

INTERPRETI HÉRAKLEITA, OZVĚNY A ANALOGIE

Antické výklady Hérakleita jsou ztracené, žádný „Potápěč“ se nedochoval; avšak už samotné uchování citátů Hérakleitovy Řeči je spojeno s nějakou interpretací, ať už má povahu parafráze nebo doxografie. Vedle toho najdeme i transformované podoby Hérakleitových myšlenek, jak je přetavilo myšlení Platónovo a zvláště stoických mistrů; v neposlední řadě pak analogie, dokonce i u autorů, u kterých ani nepředpokládáme, že Hérakleitův spis znali.

Nejstarší zmínky o recepci Hérakleita odkazují až do raného 5. století př. n. l., totiž k sicilskému parodickému básníku Epicharmovi a snad i k lyrikovi Simonidovi z Keu. Už mezi předplatónskými odkazy na Hérakleita však najdeme i kritické vyjádření, např. u Tímaia z Tauromenia (viz jeho verzi B 81) - je to kritika z pozice buď pýthagorejské nebo sofistické. Antickému podání o přinesení Hérakleitova spisu do Athén a o „Potápěči“ se věnujeme na str. 17. Mezi dochovanými recepcemi Hérakleita vynikají některé hippokratovské spisy a básně Skythinovy. Zvláštní problém představuje výskyt Hérakleitova jména a citátů v údajně orfickém papyru *Derveni* (viz u B 3a).

Hippokratovský korpus

Hippokratovský korpus obsahuje cca 70 spisů, od čistě lékařských (škola na Kóu, v Knidu i jiné) po filosofická díla rozličné myšlenkové orientace. Nejstarší vrstva textů pochází z pozdního 5. století př. n. l. V ní je několik textů spíše filosofické povahy, z nichž dva jsou silně inspirovány Hérakleitem, takže jejich části edice Diels-Kranz značí jako jeho „imitace“. Vedle opakovaných citací zlomku B 126 obsahují asi 50 narážek na cca 40 dalších Hérakleitových zlomků (viz rejstřík B-A-C). Tato díla představují svébytná rozvedení Hérakleitova odkazu v lékařském kontextu i v kontextu myšlenek Empedokleových a Anaxagorových, místy i s reakcí na sofistické rozlišení přirozenosti a zákona. Tato iónsky psaná díla neznámých autorů vznikla nejpozději kolem r. 400 př. n. l. (Možná právě v lékařském prostředí vzniklo rozlišení těla a duše, ale samozřejmě bez oněch pozdějších typicky platónských konotací. Za toto upozornění i další vhledy do hippokratovských spisů vděčím Hynku Bartošovi.)

Spis **O životosprávě** (*Peri diaités*, citován jako *De victu* nebo *De diaeta* = C 1) je poměrně rozsáhlý a hérakleitovské pasáže jsou v jeho 1. knize. Neustále překvapuje čtenáře hrou ambivalencí a protikladů. Pracuje s obrazem dvou živlů, ohně a vody (C 1,3), které se vzájemně prostupují a sdílejí si svoje vlastnosti. V duchu raně klasického myšlení (stejně jako u Empedoklea a Anaxagory) spis pracuje s myšlenkou, že spojování a rozdělování těchto prvků je nesprávně nazýváno zrozením a smrtí, vznikem a zánikem, je však pouze nárůst a ubývání, což je v té době obvyklý způsob, jako uchovat tradici fyziologie i po Parmenidově odvratu od všeho vznikajícího a zanikajícího (C 1,4). Nezejevné se poznává zjevným (viz Solón u Stobaia III,1,172), dokonce jde také o věci budoucí a věštění je přijímáno jako možné, ale příklady jsou ryze biologické, např. těhotenství (C 1,12) nebo budoucí smrt dosud živého člověka. Na příkladech řemeslných činností lidí se ukazuje sourodnost běhu světa, lidské fyziologie a řemeslné dovednosti. Kritika sportu a her (C 1,24) souvisí s kritikou „mnohých“ (viz B 2) a sama má paralelu snad jen v Xenofanově B 2. Věta (C 1,24) „Mnozí žasnou (*polloi thaumazúsín*), ale nemnozí rozpoznávají“ představuje kromě návaznosti na myšlenku Hérakleitovu také výslovně formulovaný opak pozdější Aristotelovy odpovědi na to, proč první myslitelé začali filosofovat (prý proto, že „užasli nad světem“). Přirozenost je ustavena bohy, proto je vždy správná, zatímco zákony jsou ustaveny lidmi, proto jsou někdy správné a někdy ne (C 1,11) a občas je potřebné je měnit.

Spis **O výživě** (*Peri trofés*, citován jako *De alimento*, *O potravě* = C 2) představuje svéráznou sbírku postupně navazujících aforistických výroků, které hérakleitovskými obrazy

popisují potravu i proces výživy. Veškerá potrava musí být rozpustná, neboť „vlhkost je dopravním prostředkem“ výživy (C 2,55). Tak se výživa dostává do každé části těla a zčásti se proměňuje v každou z nich. Spis rozlišuje dva druhy výživy: první souvisí s jídlem a pitím a je rozváděna po těle srdcem a tepnami, druhým je dech (vzduch), který obíhá v žilách a plicích.

Skythinos

Díogenés Laertios k Hérakleitovu spisu říká (A 1,16): „Hierónymos uvádí, že i Skythinos, jambický básník, se pokusil podat jeho řeč ve verších.“ Skythinos je iónský lyrik z Teu, který nejpozději kolem roku 400 př. n. l. píše jamby *Peri fyseós*, silně inspirované Hérakleitem. Zachované zlomky uvádíme jako C 3.1. a C 3.2.

Je to snad nejlepší resumé Hérakleitova spisu!

Obrazem světa a jeho vztahu k jednomu je lyra (B 51) a její vztah k Apollónovi (B 93). Apollón lyru celou naráz drží a hraje na ni; tak je svět držen vztahem k jednomu, tak je svět prostředím božské hry. Různé tóny tvoří harmonický zvuk (B 10, A 22/1) a každá ze strun se po úderu chvěje střídavě na obě strany (B 51). Trsátkem je Slunce (B 3a), které svým denním (B 6) i ročním cyklem (B 84) umožňuje a projevuje přírodní koloběh; znak plápolání ohně (B 30). Božská cesta (B 60) jednoho v sobě drží mnohost, obrací se v ni a zase zpátky. Tak se všechno obnovuje, ale toto časové hledisko je záležitostí nás lidí a veškeré mnohosti uvnitř světa (B 67). Návaznost na Skythinovy jamby bývá spatřována v díle druhého stoického scholarchy, Kleantha z Assu.

Hérakleitovci a Kratylos

Díogenés Laertios píše o Hérakleitovi (A 1,6), že „jeho spis měl takovou slávu, že vznikli i jeho stoupenci, nazvaní hérakleitovci“. Nešlo by tedy o přímé žáky, nýbrž o stoupence na základě četby spisu. Nevíme, jestli tomu máme rozumět jako ozvěně skutečného dění, což je možné už vzhledem ke starým výkladům Hérakleita (A 1,12; A 1,15; A 4/3), nebo jako fikci, která navazuje na Platónovo podání o hérakleitovcích a je si vědoma izolovanosti Hérakleita samotného. Zdá se, že existoval jakýsi okruh Hérakleitova vlivu, lokalizovatelný časově na dobu od raného 5. do 3. století př. n. l. a prostorově na Iónii, Athény i Sicílii: Epicharmos, Kratés (v 5. století př. n. l., nikoliv pozdější kynik z Théb), hippokratovští autoři, Skythinos, Antisthenés Hérakleitovec, Kratylos, Krotón a volněji také Diodotos, Zénón z Kitia, Kleanthés a Chrýsippos. Platón však chápe „hérakleitovce“ úžeji, totiž jako určité hnutí kolem Efesu v době nedávné až jemu současné, tedy na samém počátku 4. st. Když líčí „boj“ o myšlenku totožnosti vnímání a bytí, o pohybuující se jsoucnost, tak píše: „Není nijak zanedbatelný; vždyť přívrženci Hérakleitovi vedou tuto myšlenku vpřed velice horlivě“ (*Theaitétos* 179d). Antisthenés Hérakleitovec, kterému edice Diels-Kranz tento obraz připisuje (jeho A 3), píše v Athénách kolem r. 400 př. n. l. (viz Díogenés Laertios VI,19) a je také jedním z „vykladačů Hérakleitova spisu“ (Hérakleitos A 1,15).

V literární masce Theodóra charakterizuje Platón hérakleitovce se svou typickou ironií jako samorosty (*Theaitétos* 179e-180): „Věru, Sókrate, co se týče těchto hérakleitovských nebo jak ty říkáš homérských myšlenek a ještě starších, tak porozprávět o nich s těmi muži z Efesu, kteří si osobují jejich znalost, je zrovna tak nemožné, jako s tvory proháněnými střechkem. Neboť zcela podle svých spisů jsou stále v pohybu; setrvalosti při věci nebo při otázce... v sobě mají méně než nic.“ Nelze s nimi prý „nic dovést k cíli“, neshodnou se ani mezi sebou; dokonce prý „schválně odstraňují ze svých duší všechno pevné“. Na to Platónův Sókratés namítá, že aspoň svým žákům snad říkají něco stálého, když je „chtějí učinit sobě podobnými“. To je ovšem v kolizi s nárokem zlomku B 50. Také v Platónově textu přichází

pádná odpověď: „Jakým žákům? ... Sami od sebe vyrůstají, každý z nich naplněn nadšením z kteréhokoli nahodilého pramene...“ Nato Sókratés cituje Homérův obraz proudících vod, Ókeana a Téthys, „prarodičů všeho ostatního“. Jsou tedy vskutku „autentičtí“ a živení proudy!

Podle Platóna je pro hérakleitovce typické ztotožnění smyslového vnímání a skutečnosti (což je náležitěji hérakleitovské než Sextovo nepochopení role empirie, viz B 2) a příslovečná proudivost všeho (viz A 6), což je vlastně očekávatelný následek onoho zhodnocení vnímání. Podstatná je také Platónova poznámka o „divých mužích“, tedy o těch, se kterými není možná salonní řeč ani školní disputace; tedy řízený dialog, stojící na určitých kulturních předpokladech. Ony předpoklady jsou totiž z jejich hlediska nezajímavé až předsudečné. Hérakleitovci jsou vykresleni jako iracionální charismatické hnutí, inspirované ostrou pozicí Hérakleitova textového odkazu, ne však jako ti, kteří lpí na liteře onoho textu. Jeden z nich se dokonce stal literární postavou dialogu: Kratylos. Nesmíme ovšem zapomenout, že celé podání Kratylova je podřízeno zájmu Platónovy autorské myšlenky. Platón se s Hérakleitovým odkazem pře zjevně rád a leccos z něj kupodivu i přejímá.

Ve stejnojmenném dialogu je **Kratylos** mluvčím nauky o „přirozené správnosti jmen“, tedy mínění, že slova neoznačují věci nebo činnosti náhodně, ani podle nějaké naší dohody, nýbrž vyrůstají z jejich přirozenosti. To je patrně móda doby kolem r. 400, která předpokládá sofistické rozlišení na to, co je „přirozené“ (*fysei*) a „dohodou“ (*nomó*). To bychom u Hérakleita hledali samozřejmě marně. Souvisí však i s módou etymologií, která přetrvává do 4. st. Ta je v Platónově díle často ironizována, nejkřiklavěji právě v dialogu Kratylos (viz Hérakleitos A 6/6). Otázkou je, nakolik je tato móda starší a nakolik může souviset i s Hérakleitem. Hérakleitos etymologických souvislostí využívá stejně hravě jako zvukové podobnosti slov (viz Výrazové prostředky Hérakleitovy řeči), ale nikde se o významu etymologie nevyslovuje, natož aby předpokládal nějakou „přirozenou správnost jmen“. Zlomek B 48 dokonce svědčí o opaku. Zdá se tedy, že móda etymologií i „přirozené správnosti jmen“ souvisí spíš s prostředím nauk sofistů, možná jako reakce na ty z nich, které zdůrazňují roli dohod. Též Aristotelés nepřímo dokládá Kratylovu souvislost se sofistickým hnutím, když zmiňuje, že v jeho okruhu působil i sokratik Aischinés (*Rhetorica* III,16; p. 1417b1 = Kratylos, fr. 2). Aristotelés taky shodně s Platónem referuje (*Metaphysica* I,6; p. 987a29 = Kratylos, fr. 3) „mínění Kratylovo a hérakleitovců, že všechno vnímatelné vždy proudí a není o něm žádné vědění (*epistémé*)“. To už je nejspíš reakce na nauku Parmenidovu.

Podle nepřímých zmínek by Kratylos měl být starší než Platón, ale nejméně o generaci mladší než Sókratés, působí ještě i po r. 399.

Platón

Díogenés Laertios (III,6) o Platónovi píše: „Od té doby, tedy od dvaceti let, byl stále posluchačem Sókrata. Po jeho smrti se přiklonil k hérakleitovci Kratylovi a k Hermogenovi, vyznavači filosofie Parmenidovy“ (viz také Kratylos, fr. 3 z Aristotela). To velice dobře odpovídá Platónovým spisům, ať už to historicky bylo jakkoliv. U Platóna zřetelně potkáváme motivy sókratovské, hérakleitovské, eleatské a ovšem také a zvláště pýthagorejské.

Platónovo dílo je nejstarší z textů, ve kterých nacházíme větší počet Hérakleitových zlomků. Další primát má i co do filosofického významu konfrontace s Hérakleitem. Vždy ovšem musíme myslet na to, že Platón sleduje své vlastní filosofické i literární cíle: hraje si se zděděnými figurami (postavami i myšlenkami) tvůrčím způsobem, dokáže je proměňovat, ale pořád nějak v duchu jejich původních intencí. Příkladem toho může být třeba využití obrazů ze zlomků B 6 a B 30 k typicky platónskému motivu v Ústavě VI,498ab - viz u textu i výkladu B 6.

Určitý obraz hérakleitovců vykreslil Platón v dialogu *Kratylos*. Tam (439d4) vyslovuje Sókratés i tuto slavnou charakteristiku: „... a zdali se zdá, že vše proudí (*kai dokei tauta panta rhein*).“

V dialozích *Symposion* a *Sofisté*s Platón vážně polemizuje s tématem proměny, sbíhavosti a rozbíhavosti všeho. V *Sofistovi* (A 10/1) je Hérakleitos přirovnán k Empedokleovi v myšlence, „že jsoucno jest množství i jedno a že je udržováno pohromadě nepřátelstvím i přátelstvím“ - na rozdíl od toho, co soudí „u nás škola elejská, počínajíc od Xenofana“. To je typické školní rozlišení mezi tím, co bude později nazváno fyziologií a co metafyzikou. Platón referuje Hérakleita dobře, ale neodpustí si, aby mu nepodsunul svoji (eleatskou) terminologii, totiž výraz „jsoucno“ (*to on*), bez kterého se Hérakleitos samozřejmě obejde.

Dialogy *Filébos* a *Theaitétos* neobsahují citáty Hérakleita, nýbrž filosoficky výklad problematiky, která s jeho odkazem souvisí. Ve *Filébovi* diskutuje „myšlenku, která všem lidem působí potíže, ať chtějí nebo ne... že mnohé jest jedno a jedno jest mnohé“ (14c). Ta vede ke koncepci „apeiratických škál“ všeho, co je proměnlivé a čeho může být více nebo méně; pohyb v takových škálách zakládá možnost slasti i strasti, zatímco vztah ke stabilní idealitě je prost této směsi. V *Theaitétovi* Platón patrně přejímá hérakleitovskou myšlenku potud, nakolik ji může chápat jako nauku o vnímání, nikoliv o „jsoucnosti“. Obrací se ovšem právě proti tomu, aby zakoušení bylo považováno za hlavní bránu ke skutečnosti. Mezi těmi „tekoucími“, kteří tak činí, jmenuje souřadně s Hérakleitem (A 6/4) i Epicharma. Platón prostě vytváří hravě literární obraz svérázného mudrce Hérakleita hlásajícího změnu a uplývání, proti kterému postaví vznešenost Parmenidovu. Tento obraz bude (spolu s následující stoickou inspirací Hérakleitem) pro další epochu určující.

Citace a narážky jsou i jinde, ale nejvýznamnější analogii s Hérakleitem nacházíme ve slavné pasáži 7. listu o tom, co je filosofie. Platón činí svoje určení filosofie (bez odkazu) blízké Hérakleitovi, neboť jde o zážeh ohně: „jako plamen vznícený od vylétlé jiskry to vznikne v duši a pak se to už samo živí“ (341a).

Stoici

Tři první stoičtí mistři nám uchovali jenom 3 citáty Hérakleita a to ještě až díky druhotným citacím jejich spisů u dalších antických autorů. To je však pouze příslovečný povrch ledovce, v tomto případě spíš odlesk ohně v podobě stoické nauky o ekpyrózi; jindy zase ozvěna pojetí duše (B 12). Samozřejmost, s jakou pozdější autoři vykládají Hérakleita v kontextu stoických pojmů a nauk, je pozoruhodná: od Filóna (B 65) přes Klémenta (B 30, B 31, viz tam) po řecké doxografy pozdní antiky. Příkladem samozřejmě stoického pochopení Hérakleita jsou i zlomky u Marka Aurelia. Obraz osudové moci cyklického návratu bude znepokojoval i Augustina.

Kleanthés z Assu porovnává Hérakleita (B 12) s naukou prvního stoického mistra, Zénóna z Kitia. Chrýsippos pak ve *Fyzice* podrobně komentuje Hérakleitovy zlomky B 30, B 31. Zdálo by se tedy, že Hérakleitos ovlivnil evropskou školní filosofickou tradici alespoň ve své stoické recepci, že se iónská fyziologie uchovala aspoň v podobě stoické fyziky. Leč není tomu tak, neboť právě fyziologická témata nejrychleji vypadla z obecného povědomí o tématech stoického kánonu. Kdo o tom pochybuje, nechť zkusí hledat nějaké pojednání o stoické fyzice, přestože zlomkovitě zachované množství Chrýsippova textu je pozoruhodné (edice: von Arnim).

Nad hladinu textové sledovatelnosti Hérakleitova odkazu ovšem ční Kleanthův Hymnus na Dia. Edice Diels-Kranz uvádí jeho část jako „imitaci“ Hérakleita, zlomek C 3.4. Tento klenot náboženské poezie je ovšem prodchnut hérakleitovskými obrazy i na mnoha jiných místech, patrně prostřednictvím básně Skythina z Teu. Dílo neprávem opovrhovaného druhého stoického scholarchy působí i prostřednictvím Arátovy astronomické básně *Fainonena* (rané

3. století př. n. l.) a tak se dostává i do řeči Pavla z Tarsu na athénském areopagu: „*V něm přece žijeme, pohybujeme se a jsme, jak pravili i někteří z vašich básníků*“ (*Skutky apoštolů* 17,28 = Kleanthés? u Aráta, Phaenomena 5).

Filón a Kléméns Alexandrijský

Filón Alexandrijský rozšířil v prostředí hellénizovaných Židů doby přelomu letopočtu představu, že řecká moudrost je odvozená od hebrejské. Řeční filosofové prý opisovali od Mojžíše! Je to vlastně předzvěst těch novodobých podfuků, které všechno na světě odvozují z Egypta, z Indie nebo od ufonů. Tato ne zrovna poctivá výkladová figura však ve své době umožnila přijetí části řecké filosofie u Židů, protože takto už nebyla něčím cizorodým. Je pozoruhodné, že zvláštní roli mají v této koncepci Hérakleitos a Platón. Návaznost na jejich myšlenky vyčnívá u Filóna nad dobové eklekticko stoické filosofování, které je jakousi kulturní samozřejmostí mnoha vzdělanců Mediteránu. Filón nejen že cituje zlomky Hérakleitova spisu, ale přikládá jim zvláštní význam. Hérakleitos je pro něj tím, kdo „učinil centrem filosofie“ (A 6a) hebrejské pojetí „rozetnutí smlouvy“, tedy přítomnost Nevyslovitelného mezi díly oběti, kterou se smlouva uzavírá (Gen 15,10-17). Bůh nevýslovného jména je u Filóna pochopen jako zdroj protikladů a Hérakleitos zase osočen z toho, že se tím „chlubil jako novým objevem“ (A 6a). Filón dobře chápe Hérakleitův obraz vztahu jednoho a mnohosti, umí jej přetlumočit do stoické terminologie (B 65) a tuto pro Hérakleita opravdu centrální myšlenku chápe jako plagiát centrálního obrazu judaistické rituální praxe!

Křesťan **Kléméns** přejímá kolem r. 200 všechna Filónova hlediska pochopení Hérakleita a přidává některá další. Hérakleitos je i pro něj tím, kdo zvlášť dobře opisoval od Mojžíše; říká to nečekaně při citaci zdánlivě ateistického zlomku B 30. Pro pochopení Hérakleitovy myšlenky komentuje Chrysippovo stoické pojmosloví (kontexty B 31). V parafrázi zlomku B 27 zase přitakává Hérakleitovu ne-moralizování. Samozřejmě, že si po svém přisadí ke kritice lidového přístupu k řeckému náboženství (B 5, B 14, B 15) a pokusí se hledat kontext svého pojetí gnóse (B 86, B 22). Když tedy jde o témata mystická nebo eschatologická, tak je pro něj Hérakleitos výsostným myslitelem. Jakmile však přijde na náboženskou nauku o jedinství boží, dá přednost Xenofanovi (viz *Strómatis* V,108) a Platónovi. Tím předznamenává posun křesťanského filosofování k metafyzice, jehož vyvrcholením později bude recepce Aristotela, tedy vítězství naprosto důsledného a nikoli hravého myšlení v evropské školní filosofii.

Kléméns je druhým nejvýznamnějším tradentem Hérakleitova odkazu, a to nejen pokud jde o počet zlomků a rozsah jejich textu, ale i co do možnosti náležité interpretace. Kléméns sice chápe Hérakleita jako pouhého předchůdce křesťanské zvěsti a jako dobrého plagiátora Mojžíše, ale nevede jej to k žádným zásahům do textu (máme mnoho paralelních míst pro srovnání). Také Klémentovy vlastní asociace vůči Hérakleitovým myšlenkám jsou v řadě případů zajímavé, neboť Kléméns se orientuje ve filosofickém pojmosloví a vyzná se i v detailech řeckého náboženství. Ve středu jeho zájmu o Hérakleita stojí témata náboženská, ale nijak se nevyhýbá ostatním. Typické jsou zlomky o vztahu života a smrti.

Plútarchos

Plútarchos, Apollónův kněz v Delfách, středoplatónský filosof a spisovatel v době kolem r. 100 n. l., je nejpřínosnější autor pro poznání Hérakleitova spisu, a to jak počtem zlomků, tak pro jejich kontexty. Plútarchos občas dokáže zapomenout na své platónské vychování a sám se vžít do Hérakleitova způsobu myšlení. Nebo se spíš rozpomene na hérakleitovské motivy u Platóna samotného a někdy je podpoří také stoickým výkladem? Díky tomu nám občas představí zajímavé kontexty myšlenek a především reálií, ale z téhož důvodu je pak

problematické, jak stanovit rozhraní mezi vlastní Plútarchovou myšlenkou, jeho tvůrčí nebo hravou parafrází Hérakleita a přímým Hérakleitovým textem (viz např. B 91). Zajímají ho nejen kultické narážky (B 92, B 93), ale opravdu celek Hérakleitovy myšlenky. Cenné je jeho svědectví o kultickém původu mudrckého výroku „Poznej sebe sama“ (viz u B 101).

Díogenés Laertios

Z pera Díogenova máme nerozsáhlejší doxografické svědectví o Hérakleitovi (A 1), včetně řady přímých citátů. Podává nejprve životopis (A 1,1-5) s jakýmsi předběžným shrnutím nauky (1-2), charakterizuje jeho spis (6), podrobně referuje nauku (7-11), vypráví legendu o spisu (11-12), vkládá falsa Hérakleitovy korespondence s perským králem Dáreiem (13-14), referuje o vykladačích Hérakleitova spisu (16-17) a nakonec přidává epigramy (17).

Díogenova doxografie je poměrně seriózní, takže jsme v kap. Hérakleitos právě podle ní strukturovali pokus o náznak Hérakleitova životopisu. Cituje sice většinu obíhajících drbů, včetně příslovečné „temnosti“, ale sám zastává názor, že Hérakleitos „se občas vyjadřuje jasně a srozumitelně, takže jej i největší omezenec může snadno pochopit“ (A 1,7) a jeho shrnutí Hérakleitovy nauky svědčí o slušném pochopení, i když čerpá až z druhotných pramenů. Díogenovo pochopení Hérakleita totiž není postiženo školometstvím „pralátek“ a „prazákladů“; podobně se také jeho v zásadě geografická orientace v předsokraticích ukazuje být náležitější než jejich třídění podle „počátků“ a „živlů“. Díogenés referuje Hérakleita prostřednictvím šikovně řazených citátů a parafrází, takže mu jenom jednou ujede, že „oheň je prvek“ (A 1,8). Dokáže správně pochopit i napětí vzniku a zániku, když říká, že „ke vzniku vede zápas a svár“, zatímco ke vzplanutí „souhlas a mír“.

Odvozenost jeho výkladu se ovšem občas projeví tím, že Hérakleitovy obrazy vykládá i prostřednictvím výkladových schémat jiných archaických autorů, např. „zhuštěný oheň se zvlhčuje... a tak vzniká voda“ (A 1,9), což je nejspíš Anaximenovo pojmosloví. Přesto si ale nevymýšlí žádný vzduch! Prostě kromě naprostých detailů spolehlivé, takže každému, kdo nemá trpělivost na dlouhé hledání a úvahy, je možné těch několik odstavců Díogenova referátu (A 1,7-11) doporučit jako to nejlepší, co může potkat! Na rozdíl od většiny běžných učebnic to určitě nezavádí do pasti.

Analogické obrazy - Řecko, gnóse a Východ

Když se člověk léta zabývá Hérakleitovými zlomky, tak vidí jeho myšlenky všude. Připomene je leckterý text i leckterá právě aktuální životní situace. Zčásti je to obvyklá deformace, kterou je postižen každý, kdo se něčím opravdově zabývá; zčásti je to snad podobné tomu, jako když jdu s kamarádem netopyrologem z hospody a každých pár desítek metrů potkáme uprostřed Prahy nějakého netopyra, opravdu! A polarita tenzí každé přirozenosti je mohutněji všudypřítomná než netopyři! Proto se následující řádky omezí na pár poznámek o textech, na kterých podobnou souvislost nelze nevidět.

Nejnápadněji se souvislosti s Hérakleitem vybavují samozřejmě u Empedoklea. Srovnávání těchto dvou myslitelů je už klasické téma, započaté Platónem (viz Hérakleitos A 10/1). Hérakleitovo pojetí skutečnosti charakterizuje slovy „vždy se rozchází i schází“, zatímco Empedoklea charakterizuje jako toho, kdo opustil „zásadu, že je tomu tak stále“, a říká, že „vše je střídavě tu jedno a přátelské, a to působením Afrodíty, jindy zas mnohé a samo sobě nepřátelské jakýmsi svárem“. Láska (*Filotés*) a Svár (*Neikos*) tak přímo rytmizují oscilaci veškerenstva mezi Sfairem a mnohostí. Láska a Svár jsou polaritou, která nemůže působit jinak než v této vzájemnosti, a vše, co je, vzniká i zaniká jejich působením, ovšem jako mísení a rozlučování živlů, božských kořenů veškerenstva. Tak z božského základu (jemuž

analogické jsou jednotlivé smysly) vyrůstají jednotlivé věci i bytosti a zase se do něho vracejí.

U tragiků klasické epochy zase potkáváme pojetí osudu velmi podobné Hérakleitovu, snad nejvýrazněji v Sofokleově *Králi Oidipovi*. Neusuzujeme z toho na vliv spisu, byť už asi „přineseného do Athén“. Ostatně, analogie s Hérakleitovými myšlenkami nacházíme i ve spisech řeckého hermetického souboru (*Corpus hermeticum*, asi 2. století n. l.) a ještě nápadněji ve spisech necírkevních gnostiků. Tomášovo evangelium nebo zase texty valentinovského okruhu (a dokonce i kanonického *Evangelia podle Jana*) působí málem tak, jako kdyby domýšlely Hérakleitův obraz probuzení a vztahu k Jednomu; přestože jde o spisy, které jsou doma v úplně jiné myšlenkové a kulturní oblasti a které od Hérakleita ostře odlišuje rozlišování na mysl (*nús*), duši a tělo nebo zase ducha (*pneuma*), duši a tělo. Sledování jakýchsi „proto-hermetických“ a „pre-gnostických“ motivů ve starší antice by ovšem bylo samostatným tématem.

Někteří badatelé (např. Reitzenstein) dokonce uvažovali o vlivech íránského kultu ohně na Hérakleitovu metaforiku. Z analogie však nelze vyvozovat vliv a ohňový obraz proměn veškerenstva není ani v řeckém prostředí Hérakleitovou specialitou (viz Hippasos).

Skutečný šok ale v kontextu četby Hérakleita působí *Tao te ting*. Vliv kterýmkoliv směrem je vyloučený časovým synchronem a obrovskou místní i mentální odlehlostí Iónie a Číny. Jsou sice spojeny hedvábnou stezkou, ale Iónie má taky svoje vlastní hedvábí, vyráběné ovšem z vláken jiného druhu motýla (snad původem na Kóu). Lao-c' ovšem nemluví o ohni, jeho základní obrazy vypadají málem opačně než Hérakleitovy, nicméně je pochopení obou spisů spojeno s nápadně analogickými problémy a je pro čtenáře prakticky toutéž příležitostí.