vykládat jako Hérakleitův zlomek. Mohla by to být třeba ilustrace k symetriím dítěte, muže a daimona (B 79)? To je trochu banální. Když už Hérakleitos, tak v kontextu rozdílu mezi naším a božským hodnocením krásy (B 102).

Z nejnovejší doby jsme zvyklí na to, že zvířata jsou krásná, což naznačil už Aristotelés (Hérakleitos A 9). Všechna! Starší doby je vnímají různě, ale to je jiný problém. Zde ovšem Hérakleitos nebo Platón mluví o šerednosti opice jenom „ve srovnání“. V jiném srovnání by třeba byla pěkná. Jenže ona je prý šeredná zrovna ve srovnání s námi. Rukopis sice říká doslova jenom to, že je šeredná ve srovnání „s jiným rodem“ nebo „pokolením“, ale z kontextu je jasné, že jde o nás lidi. To jsme vždycky tak krásní? No, při určitém hledisku pochopení opice jsme pro ni přímo nedostižným vzorem krásy, totiž když opici vnímáme tak, že opice se „opičí“, tedy napodobuje právě nás. A to opice taky dělávají, aspoň když jsou u nás. Pokud opice napodobuje nás, je oproti vzoru té své nápodoby ošklivá, jinak nejspíš ne.

Platónovi se takové srovnání hodí ještě k něčemu, o čem sice v té není v dialogu zrovna řeč, ale co stojí neustále v pozadí a k čemu má být čtenář všemi prostředky nenápadně myšlenkově cvičen. Je tím velké podobenství o vztahu vzoru a obrazu, originálu a nápodoby; to je plným právem jedním z pilířů platónské filosofie. A k tomu se takováhle nápodoba hérakleitovského relačního výroku skvěle hodí. A jak známe povahu Platónových narážek a citátů (viz jeho parafráze zlomku B 6), bylo by divné, kdyby k tomu neměl u Hérakleita nějakou šikovnou záminku, jenomže nevíme jakou. Proto jsme zdrženliví i vůči závorkování textu. Podobné problémy máme s výrokiem zlomku B 83.

B 67 (Kahn CXXIII)

- 1 **Bůh:**
den noc,
 3 **zima léto,**
zápas mír,
 5 **nasycení hlad.**
 [Veškeré protiklady:
 7 Tato Mysl <zde > -]
Proměňuje se právě tak,
 9 **jako když se smísí s kadidly,**
nazývá se podle vůně každého z nich.

Hippolytos, Refutatio omnium haeresium IX,10,8

Hérakleitos říká, kdo je **Bůh**. A Bůh pro něho není příčina, ale ani souhrn všeho, nýbrž základ možnosti různých polarit, mezi kterými probíhá cyklus proměn. Slovo *theos* je opatřeno členem, *ho theos*, proto překládáme s velkým písmenem jako výraz určitosti, i když zatím nevíme jaké. Není to „nějaký bůh“, ale buď „ten bůh“, o kterém už byla řeč, nebo nějak určený Bůh. Jinde u Hérakleita je slovo „bůh“ jenom v možném dovětku citujícího autora - B 92, nebo v konjektuře - B 63. O Bohu ale Hérakleitos nemluví tak často, abychom mohli význam spolehlivě určit. Čitelným a spolehlivým se pro kontext jeví jenom zlomek B 102. Ten říká: „Bohu je všechno krásné, dobré a řádné; lidé však pokládají něco za neřádné, něco za řádné.“ Tak můžeme chápat i všechny prvky výčtu bipolarit v našem výroku.

Slovo „Bůh“ stojí jako nadpis nad dvěma chiasmy, každý po dvou dvojicích výrazů. Po nich výrok mění svoji dikci. První chiasmus:

den, noc - zima, léto

Úměry jsou zřetelné. Zima je jako noc ve větším měřítku, léto je jako den ve větším měřítku. Cyklus dne a noci je vložen do cyklu ročního. Oba cykly jsou charakterizovány svými krajními póly, které si jsou v mnohém podobné, ale liší se ve svých jiných kvalitách. Cyklus

dne a noci není jen zmenšenou (zrychlenou) odvozeninou cyklu ročního, nýbrž je svébytný, má svébytný základ, byť je čímsi menší, je nějak „uvnitř“ toho většího. Oběma cyklům bychom uměli analogicky přiřadit další bipóly (třeba teplotní nebo vlhkostní - B 126), ale přes všechny analogie popisuje každý z nich nějaký jiný pohled. Náš chiasmus tedy není pouze krokem k větší obecnosti, ale vkládá rychlejší cyklus do toho, uvnitř kterého se nám ukazuje.

Roční cyklus je horizontem cyklu dne a noci. I kalendář určuje den v rámci roku, ale kalendář jiný než náboženský nebo zemědělský už sleduje pouze kvantitativní hledisko pořadí dne (B 106). Den a noc potkáváme v kritice Hésioda v B 57; každodenní obnovu Slunce v B 6; noční situaci v B 14, B 26, B 99, B 105; roční doby v B 84, B 100.

Den a noc nejsou jen dvěma částmi celého dne, ale především dvěma póly cyklu určitého typu proměn. Ani léto a zima nejsou míněny jenom jako části roku, nýbrž jako póly, mezi kterými se odehrávají proměny dob. Pozornost výroku není zaměřena na žádný z těch výrazů jednotlivě, nýbrž na dvojice polarit, na difference, které zakládají cykly.

Druhý chiasmus:

zápas, mír - nasycení, hlad

Potkáváme typ úměrností, který je v leccems podobný předešlému chiasmu. Zápas a mír známe především v jejich lidských, politických až vojenských podobách. Nasycení a hlad také známe v podobě nám vlastní. Z tohoto hlediska víme, že nasycení dojdeme spíše v dobách míru, zatímco jedním z nebezpečí války bývá hlad. Možná se tady už ukazuje určité hledisko odlišnosti od předchozího chiasmu. Tam byla druhá dvojice horizontem té první, zde to však není jasné a možná je tomu dokonce naopak. To by vedlo k chiasmu (z vnořených) chiasmů:

řádek 2, řádek 3 - řádek 4, řádek 5

Výsledný význam: Cyklus (polarita) dne a noci patří k cyklu (polaritě) nasycení a hlad podobným způsobem, jako cyklus zimy a léta k cyklu zápasu a míru.

Leckterý z těchto výrazů je pro Hérakleita tématem i jinde. Zápas ve zlomku B 80 charakterizuje jako „společný“, tedy jako to, co chybí nechápavým. V B 53 zápas rozčleňuje na svobodné a otroky a dokonce i na bohy a lidi; zatímco o míru (*eiréné*) Hérakleitos nikde jinde nemluví. Ze souvislosti ve zlomku B 111 můžeme soudit, že když „hlad činí nasycení příjemným“, pak analogicky činí mír příjemným teprve zápas - a zima že takovým činí léto, noc zase den. Vždy směrem k některým z těch pólů se nám moc nechce (a to je v pořádku, jen bláznům se k nim chce víc), ač jsou všechny dimenzemi v Bohu. Jemu je vše „krásné, dobré a řádné“ (B 102), zatímco nám ne. Nám se víc nechce právě směrem k tomu pólu, který je pro otevření té určité bipolarity tím činným. To je doslova přirozené. Nějak se s tím vyrovnáme ještě tak u polarit prvního chiasmu, ale co s tím druhým? O nasycení mluví zlomek B 65, ale co s aktivitou zápasu na úkor míru? Je každý zápas „krásný, dobrý a řádný“? Pro nás určitě ne. Bohu ano. Proč? To je Bůh tak cynický? Ne, i když ani to by se vlastně nemělo říkat, protože tím vymezujeme příliš po našem.

Bůh je zdrojem možností toho všeho; je rámcem hry polarit, uvnitř kterých se všechno zkušenostně odehrává, a proto je to také u nás polárně hodnoceno a myšleno. Bůh nemůže být vymezován, natož pak hodnocen. Bůh nejedná, nehodnotí a nemyslí takto. To by byl jenom zvětšeným člověkem, feuerbachovsky promítnutým na nebe; zvětšenou podobou našich přání, ale v mezích typu našich představ. Proto se k němu hodí spíš charakteristiky jednoho moudrého (B 41), které sice nějak může být nazváno jménem vládce blesku, ale spíše ne (B 32), protože je tím, co se bleskem i Diem manifestuje pro lidskou zkušenost.

67.6-7

Od našeho řádku 6 se text proměňuje. Samy řádky 6 až 7 jsou často považovány za Hippolytovu vysvětlující vsuvku (Kranz, Kahn, Marcovich; zčásti Diels a jiní). Už proto, že výraz „protiklady“ (*enantia*) je asi až raně klasický a je zcela charakteristicky užíván ke zpětným referátům o Hérakleitově nauce a o naukách Milétanů i Empedoklea. Před Platónem

se výraz *enantia* vyskytuje vzácně, nejvýrazněji u Aischyla, Sofoklea, Hérodota a Filoláa. Pokud by Hérakleitos tento výraz opravdu používal a toto místo - nebo rukopisné čtení B 29 - bylo pravé, představovalo by nejstarší doklad, byť jenom necelou generaci před Aischylem. Stejně však platí, že v pozdějším klasickém myšlení prodělal tento výraz podstatnou proměnu směrem k technizaci a formalizaci významu. Zde se nám prostřednictvím výrazu „protiklady“ vykresluje zajímavý obraz.

Výraz **veškeré protiklady** je hned určen jako **tato mysl**. Přitom stojí uprostřed mezi předchozí chiasmickou strukturou a následující dějovou a obřadnou ilustrací. A celý výrok byl uvozen **Bůh** a končí větou **nazývá se podle vůně každého z nich**. Že by naše řádky 6-7 představovaly opět symetrický větný člen v obdobné formální struktuře jako v B 30? To by ovšem bylo v rozporu s míněním většiny interpretů, podle nichž je to Hippolytova vsuvka. Hippolytos však není důvtipný falzifikátor (jako třeba Athénaios ve verzi B 13), ale nemotorný vypisovač, který nemůže být schopný imitovat natolik složitou strukturu, zvláště když v jeho době bylo chápání takové struktury působením dialektiky zneváženo. Že by Hippolytův zásah nechtěně a náhodně vytvořil právě takovou strukturu a ještě s takovým významem, který tak dobře harmonizuje se vším u Hérakleita? To by ho kongeniálně domyslel. „Život je hrající si dítě“, posunující kaménky ve hře, avšak „posunování slov“ uprostřed zlomu vypadá spíš na Hérakleita než na opičí tiskárnu písmen. Opatrnější výklad - podle něhož text značíme jako vsuvku - je, že Hippolytos sice nějak pozměnil některé slovo a nejspíš přidal „mysl“, ale bezděčně tím nenarušil strukturu výroku.

Tato Mysl - *hútos ho nús* - opět připomíná Alexandrovo verzi uvození zlomku B 30 a měla by paralely ve zlomcích B 40, B 104, B 114, které by se daly číst z hlediska významů našeho zlomku B 67. Hérakleitos však výraz *nús* užívá pouze v běžném hovorovém úzu, bez nějakého zvláštního ontologického významu. V našem zlomku je *nús* nejspíš referujícím zástupcem za Hérakleitovo pojetí božství.

67.8-10

Závěr zlomku je útešně srozumitelný. Je založený na prostém příkladu, totiž na běžném obřadu. Při kadidlové oběti se do ohně sype **kadidlo**, směs bylin. Oheň se s ní **smísí**, spojuje se s ní, „pojímá ji“ jako ve zlomku B 66 a nese ji sebou vzhůru. „Mísení“ je typickým tématem, obrazem i schématem výkladů na rozhraní klasické a archaické doby. Výsostnou roli hraje u Empedoklea. Základním obrazem není mísení mechanické, i když ani to není vyloučeno, nýbrž právě ono „pojímání“, vzájemné obsahování nebo vydávání se - podle toho, ze které strany je popisujeme. Zde je po Hérakleitově zvyku ten aktivně pojímající **oheň** v singuláru, zatímco **kadidla** jsou v plurálu, takže mísení je smyslovým obrazem vztahu jednoho a mnohosti. Navíc tvoří naše řádky 8-9 taky chiasmus, ve kterém k sobě patří proměna a smísení, kadidla a vůně. Vůně, *hédoné*, by se mohla překládat i jako „příjemnost“. Kouřovou obětí veškerenstva by byla situace, kterou exponuje zlomek B 7.

Oběť je určena některému z bohů. Někdy se to pozná i navenek, už podle vůně kadidla, protože obřad respektuje rozličné libosti různých bohů. A jejich jmény - **podle jejich vůně** (B 7) - je pak **oheň** (nebo **tato Mysl**) nebo **Bůh nazýván** v běžném náboženství. Zde máme jasnou odpověď na to, jak to jedno moudré nechce i chce i být nazýváno určitým božím jménem (B 32). Jakožto „samotné“ nechce, když se však smísí s kadidly, tak může, děje se tak. A když už je nazýván, tak jménem toho, kterému vlastně patří každý obětní oheň jakožto oheň. Ostatně i podle Filodéma tady Hérakleitos pořád mluví o Diovi:

[A Z<eus:>
<shromažd'>uje však <i pro>tiklady,
<urážení> bož<ských věcí,> (?)
noc, <den,
zápas, mír...>]

Vraťme se ještě k různým možným podmětům v závěru našeho zlomku. První možnost (**oheň**) plyne už z bezprostředního kontextu ř. 9 a není rušena těmi dalšími, jejich významy se přidávají. Co jiného než oheň **se smísí s kadidly**? Druhá možnost (**tato Mysl**) je nejméně pravděpodobná a nejspíš jde o vsuvku Hippolytovu. Kdyby ne, pak by dávno před Plótiem podával základní charakteristiku mysli, totiž zahrnování protikladnosti všeho. Na tomto místě takový význam má, i kdyby jej sem až později připsal Hippolytos, autor vzdálený řecké filosofii. Třeba tak učinil „náhodou“, což dává hérakleitovsky dobrý význam, ať už se o Hippolytově práci s textem vyjadřujeme ironicky, nebo vážně. Třetí možnost (**Bůh**) by ze struktury výroku plynula, pokud bychom Hérakleitovi připsali autorství alespoň předlohy celého zlomku. Nevidíme ovšem důvod, proč by se první (podejm **oheň**) a třetí možnost (podejm **Bůh**) měly navzájem vylučovat. Oheň je u Hérakleita smyslovou reprezentací božství, nemluvě o jeho planutí (B 30, B 31, B 90).

Diels chce onu první možnost ještě zvýraznit přímo doplněním slova **oheň** do textu (ř. 8). Umožnilo by to hladší překlad:

- 7 [Tato Mysl]
se proměňuje jako <oheň>:
9 když se smísí s kadidly;
nazývá se podle vůně každého z nich.

Takové doplnění je snad nadbytečné. Dielsova motivace k němu je však zajímavá, protože sleduje analogii Pindarových *Nářků* (*Thrénoi*, fr. 129.11).

Význam snad dokreslují referáty A 8/1 o věčnosti „cyklického ohně“ a A 13/2, jehož slova „rok boží“ mohou dobře vystihovat celý obsah i strukturu právě tohoto výroku.

B 124 (Kahn CXXV)

1 Jako hromada ledabyle nasypných věcí je nejkrásnější svět.

Theofrastos, *Metaphysica* 15, p. 7a14 Usener (p.16 Ross-Fobes)

Theofrasta tento Hérakleitův výrok natolik pohoršil, že jej ocitoval. Předdeslal mu tuto svoji úvahu (A 10/10): „Také těm, kdo předpokládají pouze hmotné principy, by se však mohlo zdát nerozumným, kdyby celek světa a každá z částí veškerenstva měly uspořádání, úměrnost, tvary, síly a cyklické pohyby, avšak v počátcích by nic takového nebylo.“ Jenže Hérakleitos nemluví o žádných „principech, počátcích“, natož pak o „hmotných“. O světě, o základním vzoru uspořádanosti, říká, že je nějakou neuspořádanou hromadou! Vypadá to jako výrok cynika postmoderní doby, a ne jako odkaz archaické moudrosti. V kontrastu se svým významem je však výrok pečlivě vystavěn. Využívá aliterace řeckých výrazů *kechymenón*, *kallistos*, *kosmos*, které překládáme jako **nasypných, nejkrásnější, svět**, v originále zvukomalebně uvozené výrazem *eiké*, **ledabyle**. Pro překlad se vzdáváme pokusu o českou aliteraci, i když v řecké poezii není tento prostředek o moc běžnější než české, tedy skoro vůbec. Kritičtější editoři vypouštějí počáteční slova **jako hromada**, neboť je považují za Theofrastovo uvození citátu, které narušuje aliteraci i rytmus výroku. Pak je výrok sklenut mezi výrazy s protikladnými významy: *eiké-kosmos*; **ledabyle-svět**.

Výraz *sarma* se skutečně zdá být opakem jakékoliv krásy i uspořádanosti. Do textu se ovšem dostává jenom tak, že je Dielsovou opravou za rukopisné *sarx*, „tělo“. Tuto nebo podobnou opravu však zavádí víc editorů. Vedle významu **hromada** znamená *sarma* dokonce i **smetí**, něco nakupeného. Ta hromada - nebo ať je to, co chce - je ještě k tomu **ledabyle nasypaná** nebo **bezduvodně roztroušená** (také možné významy slovesa), a to už je určitě

pravý Hérakleitův text. Sebemenší stopa organizace! Žádná struktura, natožpak hierarchická! Atributy té hromady jsou provokativními opaky krásy i uspořádanosti, což patří k základnímu významu výrazu *kosmos*. To že má být nejkrásnější? Leda snad pro toho Hérakleitova boha, jemuž „je všechno krásné dobré a řádné“ (B 102), pro lidi určitě ne!

Nezdá se však, že by zde Hérakleitos mluvil jenom o božském hledisku. Neříká nic o tom, že my lidé to vidíme jinak, ani že na tom sami jsme jinak. Výrok je asi provokací vůči pýthagorejskému zkoumání „zjevné harmonie světa“ a vůči každé snaze ukazovat ve zjevnosti (B 54) něco, čeho významy neznáme, nebo je neumíme uchopovat. Prý už „Pýthagorás... nazval celek všeho kosmem, a to pro uspořádání, které je v něm“ (Pýthagorás A 21). A teď roztroušená hromada! To je provokace proti geometrizaci, aritmetizaci a logizaci světa; provokace proti estetství i proti kauzalitě a finalitě. Apriorní provokace vůči všem „důkazům boží existence z uspořádanosti světa“. Ve své době Hérakleitos potkává zatím pouhé předstupně takových přístupů, ale už jaksi a priori osvobozuje popis světa právě od takových hledisek. Svět je světem tím, že nepodléhá našim hodnocením ani našim nápadům. My můžeme poznávat a hodnotit jenom naše myšlenkové představy o něm. Podobně mluví Hérakleitos o božství. Na svět aplikuje jakousi „negativní kosmologii“, můžeme-li si vypůjčit analogii s pozdější „negativní teologií“.

Svět není žádná věc, kterou bychom mohli hodnotit. Jak je pak ale možné, že nejsme ve světě úplně ztraceni? Nejspíš pouze díky „souhlasu s tím, že všechno jest jedno“ (B 50), díky příklonu k samotnému moudrému, řídicímu všechno skrze vše (B 41). Co se dá v takovém světě poznávat (B 35)? Prostřednictvím jakých struktur je možné mluvit o tom, že „všechno jest jedno“, aniž by to v chaosu nebo nerozlišenosti znamenalo jenom to, že je všechno jedno?

Můžeme poznávat polaritu diferencí, vzájemnost protikladů a střídavost jejich tenzí. Můžeme vypovídat o prožívané zkušenosti. Je třeba rozlišovat jednotlivé přirozenosti (B 1) a ne projektovat totalitní struktury poznání a hierarchického řízení. K tomu je ovšem potřeba probudit se. Jinak se budeme v té hromadě pouze hrabat, ať už „ledabyle“ nebo ziskuchtivě; nebo budeme snít o jejích dokonale popsatelných zákonech. Vždyplatná řeč (B 1) ukazuje každou položku té hromady a každý vztah uvnitř ní jako možné znamení (B 93), které vyslovuje určení té hromady a dějů v ní. Ta hromada je vždy v pohybu (B 125).

Nejkrásnější je atributem božství, vysloveným bez možnosti všech našich příkras (B 92). Toto je nejkrásnější! Není to pouze krásnější než něco, co se nám zrovna líbí. Navíc může v tom slově zaznívat i **nejlepší**. Ano, to je nejlepší svět, ve kterém nehrozí, že by se nám stávalo právě to, co chceme (B 110).

Celý výrok směřuje k významu slova **kosmos**, které jsme zatím chápali jenom jako **svět**, protože tento význam tady má také. Znamená ovšem i leccaké jiné uspořádání. U Homéra třeba vojenský šik, jinde zase leccos lidmi šikovně vyrobeného nebo postaveného. Navíc asociuje s krásou. Hérakleitovi asociuje s krásou díky aliteraci *kallistos kosmos*, jiným a častěji zase tak, že toto slovo chápou etymologicky (asi mylně) ve spojení s různými výrazy pro krásu. Krása světa je výsostným znakem, který může pominout pouze spolu s úplným pominutím jakékoliv zbožnosti. (Například ještě rozpoznávacím znakem platonismu je role krásy jako zkušenostní manifestace skutečnosti.) Je to ovšem krása tragická, a nikoliv idyla.

Výrok bychom mohli přeložit taky takhle:

Jako hromada bezdůvodně roztroušených věcí je nejkrásnější uspořádání.

Nebo podle Kahnova čtení a pochopení:

Nejkrásnější uspořádání na světě je hromada nahodilého smetí.

Překlad rukopisného čtení (spolu s Gomperzem):

Ten nejkrásnější, svět, je jako tělo <z> **ledabyle nasypáných** věcí.

Nejbližší asociací je snad hvězdná obloha: Nahodile roztroušené hvězdy, tedy souhvězdí.

B 125 (Kahn LXXVII)1 **I smíchaný nápoj zůstává rozptýlen,
když se jím pohybuje.**

Theophrastos, fr. 8, sec. 9 Wimmer (De vertigine 9-10)

Zlomek představuje příklad mísení pohybem a ustavování celistvosti pohybem. Tedy obraz podobný ustavování kosmu a jeho duše v Platónově *Tímaiovi*, jenže viděný jaksí z opačné strany, než jakou bude eleatská a platónská sázka na tak, neměnnost, nesmíšenost a nedělitelnost pravé skutečnosti. Tímto příkladem není ledajaký **smíchaný nápoj**, ale přímo **kykeón**. Slovo samo může být aliterací, zvukomalbou i významem propojeno se zlomkem B 124 o nejkrásnějším nahodilém světě: *eiké kechymenón ho kallistos kosmos*, na což by dobře navazoval začátek B 125: *kai ho kykeón...*

Kykeón nás uvádí do náboženské, ba možná přímo mysterijní souvislosti. I když se zdá, že kykeón může vystupovat také ve všedních situacích, přesto nelze pominout pohár, který v Eleúsíně Iambé podala unavené bohyni Démétér. Co se v tom poháru míchalo, není vůbec jasné. Podle různých verzí obsahoval kykeón vždy něco z následujících složek: voda, víno, med, ječná mouka, sýr. Je jasné, že nejde o opití - a už vůbec ne o nějaký halucinogen nebo jinou drogu. Nápoj se musí míchat, teprve tímto kruhovým pohybem se vlastně ustaví coby nápoj.

Povaha kykeónu je v tomto výroku obrazem pohyblivého světa mnohosti. Vše v našem prožívání se pohybuje a my se v tom většinou nevyznáme, což někdy považujeme za znak neuspořádanosti a menší míry skutečnosti. Pokud však vnímáme i druhé póly všech tenzí, tak zakoušíme rovnováhu proměn a cykličnost každého pohybu. V cyklických proměnách se děje svět, jimi se ustavuje jeho jednota a souvislost všeho v něm. Pohyblivá směs věcí i všech tenzí světa je novou kvalitou (podobně jako kykeón), do které se obrátil vždyživý (B 30) jeden - a skrze ni plane sám v sobě. Božství se děje v cyklických proměnách mnohosti (B 67).

Verzi zlomku uvádí i Alexandros z Afrodisiady, ale vidí totéž jaksí z druhého konce (možná následkem chyby textu?), nakonec se však významy sejdou:

1 I kroužící <rozuměj: smíchaný nápoj>
se usazuje, jestliže není čeren. (...když se jím nepohybuje.)

Svět je ovšem vždy „čeren“. Plápolání ohně i všechno uvnitř světa se střídavě pohybuje působením vnitřních polarit, kterými je každá jednotlivost ustavována.

B 10 (Kahn CXXIV)1 **Spojitosti -
celé a necelé, shodné a neshodné,**
3 **souzvučné a nesouzvučné,
a ze všeho jedno, a z jednoho vše.**

Pseudo-Aristotelés, De mundo 5,396b20 (+ 3 další autoři)

Apuleius, který výrok také cituje, jej uvozuje takto (A 5/6): „A opravdu, přirozenost protikladů se proměňuje sama od sebe a z disonancí se stává jeden soulad. Tak se spojuje mužské a ženské a obě rozdílná pohlaví tvoří podobnou živou bytost z nepodobných. Také umění vytvářejí z nestejných prvků něco stejného, když napodobují přírodu: malířství

z rozdílných barevných pigmentů... Vždyť i hudba... K tomu se v jednom ze svým mlžných výroků vyslovil i Hérakleitos.“ Po tomto latinském uvození následuje řecký citát B 10. Apuleius tedy výrok chápal tak, že mluví o „přirozenosti protikladů“, *de contrariorum natura*, kterou ovšem Hérakleitos charakterizuje jako „spojitost“.

Zlomek můžeme číst různými způsoby:

1. Hyperkriticky (například Bollack a Wismann): Za pravý Hérakleitův text se výrok považuje jen po slovo **necelé**. Dál jde o pouhou parafrázi, o Apuleiův výklad vztahu celku a části jako reprezentace spojitosti.
2. Jako pravý zlomek, uvozený jakýmsi příslibem definice, co jsou **spojitosti**; pak triáda souřadně vyslovovaných opozit, následovaná závěrem o obapolném vztahu jednoho a všeho.
3. Jako složitou chiastickou strukturu (v našem rozepsání textu ř. 2 a ř. 4.), uvozenou příslibem definice a uprostřed symetrizovanou výrokem o souzvučném a nesouzvučném.

Spojitosti, tedy: spojující se, vzájemná setkání, propojenosti, body doteku. Tímto nadpisem by se dala charakterizovat také povaha vztahů mezi Hérakleitovými výroky. Zde je to však nadpis pro jakýsi obecný rámec protikladností, pro vztahy celku a částí. Čteme *synapsies* („synapse“) podle části rukopisů a Kahna, zatímco ostatní rukopisy a podle nich Diels mají *syllapsies*, „stýkající se“, související. Výraz *synapsies* je ovšem odvozen od slovesa *syn-haptomai*, tedy sahání po něčem, které (bez předpony *syn*) strukturuje zlomek B 26, kde asociuje také zažehávání ohně. Význam **stýkající se** je v něm tedy stejně přítomný. Struktura následujících spojitostí má analogii v B 88, ale výčet opozit v našem výroku mluví spíše o jakémsi společném rámci každé bipolarity, každé možné difference.

Výsostným příkladem spojitostí je **celé a necelé**. Na jakoukoliv část můžu vždycky nějak ukázat, občas se jí dokonce můžu z nějakého hlediska přímo zmocnit; třeba chytit rukou nebo pojmenovat. Když ale chci ukázat na celek, přistihnu se přitom, že stejně ukazují jenom na jakousi větší část, která zahrnuje ty předchozí části nebo hlediska - a která neukazuje moc nápadně svoje meze, neodkazuje příliš nutkavě na další horizont, vůči němuž by vystoupila opět jako pouhá část, jednotlivost. **Necelé** je to, co si samo žádá nějaké doplnění, co odkazuje na směr k celku prostřednictvím nějaké větší nebo významově bohatší části, která by vystupovala v roli ukazatele k celku. **Necelé** je to, vůči čemu vnímáme ještě také něco jiného, co je necelé, co se buď vzájemně doplňuje a potřebuje, anebo hrozí vzájemnou kolizí, neschopností sdílet společný vztah k celku - alespoň pokud nejsme schopni ukázat na takovou větší část, která by ty menší části nekonfliktně zahrнула, a tak představila jejich schopnosti podílet se na celku společně.

Důsledně vzato je **necelé** všechno, avšak přesto můžeme mluvit o celku. Buď jako o privativním odkazu každé necelistvosti, prostřednictvím toho, co jí chybí. Nebo jako o spojitostech, skrze něž se necelé stýká s jiným necelým; odkazuje k celku skrze **spojitosti**. Nebo můžeme mluvit o celku jako o vnitřní scelující spojitosti uvnitř něčeho, co je z jiných hledisek (třeba z vnějších) pouze částečné. **Celé** může v nějakém slabém smyslu být i to, co ve své částečnosti ukazuje jakousi relativní soběstačnost, co nevolá po svém doplnění tím, co tomu chybí, co není znatelně nepřirozeně odděleno od svých spojitostí vnějších i vnitřních. V silném smyslu slova však nemůžeme mluvit pozitivně - to jest vymezeně a ohraničeně, pomocí kladných určení - o ničem, co by bylo **celé**. Je to vždy jen odkaz k horizontu vnímání a myšlení, odkaz ke spojitostem všeho necelého. Jsou to právě tyto spojitosti, o které se vede zápas (B 80) - většinou tak, že vyhraňuje, rozhraničuje, artikuluje - když otevírá společný prostor, *xynon*. Spojitosti jsou tedy analogií hranic a mezí. Vymezování a spojitosti jsou jen dvěma pohledy na souvislost části a celku.

Celek není nakupeninou, ba ani organizovaným součtem; celek není přístupný ani pouhým zobecněním (viz B 2). **Necelé se navzájem stýká** a rozlišováním těchto vztahů se ukazuje **celé**, vždy „jenom“ jako odkaz.

Při hyperkritickém pohledu na pravost textu je další pokračování už možná pouhou parafrází Hérakleita. Řada struktur textu však umožňuje diskutovat jeho pravost. A různé výkladové možnosti těchto cest pochopení se co do smyslu naštěstí potkávají.

Shodné a neshodné je analogií celého a necelého. Není to však tak jednoduché, že shodné by bylo jenom bezrozporné - podobně jako celé není jenom součet ani jenom společný jmenovatel. Na toto vše se celé nebo shodné někdy dá převést - totiž při formálním popisu, třeba logickém nebo matematickém - ale za cenu ztráty toho, co činí celé celým a shodné shodným. Taky za cenu ztráty toho, že shodné a neshodné (stejně jako celé a necelé) se vzájemně podmiňují (B 8) a z našeho hlediska ani jedno bez druhého nemůže být, byť každé z nich „je“ v jiném smyslu slova. **Neshodné** je doslovně „rozcházející se“, **shodné** zase to, co „se schází“, jak cituje i Platón, v jehož kontextu (*Sofisté*s 242e = A 10/1) stejná řecká slova jako **shodné a neshodné** překládáme: Stále se [totiž] **rozchází i schází**.

Spojitosti celého a necelého, shodného a neshodného, jsou dynamické povahy (B 30), a takto je třeba chápat i třetí opozitum, vztah souzvučného a nesouzvučného (B 51), ale především závěrečný vztah jednoho a všeho. Velmi podobnou strukturu jako v dosavadní části zlomku potkáváme i v B 50.2-3.

Závěrečná věta **ze všeho jedno, a z jednoho vše** platí o kosmickém ději (B 31), avšak také o tom, že hlediskem spjitostí celku, shody a souladu se obracíme z veškeré mnohosti k jednomu (B 50); zatímco hlediskem částečnosti, rozdílnosti a diskrepance se obracíme k rozporuplné a proměnlivé mnohosti. Platí dokonce i o našem vlastním metabolismu, ale také o naší práci. V takových kontextech cituje zlomek B 10 i hippokratovský spis O výživě, a to po narážce na zlomek B 126 o symetrii toho, jak suché vlhne a vlhké schne:

„Kdyby to (zedníci) nedělali, nedařilo by se jim dílo tak, jak má. Vlastně napodobují lidskou životosprávu: zvlhčují suché a suší vlhké, rozdělují celek a rozdělené části opět spojují. Toto vše je současně neshodné i souladné.“ (C 1,17)

Závěr C 1,17 můžeme překládat i takto:

Toto vše se vždy schází tím, že se liší.

Celé se uskutečňuje skrze necelé, když prochází cyklem „zvlhnutí“ (jinde chladnutí) a opětného „sušení“ (jinde zahřátí nebo vzplanutí). Shoda se uskutečňuje skrze neshodu (jako „společné zápasem“ a „právo sporem“ v B 80) a soulad skrze neladnost (B 124). Takové jsou spjitosti světa, spjitosti života i spjitosti myšlení (B 8).

Řádky 2 a 4 zlomku B 10 je možné chápat jako větší chiastickou strukturu opozitních dvojic:

celé a necelé, shodné a neshodné - ze všeho jedno, z jednoho vše.

Vztah celého a necelého (směr od celého k necelému) se má ke vztahu jednoho a všeho (ke směru od jednoho ke všemu) tak, jako vztah shodného a neshodného (směr pohybu od shodného k neshodnému) ke vztahu všeho a jednoho (k úsilí o jedno). Přejít k necelému, k části, je krokem do mnohosti všeho. Podobně se každý krok k jednomu děje za cenu vstupu do neshod (B 122), tedy skrze mnohost.

B 8 (Kahn LXXV)

- 1 **Protikladné se shoduje -**
- z neshodných věcí je nejkrásnější harmonie,**
- 3 **a všechno vzniká sporem.**

Aristotelés, *Ethica Nicomachea* VII,1, p. 1155b4

Jak se může shodovat to, co je **protikladné**? Například tak, že patří k sobě. Jako když ke sportovnímu zápasu, k soudu nebo do bitvy přijdou obě strany. Tehdy se může něco dít. Může to mít i přívětivější podoby: rozhovor, intimní vztah.

Uvozující slovo výroku není pozdější filosofický termín pro „protiklady“ (*ta enantia*), který nejspíš pochází až z raně klasické epochy a který si tolik oblíbil Aristotelés při svých jiných referátech Hérakleita, nýbrž lékařský termín *to antixún*. Podobně je i **shodné** vyjádřeno lékařským termínem *symferon*. Hérakleitovi jde o postižení jakéhosi „principu vznikání“, kterým je **spor**, svár, *eris* (B 80), jak to také výrok nakonec říká.

Podle kritických editorů představují naše ř. 2-3 spíš Aristotelův souhrnný referát o výrocích, které se zachovaly v jiných zlomcích. Spojitosti shodného a neshodného představuje zlomek B 10. **Protikladné** se může shodovat i tak, že kmitáním struny na opačné strany vzniká ladný tón (B 51). **Nejkrásnější harmonie** souvisí s „nejkrásnějším světem“ v jeho ledabylé nahodilosti (B 124) a s mocí „nezjevné hramonie“ (B 54), tedy takové, která je **z neshodných věcí**. Závěr zlomku je přímý citát z B 80.

Pokud bychom celý zlomek četli jako pravý, opřeli bychom se o strukturu v ř. 1-2:

protikladné, shodné - z neshodných, nejkrásnější harmonie.

V běžném mínění jsou shoda a neshoda opaky, stejně jako protikladné a harmonie. Harmonie ale nevzniká pouhou shodností, nýbrž náležitým poměrem nebo náležitou následností něčeho různého, neshodného, v něčem protikladného. Protikladnost je základem harmonie, stejně jako je neshodnost základem shody (B 51, B 122). Diference je předpokladem souladu.

Ozvěnou Aristotelovy parafráze nebo jinou kombinací B 8 a B 10 je také referát Díogena Laertia (A 1,8):

„Všechno vzniká (děje se) podle (na způsob, díky) protikladnosti.“

V něm už potkáváme pozdně antický technický termín pro „protikladnost“: *enantiotéma*. Silněji tu působí vykladačská tendence k formulaci nějakého principu protikladnosti, totiž jako principu vznikání. To sice Hérakleitovu myšlenku správně a úsporně referuje, dokonce v duchu anaximandrovského pojetí, že „vznik prvků se děje vylučováním protikladů věčným pohybem“ (Anaximandros A 9), ale za cenu pojmoslovného posunu, který pak vede k odlišným představovým rámcům a k novým formalismům. Pokusy o to, jak vyžrát na odvíjení protikladných tenzí, později vrcholí v hegelovské interpretaci Hérakleita.

B 122 (Kahn: Appendix I)

1 [Hérakleitos pomocí slova „přibližování“ označoval význam „hádat se“.]

Takové je svědectví Suidova byzantského *Lexikonu*, který sleduje neobvyklá užití slov. Hérakleitos prý výraz *anchibasié*, který normálně znamená „přibližování, přiblížení“ nebo možná i „cestu pospolu“, užíval na označení hádky nebo sporu. Spor je tak pochopen jako jediná cesta skutečné a nepředstírané jednoty, neboť zpodobňuje diference světa. Právě cesta různými cestami je společnou cestou.

Sled lexikografických referencí, který nám ukazuje neobvyklý význam slova **přibližování** u Hérakleita, je takovýto:

Lexikon, jehož autorem je Suidás, vykládá dialektové podoby a různé významy slovesa *amfisbatein*, „jít zvlášť“:

Amfisbatein, u některých *amfisbétein*, iónsky pak i *anchibatein*.

A Hérakleitos: **anchibasié**.

Musíme se tedy podívat na další dvě hesla. Nejprve *amfisbétein* „hádat se“:

Amfisbétein: neladit spolu, nýbrž jít zvlášť a různými cestami.

A ještě íónské slovo *anchibatein*:

Anchibatein je íónský výraz pro *amfisbétéin* (být v rozepři, hádat se, svážit se): viz například Hérakleitova **anchisbasié** (rozštěp, přiblížení).

Kruh se uzavřel. Obvyklejší význam běžnější formy výrazu, příbuzného s tím zvláštním Hérakleitovým, ukazuje Hésychiův *Lexikon*:

Anchibatés: krácející poblíž.

K přiblížení tedy vede různost, někdy dokonce i různice. Pokud bychom riskovali pokus o rekonstrukci, mohl by vypadat takhle:

Kdo se hádá, přibližuje se <společnému>.

Nebo: **Různice je přiblížení.**

B 51 (Kahn LXXVIII)

- 1 **Nechápou,**
jak neshodné se sebou souhlasí:
 3 **spojení, které se obrací zpátky,**
tak jako u luku a lyry.

Hippolytos, *Refutatio omnium haeresium* IX,9,2 (+ další autoři)

Verze překladu:

- 3 zpět se navracející spojení světa...
 3 harmonie, která se obrací zpátky...

Celý zlomek vypovídá o cyklu oscilací (viz závěr B 30), obrazech (B 31), o vyrovnávání prostřednictvím opačné cesty, obratu. Tímto způsobem vypovídá o vztahu mezi jedním a jeho manifestací skrze mnohost. Protože to lidé nechápou, ukazuje jim to na příkladu luku a lyry.

Lidé **nechápou**. Tvar slovesa *synienai*, „chápat“ ve smyslu „svádět dohromady“, ovšem se záporom a navíc v íónském dialektovém tvaru, začínajícím na *xyn*. Tím je také jasná souvislost s výrazem pro „nechápané“, *axynetoí* (B 1). Význam tohoto slovesa je u Hérakleita fonetickou podobností přiřazen k výrazu *xynon* („společné“, B 2) a v našem výroku taky ke „spojitostem“ v B 10. V úvodu našeho zlomku se nechápaní projevují: nechápou. Není divu, nemůžou přece chápat, jak spolu souhlasí něco, co se neshoduje, nesnáší. Mohli bychom překládat taky:

Nechápou, jak to přes svou rozdílnost navzájem souhlasí.

Proto se bude předvádět názorný příklad, příklad z běžné zkušenosti řeckého života. Jenže „běžní lidé si neuvědomují věci takové, jaké jsou, když se s nimi setkávají; ani když se o nich poučí, nepoznávají je...“ (B 17)

Nechápou, jak **neshodné se sebou souhlasí**. Zájmeno uprostřed se výrazně váže jak k předcházejícímu, tak k následujícímu slovu. Pokud to přeložíme výkladově, musíme je zopakovat:

50.2 jak to, co je neshodné se sebou, se sebou souhlasí.

Jak ale vůbec něco může být **neshodné se sebou**? Samo slovo naznačuje, že to je neseno různými směry. Ve zlomku B 10 je **neshodné** analogií necelého a nesouzvučného. Neshoda, vnitřní rozpor, to je znak všeho částečného, všeho v mnohosti. Takhle na tom je všechno, co je na světě, nás samotné nevyjímaje. Mnohé věci se mezi sebou neshodnou, například nemohou sdílet totéž místo, jedna vzniká na úkor druhé. My lidé se mezi sebou neshodneme a neshodnou se ani obce, státy. Všechno je jaksi jenom napůl, mění se to a potýká mezi sebou i

se svými různými tenzemi. Všechno to uplývá, vzniká a zaniká, jako řeky v B 49a. Jak to tedy může se sebou souhlasit?

Souhlasí to se sebou, neboť vnitřní i vnější různoběžnosti se navzájem vyrovnávají nebo alespoň střídají, takže i to, co je vnitřně sporné, může po nějakou dobu být na světě. Přitom tihne ke své identitě právě prostřednictvím střídavého vyvažování protikladných tenzí. S námi je tomu podobně. Svět si to může dovolit ve velkém měřítku, v různě velkých cyklech. Pro výraz **souhlasí** je tady užito stejné sloveso (*homologein*) jako v B 50. Ve zlomku B 10 je vůči „neshodnému“ v opozici „shodné“; jako sbíhající se oproti rozbíhajícímu se. Neshodné a shodné jsou „spojitosti“. Jinými slovy je tam vyjádřen podobný význam jako „neshodné se shoduje“. (Některí editoři proto dokonce navrhují opravu textu našeho zlomku podle B 10 a jiných míst: „shoduje se“ místo „souhlasí“.) Pro každou jednotlivost platí ta možnost souladu neshodného jenom v nějakých časových mezích. Vše v mnohosti je časné. Pro celek všeho je ale ta spojitost neshod a souhlasu otevřena vždy (B 30); jedno je spojitostí všeho, je moudrým hlediskem souhlasu (B 50).

Velmi podobný výrok cituje jako Hérakleitovu myšlenku už Platón (*Symposion* 187a):

[Říká totiž, že]

jedno,

2 jsou neshodné samo se sebou se shoduje,

4 jako spojení u luku a lyry.

Zde je výslovně řeč o „jednom“. Jedno je ono neshodné se sebou (totiž jako mnohost, jako „všechno v proměně“, svět), které se se sebou shoduje (totiž jako jedno, „všechno jako jedno“). Jedno se v mnohosti rozchází se sebou, je plně neshod; jakožto jedno však vždy všechno spojuje skrytým souladem, a to ne „seshora“, nýbrž „vším skrze všechno“ (B 41). Obě tato hlediska jsou možná „vždy“, ne pouze střídavě za sebou. Podobně referuje Platón Hérakleita i jinde (*Sofisté*s 242de):

[Jsoucnost jest množství i jedno

a je udržováno pohromadě nepřátelstvím i přátelstvím,]

2 vždy se [totiž] rozchází i schází.

Mluví asi o celku všeho, ale dobře by to vypovídalo i o každé z jednotlivostí. Jediným rozdílem mezi hlediskem celku a hlediskem jednotlivin se zdá být to, že částečnost každé jednotlivosti se projeví jejím zánikem.

50.3

Dostáváme se k „nástrojům dětí spanilé Létó“! Luk i lyra se vyznačují tím, že je na nich nápadné **spojení**, tedy rám a struna nebo tětíva. Jsou to také nástroje souladu harmonie, (proto jsou Apollónovy), a to navzdory jejich napětím i navzdory vražednosti luku. Výraz *harmonia* bychom mohli překládat taky **soulad**, nebo bychom jej ani nemuseli překládat (B 8).

Porfyrios referuje (*Jeskyně nymf* 29):

Harmonie je i u luku, byť skrze protiklady.

Základní významy řeckého slova *harmonie* jsou však: **spojení**, provázání, skloubení; a až od toho pak soulad a ta „harmonie“ jako převzaté slovo (viz výklad u B 54, str. 222n.). Běžní lidé však „nechápu“ souhlas neshodného a nechápu ani **spojení**, které důmyslně provazuje svět (B 41). Myslí si, že každé propojení buď musí být mechanické, nebo že jde nějaký soulad mezi něčím a něčím, tedy harmonie. A harmonii dobře poznají: když hudba ladí a když svět běží podle jejich přání. Jenže „nezjevná harmonie (nezjevné spojení) je mocnější než zjevná“ (B 54). Takovýmto souladem, harmonií, je **spojení** neshodného, nikoliv souhlas stejného! A „z neshodných věcí je nejkrásnější harmonie“ (B 8). Právě to se teď bude ukazovat na luku a lyře, tedy na něčem mechanickém. Náš zlomek mluví o spojení, **které se obrací zpátky**, a hned odkazuje ke zkušenosti s lukem a lyrou, protože struna i tětíva takový pohyb předvádějí.

50.4

Tak jako u luku a lyry. Jak je to u luku a lyry? Z dálky vidíme jenom to, že luk umí zabít (B 48) a na lyru někdo umí pěkně hrát. Víme, že jsou to nástroje Apollónovy a luk také Artemidin, takže tušíme znaky harmonie, vztahu zjevnosti a skrytosti i vztahů života a smrti, dějů a osudu. Abychom mohli pochopit příklad, musíme s těmi nástroji buď umět zacházet, nebo aspoň znát fyzikální povahu jejich funkce (případ autora komentáře) - nebo se pečlivě dívat, hodně zblízka a často.

Lyra musí mít struny napnuté, jinak nevydá žádný tón. To napětí (napnutí) nevypadá moc jako soulad, ale je to pevné **spojení**. Struny jsou jím napínány do protilehlých směrů, jinak by se nedalo hrát. Základem zjevné (slyšitelné) harmonie hudby je protikladné napětí. To je ale jenom předběžný a banální obraz spojení, a to spojení velmi zjevného, obraz souhlasu rozdílného. I ten však stojí za povšimnutí: Protikladné síly se shodnou v tom - a díky tomu - že napínají, že mají co napínat. Kdo by si myslel, že harmonii to napětí vadí, ten by nástroj rozladil. Kdo by chtěl harmonii posílit větším napětím, ten by strhal struny, a bylo by po napětí i po souladu.

Pak ovšem přijde výzkumník - pythagorejec klasické doby - a zjistí, že harmonické tóny vyloudí na těch strunách, jejichž délky jsou v poměru malých celých čísel. (Samozřejmě za předpokladu stejného napětí rámu a stejného materiálu strun, teploty atd.) Navrhne ladící nástroj a vytvoří teorii hudby - a myslí si, že odkryl mocnější skrytou harmonii, protože odkryl smyslově nevnímanou harmonii číselných vztahů. Náš pohled ale ví o tom, že bez protikladného napětí by nebyla ani ta teorie, ba ani ty číselné poměry. (Nicméně právě díky této teorii i my nahluchlí nehudebníci cosi víme o lyře.) Víme však také, že „nezjevné spojení (souvislost), které je mocnější než zjevné“, nemusí být nevnímatelné. Nejde o žádné záhadné zvláštní vnímání, nýbrž o vnímání protikladných sil jako základů harmonie.

A jaký je ten méně banální obraz **spojení** (stále ještě zjevného), které je vnímáno jako harmonie? Struna je napnutá na rámu. Aby vydala tón, musíme její napětí na moment ještě zvýšit, vychýlit do strany a pak pustit. Struna se rozkmitá. To jest: vychýlí se nejprve na opačnou stranu - a tak dále a dokola, jenže ty kmity se rychle utlumí a tón dozní, protože je to jen malá, konečná a časná část světa a protože to je tak uděláno. A struna je připravena zaznít znovu.

Kmity do opačných stran, zdánlivě těkavost, ještě k tomu vnitřně protikladná, zakládají tón, dokonce přesný a možná i líbezný tón. Kmity se od těkání liší právě tím, že jsou 'řízeny' - spíše vnitřně seřízeny svým střídavým tíhnutím - polaritou. Střídavé tíhnutí k rovnováze skrze opačnou výchylku je v povaze přirozenosti, v povaze všeho co vzniká a zaniká. Jak co vzniká, tak i zaniká; mohli bychom parafrázovat Anaximandra. Vyvažování opačných výchylek nedovolí, aby v celku některá z nich převážila a rozvrátila jej („míra“ v B 30). V každé části se to ale občas stát může, „když se přetrhne šňůra zlatá“ - a tehdy se její časnost drasticky manifestuje. Obvykleji ale každá částečnost zaniká méně dramaticky, totiž na utlumení oscilací, na nedostatek takových nových podnětů, které by provokovaly výchylku na opačnou stranu; nebo na neschopnost na takové podněty reagovat. Pak tón dozní.

A ještě jeden výsostný obraz nějakého propojení jako zjevné harmonie: Tón dozněl. Ale hudebník rozezněl jiný, který s tím předchozím ladí, a ladí s ním právě proto, že je jiný. Jinost v časovém průběhu, to je melodie, slyšitelný 'obraz' světa, vztahů mnohosti a jednoho. (Řecká hudba staré doby není založena na akordech, ale na postupném znění tónů.) A když dozní i melodie, může zase jindy zaznít jiná (B 126b). Tím nezjevným spojením (B 54) může být třeba i soulad určité skladby s něčím v okolí, co melodie připomene, na co zaměří pozornost. V našem obrazu to však je především napětí strun.

Luk předvádí totéž, co lyra, ale už svým určením manifestuje nezjevnost harmonie, kterou působí (B 48). Kdo by tomu říkal soulad? Leda blázen, fanatický vojevůdce nebo lovec - nebo mudrc - ale každý z úplně jiných důvodů. Lučiště napíná tětivu protikladným tahem. Pak střelec nasadí šíp a ještě více napne - a pustí. Tětiva se rozkmitá. Její první výkmit na opačnou

stranu vymrští šíp a luk ucukne zpětným rázem. Tětiva dokmitá a může se zase střílet. V napnutém lučišti s tětivou bychom mohli vidět onu příslovečnou „jednotu protikladů“. Raději v něm ale spatřujeme svět (jako celý luk nebo lučiště) a taky každou jednotlivinu nebo i její jednotlivou tenzi ke vznikání, k vychylování (v té tětivě). Ta jednota je fyzicky přítomná jak ve dřevu (kosti, rohu) lučiště, tak v lanku (střívku) tětivy. Je to tak uděláno. I zde vládne míra, neboť malé napětí činí luk slabým, zatímco příliš velké by jej zničilo a bylo by po jednotě luku i protikladů. Když je luk v pořádku a při svém díle, manifestuje se na něm míra právě oním střídavým pohybem tětivy. A toto je - stejně jako u lyry - „souhlas neshodného“, který Hérakleitos v našem zlomku ukazuje těm, kdo nechápou, jak mohou v dějích a proměnách světa zakoušet souhlas.

Obrazem luku a lyry se opakovaně zabývá Plútarchos. Například *De tranquillitate animi*, p. 473f:

- 3 **Spojení světa se [totiž] obrací zpátky,**
4 **tak jako u lyry a luku.**

Všimá si opět toho, že spojení se pohybuje kolem rovnovážné polohy, střídavě do obou protikladných směrů. Celý svět je určen takovou obracející se harmonií, *palintropos hamonié*.

Spojitosť světa není v Plútarchově pochopení Hérakleita charakterizována pouze „protikladným napětím“, ale i přímo „opačnými“ pohyby, cykly (*O Isidě a Osiridovi* 369b):

- 3 **Opačně (opětovně?) napínané spojení světa,**
4 **tak jako u lyry a luku,**

[podle Hérakleita. A podle Eurípida:

„Šlechtnost a špatnost bez sebe nemohou být,
nýbrž jsou v jakési směsi, aby to bylo krásné.]

Spojení je tady charakterizováno jako **opačné** (*palintonos*). Mohli bychom taky překládat: „Protikladným napětím působená harmonie světa...“ Právě taková je harmonie kosmu, která se děje v cyklech, jež vyrovnávají výchyly předchozího pohybu; například střídání ročních dob. Stejně je tomu u nás lidí, dokonce i pokud jde o hledisko etické. Proto ten citát Eurípida. Eurípidés to chápe jako vztah hodnotových polarit, které se však navzájem prostupují, asi podobně jako v textu Sváti Karáska: „Jak v celém světě, tak i v duši tvé, je dobro se zlem, fest prorostlé.“ Plútarchovo pochopení je věrnější Hérakleitovi, byť z něho i takovéto vidění může vyplývat. Je jím vyložen i vztah mezi souhlasem neshodného a tím, že „Bohu je všechno krásné, dobré a řádné“, zatímco nám nikoliv (B 102). Myšlenku střídání opakem Plútarchos sleduje na protikladech ve světě i v lidských poměrech. Hérakleitovi je takovéto střídání taky reprezentací onoho plápolavého cyklu (B 30), ve kterém se k sobě vztahují jedno a všechno. Proto je svět „nejkrásnější“ (B 124).

B 54 (Kahn LXXX)

1 **Nezjevné spojení je mocnější než zjevné.**

Plútarchos, *De animae procreatione in Timaeo* 1026c (+ Hippolytos)

Co je **spojení**, ukazuje Hérakleitos ve zlomku B 51 na příkladech luku i lyry. Zjevným spojením je tam tětiva nebo struna. Každá z nich spojuje opačné síly, které ji napínají. V cyklicky obnovované rovnováze spojuje i to vychýlení, které ji rozkmitá; pak ale kmity odeznějí, vyrovnají se. Tam se spojení ukazuje i jako harmonie; jako takový soulad, který v případě lyry může být manifestován taky harmonií hudební.

Výraz *harmonie* je postverbale od slovesa *harmottó*, které tam, kde se váže s předmětem (tedy tranzitivně), znamená „spojovat“, někdy i „propojovat, provázovat“. (Tedy „spojovat něco“, zatímco ve vazbě bez předmětu, intransitivně, značí „hodit se“, „slušet“). *Harmonie* pak znamená **spojení**, propojení, provázání, pouto. Často se tím myslí nějaké „provázání napříč“, „příčné propojení“, kterým se uvádí do relativně pevné spojitosti něco, co by jinak mělo tendenci se rozbíhat. Tradičním místem, na kterém se ukazuje archaický význam slovesa *harmottó*, je *Odysseia* V,247:

Provrtal kmeny, **spojil** je houžví a hřeby a háky.

Sestrojil Odysseus, životem štvaný, vor...

Doslovně: „navzájem všechno (ty provrtané kmeny) spojil“. Odysseus kmeny spojil, aby to už nebyly kmeny, ale vor. Pevně je provázal, aby se ve vlnách nerozkutálely. Taková pevnost není naprostou nehybností. Jde spíš o to, aby se kmeny po každém vychýlení zase znovu vrátily do náležité polohy a neutrhly se, aby vor zůstal vorem.

Mechanické propojení je zde taky obrazem nabytí nového hlediska. Z haldy kmenů je udělán vor (řecky by se mu snad mohlo říct i *kosmos*, „uspořádání“), kmeny jsou teď částmi něčeho jiného. Taková změna hlediska může proběhnout i bez mechanické konstrukce, ta byla jenom očividným příkladem, který nelze přehlédnout právě proto, že před tou konstrukcí tady vor ještě nebyl. I bez mechanických změn však můžeme buď vnímat jednotlivé stromy a pro stromy nevidět les, nebo naopak. Odysseus nejprve v lese „přepnul“ na vnímání stromů, pokácel je a vzal z nich jenom kmeny. To proto, že „přepnul“ vnímání na budoucí vor, jehož jsou kmeny chystanou součástí - i dokud jsou ještě živými částmi stromů v lese. Pak vyrobil vor. Proměnil tedy přirozené spojitosti stromů v lese i přirozené spojitosti částí každého stromu v jinou spojitost, ve spojitost jiné věci, voru. Naše aktivní jednání ve světě je založeno na naší schopnosti proměňovat horizonty svého vnímání i myšlení. Toto je i základem lidského typu inteligence, ať už se projevuje jako zdatnost řemeslníka nebo myslitele.

Naše praktické jednání i naše poznávání někdy „přepne“ na tak úzké horizonty, vázané na tak speciální představy nových celků, že pak máme problémy s vnímáním přirozených vazeb nově objevených nebo vyrobených jednotlivostí. Tak je pro účely chirurgie jistě vhodné zaměřit vnímání k rozčlenění lidského těla na množství orgánů a jejich částí, a pro účely farmacie dokonce na molekuly. Problematickou se pak může stát naše schopnost vnímat a myslet to vše taky jako pouze možné struktury těla živého člověka. Jako kdyby Odysseus už v každém lese viděl jenom budoucí vory. On však udělal jenom ten, který nutně potřeboval k návratu domů - a dál se o virtuální vory v lesích nestaral.

Původněji a přirozeněji však má takový problém jinou analogii. Vnímáme třeba jednotlivé stromy v lese a jsme také schopni vnímat jejich spojitost, tedy taky vidět les, avšak nevidíme už spojitosti lesa s ostatní krajinou nebo s naším životem. Podobně vnímáme jednotlivé události ve svém životě a některé vidíme ve vzájemné spojitosti, ale propojenost celku nám uniká, a proto si za něj dosazujeme nějaký „mysl života“, nějakou občas i hloupou představu; přinejmenším představu, která nemá opodstatnění. Nebo v životě pro stromy nevidíme les. Zakoušíme svoje navzájem protikladné vlastnosti a tendence, ale jejich provázanost nevidíme. Podobně sice vnímáme mnoho jevů a dějů ve světě, ale jejich souvislosti si většinou umíme představovat jen na způsob těch mechanických (na způsob virtuálních vorů v lesích) - nebo nanejvýš ještě jako řetězce příčin a následků; jako zjevná propojení, byť nejsou vždy dostupná našemu zraku. Myslíme si, že všechny vazby jsou takovéto povahy, jenomže některé z nich nejsou viditelné, tedy je aspoň „myslíme“. Nebo se utečeme k tomu, že vše je propojeno nějakým jediným určitým způsobem, o kterém jsme někde slyšeli nebo který se nám nutkavě představil. To je ještě horší. V krajních případech prý všechno propojují zednáři, židi, bolševici nebo kapitalisti, elektronové vazby atomů, elementární kvanta nebo ufoní.

Hérakleitos ale říká, že **nezjevné spojení je mocnější než zjevné**. Zatím jsme se zabývali spíš tím zjevným. Můžeme je vnímat jako vzájemný soulad nějakých částí nebo hledisek, pak mu občas říkáme „harmonie“. Český jazyk (jako i většina ostatních) převzal řecké slovo „harmonie“ až v tomto zúženém významu, který vyslovuje jeden z možných projevů onoho **spojení**.

Jaké spojení je však to **nezjevné**, které je mocnější? Je to nějaké neviditelné propojení? To bychom se hned dostali do oblasti varovných příkladů předminulého odstavce. Zatím se spokojme s jedinou jeho vyslovenou vlastností, že je **mocnější**. Jaké spojení je tedy mocnější? Nejspíš takové, které toho víc provazuje; nebo které provazuje zajímavěji; které může provazovat různými způsoby; které dokáže předvést nečekané a přitom spolehlivé výsledky, které umožní výklad i něčeho dosud nepochopitelného nebo nepovšimnutého. Horizontem takových možných mocnějších a méně zjevných spojení je přece svět, nebo spíš vztah mnohosti světa k jeho jednotě (B 50). Je to vztah všeho k jednomu - nikoliv ale k nějakému abstraktnímu jednomu principu, a už vůbec ne k nějaké jedné entitě nad světem, nýbrž k tomu, co je „moudré“. To je od všeho oddělené (B 108), ale na způsob hlediska, ne fyzicky, ne hierarchicky. Není „nad“ ostatním tak, že by se k němu nitky vztahů zezdola stromečkovitě sbíhaly jako pyramida. Tím hlediskem je „důmysl“ (B 41), jehož „nitky“ jsou všudypřítomné uvnitř všeho a provázané všemi způsoby současně, byť vždy jen některé z těch způsobů je v určité situaci zrovna možné ukazovat. Není to však důmysl lidský (B 78).

Takové **spojení** (propojení, pouto) je **nezjevné** ne tím, že by bylo mimo zkušenost, nýbrž tím, že z něj můžeme uchopit vždy jenom nějakou část. Tu pak můžeme projasnit výkladem, uchopit ji přesně - nebo ji i prakticky využít k nějaké práci. Takovým vyčleněním zjevného spojení z nezjevného uskutečňujeme to, o čem Hérakleitos mluví v B 1.8-9: „Když každé rozlišují podle přirozenosti a ukazují, jak se to s nimi má.“ Abychom však zakoušeli zjevnost něčeho náležitě a ne jako ti, o kterých mluví zlomek B 17, musíme vědět, že skutečná pouta všeho nejsou pouze četnější, než zrovna míníme, ale že jsou provázána i mnoha jinými způsoby. Právě to dává nezjevným souvislostem převahu. Náš výrok bychom ostatně mohli přeložit i takto:

Nezjevnost je mocnější pouto zjevného.

Plútarchos cituje náš zlomek při svém výkladu uspořádání různých dimenzí duše. Jeho text ukazuje, že nemá na mysli ani mechanické propojení, ani nějakou estetizující nebo matematickou harmonii:

„Žádná část duše není ponechána čistá, nesmíšená ani oddělená od ostatních, neboť - jak říká Hérakleitos: *Mocnější než zjevné spojení je spojení nezjevné*, do něhož mísící bůh ukryl a ponořil rozdílnosti a různosti...“

B 123 (Kahn X)

1 Přírozenost se ráda skrývá.

Themistios, Orationes 5, Hypaticus ad autocratorem Iovianum, p. 69 Harduin (a četní jiní autoři)

Slovem **přírozenost** překládáme řecký výraz *fýsis*, který má v tomto zlomku své snad druhé nejstarší užití. Kupodivu není doložen u Milét'anů. Je to postverbale od slovesa *fyein*, které v aktivním tvaru znamená „plodit, vydávat, způsobit“, zatímco v mediu znamená „růst, vznikat, narodit se, pocházet, vzrůstat“. Jde přitom o růst ve smyslu diferenciaci a tvarové složitosti, nikoli o pouhé množení a přibývání (*auxanein*). *Fýsis* tedy může nabývat významy:

„příroda, přirozenost, vlastnost, povaha, původ...“ Řecký kořen „fy-“ prý odpovídá indoevropskému „bhu-“, který se ukazuje například ve védském slově *bhuti* (síla, zdar, bohatství), českém *býti* nebo řeckém *fyton* (rostlina). České slovo **přirozenost** převzalo v nové době původní významy slov „příroda“ a „přirození“. Viz ale ještě renesanční titul *Rogeria Bacona O divnej moci přirození a umění knížka*, a to jako překlad za latinský výraz pro přirozenost, *natura*. Slovo „příroda“ změnilo význam zase jinak; dříve prý mělo významy: „co se přirodilo, přírůstek, co vzniká bez zásahu člověka“. Všechny tyto významy mají k Hérakleitově myšlence co říci. Je ale třeba upozornit, že Hérakleitos nezná nějakou diferencí „přirozeného a nadpřirozeného“, protože ji řecký svět prostě vůbec nemá. Přirozenost je vnímána taktéž nábožensky, její patronkou a reprezentantkou je především Artemis, panenská lovkyně, ale i ochránkyně a živitelka mláďat.

Už samo slovo *fýsis* evokuje anaximandrovskou symetrii vznikání a zanikání, neboť vše, co vzniká, tedy *fýsis*, vzniká jako zanikající. *Fýsis* je proměnlivá (viz B 91), děje se v protikladech, obsahuje napětí, je určena svými diferencemi. O *fýsis* někdy se mluví způsobem, který umožňuje vyslovovat i plurál (*fyseis*), tehdy je řeč o jednotlivých přirozenostech ve smyslu různých bytostí, věcí, ale i druhů nebo zase vlastností či povah. Jindy se mluví o *fýsis* způsobem, který plurál neumožňuje, pak se vypovídá o hledisku vznikání a zanikání, o vzcházení pomíjivosti, skutečnosti (u eleatů o zdánlivosti). Svoji proměnlivostí se přirozenost ukazuje našim smyslům; naše proměnlivost vnímá změny okolí.

Přirozenost je prožitková. Jak se tedy může **skrývat**, když se neustále projevuje; když se zdá, že je pouze svojí proměnou, svým projevem? Každá přirozenost vzchází, ukazuje se a pomíjí. Je jako ta voda v řece (B 49a): čím pevněji ji chceme chytit, tím méně nám z ní zůstane v ruce (Plútarchos k B 91). Ukazuje se, ale je špatně uchopitelná. Přirozenost je jako hustý porost nebo změť kořenů: vidíme ji, saháme na ni, ale moc obtížně rozlišujeme, která je jaká. Ač se přirozenost jeví ve svých tvarech a je samotným jevením, skrývá svoje určující difference ve spleťtých a proměnlivých kontextech. „Rozlišovat podle přirozenosti“ je proto obtížným úkolem mudrce (B 1), zatímco běžní lidé „potkávají, ale nerozpoznávají“ (B 17). Přirozenost se ukazuje, ale skrývá své určení, vnitřní difference i své vnější kontexty - nebo se skrývá za svými kontexty. Skrývá své právě neprojevené možnosti a nejúčinněji se skrývá za to, co nám zbylo v ruce nebo v myšlení po jejím uchopení. Pokus o odkrývání přirozenosti vstupuje do intimity vznikání, které je skryto všemi vzniklými a ustavenými tvary.

Školní tradice k tomuto tématu opakovaně cituje místo z *Odysseie* (X,302), kde Hermés přichází na pomoc Odysseovi, jehož druhy začarovala Kirké:

Toto mi řekl a rukou účinné bejlí mi podal,
které vykořenil z půdy a ukázal mi jeho přirozenost.

... však těžko je vytrhnout...

aspoň smrtelníkům - však bohům všecko je možno.

Hermés umí přecházet mezi různými horizonty. Rostlina se ukazuje mezi ostatními, ale je potřeba zaměřit pozornost právě na ni a rozpoznat ji. Pak ji rukou vyděluje z jejích kontextů, od ostatních rostlin, a především z půdy, ze které vyrůstá. Tím ji samozřejmě zabíjí, neboť tam, kde je spojení jednotlivosti a celku odhaleno a rozpojeno, už většinou skončil život. Tím je přirozenost uchopena jednoznačně a z určitého hlediska, v tomto případě je napřed ukázána lidskému zraku a pak je z ní připraven lektvar. Ten nese skryté možnosti původní přirozenosti oné rostliny, proto její vytržení nepřišlo nazmar.

Přirozenost je jakýmsi mostem mezi skrytostí a jevením. Proto umožňuje odkazování z části na celek, od zjevného k nezjevnému, netušenému. Ukazuje tvary a skrývá hlubinu vzniku. Umožňuje rozlišení a uchopení, kterým zakryje svoji vlastní hlubinu. Životem přirozenosti je ukazování, leč **ráda se skrývá**. Její skrytostí je smrt, ve které sice manifestuje svoji vzniklost, ale kterou odchází a zřiká se projevů. Její skrytostí je vztah k původu i vztah k celku. Skrytost přirozenosti je intimitou kosmu.

B 48 (Kahn LXXIX)

1 **Jméno luku je život,
avšak jeho dílo je smrt.**

Etymologicum magnum, heslo bios

Řečtina má dvě slova pro luk: *toxon* a *bios*. To druhé se přitom od jednoho z výrazů pro **život** (totiž pro způsob života, živobytí) liší jenom přízvukem, který má až na druhé slabice. **Luk** je zde vyjádřen tím prvním slovem, jeho jméno tím druhým, navíc archaická doba přízvuky nepíše.

Hezky se ten Apollónův a Artemidin nástroj jmenuje. Ve zlomku B 51 je spolu s lyrou výsostným příkladem skryté harmonie, toho, jak každá výchylka budí opačnou. Tato skrytá harmonie (B 54) zakládá tu zjevnou, totiž působnost, což názorně představuje vztah mezi chováním struny a hudbou. Taková je i povaha našeho způsobu života. Harmonie se u nás děje skrze protiklady, skrze opačné tenze a jejich vyrovnávání, které ovšem probouzí nové tenze. Proto je náš způsob života časovým cyklem, ve kterém přes rozmanité peripetie může jít o celkovou harmonii. Ten náš způsob života je svou povahou smrtelný. Uvnitř mnohosti je stálá jenom potřeba vyrovnávat jednostranné tenze.

Svým pojmenováním (synonymem) luk odkazuje k životu, ale skrytě poukazuje ke smrti, aspoň pokud víme, jaké že to umí konat **dílo**. S naším způsobem života je tomu podobně rozpolceně, rodí **smrt** (B 20), stejně jako ji způsobuje luk.

Víme, že luk je smrtonosný, avšak rádi zapomínáme, že takový je i náš způsob života. „Běžným lidem“ je příjemnější, když se mohou zabývat nějakými nápodobami vědomí, třeba hádankami složenými z homonym a synonym. Takovou hádanku nám tady Hérakleitos opravdu nastražil. Synonymum nějakého slova totiž může mít homonymum protikladné vůči prvotní asociaci. Zkušenostní a fonetické asociace mohou být různé a někdy i vzájemně protichůdné. Hérakleitos rád užívá obou a zde si z jejich konfrontace ztropil vtíp: forma, která ukazuje paradoxní vlastnosti našeho jazyka, také ukazuje, že náš jazyk je součástí mnohosti, plné vnitřních protikladů - a vyslovuje i povahu našeho způsobu života (*bios*).

B 107 (Kahn XVI)

1 **Špatnými svědky jsou lidem oči a uši,
když mají barbarské duše.**

Sextos Empeirikos, *Adversus mathematicos* VII,126 = A 16/1

Hérakleitos „nadevše ctí“ to, „čeho se týká vidění, slyšení, učení“ (B 55). Nepovyšuje rozum nad onu podstatnou složku prožívání, která se děje prostřednictvím smyslů. Ta je podstatná proto, že je bdělá. Skutečně smyslové vnímání ve střízlivém stavu je cosi víc než sen, než představa i než konstrukt myšlenek, a to právě svojí skutečností. Je však nasnadě i hledisko, ze kterého je také čímsi míň než sen nebo představa: je všední. A taky hledisko, ze kterého je čímsi míň než výtvar rozumu: vnímání smyslů nebývá jednoznačně pochopitelné a zpětně kontrolovatelné. Ale právě tím vším je i víc: je skutečné a živé.

Přesto mohou být tato výsostná okna do světa špatnými svědky - a nepůjde teď o nějaké zrakové či sluchové klamy nebo podobné hrátky z psychofyziologie vnímání. Na jedné straně platí, že nemáme žádný přímější přístup ke skutečnosti než smyslové prožívání. To přece platí dokonce i pro věštby, neboť i ty se dějí vnímatelně a na něco vnímatelného také ukazují. Na druhé straně je omezení na všednost, které je typické pro běžné lidi, výrazem toho, že smyslově vnímaná skutečnost, které se tak často dovolávají, jim oči ani uši neotvírá (B 34). Chybí jim vztah k celku. Nahrazují jej svými zvyky, někdy i mnohou učeností - a nic.

Náš zlomek charakterizuje takový stav planého zakoušení jako barbarství duše. Ta je nevzdělaná a hlavně cizorodá; nerozumí ani tomu, co sama niterně prožívá, ani tomu, co vidí a slyší kolem sebe. (Pokud si pro výklad na chvíli vypůjčíme falešné rozdělení na „uvnitř“ a „venku“.) Jak se může duše vzdělat? Na to není jednoduchý návod. Kdyby byl, nešlo by už o duši. Jasné pouze je, že k tomu potřebuje mnohou zkušenost a mnohou práci, ale současně schopnost tu mnohost a namáhavost nějak nechávat stranou (B 22) a obracet se k souhlasu jednoho a všeho (B 50). Tím posledním přestává být cizorodá vůči světu.

Barbarský znamená také nerozumějící a nesrozumitelný. Barbar v dobovém smyslu slova je ten, kdo nesdílí společnou řeč, společné zvyky a společné rámce zakoušení. Zde je barbar obrazem barbarské duše běžných lidí, která je mimo: mimo „společnou řeč“ (B 2), mimo „společné vědomí“ (B 113). Je obrazem toho, kdo se odvrací od společného do svého spánku (B 89). **Barbarská duše** je stav „vždy nechápavých“ (B 1). Pak je očividnost i řeč nebo hudba málo platná. Barbarské duši chybí vztah k ohni, který jedině umožňuje vidění (B 26), chybí jí schopnost naslouchat a smysluplně mluvit (B 19). Hlavním pokušením barbarské duše však je shoda s ostatními, nejběžnější náhražka společného celku. Tak barbarské duše ustavují morálku a objektivní realitu. Dokonce se k tomu dovolávají i smyslové zkušenosti, ze které k nim ovšem dolehne jenom to, co jsou jejich oči a uši schopné přijmout a mysl přiznat. I mnohý z těch, kdo se hlásí k „empirismu“ si myslí, že dobře ví, co má od svých smyslů čekat, jak rozumně si vlastně počíná.

Patrně proto mohl i tak vzdělaný člověk, jakým je Sextos Empeirikos, uchovat tento Hérakleitův výrok v naprosto podivném kontextu. Jeho uvedení výroku nejde dohromady s Hérakleitem (zvláště B 55 a Sextův závěr): „Hérakleitos se domníval, že člověk je vybaven dvěma nástroji k poznání pravdy, smyslovým vnímáním a rozumem. Z nich pokládal smyslové vnímání za nevěrohodné, podobně jako dříve zmiňovaní přírodní filosofové, rozum pokládá za kritérium skutečnosti. Smyslové vnímání výslovně odmítá, když říká: **Špatnými svědky jsou lidem oči a uši, když mají barbarské duše**, což se rovná tvrzení, že věřit nerozumným smyslům přísluší jen duším barbarů.“ To je dovětek hodný podvodníka mezi sofisty. Každý jiný člověk, který umí číst, by snad vyvodil něco jiného, totiž že i smyslové vnímání je potřeba vzdělat, že i způsob vidění a slyšení odráží celkový stav duše.

Výrok referuje také Stobaios - a bez Sextova překroucení:

Špatné jsou oči a uši nerozumných lidí,
kteří mají barbarské duše.

B 55 (Kahn XIV)

- 1 **Čeho se týká vidění, slyšení, učení,** [to jest smysly,]
to, [říká,] **já nadevše ctím,**
3 [a nikoliv to, co je nezjevné.]

Hippolytos, Refutatio omnium haeresium IX,10,1 (+ kratší verze v IX,9,5)

Hippolytos tady nejspíš k Hérakleitovi přidává své poznámky. Na jiném místě (IX,9,5) cituje kratší verzi, která působí dojmem přímého citátu, ale tvar prvního slova tam nedává gramaticky smysl a editoři jej stejně opravují podle delší verze. Text, který je obsažen pouze v delší verzi, zde uvádíme v hranatých závorkách.

Zvláštní výčet a zvláštní empirismus. Úcta ke dvěma horním smyslům a společně s nimi k „učení“; všechny členy této trojice jsou přitom vysloveny souřadně. Paralely známe jenom negativní, totiž pochybnosti o tom, že nejenom chápání, ale také vnímání běžných lidí nebo nechápavých je zastřené a nepotkává přirozenost. Když nechápaví „zakoušejí“ (B 1.6), tak je z kontextu jasné, že vlastně nezakoušejí. Když zakusili, jsou jako „nezkušení“ (B 1.5). „Neuvědomují si věci takové“ (B 17), jaké je potkávají, dokonce ani když se o nich „poučí“ (stejný výraz jako v našem zlomku). Slepý Homér je v anekdotě B 56 tragikomickou figurkou. Dokonalost smyslového vnímání není zaručena už samotnými zdravými očima a ušima, ale vyžaduje nějakou celostnější kvalitu: „Špatnými svědky jsou lidem oči a uši, když mají barbarské duše“ (B 107). Zde jsou zase jenom ty dva horní smysly, což bývá ve rčenicích obvyklé. Možná už pro ty výsadní duály a pro snadnou tělesnou lokalizovatelnost.

Probuzený prohlédá a slyší, vnímá. V technické metafoře bychom mohli říct, že nestačí mít záznam, ale je třeba si jej také všimnout a nějak mu rozumět už v té smyslové rovině. Skrže smysly je třeba vnímat, ne pouze zaznamenávat. Jinak nic nezakoušejí. Tím ještě není řečeno, že u toho musí být kdovíjaký „myslící subjekt“, vždyť zvířata také vnímají, a mnohdy lépe než my. Ti nechápaví tedy nejsou podobní zvířatům, ale spíš strojům! K „dobytku“ Hérakleitos „běžné lidi“ přirovnává jenom pro jejich stádnost a „nasyčenost“ (B 29).

Podobně je potřeba nějak prohlédnout i **učení** - a ne je pouze zaregistrovat jako přijatou vnější informaci. Pokud bychom to učení chtěli nějak sladit se smyslovostí, pak jako její výsledek i zase klíč k ní - nebo možná i jako **vnímání**, což je snad taky možný vedlejší význam slova *mathésis*.

Výrok bychom mohli pochopit a přeložit i jinak:

**Z čeho vzniká vidění, slyšení a vnímání,
to já ctím především.**

Kdyby tady byl výčet všech (čtyř?) smyslů, četli bychom to jako výrok o božském zdroji zakoušení; o živlech, které jsou smyslovými modalitami projevování božství. Můžeme tomu tak rozumět i v této podobě, neboť celek vnímání může být reprezentován zrakem a sluchem.

Dovětek činí ze zlomku trochu standardnější vyznání důrazu na smyslovou zkušenost v konfrontaci s úctou k nezjevnosti, což se zdá být v konfliktu s mocí skryté harmonie (B 54) i s lecčím jiným u Hérakleita. Může to být Hippolytův referát o nějaké Hérakleitově kritice esoterního zásvětictví, neboť Hérakleitos vyznává paradoxní zjevnost nezjevného. Jeho „nezjevné“ však není žádná neviditelná entita za světem, ale pohled napříč (viz B 54).

B 101a (Kahn XV)

1 Oči jsou přesnější svědkové než uši.

Polybios, *Historiae* XII,27,1

Antika chápe oči nejen jako pasivní přijímač světla, ale také jako zdroj světla pohledu; díky jejich vnitřnímu ohni, který koresponduje s vnějším. Oči se podobají ohni taky tím, že jejich pohled rozlišuje i sjednocuje spatřené tvary.

Hérakleitos ctí „vidění“ i „slyšení“ (B 55). Na rozdíl od pýthagorejců a Platóna nepracuje se samostatnou zrakovou metaforikou poznání. Zrak pro něho není tím jediným smyslem, který bude rozumem vzat na milost jako jeho obraz mezi smysly. Přesto mají oči jakousi

přednost před ostatními smysly: jsou **přesnější**. Dovedou rozlišovat. A náležité rozlišování souvisí s náležitým spojováním těch souvislostí, které k sobě patří. Rozlišování souvisí s vědomím kontextů zorného pole, s vědomím možných významů v něm.

Ostatně, když jsme něco viděli, tak o tom často víme víc, než když jsme to slyšeli, natož než když jsme jenom slyšeli o tom. Především však míváme jaksi naléhavější prožitek skutečnosti. I technická nápodoba obrazu je náročnější než nápodoba zvuku.

B 95 (Kahn CVII)

1 Neučenost je lepší skrývat.

Plútarchos, De recta ratione audiendi 43d

„Mnohoučenost (*polymathie*) rozumu nenaučí“ (B 42), ale neučenost (*amathie*), je lepší skrývat, abychom nedopadli jako vychloubači (B 28) nebo jako hloupý člověk (B 87). **Neučenost** je zde vyjádřena jako privace toho „učení“, které zlomek B 55 velmi ctí jako jeden za zdrojů zjevnosti, dokonce klade učenost do jedné řady se smyslovým vnímáním. Je tedy také jedním z principů zakoušení. Ostatně „barbarským duším“ nejsou smysly mnoho platné (B 107).

Jaký je tedy správný střed mezi mnohoučeností a neučeností? Nejde o střed, alespoň ne mezi nimi. Jde o vzdálenost od obou. Jsou to dvě podoby téhož, i když ta mnohoučenost může vést k mnohem horším koncům. V antické tradici o sedmi mudrcích je například Kleobúlovi připisováno varování jak před mnohoučeností, tak před neučeností (Démétrios Faléřský u Stobaia III,1,172,6). Neučenost je privací učenosti, mnohoučenost je její nápodobou. Nápodoba spočívá v tom, že se stálým přidáváním „poznatků“ a pouček snaží dobrat celku, aniž by tušila, že celek není součtem, nýbrž je reprezentován každým kontextem každé části, neboť jinak se ani neukazuje.

Neučenost se liší od přirozenosti tím, že nemiluje **skrývání**. Pokud ano, je všechno v pořádku a jednoduchý člověk může žít svůj prostý život stejně dobře jako mudrc. Jenže společnost davové většiny svádí běžné lidi k něčemu jinému. Plútarchos jinde cituje i kontext, kterým tento výrok (prý Hérakleitův) opatřil lyrický básník Simonidés, tedy snad ještě v Hérakleitově době:

<Simonidés:>

Vždyť **neučenost je lepší skrývat**, jak říká Hérakleitos,
je to však těžké při zábavě a při víně.

Tedy totiž neučenost tíhne ke svému projevu, neboť i hloupost se přece musí projevit. V pozdní antice se z takového výroku stane morální naučení, jak je vypisuje Stobaios:

Skrývat neučenost je lepší než se s ní vychloubat.

Toto býval zlomek B 109 Dielsovy edice, který však byl od 6. vydání zrušen.

B 134

1 [Vzdělání je druhé slunce pro vzdělané.]

Gnomologium Vaticanum 743, Nr. 314, p. 249 Sternbach

Zlomek je považován nanejvýš za ozvěnu Hérakleitových myšlenek. Nabízí pěkný výklad, bohužel nejspíš nehistorický, pokud jej zpětně zařadíme do souvislosti Hérakleitových výroků.

Vzdělání, *paideia* (tedy i „výchova“) je pro lidské prožívání zdrojem světla, podobně jako Slunce pro svět. Bez něj je tma (B 99), vidíme jednotlivé hvězdy, ale ani jejich racionální využití k orientaci nám nic neříká o dalším bohatství světa. Barbarské duši je i vnímání málo platné (B 107). Chybí jí zkušenost sounáležitosti kontextů jednotlivin a je vystavena pokušením „hloupého člověka“ (B 87), který se rád nechává vzdělávat kteroukoliv řečí a kterýkoliv jeden význam bere jako směrodatný a jediný pro porozumění všemu.

Jenže ono i to skutečné Slunce se neustále proměňuje a je také každý den nové (B 6). Vzdělání tedy není nic pevného. Není než schopností utvářet sebe sama z nejjasnějších výparů předešlého dne, a to vždy novým zažehnutím ve své míře a v náležitém místě. Tím se vzdělání liší od mnohoučenosti, která pouze kumuluje mnohé jednotlivé poznatky. Vzdělání je schopností proměňovat sebe, zažehávat jednotu všeho prožitého jako svoji jednotu. Proto se výchova a vzdělání nedají jen tak přenášet. Není to věc, kterou by bylo možné vzít, uschovat a potom dát jinam. To můžeme dělat jenom s nápodobami vzdělání, totiž s poznatky a s informacemi.

Vzdělání je analogií vztahů jednoho a všeho, podobně jako Slunce. Je analogií proměňujícího se ohně, který je schopný obnovit svůj zážeh v jiném plameni a na jiném palivu, který míří „nahoru“. Dynamismus vzdělání se podobá spíše dynamismu ohně než vody. Proto by se o něm mohlo říci: „Vzdělání není něčím na způsob vody, kterou můžeš přenášet kbelíkem a nalévat do utěsněné cisterny. Vzdělání je na způsob ohně, který když se jednou zapálí, tak už se sám živí a obnovuje.“ (Tento výrok je prý goetheovskou parafrází Hérakleita, leč nepodařilo se nám najít jeho původ. Snaha o nalezení textového pramene je samozřejmě ironizována už oním výrokiem samotným.)

Takovému vzdělání může ovšem instituce, ať už jakákoliv, pouze vytvářet příležitosti a kontexty, třeba v podobě nabízených jednotlivých poznatků a vztahů mezi nimi. Takový je i smysl školního vzdělání. Pokud si ale „většina“ myslí, že vzdělání je „dostupné“, garantovatelné díky přístupu k této příležitosti, pak takto zařízené školy budou produkovat další nechápavé příslušníky většiny. Ti se budou onou nápodobou mnohoučenosti vychloubat, budou stavět na obdiv svoje tituly jako doklady o úrovni vzdělání. Ale i to vše má své místo na světě, protože se tak otevírá příležitost i pro nemnohé.

B 35 (Kahn IX)

1 **Je totiž velmi potřeba, aby mužové milující moudré byli znalci mnohých věcí.**

Kléméns Alexandrijský, *Stromata* V,140,6

Zlomek je podezřelý jak významovými nesoulady s ostatními výroky, tak svým klíčovým slovem, které jinak známe až z pokročile klasické doby. Pro výklad teď ale budeme předstírat, že jej považujeme za pravý. Úplně vyloučené to asi není.

Zlomek začíná jako osudový výrok o nějaké nevyhnutelné nutnosti. Hérakleitovo dosti časté uvození „je třeba“ je zde ještě zesíleno. Muži milující moudré musí podstoupit něco, do čeho se jednomu moc nechce. Chce se po nich cosi obtížného, místo aby se jim hubovalo, když už se o nich mluví v plurálu. Ta obtížnost děje místo očekávaného pejorativního významu plurálu je tady podobná jako ve zlomku B 22 o těch, kdo hledají zlato, nebo B 29 o těch nejlepších, kteří místo všeho volí nehynoucí slávu. Nevíme, zda to je či není ironie.

Kdo však jsou ti **mužové milující moudré**, to není jasné. Někdo by v nich rád viděl rovnou filosofy, počínaje už Klémentem a Porfyriem. Kléméns zlomek cituje pro ilustraci důvodů k tomu, „abychom se zabývali řeckými naukami“, přičemž tím zamlčeným „my“ myslí „křesťané“. Přívlastek těch mužů by v nominativu zněl *filosofoi*, substantivně tedy „filosofové“, jenže v našem zlomku je to adjektivum, tedy přívlastek oněch mužů (ve vazbě akuzativu s infinitivem). Porfyrios uvádí velmi podobný výrok, ale bez zmínky o Hérakleitovi: „Skutečný filosof je znalcem mnoha věcí.“

Neznáme žádný spolehlivý doklad užití substantiva „filosof“ před Platónem. Platón tento výraz užívá velmi často a s naprostou samozřejmostí, aniž by bylo jasné, zda jej tím zavádí, nebo jestli přejímá nějaký novotvar Sókratův, sofistů nebo pýthagorejců své doby. Náš zlomek (pokud je pravý) je nejstarším dokladem užití tohoto slova alespoň jako přídavného jména, ale od dokladů pro substantivní užití jej dělí celé století. Tradičně bývá jako autor výrazu „filosof“ uváděn už Pýthagorás, ale tato školní tradice spočívá pouze v nekritickém převzetí anachronického referátu Díogena Laertia (I,12): „Filosofii <takto> poprvé nazval Pýthagorás a sebe sama filosofem, když v Sikyónu nebo Flúntu rozmlouval s tyranem Leontem, jak říká Hérakleidés Pontský ve spise *O mrtvé ženě*: *Žádný člověk prý totiž není moudrý, ale pouze bůh*. Dříve se totiž filosofii říkalo moudrost (*sofia*) a moudrý (*sofos*, mudrc) tomu, kdo se jí zaslíbil, kdo byl pokládán za vrcholně významného ve smyslu duše; filosof je však ten, kdo si váží moudrosti.“

Že moudrý je pouze bůh na tom by se asi Hérakleitos i Pýthagorás shodli. Díogenés ví i o tom, že výrazy „filosofie“ a „filosof“ jsou mladší než výraz „moudrý“, mudrc. Velmi realisticky vykládá kompozitum *filosofos* nikoliv z otrocké etymologie jeho částí, nýbrž tak, jak to opravdu odpovídá jeho významu coby kompozita, totiž jako „ten, kdo si váží (*aspozomenos*) moudrosti“.

Legendární podání o Pýthagorově prvenství ovšem zná už Ísokratés, a to ve spojení s egyptskou legendou (*Busiris* 28, *Oratio* 11): „Pýthagorás ze Samu..., když se dostal do Egypta a stal se učedníkem Egyptanů, jednak první přinesl tuto jinou filosofii k Řekům, jednak zjevněji než jiní věnoval péči obětem a posvátným obřadům, které uvedl.“ Jestli se tady tou „jinou filosofií“ myslí nauka o koloběhu duše, matematika, magie nebo svérázná životospráva, to není jasné.

Výraz *filosofos* znamená vztah nebo příklon k moudrosti, *sofia*. Samotné *fil-* zde má stejný význam jako v jiných takových složeninách. Tak například *filhellénos* je sice také „přítel Řeků“, ale především je tím, kdo jedná a myslí „jako Řekové“, tedy dřívější barbar, nyní pořečtěný. Sloveso *filein* znamená „mít rád, milovat“, nejspíše ve smyslu vzájemné náklonnosti. Avšak podobně jako *filhellénos* znamená spíš „pořečtěný“, příklánějíci se k řeckým způsobům, je i *filosofos* hlavně ten, kdo se přiklání k moudrosti, kdo následuje její způsoby a tak je i jejím přítelem.

V našem zlomku však máme přídavné jméno. Navíc u Hérakleita nejde jenom o vztah k moudrosti, nýbrž hlavně k „moudru“, k tomu, co je „moudré“, *sofon*. O „moudrosti“ (*sofia*) mluví jenom zlomek B 112, a to v souřadném spojení s „největší zdatností“ - a potom Platónův referát, srovnávají opici, člověka a boha (B 83). Přívlastek „moudrá“ Hérakleitos přisuzuje duši, pokud je „nejlepší“ (B 118). Mnozí se jenom „pokládají za moudré“ (B 104 v Klémentově paralele). „To moudré“ je však pro Hérakleita naprosto výsostné, obdařené dokonce božskou atributací (B 32, B 41, B 50, B 118).

Vzhledem k „moudrosti“ jsou tedy naši mužové těmi, kdo se k ní přiklánějí, tedy kdo následují největší zdatnost; kdo „uvažují, mluví a konají pravdivé věci, chápou podle přirozenosti“ (B 112). Vzhledem k Platónově referenci (B 83) jsou snad také těmi, kteří se podobají spíše bohu než opici, což asociuje se středoplatónským určením filosofie: „Připodobnění se bohu, nakolik je to možné“ (*Theaitétos* 176b1).

Mužové milující moudré se přiklání k výlučnosti a oddělenosti jednoho, ale skrze jeho vztahy se vším a ve všem. Proto musejí být **znalci mnohých věcí**. Zdá se v tom být rozpor: obracejí se k „jednomu moudrému“ a mají se zabývat mnohostí! Mnohostí se však musí zabývat i „ti, kdo hledají zlato“ (B 22), ale odkládají ji, zanechávají ji za sebou, téměř ji „pohřbívají“.

Proč ale mají být přímo **znalci** mnohého, proč nestačí to mnohé prostě odklidit? Tento požadavek je asi v rozporu s Hérakleitovou ostrou kritikou „mnohoučenosti“, o které říká, že „nenaučí mít rozum“ (B 40), že je to pouze „vlastní moudrost“ - tedy nějak zpotvořená odvratem k něčemu vlastnímu nebo zdánlivá - a „zběhlost ve špatnosti“ (B 129). V obou těchto příkladech je dokonce jmenován sám Pýthagorás, a to jako příklad varovný. Jsou to příklady zneužití iónského zkoumatelství (*historia*), kterému hrozí odvrát od světa ve prospěch chlubné kumulace mnohých nauk, „mnohoučenost“ (*polymathie*). Skutečný znalec (*histór* - od jiného kmene než *polymathie*), spíše „vzdělanec“, je však ten, kdo na základě rozsáhlých znalostí umí náležitě posuzovat jednotliviny a spory. Tradičním obrazem je role správného soudce, který na základě vědění o tom, co je spravedlivé, posuzuje jednotlivé případy a váží spory. **Znalci**, které zlomek nárokuje, mají v mnohosti potkávat (B 17) vzájemné vztahy důmyslu (B 41), mají sublimovat rozpory mnohého (ve zkušenosti světa i v sobě samých), a tím se připodobňovat a přiklánět k jednomu moudrému.

Nutnost důkladného poznávání mnohosti je souřadná s nárokem zlomku B 1: „když každé rozlišuji podle (jeho) přirozenosti a ukazují, jak to s nimi je“. Je třeba se skrze „všechno v proměně“ obracet ke „všemu jako jednomu“ (B 67). Jinudy to nejde - a právě tím se Hérakleitos liší od veškerých snah o abstraktní poznání i od zásvětnických podob zbožnosti.

A proč jsme v našem zlomku nepřekládali:

mužové přiklánějí se k moudrému,

když tak by to vlastně mělo znít? Protože by to mohlo svádět k představě někoho moudrého v pozadí.

A ještě pravopisná poznámka k češtině: Kompozitum *filozofos* by označovalo toho, kdo se přiklání slušně řečeno k „mráкотě, temnu, západu“, neboť takové jsou významy řeckého slova *zofos*!

B 22 (Kahn VIII)

1 **Ti, kdo hledají zlato,**
prokopávají mnoho země
 3 **a nacházejí málo.**

Kléméns, Strom. IV,4,2 (+ Theodórétos)

Zlatokopové mají ke zlatu onačejší vztah než oslové ze zlomku B 9. Kvůli trošce zlata **prokopávají** mnoho země. Užité sloveso může také asociovat význam „pohřbívají“ mnoho země. Obvyklý hérakleitovský protiklad jedno a mnohé nebo jeden a mnozí se zde ukazuje v podobě **málo** a **mnoho**, což reprezentují **zlato** a **země**. V řeckém slovosledu zdůrazňuje tyto vztahy chiasmus:

mnoho, prokopávají - nacházejí, málo.

Hledači zlata se obracejí ke vzácné hodnotě, kvůli které musí podstoupit nejen mnohou námahu, nýbrž musí projít a zanechat za sebou mnoho, mnoho země. Můžeme v nich vidět i obraz „mužů milujících moudré“ ze zlomku B 35. Zlatokop se ovšem nehodnotí podle

množství prokopané země, nýbrž podle nalezeného zlata. Mnohost prokopané země a námahu s tím spojenou nechává za sebou ve prospěch zlata.

Ve zlatokopech můžeme vidět i obraz těch „nejlepších“ ze zlomku B 29, kteří „si místo všeho vybírají jedno, nehynoucí slávu místo pomíjivosti“.

U Hérakleita však potkáváme ještě další kontexty významů, například když se soustředíme na protiklad zlato-země. Nejbližším významovým rámcem je zlomek B 90, kde je směnná hodnota zlata obrazem role ohně v přeměnách všeho mnohého. V tomto kontextu zlatokopové vyhledávají univerzální prostředek směny všeho zboží, což je obrazem toho, že hledání mudrce míří k ohni, zdroji energie proměn a obnoviteli jednoty. Prokopávání nízkého a spodního může vést k nalezení toho nejvznešenějšího, pokud vše pozemské procházíme a odkládáme, pohřbíváme (viz B 20).

Další kontext může představovat zlomek B 101: „Prohledal jsem sebe sama“. Pro hledání je zde použito stejné sloveso, byť v jiném tvaru: Zlatokopové jsou ti hledající, jenže ono hledané se v B 101 nachází v sobě samém! Ostatně, zlatokopové jsou v plurálu, takže nic moc.

Zajímavé kontexty nabízí pro výklad i Kléméns. Zlomek cituje při charakteristice svých *Strómateis (Pestrých knih)*, které „v pestré mnohosti učené látky obratně ukrývají zrnka známosti (*gnósis*)“. Potud se tedy Kléméns shoduje s naším výkladem. Bezprostředně po zlomku B 22 však pokračuje, dokonce jako kdyby to mohla být ještě citace:

Avšak ti, kdo náležejí ke vsutku zlatému rodu,
ti v málu naleznou mnoho,
když dolují to, co jim je vrozeno.

V jakém smyslu se v málu naleznou mnoho? Jenom v tom významu, že ono málo je nanejvýše podstatné? Nebo se spíše v tom málu opravdu naleznou mnohé, smysl mnoha jednotlivin? A není tady ono **málo** odkazem na nalezení v sobě? V Klémentově kontextu určitě. **Zlato** zde přece nacházejí ti, kterým je vrozeno, takže nemusejí hledat mimo sebe, když náležejí ke zlatému rodu. Zde se Hérakleitova myšlenka setkává jak se zřejmou narážkou na mýtické „zlaté pokolení“ (Hésiodos, *Práce a dny* 109-126), tak s gnostickým tématem „pokolení bez krále“, totiž v božím příbuzenství, které Kléméns na jiném místě (*Strómateis* VII,58,3) komentuje slovy *Žalmu* (22,6 podle LXX): „To je pokolení těch, kdo hledají tvář Boha Jákobova“. Gnostik nachází všechno v tom, co je mu vrozeno, nebo - v Klémentově církevně křesťanské verzi - v tom, co je mu darováno. Na jiném místě *Strómateis* (II,116,2) Kléméns polemizuje s výrokiem gnostika Valentina, že „zlato se z nás musí teprve přesít a vyčistit“, z pozice ještě gnostičtější: „Proste a bude vám dáno, říká <Pán> těm, kdo jsou schopni vybrat to nejlepší sami ze sebe.“ Je prý třeba účinně se rozpomenout na svůj bytostný původ. Pak by ovšem zlaté pokolení bylo opakem zlatokopů, jak to také Klémentův dovětek našeho zlomku říká: „Zlatokopové mnoho prokopají a málo nacházejí, avšak lidé zlatého rodu naopak v málu naleznou mnoho, neboť nehledají mimo sebe.“ Jsou tedy zlatokopové obrazem filosofických mužů, avšak opakem gnostiků?

Pokud bychom opustili kouzlo metafory a povšimli si touhy zlatokopů po bohatství a slávě, pak by se obraz **hledáčů zlata** rázem stal ironickou kritikou všech, kdo lpí na něčem, co je pro mudrce pouze metaforou. Oni se honí za tím, o čem i osel ví (B 9), že to není k ničemu dobré!

B 9 (Kahn LXXI)

1 **Oslové by si vybrali spíše podestýlku nežli zlato.**

Aristotelés, *Ethica Nicomachea* K 5,1176a7

Výklad zlomku chce sledovat dvě možné roviny. První rovinou je metafora lidského jednání; zatímco druhá zůstává věrna přirozenosti oslů a zastává se jich.

První úroveň je otevřena už očekáváním, že osel provede nějakou nepředloženost. Musíme si připomenout, že v antice není osel zvířetem hloupým a ve starší době ani ne tvrdohlavým, nýbrž mimořádně a svévolně chlípným, jak to dosvědčují četné vázové malby. (Jedním z možných důvodů je mezidruhové páření s koňmi, které ovšem organizují lidé kvůli mulám a mezkům.) Navíc jsou zde **oslové** v plurálu, alespoň v těch rukopisech, podle kterých všichni editoři zlomek čtou, což dobře souzní s pejorativním významem plurálu u Hérakleita.

Oslové neocení **zlato**. To v rovině metafory nepředstavuje majetek, nýbrž vztah k jednomu, směnnou hodnotu veškerenstva (B 90, zvl. jeho verze), analogii ohně. Oslové jsou opakem hledačů zlata ze zlomku B 22, kteří za sebou zanechávají „mnoho země a nacházejí málo“; tedy těch, kdo v rovině této metafory jednájí příkladně. Oslové tedy představují analogii těch, kdo dávají přednost mnohoučenosti (B 40, B 129), probírají se v nejrůznějších hromadách, kdo se obracejí k mnohosti, kdo patří k pohasínání ohně (B 30).

Výraz pro **podestýlku** není moc jasný. Kahn vykládá výraz *syrmata* jako něco zameteného, tedy hromadu smetí. Sloveso *syró*, od kterého je odvozen, může totiž vedle základních významů „plením, smýkám“ znamenat také „smetám, shrabuji, vymetám“. Je to **odpad**, který se nahromadí zametením dvora nebo mlatu. Smete se a hodí se pod osly - a ti tomu dají přednost před zlatem, které je směnnou hodnotou všeho (B 90). Od běžných věcí se tedy oslové orientují opačným směrem než k jednotě smyslu. Na tom se válí, jako prasata v bahně (B 13). Zlomek B 124 ovšem k „hromadě (*syрма*) ledabyly nasypaných věcí“ přirovnává dokonce „nejkrásnější svět“. Oslové jsou tedy ti, kdo z roztroušené krásy světa ocení leda nakupení jednotlivých prožitků - nebo nakupení jednotlivin, vyzkoumaných do takové podoby, na které se dá válet; zatímco hledači zlata hledají v ledabylosti náhodných uspořádání to, co je směnnou hodnotou a takto znakem celku.

Jenže ti oslíci se chovají v souladu se svou přirozeností, kterou nechápaní nerozpoznávají náležitě (B 1). Tím se otevírá druhá rovina výkladu, která rehabilituje osly. Běžní lidé se nad nimi pohoršují, místo aby byli rádi, že jejich osel netouží po zlatě. Nejenom, že oni ušetří, ale hlavně: ten jejich osel zůstává řádným zvířetem! A navíc: „Bohu je všechno krásné, dobré a řádné“ (B 102). Oslové jsou věrni své přirozenosti, takže mají účast v tomto výsostném hledisku. Nejsou jako lidé, jako zlatokopové, kteří se honí za ziskem. Zlato se stává nectným bohatstvím (B 125a), když zapomeneme na kouzlo metafory, která byla otevřena analogií s ohněm (B 90). Hodnota zlata je pouze v jeho relaci k jednotě proměn, jinak je pouze pomyslná, společenská a zkázonosná. Podestýlka se však hodí sama o sobě, v nouzi i jako krmení. Věrnost přirozenosti chrání zvířata před nenáležitým výběrem, což lidé ne vždycky dokážou. Takovému výkladu nasvědčuje i Aristotelovo uvození citátu: „Protože slasti koně, psa a člověka jsou různé, právě tak, jak říká Hérakleitos, že oslové...“ Ke každému tedy patří něco jiného, podle jeho přirozenosti.

Kterému pohledu máme dát přednost? Oběma! Před podobný problém dvou hledisek výkladu (náležitý projev přirozenosti versus metafora o upřednostnění nízké mnohosti) nás staví nejen relační výroky o zvířatech (například B 4, B 13, B 37), ale i výrok o „hledáčích zlata a filosofech“ (B 22) nebo o „nejlepších, kteří si vybírají nehynoucí slávu“ (B 29), dokonce i o „nejkrásnějším světě“ (B 124).

Zajímavá - leč neověřená - možnost výkladu by se otevírala tehdy, pokud bychom „odpad“ četli jako „odpad od zlata“, tedy rohože, užívané prý k jeho rýžování. Obraz by byl takovýto: Zlatokopové (B 22) rozloží na svahu slaměné rohože, na které v tenké vrstvě sypou vykopaný písek a pouští přes něj prudký proud odvedené říční vody. Ta písek odplavuje, ale těžká zrníčka zlata se i přes svoji nepatrnost často usadí uvnitř slaměných rohoží. Ty se pak vysuší na slunci a opatrně spálí. Ze zbylého popela se prudkým ohněm vytaví zlato. Kvůli tomu se

zlatokopové namáhají, zatímco oslové si lehnou na rohože nebo dokonce na odpad z nich, na smetenou roztroušenou slámu. Byl by to hezký obraz vydobývání roztroušeného smyslu světa - nebo zase záliby oslů buď ve válení se v nadbytečné mnohosti, či záliby v pouhém nástroji, třeba vtipném. Byl by to i pěkný obraz cesty duše: to cenné v duši by bylo tím, co ob stojí jak ve vodním proudu, tak v ohni; co projde proměnami a spojí se v jediný kus zlata, v celek. Podezřelé na tom je, že by to už nějak předem bylo, málem jako „božská jiskra v duši“, že by se zápas vedl pouze o získání, oddělení, scelení a uchování toho cenného. Možná je ale problém jenom v pochopení toho podobenství: máme asi vědět, že nejde o zlato ve smyslu předmětu, jehož jakési kousky už předem nějak jsou, nýbrž o směnnou hodnotu veškerenstva, kterou je třeba vydestilovat z mnohosti cestou vody a ohně. (Naznačený výklad inspirovali Bollack a Wissman, předpokládá však další význam slova *syrmata*: „rohože na rýžování zlata“.)

B 102 (Kahn LXVIII)

1 Bohu je všechno krásné, dobré a řádné; lidé však pokládají něco za neřádné, něco za řádné.

Porfyrios, Quaestionem homericarum ad Iliadem pertinentiam reliquaiae, ad IV,4 (I,69,6 Schr. = p. 445 Erbse)

Naštěstí je na světě spousta věcí, které pokládáme za krásné. Ale něco se nám taky nelíbí, něčeho se dokonce štítíme. Proč Bůh takové věci trpí, proč toleruje i leccos nepohledného nebo zapáchajícího? Na světě je i spousta věcí, které považujeme za dobré (eticky), ale co třeba obtížný hmyz a paraziti? Svět běží v leccems řádně. Je však zemětřesení, které zničí město i s lidmi a zvířaty, také řádné? A co těžké nemoci, které přinášejí utrpení, dokonce i dětem? A co podvodníci, zloději nebo dokonce vrahové? Jak se na to Bůh může dívat? Jak to ti bohové spravují svět? Z podobných otázek vznikl i nejbezbožnější obor filosofie a teologie, totiž teodicea, lidský pokus o „ospravedlnění Boha“ z toho, že nám Bůh sám ani svět nejdou tak úplně na ruku a podle naší libosti. Takový pokus ovšem předpokládá nejen značnou míru bezbožnosti, neboť vychází z poměřování božství našimi měřítky, ale ještě velkou dávkou pokrytectví, pokud se tváří jako obrana náboženství. Náboženské pokrytce - ať už se deklarují jako ctitelé řeckých bohů, křesťané, muslimové nebo ateisté - pohoršuje, že svět neběží podle jejich přání. Takového Boha by přece chtěli, rozumného a spravedlivého. Ti rádoby zbožní se stydí přiznat, že Bůh takový nejspíš není, takže předstírají, že takový je, a vymýšlejí k tomu mnohá chytráctví, kterými o tom přesvědčují sebe i ostatní. Ti ostatní si zase škodolibě užívají všech poukazů zkušenosti, že to tomu není, často ze závisti vůči většímu pokrytectví těch předešlých. Náš zlomek vypadá buď jako takováto obrana božství, nebo jako estetická a morální relativizace všeho. Není ovšem ničím z toho, neboť proměňuje i obvyklé pojetí zbožnosti, a ne pouze těch hodnot, které vyslovuje.

Lidé většinou vědí, že některé věci nemají dělat, protože by se tím dostávali mimo řád. Nespravedlivé činy by svého původce ukázaly jako nespravedlivého. Většinou lidé vnímají i to, že nespravedlivé nebo neřádné (*adika*) činy nejsou dobré ani krásné. Třeba zabít člověka. Kdo by něco takového dělal, dokonce tak, že by to považoval za dobré a že by se mu to líbilo, ten by byl právem považován za nebezpečného šílence. Mnohé nespravedlivé činy se nám však už nezdají být tak vyloučené, i když se jich třeba sami nedopouštíme, aspoň ne moc. Vždyť přijít „šikovně“ k nějaké pěkné věci by mohlo být dobré a bylo by to krásné. A kdybychom neměli na očích člověka, kterého jsme o tu věc připravili - zvláště kdyby ta věc původně ani neměla jednoho určitého pána - tak by krása zisku a dobro jeho užívání ani nebyly zkaleny konkrétní křivdou. Nemusí jít jenom o věci. Je mnoho myslitelných způsobů,

jak si při troše rozvolnění řádu užít něčeho v té chvíli krásného, aniž by to muselo někoho viditelně poškozovat. Proč to tedy neděláme běžně a pořád? Brání nám jenom pokrytectví typu „co by tomu řekli lidi“? No co by řekli, vždyť jsou na tom taky tak. Brání nám však může instinkt, varující před rozkladem společenského řádu, a také instinkt náboženský. Je to moudré?

Brání nám může třeba rozumná úvaha o vzájemnosti: „Co nechceš, aby jiní dělali tobě, nedělej ty jim.“ Slavný kantovský imperativ: „Jednej tak, aby se to mohlo stát obecným zákonem!“ Tedy ohled na společné jako reciprocita, jako bumerang skutků. Máme přirozenou tendenci vztahovat takový ohled jenom na ty bytosti, které se mohou alespoň potenciálně ozvat naší lidskou řečí, zvláště tou naší vlastní, mateřskou. Zabití komára ani prasete není vražda a porážení stromu nebo těžba písku není krádež, pokud to není na cizím - a zvláště Hérakleitos nebývá podezříván zrovna z všeobecného pacifismu. Mohli bychom se tedy s lidmi v našem okolí (v obci, *polis*) domluvit na tom, že za měřítko řádnosti skutků budeme považovat možnou reciprocitu dovoleného jednání. Pokud zůstaneme u jmenovaných příkladů, je taková dohoda často dobře možná a mnohdy může mít dokonce idylický charakter sousedské výpomoci. Taková dohoda společenský řád spíše posiluje, neboť každá vzájemnost svými kontexty otevírá „společný“ prostor (B 114). Náboženský řád je sám ustaven vzájemností bohů a lidí (B 62), byť v něčem asymetrickou, což má za následek i to, že s bohy bývá dost obtížná domluva. Ale našim domluvám o většině běžných věcí by nebránili moc často. Pouze by trvali na některých postupech, třeba náležitostech obětí, což by sice oblast všedního života také v mnohém určovalo, ale ponechávalo by to i dost velký prostor k našim vzájemným lidským dohodám. Oni by bohové byli dotčeni spíš tím, že se zařizujeme takhle po svém, jako kdyby veškerý řád, včetně společenského, už neměl být odrazem řádu náboženského. Našli by se však mezi bohy i tací, kterým by se naše samostatná příčinnost ve věci shody líbila, a právě k takovým se každá obec vždycky obrací (v Řecku hlavně k Athéně a Apollónovi). Mnohé dohody jsou přece možné právě jako výraz jimi založeného řádu.

Většina různých náboženství umožňuje vzájemné dohody mezi lidmi, i když část jich hned oktrojuje. Tak třeba nemůžeme sjednat dohodu o tom, že se nebudeme zdržovat složitými obětními obřady ani pohřby (B 96), protože ji skoro každé náboženství zakazuje pod hrozbou těžké sankce. Je pozoruhodné, že většina takových konfliktů mezi možnostmi náboženství a možnostmi našich dohod se týká mezi lidského života: rození a smrti. Dovnitř běžné životní sféry se vstupují hlavně v podobě konfliktu mezi náboženským a „světským“ pohledem na to, co uvnitř života vztah života a smrti manifestuje, totiž na sex. Právě sexuální provinění měl na mysli i Kléméns Alexandrijský, když citoval Hérakleitův výrok B 16: „Jak by se mohl někdo skrýt tomu, co nikdy nezapadá?“

Lidé něco pokládají za dobré (krásné, řádné atd.) a něco ne; podle svého rozumu a svého vkusu, ale přitom chtějí nemožné. Na jedné straně by chtěli, aby jejich hlediska byla ta správná, tedy božsky garantovaná. Na druhé straně by chtěli, aby si leccos z nich mohli dohodnout po svém. Tyto dvě tenze jsou jen zdánlivě opačné, neboť obě jsou výrazem toho, že má být po našem, a ještě má být potvrzeno, že je to dobře. Nejlépe tomu odpovídá rozumný bůh (třeba deistický), který se ale zase špatně ospravedlňuje. Lidé chtějí nemožné i z jiného hlediska. Chtěli by si trochu užít, občas se třeba i na chvíli schovat před „vševědoucím okem“, ale současně o takové „oko“ moc stojí a spíše žehrají na pomalost a nejistotu „božích mlýnů“. Je lhotejné, jestli tomu budeme říkat touha hříšníků po spravedlnosti, nebo závist vůči těm, kdo ze světa urvali víc a bezohledněji. Vždy je tady potřeba morálního hodnocení, které však vyvolává také odpor nebo strach. Lidé třeba chtějí překonat „bariéry tradičních předsudků“, ale současně by chtěli, aby řád světa zůstal přehledný a spolehlivý.

To vše je u nás lidí pochopitelné. Vždyť pro nás je něco takové a něco onaké. **Bohu je však všechno krásné, dobré a řádné.** Ne proto, že by měl menší požadavky nebo že by byl

tolerantnější než my lidé. Z hlediska celku ale věci vypadají jinak a není důvod je rozčleňovat podobným způsobem jako ve všedním lidském pohledu. Nic není samo o sobě krásné nebo ošklivé, nízké nebo vysoké. Vždy je takové jenom v relaci k něčemu jinému a z nějakého hlediska. Je mnoho hledisek, ze kterých je takové rozlišování velice na místě, ale není nic, co by z jiného hlediska nemělo svoji vznešenost. Rozlišení na „dobré“ a „zlé“ je plně dílem lidským - a lidským dílem je i rozpad každého z těch námi zakoušených polarit na mnoho různých dimenzí, například na krásné a hnusné, spravedlivé a křivdící. Bohu je všechno synonymické, jak na to poukazuje i formulace výroku, když souřadně vyslovuje *kala*, *agatha*, *dikaia* a umocňuje tak téměř synonymické významy jednotlivých výrazů.

Takové pojetí neslouží k ospravedlnění Boha. Je přece mimo lidské představy spravedlnosti. A už vůbec neslouží k ospravedlnění naší libovůle. My lidé nejsme Bůh a nám je proto rozlišování náležité (B 1.8), neboť jedině skrze ně se můžeme v mnohosti neztratit. Jenže my místo toho buď rozlišujeme jinak než podle přirozenosti - nebo nerozlišujeme vůbec. Buď chceme mít předpisy - morální a přírodní zákony - nebo chceme jednat po svém a bezohledně, jako ve snu nebo v opilosti. Rigidnost morálky i lhostejnost vůči ní jsou jenom různou podobou nenáležitého rozlišování a slepoty i hluchoty vůči přirozenosti všeho, co potkáváme, i vůči vlastní přirozenosti. Každá ideologie i každý podvodník umí zformulovat takové pojetí naší údajné „přirozenosti“, aby z ní jejich skutky, rady nebo zákazy náležitě vyplývaly. A nespravedlnost zasluhuje odplatu, která je součástí řádu. Jenže v božském řízení je tomu jinak, protože je tomu jinak už v božském pohledu. A naše zákony mají být živeny jedním božským (B 114).

B 23 (Kahn LXIX)

1 Neznali by jméno Diké, kdyby nebylo těchto věcí.

Kléméns Alexandrijský, Stromata IV,9,7

Výklad toho zlomku naráží na trojí překážky:

1. Nejsme si jisti, zda sloveso číst podle Sylburgovy opravy (což činíme, ve shodě s většinou interpretů), nebo je měnit podle jiné opravy (Hoeschel) na **nebáli by se**. Rukopisné čtení u Klémenta - „nespoutávali by“ - se zdá být obtížně držitelné.
2. Nejsme si jisti, jak velkou roli zde hraje to, že **Diké** je také jméno bohyně, jejímiž božskými rodiči jsou Zeus a samotná Themis, matka Hór, ne pouze výraz pro **právo**.
3. Vůbec nevíme, jakých že **věcí kdyby nebylo**. Kléméns za „tyto věci“ (v češtině nutně doplněné jako překlad za plurál neutra „těchto“) dosazuje hříchy, Bollack a Wismann bezpráví. Nevíme, zda odpovědí je zlomek B 28.2.

Kléméns zlomek uvádí po pásmu citací z novozákonní epištoly *Římanům* (3,20; 5,13; 7,9) a *1. Timotheovi* (1,9): „Spravedlivému není dán zákon“. Kontextem je mu tedy nauka Pavla z Tarsu a postpavlovské tradice o ospravedlnění a svobodě od Zákona (ve smyslu Tóry), podle níž je Zákon vyjevován lidskou hříšností. To je sice problém typicky křesťanský, avšak v určité významové rovině nemusí být takový kontext ani pro Řecko úplně scestný.

Viny dávají poznat spravedlnost v její trestající nebo alespoň omezující podobě, vedou k projevení Zákona. Stačí tady dosadit za viny zpupnost nebo bezpráví - a za mojžíšský Zákon obraz Diké jakožto vyrovnávající a odplácející spravedlnosti nebo i lidskou spravedlnost ztělesněnou určitým zákonem obce - a jsme v kontextu archaického Řecka. Blízkým protofilosofickým kontextem může být třeba Anaximandrův obraz vzájemnosti odplácení práva ve vzájemném vyrovnávání toho, že svým vznikem každý člověk nebo věc

vstupuje do oblasti protikladů a jeho činy nebo proměny nesou toho znaky; a takto značí i konečnost všeho vzniklého. Nebýt lidského vybočení z řádu, nebýt bezpráví, nezjevovala by se nám vyrovnávající síla; neznali bychom právo, ani bychom se jej nebáli. Tudy možná vede cesta i k pochopení rukopisného čtení zlomku:

Nebýt bezpráví, nebylo by potřeba formulovat zákony obce, tedy nějak „spoutávat“ (snad i podle rukopisného čtení zlomku?) božský zákon lidským výkladem. Pozitivní myšlenka práva a spravedlnosti je zakládána jejich privací: bezprávím, vybočováním z řádu. Právo se děje sporem (B 80). Bohu je vše řádné (B 102), ale člověku, který se přece zrodil do mnohosti protikladů, nezbyvá, než aby božskou vyrovnanost napodoboval tím, že vytváří zákony, pokud chce náležitě rozlišovat (B 1.8, B 114). Zákony se pak ke svému božskému zdroji (viz B 33, B 114.4) vztahují možná podobně, jako vůně určitého obětního kadidla k božství, k ohni (B 67).

B 61 (Kahn LXX)

- 1 **Moře:**
voda nejčistší i nejposkvrněnější;
 3 **pro ryby pitná a životodárná,**
pro lidi nepitná a zhoubná.

Hippolytos, Refutatio omnium haeresium IX,10,5

Moře potkáváme jenom tady a ve zlomku B 31, kde je prvním obratem (tedy opačným pólem) ohně, dolním pólem cesty, zatímco země a pobřeží se konstituují až jako začátek návratu vzhůru. Chrýsippos tam o moři říká, že je „semenem uspořádání světa“, *sperma té diakosméseós*. Zdá se, že tento stoický výraz má nějakou předlohu už u Hérakleita, alespoň na úrovni obrazu. Z těch nejnižších rovin tekutosti může něco růst (B 126b), vypařovat se (B 12), pročišťovat se, ohřívat, sublimovat. Blízko krouživě proudícího Ókeanu je bezmezná zásoba zdrojů. Tam je „spodní“ garant koloběhu přírody, zatímco tím „horním“ vždy zůstává oheň. Zde se máme dozvědět, co moře je.

Je to **voda**. No, to jsme už věděli. Jenže v archaickém světě není voda jako voda. Mořská voda je jiná kategorie než voda „sladká“, tedy potenciálně pitná. Mořská voda pitná není a představa mořeplavce, který uprostřed vod hyne žízni, je děsivá. Sladkou vodu pijeme, myjeme se jí, používáme ji i při různých pracích. Ne tak s mořskou vodou. Poseidónova nabídka mořské vody je skutečně opakem Athéniny nabídky olivy. Moře je širým božským živlem, vůči němuž člověk zakouší svoji omezenost a pozemskost. Tradičně je moře považováno za nečisté, za ošemetnou hlubinu, která se pouze jeví jako křišťálově čistá. Je zdrojem všeho nebezpečí, počínaje vlnami a konče příšerami hlubin. Je to **voda nejčistší i nejposkvrněnější**, naprosto čistá (i rituálně) a současně naprosto poskvrněná. Jak pro co. Přesto se i lidé občas očišťují právě mořskou vodou, vstupují do moře dokonce v kontextu eleúsinského obřadu (no, vzhledem ke způsobu obětování březích sviní na místě samém to zas až tolik nepřekvapuje).

Dál je řeč o tom, jak se ta nejvyšší míra čistoty (překvapivá) i ta největší poskvrna projevuje. Hérakleitos to vyjadřuje vztahem opozit: nejčistší pro ryby - pro lidi si můžeme domyslet opak. **Pro ryby** je prostředím jejich života. Není jen pitná, nýbrž je i *sótérion*, což v tomto kontextu asi neznamená „spásná“ ve smyslu zachraňující, nýbrž taková, bez které nemohou žít. Nemůže to celé být i obraz nižších rovin života (třeba i života duše)?

Pro lidi je nepitná a zhoubná. Nejsme mořské ryby, nemůžeme čistě žít v nejnižším a neproblematicky z něj čerpat, podobně nejsme ani jako bůh, kterému je „všechno dobré a řádné“ (B 124). Jsme někde mezi. Bez hlubiny bychom nežili, ale nemůžeme žít v ní. Poskvrněné nás poskvrňuje. Duše se živí čímsi spodním, ale činí jí potíže strávit to.

„Semeno uspořádání světa“ (řečeno stoicky) je tedy vzorem čistoty pro jeho obyvatele a součástí všezahrnujícího řádu, ale pro nás lidi je krajně nebezpečné, i když bychom bez něho vůbec nebyli. Teprve jeho destilací vzniká v přírodě ta voda, která udržuje při životě nás.

B 13 (Kahn LXXII)

1 [A na způsob prasete se s oblibou povaluje v bahně.]

Filón Alexandrijský, *De specialibus legibus* I,148

1 [Prasata si libují v bahně spíše než v čisté vodě.]

Kléméns Alexandrijský, *Stromata* I,2,2

[Prasata si libují v bahně.]

Rekonstrukce Bollacka a Wismanna.

[Vždyť je třeba,

aby miláček nebyl ani ušmudlaný, ani špinavý, ani si neliboval v bahně,
podle Hérakleita].

Athénaios Sofisté, *Deipnosophistae* V,6.10, Kaibel = V, p. 178f (+ epitomé téhož spisu)

Přirovnání lidských tendencí nebo určitých lidí k praseti, které se rochní v bahně a proměňuje je ve hnůj, je obecným tématem sapienciální literatury a morálních přirovnání. Hérakleitovi připisuje takový výrok Filón Alexandrijský, a pokud má pravdu, budeme se muset po probrání kontextů u citujících autorů poohlédnout po jiných než morálních rámcích porozumění. Kdyby byl výrok v uvedené textové podobě pravý, byl by to jeden z mála případů, kdy Hérakleitos říká něco nepěkného v singuláru. V relačním smyslu cituje podobný výrok jako Hérakleitův taky Kléméns, porovnává však oblibu v bahně s oblibou čisté vody. To první je prasečí, to druhé by mělo být lidské. Na jiném místě najdeme u Klémenta (*Protrepitkos* 92,4) tentýž výrok v asociaci s Démokritem:

„Oni se ale na způsob červů povalují v okolí bažin a bláta, výtoku slasti, a tupě se vykrmují bezcennými požitky - jak prasata jsou někteří lidé! Neboť *prasata si libují spíše v bahně než v čisté vodě* a po hnoji, podle Démokrita, *šílť*“ (Démokritos B 147.6-9).

Část tohoto výroku může být ozvěnou Hérakleita. V Klémentově kontextu je řeč o lidské nízkosti. Takoví lidé nenaplňují lidskou možnost života v okolí čisté vody a dávají přednost životu v okolí „výtoku“ (proudů, pramenů, řečišť) slasti“. Tematika je to morální a terminologie pozdní, přesto připomíná nějak posunutou podobu Hérakleitova pojetí vodního proudu a rozkoše duší z vlhnutí (B 77). Stojaté bahno, postupně se proměňující v hnojiště, by mohlo být jakýmsi odpudivým extrémem obecně lidského údělu, totiž nebezpečného styku duše s vlhkým proudem. Mohlo by být opakem „vypařování duší“ z čistého říčního proudu (B 12), dalším ponížením, totiž ztrátou proudivosti a kondenzací v bahno. (Přirovnání „v bahně hřichu“ najdeme v křesťanském morálním kontextu, ovšem bez zmínky o Hérakleitovi, ještě v dekretch Efeského koncilu roku 431.) Samo slovo *borboros* značí bahno, kal, špínu nebo bláto a v těchto významech má prý indoevropské souvislosti.

Takováto moralita ovšem předpokládá, že výrok je metaforou nenáležitého lidského jednání. Sám o sobě však výrok vypovídá o náležitých projevech přirozenosti prasete. Něco je

dobré pro lidi, něco jiného pro prase, něco jiného pro mořské ryby (B 61), něco jiného pro osly (B 9). Je to otázka náležitého rozlišování přirozenosti a náležitých relací. Do této konstatace se snaží výrok navrátit rekonstrukce Bollacka a Wismanna.

Posledním autorem, který Hérakleitovi připisuje nějaký výrok o zálibě v bahně, je Athénaios z Naukratidy, který podobně jako předchozí autoři čerpá z alexandrijské knihovny, ale kontext i tón jeho spisu je zcela jiný než morální. Jde o pravidla při hostině, která v tomto případě popisují nároky na náležitě přitažlivého miláčka. Athénaios nejspíš jenom paroduje Hérakleitův větný styl, totiž sklenutí věty mezi dva tvary téhož slovesa na začátku a konci výroku a trojí záporku. Podle Athénaia čte tento zlomek kupodivu Diels, ale jako pravé značí jen *borboró chairein*, **libovat si v bahně** (zatímco doprovodný německý překlad vychází z jiné předlohy).

Hypotetickou analogií hérakleitovského tématu by mohl být Epicharmův fragment 85, kdyby byl zachován čitelněji než pouhé slovo *borboró*, v bahně. Velmi vzdálenou ozvěnou podobné tematiky mohou být i latinské zlomky B 4, B 37.

B 37 (Kahn LXXII B)

- 1 [Prasata se myjí blátem,
drůbež prachem nebo popelem.]

Columella, De re rustica VIII,4,4

Je to jen latinská ozvěna nějakých Hérakleitových výroků, ještě vzdálenější než zlomek B 13 o zvycích prasete. Přesto uchovává pochopení toho, že každé přirozenosti a každému druhu živých bytostí je vlastní a náležitě něco jiného - podobně jako zlomek B 61 o mořské vodě, rybách a lidech, který je ovšem vypracován v hlubší souvislosti.

Výrok můžeme pochopit tak, že má na mysli nenáležitost dějů, kterými lidé napodobují jednání jiných bytostí. Ponecháváme zde „bláto“ a nedosazujeme sem „bahno“ ze zlomku B 13, neboť to dává souvislost s výrokem o bláznivosti očišťování tím, co lidi poskvřňuje (B 5). Šlo by o nenáležité zabydlení lidí v běžných náboženských úkonech, uvnitř nechápaného stavu: Očišťují se tím, v čem žijí. To lidem nenáleží.

Druhá část výroku může být ironickým příkladem „suchého mytí“, náležitého leda drůbeži.

B 4 (Kahn App. I)

- 1 [Kdyby štěstí spočívalo v příjemnostech těla,
pokládali bychom voly za šťastné,
3 když najdou k žrádлу víkev.]

Albertus Magnus, De Vegetalibus VI,401

Tento latinský text z 13. století je asi jen velice vzdálenou ozvěnou relačních zlomků o lidech a zvířatech (B 9, B 13) - nebo výroků o běžných lidech, kteří jsou „nasyčeni jako dobytek“ (B 29). Strach z „příjemností těla“ je typicky platónský a středověký.

B 110 (Kahn LXVII)

1 **Není lepší, když se lidem stává, cokoliv chtějí.**

Stobaios, Anthologium III,1,176

Lidé chtějí žít (B 20), případně si ještě i užít, ale neradi se smiřují s tím, co všechno to obnáší. Jsme pouze částeční, a proto naše hlediska tíhnou k zohledňování vždy jen určitého pólu každého napětí, každé difference. Navíc většinou ne zrovna toho, který je znakem otevření (založení) oné difference. Jeden chce úspěch a slávu, druhý uspokojení žaludku, třetí uspokojení intelektu, další uspokojení náboženské nebo sexuální; přesněji: každý by chtěl většinu z toho naráz, neboť „lépe je být mladý, zdravý, krásný, inteligentní a bohatý než naopak“. To všechno patří k životu a nemusí na tom být nic špatného (B 102). Život je hlad, touží po potravě, ale už méně se mu chce tu potravu skutečně trávit. Proč nás musí potkávat zima, nemoc, válka, zrada? Proč to na světě není lépe zařízeno? Nebo v novější verzi oné otázky: Jak si to zařídit líp?

Jenže to „lepší uspořádání“ by nám neposkytovalo část toho, co k životu také potřebujeme jako jeho potravu, totiž vše, co je blízko neoblíbeným pólům všech diferencí. K životu přirozeně patří, že se snaží vyhnout bolesti, na tom není nic špatného a porucha této tendence by byla spíše poruchou života než čím jiným. Ale i takové vyhýbání má své meze, jako každé vyhýbání se něčemu. Bolest upozorňuje na ohrožení. Upozorňuje, že je něco porušeného (B 67a), třeba zlomená noha nebo zrazené přátelství. Upozorňuje také na to, že něco v našem okolí by nás mohlo ohrozit, třeba vařící voda. Upozorňuje i na to, že potrava není vhodná, ať už se to týká žaludku nebo duše (to je opět jenom umělé rozlišení). Bolest upozorňuje na nesoulad našich vlastních (zlomená noha) nebo okolních (zrazené přátelství) kontextů a varuje. Jasně říká, že pro nápravu kontextů je třeba něco podniknout. Ne každou výzvu však rozumný člověk přijme v té podobě, v jaké se mu dává. To, co působí nepříjemně, je vlastně manifestací naší částečnosti a nespořádanosti. Jenže celistvost i uspořádanost v sobě zahrnují vždy oba póly difference - to je Bůh (B 67): dokonalost souladu střídavých opaků (B 30). Nikoliv pantatík, který nás za cenu dodržování zákazů chrání před vším zlým; ani konstruktér, který dokonale nastavil parametry prostředí pro funkci automatů, totiž nás.

Chtít můžeme leccos a Hérakleitos ctí zápas, nikoliv kvietistické čekání. Jenže ten zápas se vede o „jedno“. Proto by člověk, který se přiklání k moudrému hledisku, chtěl volit jedno (B 29). Někdy může a vidí jak. Jindy mu jeho vlastní určení samo pomáhá (B 119, B 137), ale dějí se mu i věci, které soudný člověk těžko může chtít, leč které potřebuje; buď jako zkušenostní potravu - nebo jako znamení toho, že nevnímá své určení a sobě náležitou cestu.

Ale lidé přece chtějí všechno možné i v pozitivním smyslu. Nechtějí se jenom vyhýbat nepříjemnostem. Chtějí to, co se jim líbí, na co mají chuť. Svět běží tak, že svým chodem vytváří potřeby, které jeho jednota také uspokojuje, vystačí všem a všemu (B 114). Tím, co uspokojuje, je však souvislost s jedním, nikoliv pohyb k jednomu pólu tenze té které jednotlivosti. Proto se bez příklonu ke spojitosti (B 10) všeho nelze nikdy nasytit ani souhrnem všeho, co by mnohost mohla nabídnout. Smysl polarit našeho prožívání se jasně ukazuje z hlediska jednoty celku a jednoty časového průběhu života. O tom mluví zlomek B 111, který proto Stobaios bezprostředně cituje.

B 111 (Kahn LXVII)

- 1 **Nemoc činí zdraví příjemným a dobrým,**
- hlad nasycení,**
- 3 **únava odpočinek.**

Stobaios, Anthologium III,1,177

Výrok zní jako výklad zlomku B 110, který Stobaios právě ocitoval: „Není lepší, když se lidem stává, cokoliv chtějí.“ Nejde jenom o to, že po nějakých útrapách je už i pouhé jejich polevení velice příjemné, zatímco v nudném pohodlí je obtížné příjemnost už jenom udržovat, natož ji stupňovat. To je pouze jeden z projevů toho, že **příjemné** a nepříjemné jsou jenom dvěma póly téže polaroty. Na této myšlence polarizované škály je založen i Platónův dialog *Filébos*, jednající právě o příjemnosti, o slasti. Platón tam vedle takových škál, ve kterých se neustále děje pohyb proměn, staví skutečnost samu jako neubíhavou, jako sám pól difference více a méně skutečného. Hérakleitos ale myslí jinak, pro něho není žádný z těch pólů možný sám o sobě, ale může být zakoušen a myšlen (i sám být) vždy jenom v relaci té difference, která jej zakládá.

Příjemné tedy není pouze zdánlivým projevem, který může být způsoben už jen přestávkou bolesti - podobně jako strast není jenom výpadkem životního štěstí a pohody a taky není něčím pouze zdánlivým. Obojí je polaritou téhož dění. Obojí je zakoušeným projevem řady různých tenzí, například tenze „hlad - nasycení“, tenze „únava - odpočinek“ a jiných. Každá ta difference je svébytná, ale jakési hledisko jim je často společně přiřaditelné - a právě takovým hlediskem je difference „nepříjemné - příjemné“. A víme, že každá z těch polarit se reprezentuje určitými fázemi běhu světa i života, jejichž společným „prostorem“ (nebo základem jejich možností) je ve zlomku B 67 Bůh. Bůh ve svých proměnách a míseních, které manifestují nezjevné zjevně, ovšem za cenu částečností, napětí a rozporů - i za cenu pomíjivosti každé takové manifestace.

Běžní lidé jsou ovšem nakloněni jenom jednomu z těch dvou pólů, totiž k jeho manifestaci ve **zdraví**, **nasycení** a odpočinku. To je také náležitá touha života, která je nevědomě touhou po mnohosti (B 20). Nejraději by oddělili ten jeden pól, kdyby už v sobě neobsahoval i ten opačný. Opačná jednostrannost může hrozit adeptům příklonu k „samotnému jednomu moudrému“, pokud je zamění za pouhý opak mnohosti, pokud se při rozchodu s bezduchou konzumní společností zabydlí v její negativní projekci. Naštěstí nás to však „dolů“, k touze po proměnách mnohosti, táhne samo, takže dokonce i hladovějící chudák bývá v mysli ohrožen spíš touhou po nasycení než nedostatkem. V kontextu B 65 je však tím hladem život v proměnlivé mnohosti, který činí příjemným obrat k jednomu.

Zdraví není ani tak střed, ale především cykličnost, která otevírá jednotu celku. Vědomí, že hlad volá po nasycení, ale že nasycení stejně tak vede ke vzplanutí k jednotě, které sytí všechnu potřebnost.

Odpočinek je ve zlomku B 20 touhou života i principem koloběhu smrtelných bytostí.

B 58 (Kahn LXXIII)

- 1 **Ačkoliv lékaři nemocné řežou, pálí a všemožně ošklivě mučí,**
- 2 **přesto si stěžují,**
- 3 **že od nich nedostávají nijak přiměřenou mzdu;**
- 4 **když toto způsobují:**
- 5 **dobra i nemoci.**

Hippolytos, Refutatio omnium haeresium IX,10,2-3

Poněkud kostrbatý text výroku o lékařích připomíná Platónovu kritiku přítomnosti lékařů v obci. Podle Platóna lékaři obci škodí, i když méně než kuchaři. Jsou rozumnější než

kuchaři, protože dbají více o celkový prospěch než o okamžitý požitek. Zvláštní ovšem je, že právě u Hérakleita potkáváme lékařské termíny, a že hippokratovský korpus zase obsahuje hodně nápodob Hérakleitových výroků a způsobu jeho myšlení (C 1, C 2). Odliší zde Hérakleitos svoji pozici od očekávaného kritického tónu výroku? Při určitém čtení dokonce podstatně, přestože se uprostřed mluví i o nářku nad nijak přiměřenou mzdou.

První věta výroku navazuje na běžné úsloví o lékařích, které Hérakleitos cituje nejspíš jako výchozí stav myšlení běžných lidí. O lékařích se říká, že dělají totéž, co nemoc, v úplnosti onoho trojího trápení. Přesto většina lidí i s tímto míněním o lékařích spojuje velkou reálnou úctu k nim. Dál výrok říká, že ačkoliv nemocné týrají, stěžují si, že nedostávají dost peněz. Přečtěme si však jejich stížnost a její zdůvodnění pozorněji.

Stěžují si, že nedostávají **nijak přiměřenou odměnu**. Ne malou nebo velkou odměnu. Čemu přiměřenou? Přiměřenou tomu, co dělají. Ale čemu? V našem čtení tomu, že svou praxí **způsobují dobra i nemoci**, totiž že jejich dílo může někdy nemoc odvrátit a jindy být samo stejné jako ona, nebo může nemoc dokonce způsobit. Jejich činnost je riskantní, a to ve věci pro pacienta nejdůležitější. Chtějí pomoci, ale není jisté, zda neublíží. To je obraz každého pokusu o pomoc i každého pokusu o využití znalosti. Ochota k riziku je velkou hodnotou, pokud není bezhlavá. Jak takovou hodnotu ocenit? Vždyť není nijak poměřitelná. A ještě více: jak ocenit lékaře, který zachrání nemocného? Život i ochota k riziku jsou hodnoty nepoměřitelné nějakou mzdou. Mezi těmito dvěma hodnotami samotnými - životem a ochotou k riziku - není nijak velký rozdíl.

Takto čteme náš zlomek převážně podle Bollacka a Wismanna. Wendland, Wilamowitz, Sauppe a Marcovich navrhuji drobnou opravu, která dává zajímavý význam:

když způsobují totéž:

5 **dobra i nemoci.**

Podle tohoto čtení by lékaři jednali jako sám Osud. Byli by pro lidi zdrojem dobrého i zlého, tedy alespoň toho, co běžní lidé za dobré a špatné považují (B 110). Kahn považuje závěr za porušený a nechte jej, končí naším 4. řádkem. Pak by tedy lékaři způsobovali to, co se o nich na začátku říká, a přesto by si stěžovali.

B 104 (Kahn LIX)

- 1 **Jaká je jejich mysl či rozvaha?**
- Důvěřují lidovým zpěvákům**
- 3 **a jako učitele užívají zástup;**
nevědí, že „většina je špatná, menšina dobrá“.

Proklos, In Platonis Alcibiadem I,256; 525,21 Cumont (+ Kléméns Alexandrijský)

V našem výroku se ukazuje, jak se projevuje dobytčí přesycenost běžných lidí (B 29); jeho protiváhou je pozitivně formulované konstatování ve zlomku B 114. Odpověď na úvodní řečnickou otázku by zněla: Vůbec žádná! Třikrát žádná, jak se ukáže. Podobně ani ve zlomku B 40 „mnohoučenost rozumu nenaučí“. Zde je odhalována davová mentalita a je ukazována povaha mnohosti. Narážíme však na překladové potíže.

Mysl je v originále *nús* (tedy iónsky *noos*). Snažíme se na tomto místě uplatnit etymologický převod, který využívá toho, že výraz *noos* je postverbale slovesa *noein*, myslet, zatímco ve zlomcích B 40, B 114 překládáme ze stylistických důvodů „rozum“. Jde o jakýsi „mysl pro celek“ (Schaadewaldt), o zdrženlivou schopnost vidět v části její sounáležitosti a kontexty - oproti tendenci se téže části zmocnit, nejraději hned. Vztah „myšlení a bytí“ je

oblíbeným tématem metafyzické filosofie, počínaje eleaty. Hérakleitos však nějaké ztotožnění myšlení a bytí nezná, ba ani o žádném „bytí“ nemluví. Ekvivalentem skutečnosti je pro něj „společné“. Souvisí to s nepřítomností výrazu „pravda“, jehož hodnotovým ekvivalentem je u něho „řeč“. Tím vším se Hérakleitos odlišuje od filosofie, jak bude později ustavena. **Mysl** je mu smyslem pro „společné“, pro sounáležitost skutečnosti.

Rozvaha je překlad mnohem problematičtější, a to výrazu *frén*. Výraz může označovat velkou škálu čehosi, co se v novodobém pochopení štěpí mezi určité tělesné orgány a jakési psychické síly: „plíce, bránice, srdce, útroby, hrud', rozvaha, smýšlení, rozum, duch, život, pocit, vůle...“ Homérská užití plurálu *frenes* jasně ukazují na duševní orgán manifestovaný plícemi a jejich okolím, který souvisí s životem a dechem, s chápáním i odvahou a s tělesnou vazbou duše, o které je ovšem řeč pouze při narušení této vazby. Odvozeniny tohoto základu jsou četné a zvláště oblíbené v sapienciální literatuře, filosofii a etice. Některé z nich se pokoušíme překládat jako „vědomí“. To je sice podle Hérakleita „společné všem“ (B 113), ale konkrétními projevy se manifestují pouze výpadky z takovéto situace (B 2, B 17).

Spojení výrazů *noos* a *frén* v úvodní otázce našeho zlomku chápeme jako dotaz na vědomí nebo střízlivost, na smysl pro skutečnost a schopnost rozlišování, na schopnost vnímat náležité souvislosti. Tato otázka stojí jako jakýsi nadpis, pod kterým se vyslovuje odpověď, trojí svědectví o špatném stavu, vždy v plurálu a se zamlčeným podmětem (veřejným anonymem) „běžní lidé“ nebo „nechápaví“. Podle paralely výroku u Klémenta by podmětem byli „běžní lidé, kteří se pokládají za moudré“.

Je ovšem pravděpodobné, že Hérakleitos tady výrazem *frén* sleduje ještě souvislost, kterou naznačuje svědectví A 16/1,129: dýchání je stejně jako bdění znakem otevřenosti společnému, komunikace se skutečností. Mnozí tedy žijí tak izolovaně od skutečnosti, že se to podobá bezdechosti. Místo obklopujícího společného světa se nadechují populárních a populistických moudr.

Důvěřují lidovým zpěvákům. Nezdá se, že by šlo o folk nebo o lidové písničky. Mohli bychom zde vidět i populistické politiky, pokud bychom výraz chápali jako „zpěvákům démů“. Spíš ale půjde o Hérakleitův standardní obraz zlidovění epiky, ze které jsou pak zcela mimo její žánr čerpána nejrůznější moudra. Hlavním terčem je v tomto ohledu mimořádně oblíbený Hésiodos - u lidu pro svoji užitečnou moudrost - u Hérakleita jako zvláště vhodný příklad zdánlivé moudrosti. Ten je také „učitel velmi mnohých“ (B 57), zástupu, většiny.

Jako učitele užívají zástup. Jsou tedy v rozporu s nárokem zkoumání sebe sama (B 101), hledání zlata (B 22) a souhlasu s jednotou všeho (B 50). Rozptylování, a to jak ve smyslu plané zábavy, které je zvráceně přisuzována moudrost, tak ve smyslu opaku soustředění, totiž „excentrických pohybů duše“, jak koncem antiky nazve opak filosofie Plótinos. **Zástup** přece chce vždy jen to dvojí: nasycení a povyražení. Zástup je synonymem pro „běžné lidi“ a pro „většinu“. Odtud je možná pochopitelný i Hérakleitův prudký odpor k Hésiodovi, který si Hésiodos vysloužil asi tím, že se dávno po své smrti stal strůjcem veřejného mínění. Hlavním bodem kritiky je právě ono vytváření veřejného mínění.

Nevědí, že „většina je špatná, menšina dobrá“. Neznají tento výrok, který pronesl mudrc Biás a se kterým se Hérakleitos ztotožňuje (B 39). Problém není v jejich nepoučenosti o moudrém výroku, ale v tom, že jej principiálně ani znát nemohou. Žádný tvůrce veřejného mínění přece nebude říkat, že „většina je špatná“ - to bude říkat leda o menšinách. Většině bude každý takový „zpěvák lidu“ podstrojovat, bude se s ní ztotožňovat. Tak vzniká „veřejný anonym“ a je lhostejné, zda jeho zdrojem je přímo politika nebo jakákoliv jiná ideologizace náboženství, umění, filosofie nebo vědy. Nejde tedy o nějakou chybějící intelektuální znalost, kterou by bylo možné doplnit, ale o charakter jejich stavu.

Zatím jsme se zlomkem zabývali tak, jak bývá tradičně vybírán z Prokla. Zachovala se i starší verze u Klémenta Alexandrijského, avšak poznamenaná jeho redakcí. Kléméns citát

neuvádí jako přímou řeč, ale paralela s textem u Prokla je významově naprosto přesná, i když na slovní úrovni možná užívá také výrazy jiných Hérakleitových výroků. Bezprostředním kontextem citátu je Empedokleova prosba (Empedoklés B 3,6):

„Odvraťte však, bohové, od mého jazyka šílenství“

a narážka na místo Platónova dialogu *Sofisté*, kde je řeč o ustavičném střídání rozbíhavého nepřátelství a souladného přátelství (A 10/1). Hned po parafrázi zlomku B 104 Kléméns cituje zlomek B 29, což působí dojmem původně souvislého Hérakleitova textu. Klémentova parafráze B 104:

[Iónské músy přinejmenším výslovně říkají,
že **běžní lidé, kteří se pokládají za moudré,
následují lidové zpěváky
a řídí se konvencemi.**

[Ony músy totiž vědí, že] „**většina je špatná, menšina dobrá**“.

Titulaci „Iónské músy“ pro Hérakleita (ve srovnání se „Sicilskými músami“, tedy s Empedokleem) Kléméns přebírá z Platónova *Sofisty*. V hodnocení řeckého lidového náboženství Kléméns opět sdílí Hérakleitovu pozici. Novinkou jsou v textu ony **konvence**. Tak se snažíme překládat výraz *nomoisi chreesthai*, a to s ohledem na závěr zlomku B 14: „Jsou [totiž] bezbožně zasvěcováni do mystérií **obvyklých** (*nomizomena*) u lidí.“

B 29 (Kahn XCVII)

- 1 **Ti nejlepší si místo všeho vybírají jedno,
nehynoucí slávu místo pomíjivosti;**
3 **běžní lidé však jsou nasyceni jako dobytek.**

Kléméns Alexandrijský, *Stromata* V,59,4-5

V páté knize *Strómateis* Kléméns tento výrok cituje hned po citaci zlomku B 104 (o myslí lidu) tak, jako kdyby opravdu mohlo jít o navazující text. Celkovým kontextem u Klémenta je ovšem jeho poněkud dekadentní teze o podvojnosti nauk: esoterních pro ty nejlepší a exoterních pro lid, pro množství, pro běžné lidi. Bezprostředně následuje citace Démosthena (*De corona* 296): „měříce blaženost břichem a oplzlostí“ a Parmenida B 1.29. Stejně jako Diels i Kahn přijímáme Cobetovu opravu textu podle Klémentovy parafráze na jiném místě (IV,50,1-2), kde ovšem „Hérakleitovu volbu“ srovnává dokonce s indickou gymnosofií.

Sám motiv výběru připomíná Achilleovu volbu slavné smrti v mladém věku. Zde však nemá na mysli ani tak o válečný zápas, nýbrž zápas o **jedno**, které je ve zlomku B 41 charakterizováno jako „jedno moudré“. To si vybírají **ti nejlepší** (*aristoi*), skuteční aristokraté. Řídí se skoro doslova podle *Thalétových Zpívaných výroků* (Thalés A 1,35 u Díogena Laertia):

usiluj o jedno moudré,
vol sobě jedno dobré...

Nechávají stranou mnohost **všeho**, podobně jako ve zlomku B 22 zlatokopové odhazují vykopanou zem. Tak si volí **nehynoucí slávu**, což je úkol hodný aristokrata nebo dokonce héra. Teprve tímto podílem na něčem analogickém s božským životem se stávají skutečnými lidmi, kteří se vymykají spokojené nasycenosti dobytka. Takové **nasycení** si ovšem vybírají **běžní lidé**, „mnozí“. Protiklad nehynoucí slávy a pomíjivosti neustálého syčení hladu v mnohosti je tady přiřazen k protikladu nejlepších a mnohých.

Nasycení (*koros* - zde ovšem slovesný tvar), nebo spíše přesycení, není jenom opakem hladu (B 67, B 111), nýbrž je i opakem nedostatku, nouze (B 65). Ti nejlepší volí opak přesycení: jejich nenasytnost není nasytitelná mnohostí, neboť pramení ze vztahu k **jednomu**, které samo je tím, co každá mnohost opravdu a jedině potřebuje. Ti nejlepší volí to, co potřebují; to, co skutečně sytí potřeby. **Běžní lidé jsou nasyceeni**, nemají hlad po jednom, nic jim nechybí.

Formálně se výrok opírá o chiasmus:

všechno, nejlepší - slávu, pomíjivostí.

Obsahově se opírá o archaickou představu rozvíjenou epickými básníky, že **sláva** (*kleos*, nikoliv *doxa*, která je i u Hérakleita pejorativní) přetrvává, že není pomíjivá, leč **nehynoucí** (*kleos aenaon*). K takové představě patřilo, že získáním slávy se získá i podíl na její nepomíjivosti. Hrdina žije ve své slávě, je nehynoucí, dokud žije paměť jeho slávy, dokud žije v písních. A zde začíná výkladový problém, neboť toto pojetí epické i lyrické eschatologie Hérakleitos určitě nesdílí (viz B 42, B 56). Už proto ne, že je závislé na tom, jak se básníci podbízejí běžným lidem, když jim předkládají k obdivu všechno, čeho by se ti lidé, ale ani sami básníci, nikdy neodvážili. Navíc: Hérakleitos sice ctí zápas (B 80) i hrdinství v boji (B 136), ale jsou to hlavně příklady něčeho dalšího, byť samy o sobě vážně míněné. V epických ctnostech je však válečnictví hodnotou samo o sobě, která se uzavírá tomu, co myslí Hérakleitos. Je tedy onen plurál - **ti nejlepší** - míněn pejorativně? Zatím se zdálo, že zde rozhodně ne. Pokud je jejich volba slávy metaforou příklonu k aktivnímu pólu difference, pokud středním členem té metafory je slovo **nehynoucí** jakožto obraz vždyživého ohně (B 30) a pokud je výběrem opravdu **jedno**, pak jsou opravdu dobří. Pokud ale ti nejlepší volí hloupost, stejně jako většina řeckých aristokratů, pak jsou pouze „nejlepší z“, totiž z „mnohých“, z běžných lidí. Podobně by tomu bylo s příkladem zlatokopů (B 22), kdyby se pouze pachtili za bohatstvím, které jim má zlato dát, kdyby nešlo o metaforu (viz i B 9). Tyto problémy by mohl ilustrovat trochu jinak volený překlad téhož textu:

- 1 Ti nejlepší místo všech věcí volí jedno,
to je nepomíjivou slávu smrtelných,
- 3 zatímco mnozí jsou přesyceni jako dobytek.

Pokud bychom se odvážili překládat začátek výroku podle textu rukopisu (L) a ne podle konjunktur, vypovídal by výrok o protikladech (zdá se však, že sám výraz „protiklad“, *enantia*, je až klasický a objevuje se spíš ve zpětných referátech):

- 1 **Ti nejlepší si ze všeho vybírají protiklady...**

Tentýž zlomek v mírně odchylné - a možná zajímavější - podobě uvádí Kléméns na jiném místě svých *Strómateis* (IV,50,1-2), i když opět s kuriozním uvedením. Editoři jej většinou považují za parafrázi. Pokusme se vytěžit odtud významové kontexty výroku:

[Indičtí filosofové Alexandrovi Makedonskému:

S těly můžeš hýbat z místa na místo,
naše duše však nedonutíš činit, co nechceme.

Oheň je pro lidi největším trestem, my jí pohrdáme. (Až potud Kalanos u Filóna.)

A proto si Hérakleitos]

- 1 **zvolil slávu, jedno místo všeho,**
[a tvrdí, že] **běžní lidé scházejí z cesty**
- 3 **a sytí se jako dobytek.**

Odhlédněme od typicky hellénistického pohledu na Indii a od syntaktické návaznosti citátu. Čím se tento text liší od předchozího? Do 1. řádku je stažen obsah řádků 1 a 2, zatímco původní poslední řádek je zajímavě rozveden. Jde opravdu jen o parafrázi, o parafrázi téhož textu? Není alespoň ve 2. řádku tohoto čtení obsažen nějaký jiný Hérakleitův výrok? Zdá se,

že výraz **scházet** z cesty nebo „podléhat, ustupovat“ může mít paralely v „odcházení“ ve zlomcích B 34, B 91 i jinde. Je to možná výraz pro pomíjivost těch, kdo jsou „mimo“. Navíc zde máme dobrý chiasmus:

běžní lidé (mnozí), scházejí (podléhají) - sytí se, dobytek.

Jejich mimoběžnost je tím spojena s přežraností, stejně jako oni sami s dobytkem. Běžní lidé, nechápaví, zde jsou výrazem toho, co by nová doba nazvala „konzumní společnost“, společnost spotřebitelů, zatímco skutečné sycení potřeb mnohosti zakládá pouze vztah k jednomu.

B 39 (Kahn LXII)

- 1 [V Priéně se zrodil Biás, syn Teutameův,
jehož řeč je mocnější než řeč těch ostatních.
3 A priénští mu zasvětili okrsek zvaný Teutameion.
<Biás> prohlašoval:]
5 „**Většina je špatná.**“

Díogenés Laertios, Vitae philosophorum I,88

V tomto zlomku nejspíš nemáme žádný doslovně citovaný Hérakleitův text, ale parafrázi jeho významného tématu. Naše řádky 1-2 sice Díogenés uvádí jako Hérakleitovy, ale skoro jistě to jsou padělané verše. Narozdíl od padělků typu Hérakleitovy korespondence s Dáreiem tady však nacházíme zřetelné ozvěny hérakleitovských obrazů i výrazů.

Priéné je iónské město jižně od Efesu (směrem k Milétu) a Biás je jedním z tradičních sedmi mudrců. Jeho řeč (*logos*, výrok, určení, důkaz) je mocná ve srovnání s jinými. Čím je tak mocná? Tím, co říká - a co Hérakleitos plně sdílí. A priénští mu zasvětili okrsek, zatímco efesští vyhnali Hermodóra daleko od vlasti a Hérakleitos od nich šel do místního azylu sám.

V tradici doxografů (Démétrios) je Biantův výrok zachován v maličko širší formě:

„Většina lidí je špatná.“

Hérakleitos jej ve zlomku B 104 cituje, ovšem s dovětkem „menšina dobrá“. Tím určitě nemyslí, že každá menšina je dobrá, ale že příklon k veřejnému mínění je vždy špatný, zatímco nezávislost na něm vždy dobrá.

Propadli Biás a Hérakleitos mizantropii a pesimismu? Spíš důsledně užívají výrazy „jeden“ a „mnozí“ jako opozita, podobně jako Hérakleitos užívá dvojice výrazů typu „jedno-mnohé“ a konstatují, že takové užití odpovídá zkušenosti. Nikoho nenutí, aby patřil k té většině (*hoi pleistoi*), k davu „běžných lidí“ (*hoi polloi*), „mnohých“, o kterých mluví zlomky B 2, B 17, B 29, B 104. **Většina** u nich prostě znamená dav. V řečtině je „většina“ gramaticky plurál - a to je pro Hérakleita znakem pejorativního významu. Nemají však žádné jiné a nehanlivé slovo pro většinu. Jsou to tedy „nepřátelé demokratické společnosti“? Pokud by se jí myslela totalitní moc vyráběného veřejného mínění, tak ano. Neukvapme se však v posouzení politické dimenze výroku. Proti davu kupčků zastává Hérakleitos právo jedince na individuálně odpovědnou životní orientaci! Navíc není politická dimenze tohoto výroku jeho jedinou dimenzí. Jde přece o vnímavost vůči přirozenosti a vůči vždy platné řeči (B 1). Významově blízký je výrok B 49: „Jeden je pro mně za tisíce, když je nejlepší.“

B 49 (Kahn LXIII)

- 1 **Jeden je pro mě za tisíce, když je nejlepší.**

Galénos, De dignitate pulsibus VIII,773 Kühn (+ 3 autoři)

Zatímco jinde a častěji mluví Hérakleitos o vztahu „jedno-mnohé“, zde je to **jeden a tisíce**, ale do tohoto plurálu si můžeme dosadit libovolnou velikou číslovku, neboť nic jiného vlastně výraz *myrioi* v archaické době ještě většinou neznamena. Tedy: jeden je za nespočetnou mnohost. Má to ovšem podmínku: když je nejlepší, *aristos*. Tím se vlastně teprve stává jedním, což je zřetelný pre-gnostický motiv.

Hodnotící protiklad singuláru a plurálu zde vystupuje podobně ostře jako ve výroku „většina je špatná“ (B 39, B 104). Nárok být nejlepší (jako duše v B 118) je přímo souřadný s nárokem být jeden; ne pouhá podmínka toho, aby jeden byl za mnohé. *Myrioi* je vlastně výraz pro neurčitost, alespoň pro takovou neurčitost, jakou představuje nespočetné množství, dav. Oproti tomu je **jeden** představitelem určitosti, vědomého vztahu (B 101). Jedním je třeba být - nerozpolceně, nesnadně. Jeden je probuzený oproti pozadí nechápavého davu.

B 33 (Kahn LXVI)

1 **Zákon - také důvěřovat úradku jednoho.**

Kléméns Alexandrijský, Stromata V,115,2 (+ Eusebios)

Kléméns cituje tento zlomek hned po B 32. Je možné, že oba zlomky spojuje podobná tematika - nebo přinejmenším taková, která se jeví být podobnou v Klémentově chápání Hérakleita. Klémentovým tématem jsou zrovna řecké výpovědi o jednom bohu. V kontextu B 32 by tedy šlo o „samotné jedno moudré“. Bez této souvislosti není význam **jednoho** v našem výroku jasně čitelný, aspoň dokud nenajdeme nějaký jiný kontext. Mohl by jím být „jeden za tisíce, když je nejlepší“ ze zlomku B 49, možná i s narážkou na Bianta (B 39) nebo Hermodóra (B 121). Nejspíš by jím ale mohl být společný božský zákon ze zlomku B 114. Nemáme ovšem jistotu, zda jde o instanci lidskou, nebo božskou. Proto se napřed pokusíme o výklad bez tohoto rozhodnutí o jednom.

Nemůžeme **důvěřovat** přímo tomuto **jednomu**, neboť sloveso *peithesthai* se neváže s genitivem. Nezbyvá než **důvěřovat** něčemu **jednoho** a hledat dativ - nebo důvěřovat v něco jednoho a hledat akuzativ. Vhodné pády se ale v textu nevyskytují. Pokud bychom předpokládali nějaké ztracené slovo, tak by text zněl: „Zákon a vůle - důvěřovat <něčemu> jednoho.“ Za méně svévolný postup považujeme přijetí tradiční editorské opravy ve slově **úradek**, z nominativu na dativ, se sotva znatelným grafickým rozdílem. Zůstane uchován chiasmus:

zákon, důvěřovat - úradku, jednoho

Zákon a jedno jsou ve vztahu. Podobný vztah je mezi důvěřováním a úradkem. Přijetím opravy nám ovšem na začátku vyvstane poněkud izolovaný **zákon**, trochu jako příslib definice. Nejspolehlivější je v celém zlomku sloveso: **důvěřovat**, být něčím nebo někým přesvědčován. Navíc souvisí s výrazem *pistis*, „důvěra, víra“ (viz B 18, B 19, B 86). Čemu však máme důvěřovat zde?

Úradku (*búlé*, také: „vůle, rozhodnutí, rada“ - i jako poradní sbor).

Jaký **zákon**? Ten, „o který má lid bojovat jako o hradbu“ (B 44); kterým se „obec posiluje“ (B 114.2-3). Ten „jeden božský“, který živí všechny lidské zákony a „který vládne jak dalece chce“ (B 114.4-5). Je to však pořád tentýž zákon? Není jeden lidský (B 44), zatímco ten další

božský? To bychom na tom byli podobně jako s oním „jedním“. Diference tohoto druhu bývají u Hérakleita ošidné.

Chápeme snad, aniž bychom se museli dovolávat vztahu k B 32, že zde nemůže jít jenom o poslušnost zákonu obce nebo o důvěru v rozhodnutí městské rady. V případě zákona však máme kontext pro souvislost jeho lidských a božských významů, a to ve zlomku B 114:

Vždyť všechny lidské zákony jsou živeny jedním božským,
5 neboť vládne tak, jak dalece chce,
a vystačí pro všechny a <ještě> vyniká.

Tím je snad otázka zodpovězena. A spolu s povahou zákona je snad určena i povaha **jednoho**. Nemá smysl argumentovat ani Hérakleitovým monarchistickým smyšlením, byť takové dost jistě měl. **Zákon** spočívá mimo jiné v důvěře, že „důmysl řídí všechno skrze vše“ (B 41).

Hérakleitos z toho ale určitě nevyvozuje, že by ten „božský zákon“ byl někde napsán. Patrně to nemyslí ani tak, že by měl nějakou jednoznačně uchopitelnou povahu, jenom ho zatím nikdo nezapsal. On se přece děje ve sporech o každý zákon i v přestoupeních jednotlivých zákonů a v trestech za ně. On se děje v podobě chodu světa a obec se má snažit o to, aby byla aspoň trochu podobně dokonalá jako svět, to jest: aby vědomá (tedy vnitřně nekonfliktní) stránka lidského jednání a hodnocení byla aspoň trochu výrazem toho, o co jde konfliktně v chodu světa i v našich nevědomých hnutích. Jedině tak může být obec malým obrazem světa i v tom smyslu, že umožňuje cyklické trvání, třeba generační cykly nebo cykly vlády.

Jakousi kompromisní pozici mezi takovýmto a konkrétnějším pochopením jednoho zákona potkáváme u nejvýznačnějších klasických básníků a filosofů, například u Sofoklea a kupodivu i u Platóna. Tak v *Antigoně* (454-5) potkáváme „nepsané zákony bohů“. A v *Králi Oidipovi* (863-873) čteme:

Kéž je při mně takový úděl, abych dosahoval
svatě zbožnosti ve všech svých slovech,
865 i činech, jimž jsou předloženy
vznešené zákony,
porozené v nebeském éteru,
<zákony, > jejichž jediným otcem je Olymp.
Je nezlodila smrtelná přirozenost
muže, ani je neuspí zapomnění.
Bůh v nich je mocný a nestárne.

V Platónových *Zákonech* (716 a) Díké „trestá všechny, kdo opouštějí božský zákon“; zákony obce mají hledět k „pravému zákonu“ (*nomos aléthés*, 863e).

B 44 (Kahn LXV)

1 **Je třeba, aby lid bojoval o zákon, který se rodí,
jako o hradbu.**

Díogenés Laertios, *Vitae philosophorum* IX,2 = A 1,2

Zlomek B 33 říká: „Zákon - také důvěřovat úradku jednoho.“ Asi s významem: důvěřovat tomu, že „důmysl řídí všechno skrze vše“ (B 41). V našem výroku se ovšem říká, že o zákon je třeba bojovat, a to ze všech sil, přímo jako o hradbu.

Zákon nemá být pouhý „zvyk, obyčej, konvence“, což jsou také významy výrazu *nomos*. Nemá pouze vyhovovat potřebám lidu. Zvyky lidí (B 14) a lidu (B 104) Hérakleitos nectí. Vždyť o ně nikdo nebojuje, pouze se v nich většina válí. Jenže tomu lidu nejde zákon ani

nadiktovat. Hlavně proto ne, že bez náležitého pověření ustanovuje zákony pouze tyran. To pověření by sice nemuselo pocházet od „většiny“, ale pokud by o ten zákon lid sám nebojoval, tak by stejně nebyl v obci vymahatelný. Faktické bezpráví může vládnout i tam, kde jsou stanoveny dobré zákony. Jak ale může **lid** bojovat? Vždyť se raději nechává chlácholit a vzdeme se nejspíš tehdy, je-li proti někomu poštván. Zdá se, že lid bojuje, jenom když je zle. Když se bazální pud sebezáchovy v krajní situaci náhodou stane heroickým, když není co slibovat a kam utéct. Bezpráví nebo ztráta svobody však může být takovou situací. Proto je třeba, aby lid o zákon **bojoval jako o hradbu**. To je úsloví, příslovečný obraz zápasu na běžné úrovni (*machesthai*); jedna z podob toho, jak se děje *polemos*, tedy „zápas“ (B 53), který je „společný“, *xynos* (B 80).

Zákon je **hradba** proti bezpráví. Městská hradba je zde obrazem hranice, meze, *peras*, vůči které se lze vymezovat. Uvnitř ní lze vést mnohé jednotlivé spory, poměřované podle ustavených pravidel hry. Hradba je obrazem oněch pravidel. Dobře ohrazený prostor je obrazem náležitého uspořádání něčeho částečného: ne v pouhé izolaci, ale v identifikující vyhraněnosti, která strukturuje obsah oné části; ve vyhraněnosti, jejímž prostřednictvím lze komunikovat s okolím. Jenom taková částečnost je obrazem celku a taky obrazem struktury vědomí. Vztah části a celku se děje skrze diferenci, jako rozhraní. Sounáležitost části a okolí, tedy existence čehokoliv částečného na světě, se děje skrze neshody (B 10), které vyjevují soulad světa.

V zápasu o vnitřní uspořádání obce se obec vyhraňuje vůči vnitřní i vnější zpupnosti (B 43), vztahuje se k míře (B 94). V takovém zápasu vznikají i konkrétní míry: určitý zákon, **který se rodí**, vzniká. Vzniká bojem a živí se jedním božským (B 114).

B 43 (Kahn CIV)

1 Zpupnost je třeba hasit spíše než požár.

Díogenés Laertios, Vitae philosophorum IX,2 = A 1,2

Požár je postrachem města, ohrožuje jeho existenci. Tím, co ohrožuje obec nejvíce, je však **zpupnost**. Ta je postrachem zbožnosti a veškeré kultury, je zcela zničující - to je obecně řecké pojetí. Výraz *hybris* znamená také „pýcha, násilnost, svévole“; vymknutí se z řádu bohů a lidí, z řádu světa. Výraz **hasit** upomíná na pohasínání ohně ve zlomku B 30. Tak se děje vznik všeho, zatímco vzplanutím se vše vrací „nahoru“. Proto je na místě „hasit“ spíše to, co této cestě nahoru-dolů (B 60) brání, hasit zpupnost, hasit touhu po zabydlení se v uzavřenosti „dolní“ úrovně.

V tomto výroku zaznívá i hra zvukové podoby slov *hybris*, „zpupnost“, a *hygros*, „vlhký“. Tím je založena ironická hříčka: Zpupnosti, podobně jako zvlhnutí duše (B 77, B 117 oproti B 118), se máme obávat více než požáru. Častěji je třeba hasit vlhkost saháním po ohni (B 26) než hasit požáry vodou.

B 97 (Kahn LXI)

1 Psi štěkají na toho, koho nepoznávají.

Plútarchos, An seni respublica gerenda sit 7,787c

Jaké významy můžeme od takového výroku očekávat? Jednou možností výkladu je nevraživá reakce většiny na jedince; alergie běžných lidí na toho, kdo se vymyká z možností jejich pochopení hodnot. Tomu by pak odpovídalo podání doxografů, kteří si myslí, jak se Hérakleitově oddělenosti pomstí tím, že o něm vymyslí nějaký drb.

Druhou možností by mohla být souvislost s chytáním vší (B 56). Pak by snad mohly být oba výroky pochopeny také jako příklady jakési „negativní logiky“. V takovém pochopení bychom měli tuto větu jaksi chytit za slovo, jak to Hérakleitos s různými průpověďmi dělává (viz B 34). Jak ti psi poznají, koho nepoznávají? Oni vlastně poznávají, že nepoznávají. To u nich ovšem nesměruje k sókratovské moudrosti nevědění, nýbrž k podrážděné reakci vůči tomuto stavu i vůči tomu, kdo je do toho stavu uvedl. Tím se vrací i možnost prvního výkladu, snad prohloubená o motiv nevědomého rozpoznání toho, kdo je rozpoznává podle přirozenosti.

B 133

1 Špatní lidé jsou protivníci pravdivých.

Gnomologium Vaticanum 743, Nr. 313, p. 249 Sternbach

Zlomek působí dojmem morálního výroku, gnómičké prózy. Nebývá obecně považován za pravý, nejčastěji pro svůj středověký pramen. Následujeme zde však ty autory, kteří se jej ujímají pro jeho zajímavou formální strukturu, která je ve službách myšlenky méně triviální než první plán výroku. Na takovou strukturu upozornili například Bollack s Wismannem. Nehodláme se tím vyjadřovat o pravosti výroku, neboť takovou nepříliš složitou strukturu je možné snadno napodobit (viz Athénaiova nápodoba u B 13).

Lidé v plurálu už sami o sobě navozují nějakou nepatřičnost mnohých. Ta je dokreslena přívlastkem *kakoi*. O nich se hned (bez spony) říká, že (jsou) protivníci, *antidikoi*, což je samo o sobě slovní hříčka, neboť doslovný význam „opační než spravedliví, než řádní“ odpovídá významu „špatní“. A vůči čemu jsou opační? Vůči **pravdivým**. Výrok neříká, zda vůči lidem, věcem či jevům. Z kontextu ovšem dosadíme předmět symetrický podmětu a chápeme pak výrok jako morální výpověď:

Zlí nebo špatní lidé jsou protivníky pravdivých lidí, tedy řádných.

Kdo ctí filosofické významy pravdy, ten si může zahrát i na protiklad částečnosti špatných a zjevnosti pravdivých. Text však stejně dobře umožňuje i výklad:

Špatní lidé jsou protivníky (všeho) pravdivého.

Velkou otázkou ovšem zůstává, co je u Hérakleita „pravdivé“ (viz B 112). Řecký slovosled podporuje naznačený význam ještě i symetrickým postavením výrazu **protivníci** ve větě.

Doslova:

Lidé špatní - protivníci - pravdivých (věcí i lidí, všeho pravdivého).

Taková symetrie jednak říká, že jsou protivníky pravdivých, ale také:

Lidé jsou špatnými protivníky všeho pravdivého.

Možná v tom smyslu, že nejsou stejně mocnými protihráči důmyslu všeho.

B 121 (Kahn LXIV)

1 [A těmito slovy <Hérakleitos> obviňuje Efesany, protože vyhnali jeho druha Hermodóra:]

- 3 **Dospělí Efesané si zaslouží,**
aby byli všichni usmrceni a zanechali obec nedospělým,
5 **neboť Hermodóra, nejznamenitějšího z nich, vyhnali se slovy:**
Nikdo at' není nejznamenitější z nás,
7 **a pokud někdo takový je, at' je jinde a u jiných.**

Diógenés Laertios, Vitae philosophorum IX,2 = A 1,2 (+ Strabón)

Dav nesnáší pomýšlení na výlučnost, pokud se ten výlučný davu nepodbízí nebo mu nevládne silou - což je taky forma podbízení se davu, neboť dav se rád bojí a rád je nespokojený. Důvod vyhnání je přímo archetypální: Když se mu mezi námi nelíbí, když nechce žít po našem, tak at' je jinde! Že tím je stát škodný? Kdepak, vždyť jsme jedna z nejbohatších obcí na světě (viz B 125a).

Proč mají být usmrceni jenom dospělí? Ti se přímo nebo nepřímo podílejí na politickém rozhodování. Nedospělí nemohou. Verze zachovaná u Strabóna jim dokonce radí i druh smrti: Mají být oběšeni nebo se snad mají oběsit sami. Přerušování generační kontinuity má otevřít novou šanci (B 74).

Výrok připomíná rčení nové doby „Nevěř nikomu, komu je přes třicet“, věkovou laťku ale snižuje ještě asi o deset let. Formálně je k tomu sice zřetelný právní důvod, ale přesto je ten obraz zvláštní. Připomíná podobenství o tom, jak se muž jeví dětinským vůči daimonovi (B 79); připomíná chlapce, který vede opilého muže (B 117) i osudovou hru života, hrajícího si dítěte, jemuž „náleží království“ (B 52)! Nezdá se však, že by tu vstupovalo do hry něco jiného než motiv odpovědnosti, které se ti údajně dospělí vlastně zřekli. Tím se stali pasivními hříčkami osudu. V daném kontextu znamená **dospělý** možná skoro totéž jako „občan“. V tomto případě pak občan konzumní společnosti. Ti nedospělí mají ještě šanci: hru.

Efesos je - podobně jako ve zlomku B 125a - vylíčen téměř jako nějaká loď bláznů. Měli by ji řídit nedospělí, protože dospělí se zřekli své dospělosti. Je v tom především ironie, ale snad i kousek zkušenosti onoho chlapce, který dovedl opilého muže domů.

Verze u Strabóna (A 3a) obsahuje ještě dovětek:

[Zdá se, že tento muž sepsal Římanům některé zákony.]

Myslí slavné *Zákony dvanácti desek* z úsvitu římských dějin, spíš ale jejich výklad, dílo Hermodórovo. Podle Pliniova svědectví (A 3a/2) měl totiž být interpretem těchto zákonů a byl v Římě opravdu ctěn: „V senátu stála socha Hermodóra z Efesu, který byl interpretem zákonů decemvirů. Socha byla zřízena na veřejné náklady.“

B 125a (Kahn: Appendix I)

- 1 **At' vás neopustí bohatství, Efesané,**
aby dosvědčovalo, že jste ničemníci.

Heracliti Epistulae 8,3 (+ Tzetzés)

Bohatství je tady znakem ničemnosti, nikoli božího požehnání. Je ovšem darem božím, zvláště určitého boha, kterého se mnozí bojí natolik, že ho raději nazývají epithetem *Plútón*, „Boháč“. Je to epitheton Hádovo, podsvětního držitele veškerého bohatství. Ve zlomku B 15 je Hádés ztotožněn s Dionýsem, s plodností i rozervaností života. V našem zlomku se však - přísně vzato - nevyskytuje *plútón*, ale *plútos*. Toto slovo může mít všední významy „bohatství, hojnost, blahobyť, moc, přepych“ - ale může odkazovat i k podsvětní dimenzi.

Plútos, snad syn bohyně Déméter, zrozený v brázdě, je totiž taky dárcem bohatství země, které prý ovšem udílí těm, kdo jej jsou hodni. To by zakládalo ironický význam výroku, který bychom mohli překládat taky takto:

**At' vás neopustí Plútos, Efesané,
aby dosvědčoval, že jste ničemníci.**

Podsvětní bůh dává i požaduje zpátky. Přivádí nezjevné do zjevnosti a vtaňuje do nezjevnosti, co bylo zjevné. To je ve staré době také znakem směny zboží za peníze a naopak; i znakem finanční půjčky a jejího vrácení. Podsvětní bůh také zná pravou povahu každé přirozenosti, neboť u něho se sbíhají její kořeny. Bohatství tak má ukazovat nesublímovaný „spodní“ charakter Efesanů. Má se jim vrchovatě dostat toho, po čem touží, neboť mají úděl v podsvětní říši. Hérakleitova eschatologie ale není totožná s představami lidového náboženství, takže výrok říká také to, že Plútos je jenom jinou podobou planoucího ohně (B 90), který Efesany „vytříbí“ (B 66).

Možná zde hraje roli i lidová etymologie jména města, které bylo odvozováno od výrazu *essia*, s významy „jsoucnost“ (*Kratylos* 401c), ale také „bohatství, statek“.

B 70 (Kahn LVIII)

1 [Hérakleitos pokládal lidská mínění za dětské hračky.]

Iamblichos, *De anima* (u Stobaia, *Anthologium* II,1,16), fr. 429 Schleiermacher = fr. 79 Bywatter

Referát je ozvěnou Hérakleitovy kritiky lidských mínění (B 17, B 27, B 28.1, B 46). Nepředpokládáme souvislost s výsostnou hrou dítěte ve zlomku B 52, neboť tam je singulár a zcela jiný výraz pro hru. Smyslem přirovnání snad je, že dítě se bez hraček neobejde; když mu je bereme, tak mu působíme trýzeň; zatímco dospívající je odkládá. Schopnost odkládat mínění a nepropadat přitom zoufalství by tak byla znakem dospělosti, nejspíš i jako obrazu probuzení. Podobnou ozvěnou je zlomek B 131.

B 46 (Kahn App. I)

1 [Říkal, že] **mínění je posvátná choroba a zrak [že] klame.**

Díogenés Laertios, *Vitae philosophorum* IX,7 (A 1,7)

Mínění je tady vyjádřeno archaickým výrazem *oiésis*, který užívá ještě i Platón, vedle u už běžnějšího výrazu *doxa*. U Hérakleita ovšem narozdíl od Platóna nenacházíme nic o tom, že by protikladem nebo vyšším stavem oproti mínění bylo nějaké „poznání, vědění“ (*epistémé*), které by se vztahovalo ke skutečné jsoucnosti ve smyslu idejí. Protikladem mínění se zdá být „vědomí, rozvaha“ (*to fronein, sófronein*), „společné“ (*xynon*, B 113) a přirozenost (B 1, B 123). Mínění Hérakleitos nazývá **posvátnou chorobou**. Má na mysli epilepsii, jejíž záchvat vyděluje ze společného ještě razantněji než spánek (B 89) a která je v antice chápána jako „náboženské postižení“. Doslovnému překladu dáváme přednost proto, že možná představuje narážku na „nejváženějšího člověka“ ze zlomku B 28.1, který „rozpoznává a střeží zdánlivé věci“. Mínění je ztrátou vědomí. Platí také opak: pominutí smyslů je zdrojem mínění. Hérakleitos ctí jednotu smyslů (B 55).

Zrak klame. Je to asi ozvěna jiného Hérakleitova výroku. Použité slovo pro zrak (*horasis*) bychom mohli chápat možná spíš jako „pohled, zjev“. Věta by pak vyzněla spíš ve smyslu českého úsloví **zdání klame**. Za to ovšem nemohou oči, ale zaslepenost těch, kteří očima pozorují spánek (B 21), svůj sen o světě.

B 131

1 Mínění je překážkou postupu.

Gnomologium Parisinum (Suppl. 134), Nr. 209, p. 152 Sternbach

Pozdní sbírka gnómických výroků uchovává také tuto charakteristiku archaického výrazu *oiéisis*, který jinak potkáváme ve zlomku B 46. Tam je **mínění** označeno jako „posvátná nemoc“, tedy epilepsie, ale taky s názvukem na sebestřednost lidské slávy. Takováto postižení mohou na cestě vadit. Mínění je tady překážkou (*enkopé*) něčeho, co vyjadřuje výraz *prokopé*, tedy „postupu, zdaru, pokroku“. Uplatňuje se přitom hra slov se stejným základem.

Běžně je ovšem **mínění** spíše předpokladem společenského postupu a předpokladem pokroku našeho usilování. Jinak je tomu snad jenom v oblasti vědění nebo vyšetřování. Má-li však výrok mít význam v Hérakleitově kontextu a nemáme-li jej chápat jako ozvěnu spíše platónské diference mínění a poznání, musíme se ptát o jaký **postup** by šlo. Snad ve smyslu náboženském? Nebo o nárůst možností duše (B 45, B 115)? Ptáme-li se na hérakleitovský význam, musíme hledat diferenci. Šlo by o diferenci **překážky** a **postupu**. Postupem by pak byla průchodnost cesty (B 60), možnost změny, především možnost příklonu k jednomu (B 50). **Mínění** by pak bylo tím, co se staví tomuto obratu do cesty, co chce zastavením proměn napodobit vždyživou skutečnost.

B 28 (Kahn LXXXV, LXXXVII)

- 1 **Vždyť nejslavnější člověk rozpoznává zdánlivé věci, které také střeží.**
- 2 **Diké uchopí strůjce i svědky klamů.**

Kléméns Alexandrijský, Stromata V,9,3

Kléméns chápe zlomek jako výrok o pseudofilosofech, ale čte jej syntakticky jinak, než naše volba konjunktur. Vlastně spojuje dva stručné Hérakleitovy výroky v jednom citačním pásmu. Spojujícím motivem je pro něj klam a jeho odhalení. Edice Diels-Kranz značí toto pásmo jako zlomek B 28, zatímco novější editoři je často rozdělují na dva zlomky.

28.1

Význam prvního výroku je závislý na volbě textu pro čtení. Přikláníme se k Dielsovu a Kahnovu výběru konjunktur odůvodněných tím, že souřadné spojení **rozpoznává - střeží** je výčtem tradičních funkcí soudce. Soudce poznává a střeží zákon a právo. Proto má být nanejvýš vážený. Když ovšem někdo poznává a střeží samé **zdánlivé věci** (*dokeonta*), pak je **nejslavnější** (*dokimótatos*) také jenom zdánlivě, doslova je ovšem „nejzdánlivější“. Výrok si hraje s podobností těchto příbuzných slov, možná jde až o aliteraci. V tomto čtení tedy potkáváme ironický popis pýchy, která pečlivě střeží svá zdání a opírá se o poznávání mnohosti. Takového člověka mnozí velice ctí a mnohdy i napodobují. Nechápejí, kteří

nerozpoznávají, ani nezávidí mudrci jeho probuzení a svobodu. Obdivují slávu, veřejnou známost „osobností“, kterým by se rádi podobali.

Marcovichovo pochopení má na mysli přímo Homéra nebo Hésioda (viz B 57):

Nejslavnější mezi Řeky poznává a střeží zdánlivosti.

Stählinovo rukopisné čtení by vedlo k těmto možnostem překladů:

Nejslavnější člověk poznává zdánlivosti, aby je uchoval.

Nejslavnější člověk poznává, aby uchoval zdánlivosti.

28.2

Druhý výrok mluví o moci Diké (spravedlnosti, práva) stejným způsobem, jakým zlomek B 66 mluví o ohni. V tomto duchu pokračuje i Kléméns, když hned říká, že Hérakleitos věděl o tom, že ti, kdo žili špatně, budou očištěni ohněm. Dozvěděl se to prý ovšem z „hebrejské filosofie“, a tuto nauku o očistě ohněm prý později stoikové nazvali *ekpyrósisis*. Kléméns tedy předvádí zrcadlově opačný - a patrně podobně bezdůvodný pokus - jako hyperkritici v 19. a 20. století, kteří se domnívali, že křesťanská ohňová eschatologie je pouhým opisem stoické, ale současně, že všechna jí podobná místa o ohni u řeckých autorů jsou křesťanskými interpolacemi.

Zlomek se tematicky váže k nejasnému zlomku B 23 o Diké (právu) a možná jej osvětluje.

Diké zachvátí (*katalépsetai*, odhalí) všechny, kdo mají co do činění s pácháním **klamů** (*pseudón*, lží). V právním významu slova: „usvědčí je“ (viz B 66). V Hérakleitových kontextech to není pouze výrok o morální odplatě, ale především výrok o zjevení jejich nicoty, o jejich znicotnění pouhým působením míry (*metron*) proměn veškerenstva.

B 56 (Kahn XXII)

- 1 **Při poznávání zjevných věcí se lidé mýlí**
- 2 **podobně jako Homér,**
- 3 **který byl moudřejší než všichni Řekové.**
- 4 **Zmýlily ho totiž děti hubící vši,**
- 5 **když mu řekly:**
- 6 **Co jsme uviděli a uchopili, toho se zbavujeme,**
- 7 **avšak to, co jsme neviděli ani neuchopili, to neseme.**

Hippolytos, *Refutatio omnium haeresium* IX,9,5

Poměrně dlouhá antická anekdota nebývá považována zrovna za Hérakleitovo dílo. Nevíme, zda je Hérakleitovi jenom vtipně připsána, byť v řádu jeho myšlení, nebo jestli si Hérakleitos přisadil a využil oběžný motiv ke svým účelům. V jeho kontextech totiž výrok překračuje běžné vtipné kritiky Homéra.

Nejbližším kontextem jsou „psi“, kteří „štěkají (právě) na toho, koho nepoznávají“ (B 97). Můžeme tomu říkat „negativní logika“ a právě náš výrok ji velmi dobře manifestuje. Rámecem může být zlomek B 108 o tom, že „moudré je od všeho oddělené“, zvláště pak od „řečí“ - a tedy pozitivně neuchopitelné.

Tématem výroku jsou **zjevné věci**, nic tak zvláštního. Ani je však běžní lidé nepoznávají takové, jaké jsou (B 17). K ukázce bude použita anekdota o Homérovi, neboť lidé se **mýlí podobně jako Homér**. Je to taky narážka na Homérovu autoritu ve věcech náboženských. Lidé si o něm myslí, že **byl moudřejší než všichni**, což připomíná zlomek B 28.1. Přitom i děti dokázaly Homéra vyvést z konceptu, a to pouhými několika slovy; dokonce při tak

všední a nízké činnosti, jakou je vzájemné vybírání vši, což je oblíbená dětská zábava. Děti se za to nestydí, a to je další pre-agnostický motiv u Hérakleita. Tradiční výklady se soustředí na využití lidové etymologie, podle které děti zabíjejí (*ftheiró*) zabíječe (*ftheira*, vši) - nebo „hubí hubitele“. Děti zase jednou vyvedly dospělého muže (viz B 117).

Následující příběh ovšem nemá základ v nějaké Homérově opilosti, nýbrž v legendě o Homérově fyzické slepotě. Je to tedy nepěkná škodolibost, ale takové už děti bývají. Jeho slepota je tady ovšem chápána jako slepota vůči přirozenosti (viz B 34 o hluchých) a jako slepota vůči takovému myšlení, které neformuluje své výroky pozitivně. Homér se toho klubka dětí asi zeptal, co že dělají. Jejich odpověď je plně ve stylu antických hádanek. Nic obzvlášť moudrého, takový dětský vtíp. Ale může být metaforou.

Podle odpovědi dětí je právě to, co je pozitivně rozpoznáno, doslova uchopeno, také hned odstraněno. Připomíná to jednu dimenzi práce zlatokopů v B 22, totiž odstraňování země. Avšak to, co zůstane od dětí nespatrieno a neuchopeno, to s sebou dál nesou, zůstává to jejich nepříjemnou součástí. To je paradox, kvůli němuž se anekdota vypráví. Výkladová tradice v každé vši ráda vidí chybné mínění nebo předsudek (B 131).

Aby člověk pochopil, o čem děti mluví, musí to už vlastně nějak vědět. Musí vědět, že děti chytají vši. Stačí, když je vidí. Anekdotu tedy můžeme pochopit i jako odkaz na důležitost mimojazykových kontextů každé řeči a na její situovanost. Podobně ale platí, že aby děti vůbec mohly dělat to, co dělají, tak musejí rozpoznat veš. Pro rozumění svému vlastnímu vnímání musí člověk už taky nějak vědět, o co zrovna jde. Jinak stojí před svou vlastní zkušeností podobně slepý, jako Homér před dětským vtípem. To rozumění ale nemůžeme brát od autorit, to bychom se pouze nechávali vést některým davovým míněním. V tom je ten paradox. Rozumění zkušenosti je podobným problémem jako porozumění vtípu. A vykládaný vtíp už není vtípem.

B 130

- 1 [Není vhodné žertovat tak, aby ses sám stal směšným.]

Gnomologium Monac. lat. I,19, E.Woelfflin, Caecilius Balbus, Basileae 1855, p. 19

Tento latinský zlomek ze středověké sbírky gnómických morálií snad nikdo nepovažuje za příliš přímou ozvěnu Hérakleita. Výrok pracuje se slovní hříčkou slov se stejným základem (*ridiculum - ridendus*). Nemá snad na mysli, že by moudrý člověk měl vždy zachovávat vážnost a nezadat si, ale varuje před trapným žertem, kdy se směšným stává jeho aktér. Asi tak, jako když se zvlášť hloupému vtípu smějeme právě jako nepovedenému. Tak může tento výrok pěkně upozorňovat na posun hlediska, který hrozí o to více tehdy, když na podobnou možnost, totiž proměnu kontextů, apelujeme, tedy při vtípu a při poznávání.

B 42 (Kahn XXI)

- 1 **I Homér si zaslouží být vyhozen ze závodů
a ztlučen holí,**
- 3 **a stejně tak i Archilochos.**

Díogenés Laertios, Vitae philosophorum IX,1 = A 1,1

Hérakleitos zase jednou někomu nadává. Nadává nejstaršímu známému epickému básníkovi a pak jednomu z raných lyriků, Archilochovi. Kdyby zůstalo jen u Homéra, mohl by to být jenom další příklad určitého klišé. Od raného 6. století př. n. l. je totiž **Homér** (snad žil kolem r. 800) oblíbeným terčem těch, kdo sami nejsou také epici, tedy skoro všech. Ať už pro deklaraci žánrové diference, se kterou se pojí i jiné životní postoje a hodnoty, nebo proto, že homérské eposy jsou téměř povinná četba. Od téže doby je kritizován i z hlediska morálky, která nerada slyší zpěvy o vzájemných bojích mezi bohy a o Diových nebo Afrodítiných záletech. Jenže Hérakleitos tady vyčiní taky Archilochovi a v jiných zlomcích dokonce i protofilosofům (B 40). Proč? Nejprve pro Homérovi, neboť to má důvod vskutku zvláštní. Tradiční podání (A 22/4) *Scholií k Íliadě* (XVIII,107) uvádí tento motiv:

„Hérakleitos, který považoval přirozenost jsooucích věcí za ustavenou díky sváru, zlehčoval Homéra, neboť mínil, že si přál zboření světa.“

Konkrétní sporný verš určil už Aristotelés (A 22/1) v *Etice Eudémově*:

„Hérakleitos káral toho, kdo napsal:

Kéž by zahynul svár mezi bohy i mezi lidmi.“ (Ílias XVIII,107)

Zatímco se morální kritici pohoršují nad potoky krve, vášněmi a podrazy, vadí prý Hérakleitovi tento vzácně mírumilovný verš, neboť bez sváru a protikladu by nebyla harmonie a nerodily by se živé bytosti. Nejspíš by vůbec nic nevznikalo, když přece „všechno vzniká sporem“ (B 80). Bez diferencí by nebyly jednotlivé přirozenosti, nebyla by mnohost v kosmu. Pro Hérakleita je to totéž jako přání, aby vždyživý oheň byl uhašen.

Holí má být Homér **ztlučen** nejspíš proto, že hůl je odznakem rapsóda, právě podle ní se říká *rhapsód*. V řeckém textu je to slovní hříčka. Má být ztrestán svou vlastní hodností a oporou. Hodnost rapsóda je tak vyložena trochu podobně jako luk v B 48.

Archilochos z Paru (kolem poloviny 7. století př. n. l.) je poněkud bohémský básník elegií a jambů a ctitel Dionýsa. Za verše, které usudlejší lidé pochopili jako urážku mravnosti a zbožnosti, byl na Paru dokonce souzen, ale po následující neúrodě zase rehabilitován, a to na příkaz Apollóna prostřednictvím delfské věštírny. Padl ve válce s Naxem. Na pokyn delfské věštby mu pak parští zasvětili posvátný okrsek, Archilocheion. Účastnil se také bojů s Thráky o ostrov Thasos, odkud pocházejí i jeho „bojové“ verše, které vyvolaly po Řecku pozdvižení (fr. 5 West):

„Kterýsi ze sajských mužů se holedbá štítem, jež v křoví

- bez hany krásnou zbraň - nerad jsem zanechal kdes.

Sám jsem však unikl údělu smrti! A štít ať je ztracen!

Horší nebude ten, který si opatřím zas.“

Přiznáváme, že kritika Archilocha je jedním z mála momentů, se kterými se neumíme ztotožnit. Část interpretů hledá důvod v pojetí mysli (viz A 16/1,128). Jiný možný výklad poukazuje spíš k ustálenému výčtu rapsódů, který sestával právě z Homéra, Hésioda a Archilocha (viz Platón, *Ión* 531a2; 532a6).

B 57 (Kahn XIX)

- 1 **Hésiodos, učitel velmi mnohých:
vědí o něm, že velmi mnoho ví,**
- 3 **on, který nepoznal, jak je to se dnem a nocí:
jsou totiž jedno.**

Hippolytos, *Refutatio omnium haeresium* IX,10,2

První polovina výroku by v jiném kontextu a u jiného autora zněla jako velická pochvala. On mnoho zná, ví se to o něm, je velmi úspěšný a ceněný učitel. Jenže **velmi mnohých**. Mohli bychom překládat **učitel většiny**, neboť v textu je genitiv výrazu *pleistoi*, který jsme jinde překládali jako „většina“, aby se dobře vyjádřil Biantův výrok „většina je špatná“ (B 39) i politické souvislosti tohoto výrazu v B 104. A ti mnozí se od něho mohou učit také **velmi mnoho**, *pleista*. On mnoho ví a mnoho lidí se mnoho naučí, vadí to? Vadí ta vystupňovaná mnohost, ten zástup stoupců, to většinové mínění, které se o Hésioda opírá jako o pramen vědění. Souvislost s kritikou „mnohoučenosti“, která Hésioda ani ostatní slavné muže „nenaučila rozumu“ (B 40), je jasná. Máme zde její synonymum, jakési „mnohovědění“. On tedy dává znalosti, aniž nabyl rozum, což zase připomíná „zdánlivosti“ zlomku B 28.1.

Druhá polovina výroku nejspíš souvisí se zlomkou o jedinečnosti povahy každého dne i noci, každé chvíle (B 100, B 105, B 106). Potkáváme narážku na jedno místo Hésiodovy epické *Theogonie* (verš 124), kde se zvlášť rodí Noc a zvlášť pak Den. To je samozřejmě spíše záminka, skutečným důvodem je epická rozvláčnost a především absence vnímavosti pro difference vztahů. Ten úspěšný učitel a znalec mnohého nerozpoznává ani tak běžnou lidskou zkušenost, jakou je cyklus dne a noci! Pro Hérakleita jsou den a noc póly vztahu, fáze téhož cyklu; nikoliv něco, co je samo o sobě, nezávisle na své vzájemnosti, pouze ve vzájemném sousedství. Rozpoznání cykličnosti jevů je triviálně ukázkovou podobou přitakání tomu, že všechno v mnohosti jest jedno (B 50); je to začátek rozpoznávání vztahů, které pojí všechno jakožto proměnlivé a vše jakožto jedno (B 65). Den a noc jsou dva póly jedné z mnoha cyklických proměn, jejichž základ je božský (B 67).

B 106 (Kahn XX)

- 1 [Hérakleitos vyčítal Hésiodovi,
že rozdělával dny na dobré a špatné,
3 neboť nerozpoznal, že]
přírozenost každého dne je jedna.

Plútarchos, Camillus 19,1

Zlomek reaguje na závěr Hésiodova eposu *Práce a dny*, kde lze najít řadu velmi užitečných doporučení, co je který den dobré dělat a co ne:

- (810) Devátý po úplňku je pro lidi šťastný až večer...
(814) Málokdo ví, jak šťastná je v měsíci devítka třetí,
má-li se otevřít sud...

K tomu ještě doporučující závěr eposu, jak reklama v novodobé příručce asertivity:

- (826) Blahoslaven a šťasten ten, kdo všecky ty rady
zná a jimi se řídí, má před bohy svědomí čisté...

Hésiodos toho „velmi mnoho ví“ (B 57) o přírozenosti jednotlivých dnů v cyklu Luny i v cyklu Slunce. Zdálo by se tedy, že naplňuje nárok ze zlomku B 1, že každý z nich „rozlišuje podle přírozenosti a ukazuje, jak to s nimi je“. Zdálo by se, že rozpoznává „doby, které všechno přinášejí“ (B 100). Je to ale podezřele kumulovatelné a kopírovatelné vědění a asi na něm něco nebude v pořádku.

Jedna možná odpověď by byla, že **přírozenost každého dne je jedna** v tom smyslu slova, že je pokaždé stejná, den jako den. Výrok je možné pochopit i takto. Pak bychom mohli překládat ještě jednoznačněji: **Přírozenost všech dnů je jedna**. Právě takto Hérakleitovu kritiku Hésioda pochopil Seneca:

Každý den je stejný jako všechny.

Každý ze dnů by tedy byl pro všechno stejně dobrý nebo špatný, „šťastný“ nebo „zlý“. Nakolik takový výklad odpovídá Hérakleitovu pochopení času? Určitě tím, že nerozlišuje na dobré a špatné. Právem zesměšňuje pověrečné strachy i naděje a zjednodušující schémata populárních věstců.

Je však možné uchovat tento nadhled nad hloupě naivním chytráctvím - a přitom vidět, že každý den není stejně vhodný pro kterékoliv myslitelné dění - a že ani žádný den není stejný jako kterýkoliv jiný? Vždyť ani „do téže řeky nelze vstoupit dvakrát“ (B 91) a ani „Hóry, které všechno přinášejí“ (B 100), nejsou totožné. Jak by vypadal ten druhý a nejspíš náležitější výklad?

Přirozenost každého dne je <pokaždé zvlášť> jedna, každá jiná.

Dobře by to odpovídalo i zlomku B 1. Zůstává v platnosti, že nelze rozlišovat dny na dobré a špatné - i to, že nelze disponovat nějakým předem známým a obecně platným schématem přirozenosti jednotlivých dnů. Každý má svoji, jedinečnou, byť často v mnohém podobnou mnoha dalším dnům. Totéž může platit o jakýchkoliv cyklech, třeba ročních. Každý z těch dnů je také „stejný pro všechno“ v doslovném významu, pro vztah veškerenstva a jednoho. Každý cyklus vyjevuje bipolární rozběžnost každé jednotlivosti, ale současně i základ a rámec každé takové rozběžnosti. Každý cyklus to však činí jiným způsobem. A především, ta „rozporná harmonie“ (B 51) se ukazuje a rozhoduje vždy uvnitř toho každého dne (nebo roku, života...). Ten pak své řešení vztahů odkazuje příštímu dni, podobně jako obnovu Slunce, které je přece „každodenně vždy nové“ (B 6). Takovým způsobem může vykonávat svoji vládu i Vládce delfské věštírny (B 93): ukazovat, naznačovat, upozorňovat na souvislosti významů, a tím je řídit.

Den jako cyklus je asi stále týž, všemu společný (B 103), a není dotčen ničím z toho, co jím prochází, ani svým obnovovaným Sluncem. Ale den jako jednotlivý určitý den je pokaždé jiný - i s novým Sluncem - a „dítě hrající si s kostkami“ (B 52) hraje vždy znovu a dál.

B 40 (Kahn XVIII)

- 1 **Mnohoučenost rozumu nenaučí:
jinak by byla naučila Hésioda i Pýthagoru**
- 3 **a dále Xenofana a Hekataia.**

Díogenés Laertios, Vitae philosophorum IX,1 = A 1,1 (+ 4 autoři)

Výrok začíná paradoxem: **mnohoučenost** (*polymatheia*) **nenaučí**. Zdánlivě je to v rozporu se zlomkem B 35 (pokud je pravý) o tom, že je třeba znát velmi mnoho. Jenže „znát“ nebo být „znalcem“ je něco jiného než sdílet nauku, než být vyučen a učit. Řečtina pro to má i jiné slovo. „Znalec“ (*hístór*) je snad opravdu ceněn, zatímco učení (*mathésis*) nepřispívá běžným lidem ani k tomu, aby poznávali věci tak, jak se s nimi setkávají (B 17). „Mnohoučenost“ je jakási standardní nadávka těm chytrákům, kteří chtějí kumulací poznatků efektně napodobovat moudrost (B 129). Podobný výrok je i u Démokrita (B 64): „Mnozí znalci mnohých věcí nemají rozum.“ Jako nadávku užívá stejný výraz i Platón.

Mnohoučenost **rozumu** nenaučí. Nenaučí mít rozum, nedodá rozum. Slovem **rozum** tady z nouze překládáme výraz *nús*, tedy spíše „mysl“. „Rozum“ zde může být asi v takovém významu, jako v českém rčení „Měj rozum!“ (B 114). Mnohoučenost neumí napravit nesmyslnost těch, kdo jsou *axynetoí*, tedy mimo společné, kterým chybí podíl na mysli - což jsou Hérakleitovy etymologie výrazu *axynetoí*, který v B 1 překládáme jako „nechápaní“.

Paradox mnohoučenosti je zde vysloven jako nějaký nadpis, po kterém následuje výčet takových případů. A je to výčet vsutku reprezentativní: počínaje slavným (B 57) epickým mytologem, přes dva slavné protofilosofy a konče mytologickým předchůdcem dějepiscectví. Všichni z nich toho mnoho (a velmi podivného) učí, alespoň lidé je takto chápou. Navíc je ten výčet chiasticky uspořádán:

Hésiodos, Pýthagorás - Xenofanés, Hekataios

Říká se tím, že Xenofanés se má k Pýthagorovi tak, jako se má Hekataios k Hésiodovi. Už u Hérakleita tedy k sobě nějak patří protofilosofové a zvlášť mytolog s historikem. To je nejstarší stopa žánrového vyčlenění protofilosofie!

Hésiodos je v 7. století slovutným autorem *Theogonie*, která se snaží harmonizovat starší mýty. Je i autorem známého eposu *Práce a dny* (B 106).

Hekataios představuje jakýsi předstupeň řeckého dějepiscectví. S Hésiodem jej spojuje snaha o harmonizaci a logizaci příběhů, ale dělí jej od něho snaha o nadhled historika, byť v rámci dobového měřítká.

Pýthagorás je zakladatel školy (spíše přísné náboženské a učenecké společnosti), kterému tradice často bez zřejmého důvodu připisuje všechno možné prvenství v objevech (od cestování po matematiku), spisy i magické schopnosti. Nevíme o něm ale nic víc než právě to, že byl významnou postavou, která na sebe pak ještě nabalila množství oběžných motivů. Hérakleitos mu jenom nadává (B 81, B 129). Motivem výsměchu může být i jeho zvláštní nauka o duši, do které se trefoval už Xenofanés. (Podrobněji viz str. 27, 34n.)

Xenofanés pěstoval také přírodovědná zkoumání. Narozdíl od Pýthagory to víme přímo z jeho zachovaných zlomků. Kléméns Alexandrijský srovnává Xenofana s Hérakleitem pokud jde o nauku o jednom bohu. Xenofanés je ale předchůdcem eleatů a vzdáleným předchůdcem novověkého deismu a osvícenectví. S pýthagorejci jej spojuje morální pohled na náboženství, ale odděluje ho od nich vše, co je vyjádřeno jeho posměšnými verši na Pýthagoru (Xenofanés B 7), tedy kritický až sarkastický pohled jak na společnost, tak i na běžné chápání „esoterismu“, zvláště reinkarnace. Xenofanés je zmiňován taky jako jeden z prvních racionálních kritiků Homéra (Xenofanés A 1): „Je chválen u Timóna, například takto: *Xenofanés, bez pýchy pobíjející homérskou cestu.*“ To mu ale u Hérakleita nepomůže, protože Xenofanova kritika Homéra je vedena z pozice božské neměnnosti, opačně než Hérakleitova (B 42).

Proč mluví Hérakleitos o těchto čtyřech osobnostech tak špatně? Asi hlavně proto, že je mnozí ctí, aniž vědí proč, nebo že je mnozí ctí pokrytecky, aby vypadali tu zbožně, tu znale, tu zasvěceně, tu učeně. Nerozumění a pokrytectví pak vedou mnohé lidi k tomu, že od těchto slavných očekávají odpovědi na otázky, které jim kladou až jejich přívrženci. Tak z mytologa udělají teologa i historika - a kohokoliv z kohokoliv, aniž by cokoliv chápali. Zajímavé svědectví (A 23) k tomu podává historik Polybios: „Nebylo by náležité používat dále básníky a mytografy jako svědky pro věci, o kterých nic nevíme, což právě ti před námi povětšinou dělali, uvádějíce, jak říká Hérakleitos, ve sporných případech nedůvěryhodné opory.“ Hérakleitos však svoji řeč distancuje nejen vůči epice a mytologii, ale taky vůči racionalistické vrstvě protofilosofie, zkoumatelství i běžnému esoterismu.

B 129 (Kahn XXV)

- 1 **Pýthagorás, syn Mnésarchův,**
- provozoval zkoumání nejhorlivěji ze všech lidí,**
- 3 **a vybrav si tato sepsání,**
- vytvořil si svoji moudrost: mnohoučenost, zběhlost ve špatnosti.**

Díogenés Laertios, Vitae philosophorum VIII,6

Další útok na Pýthagoru (B 40, B 81), ve kterém je narozdíl od těch ostatních docela patrné, co vlastně Hérakleitos napadá jako **mnohoučenost**. Navíc s dobrou identifikací, že jde o toho slavného Pýthagoru. Prý pěstoval zkoumání, *historié*; tedy něco, co tradice připisuje většině předsokratiků, počínaje Milétany. V íónském archaickém smyslu nejde ještě pouze o zkoumání historická v novodobém českém významu slova, ale o jakákoliv zkoumání, především přírodovědná. Teprve v linii od Hekataia z Milétu (B 40) k Hérodotovi se význam slova koncentruje na historii v českém smyslu slova.

Co však má být špatného na nejhorlivějším zkoumání? Snad geometrizace světa. A jaká sepsání si „vybral“, neukradnul je snad? Nevíme. Stará doba naštěstí nezná autorská práva a taková výtka je proto možná jenom tehdy, když někdo z dobrého díla udělá paškvil, aniž by to mínil jako vtipnou parodii. Dohady míří ke spisům Ferekýda (viz Kléméns, *Strómateis* V,50,2) nebo snad Anaximandra, aspoň pokud neuvažujeme moc romanticky o nějakých pre-orfických spisech.

Důvod celé kritiky je vysloven v jejím závěru: Je to jeho „vlastní moudrost“, tedy analogie „vlastního vědomí“ běžných lidí (B 2). Ta je pak charakterizována jako „mnohoučenost“ (B 40) a „umění špatnosti“ (*kakotechnié*).

B 81 (Kahn XXVI)

1 [... příchod řečníků... <o Pýthagorovi>]

Je vůdce podvodníků.

Díogenés Stoik (= z Babylónu), fr. 105, in: Filodémos, *Rhetorica* I, coll. 56,62, p. 351 Sudh.

Filodémos cituje Díogena Stoika, podle kterého se Hérakleitos neuctivě vyjádřil o řečnících nebo řečnickém umění. Není tady však spolehlivé, jakého že to mělo adresáta. Vyloučit se nedá ani tyran Pýthagorás, který krutě vládl Efesu kolem roku 600 př. n. l. Filodémova zpráva by se dala přeložit i slovy „přední z podvodníků“ nebo volně „král lhářů“. Kontext nám může poskytnout jiné svědectví:

- 1 [Jako podvodníka označuje dovednosti slov kromě jiných i Tímaios, který píše takto:
Tak vychází najevo i to, že Pýthagorás nebyl skutečný vynálezce
3 <umění> podvodníků
a že ho Hérakleitos neobvinil právem,
5 nýbrž že Hérakleitos sám je chvástal.]

Tímaios z Tauromenia = Timaeus Historicus, fr. 132 (Volume-Jacoby-F3b,566), Schol. in Eur. Hec. 131

Celá tato poněkud zamotaná historie se odvíjí od toho, že se prý Hérakleitos ošklivě vyjádřil o Pýthagorovi, a to ještě nějak jinak a asi hůř, než jak čteme ve zlomcích B 40, B 129. Jistý Tímaios z Tauromenia na to kolem roku 300 př. n. l. reagoval protiútokem, byl prý pýthagorejec.

Hérakleitos měl Pýthagoru obvinít z toho, že je „vynálezcem podvodníků“, myslí se asi „vynálezcem umění podvodníků“. Na motiv nařčení můžeme usuzovat jenom díky tomu, že *Scholia* uvádějí Tímaia z Tauromenia jako kritika „dovednosti slov“ (*techné tón logón*), tedy

kritika „umění řeči“. Nevíme však, zda jde o kritiku nějakých slovních hříček nebo o rétoriku v později ustáleném smyslu slova. Tímaios brání před takovým nařčením Pýthagoru - nikoliv řečnické umění - a nadává zase Hérakleitovi.

Pokud tomu všemu vůbec přisoudíme nějakou váhu, můžeme riskovat domněnku, že kontextem Tímaiovy kritiky Hérakleita je obliba slovních hříček, vynálezavých „etymologií“ a různých jazykových her na přelomu archaické a klasické doby, která přetrvala celé 5. století. Zřetelně na ni mnohokrát reaguje ještě Platón; nejvýrazněji v dialogu *Kratylos*, kde diskutuje nauku o „přirozené správnosti jmen“. Zastánce takové nauky, *Kratylos*, je současně stoupencem „pohyblivého“ chápání světa jako toku proměn. Hérakleitos je tam několikrát jmenován, například v ironické pasáži o jménech bohů (*Kratylos* 402a8-b1). V dialogu *Theaitétos* je zase svědectví o stálé živosti „Hérakleitovy myšlenky“ v Iónii (179e4-180a) a o nemožnosti takové rozpravy s jejími stoupenci, která by aspoň trochu připomínala dialektiku. Pokud tedy Hérakleitos vyčinil Pýthagorovi, tak nejspíš pro nějakou květnatost nebo nabubřelost jeho výrazu. Jenže Pýthagorás prý nepsal a Tímaiova kritika Hérakleita může odvozena z Platónovy kritiky. Naše obhajoba Hérakleita snad plyne z výkladu o výrazových prostředcích Hérakleitovy řeči ve stejnojmenné kapitole (str. 45n.).

B 47 (Kahn XI)

1 Nedohadujme se zbrkle o nejdůležitějších věcech.

Diógenés Laertios, *Vitae philosophorum* IX,73

Víme, jak vypadá rozhodování podle momentálních nahodilých okolností. Je to však jenom Hérakleitův příspěvek k tradici řecké gnómičké prózy, věta hodná památky sedmi mudrců? Může mít tato rozumná moralita ještě nějaký další význam?

Zajímavý kontext nabízí srovnání se zlomkem B 124, kde se také vyskytuje slůvko *eiké*, které jsme v našem zlomku přeložili slovem **zbrkle**, zatímco tam „ledabyly“ (zde by ovšem mohlo stát taky): „Jako hromada ledabyly nasypaných věcí je nejkrásnější svět.“

Ledabylost si může dovolit kosmos, ne však společnost. Co se ve světě děje díky míře (B 30) proměn, to se v člověku i ve společnosti musí projevovat vědomě a sjednávat pečlivě.

B 135

1 [Nejpřímější cesta k věhlasu je stát se dobrým.]

Gnomologium Vaticanum 743, Nr. 315, p. 249 Sternbach

Je to v nejlepším případě jen ozvěna nějakého Hérakleitova výroku, snad v souvislosti s jeho kritikou běžných lidských mínění. Kdo by nechtěl dojít věhlasu, *eudoxia*? Ti, „kdo se pokládají za moudré“ (B 104 ve verzi *Strómateis* V,59) k tomu znají cestu: „řídí se konvencemi“, chtějí být úspěšní. Kdo získá slávu? „Nejslavnější člověk“, o kterém výrok B 28.1 říká, že „rozpoznává zdánlivé věci“, že je „nejzdánlivější“. Slávy dojdou ti, jimž se věci a jevy, se kterými se setkávají, jenom „zdají“ (B 17). Pokud tyto souvislosti někdo pochopí poněkud platónsky jako problém vztahu k Dobru, totiž pokud za probuzení k vědomí smrtelnosti dosadí „stát se dobrým (*agathos*)“, pak vznikne tento výrok. A proč je tato cesta „nejpřímější“? Protože probuzení rozmotává klikatiny zdánlivosti a podvodů, spojuje přímo

směry „nahoru-dolů“ (B 60). Byl by to ovšem jiný „věhlas“, než po jakém touží většina (B 104).

B 14 (Kahn CXV jen závěr)

- 1 [Komu věští Hérakleitos z Efesu?]
Tulákům noci:
 3 **mágům, bakchům,**
lénám, mystům;
 5 [jedněm hrozí tím, co bude po smrti, druhým věští oheň.]
Jsou [totiž] bezbožně zasvěcováni do mystérií obvyklých u lidí.

Kléméns Alexandrijský, *Protrepticus* 22,2 (+ Eusebios)

Když Hérakleitos někomu „věští“ (pokud tady nejde jen o Klémentovo kliše přejímat starý náboženský jazyk), tak neočekáváme, že by mu oznamoval něco příjemného. Hérakleitos obvykle spílá většině nebo slavným, a když „věští“, tak činí totéž na úrovni náboženské. V Klémentově referenci hrozí tím, co bude po smrti, málem pekelnými tresty, hrozí ohněm. Podle Klémenta se Řekové spoléhají na svá mysterijní zasvěcení, o nichž si myslí, že jim otevírají tajemství přetrvávajícího života, ale ve skutečnosti je naopak zavádějí. Tajemství skutečnosti přece nelze odkrýt vnějším obřadem - a už vůbec ne takovým obřadem, který uvolňuje spíše spodní síly nevázanosti. To dobře zapadá do Klémentova pojetí řeckých mystérií v *Protreptiku*, kde je tento zlomek citován hned po parafrázi zlomku B 27, ve kterém „zemřelým lidem nastává to, co nečekají“. Problém však je, které hrozby jsou Klémentovy a které Hérakleitovy. Kléméns v *Protreptiku* hledá kdejakou pomluvu starého náboženství, a když ji najde, vyloží ji po křesťansku, v tomto případě jako hrozbu křesťanskou verzí ohňové eschatologie. Jenže právě oheň máme u Hérakleita doložen ve výsostné roli natolik dobře, že z toho aristotelská tradice dokonce vytvořila představu o ohni jakožto *arché* u Hérakleita a stoici zase *ekpyrósis*. Řeč o smrti a ohni je tady sice Klémentova vsuvka, ale nejspíš naráží na další Hérakleitovy myšlenky (B 66). Hérakleitos určitě nemá na mysli nějaké pekelné tresty ve smyslu lidového křesťanství - jenže taková naivita není moc vlastní ani Klémentovi. Pro Hérakleita je oheň aktivitou proměn a Kléméns vykládá svoji verzi křesťanské eschatologie jako návrat k plnosti skrze bytostnou proměnu. Podobně je tomu nejspíš i s kritikou řeckých mystérií. Kléméns v nich vidí nenáležitý způsob zbožnosti, který se pro svou nerozumnost vydává všanc daimonům. Současně však Kléméns přebírá mysterijní obrazy a pojmy pro chápání křesťanské bohoslužby. Ta je pro něj oním náležitým ‘novým mystériem’. Hérakleitos je také myslitel hluboce zbožný a jeho kritika obvyklé mysterijní praxe pramení z nároku probuzení. Narozdíl od Klémenta se na řecké náboženství nedívá z pozice náboženství jiného, nýbrž z pozice náboženského reformátora zevnitř. Jde mu o náležitější uctívání toho, co lid ctí nenáležitě. Ta nenáležitost spočívá - podobně jako v Klémentově hodnocení - v nevědomé povaze úcty, tedy v tom, že taková zbožnost zůstává ponořena ve snech. Mysterijní kulty, které slibují něco hlubšího než běžná zbožnost, představují nebezpečí: zabydlení ve spánku, a to právě v nejmarkantněji nevědomých projevech života. Kléméns vstupuje na cestu už dávno ustavené filosofie proto, aby pochopil křesťanskou zvěst, z jejíž pozice vše vidí a vykládá, zatímco Hérakleitos přemýšlí proto, aby dostal nároku, který byl některými vrstvami starého náboženství otevřen, nikoliv však naplňován. Další Hérakleitova odlišnost od Klémenta je menší míra moralizace při kritice lidového náboženství i mysterijních kultů (B 15). Hérakleitova kritika běžných podob řeckého náboženství je sice opřena o hledisko rozumnosti (B 5), ale tato rozumnost je aspektem vědomí a nijak z ní

neplyne žádná osvícenecká pozice, která by kriticky demytologizovala náboženství. Nehledá formální bezrozpornost náboženských výpovědí ani neredukuje náboženství na historickou fakticitu nebo na racionální morálku. V těchto ohledech se Hérakleitos výrazně odlišuje od většiny svých současníků i od většiny pozdějších myslitelů.

Komu tedy tento Hérakleitův výrok věští? **Tulákům noci**. Všem těm, kdo se přiklánějí k temnotě, kdo využívají noci k prožívání snů mimo fyzický spánek. Jejich výčet následuje. Nejde o ledajaké noční obejdy, nýbrž o reprezentanty živelné stránky dobového náboženství, slavné svými nočními reji. Že by se Hérakleitos tolik pohoršoval nad noční stránkou živelné zbožnosti? Nakonec se snad ukáže, že mu vadí spíš to, když noc se vším, co k ní patří, nemá sobě náležité místo v cyklu noci a dne; když je nenáležitě akcentována způsobem, který otevírá něco, co je zvládnutelné jen v plně bdělém stavu. Pohoršuje ho pouze to, že lidé ono prožívání snu, které se děje mimo fyzický spánek, zaměňují za nějaké vyšší vědomí.

Sám výraz **tuláci noci** - *nyktipoloi* - je poprvé doložen právě v tomto výroku, pokud ovšem patří k citátu. Pak se vyskytuje u Eurípida a v textech připisovaných orfikům. Eurípidovo užití tohoto výrazu dobře ilustruje, co má Hérakleitos na mysli, divoký noční rej oddaný Dionýsovi (*Ión* 716):

Kde ten, kdo je oddaný Bakchovi, pozvedaje ohněm obklopenou pochodeň,
divoce pádí v nočním reji spolu s bakchantkami.

Na toto místo také odkazuje Hésichyos, když ve svém *Lexikonu* vykládá výraz *nyktipoloi* jako „ti, kdo se prohánějí nocí“, nebo „kdo se zdržují po nocích“. Jejich noční rej není nočním bděním, tím by byla noční stráž. Noční stráž se soustřeďuje kolem ohně, jak to vystihuje už homérský výraz *pyrpoleontas* pro zahlédnuté noční strážce (*Odyseia* X,30). Hésychiův *Lexikon* toto slovo vykládá jako „zdržující se kolem ohně“ a sloveso samo vykládá jako „zapaluje, zažehává“. **Tuláci noci** jsou tedy opakem toho, kdo se v noci přiklání k ohni, viz B 26. Přesto se i těmto nočňátkům životních cest dostane proměňujícího žáru ohně a jejich ochota k naprosté vydanosti vůči božství se uskuteční, i když jinak, než si představovali.

Výčet oněch tuláků noci je reprezentující. Představují dvě dvojice protipólů uvnitř noční stránky řeckého náboženství:

Mágové - *magoi* - je patrně název perského kmene nebo rodu, který se věnuje ohňovému kultu a snad i ctění nočního nebe. V Hérakleitově době je to prý také titul pro rituální funkci vysokých řeckých aristokratů v Iónii, kterým je obdařila perská okupační moc poté, co je zbavila moci světské a ponechala jim jen sakrální stránku královské role. Právě této funkce se prý Hérakleitos sám zřekl.

Bakchové - *bakchoi* - jsou extatičtí muži ve službě Dionýsa; vlastně jsou sami přímo v roli Dionýsa, Bakcha, totožní s ním. V nich se manifestuje nenadálost a překvapivost této orgiastické dimenze božství.

Lény - *lénai* - jsou ženy v podobném extatickém a orgiastickém rozpoložení jako bakchové. Jejich označení souvisí s Dionýsovým atributem Lénaios, od výrazu pro vinný lis nebo kád' na šlapání hroznů, *lénos*. Výraz **lény** lze chápat i jako „běsnící ženy“, a to podle jejich vytržení při Dionýsových slavnostech zvaných „lénáie“ (*lénaiá*).

Mystové - *mystai* - jsou zasvěcenci mysterijního kultu. Skrze oddanost obřadu a hierofantovi se oddávají bohu a spojují se s ním. V tomto kontextu to ovšem může být i širší označení pro všechny, kdo se v náboženství něčemu oddávají a s něčím nebo někým spojují, kdo v oddanosti hledají. Je tady důraz na oddanost jejich cesty; na to, že jsou vedeni někým nebo něčím, že svoje kroky neřídí sami. Představují heteronomní zbožnost, která v nejlepším případě teprve hledá vnitřní autonomii.

Není tento Hérakleitův kritický výčet rouháním proti Dionýsovi? Nebude ztrestán jinak než ohněm, totiž pověstným šilenstvím, které hrozí všem, kdo by se chtěli protivit nenadálému

Dionýsovu příchodu? Jenže Hérakleitos se Dionýsově moci neprotiví, pouze se na určitý úsek těžce cesty dívá z jiného pohledu. Dionýsovy nároky jsou náležité, ale k těm nárokům patří i oběť sebe sama - *sparagmos* - oběť ničící především všechno to v nás, co by si chtělo dionýsovské orgiastičnosti pořádně užít. A Hérakleitos kritizuje právě onu upadlou tendenci k užívání si, zvláště když jde o zbožnost. Pokud by zbožnost byla pouze ventilem vnitřních tenzí, pak by těžko mohla být cestou obratu. Narozdíl od jiných myslitelů však Hérakleitos tyto spodní tenze vnímá velmi realisticky a přisuzuje jim podstatnou roli. Předběžně lze říct, že roli výživy pro duši a paliva pro oheň.

Vraťme se ještě ke struktuře Hérakleitova výčtu tuláků noci. Naše rozčlenění oněch čtyř výrazů se pokouší zvýraznit chiasmus:

mágové, bakchové - lény, mystové

Na prvním řádku se ocitají muži. První z nich mají být ve vztahu ke Slunci, ohni nebo hvězdám. Druzí se vztahují k vínu a pohlavnímu napětí. Jde tady různými způsoby o vertikální. Na druhém řádku se ocitají i ženy, je zde patrné spojení s dávnými kultury úrodnosti orné půdy. Reprezentují prvek skrytosti, ve které mystové dosahují svého zasvěcení; mlčení, které o tom dodržují. Chiasticky čteno: Mágy a mysty spojuje magicko-rituální a exkluzivní dimenze jejich role v náboženství, zatímco bakchy a lény jejich spojení s Dionýsem.

Hérakleitos ovšem ukáže zcela jiný problém té úrovně, na které jmenovaní dotyčné vztahy uskutečňují. Pro Hérakleita je to „bezbožné“ - a tímto negativním určením se nevysloveně ohlásí také otázka po tom, jaké zasvěcování by bylo zbožné. Nejspíš žádné z lidských, ale příklon k provázanosti všeho (B 50). Výčet **tuláků noci** není ledajakým výčtem. Jsou určeni rámcem svým vztahů a svých usilování - ale především jsou určeni následující negací, kritickým nebo „věštným“ výrokem, který je odhaluje: **Jsou [totiž] bezbožně zasvěcování do mystérií obvyklých u lidí**. Moralista by si myslel, že chápe, proč jsou náboženské akty bakchů a lén bezbožné. Připisoval by to jejich nečekanému počínání, které je na poměry usedlého občana hrubě nestandardní a snové. Tak jednoduché to nebude, protože noblesní athénské dámy tančící Dionýsovi to vnímaly jinak, avšak platí, že svévolná imitace bakchického vytržení by byla výstřední nemravností. Huř by ovšem moralista chápal, proč je kritizována zbožnost mágů a dokonce mystů. Že by pro její tajemnost, podivnost a nedostatek systematické racionality? Umělá tajemnost nevede k dobrým koncům, podobně i absence nějaké rozumné, byť třeba ne pouze racionální sdělnosti.

Holý základ tohoto Hérakleitova výroku zní: **jsou zasvěcování do mystérií**. Potkáváme zde výsostný termín náboženské řeči: *mystéria myúntai*. Nějaká kritika této věty by musela mířit na samu podstatu staré zbožnosti. Problematičnost postavení tuláků noci se však ukáže na tom, jak je onen základ tohoto výroku rozvinut, určen. Jsou totiž **bezbožně zasvěcování, anierósti myúntai**. Nebýt oné popírající předpony, znamenalo by to „posvátně, božsky, neporušitelně“. Takto je tu však vyjádřen opak, takže vlastně nejde o žádné zasvěcování, ale o nějaký neřád. Bližší určení oněch povedených mystérií ukazuje, v čem ten neřád spočívá: **do mystérií obvyklých u lidí**, dalo by se to také přeložit „do mystérií, jak jsou u lidí obvyklá“ - nebo „do mystérií, která lidé uctívají“. Celý kontext se dá pochopit i takto: „Jsou totiž zasvěcování do mystérií, která jsou lidmi tradována bezbožným způsobem.“ Nebo: „Mystéria, která jsou u lidí obvyklá, jsou slavena bezbožně.“

Jak může Hérakleitos takhle mluvit? Chápali bychom to, kdyby nesdílel řecké náboženství, nebo kdyby mluvil až o nějaké upadlé sekundární revitalizaci starých kultů, třeba v pozdní antice. Jak může urážet **obvyklá mystéria** a neupadnout do bezbožnosti? Tato mystéria jsou však **obvyklá u lidí**. Opět pejorativní plurál! Kléméns Alexandrijský citoval tento zlomek právě jako starý doklad toho, že řecká mystéria jsou pouhé lidské zvyky a úmluvy a proti nim postavil křesťanské mystérium eucharistie. Nárokuje i Hérakleitos nějaká skutečná mystéria,

třeba „obvyklá u bohů“? To by nebylo příliš realistické a problematický plurál by zůstal. Klíč je nejspíš v onom plurálu **u lidí**, na způsob lidí. Posvátnost činu nemůže pramenit ze shody množství lidí, ani ze setrvačného zvyku. Skutečný vztah vyžaduje na straně podmětu singulár, který ovšem není nám lidem nijak snadno dostupný (B 1, B 34 - naopak B 101, B 113). Právě v tomto odkrytí výsostné singularity spočívá Hérakleitova myslitelsko-náboženská reforma a právě z tohoto hlediska kritizuje ony tuláky noci jako ty, kdo svým náboženským konáním míjejí tuto základní dimenzi vědomí a zbožnosti.

Hérakleitova reforma se zdá být jakýmsi obratem mysterijní zbožnosti. Bylo by proto potřeba, abychom chápali, oč vlastně v mystériích pozdně archaického Řecka šlo. Avšak o této snad nejzajímavější stránce antického světa víme nejméně, mimo jiné i pro přísnou mlčenlivost zasvěcenců. Není jasná už ani etymologie všech vyřčených slov. Sloveso *myeó*, které u Hérodota a Platóna znamená „zasvěcuji do mystérií“, bývá tradičně vztahováno k *myó*, „mhouřím nebo zavírám oči“ (Sofoklés, *Antigona* 421; Platón, *Theaitétos* 163e), v metaforách také ve významu „jsem zticha“ (Sofoklés, *Trachíňanky* 1009). Původ slova však byl hledán i v Malé Asii a v souvislosti se semitským (fénickým?) výrazem *mistar*, „skrýš“. Problémem je i rozdílnost mezi různými mysterijními okruhy. Například v attické Eleúsině: Příběh o únosu a hledání Persefony známe, vnější rysy mysterijních slavností dokážeme částečně rekonstruovat, ale to podstatné neznáme. Naše sporé nahodilé vědomosti o jiných mystériích (například kabeirských na Samothráce a u Théb) velice varují před zobecňováním. Pro Efesos nemáme doloženo nic víc než samotnou existenci údajně významných a prastarých „mysterijních obětí“ a nějakých mysterijních kultů v okolí, například v Kláru (Charles Picard).

K určitějšímu pochopení „bezbožnosti mystérií obvyklých u lidí“ nabízejí zachované zlomky Hérakleita pouze dva klíče. Jedním je dionýsovský sexuální motiv ve zlomku B 15. Druhým je Klémentův kontext našeho zlomku, který možná odráží Hérakleitovu kritiku obvyklé mysterijní eschatologie: zasvěcenci byli považováni za ty, kdo se už vypořádali se smrtí. V pozdní antice to bude přitažlivé jako každé tajemno, ale současně to bude i předmětem posměchu. V archaické době může být předmětem Hérakleitovy kritiky například to, že uvnitř konečného života není definitivní vypořádání se smrtí možné; že všechny konkrétní naděje jsou pouhá mínění, stejně málo zbožná jako jejich popírání (B 27).

B 15 (Kahn CXVI)

- 1 [Mystickou připomínkou tohoto zážitku jsou fally,
které se po obcích pozvedávají Dionýsovi na počest.]
3 **Kdyby to nebylo Dionýsovi,**
pro kterého konají průvod a zpívají píseň pro pohlaví,
5 **zaměstnávali by se nanejvýš nestydatými věcmi [říká Hérakleitos];**
Hádés a Dionýsos je však tentýž,
7 **kterému šílí a běsní.**
[Ne tolik kvůli opilosti těla, řekl bych,
9 jako kvůli zavrženíhodné hierofanii bezuzdnosti.]

Kléméns Alexandrijský, *Protrepticus* 34,5 (+ Plútarchos)

Prvním výkladovým rámcem tohoto zlomku je fallický průvod konaný na počest Dionýsa: za nadšeného běsnění je nesen veliký dřevěný *fallos*, kterému jsou také určeny oslavné písně. Pro leckterého vnějšího pozorovatele by tato náboženská slavnost mohla být pohoršlivá; zvláště kdyby to byl pozorovatel skutečně vnější, totiž člověk úplně jiného náboženství, které

nemá analogické kultury. Taková je situace Klémentova, který se nad fallickými průvody opravdu velice pohoršuje (*Protreptikos* 34,2). Jako jejich mytický původ vypráví pikantní historku o Dionýsově odměně muži, který mu ukázal cestu do Hádu (34,3). Když se Dionýsos vracel z Hádu (34,4), byl jeho milý už po smrti, takže Dionýsos slíbenou odměnu naplnil zástupně, když se na jeho hrobě - jat touhou - nabídnul upravené fíkové větvi. Jako aitiologie veřejné náboženské slavnosti je to příběh skutečně dokonalý a zavdává mimořádné příležitosti k pohoršování.

Hérakleita by to však pohoršovalo pouze tehdy, **kdyby to nebylo Dionýsovi**. Tímto ospravedlněním je zakládán ryze náboženský, a nikoliv morální rámeček pro výklad. Navíc, pokud je Klémentem uváděná aitiologie pravdivá, tak Hérakleitos ví o tom, že průvod se svými pomůckami vlastně zastupuje mrtvého a vítá Dionýsův návrat. Výraz **zpívají** (*hymneon*) podezřele souzní se jménem onoho mrtvého Dionýsova druha, Prosymnos, které lze chápat jako *pros-hymnos*, „před-zpěv“. Dionýsovi na počest **konají průvod a píseň zpívají** je ve slovosledu originálu opět chiastická vazba, propojující významy.

Píseň je určena **pro pohlaví**, pohlaví na počest - *aidoioisin* - což má řadu významových úrovní. Formálně je to dativ plurálu, ale s častým singulárním významem. V nominativu značí v běžné řeči „pohlavní ústrojí“, v náboženské řeči pak „dionysiakální relikvie“, totiž ony dřevěné fally. Souvislost s působením Dionýsova příchodu je jasná. Navíc je už v použitém slově i názvuk na moc Hádu, alespoň to tvrdí Bollack a Wismann. Etymologicky souvisí výraz *ta aidoua*, **pohlaví**, doslovně „stydlosti“, s výrazem pro stud nebo ostych (*aidós*); jsou to tedy věci stydlivé, leč též úctyhodné, cudné a v nenáležitých vztazích zase necudné. Tedy „stydlosti“, vyložitelné taky jako „Hádovy symboly“ nebo „věci Hádu“. O rádek dále však potkáme stejný slovní kmen se zápornou (*anaidestata*) jako „(věci nebo jednání) nanejvýš nestydaté“ nebo „Hádovi nejjzdálenější“.

Toto vše balancuje na rozhraní úcty k životodárnému tajemství na jedné straně a naprosto bezuzdné prostopášnosti na druhé straně. Také na rozhraní každého z toho a podsvětní moci Hádu. Zatím se nám ukazovalo spíše ono první rozhraní, ale význam zlomku akcentuje spíše to druhé: protiklad, a tedy i souvislost plodivé síly života - ať už cudně cítí život nebo bujně nevázané - a podsvětní moci spojené se smrtí. Diference života a smrti je i zde odkázána na jednotu života a smrti, podobně jako v B 20, B 62, B 77. Tím se otevírá další výkladový rámeček: Bujnost účastníků fallických průvodů pramení v záležitostech podsvětních!

Nebýt všech těchto souvislostí, **zaměstnávali by se nanejvýš nestydatými věcmi - počínali by si nanejvýš nestoudně** - podle toho jak pochopíme superlativ *anaidestata*, zda adjektivně nebo adverbálně. Vedle normálního významu může v tomto slově zaznívat i „naprostá vzdálenost Hádu“.

Postupně jsme představili různé pohledy na počínání Dionýsových ctitelů: od šoku z jiné náboženské kultury a nebezpečí moralistního pohoršování, přes náboženské ospravedlnění, po jakési zvláštní zpochybnění, které vyústí v Hérakleitovo závěrečné ztotožnění Dionýsa s Hádem. To bude tím posledním dostupným rámcem pochopení celé věci.

Běsnící Dionýsovi ctitelé jednájí podivně. Je to opravdu náboženská slavnost, tedy *ta orgia* (doslova „horlivosti“) v původním smyslu slova? Nebo spíše veřejné sexuální orgie? Nejsou, alespoň ne pouze, alespoň v intenci Dionýsově. Samozřejmě, že mnozí účastníci průvodů si přitom užívají, vždyť kvůli tomu taky přišli. Jak rozlišíme, zda si chtějí užít pohlavně nebo nábožensky? Vždyť citované ospravedlnění takové dilema spíše ruší. Pro Hérakleita je však problematické už samo to, že si lidé chtějí užít, byť třeba i „jenom“ nábožensky, tedy „uspokojit své náboženské potřeby“ - což byl dokonce oficiální důvod, proč v nové době ateistický stát do jisté míry toleroval náboženství. V Hérakleitových očích je ale právě toto vydáváním se Hádu, navíc nevědomě.

Vnější pozorovatel se pohoršuje, oni sami se domnívají, že je to zbožné - a Hérakleitos dost ironicky ukazuje, že právě ono hluboké ospravedlnění je současně tím, co plně vyjevuje pokleslost jejich počínání. Na tom, co dělají, není nic zvlášť špatného, alespoň nic horšího, než je celý život mnohých lidí. Jejich průvody vyjevují povahu našeho nechápavého života, kterou moralisté pouze pokrytecky zastírají. Hérakleitovou cestou však není pouhá destrukce pokrytectví, nevybízí k orgiím bez zábran, což by byl pouze jeden úsek Dionýsovy cesty. Hérakleitos konstatuje, že pramen veškeré životní bujnosti, včetně pohlavní, je pramenem podsvětím (B 20). Konstatuje, že ti nadšeně běsnící citelé, aniž to chápou, ctí naprosto nadšeně právě toho z bohů, kterého se nejvíc obávají a před kterým utíkají ze všedního života do průvodů. Právě v nevědomém vztahu k tomu, kterého se nejvíce bojí, ožívají jejich duše touhou (B 85). Není možné chtít tuto touhu po božském zrušit; lze ji buď regulovat do tradičního řečiště lidového náboženství, nebo se pokusit o proměnu jejího směřování v probuzeném stavu.

Hádés a Dionýsos je tentýž. Obávaný vládce podsvětí a oslavovaný Dionýsos jsou stejnou božskou silou, totiž nevědomou touhou po ex-centrickém pohybu, po rozplynutí nebo roztrhání, odečtení nebo vplynutí do ókeanické rozpuštěnosti. Formálně toto jejich ztotožnění připomíná řadu jiných ztotožnění různých bohů a zvláště různých bohyň v hlubších vrstvách řecké náboženské moudrosti. Je proto možné, že už u Hérakleita jde o citát. Paralelou by mohlo být Plútarchovo ztotožnění Dionýsa s Apollónem (*O delfském E 9*, p. 388ef), které „ti moudřejší skrývají“ a nazývají ho pouze Apollón. Hérakleitos však nespolehá na nějakou vnější autoritu, která by platnost tohoto ztotožnění garantovala. Vykládá je funkčně: **kterému šílí a běsní.** Šílení je tady vyjádřeno výrazem, od kterého bere původ označení mainád. Běsnění zase slovně souvisí s počínáním lén (B 14). Kdo si počíná jako mainády a lény, ten se vždy obrací jak k Dionýsovi, tak k Hádovi. Právě takto je Hádés tentýž jako Dionýsos, totiž jako zdroj běsnění a šílení i jako jejich cíl, jako síla noci (B 14).

Klémentův dovětek rozlišuje mezi opilostí těla (analogickou Dionýsovi) a bezuzdností (analogickou také Hádovi), přičemž tu druhou považuje zřejmě za horší a její hierofanii pak za pravou příčinu onoho pro něj pohoršlivého dění. Současně tím ironicky určuje, jaké povahy je pro něho mysterijní hierofanie: bezuzdnost, projev moci Hádu v tom smyslu slova, v jakém Hádovo jméno užívají řečtí křesťané, tedy projev moci „pekla“. Zato gnostický *Naasejský traktát* hodnotí fallickou dimenzi různých kultů i jinak (V,7,27):

„Není chrám, u něhož by to, co je skrýváno, nestálo nahé, hledící zdola vzhůru a ověčené všemi rodícími se plody... i na všech cestách, ulicích a podél domů...“

V dalším kontextu traktátu jde o problematickou leč nenahraditelnou prostředkující sílu (viz Erós u Platóna), ztotožněnou dále po starém způsobu se Slovem (*logos*) a s Hermem (Kyllénským). Tento exkurs do zcela jiné doby a mentality snad přece jen může ilustrovat Hérakleitovo pojetí plodivé síly přirozenosti: je to problematické a nepominutelné prostřednictví; nenahraditelná síla, která však má být pozvednuta odklonem od běsnícího uctívání, totiž právě k prostřednictví. Podobné téma otevírá také Hérakleitův zlomek B 68, ale i B 5, B 14, B 20, B 77, B 117.

B 5 (Kahn CXVII)

- 1 **Očišť'ují se marně krví jsouce poskvrnění,
jako by se někdo, kdo vstoupil do bláta, omýval blátem.**
- 3 **Zdálo by se, že šílí, kdyby si nějaký člověk všimnul, že si počíná takto.
A oni se modlí k těmto sochám,**
- 5 **jako kdyby si někdo povídal s domy,**

a nepoznával, co jsou bohové a héroové zač.

Aristokritos, Theosophia 68, ed. H. Erbse, Hamburg 1941, p. 184 (+ 3 autoři)

Řeč v plurálu dává tušit, že to s těmi, kdo se očišťují, nějak nebude v pořádku. **Očišťují se marně.** Hned však potkáváme onen typický Hérakleitův výrazový prostředek, který tolik nesnášel Aristotelés (A 4/1). Tentokrát však v podobě mimořádně nevinné, a tudíž spíše ukázkové, dokonce v podobě přeložitelné i do češtiny, pouze za cenu prohřešku proti českému pravopisu čárek. Jde o ambivalentní vazebnou pozici instrumentálu **krví** (v řečtině je dativ), kterou je česky možné vyjádřit tím, že si můžeme zkusit čtení s čárkou před „krví“ a pak zase s čárkou za „krví“. Který z těchto dvou významů si máme vybrat? Hérakleitovská odpověď zní, že oba, totiž jejich vztah a také symetrii tohoto středního členu („krví“) jako osy našeho 1. řádku výroku. V další větě se už „bláto“ opravdu opakuje dvakrát a v paralele se zašpiněním blátem a s pokusem o umytí blátem je jasný i význam krve ve výroku: krev nesmyje krev.

První dva řádky tvoří chiasmus:

očišťují se (krví), (krví) poskvrnění - vstoupil do bláta, blátem se omýval.

Paralela mezi krví a blátem se má takto: poskvrnit se krví je jako vstup do bláta, očišťovat se krví je jako omývat se blátem. Krví i blátu je společná vlhkost, navíc taková, že zanechává jasně viditelnou stopu, poskvřnu. Bláto i krev jsou projevem promísení živlů. Promísení je životodárné i ohrožující, bláto je podhoubím života i něčím nepříjemným, krev je výsostným znakem života i životních problémů. Obojí - každé na své úrovni - patří k životu, ale obojí poskvřňuje. Očištění nemůže přicházet z promísených životních a živlových proudů. To je ovšem distance od běžné náboženské praxe staré doby.

Zdálo by se, že šílí. Když člověk vidí cizí náboženský obřad, může mít dojem, že se ti lidé pomátli, protože nerozumí jejich počínání. Toto však výroky na mysli nemá. Významovým poukazem je tady hra zvukové podobnosti řeckých slov *mainomenoi* (poskvrnění) a *mainesthai*, (šílet). Odkazuje k paralele mezi šílenstvím a poskvřnou: Běžný život se ve své poskvřněnosti opravdu ukazuje jako šílenství, které se chce zbavit své šílenosti jejím dalším přidáváním. Běžná zbožnost „obvyklá u lidí“ (B 14) pouze stupňuje síly běžného života!

Kdyby si nějaký člověk všimnul. Musel by si toho všimnout člověk v singuláru, ne někdo z běžných lidí. Použité sloveso (*epifrasaito*) souvisí s tím, které ve zlomku B 1 (ř. 9) překládáme „ukazují“ (*frazón*). Dosadíme-li sem dále podobenství „zůstává jim skryto, co činí, když bdí, tak jako zapomínají, co dělají, když spí“ (B 1.10-11), dostáváme tento význam: Běžné náboženské očišťování je stejně jako běžný život spánkem, ve kterém nevíme, co děláme - a po probuzení na to zapomínáme. Právě vykládaná věta (5.3) by mohla být chápána i jako osa symetrie celého výroku, totiž jak ve vztahu k jeho začátku i k jeho pokračování. Potom by byla výpověď o očišťování i o modlitbě, o dvou podstatných prvcích náboženského života.

Celá první polovina výroku (5.1-3) je ovšem zachována pouze u Aristokrita, nepřilíš hodnověrného pozdního teosofa syrské jamblichovské školy, ale pravost začátku je zřejmá z typicky hérakleitovské syntaxe. Druhou polovinu už uchovávají také protikřesťanský polemik Kelsos, křesťan Kléméns i další autoři, takže se Aristokritův text ukazuje jako možný, i když ne zcela spolehlivý.

A oni se modlí k těmto sochám. Pokračuje popis běžné náboženské praxe (B 128). Každý řecký pohan i křesťan sice ví (nebo by aspoň měl vědět), že se nemodlí k sochám, nýbrž jejich prostřednictvím k těm, které představují, leč na lidové úrovni tomu občas bývá všelijak. V antickém pojetí jsou kultovní sochy vnímány opravdu jako příbytky patřičné božské síly, která v nich může přebývat a která skrze ně může taky působit díky jejich tvaru, jenž

odpovídá té které božské síle. Socha je tedy v tomto smyslu „chrámem“, zatímco chrám je příbytkem sochy a jejím prostřednictvím i boha, a ne shromaždištěm ctitelů (nikoliv „věřících“, takové určení je až křesťanskou specialitou). To jenom ateisté nové doby si o katolických a pravoslavných křesťanech myslí, že se modlí k sochám nebo k obrazům a zcela podobně si zase už antičtí křesťané myslí, že pohané uctívají sochy, „modly“ (*eidóla*, „obrazy, podoby“), „díla vlastních rukou“. Je to původně omyl Židů. Takovými slovy mluví o pohanech už hebrejské *Žalmy*, například 113,12 (podle LXX, Hebraicae 114,5):

Jejich modly jsou stříbro a zlato,
dílo lidských rukou.
Mají ústa, ale nemluví,
mají oči, ale nevidí.

Podobně pak *Nový zákon* a křesťanská protináboženská literatura, zatímco pohanům pozdní antiky připadá taková nechápavá kritika směšná.

Méně samozřejmá je Platónova kritika náboženské úcty soch a obrazů spojená s kritikou „mimetického (napodobivého) umění“, která v *Ústavě* vede až k návrhu na vyhnání umělců z dokonalé obce. Ve stávající zpuchřelé obci mají být trpěni proto, že některá jejich díla mohou působit výchovně na zcela upadlý stav duše, který v obci převládá. V *Zákonech* (930e) se v roli uctívaných „soch“ ocitají stárnoucí rodiče, jakožto náležité příbytky ochranných bohů. Obrazoborectví v oblasti náboženství je jedním z dosti typických rysů filosofie, a to už od jejích zárodečných podob. Jeho nejstarší doklad, ještě z doby generaci před Hérakleitem, máme u Xenofana (B 15):

Kdyby ale volí, <koně a> lvi měli ruce,
nebo kdyby mohli rukama kreslit a dovršovat díla jako muži,
pak by koně koním a volí zase volům podobné
také kreslili podoby bohů a tvořili těla taková,
jakou právě sami mají postavu.

Hérakleitos Xenofana samozřejmě zná, ale jeho způsob myšlení nesdílí (B 40).

Řádky 4-5 našeho zlomku B 5 popisují reálný stav náboženského života. Lidé **se modlí k těmto sochám, jako kdyby si někdo povídal s domy**. Pokud by si ti lidé uvědomovali, že stojí před jakýmsi „domy“, příbytky bohů a heroů, bylo by to náležité a taky by se k nim patrně chovali jinak. S domem si přece člověk nepopovídá, ale může k němu mít určitý vztah, třeba kvůli tomu, kdo v něm bydlí, dům může být znakem a příležitostí.

Řádky 5-6 ukazují nevědomou úroveň, nerozpoznávání situace, ve které se náboženský vztah ocitá. V řeckém slovosledu opět vidíme chiasmus:

s domy, povídal si - nepoznával, co jsou bohové

Když někdo nerozliší bohy od „domů“ (od jejich příbytků, soch), ukazuje tím, že chce povídat, aniž poznává. Jenže bohové tady nejsou kvůli našim potřebám, oni je naopak probouzejí a vedou; nejsou podobní našim představám, nýbrž jsou základem možností těchto představ. Pokles dimenze náboženských významů je analogií vlhké poskvrniny z úvodu zlomku, kterou nelze smýt stejným prostředkem. Krev, bláto a běžné lidové náboženství, to vše není v nízkém prostředí náležitě rozpoznáváno a respektováno; totiž v prostředí, ve kterém se duše vystavují požitkům, prožitkům i smrtelnému nebezpečí (B 77).

B 128

- 1 **Modlí se k sochám daimonů,**
- které neslyší, jak by měly slyšet,**
- 3 **které nedávají, jak by ani neměly požadovat.**

Aristokritos, Theosophia 74 (+ Acta Apollonii)

Aristokritos uvádí výrok jako Hérakleitovo vyjádření k Řekům (srovnej s B 127). **Daimoni** jsou v této souvislosti buď synonymem bohů, nebo spíš souhrnným výrazem pro bohy i hrdiny, jak je ve zlomku B 5 potkáváme v podobném kontextu kritiky lidového náboženství. Kritický význam zlomku je snad jasný. Méně jasná je však pozice, z níž kritika vychází. Nejsme si dost dobře jisti, jak jsou zde ty sochy pochopeny. Ve zlomku B 5 jsou přece ti, kdo se k sochám modlí, zřetelně na správné adrese, ale obracejí se chybně „k domům“ místo k těm, kdo v nich bydlí. Teď bychom očekávali něco tomu podobného. Náš překlad se v tomto smyslu snaží pochopit dost neprůhledné vazby s optativy. Nevylučuje ani představu, že ty sochy by vlastně správně měly být mnohem živější, než jaké zrovna jsou. Opatrnější překlad by vedl k podobě, která je bližší spíš judaistickému a křesťanskému výkladu řeckého kultu než tomu, co u Hérakleita potkáváme:

- 1 Modlí se k sochám daimonů
které neslyší, jako kdyby měly sluch,
3 které nic nedávají, stejně jako by nemohly nic požadovat.
V tom by zřetelně zaznívala slova *Žalmu* 113,14 (Hebraicae 115,6):
Uši mají a neslyší.

Takový význam opravdu náleží paralelní verzi zlomku v křesťanských *Aktech Apollóniových*:
které neslyší, tak jako bychom slyšeli my,
3 které nic nedávají, stejně jako nepožadují.

Hérakleitos byl tedy chápán jako předobraz křesťanské kritiky pohanství i jinde než jen u Klémenta Alexandrijského. K tomu muselo něco zavdat záminku, nejspíš něco jiného než Xenofanova distance od obrazů a nemoralit. Společným jmenovatelem mezi křesťany prvních generací a Hérakleitem mohla být kritičnost vůči tradici a nárok diskontinuity (B 121).

B 68 (Kahn: Appendix I)

- 1 [A proto Hérakleitos ony <posvátné obřady> vhodně nazýval]
tišící prostředky <totiž: vztyčení obřadních fallů>,
3 [neboť utišují hrůzy
a osvobozují duše od svízelností, které přináší zrození.]

Iamblichos, De mysteriis I,11,63

Zlomek vlastně dokládá jediné slovo, *akea*, **tišící prostředky**, které prý Hérakleitos vhodně užíval buď pro *mystéria*, nebo pro „náboženské obřady“ (*hiera*, „posvátné věci nebo děje“, nejspíš obětní). Zda měl na mysli obvyklé obřady nebo *mystéria* se nedá rozhodnout, neboť gramatický předmět je nutno přebírat z předchozího Iamblichova kontextu, ve kterém je obojí, ale daleko v textu. Zbytek zlomku je svérázná iamblichovská analogie mnohosti sporů v oblasti vznikání. Pokud vůbec nějak koresponduje s Hérakleitem, tak gramatickým plurálem a snad ještě slovesem **utišují**.

Bezprostředním kontextem zlomku u Iamblichova je „vztyčení fallů“, *stasis tón fallón*, nejspíš jak ve smyslu „vztyčení (dřevěných) fallů“, tak ve smyslu stavů erekce. Iamblichův výklad (I,11,32) nejprve říká, že „vztyčení fallů je znak plodivé síly, kterou užíváme k odkazu na původ světa.“ Zde jde jen o dřevěné fally, ty jsou oním znakem plodivé síly, ať už nesené v průvodu, nebo stojící u chrámu při obřadu.

Iamblichos zachoval z Hérakleita slovo *akea* a jakýsi kontext, který je prý výrazně sexuální a náboženský už u Hérakleita. Takový kontext upomíná na zlomek B 15 o průvodech Dionýsovi a nepřímou na zlomek B 14 s kritikou „obvyklých mystérií“.

Výraz *akea* je další z řady lékařských termínů u Hérakleita. Znamená **tišící prostředky**, tedy uklidňující léky snad v nejširším smyslu slova. Od těch, které mají léčit nemoc - po ty, které mají pacientovi aspoň na chvíli přinést úlevu. Gramaticky je to plurál! Na tento výraz se pak na ř. 3 váže sloveso, které znamená „úplně vyléčit, utišit“ (slovník LSJ odkazuje právě na toto místo u Iamblicha). **Tišící prostředky** jsou zde tedy léky, ale v daném kontextu asi zvláštní léky na zvláštní „nemoc“, na rozpory uvnitř všeho, na rozpory uvnitř zkušenosti.

Největší potíž nám působí, že nemůžeme odhadnout možnou míru Hérakleitovy ironie. Užívá výraz **tišící prostředky** ryze a jenom ironicky? Je to jenom součást kritiky „mystérií obvyklých u lidí“ (B 14)? Jsou to prostředky marné tak, jako „očišťování krví“ ve zlomku B 5? V Iamblichově kontextu může mít fallické napětí očistnou sílu proto, že je výrazem síly původu světa. Tomu by u Hérakleita mohlo odpovídat plápolání ohně v B 30 a jeho obraty v B 31. Symetrie se zlomkem B 5 by však byla jednoznačná: je to očišťování tím, co poskvřňuje (jako tam „krev“), ač na tom samotném není nic špatného (jako na krvi). Možná je charakter vznikání právě v té jednotě moci a poskvřny - a jednota moci vznikání a možnosti poskvřny je možná klíčem k pochopení. Taková moc je totiž posvátná v archaickém smyslu slova, tedy současně i nečistá. „Zasvěcuje“ - tedy dává moc i poskvřňuje - a klade nárok zvláštního přístupu, vymyká se z běžného všedního zacházení.

Moc vznikání je ovšem mocí jaksí na dluh, neboť mocně probouzí potřebu. Ta je jak mocí, tak jejím opakem. Právě sexualita je výrazným příkladem střídání i vzájemné obsaženosti jednotlivých pólů dvojice „nasyčení - hlad (nedostatek)“ (B 111). V řeckém pochopení výrazu pro vášeň nebo pud je jasně akcentována pasivní povaha vášně, totiž „být unášen“. Aktivita je probouzena pasivitou a naopak. Nasyčení působí hlad, tenze ke sjednocení vede k mnohosti (B 20).

Najdeme i nějaké ne zcela ironické pochopení plurálu *akea*? Vztyčení fallů by mohlo být obrazem zápasu, který vede ke vznikání všeho sporem, ale který je potřebný, neboť je společný (B 80), otevírá nejen mnohost všeho, ale i vztah všeho k jednomu. Takový výklad by měl formální analogii u Aischyla (*Eumenidy* 506), kde sbor Erínyí hrozí tím, že poleví, že ustanou v pronásledování viníků. Pak by se nikdo nedomohl spravedlnosti, naděje na nápravu každé křivdy by byla marná:

ale marně ubožák
doufá v planou léků moc.

Tišící prostředky zde mají tišit jiný z možných typů napětí a sporů, kterých je mnohost plná, totiž zoufalství po utrpené křivdě. Mají je utišit napravením, narovnaním, ne tím, že poleví ve stíhání viníků. To by se pouze zmarnila moc tišících prostředků, „spadnul by dům Spravedlnosti“ (516). **Tišící prostředky** běsnících Erínyí zde mají odplatit dluh krve. Přeneseno do našeho zlomku: Pokud mají **tišící prostředky** jakožto znak sexuální síly vznikání (vztahu plnosti a prázdnoty) léčit rozervanost mnohosti všeho, tak právě jako střídání napětí v cyklu proměn (B 51). Pokud mají tišit (léčit), tak samy nemohou být tišeny (vybíjeny). V tom by mohl být klíč k tomu, co může být míněno vážně, a co ironicky. Vážně role sexuality, ironicky pak chuť vedoucí k tomu, že se u příležitosti tišení sporů v oblasti vznikání ve skutečnosti „tiší“ (vybíjí) mnohem častěji právě to, co by mělo zůstat zachováno.

Další hypotetické kontexty by směřovaly do Eleúsiny a týkaly by se vztahů vznešeného a nízkého i katarze vášní, dosahované jejich čistě znakovým průběhem, jako na divadle (*O mysteriích egyptských* I,11,37-56).

B 69 (Kahn: Appendix I)

- 1 [Rozlišuji tudíž dva druhy obětních obřadů:
 ty první, které přísluší zcela očištěným lidem,
 3 se provádějí velmi zřídka]
před jedním,
 5 [jak říká Hérakleitos,
 nebo před několika málo muži;
 7 druhé jsou látkové a tělesné
 a jsou ustaveny prostřednictvím proměny.]

Iamblichos, De mysteriis V,15,12

Iamblichův text obsahuje pouze jakési narážky na Hérakleitovy motivy: přednost jednoho (muže) před mnoha, menšiny před většinou. Možná naráží i na jakési přeznačení náboženského obřadu, který se má vztáhnout k „jednomu“. Pokud bychom slova *ef' henos* chápali jako takovýto odkaz, viděli bychom v nich alespoň parafrázi Hérakleita. Pak bychom ovšem 4. řádek překládali:

pokud jde o jedno

Pokud ne, chápali bychom celý text jenom jako literární klišé odkazu na mudrce, který preferoval jednoho i jedno. Takto chápe text většina editorů a interpretů. Hlavně proto, že Iamblichovo uvedení pracuje s pýthagorejským pojetím esoterní a exoterní podvojnosti a dovětek je zase příkladem novoplatónského pojetí tělesnosti. Obřadní proměny v poslední větě by ovšem mohly odkazovat na obraz jednoty ohně v různých kadidlových obětech ve zlomku B 67.

B 127

- 1 [Hérakleitos řekl Egyptanům:
 Jsou-li to bohové, proč kvůli nim naříkáte?
 3 Naříkáte-li kvůli nim, pak je už nepokládejte za bohy.]

Aristokritos, Thesophia 69 (+ Epifanios ze Salamíny)

Aristokritos i Epifanios připisují tento poučný motiv právě Hérakleitovi. Už Aristotelés (*Rhetorika* 1400b) však říká něco velmi podobného o Xenofanovi (A 13): „Když se Elejští tázali Xenofana, zda mají obětovat Leukothei a naříkat nad ní nebo ne, radil jim, aby nenaříkali, pokud ji pokládají za bohyni, nebo neobětovali, pokud ji pokládají za člověka.“ Podobně vypráví o Xenofanovi několikrát i Plútarchos.

Aristotelův referát je střízlivý a působí hodnověrně už proto, že ho zajímá jen použitá rétorická figura. Xenofanés měl s Elejskými opravdu co do činění a jeho už skoro logickému myšlení by taková rada dobře odpovídala. Buď - nebo! Musíte si vybrat! Leukothea je v Xenofanově době už dávno po smrti, ale protože je ctěna i jako mořská bohyně, tak si kolonie na vzdáleném západním pobřeží chce dobře rozmyslet, jak ji náležitě ctít. A Xenofanés se podle Aristotela pokouší zavést v jejím kultu pořádek: buď to je bohyně - nebo dávná manželka krále z Orchomenu. Bohům se obětuje, nad mrtvými se rituálně naříká. Hlavně to nemíchat! Žádné spojitosti na škále. Diference božství a lidství pro něho nezakládá polaritu, nýbrž dichotomii, předchůdkyni diairese, logického členění.

Přes pět století po Aristotelovi popíše Kléméns Alexandrijský podobnou radu se stejnou logikou, pouze jaksí mlhavěji, obecněji: „Tak jeden z nich doporučuje Egyptanům: *Ctíte-li bohy, pak je neoplakávejte a nebijte se v prsa. Truchlíte-li však za ně, pak se už nedomnívejte, že jde o bohy.*“ Kléméns neuvádí žádná jména. Zato místo Elejských tady jsou Egyptané. Ti jsou už od dob Hérodotových oblíbenou projekční plochou pro všechno zvláštní, hlavně pro to, co některým racionálně myslícím Řekům přijde být zvláštní a iracionální v samotném Řecku. Středním členem k přenosu do Egypta je kult oplakávání bohů, kteří tragicky zemřeli, zvláště Dionýsa v Řecku a Osirida (Usireva) v Egyptě. V Malé Asii je v podobné roli Attis. Jiným středním členem může být kult héroů, a to nejen polobožských bojovníků nebo lékařů, ale i lidských oblíbenců bohů či bohyň toho typu, jako například kykladský Hyakinthos nebo kyperský Adónis. Už z tohoto výčtu kultů je zřejmé, že nejde o omyl v roztřídění, nýbrž o základní mimologický rys mnoha náboženství, včetně křesťanské zvěsti.

Pár století po Klémentovi připisuje obskurní teosof Aristokritos a mimořádně upjatý biskup Epifanios téměř totéž Hérakleitovi, který sám žil asi jednu generaci po Xenofanovi. I s těmi Egyptany, se kterými opravdu nic nemá. U Aristokrita pak navíc ještě v literárně efektní symetrii s další Hérakleitovou údajnou radou, pro změnu zase Řekům (B 128).

Potkali jsme vzácnou příležitost spatřit, jak se z literárně historického referátu rodí oběžný motiv? Možná. Může tomu však být i jakkoli jinak, skoro jistě však bez souvislosti s Hérakleitem (viz B 62, B 96).

B 11 (Kahn LXXVI)

1 Vše, co leze, se pase pod bičem.

Stobaios, Anthologium I,1,36 (+ 2 autoři)

Tento sapienciální výrok o osudu všeho pozemského dává ve svých dvou zachovaných verzích různé významy. Začneme Stobaiovým čtením, které je součástí jeho uvedení zlomku B 1. Má dvě významné analogie. Jednou je Kleanthův *Hymnus na Dia* (5-12, zvl. verš 6), kde se o lidech říká (C 3.4.): „žijí a pohybují se na zemi“. Druhou analogii obsahuje Platónův *Kritiás* (109c): vypravuje, jak kdysi bohové vedli lidi, totiž ne „jako pastýři bičem pasoucí dobytek“, nýbrž přesvědčováním a řízením nebo „kormidlováním“. Jak obraz „pohybování se na zemi“, tak i „božího biče“ při pastvě lidí a všeho tvorstva patří k oběžným sapienciálním motivům, se kterými různí autoři různě pracují. Neumíme rozpoznat, jak s nimi pracuje Hérakleitos; leda snad, kdybychom význam spojili se zlomky o řízení všeho (B 41) nebo o Vládci věštírny (B 93). Už samotná formulace výroku nabízí velmi různé významy. Možné překladové verze textu u Stobaia vypadají takto:

Každé plazivé zvíře se pase jen následkem rány.

Každý plaz je živ uštknutím.

Každý plazivec...

Můžeme tomu rozumět jako výroku o podřízenosti všeho živého pod osudovým údělem nebo pod boží péčí. Může to ale vypovídat taky o podřízenosti zvířat nebo mnohých lidí, stejně jako o jejich nebezpečnosti a záludnosti.

Druhá textová verze, totiž z Pseudo-Aristotelova spisu *O světě* se liší záměnou slova **bičem** (*plégé*) za slovo **zemí** (*tén gén*):

[Všechna zvířata, ať už divoká či krotká, žijící ve vzduchu, ve vodě či na zemi, se rodí, dosahují plných sil a umírají, čímž poslouchají rozkazy boha, neboť jak říká Hérakleitos:]

Vše, co leze, je živo zemí.

To by mohlo naznačovat závislost všeho živého na pozemské obživě jako na způsobu uskutečňování božské osudové moci: „Všechno, co doby přinášejí a země živí“ (paralela zlomku B 100 u Plútarcha). Tentýž text z Pseudo-Aristotela je však možné pochopit i jinak:

Vše, co leze, si rozděljuje zemi.

Podobně jej chápou Bollack s Wismannem:

Vše, co leze, má svůj podíl na zemi.

B 16 (Kahn CXXII)

1 Jak by se mohl někdo skrýt tomu, co nikdy nezapadá?

Kléméns Alexandrijský, Paedagogus II,99,5

Co je tím, **co nikdy nezapadá**? Slunce nikoliv, to přece každý den zapadá, a podle Hérakleita je dokonce „vždy nové“ (B 6). Co je tedy tou instancí, před kterou se viník nemůže **skrýt**? Kléméns Hérakleita cituje ve svém moralistním kontextu a v souvislosti s prorockým výrokem (*Izajáš* 29,15):

Běda těm, kdo své záměry skrývají hluboko před Hospodinem,
v temnotách konají své činy a říkají:

Kdopak nás vidí a kdo o nás ví?

Neřádné činy (u Klémenta: soulože za nenáležitých životních okolností) se mohou skrýt před lidmi i před denním světlem, ale je ještě instance, před kterou se skrývají jen zdánlivě. U Izajáše je to ovšem instance náboženská, hebrejský Hospodin. Kléméns se snaží tuto zvěst přetlumočit řeckému světu jazykem platónské filosofie:

„Smyslově vnímatelnému světlu (*aisthétón fós*) lze uniknout, ale myslí nazíranému (*noétón*) nelze, neboť jak praví Hérakleitos: *Jak by se mohl někdo skrýt tomu, co nikdy nezapadá?*“

Pak mluví o světle nazíraném myslí, vůči němuž se nemůžeme ukrýt do žádné tmy, neboť bydlí v nás a tma ho nepohlí, čímž parafrázuje prolog evangelia Janova.

Jaké by však mohly být řecké archaické kontexty tohoto Hérakleitova výroku? Platónův Sókratés v dialogu *Kratylos* (413bc) hravě referuje tradici o tom, co je „spravedlivé“ (*dikaion*), takto (A 6/6):

„Jeden totiž tvrdí o spravedlivém (*dikaion*), že to je Slunce, neboť to jediné procházejíc (*diaiôn*) a zahřívajíc (*káón*) řídí jsoucná. A tu kdykoli to někomu říkám, maje radost, že jsem se dověděl něco krásného, ten se mi směje, když to vyslechne, a ptá se mne, zdali myslím, že na světě není nic spravedlivého, když slunce zapadne. A tu když na něho naléhám, co zase on o tom myslí, tvrdí, že oheň; ale to není snadné vědět...“

Na Hérakleita tady připadá „oheň“, samozřejmě že ne Slunce. Ve zlomku B 30 je právě oheň „vždyživý“, dokonce „byl vždy a je a bude“. Jeho proměny, vzněcování a pohasínání, se dějí „s ohledem na (jeho) míry“ (*metra*). Oheň je onou instancí, která nepomíjí; která proměňuje všechny věci také v tom smyslu, že každý ne-řád začleňuje do vztahů celku, proměňuje spalováním. Ve zlomku B 66 je oheň eschatologickou instancí. Podobnou roli má ve zlomku B 28 spravedlnost, *Diké*. Oheň svými proměnami garantuje poměřitelnost všech věcí a činů (B 90) a právě vůči němu nebo jeho míře se může vztahovat vědomá odpovědnost. Můžeme se schovat před lidmi i denním světlem, ale nemůžeme se schovat před povahou našeho života ani před energií proměn veškerenstva. Žádný čin nemůže být nějak vyňat stranou od celku. Nelze se skrýt před jedním, které ve své moudrosti všechno řídí skrze vše (B 41).

Pokud bychom však úvodní slova *to mé dynon pote* pochopili nejpřirozeněji, totiž v astronomickém významu toho, **co nikdy nezapadá**, pak bychom se mohli ptát na další souvislosti tohoto výroku. V kontextu významu cirkumpolárních souhvězdí, která nikdy nezapadají, by šlo o to, že se nikdo nemůže skrýt před stále přítomným středem nebe. Skrývat se lze před čímkoliv z toho, co vzniká a zaniká, vychází a zapadá, ne však před osou oběhů, symetrií proměn kosmu. Skrývat se lze jenom před něčím nebo někým, avšak střed nebe je vztahem změn všech jednotlivých jevů. V archaické době je nebeský pól v souhvězdí Draka. Drak, znak proměn, nikdy nezapadá, spolu s Medvědicemi, které kolem něho krouží.

Takovéto významové kontexty jsou plně na místě. Cirkumpolární souhvězdí Medvědic jsou pro Hérakleita „znamení nesmrtelné paměti“ (B 126a) a „rozhraní“ střežená „od jasného Dia“ (B 120); v návaznosti na epickou tradici, podle které se Medvědice jediná nekoupe v Ókeanu (*Odysseia* V,275). Při takovém pochopení výroku by nebeský pól zastoupený souhvězdími obou Medvědic představoval skutečný základ veškerého světského vztahování, nejen navigačního - a tak by byl v roli ještě základnější, než v jaké je u klasických autorů Slunce. Centrem dění by pak nebyl zdroj denního světla, nýbrž rytmus dnů a let, cyklus času. Ona nemožnost skrytí by se pak vztahovala vůči míře kosmických cyklů a ne vůči nějakému nejjasnějšímu světlu (B 120), ne vůči nějakému objektu nebo jevu. Noc by nebyla nikterak vyňata z celkového řádu, což by dobře odpovídalo jak zjevnosti nočního nebe, které umožňuje navigaci, tak výrokům o tulácích noci (B 14). Astronomický výklad by přitom nijak nevykloučoval souvislost s Hérakleitovým pojetím Dia ani souvislost s nárokem probuzení, neboť všem takovým hlediskům je společné to, co je právě na astronomickém obrazu zjevné: jednota v proměnách, stálost uprostřed proměn, která není fixací ničeho jednotlivě jsoucího, nýbrž relací oněch proměn. Nelze se skrýt před celkovostí, před jednotou mnohosti.

Heidegger vidí instanci neskrytosti jako přirozenost (*fýsis*) a jako pravdu (*alétheia*). V našem výkladu by šlo o nemožnost skrytí před řádem odkrývání a skrývání.

B 120 (Kahn XLV)

- 1 [Lépe a homérovštěji se vyjadřuje Hérakleitos, když obdobně mluví o Medvědici, místo o severu:]
- 3 **Mezníky jitra a večera:
Medvědice a naproti Medvědici její strážce od jasného Dia.**

Strabón, *Geographica* I,1,6, p. 3

Zlomek umožňuje spolehlivý výklad, i když působí poněkud ainigmaticky. Kontextem u Hérakleita je nebeský pól nebo Medvědice jako reprezentant toho, „co nikdy nezapadá“ (B 16), a povaha Slunce (B 6) a jeho cyklů (B 94, B 100). Výkladovým literárním kontextem jsou tradiční astronomické motivy v podání epiků, později Aráta a lexikografů. Přirozeným kontextem je pohled na noční oblohu a jeho rekonstrukce pro 38. rovnoběžku a rok 500 př. n. l.

Strabónův úvod chválí Hérakleita za poeticky archaické vyjadřování, když místo prostého geografického výrazu „sever“ říká **Medvědice**. I ten běžný „sever“ (*arktikos*) je ovšem pojmenován podle Medvědice (*arktos*); znamená medvědí směr; myslí se souhvězdí značící sever, nikoliv jenom to, že kdesi na severu žije víc medvědů. Podobně můžeme soudit, že i **jitra** a **večer** tady vedle denních dob označují také směry: východ a západ. Výklad se tím však nezmění. Tak i onak půjde o cyklus dne a noci, ať už jej pochopíme časově (jitra a večer) nebo jako cestu Slunce a hvězd od východu k západu a znovu dokola. Je dobře

pochopitelné, proč je s tímto denním cyklem spojena právě Medvědice: umožňuje snadno najít sever. V archaické době nikoliv tak, že bychom hledali naši Polárku, která je na konci ocasu Malé Medvědice, tedy na špičce oje Malého Vozu. Tenkrát byl pól přibližně v půlce úhlové vzdálenosti mezi ní a hvězdou Thúban v souhvězdí Draka, které se nenápadně vine mezi oběma Vozy. Pro běžné účely stačil k nalezení severního směru pohled někam mezi zadní kola obou Vozů. Obě Medvědice tehdy pól pěkně obklopovaly, jako kdyby jej v průběhu noci i v průběhu roku symetricky obcházely. Tak to popisuje ještě Hyginus (*Astronomica* IV,8,2). Kolový tanec Medvědic kolem ocasu Draka zakládá roli těchto souhvězdí jako symbolů cykličnosti. Tato souhvězdí nikdy nezapadají. V nové době řekneme, že jsou cirkumpolární, archaická doba zná poetičtější výraz (*Odysseia* V,275):

Medvědice se nekoupe v Ókeanu,
nepotřebuje to pro svou obnovu. V archaické době není při pohledu z Řecka trvale nad obzorem žádné jiné souhvězdí než obě Medvědice a Drak.

Jedním mezníkem je tedy severní pól oblohy, kolem něhož se celá nebeská klenba otáčí. Druhý mezník je **naproti Medvědici** a je to její **strážce od jasného Dia**. Slovem **strážce** překládáme výraz *úros*, který může označovat ještě tři významově různá slova (LSJ). Důvodem takového překladu je souvislost s podobou jména i s astronomickou a epickou rolí velmi jasné a nápadně oranžové hvězdy zvané *Arktúros*, tedy Medvědí Strážce nebo Hlídač Medvědice. Spolehlivě čitelným to činí Arátos, když Arktúra nazývá jménem *Arktofylax* (*Fainomena* I,721), což je lépe srozumitelný výraz pro Strážce Medvědice. Hříčka slov *arktú úros* a *Arktúros* tedy není jenom Hérakleitova, i když ten s ní zachází sobě příznačným způsobem. Správnost naší identifikace potvrzuje i byzantský *Lexikon* (Suidás):

„*Boótés* (Pastýř): Souhvězdí sousedící s Medvědicemi. Bývá nazýváno také *Arktofylax*. Viz u hesla Medvědice.“ - A tam se lze dočíst, že se nazývá také *Arktúros*, že se tak označuje někdy nejjasnější hvězda, jindy celé souhvězdí, a že se mu taky říká Vycházející Arktóos.

Objevuje se však problém: Kdo, koho a před kým hlídá? Protože neočekáváme, že by Medvědí Strážce měl hlídat samotného Dia, překládáme genitiv *Dios* slovy **od Dia**, ve smyslu: od Dia ustanovený. Souhvězdí se jmenuje Boótés (ale i lečjak jinak, viz B 126a), což se běžně překládá Pastýř, slovo samo odkazuje na pastvu býků nebo volů. Mytologicky je to syn bohyně Démétér, ustanovený na obloze pohaněčem Sedmi Volů. Asi nebude pást Medvědici. Bude ji snad střežit v tom smyslu, že by hlídal před ní? Ale co by hlídal? Sedm Volů je ovšem jedno ze jmen pro ty jasné hvězdy Velké Medvědice, kterým česky říkáme Velký Vůz. Řekové jim říkají taky Sedmihvězdí (B 126a). *Arktúros*, alias *Arktofylax* nebo *Boótés*, nejspíš hlídá ten kruhový tanec Medvědice (i těch Sedm - jsou to nápadné znaky Artemidy: medvědice, oběť býků, kolový tanec s medvídětem). Hlídá severní pól nebe nebo spíš vztah hvězd k němu. Jménem je to Medvědí Strážce, funkcí je to strážce pólu (B 16) a cykličnosti nebeských pohybů, což snad objasní ještě výklad těch „mezníků“ v našem zlomku.

Naproti Medvědici je tedy **Arktúros**. Text bychom mohli rovnou přeložit takto výkladově. To jsou ony dva **mezníky**. V jakém smyslu však může jít o **mezníky**? Řecké slovo *termata* má řadu možných významů (LSJ): „cíl, mez“ jako obracací kolík na dráze při závodech, „konec“, přeneseně „hranice“. U Hérakleita je jinde nepotkáváme, zde mají roli jeho jinde oblíbených „měr“ (B 30, B 94). Dobře se sem hodí základní význam, totiž **mezníky obrátů**. Ne v tom smyslu, že by někdo pobíhal mezi nimi: první je znakem pólu, kolem kterého se všechno na obloze obrací, který nikdy nezapadá (B 16); druhý je znakem pravidelnosti toho obracení, znakem jeho míry i celistvosti (B 30, B 31, B 94, B 103).

Jak se to má s mezníky **jitra a večera** astronomicky? K tomu, aby se celá obloha otočila kolem pólu úplně dokola (o 360 stupňů), je potřeba počkat 23 hodin 56 minut a 4 vteřiny. Po celou tu dobu jsou obě Medvědice (a Drak) na obloze nad obzorem, pouze se otáčejí kolem

pólu. Jenže část té doby je díky Slunci světlo (B 99) a většina souhvězdí je nad obzorem taky jenom část té doby. Když se budeme dívat na jasnou oblohu od večera do rána, uvidíme v průběhu noci asi polovinu z oné většiny souhvězdí, co vycházejí a zapadají. Protože náš den i s nocí má celých 24 hodin, bude zítra hvězdná obloha ve stejné poloze o necelé 4 minuty dříve než dnes. Za měsíc to bude o 2 hodiny. Ta souhvězdí, která vévodí zimní noci, budou na jaře ve stejné poloze brzo zvečera. Za rok to dá právě těch 24 hodin. Proběhne jakýsi metacyklus, totiž pomalý cyklický posun fáze každodenního cyklu. To se týká celého hvězdného nebe s výjimkou Slunce, Luny a planet, které mají své další pohyby. Náš rok je založen zdánlivým cyklickým pohybem Slunce vůči stálicím. „Slunce nevybočí z dráhy“ (B 94), „počátek a konec jsou společné“ (B 103). Naše hodiny jsou zakládány polohou Slunce na obloze, ve které se překládají na sebe oba pohyby: cyklus nebeské sféry stálic a v opačném směru 365 krát pomalejší cyklus Slunce. Tak vzniká oněch 24 hodin. (Heliocentricky je těch 23h 56' 04" doba rotace Země kolem vlastní osy, tedy vůči stálicím, zatímco rok je doba jejího oběhu kolem Slunce.)

Ve staré době je Medvědice spíš znakem každodenního cyklu, asi proto, že je nad obzorem každodenně. Roční cyklus je čten na jiných souhvězdích, která jsou vidět specificky jen po určité části roku. Zvláštní roli v tom hraje právě Arktúros, což je dáno jeho polohou na nebi. V archaické době je totiž skoro přesně na spojnici nebeského severního pólu a bodu podzimní rovnodennosti, což je ten průsečík nebeského rovníku a ekliptiky, kterým v den podzimní rovnodennosti prochází Slunce. Tehdy to bylo blízko rozhraní souhvězdí Panny a Vah, neplést se znamením. (Nebeský rovník je kružnice vzdálená všude o pravý úhel od severního pólu nebe. Ekliptika je dráha Slunce po obloze vůči stálicím, tedy v cyklu roku, ne dne; vůči rovníku svírá úhel skoro 24° a kolem její osy nebeský pól rotuje v rytmu 25 700 let.)

Většinu popsanych jevů a pravidelností mudrci archaické doby znali, některé z nich znali i námořníci a básníci. A právě Arktúros byl vhodný pro roční časomíru jak vzhledem ke své poloze, tak pro svůj jas, barvu a nezaměnitelnost. Geometricky myslící člověk by specifické polohy Aktrúra rovnou využil k orientaci, ale archaičtí lidé postupují empiričtěji a poetičtěji, soustředí se na obzorové a soumrakové jevy. (Novodobě řečeno: užívají obzorníkových souřadnic pro okolí 38. rovnoběžky.) Jarní rovnodennost nemusí určovat až měřením délek slunečního stínu pomocí gnómonu, jak to asi učinil Anaximandros. S dobrou přibližností stačí prostý pohled na ranní oblohu na začátku svítání, dokud je ještě vidět několik nejjasnějších hvězd. Arktúros vychází o podzimní rovnodennosti chvíli předtím, než se rozední natolik, že přestane být vidět (něco po čtvrté hodině místního času). Vyjde, zazáří a následuje svítání a východ Slunce. Říká se tomu heliakický východ, tedy „v paprscích Slunce“. Ten den už Arktúra neuvidíme, ale nazítří vyjde o chvíli dřív a tak každý den. Koncem zimy vychází už brzo zvečera. I Hésiodos píše (*Práce a dny* 564):

Jakmile zimních dní a nocí po slunovratu
565 šedesát ukončí Zeus, v tu dobu arci už hvězda
Arktúros, ze svatých toků se zvednuvší Ókeanových,
poprvé v plném jasu se ukáže s počátkem noci.

Arktúros vycházející už na podvečerní obloze značí konec doby zimy a deště a začátek doby květu a zrání (B 100). Pak Arktúros kraluje jarní obloze po celou noc, ale v létě už zapadá kolem půlnoci.

Arktúros sice narozdíl od Medvědice sám zapadá, ale přitom dohlíží na souvztažnost obou cyklů. Je vůči harmonii cyklů světa v podobné roli, v jaké jsou Erínye, které ve zlomku B 94 střeží roční dráhu Slunce. A protože si snad nikdo nemyslí, že by v tomto případě byly Erínye něčím jiným než cykličností přirozenosti Slunce, je podobně i Arktúros znakem dob: ukazuje (viz B 93).

B 6 (Kahn XLVIII A)

- 1 [Je zřejmé, že podle Hérakleita]
i Slunce je nejen každý den nové,
 3 **ale** [že je ustavičně] **vždy nové.**

Aristotelés, *Meteorologica* II,2, p. 355a14

- 1 [S tím přece souhlasí i Hérakleitos, který praví, že]
i Slunce vždy vzniká.

Plótinos, *Enneades* II,1,2,11

Provokující výrok o Slunci: **je každý den nové.** Pokud by to znamenalo jenom tolik, že Slunce každý večer umírá a ráno se znovu rodí, pak by to byla reminiscence velmi archaické představy. Každý den by se opakovaly archetypální události vzejití a západu Slunce, aniž by se vlastně dělo něco nového. Přece by však každý den byl pokračováním příběhu umírajícího a znovu vítězího Slunce: nebylo by předem zcela rozhodnuto, zda se Slunci podaří znovu zopakovat vzestup; nebylo by jasné, v jakém smyslu slova jde v různé dny o totéž Slunce. Jeho identita by byla v pokračování jeho příběhu, v opakování jeho primordiálního činu, vzejití. Podobný obraz v Hérakleitových výrociích potkáváme například ve zlomku B 106: „Přirozenost každého dne je jedna“ - a to ve smyslu pokaždé jiná, zvláštní. Slunce každého dne by podle toho bylo pokaždé jiné a pouze svou rolí by bylo i v různé dny tím samým nebo alespoň něčím na stejný způsob, jinou realizací téhož typu, stejné role ve světě. Například od dvou různých dubů by se Slunce dvou různých dnů lišila způsobem svého vzájemného rozrušení: v případě dubů třeba prostorovou distancí, v případě Sluncí časovou následností, tedy jaksí na způsob generací. Jenže Hérakleitovo nové Slunce se nerodí z předchozího, není jeho prostým potomkem. Další rozdíl je v tom, že nové Slunce a s ním i nový den prochází temnotou a chladem noci, jenže pro Hérakleita patří noc a den k sobě a nejsou pochopitelné jinak než jako celek (B 57, B 67, B 120).

Hérakleitovo pojetí Slunce je ještě nesamozřejmější než novodobá objektivizace Slunce jako nesmírně žhavé převážně vodíkové koule staré asi deset miliard let. Nijak se nepodobá klasickému metafyzickému pojetí Slunce jako obrazu Jednoho, zdroje poznatelnosti i jsoucnosti (Platón, *Ústava* 506b-509c). Je zvláštní i vůči běžné archaické představě cyklického rození a umírání.

Aristotelés výslovně říká, že pro Hérakleita není Slunce pouze každý den nové, ale že je ustavičně **vždy nové!** Tím se vylučuje možnost, že Slunce je se sebou samotným totožné alespoň uvnitř jednoho dne, že vzhledem ke kontextům v B 100, B 106 zakládá relativní identitu jednoho dne v jeho jedinečnosti. Aristotelovo svědectví, které on sám chápal spíš jako představení absurdní možnosti, však ukazuje na nepřetržitost proměny Slunce. Samotného Slunce, které je pro metafyziky a moralisty obrazem věčné spolehlivosti a (krom svého naprosto pravidelného oběhu) taky obrazem nehybné stálosti. Podle Hérakleita se ale Slunce ustavičně a **vždy** mění, je nové každým okamžikem, neboť vůbec není jinak než ve své proměně! Chybí mu pevná totožnost! U Aristotela nelze nic nadlunárního chápat jako proměnlivé, jako podléhající vzniku a zániku. Hérakleitovi však nebeská sféra neznamena nic jiného než to, že není přístupná možností aktivní změny optické perspektivy, že o ní můžeme mluvit jen z hlediska toho, „jak se nám jeví“ (B 3).

V dovětku ke zlomku B 91 o tom, že „nelze dvakrát vstoupit do téže řeky“, Plútarchos říká, že v neustálé proměně je každá smrtelná bytost, protože v žádném svém stavu není nikdy plně

totožná sama se sebou: „Neboť se hbitou a rychlou proměnou ‘rozptyluje a znovu shromažďuje’“ - a ta poslední slova jsou možná opět Hérakleitova, stejně jako další dovětek tamtéž: „přichází i odchází“. U Slunce by tím nebyl míněn pouze jeho východ a západ, ale opravdu ustavičná proměna. Plútarchos přece Hérakleitovo pojetí přirozenosti na tomto místě charakterizoval slovy: „A vlastně se ani nespojuje znovu a někdy později, ale spíše se zároveň spojuje i opouští.“ Zvláštní je na takovém pojetí přirozenosti jenom to, že se vztahuje i na Slunce, že Slunce je podobného řádu jako smrtelné bytosti, že není viditelným obrazem věčného zdroje bytí, že ani Slunce není příkladem stálé totožnosti. Máme tomu rozumět tak, že Slunce prodělává neustálý metabolismus jako každá přirozenost, že přijímá potravu a asimiluje ji (metaboluje, proměňuje) ve vlastní tělesnost!

Slunce svým jasem a teplem působí den. Je nejsilnějším zdrojem světla (B 99), a ne pouhým zplozencem dne nebo jedním z mnoha jevů dne. Přesto se však Slunce živí, totiž jasnými výpary. Rozšíření podobné představy v antice dokládá církevní spisovatel Eustathios ve svém alegorickém výkladu *Odysseie*, ve kterém chápe staré náboženství jako alegorii přírodních sil, a to při výkladu ambrósie, údajně podle Démokrita (Démokritos B 25): „Ambrósie jsou výpary, kterými se živí Slunce, jak myslí též Démokritos.“ Podobně píše také o Démokritovi (A 74) i latinský křesťan Tertullianus. Přímou o Hérakleitovi a o jeho pojetí Slunce jasně vypovídá Diónés Laertios (A 1,11):

„... shromažďující se jasné výpary tvoří plameny, a to jsou hvězdy. Nejjasnější a nejteplejší je plamen Slunce...“ (A 1,9-10)

„Když jasný výpar v kruhu Slunce vzplane, působí den.“ (A 1,11)

Slunce je způsobem planutí ohně, který se udržuje tím, že vyvolává opak (B 94). I Slunce je „vždyživý oheň, vzněcující se s ohledem na míry a hasnoucí s ohledem na míry“ (B 30). Tak má Slunce přinejmenším účast na božském - totiž svou stále se obnovující ustavičnou proměnou v cyklu opaků - přesto a právě proto, že je naprosto a vždy proměnlivé, nikoliv věčné! Slunce není u Hérakleita redukováno ani na pouhý geometrizovaně pojatý výskyt na světě (B 3), ani na obraz metafyzické nehybnosti, totožnosti.

Doklad o tom, že u Hérakleita Slunce střídavě pohasíná a zase se rozněcuje, zachoval díky vtipné narážce na tento motiv i Platón (*Ústava* VI,498a). Kahn toto místo uvádí jako zvláštní zlomek, jako referenci o Hérakleitově nauce (XLVIII B):

[Ti, kdo se <filosofie> vůbec dotýkají, jsou chlapi... ke stáru pak kromě několika málo pohasínají mnohem více než Hérakleitovo Slunce, až na to, že se už znovu nevzněcují.]

Platónův kontext v *Ústavě* je ten, že filosofií se většinou zabývají jen velmi mladí lidé, pro které patří k intelektuálnímu dospívání; nejspíš to souvisí s pospolitým charakterem Platónova pojetí filosofie, které využívá umění dialektiky, rozmluvy. Později většinou pohasínají a jen málokdy se někteří k filosofii vracejí. Sloveso, které zde Platón používá pro „pohasínají“ (*apospennyntai*), je stejné jako v Hérakleitových zlomcích B 26, B 30. Platón sice na tomto místě sleduje svoje vlastní filosofické cíle a vtip dialogu, ale i tak je zajímavé, že zmíněné zlomky čte v kontextu metabolismu Slunce. Ti Platónovi chlapi hasnou „mnohem více“. O co více? O to, „že se už znovu nevzněcují“ - sloveso se zde od zlomků B 26, B 30 liší jen přidáním předponou *ex*. Prostě už v sobě nemají ten božský oheň - a ti, kteří jej v sobě zažehli, ti patří mezi oněch „několik málo“, kteří nepohasínají, nebo se jsou schopni opětovně vzněcovat.

Vztah mezi zlomky B 6 a B 30 bychom mohli chápat dvojím způsobem. Jeden by Slunce ze zlomku B 6 rovnou pokládal za ten „vždyživý oheň“ ze zlomku B 30. Slunce by odkazovalo k jasné centraci na Jedno, na jednotící jas světelné metaforiky i všespalující sílu ohně. Druhý způsob pochopení považuje Slunce jenom za zvlášť významnou smyslovou reprezentaci (nejen zrakovou, neboť i hřeje) čistého ohně, podobně jako jindy blesk. Vztahy Hérakleitovy astronomie a teologie se jasně přiklánějí k oné druhé možnosti.

Podobně je pochopení vztahu mezi zlomky B 6 a B 26 závislé na pojetí duše, které je u Hérakleita výrazně jiné než u Platóna. Oba tito myslitelé však mluví o lidské možnosti „sahání po světle, vzněcování“. Na podobné myšlence stojí i slavné místo v 7. listu, kde Platón (nebo jeho žák Filippus z Opúntu?) podává jedno ze svých určení filosofie (341cd): „Jako plamen vznícený od vylétlé jiskry, vznikne to v duši a pak se již samo živí.“ Pokud vezmeme vážně výrok B 26, kde se schopnost rozsvítit uplatňuje právě v noci a v sousedství spánku nebo dokonce smrti, tak člověk není úplně závislý na nebeské kosmické reprezentaci ohně, ale může se k božství, které se ve světě prezentuje mocí ohně, vztáhnout i svojí aktivitou - a vnějším projevem toho může být třeba zapálení ohně, tato typicky lidská schopnost. Z toho ovšem neplyne, že by u Hérakleita byla nějaká podoba představy o „božské jiskře v duši“. Podobnou funkci zde má rozpětí duše: od výparů v blízkosti vlhkých proudů po vnímavost pro jednotu osudu. **Slunce** je u Hérakleita výsostným příkladem schopnosti zažehávání. Je výsostné ve své schopnosti neustálého obnovování se i jasem, který dává dni.

Pokud budeme důvěřovat nepřímým svědectvím, můžeme Hérakleitovo pojetí Slunce zařadit i do jeho pochopení celkového cyklu kosmu jakožto obrátů ohně (B 31). Slunce není zbytkem ani obrazem prvotního ohně. Zápasí o své ustavení ze spodní dimenze obratu, tedy z moře, z chaotického semeniště uspořádanosti (A 12/1):

„Hérakleitos a Hekataios říkají, že Slunce je pochodeň vystupující z moře a obdařená myslí.“

Od jednotlivé duše se liší tím, že napětí „moře - Slunce“ zakládá rámec možností pro napětí duše. Je totiž základem možnosti uspořádaného pozemského světa, ve kterém se děje koloběh vody, který je pak zdrojem života i rizik duše. Pevná země z B 31 je chápána jako tuhý zbytek po sluneční destilaci vody, který všem živým bytostem (B 11) poskytuje oporu (A 11/5):

„Proto i někteří hérakleitovci tvrdí, že z vyschlé a ztvrdlé pitné vody vznikají také kameny a země; i to, že Slunce je výpar z moře.“

B 3 (Kahn XLVII)

1 [O velikosti Slunce: ... Hérakleitos říká, že]
zšíří lidského chodidla.

Aetios = Pseudo-Plútarchos, Placita philosophorum II,21,4, p. 890c10

Slunce je tak velké, jak se jeví.

Diógenés Laertios IX,1,7 = A 1,7

[Podle Hérakleita] <je Slunce> **jako chodidlo.**

Aetios, De placitis reliquiae (Theodoretii et Nemesii excerpta), p. 351,12 (Theodórétos IV,22)

Hérakleitovo pochopení Slunce je svérázné (B 6) a stejně zvláštní je i metaforika, jejíž pomocí Slunce popisuje. Metafyzik by očekával výsostný obraz; třeba nějak předchůdný tomu, jaký Platón rýsuje ve slavném podobenství o Slunci v VI. knize *Ústavy* (506b-509c). Takový myslitelský a náboženský „heliocentrismus“ založený na zrakové metaforice poznání a na etickém podobenství o čistotě dovedl pýthagorejské myslitele postupně až k heliocentrismu v astronomickém smyslu slova. Oproti něčemu takovému je Hérakleitův výrok přímo provokací. Ve své době je ale především provokací vůči iónskému zkoumatelství (*historia*). Iónský přírodopis je později racionálně transformován v díle Anaxagorově. Ten je přibližně o 40 let mladší než Hérakleitos a zrovna o Slunci říká (A 42): „Slunce svou velikostí přesahuje Peloponnésos.“ Jak rozumné.

Hérakleitos to snad nemyslí tak, že by Slunce, přeneseno na zemi mezi nás, bylo svou velikostí stejné jako šířka lidské nohy, tedy mnohem menší než veliký poloostrov Peloponnésos. Vtip je právě v tom, že Slunce není a nemůže být mezi námi v naší všednosti, uvnitř které můžeme takto poměřovat, zkoumat a pitvat. Slunce je nahoře, je výsostné, alespoň ve srovnání se vším, co známe z pozemské zkušenosti. Nemůžeme s ničím běžným srovnávat Slunce samotné, nýbrž pouze to, „jak se nám jeví“. O jeho velikosti můžeme mluvit pouze z hlediska jevu: „Jeho velikost je taková, jak se nám jeví“ (A 1,7). To prý už pro Thaléta znamenalo cosi na způsob velikosti úhlové, alespoň podle Diógena Laertia (Thalés A 1,24): „Podle některých také první určil (zdánlivou) velikost Slunce jako $1/720$ kruhu sluneční dráhy a právě tak i velikost Luny vzhledem ke kruhu její dráhy.“ Tento údaj můžeme pochopit jako $1/2$ úhlového stupně a všechno je v pořádku, vůči moderním měřením jen nepatrně podceněné.

Pozemské věci jsou té povahy, že můžeme měnit svoji vzdálenost od nich. Tak máme zkušenost jejich zdánlivého zvětšování a zmenšování v závislosti na naší vzdálenosti od nich; ale zrovna tak máme i zkušenost jejich většinou neměnné velikosti, totiž pokud je přiložíme vedle sebe. V nové době bychom tuto zkušenost popsali jako rozdíl mezi proměnlivou úhlovou velikostí optických jevů a stálou velikostí věcí v délkovém měřítku. Už nejstarší iónští zkoumatelé jsou podle zpráv doxografů fascinováni možnostmi, jak vztahů mezi úhlovou a délkovou mírou využívat, jak pro své zkoumání vytěžit zkušenost, že se ve světě můžeme pohybovat, a tím měnit vzdálenost a úhel pohledu - a přitom zakoušet neměnnou velikost pozemských pevných věcí, vůči kterým se takto pohybujeme. Tak vzniká možnost popisovat něco nezávisle na momentálním úhlu pohledu, což je také předpoklad konstrukce mapy (Anaximandros A 6). Mapa zobrazuje kus pozemského světa tak, jak odnikud nevypadá, protože mapa má všude stejné měřítko, narozdíl od našeho pohledu. Zkoumání relací mezi velikostí úhlů a délkami připisují doxografové už Thalétovi: vyzkoumal prý obecný vztah mezi velikostí stran různě velkých trojúhelníků o stejném vrcholovém úhlu („podobné trojúhelníky“ - Thalés A 20) a uměl toho využít k výpočtu velikosti nepřístupných délek, třeba vzdálenosti lodí na moři nebo výšky pyramid (A 1). V nové době tomuhle všemu říkáme prvotní geometrizace světa. Odkrývá základy perspektivy; absolutizuje geometrický obraz světa, ustanovený tím, že se od běžného relačního vidění (úhlového) jaksi odečítá jeho perspektivnost, aby se získal jediný obraz z jakéhosi absolutního, neperspektivního pohledu. Racionální odkrytí perspektivy a zrušení její platnosti ve světě je kupodivu tentýž krok. Tyto problémy se později ukáží i v proměně malířství a sochařství pozdně klasické a hellénistické epochy, a pak znovu v evropském pozdním středověku a v renesanci. Anaximandros nesestrojil pouze mapu země, nýbrž i sférický model nebe: „První nakreslil mapu (*perimetron*) země i moře a také sestrojil sféru.“ (A 1) V případě mapy země i moře jde ovšem o měřítko délkové, zatímco u modelu nebeské sféry o měřítko úhlové. Na mapě pozemského světa nás zajímají poměry délek, na mapě oblohy pak poměry úhlů. Geometrizace světa se ve svém pohledu „všudestejnosti“ (výraz Petra Vopěnky) zmocňuje pozemských věcí absolutizací délek, jakýmsi délkovým zpevněním konstrukce, kterou jsme rozumem vypreparovali ze zkušenosti. Nebeských jevů se však i tato geometrizace může dlouho zmocňovat pouze absolutizací úhlů, jejich vztažením k úhlové souřadné síti, tedy postupem, který se méně vzdaluje od zkušenosti vidění. Přesnost astronomie se až do pozdního 17. století týká jenom zkoumání úhlů a rytmů. Teprve nová doba dosáhne i délkovými měřítky daleko mimo Zemi.

Hérakleitův výrok je patrně ironií vůči pokusům o geometrizaci světa, hlavně vůči možnosti mluvit o nebeských jevech v délkových měřících. Velikost Slunce je taková, jaká se jeví. A pokud bychom přeci jenom chtěli slyšet nějaké absolutní určení velikosti Slunce v délkové míře, pak uslyšíme, že má **šířku lidského chodidla**. Co je to za nápad, poměřovat Slunce s lidskou nohou, vysoké s nízkým? Je to právě upozornění na perspektivu, na hledisko.

Z lidského hlediska se cokoliv vzdáleného jeví jako malé. Vůči Slunci si nepomůžeme ani žádnou zkušeností změny vzdálenosti, ze které se na ně díváme. Nezbyvá, než si být vědom svého lidského pohledu, svého lidského východiska, které v sobě nosíme, pomocí něhož zakoušíme svět právě ze svého pohledu. Obraz neprozkoumatelnosti chozením potkáváme ještě ve zlomku B 45, kde se týká hranic duše. Oproti všeznalectví staví Hérakleitos dotázání sama sebe (B 101). Ironie výroku, že Slunce je **jak noha**, upozorňuje nejenom na to, že si svoje hledisko nosíme, ale dokonce na to, že naším přirozeným východiskem je právě naše možnost změny pozice. Každá z těch námi zaujímaných pozic nás spoluurčuje a obráží se v našem popisu světa. Ostatně při pohledu ze vzdálenosti něco přes 10 metrů od nohy je Hérakleitovo určení co do úhlu správné i ve zkoumatelském smyslu slova, pokud „šířku chodidla“ pochopíme doslova jako šířku nohy - nebo ze vzdálenosti něco přes 30 m, pokud ji pochopíme jako délkovou stopu. Vtip je ale v tom, že na vlastní nohu se z takové vzdálenosti nepodívám a zvláště ne tak, abych ji ještě porovnával se Sluncem. A na cizí nohu bych se proti Slunci musel dívat zespodu, pak k ní přijít a porovnat ji třeba se svojí a důvěřovat, že se její velikost mezitím nezměnila, přestože se změnil úhel pohledu na ni. Zkušenost nepřilíš proměnlivé délkové velikosti bych přitom mohl čerpat třeba ze zkušenosti vlastní nohy, pokud ovšem zaujmu nepřilíš rozsáhlé časové hledisko. S proměnlivostí Slunce je to však u Hérakleita ještě horší než s proměnlivostí lidské nohy (B 6).

Znamená to, že „mírou všech věcí je člověk“? Rozhodně ne tak, jako tomu bude v Prótagorově výroku (B 1), který pokračuje: „jsoucích, že jsou, nejsoucích, že nejsou“. Hérakleitův výrok o Slunci mluví jenom o jeho velikosti, nikoliv o tom, zda Slunce je nebo není. O tom, jak Slunce je, mluví zlomek B 6. My vidíme a vnímáme, že Slunce svítí a hřeje, a vnímáme to právě tímto způsobem. Nerozhodujeme však, zda Slunce je nebo není. Hérakleitovo pojetí relativnosti lidské míry je spojeno s lidskou smyslovostí, ale jinak než jak to - opět o Prótagorovi (A 14) - referuje Sextos: „Říká také, že důvody (*logoi*) všech jevů jsou skryty v látce, takže látka, pokud na ní záleží, může být vším, jak se každému jeví. Lidé pak chápou brzy to, brzy ono, podle svých rozmanitých stavů.“ Narozdíl od Prótagory (i narozdíl od racionálně proměněného významu slova empirie u empiriků) Hérakleitos ctí zkušenost, ctí vnímání jako kontakt se smyslovou podobou skutečnosti, které připisuje velkou váhu (B 55). Proto mluví o lidském hledisku, ale právě proto nesdílí Prótagorův nadhled intelektuála, který se domnívá, že je ve svém posuzování svobodný a nezávislý díky vlastnímu rozumu (B 2). Nemluví o látce ani hmotě, protože ještě nemusí touto výplní nadívat geometrický konstrukt makety světa. Rozdíl mezi Hérakleitem na straně jedné a mezi (kupodivu pohromadě) Prótagorou, Anaxogorou, pýthagorejci i Platónem na straně druhé je ten, že Hérakleitos neomezuje vztah k božské dimenzi skutečnosti na pouhý rozum, že ze vztahu k této dimenzi nijak nevyklučuje vnímání a zakoušení.

Slunce však není pro Hérakleita tak výsostným a hlavně ne statickým znakem božství jako pro Platóna a pro pýthagorejce. Není ale ani pouhým předmětem v odbožštěném světě, jakým je pro Anaxagoru. Jeho řeč o Slunci není ani pouhým výsledkem lidské konvence o jevech, jako je u tomu Prótagory. Právě proto neumožňuje onen odklon od lidské zkušenosti k rozumovému zkoumání, jaký v přírodopytne podobě provede Anaxagorás a v geometrické i logické podobě Platón. Hérakleitovy zachované výroky o Slunci jsou v zásadě dvojího typu: Jedny se stroze rozcházejí se sapienciální představou Slunce jako garanta spolehlivosti a s univerzalismem světelné metaforiky metafyzického poznání; druhé mluví o astronomické a patrně i náboženské roli Slunce v kosmu. K těm prvním patří kromě našeho výroku ještě zlomek B 6 o denně novém Slunci. Ke druhým patří B 94 o Erínyích a Slunci, podivně triviální výrok B 99, dále B 100 o dobách - pokud však jeho vztah ke Slunci Plútarchos vykládá náležitě - a možná ještě B 134, pokud by byl ozvěnou nějakého Hérakleitova tématu. Ty první se nejspíš vyhraňují oproti moralizaci a racionalizaci světa i náboženství, ty druhé o roli Slunce něco říkají pozitivně. Hérakleitos lpí na zkušenostním východisku dokonce

natolik, že kvůli němu vstupuje do vyhoceného konfliktu s dobově moderní zkoumatelskou tradicí. I vůči Slunci platí prioritá zkušenosti. Ani Slunce není znakem něčeho ve světě, co by odkazovalo mimo zkušenost, na čem by se zakládala prioritá samostatnosti myšlení. Pásmo Hérakleitových výroků o Slunci představuje text papyru *Derveni* (B 3a).

B 3a Papyrus Derveni

- 1 [... svého (?) <... > <daim>ón,
který zůstává> s b<ohy> - <o něm říká> (Orfeus?), že dává <Krona Zénovi> -,
3 se tím spíš<e vzt>ahuje <ke Slunci> - nemůže to přece být pochopeno jako od náhody
- od něho je podle <Orfe>a u<tvořeno> uspořádání (svět) toho<to veškerenstva>.
5 Hérakleitos, který sle<duje> (vše) společné,
uspo<řádává> svoje (slova) jako rov<ná Posvátné> řeči, když říká:]
7 **Slun<ce> přirozeně** <vládne svě>tu, je **zšíří lids<kého> chodidla** a
nepřekračuje <hranice>; **pokud by totiž pře<kroči>lo** roč<ní> <ob>dobí,
9 **vyhledá<ly> by je Erínye**, <pomocnice Diké>.

Papyrus Derveni podle restaurace K. Tsantsanoglou - G. M. Parssiglou. (Poněkud jiné čtení téhož papyru podává jako 22 B 3a Bibliotheca Augustana.)

Tentokrát se naše řádkování snaží respektovat edici papyru. Ten pochází z klasické doby a je považován za jednu z nejstarších památek, souvisejících s orfickým hnutím. K vidění je v archeologickém muzeu v Thessalonice.

Ne zrovna jasný text papyru nejprve sděluje údajně Orfeovo podání. Nějaký daimón, který zůstává s bohy a dává Diovi snad mysl, prý má tím spíše co do činění se Sluncem, od kterého se prý odvíjí uspořádání světa. Hérakleitos je potom citován jako ukázka analogické myšlenky. Analogičnost je zdůvodněna tím, že jeho spis je roven nebo podobný „Posvátné řeči“. Nevíme, zda se tím myslí nějaký určitý starší text, nebo spíše žánr sakrální promluvy. Nevíme, jestli to má mít souvislost s *Mystickou řečí*, připisovanou Pýthagorovi nebo Hippasovi (Hippasos A 3, viz str. 34n.).

Popsaná role Slunce jako pořadatele světa (ř. 4) nemá analogii ve spolehlivých Hérakleitových výrocích a zdá se být ve sporu s jeho zlomky B 3 i B 6. Přesto však podobným způsobem Hérakleita referuje taky Plútarchos, a to ve svém dovětku k jeho B 100, který někdy bývá považován i za pokračování přímého citátu. Harmonizovat by se to vše dalo asi takto: Slunce se vždy obnovuje a právě tím je první v mnohosti, jeho působení uspořádává vztah moře, sladké vody a země. Věta „Hérakleitos sleduje společné“ vypadá jako narážka na zlomek B 50.

Dále (od ř. 6) text papyru cituje Hérakleita, alespoň se tak zdá být v intenci autora textu. Nejprve uvádí větu, kterou jinde nenacházíme:

Slunce přirozeně <vládne svě>tu.

Spolehlivě jsou snad čitelná slova **Slunce přirozeně** - nebo: **Slunce co do přirozenosti**, tedy stejným způsobem, jakým rozlišuje a ukazuje mudrc ve zlomku B 1. Vládne přirozeně, tedy skrze své proměny a pohyb. Následuje text známý ze zlomku B 3 a po něm verze zlomku B 94, jejíž odchylnost od známého čtení upomíná na výrok zlomku B 100. To celé může být nejspíš parafrází různých Hérakleitových výroků, která je pozoruhodná spíš stářím uchovávaného papyru, alespoň pokud je správná jeho datace do doby kolem r. 400 př. n. l. Tyto pasáže by tedy patřily k několika nejstarším dokladům. Pokud bychom předpokládali, že parafráze kopíruje i sled Hérakleitova textu nebo postup myšlenky, pak bychom měli před sebou takovýto výrok:

- 7 **Slunce** <vládne světu> **přirozeně**:
 7-8 **je zšíří lidského chodidla a nepřekračuje** <hranice>;
 8-9 **pokud by totiž překročilo roční období, vyhledaly by je Erínye**, <pomocnice Diké>.

Souvislost mezi B 3 a B 94 působí zajímavě pro spojující motiv kráčení, který máme i ve zlomku B 45. Vsuvka o „ročních obdobích“ v jinak známém textu B 94 dobře vysvětluje dané téma, ať už je jejím autorem kdokoliv. Vedle analogie s Hórami v textu zlomku B 100 může asociovat i s pojetím boha zahrnujícího všechny cykly v B 67. Slunce se přirozeně pohybuje v náležitých mezích, vždyť jsou náležitě jemu, jsou to jeho míry (B 30, B 94).

B 100 (Kahn XLII A)

- 1 [Hranice a oběhy:
 Slunce,
 3 které je jejich dozorcem a strážcem,
 aby vymezovalo, rozsuzovalo, ukazovalo a vyjevovalo proměny a]
 5 **doby, které všechno přinášejí**,
 [jak říká Hérakleitos,
 7 se stává pomocníkem vládce a prvotního boha,
 v nikoli bezcenných a nicotných věcech, nýbrž ve věcech největších a
 nejdůležitějších.]

Plútarchos, *Platonicae quaestiones* 8,4, p. 1007d

„Hranice a oběhy“ v Plútarchově uvození jsou astronomické termíny, které bychom mohli překládat taky: „meze a cykly“. Nejsou to Hérakleitovy výrazy, ale Plútarchovo pojmenování tématu, pod které mu Hérakleitův výrok spadá. Cykly, oběhy jsou především denní a roční. Dál půjde o ten roční. Meze, hranice jsou v ročním oběhu Slunce reprezentovány místy největších deklinací (odchylky od rovníku), tedy slunovraty, kterým na nebi i na zeměkouli (jak u Plútarcha, tak v nové době) odpovídají obratníky, hranice obrátů. Plútarchovo pojetí Slunce je zde spíš platónské, jiné než v Hérakleitově zlomku B 94, kde Slunce střeží především svůj vlastní pohyb a svoji cyklickou identitu v proměně (B 6).

V citovaném Hérakleitově výroku potkáváme záhadné **doby**, hóry (*horai*), o kterých se zde nedozvíme nic jiného, než že **všechno přinášejí**. Text papyru *Derveni* (B 3a) sem doplňuje „roční doby“, byť s jiným výrazem pro „doby“ (*kairos*). Od Plútarcha známe tematickou souvislost s hranicemi a oběhy, mezemi a cykly, pokud rozumí Hérakleitovu výroku adekvátně. Správná je nejspíš první myslitelná asociace: roční doby. Zvlášť když v jiném spise Plútarchos (*De defectu oraculorum* 416a) s odkazem na Hérakleita říká:

Všechno, co doby přinášejí a země živí.

Mohli bychom překládat také: „... a země vydává.“

Doby, hóry všechno přinášejí a země se toho ujímá, nebo to dokonce rodí, jako kdyby tím byla těhotná. V takovém kontextu by **doby** mohly znamenat **žně**, což je taky jeden z významů tohoto slova. Výraz *hóra* však může znamenat taky **dobu k něčemu příhodnou** nebo i jakousi „dobu rozpuku“, příležitost k něčemu (jako později častější slovo *kairos*). Užívá se třeba i ve významu „mládí“. Běžně znamená „hodinu“ jako určitou denní nebo noční dobu, a teprve druhotně i hodinu jako délku časového trvání. Spojení **doby, které všechno přinášejí**, je tedy téměř pleonasmem, neboť to přinášení příležitosti už nese v sobě i výraz *hóra* samotný. Je to jakási kvalita času, způsob uchystání světa k něčemu, co se ve světoběhu právě

otevřít. Na který z významů slova *hóra* však máme při výkladu zlomku vsadit? Zdálo by se, že na „roční doby“. Kromě citovaných míst se za to přimlouvá i výklad u Díočena Laertia:

„Den a noc, měsíce, **doby** a roky, také deště a větry a vše, co je tomu podobné, vzniká podle rozdílných výparů. Neboť když jasný výpar vzplane v kruhu Slunce, působí den, zatímco když nabude převahy opačný <výpar>, způsobuje noc. A vzrůst tepla z jasného výparu dělá léto, zatímco převaha vlhkosti z výparu temného způsobuje zimu. V souvislosti s tím pak vykládá i původ ostatního.“

Zdálo by se, že teď už výroku rozumíme. Doby, hory, jsou především roční doby. Různá roční období k sobě patří stejným způsobem jako den a noc. Rozumíme souvislosti se Sluncem i s výpary. O náležitosti výkladu Díočena Laertia opravdu nepochybujeme. Z Plútarchova kontextu je pochopitelná souvislost dob s ročním oběhem Slunce mezi hraničními místy zodiaku. Zůstávají však podezřelé dvě okolnosti: Antické spory o počet hór - a jejich výsostný až božský statut. Obojí může přispět k porozumění výroku.

My máme roční doby čtyři, ví to každé dítě. Takový popis je samozřejmý nejpozději od římské doby. Navíc by se zdálo, že se takové sudé číslo bude hodit k Hérakleitovu obapornému myšlení, neboť by ty doby byly dobře popsitelné kombinací dvou archaických dipólů živlových kvalit (B 126), jak to ostatně nejméně dvě tisíciletí dělají třeba astrologové. Jenže na podnebí většiny Řecka se takový popis zrovna nehodí. I soudobá klimatologie tam rozlišuje roční doby tři: doba květu a zrání, doba horka a sucha, doba zimy a deště. Takový popis je velmi starobylý a je kontextem nejrůznějších triád. Zvláště ona „doba horka a sucha“, *etéšiai, theros*, charakterizovaná silným suchým severozápadním (!) větrem při horkém počasí a naprosto jasné obloze, vyzývala k nějakému výkladu. Tradice doložitelná od Hérodota (Thalés A 16/1) připisuje Thalétovi, že tyto „každoroční“ větry (od toho jejich pojmenování), určil jako příčinu jiného podivného jevu, totiž nilských záplav, které také přicházejí v naprosto suchém létě (A 1,37):

„Záplavy na Nilu nastávají vzdouváním jeho proudu, které působí protisměrný pasát.“ To sice není dobré vysvětlení egyptských záplav, ale proč nezkusit spojit jevy, jejichž společným jmenovatelem je naprostý protiklad mezi jejich vlastnostmi a obdobím, kdy oproti očekávání nastávají. Vznikem pasátu se vědecky zabývá Aristotelés v *Meteorologikách* a tuto tradici nakonec shrnuje Suidův byzantský *Lexikon*:

„Etésie: Větry vanoucí každoročně. Vanou na vrcholu období horka, protože Slunce, když je výše a severněji od jižních míst, rozpouští vody, které jsou na severu. Tyto rozpuštěné vody se pak zvedají, stávají se vanutím, a z toho vzniká pasát, který se žene od severu k jihu.“

To je celkem rozumné vysvětlení vzniku pasátu, pokud si za ono „rozpuštění vody“ dosadíme náležitě podle smyslu její vypařování - a pokud budeme vodní páru po starém způsobu považovat za vzduch, nakolik je neviditelná, dokonale rozpuštěná ve vzduchu a nesráží se, dokonce za vzduch, který je díky své slušné teplotě relativně suchý.

Nápadnost jevu etésie občas vede i k jejímu použití jako názvu roční doby běžněji zvané *theros*, „horko, léto, žně“, tedy červen až říjen (žně jsou v červnu). Etésiovému větru se připisuje zrání vína, které zčásti spíše schne. Teprve s příchodem deště se příroda znovu zazelená. Takové klimatické poměry těžko popisovat evropským schématem, zato přímo vyzývají k vnímání protipólů jako hybatelů všeho dění. Tím se nechceme hlásit k tradici religionistického „naturismu“, nýbrž pouze upozorňujeme na opomíjený kontext, který je při Hérakleitově důrazu na prožívanou zkušenost třeba vzít vážně v potaz. I milétský výklad koloběhu vody, na který Hérakleitos navazuje, je koncipován uvnitř takovéto zkušenosti.

Další podstatný kontext dob je povahy náboženské, mytologické. **Doby**, hory jsou považovány také za bohyně, tedy za **Hóry**, kterým ona roční období odpovídají. Jsou samozřejmě tři, alespoň v Iónii a v Athénách: Eunomia (Pořádek, dobré zvyky), Díké (Spravedlnost, řád, právo) a Eiréné (Mír, pokoj). Údaj *Slovníku antické kultury* (Praha 1974),

podle něhož „u Hésioda mají Hóry etické hodnoty: Auxó, Thalló a Karpó“ se nám nepodařilo ověřit. Bohužel tedy nemáme přímý doklad pro přiřazení „růstu, květu a sklizně“ ke jménům jednotlivých Hór. Jakožto bohyně mají Hóry vznešené rodiče, pocházejí od Dia a prastaré bohyně Themis, věštné i spravedlivé. Od týchž rodičů bývají odvozovány i tři Moiry, pokud nejsou dcerami Ananké (Nutnosti) nebo i jiných mocností.

100.5

Pochopení toho, jak v našem zlomku **doby všechno přinášejí**, se nám zkomplikovalo jejich lichým počtem a božstvím. Místo čtyř astronomicky pochopených fází času, geometrizovaného ročním cyklem Slunce, teď potkáváme tři bohyně. Pokud **Hóry** pochopíme analogicky s Moirami, tak jedna dění začíná, druhá rozvíjí a třetí uzavírá. Nemáme teď tváří v tvář struktuře odvíjení časnosti zapomenout na geometrii zdánlivého pohybu Slunce jako na onu „míru pohybu“, která zakládá čas? Vezmeme-li vážně výrok B 6 o ustavičné proměně a sebeobnově Slunce, tak přímo musíme! Pak se teprve budeme moci zpětně podívat i na to, jak se v rámci odvíjení časnosti obnovuje Slunce, kudy se přitom pohybuje a jak tím viditelně značí vše ostatní, co **Hóry přinášejí**.

Hóry **přinášejí všechno**. To je analogické obrátům ohně ve zlomku B 31. Cyklus se otevírá krokem do bezbřehé mnohosti, vlhké a chladné příležitosti vznikání. Tím je umožněn i obrat k pevným dimenzím pozemského života. A cyklus se uzavírá návratem, směrem „nahoru“. Tak tomu je ve zlomku B 31 a nechceme spekulovat o tom, která Hóra je která, nechceme z nich dělat „bohyně ročních dob“, byť se jimi i staly. Podstatnější totiž je, že nemusí jít nutně a jenom o roční doby, ale o fáze cyklu, který se může manifestovat v kterékoliv časové, tedy přirozeně cyklické struktuře. Tatáž struktura se manifestuje v cyklu dne a noci, v průběhu lidského života a často i v jednotlivém duševním jevu.

Vedle živlových a jim podobných dipólů, které jsou vždy založeny jednoduchou relační diferencí, jsou Hóry dalším hlediskem na strukturu cyklu a strukturu cesty nahoru-dolů (B 60). Zatímco ony jednoduché relace (typu horké - chladné) umožňují dobrý vhled do principu rovnováhy a tím i míry proměn, tak Hóry ukazují svébytnost každé „příležitosti k“. Cyklicky se sice střídají, ale přinášejí vždy možnosti, které se už uvnitř cyklu neopakují - a každý ten cyklus zase může být celý pochopen i jako určitá hóra. Hóry vládnu všemu jako kvality příležitosti určitých proměn. Jejich cyklus zajišťuje, že běh světa se nezastaví, ale každá z těch příležitostí je svým způsobem neopakovatelná jako vstup do řeky (B 91).

Hóry všechno přinášejí nejspíše podobným způsobem, jakým ve zlomku B 93 Apollón vládne delfské věštírně, „naznačují, dávají pokyn, označují“. Jsou znaky průběhu dění světa. Znaky toho, že pohyb kvalit se ve všech těch mnoha jednoduchých škálách protikladů děje taky ještě takovýmto způsobem, že je uceleným světáběhem. Hóra značí třeba to, že je léto. Nebo ráno. Nebo se dokončuje nějaká práce. Nebo se narodilo dítě. To vše má i svůj opak v rámci cyklu. To vše se dá popisovat řadou diferencí, rozčlenění. Ale svébytnost doby je svébytným jevem. Hóry jsou jménem pro celostní a synchronistní děj. Jsou dalším hlediskem projevů důmyslu, který všechno řídí opravdu „skrze všechno“ (B 41).

Hóry přinášejí celostní kontextuální kvality. Jejich součástí jsou dispozice k řadě pohybů, prožitků a jevů. K nim patří i to, že v letní poledne Slunce jasně svítí skoro nad hlavou, stojí v oblasti Raka nebo Lva, je horko, začíná vát etésie, bodláčí je oranžově suché, je po žních a začíná zrát víno. Podle každého z těch jevů léto rozpoznáváme a víme, k čemu léto dává příležitost a k čemu ne. To Hóry přinášejí. Pozice Slunce je ale zvlášť dobrým rozpoznávacím znamením, protože je odevšad vidět, dokonce i tam, kde nezraje víno. Slunce je zvlášť dobré znamení, protože se vždy samo rekonstruuje „z nejjasnějších výparů“. Slunce dává světlo a hřeje. Slunce je reprezentací cyklicky plápolajícího vždyživého ohně (B 30), jako je jeho reprezentací i veškerenstvo jakožto společné, ve vztahu k jednomu. Nad působností Hór stojí už jenom znaky toho, že svět je společný, čitelný vždy jako jeden: obě Medvědice, nebeský pól, Arktúros (viz B 16, B 120, B 126a) a snad i Hlava Draka, kde je pól ekliptiky a precese.

Zbývá tedy vyložit, jak se k sobě má vláda Slunce a projevy Hór. Nezdá se, že by Slunce vládlo Hórám, nebo naopak Hóry Slunci. Hóry i cesta Slunce se ustavují společným dějem, který je však dobře srozumitelný. Začneme o žních (začátkem června), když se Slunce na své cestě na sever od rovníku blíží obratníku Raka. Každé poledne je na obloze výš a výš, je stále větší horko. Světu by časem hrozilo vysušení a spálení, kdyby to takhle šlo pořád dál a dál. Slunce jasně plane, takže jeho žár stravuje i hutné (temné a chladné) vlhkosti severních končin Ókeanu. Tím se ovšem množství vody stává součástí atmosféry. Současně si Slunce na svém současném místě spotřebovalo už hodně potravy. Proto obrátí svůj pohyb na jih jako stádo kočujících za další potravou. U nás se tedy začne ochlazovat a chladnoucí atmosféra v sobě neudrží všechnu tu vydestilovanou vodu, začne doba dešťů. Mezitím ovšem Slunce dojde na obratník Kozoroha, kde se stane totéž, takže se vypraví zase na sever. Od zimního slunovratu svítí víc a víc, až Arktúros ohlásí začátek jara, doby květu a zrání (B 120). A tak dál a dokola. Slunce nepřekročí míru (B 94), Hóry se střídají, ale pokaždé jsou jiné, podobně jako každý jiný den (B 106). Nemá cenu se ptát, co je čeho příčinou, zda Slunce, Hóry, Arktúros nebo Medvědice. Jedno se děje skrze druhé, jedno značí druhé.

B 94 (Kahn XLIV)

- 1 **Slunce nepřekročí <své> míry,**
jinak by je vyhledaly Erínye,
 3 **pomocnice Díké.**

Plútarchos, De exilio 11, p. 604a (+ Filodémos)

Jak by vůbec Slunce, které je v běžné metaforice téměř okem božím dohlízejícím na řád - a pro Platóna bude i hyperbolou Jednoho - mohlo být stíháno Erínyemi, pomocnicemi Spravedlnosti, za nějaké vybočení? Ono sice není stíháno, protože **nepřekročí**, nicméně už sama to možnost ukazuje, že to se Sluncem bude složitější.

Slunce neustále vzniká i zaniká, jako vše jednotlivé, co je také vidět a k čemu je možné mít nějaký vztah, třeba i pozorovací. Slunce je vždy nové (B 6), živí se pozemskými výpary. Tato provokace obrací pozornost ke Slunci jako k obrazu dynamické rovnováhy, podobné dynamické rovnováze vědomí. Proměnlivostí je Slunce podobné řece (B 91), avšak něčím je opačné: Slunce se proměňuje jaksi „pracně“ (B 84), není pouhým odtékáním. Proto svítí, proto hřeje a osušuje. Proto i ve svých proměnách natolik tíhne k rovnováze, že pro nás reprezentuje míry, dokonce kosmické míry, a to v podobě denních a ročních dob, v podobě naší časomíry. Tak je dynamická stabilita Slunce popsatelná současně i jako pravidelnost cyklů. Astronomicky řečeno: Slunce je i při této své povaze - a právě díky ní - vzorem rovnoměrných a cyklických pohybů. Nevybočí z ekliptiky jednoduše proto, že ta není než naším názvem pro řád pohybu Slunce.

Slunce nepřekročí obratník, protože každý výkyv na jednu stranu vyvolává pohyb opačný (B 51, B 100). Proto se oba slunovraty vždy střídají. Kdo by chtěl, mohl by toto astronomické hledisko geometrizovat. To dělají různí zkoumatelé v čele s pythagorejci, kteří to dotáhnou až k heliocentrické astronomii, i když v podobě, která nebude přijatelná pro skepticky pracující vědu. Náš výrok ale ukazuje, že zkoumatelská geometrizace pohybu Slunce není k pochopení jeho chování nutná. Geometrie se nám může hodit k lecčemu, ale povahu světa nezjevuje. Tu určuje vzájemnost každého páru polarit, kompenzace každého vychýlení (B 51). A Slunce nevybočuje proto, že i ve své proměnlivosti vždy znovu určuje samo sebe a svou cestu.

Pravidelná cykličnost Slunce a samozřejmost jeho dynamické obnovy jsou velmi dobrým obrazem cyklu vždyživého ohně, obrazem obousměrných vztahů mezi světem jako jedním (léto) a mnohostí v jejích proměnách (zima, viz B 67).

B 99 (Kahn XLVI)

1 **Kdyby nebylo Slunce a záleželo by <jen> na ostatních hvězdách, měli bychom tmu.**

Plútarchos, De fortune 98c (+ 3 svědectví)

Této samozřejmosti věnujeme pozornost proto, že v Hérakleitově astronomii nikdy nevíme, co vlastně bude samozřejmé. Navíc nám řecká předložka *heneka* (použitá ve spojení s ostatními hvězdami) nedává dost dobrou oporu pro pochopení výroku. Je také možné, že jde o Hérakleitův kontext k jeho výkladu denního a ročního cyklu oblohy (B 120), že chce ukázat, jak nebytí slunečního světla, byla by například v létě vidět ve dne ta souhvězdí, která vidíme za zimních nocí. Plútarchos však má zrovna jiné starosti a chápe citát jako výrok o vztahu mysli (*nús*) a smyslů: „Stejně tak, pokud by záleželo jen na smyslech a kdyby člověk neměl mysl (*nús*) ani rozum (*logos*), nic by se ve svém životě nelišil od zvířat.“ Plútarchos tady chápe Slunce v duchu Platónova podobenství z *Ústavy* a temné hvězdnaté nebe je jenom odvrácenou stranou dne. Část výroku referuje Plútarchos jinde (*Aqua anignis utilior* 7) srozumitelněji:

Kdyby nebylo Slunce, byla by tma.

Smysl výroku je jasný. Bez Slunce by sice hvězdy svítily, tma by byla ve prospěch jejich zahlédnutí, ale v jejich světle bychom neviděli, byla by temná noc. Podobně referuje Hérakleita i Díogenés Laertios (A 1,10): „Nejjasnější a nejteplejší je plamen Slunce; ostatní hvězdy jsou totiž více vzdáleny od země, a proto méně září.“ Nezdá se však, že by takový náznak geometrizace k Hérakleitovi patřil. Nejspíš jsou u něho hvězdy naopak níže než Slunce, podobně jako u Miléťanů. Není celé toto srovnání Slunce a hvězd taky metaforou toho, že cyklus dne a noci střídá důraz na jednotící vidění všeho pozemského ve světle Slunce - s důrazem na spatření mnoha hvězd noční oblohy, které nám sice umožňují skvělou orientaci, ale v jejichž světle nic jiného nevidíme?

Pro Klémenta Alexandrijského je výrok metaforou známosti Logu. Cituje jej celý - pouze nepatrně odchylnými slovy - a hned potom uvádí svoji motivaci k citátu, který je modifikací motivu Plútarchova:

„**Kdyby nebylo Slunce a záleželo by <jen> na ostatních hvězdách, byla by úplná noc.** Stejně tak, kdybychom neznali Logos a nebyli jím osvětleni, nebyli bychom o nic lepší než vykrmovaní ptáci, kteří tuční ve tmě, živeni pro smrt.“

B 139

- 1 [Filosof Hérakleitos:
neboť někteří tvrdí, že hvězdy jsou určeny vzhledem k nějakým počátkům...
3 nakolik tomu chtěl jejich Stvořitel.]

Catal. codd. astrolog. graec. VII,106

Hérakleitovi je cizí jakákoliv představa kohokoliv, kdo by tvořil svět, viz B 30. Výraz „počátky“ (*archai*) vypadá na typickou zpětnou referenci o před Sokratické tematice v pozdější terminologii. Těžko tady ale může jít o oblíbenou výkladovou figuru Aristotelovu, která každému mysliteli najde, co považoval za „počátek“ nebo za „počátky“. Nejspíš půjde o ozvěnu oblíbeného stoického astrologického tématu, totiž o astronomicky značený věčný návrat, obnovu téhož („původního“ ve smyslu uspořádanosti světa, nikoliv stvoření) postavení všech planet (viz A 13/2). „Určení“ jednotlivých planet by pak odpovídalo povaze jejich jednotlivých základních („výchozích, domácích“) ekliptikálních znamení nebo souhvězdí.

V referátech o Hérakleitovi je nejbližším kontextem našeho zlomku poněkud záhadné podání Aetiovo (A 11/3):

„Hérakleitos a pýthagorejci říkají, že každé uspořádání hvězd má vládu, že země je obklopena vzduchem v bezmezném jasu. Tyto názory se nalézají v orfických spisech: totiž že svět tvoří každá z hvězd.“

Hlavní problém tady je, že neumíme vyvěštit, co se myslí slovy *hekaston tón asterón*, a proto je z bezradnosti překládáme tu jako „každé uspořádání hvězd“, tu jako „každá z hvězd“. Zrovna tak by to mohlo být i „každé souhvězdí“ nebo „každá konstelace planet“. Proto nevíme, jestli tady jde o něco víc než o Aetiovu zmatečnou parafrázi ohňových obrátů z B 31, nějak propojenou s rolí hvězd nebo souhvězdí, jako třeba v B 126a. Navíc jsou v B 139 hvězdy „určeny“, možná ve vztahu k ohni nebo osudovému určení celku, zatímco v Aetiově referátu „mají vládu“. Přesto je snad možné navrhnout harmonizující výklad:

Vše na světě, tedy i hvězdy, vzniká podle platné řeči (B 1) a taky působí na ostatní, protože je součástí „řízení všeho skrze vše“ (B 41). Hvězdy a souhvězdí nejspíš tak, že jsou viditelným znakem Hór (B 100). Některé mají možná ještě jiné zvláštní role. Tak třeba souhvězdí Medvědice a hvězda Arktúros (B 120) střeží pól, tedy to, co nikdy nezapadá (B 16). Možná ale jde o jakýsi výklad oněch záhadných „nádob“ nebo „člunů“ Slunce, Luny a dalších.

B 126a

- 1 [Planet je sedm. Fází Luny je rovněž sedm.
dvě srpkovité, <dvě> půle, dvě oboustranně vyduté, jedna úplňková.
- 3 Sedmihvězdí Medvědice: Hérakleitos:
Co do počtu (pořadí, určení?) dob
- 5 spojuje se po sedmi ve vztahu k Luně,
rozpojuje se ve vztahu k Medvědicím,
- 7 obě znamení nesmrtelné paměti.
Sedmihvězdí Pleiád.
- 9 Rovnodennosti i slunovraty po sedmi měsících.]

Anatolios, *De decade*, p. 12 Heiberg

Toto je snad nejobskurnější zlomek celé Dielsovské sbírky. Hérakleitos je zde skutečně temný, ale je to tím, že text je porušený a kontexty tématu známe jen nedostatečně. Náš překlad přijímá opravu, kterou navrhl Heiberg, a kterou přijímají i Diels, Kranz, Marcovich a četní jiní (Kahn zlomek nečte). Bohužel teprve takto se nám v textu objevily ty „doby“, takže není moc radno tímto záhadným kontextem podporovat výklad zlomku B 100 nebo naopak. Textová kritika pak hrozí posunout výklad zlomku do polohy ryze ionescovské. Přesto doufáme v možnost výkladu jeho myšlenky.

Anatoliův astrologický nebo spíš numerologický spis *O desítce* obsahuje kapitolu *O sedmičce*, kde je výčet všeho možného, čeho je sedm. S Lunou to nesouvisí prostřednictvím týdne (což je přibližně 1/4 lunárního měsíce), protože ten Řekové neznají, ale zvláštním výčtem sedmi fází Luny. Pak dojde na další sedmičku. Tou je ona jasná skupina hvězd Velké Medvědice, které česky říkáme Velký Vůz, zatímco Řekové Sedmihvězdí a latiníci Vůz nebo Sedm Volů (viz B 120). Anatoliově to asociuje nějaký Hérakleitův výrok o obou Medvědicích a jejich vztahu k Luně i ke kýžené sedmičce. Pak se Anatolios hned pouští do dalších sedmiček: počínaje dalším Sedmihvězdím, totiž Pleiádami - a pak zvláštní lunární časomírou částí roku. Uvádíme poněkud širší kontext, abychom mohli rozplétat, o čem snad ten Hérakleitův výrok byl.

Uvození výroku v Anatoliově bizarním spisu - **Sedmihvězdí Medvědice** - chápeme jako Anatoliův heslář klíčových slov, a ne jako nadpis v té funkci, jakou mívá vnitřní uvození řady Hérakleitových zlomků.

Slova **co do určení** jsou pouhým překladatelským pokusem o nějaký hérakleitovský kontext. V Anatoliově kontextu by adekvátní překlad slov *kata logon* byl „co do počtu, podle počtu“, což by ale možná taky dávalo slušný význam.

Slovesa na ř. 3-4, tedy pro výrazy **spojuje se, rozpojuje se**, bohužel nepotkáváme v jiných zlomcích, nicméně je zkusíme chápat jako synonyma těch Hérakleitových výrazů, které jinde překládáme „setkává se - rozděljuje se“.

Výraz **po sedmi** by se dal překládat také jako „sedmička“ a málem i „týden“, kdyby ovšem v Řecku nějaké týdny byly.

Otrocký překlad **ve vztahu k Luně** ponechává nerozhodnuto, jaký ten vztah je a která ze stran jej zakládá: jestli ta Luna seskupuje, nebo se cosi seskupuje kolem ní nebo spíš jenom podle ní tak, jak Luna značí.

Obě Medvědice (laicky Velký a Malý Vůz) jsou vyjádřeny plurálem **Medvědice** a následuje duál (!) **znamení**, což nebývá tak úplně zvykem.

Znamení nesmrtelné paměti je snad nějaké vžitě slovní spojení; nějaké úsloví, kterým se odkazuje na určitou primordiální rovinu, pak bychom ovšem to „znamení“ čekali v singuláru.

Neozývá se tady spíš pythagorejská numerologie? Tu známe z pozdních podob, většinou ovlivněných blízkovýchodní magií. Ale právě s přírodními cykly měla snad sedmička co do činění už dříve. Tak Alexandros z Afrodisiady píše, že podle pythagorejců v přírodě všechno roste a dospívá „podle čísla sedm, které nazývají příhodný čas“. Raději však nejprve zohledníme latinskou renesanční (!) verzi Laurentia Vally. Hérakleitos prý pracuje s nějakou - snad kalendářní, snad zemědělskou - spojitostí proměn Luny a nějakých ročních dob nebo něčeho podobného:

3 [Sedm hvězd Sedmihvězdí:
Hérakleitos uvádí jako důvod (určení?)

5 ročních spojení (žní?) proměny Luny vzhledem k sedmi.]

Doslovný překlad „roční spojení“ je ovšem čirou bezradností, neboť základní význam slov *annonae colligendae* by byl **žně, doba sklizně**. Vypadá to sice zatím podivně, ale tady najdeme onen kýžený kontext.

Hypotetický význam nějaké předlohy zlomku se mohl týkat toho, že uspořádání proměnlivých dob (kalendář) je značeno proměnami Luny, ztrácením a návratem její jednoty; zatímco neproměnnými a nikdy nezapadajícími Medvědicemi jsou doby značeny neproměnně, snad jako odkaz ke světovému pólu. Prostě měsíční a roční cykly. Pomocí těch měsíčních se orientujeme uvnitř těch ročních, například očekáváme dobu žní. Můžeme se ještě pokusit o konfrontaci s referátem Diógena Laertia (A 1,10-11), kde ovšem není nic o sedmičce:

„Měsíční proměna podob Luny vzniká v ní pro krátkost člunu. Den a noc, měsíce, roční doby (tady jsou opravdu doby, jako v B 100) a roky, také deště a větry a vše, co je tomu podobné, vzniká podle rozdílných výparů.“ Tou „krátkostí člunu“ - doslovně „malostí lodní dutiny“, necek nebo kádě - se myslí nějaká těžko rekonstruovatelná Hérakleitova předloha Diógenovy geometrizace fází Luny. Luna se mění ještě i jinak než Slunce (B 6) a má také svoje doby, jenže měsíční, tedy rychlejší než cyklus Slunce (B 94).

Jak souvisí lunární a solární cyklus a jakou to má spojitost s dobou žní? Nenechme se klamat tím, jak určuje dobu jednoho měsíce náš kalendář. Není totiž lunární (krom data Velikonoc), takže pod pojmem „měsíc“ nemyslí nic víc než přibližně 1/12 roku. Proto nám taky nesedí fáze Luny a data dní v průběhu měsíce. Skutečný lunární měsíc je o něco kratší, a navíc trochu proměnlivě dlouhý, avšak z jiných důvodů než naše měsíce. (Proto se taky dřív uváděla například doba těhotenství jako 10 měsíců, ovšem lunárních.) Po uplynutí 12 lunárních měsíců zbývá do konce solárního roku ještě dost slušná část 13. lunárního měsíce, což některé východnější kalendáře řešily jakýmsi „přestupným měsícem“. Každý ze slunovratů opravdu nastává vždy v průběhu 7. lunárního měsíce od minulého (opačného) slunovratu, byť nepříliš dlouho po jeho začátku. V tom má dovětek jinak dost zmateného Anatoliova spisu pravdu! A právě do této doby začátku 7. lunárního měsíce od zimního slunovratu - tedy krátce před letní slunovrat - spadají v Řecku žně, byť na jihu spíš konec žní! Snad tedy můžeme naši hypotézu o významu výroku trochu konkretizovat:

Roční doby se určují také proměnami Luny. Proměny, které vidíme na Luně, jsou dvojí. Jedny se týkají fází, tedy proměn vzhledu její tváře, ‘člunu’ - a těch je podle výčtu u Anatolia 7, neboť počítáme i 4 přechodové fáze, zato nepočítáme neviditelný nov. Dějí se uvnitř jednoho lunárního cyklu. Jednotlivé lunární cykly jsou poměřovány vůči stálícím. Novodobě řečeno: vůči souřadné síti, která je fixní vzhledem ke stálícím. Znakem toho jsou Medvědice, neboť odkazují k pólu nebe (B 120). Tedy: to, co je v proměnách Luny spojeno v její postupné proměně, to se vůči hvězdnému nebi - tedy v průběhu roku - děje jako různé opakovaně přicházející měsíční cykly, takže přece jenom **doby**. V Luně je jaksi namíchána, a tak spojena různá proměnlivost. To je snad další obraz proměn ohně (B 30, B 31) i vztahu jednoho a mnohosti (B 10, B 65). Sedlák toho však využívá prakticky, neboť ví, že v sedmém měsíci po zimním slunovratu (naš červen) bude končit žně. Tak pro svoje určování dob používá to, co je jejich znakem.

Abychom však neusnuli na vavřínech přijatelného výkladu, musíme přiznat i rukopisné čtení zlomku, které statečně čtou snad jenom Bollack s Wismannem:

3 [Sedmihvězdi Medvědice: Hérakleitos:

co do počtu (určení?) se Órión

5 spojuje sedmičkou ve vztahu k Luně...]

V rukopisu je opravdu zcela jasný **Órión**, snad nejnápadnější souhvězdí zimního nebe (a v Řecku ještě nápadnější než u nás), které má taky **sedm** jasných obrysových hvězd, ale uspořádaných do úplně jiného tvaru, než jaký má **Medvědice**, o které je zde řeč v Anatoliově uvození. Slovo **Órión** se totiž od patřičného pádu pro **doby** liší jenom v jednom písmenku. Co by však Anatoliově asociovalo jeho nadpis Medvědice s tématem Órión? A co by to mohlo znamenat u Hérakleita? Můžeme sledovat hned dvě linie analogií.

První. Medvědice a Órión mají pokaždé sedm hvězd, pokaždé jiných sedm. Pokaždé jiné uspořádání stejného počtu částí. Společnou mají i nápadnost a všeobecnou známost. Medvědice však nikdy nezapadá (B 120), zato Órión ano. Že by to byl zbytek nějakého příkladu na kontextovou proměnu typu „není sedm jako sedm, i když je to pořád sedm“? Byl by to téměř atomistický příklad na artikulaci řeči a na vztahy celku a části (B 8, B 10). Nevíme. A je tu ještě ta Luna. Klíčem by byl nejspíš opět Órión, soudě podle jeho překvapivé obliby v řeckém písemnictví a zvláště podle toho, co o něm píše Diodóros Sicilský

(*Bibliotheca historica* IV,85,5) nebo Suidás (*Lexikon*, heslo *Ebrasen*). Právě k těmto hvězdám se prý váže slovní spojení **nesmrtelné paměti!** Nemáme tušení, proč jsou ony texty plné odkazů na další souvislosti. Mythologický obraz souhvězdí Órión by zasloužil studium.

Druhá linie výkladu rukopisného čtení je předznamenána už tím, že poněkud tvrdohlavě lpíme na otrockém překladu řeckého jména **Órión** (česky Orión). Ono to totiž nemusí být jenom totéž souhvězdí, kterému tak říkáme česky. Řecky máme doklady pro dvě různá užití jména Órión! Jedny pro ten samozřejmý, druhý pro souhvězdí Pastýře, kterému se řecky může říkat taky Boótés, Arktúros (viz B 120), Sedmihvězdí (!) nebo Pleiáda. Například heslo **Órión** v Hésychiově *Lexikonu* nenechává na pochybách, že jde o souhvězdí, jehož nejjasnější hvězda je oním Strážcem Medvědice ze zlomku B 120:

„Órión: Skupina 24 hvězd. Někteří ho nazývají Pastýř (*Boótés*)... Toto seskupení hvězd leží v severní části oblohy... A Arktúra vzpomíná Písmo; toho vidíme položeného mezi částmi Órióna, jeho nejjasnější hvězdu. Souhvězdí se nazývá také Pleiáda... V Pleiádě je sdruženo sedm hvězd..., ne šest, jak někteří míní... Jméno Órión nalezneme u *Izajáše* (13,10); Arktúra, Večernici a Pleiádu u *Joba*, který říká: „Stvořil Pleiádu, Večernici i Arktúra a zásobnice vláhy“ (*Job* 9,9). Ostatně, české Pleiády jsou narozdíl od Pastýře vedeny rovněž jako Šestihvězdí, i když jindy zase jako Sedmihvězdí. A že je ustáleným zvykem mluvit o „částech“ souhvězdí Pastýře, to vidíme dokonce u Ptolemaia (*Syntaxis mathematica*, I,2,50): „Mezi těmi částmi je nejjasnější hvězda, nazývaná Arktúros.“

Rukopisné čtení by tedy jenom víc zdůraznilo souvislost s tematikou zlomku B 120, ale smysl by se kupodivu nezměnil! Zřetelněji by vyvstala souvislost s ročními dobami, spíš než se žněmi. Pro většinově přijímanou opravu jsme se však rozhodli ze tří důvodů. První: Proč by Anatolios dával textu nadpis Medvědice? Druhý: Vallova latinská verze. Třetí: Nemáme ověřeno stáří homonymického užívání jména Órión. Nelze totiž vyloučit, že jde o nějaký omyl nebo přesmyčku až na základě Septuaginty.

B 105 (Kahn XXIII)

- 1 [Na základě tohoto verše Hérakleitos o Homérovi říká, že byl astrolog;
a rovněž na základě veršů:
3 „Osudu svému, jak mním, však žádný neujde člověk
ať jest vzácný či nízký, jak jednou zrodí se na svět.“ (*Ilias* VI,488-9)]

Scholia in Iliadem ad XVIII,251 (AT)

Citované verše *Íliady* mluví o **osudu** ve smyslu *moira*, tedy o smrtelném údělu (B 20, B 25). Vyjadřují rovnost před údělem smrti, nikoliv rovnost z ostatních hledisek. Ušlechtilý muž se zajisté liší od špatného, ale společná je jim jak smrtelnost, tak především onen modus osudovosti, způsob, kterým osudová moc vykonává svoji vládu nad vším. Právě ten neotřesitelný chod splátek (Anaximandros B 1) za půjčku života může být dáván do souvislosti s neochvějným chodem nebe (B 16). Nepotkáváme ani tak nějakou astrologickou hypotézu, ale spíš popis takového vnímání světa, ve kterém by astrologie byla eventuálně možná. Další věcí pak je otázka konkrétní náplně údělu jednotlivce, tedy ne pouze toho, že je smrtelný a nepominutelný, nýbrž jaký je, co mu umožňuje, k čemu vede a k čemu ne. Proč je jeden ušlechtilý a druhý špatný, vzácný nebo nízký? Problematičnost této druhé roviny astrologického popisu osudu ukazuje právě ten verš *Íliady*, který *Scholion* zrovna komentuje:

Byl též Hektorův druh, vždyť jedné se zrodili noci:
Jeden vynikal radou, a druhý kopím byl mistr.

Hektor i jeho druh Púlydamás se zrodili ve stejnou noc, ale jejich schopnosti jsou různé. Žijí ve stejném prostředí, ale otcem Hektorovým je Priamos, zatímco Púlydamovým Panthoos. Nezdá se ale ani to, že by kopírovali vlastnosti svých otců. Co je tedy zdrojem rozdílu mezi nimi? Nevíme.

Vzhledem k Homérově pověsti v Hérakleitově spise (B 42, B 56) se lze domýšlet buď to, že „astrolog“ je pro Hérakleita pejorativum, nebo že mluví ironicky. Nemohlo by to být podobné jako ona Homérova slepota ve zlomku B 56? Tam se Homér ptal dětí, ale odpovědi nerozuměl, protože neznal kontext. Hádanky se často týkají toho, jak trefit ten správný kontext, ve kterém je najednou po problému. „Nechápaví“ ovšem jako kdyby neslyšeli, jako kdyby zde nebyli přítomni (B 34), nerozpoznávají to, co běžně potkávají (B 17, B 72), nerozumějí náznak (B 93), neboť jej nerozpoznávají jako znak, a proto nemohou znát jeho kontext, „důmysl“ (B 41). Běžní lidé nechápou běh světa, prostě jej nevnímají, protože mají úplně jiné starosti. Občas by ale chtěli vědět nějakou širší souvislost, nejčastěji nějakou nedostupnou informaci, nebo znát budoucnost. Pak se obracejí k hadačům a vykladačům všeho druhu, lhostejno, zda se ohánějí tradičním tajemnem nebo pokrokem vědění. Proč si myslet, že člověk je určen nocí (nebo dnem) svého zrození úplně? Že jej to nějak disponuje, to lze tušit. Proč si myslet, že člověk je plně určen svým otcem? Víme, že to každého v mnohém poznamenává, ale tím přece nejsme sami sebou (B 74). Podobně s prostředím, vzděláním atd. Osudové určení světa se děje skrze proměny „dob“ (B 100) a proměny všech věcí před našima očima jako naše zkušenost - nemusíme se utíkat k nějaké jedné zvlášť špatně dostupné zkušenosti, abychom z ní věštili. Ale některé ty zkušenosti přece jenom znatelněji poukazují na kontexty významů, jsou lépe čitelné. Naše základní pokušení pak je, že se jich buď chytáme primitivním způsobem, nebo jich chceme chytrácky využít, nebo se od nich zklamaně odvracíme. To platí o znacích nebe i o znacích čitelných skrze Apollónovu věštírnu.

Jiný problém je, že samo slovo „astrologie“ se zdá být až klasické a že její rozkvět souvisí až s importem mesopotámských nauk od počátku hellénistické éry. To ovšem neznamená, že předtím žádné podobné úvahy Řekové neznali. U Hérakleita by byl otevřený prostor k zvláštnímu pojetí toho, čemu se pak říká astrologie, neboť „doby všechno přinášejí“ (B 100). Ovšem bez geometrické formalizace, bez kauzality a hlavně bez kazuistických pouček typu „co znamená co“.

B 38 (Kahn XXIV)

- 1 [Zdá se, že podle některých se jako první zabýval astronomií <Thalés>... dosvědčují mu to Hérakleitos i Démokritos.]

Díogenés Laertios, Vitae philosophorum I,23

Toto doxografické svědectví by mělo být zařazeno spíš mezi nepřímé zlomky (A) Thaléta z Mílétu. Pokud by Hérakleitos opravdu napsal nějaký takový výrok, byl by jedním z celkem dvou svědectví toho, že mluvil o starším mysliteli, aniž by mu nadával (viz B 39 - Biás). Mohla by to být stopa nějakého Hérakleitova zvláštního vztahu k milétským (viz B 126); zrovna tak ale třeba výraz distance od Thaléta, totiž součást Hérakleitovy kritiky zkoumatelské tradice, zvlášť pokud jde o uplatňování geometrie v astronomii (B 3). Vyloučit zde nemůžeme ani význam **astrologie** v pozdějším smyslu toho slova, totiž v souvislosti s B 100, B 105, B 138, B 139.