

Jan Provazník  
Hérakleitos ve světle mythické  
moudrosti

*Filosoficko-theologická studie*

Malvern  
2017

*Mamince – tuto knížku věnuji  
prof. Jitce Kovaříkové ze Sušice.*

© Jan Provazník, 2017

© Jakub Hlaváček – Malvern, 2017

ISBN 978-80-7530-062-1

## Úvod

Starý aristokrat ducha, Hérakleitos z Efesu, žil v letech 540–480 př. Kr. Zanechal po sobě dílo plné symboliky, mystické hloubky i filosofického rozhledu. Pod jeho perem vykvetl starý mythický svět do pozoruhodné vnitřní krásy, přičemž si uchoval všechny znaky své moci a osobitosti – především imaginaci, z jejíhož lůna se teprve začíná rodit pojem. Nechybí napětí podložené překvapujícími či povrchnímu rozumu se vzpírajícími obrazy. Důležitou roli hraje též archaické vědění, jehož hlavním cílem není bezrozpornost za každou cenu. Ačkoli Hérakleitos nevypráví příběhy, je mythickým tvůrcem v tom nejlepší smyslu slova – jeho moudrost je obrazová, látková, tělesná. Velkým filosofem je ovšem díky tomu, že jeho obrazy jsou *inspirované*. A jelikož mythický obraz je ze své podstaty těžko uchopitelný, má i odkaz efezského mudrce punc temnoty a neproniknutelnosti. Prvním krokem

na cestě prosvětlení je prozkoumání vnitřní povahy mythu.

### Mythos – inspirovaná zkušenost

Mythos je vyprávění, které pod rouškou narace cosi ukryvá. Je to příběh, jenž prostřednictvím odhalování, odkrývání vnějšího děje zároveň skrývá a zahaluje vnitřní smysl.

Tato definice v podstatě vychází ze starého výměru mythu jako „falešného slova zjevujícího pravdu“.<sup>1</sup> Mythos nemluví přímo: je falešným projevem, neboť se odívá do šatu utkaného z děje a obrazivosti. Jeho příběh se valí jako řeka, zdánlivě strhává s sebou vše, co mu stojí v cestě. Přesto prý odhaluje pravdu. Lze vůbec mluvit v kontextu mythického děje o pravdě či vnitřním smyslu?

Ano, vždyť mythos je *bytostně lidský způsob prožívání světa v určité fázi evoluce vědomí*, jeho pramenem je inspirace.

*Inspiratio* znamená vdechnutí, božské vnuknutí. Inspirace je cestou komunikace duše a Kosmu. Tento nevšední výraz pohybu lidského vědomí nazývali staří *enthusiasmem*: nadšením, vytržením, vnitřním zřením, doslova stavem, kdy je v člověku přítomno božství.

Inspirace je poselstvím z hlubin podvědomí, které se jako *Afrodité Anadyomené* vynořuje na hladinu našeho zevního vědomí. Nevědomá stránka duše oslovuje vědomí prostřednictvím obrazů disponujících mocnou silou universality. Tyto ontologicky primární motivy mají přístup do lidského podvědomí, a vytvářejí tak důležitý bytostný rozměr nás samých. C. G. Jung je nazývá archetypy.

### Archetyp

Archetyp je pozoruhodným rozměrem skutečnosti. Není vlastní lidskou zkušeností ve stejném smyslu jako třeba myšlenka či představa. Slovem *vlastní* míním v tomto případě takovou zkušenost, o které mohu prohlásit, že jsem autorem jejího bytí: v objektivní rovině je takovou zkušeností smyslové vnímání, v subjektivní rovině pak třeba myšlenka, vzpomínka nebo představa. Bytí archetypu má odlišnou povahu. Využívá sice pole naší duše k vlastní manifestaci, nicméně zejména tehdy, je-li to, co obvykle nazýváme naším „já“, vypnuto či oslabeno. V tomto zvláštním případě zkušenosti je člověk toliko *prostředím, polem, místem* archetypální manifestace.

Archetyp je skutečnost, jíž náleží vnitřní tvar. Je zachytitelný vnějším racionálním vědomím, je-

dině však prostřednictvím nevědomých sfér duše. Celý tento proces zachycování praobrazů je – principiálně vzato – vlastně analogický běžnému smyslovému vnímání. Prostřednictvím smyslů také vnímáme tzv. *vnější věci* či *věci o sobě*. Teprve díky prismatu samotného prožitku se však zdánlivě vnější skutečnost stává naším *vlastnictvím*, naší představou či pocitem, a nabývá tak smysluplnosti svého bytí. Je filosoficky problematické mluvit o bytí *věci o sobě*, ať už touto věcí myslíme vnější zkušenost (třeba nástěnné hodiny), nebo ideu či archetyp. Co víme, je toto: nástěnné hodiny jsou skutečností vnějšího (či zdánlivě vnějšího) řádu, již vnímáme díky objektivnímu vědomí nástrojem k tomu určeným, totiž smysly. Archetyp je naproti tomu skutečností vnitřního řádu, kterou vnímáme podvědomím. Oba dva typy bytí vstupují do našeho vědomí jakoby z *venku*. Lze tedy předpokládat jakési samostatné bytí hodin i určitého archetypu s tím, že tato zdánlivá nezávislost je fundována hlubší bytostnou závislostí mého prožitku. Pro mne jako vnímající bytost je v posledku lhostejné, dotýkám-li se tzv. vnějšího, či vnitřního řádu světa. V rámci mého vědomí je tak jako tak vše transformováno na tvar vnitřní: skutečný rozdíl je tak nakonec paradoxně jen ve způsobu vnímání. Vnější svět zachycujeme *shora* vnějším, objektivním pó-

lem vědomí, přičemž obsahy tohoto pojmání nám postupně *odplouvají* do temnot podvědomí. Vnímání světa vnitřního, kam bezesporu patří i archetypy, se děje cestou opačnou – *zdola*: schopností zachytit pramen inspirace disponuje v tomto případě nevědomá vrstva duše, přičemž obsah tohoto poselství může být, byť ne za všech okolností, předán vzhůru směrem k vědomému Já.

### Čtyřrozměrná povaha bytí

Člověk je stvořen k obrazu Božímu. Nejen podle kabalistického učení se velký vesmír projevuje ve čtyřech bytostných rovinách. Hérakleitos tuto kosmickou živlovou čtyřrozměrnost akcentuje prostřednictvím tzv. *obratů věčného ohně*. *Obeň se přes vzduch* obrací do *vlhkého*, jež je pramenem *projeveného bytí*. Též náš menší osobní vesmír je čtyřpólový. Esencí bytostného jádra jsme ukotveni v Otci, duše je součástí božského vědomí, Syn nám propůjčuje osobnost a vůli, nebeská Dcera reprezentuje jedinečné lidské vědomí vázané na pozemskou rovinu.

My lidé tělesní hledíme v našich úvahách o povaze bytí *zdola nahoru*. Náš pohled nedohlédne za horizont stvoření, tam nahoře ve věčnosti toliko tušíme *Univerzálního Otce* a *Univerzální Matku*

– pramen bytí a vědomí. A vzhledem k tomu, že svět stvořeného povstal skrze *Božské Slovo*, vytváří toto nebeské dítě, tento *Aión*, vrchol pyramidy veškerenstva, a je tedy ve smyslu *stvořené skutečnosti* naším otcem.<sup>2</sup>

Z hlediska *cesty dolů*, kosmogeneze, je ovšem božské dítě až třetím principem vycházejícím z lůna tvůrčího vědomí Otce. „Cesta nahoru a dolů je jedna a táž,“ říkával Hérakleitos Efezský.<sup>3</sup> To je důležité. Jediná je Cesta stvoření i poznání. Vzhůru nelze jít jinou stezkou než tou, která byla vydlážděna kosmogenezí. Jiná cesta totiž není. Jediná je vesmírná cesta *Aiónu*. Na své pouti směrem dolů otevírá brány jsoucnosti mnoha světů, až dospěje k samotné periferii bytí – manifestaci vnější skutečnosti. V tuto chvíli je singularita počátku ve stadiu nejvyššího sebeodcizení, propast oddělující (ale i spojující) původní plán a jeho uskutečnění je hluboká a jakoby nepřekročitelná.

Ale pak se stane ten zázrak! Stezka dolů se v materiálním světě zastaví jako příboj o strmá skaliska a nepochopitelná moc života dokoná mystérium obratu a návratu. Moc téhož života, který se účastnil veškerých peripetií cesty dolů, aby v rozhodující chvíli vzal odpovědnost do vlastních rukou. Kdyby kalich světa zjevnosti nebyl naplněn též *vodou živou*, zbyla by tady dole skutečně jen propast,



temná hluboká propast, v níž by se ztrácel sám její *Tvůrce*.

Vědomí je pak místem, kde v určitou chvíli je cesta vzhůru pochopena jako hlavní motivace lidského úsilí. *Cesta nahoru* – touha a uskutečnění *Poznání* – si teprve v člověku uvědomuje sama sebe, a až nyní dochází k akceleraci celého procesu návratu. *Zkušenost prožitku zjevnosti* je třeba vynést zpět k *Počátku*. Jen tak je možné zhodnocení celého nedozírného projektu se jménem *Člověk*.

### Zrození mythu

Takto povstává mythos: mytické vědomí zachycuje archetypální obrazy, jež jsou materiálním základem probouzejícího se příběhu. Avšak cestou inspirace se nerodí jen obrazné představy, nýbrž i myšlenky a dějové souvislosti. Jistě, míra věrohodnosti zachycení těchto vnitřních impulsů je problematická (podobně jako když si vzpomínáme na dnešní sen). Nicméně ozvěna je dána, a rekonstruovat původní hlas je úkolem pro paměť, rozum a imaginaci. V tomto smyslu intelekt kooperuje při povstání mythu. Básník dostává do rukou strom, jehož listoví obarví podle svých schopností a nadání. Vnější vědomí je zároveň tvůrčí silou při skládání příběhů do širších celků, je tedy autorem soustavy mythic-

kých příběhů, totiž mythologie ve vlastním slova smyslu.

Je-li zdrojem mythického příběhu podvědomá dimenze vědomí, představí se nám tato stará lidská zkušenost jako cosi velmi podstatného, jako něco, co hluboce souvisí s povahou člověka. Mythos není dílem lidské mysli, je to dar. Byly to Múzy helikónské, kdo Hésiodovi<sup>4</sup> *vdechli božský zpěvu dar*.

Otec dodává tomuto mythopoietickému dílu sílu a energii, Matce vděčí za vytváření postav a tvarů, Syn poskytuje dynamiku a charakteristiku hrdinů, Dcera živoucí barevnou podmanivost.

Celý ten úžasně pestrý mythický děj se ovšem odehrává jakoby na vodní hladině. On *zobrazuje a odráží* reálné souvislosti přírodní, historické, a především psychologické povahy. Zásadním přínosem mythu je jeho schopnost projevat skryté pohyby lidské duše. Lidské vědomí se rozvíjí podle určitého universálního scénáře, přičemž obrazy a příběhy z této knihy sebereflexe absolutna jsou zakódovány do mythických dějů. Výsostným rozměrem skutečnosti je *archetyp dítěte*, neboť jen skrze něj lze nalézt prameny vody tryskající do záhady člověka a přírody.

Je-li kosmos stromem zahrady stvoření, vytváří archetypy jeho kořeny a mythologie nádheru jeho květů. Krása a vůně mythu *svádí* k tanci *máme-*

*ni* a domněle *různorodosti*; smyslem lidského úsilí však není pestrá hra květů, ale plod. Kdo jej chce získat, musí se smířit s poznáním, že květy mythu jednoho dne *uvadnou*. Mytické vědomí je úžasné svou imaginací a dynamikou, je však jen jedním ze stupňů na předlouhé pouti sebepochopení božského Slova.

### Mythos jako ontologická kotva zapuštěná do oceánu bytí

Mythos je jakousi kotvou, která je přes hladinu podvědomí zapuštěna do oceánu bytí. Působnost kotvy však může být dvojsečná: umožňuje sice bezpečí přístavu a chrání před bouří (mythos zpevňuje mladé, rozvíjející se vědomí, které se teprve jeho účastí orientuje ve světě a nachází přiměřený kontext vlastní existence), zároveň však spuštěná kotva znemožňuje pohyb – novou plavbu. Nyní, chce-li se vědomí vydat na další cestu sebepoznání, na cestu nemytické a svobodné reflexe, nezbyvá mu než „zvednout kotvu“. Pozvednout kotvu mythu však neznamená se jí zbavit: loď si i na širém moři nese svou kotvu s sebou, aby se mohla jednoho dne vrátit domů. Vědomí si nese svůj mytický základ v sobě a tam, kde je tato vazba násilím zpřetrhána (tzv. překonání mythu logem), ztrácí též bezpe-

čí přístavu svůj význam a opodstatněnost. Zůstává jen věčné bloudění na širém moři.

Zdá se, že určitá část filosofické tradice učinila právě ten nešťastný krok a svévolně se odřízla od svých mythických kořenů. Zbavila se kotvy mythu, aniž si uvědomila, že právě díky této kotvě k ní přicházejí stále nové a podnětné impulsy na cestě poznání. Možná už nevěří, že mythos je pro lidskou duši mostem k jejím vlastním počátkům, že má v tomto smyslu nejvyšší filosofickou relevanci a že zkoumání v labyrintu mythologie může být naplněním filosofického imperativu *poznej sebe sama*.

### Síla čistého pojmu

Převážně logicky uvažující filosofická tradice vsadila vše na jednu kartu: k pravdě lze dojít cestou *čistého pojmu*. Za tím účelem si zkáznila prostředí svého pohybu, svou dikci, do té míry, že se stala – arci v rámci příslušného filosofického systému – vnitřně bezrozpornou. Tato katarse či destilace řeči, toto vědomé úsilí o nalezení takového prostředí, ve kterém budou vzcházet výpovědi o bytí jaksi sladně, nevylučující se navzájem, toť Sisyfův kámen, který po staletí valíme na horu poznání. Už už se zdá, že je dílo dokonáno, když tu se vše opět hroutí.

Nejde zdaleka jen o filosofii. Jde o jakékoli prostředí, kde se rodí smysluplné slovo. Mnohá řeč má smysl – některá však jen v rámci omezenosti vlastního kontextu. Je smysluplná pouze v úzkém okruhu vlastní struktury. Takovéto v sobě vyvážené jazykové pole však nesmí být konfrontováno s žádným jiným. Pokud se to stane, nastává tření a létají jiskry. To proto, že každé z nich bylo naladěno jen samo na sebe. Nebyly dostatečně sladěny s celkem, a tak těžko nalézají harmonický vztah mezi sebou navzájem.

Taková snaha po očištění jazyka od všeho dvojznačného a nejasného trochu připomíná rybáře, který v touze po co největší rybě znovu a znovu plete co nejpevnější síť. Jednoho dne však s údivem zjistí, že jeho síť má již tak obrovská oka, že většina ryb touto sítí bez těžkostí proplouvá: čím pevnější a exaktnější jazyk, tím užší a jednostrannější je záběr skutečnosti. Nelze však zároveň přehlédnout potřebu takového zkázněného prostředí: proto je možná logika, matematické vědy, a vlastně celá přírodověda o matematiku se opírající.

„Ač je logos jsoucí a obecný, žijí mnozí tak, jako by měli svůj vlastní rozum,“ říká Hérakleitos.<sup>5</sup>

Pojem má jednu obrovskou výhodu: umožňuje předávat plody vlastní práce všem, kdo o ně projeví zájem. Zároveň však tento fakt sám je již do-

statečnou zárukou, že teoretické prostředí nemůže být samo o sobě útočištěm moudrosti a pravdy: to by byla příliš laciná situace. Jen v sepětí s vlastním praktickým zušlechťováním lze uskutečnit onu podivuhodnou metamorfózu lidství v božství.

### Starý svět

Jaké byly vlastně výrazové prostředky archaických filosofů?

„Došel jsem k přesvědčení, že ti nejmoudřejší z Řeků nevyjadřovali své myšlenky jasnými slovy, ale jakýmsi hádankovitým způsobem,“ říká Pausaniás.<sup>6</sup> Podobně mluví Klémens Alexandrijský: „... a tak jsem dokázal, že symbolický výklad je starý a že jej užívali nejen naši proroci, nýbrž také většina učitelů starých Řeků, a nemálo též nejrůznějších národů mezi barbary.“<sup>7</sup>

K celistvému poznání je zřejmě kromě síly pojmu zapotřebí též vláhy obrazu, jinak mu hrozí usychání a pozvolné chřadnutí. Lidské porozumění běhu světa nebývá konečné a navždy platné, zejména není-li živeno symbolikou, metaforou a často i tajemstvím. V případě neustálého bezmyšlenkovitého opakování zažitých pravd hrozí, že se ze slov stanou zkameněliny připomínající živočicha žijícího před miliony let. Stále je v určitém smyslu

přítomen, nicméně nedýchá, nežije, je vlastně jen kusem kamene. Slovo již není živou ideou, zkamenělo v ideologii.

Proklos k tomuto tematů poznává: „Ti, kteří mluví o věcech božských v náznacích a znameních (δι ενδειξεως), mluví buď symbolicky a myticky, nebo skrze obrazy (δι εικόνων). Ti však, kteří nezahaleně zvěstují své myšlenky, činí tak na základě pravého vědění (επιστήμη) nebo díky božskému vnuknutí (κατά την εκ θεών επιπνοιαν). Výklad, který má za cíl ukázat věci božské prostřednictvím symbolů, je orfický, a vlastní spisovatelům theomythů; výklad obrazový je pak pythagorejský.“<sup>8</sup>

Proklos tedy rozlišuje *ukázání* – (endeixis, ενδειξις) a *výklad nezahalený* (aparakalyptos, απαρακαλύπτος). Nejasné by se na první pohled zdálo, proč Proklos vytýká obrazné (δι εικόνων) pojímání věcí mimo okruh mythu a symbolu. Sám nás však navádí svým bližším určením, že jde o výklad pythagorejský. Z toho je zřejmé, že nejde v tomto případě o obraz s tradiční smyslovou plností, nýbrž o obraz již transformovaný filosofickou myšlenkou do určité idealisované podoby – v našem případě zřejmě do matematické figury. Pythagorejské nauky jsou v tomto smyslu skutečnými průkopníky na cestě *od mythu k logu*.

Platón se, jak známo, postavil ostře na stranu *pravého vědění* (epistéme, ἐπιστήμη). Mythická vyprávění považuje za pouhá mínění, δόξαι. Takové jest jeho určení vztahu mythu a logu, alespoň na verbální rovině. Nicméně studiem jeho filosofie lze snadno zjistit, že mythický způsob uvažování nejen neodmítá, nýbrž aktivně jej sám aplikuje, kdykoli mocí pojmu dospěje na hranici jeho možností. Platón je sám významným tvůrcem mytů: on zná hranice čistého pojmu, ale jeho filosofické přesvědčení mu nedovolí na těchto mezích ustrnout.

Jak tedy rozumět jeho hlasitému příklonu na stranu *pravého vědění*?

Platónská *epistéme* (ἐπιστήμη) zřejmě není jen racionální pojmovou reflexí, je spíše vnitřním pohledem do oblasti idejí, je doslova „na-stavením“ (od epistamai, ἐπι-ίςταμαι) duše směrem k oblasti pravých jsoucen. Ἐπισταμαι (epistamai) znamená *rozumět, být znalý, zakoušet, nahlédnout*, etym. význam je *zaujmout potřebné postavení pro určitou činnost*, německé *ver-stehen* či anglické *under-stand* vykazují tutéž jazykovou stavbu; vždy jde o *sjednání si porozumění na základě určitého postoje*. *Epistéme* je způsob, jak si sjednat porozumění a komunikaci s Kosmem prostřednictvím zvláštního postoje, kdy je duše doslova *nastavena* na úroveň vnitřní reality.



Lidský duch má právě díky svému sepětí s primárními silami bytí možnost jakéhosi vnitřního sladění, harmonizace s Kosmem. *Epistéme* je podobně jako inspirace vnitřní zkušeností, je postojem souladu a harmonie, vhledu a sjednocení.

### Mythický obraz – zrcadlo duše

Skrze myty máme možnost navázání ztraceného spojení s naší vlastní esencí. Tato kotva propojuje člověka s jeho božským jádrem, ostatními lidmi, přírodou i tím, čemu někdy říkáme univerzální Bůh.

Mythické vyprávění zjevuje vnitřní, archetypální struktury skutečnosti, jakési universální motivy, jež svým zasazením do tkaniva příběhů vytvářejí v duši prostor pro její proces rozpomínání. Díky mytům se vědomí učí rozumět vlastním pohybům. Symbolické obrazy, jež k nám přicházejí z lůna bytí, nejsou ničím jiným než ukázáním stavů rozvíjející se lidské duše. Každý inspirovaný příběh je vyprávěním o konkrétním zápase či zkoušce, kterou vědomí prochází na své pouti zpět k Otci. Žádné z těchto lekcí se nelze vyhnout, všechny jsou obohacující, zvládnutí jedné výzvy je klíčem k následujícímu poučení. Takto člověk zpětně objevuje sám sebe, veškerou svou zapomenutou krásu a dů-

stojnost. Vzhledem k tomu, že mystická pouť sebeobjevování je universální, jsou takové i mytické obrazy.

### Pravda mythu

Řekli jsme, že mytický příběh se může zdát strhující jako tok řeky. Obraz řeky je ve filosofické tradici spojen s Hérakleitem z Efesu a s jeho slavným výrokem *nevstoupíš dvakrát do téže řeky*. V souvislosti s touto symbolikou bývá Hérakleitos někdy považován za filosofa dění, mnohosti, uplývání, proměnlivosti světa a jeho forem. Řeka je vskutku dobrý obraz dění. Evokuje představu proudu, který vše unáší; zbývá jen nekonečná střída forem a dějů.

Každá řeka má však své břehy. Jsou to právě břehy, které určují její povahu. Nejenže jí dávají směr, ale přímo bytostně zakládají to zdánlivě nejdůležitější – vlastní tok. Břehy – obrazy stálosti – umožňují řece, aby byla prouděním, tokem. Vyschne-li řeka, břehy zůstávají.

„Do týchž řek vstupujeme i nevstupujeme, jsme i nejsme.“<sup>9</sup>

Tato Hérakleitova věta zrcadlí hlubší filosofický vhled než onen slavný, výše zmíněný zlomek. Ano, nevstoupím dvakrát do téže řeky: vždyť dnešní proudy jsou jiné než ty včerejší, stejně jako ani

já už nejsem tím, kým jsem byl. Takové uvažování je rozumné, ale skutečná filosofická myšlenka začíná ve chvíli, kdy se začnu ptát: *A v jakém smyslu já vlastně mohu vstoupit do téže řeky, lze to vůbec?* Podle Hérakleita ano, vždyť řeka přece nejen *teče*, ale též prostě *je*. I řeka má svůj rozměr stálosti, své bytí, které je zcela lhostejné ke kategoriím „včera či dnes“. Chci-li pochopit, jak mohu vstoupit do téže řeky, musím zahlédnout její bytí jaksi obnažené, musím překročit časoprostorový rámec přírody a zachytit řeku v její jednotě a vnitřní celistvosti. V její pravdě.

Zároveň také ve mně samém musí být rozměr, který nepodléhá času a proměně. Má-li člověk vstoupit do téže řeky, pak musí *být*.

Jen tehdy, vstupujeme-li do *týchž* řek, praví Hérakleitos, *jsme*. A naopak, nevstupujeme-li do *týchž* řek, čili vedou-li naše kroky toliko do proudu dění bez uvědomění oněch břehů, tehdy *nejsme*.

Ani lidská bytost, stejně jako řeka, není jen střídou a děním. Pravdou člověka je jeho možnost *být*.

Skutečnost je jednotou skrytosti stálého a pomíjivosti odhaleného.

Takovou povahu má i mytický příběh. Jeho tokem je dějový spád, břehy jsou pak určeny silou inspirace a symbolu. Pravda mythu se zračí právě

v oné zakotvenosti mythické zkušenosti v hlubinách bytí. V tomto smyslu nelze myslet nic pravdivějšího, neboť námět, který je dán vědomí jako bezprostřední poselství, nemůže být než přímým vtělením pravdy. Člověk není autorem mythu, a už vůbec není autorem pravdy. Přesto je místem mythické zkušenosti, a je tedy i místem projevení pravdy. Jejím údělem není zůstat osiřelou v náručí temnoty, ona se má stát odhalením, odkrytostí.

Pravda jako neskrytost (alétheia, ἀλήθεια) je upřímnou a bezelstnou (aléthés, ἀληθής) mocí. Svou sílu čerpá ze své vlastní povahy: je cestou Kosmu směrem k lidství, a představuje tedy také možnost, jak se touto cestou vrátit domů.

Zřejmě existují dva způsoby nahlédnutí pravdy ve světle mythického příběhu: *ontologický*, akcentující zrození mythu jako zkušenosti vědomí – tj. pravda jako to, co zakládá bytí věci; v našem kontextu je určující pro povahu mythu svým poskytnutím původní energie, látky či matérie, a *gnoseologický*, akcentující filosofickou reflexi mythického obrazu – tj. pravda jako možnost sebezpočtení cestou výkladu a prožitku mythického vyprávění.

Někdy bývá ovšem pravda mythu dáována do souvislosti s tím, zdali se dotyčný příběh *skutečně stal*.

„Neboť je údělem každého mythu, že se poneháhu scvrkává na nějakou domněle historickou skutečnost a že jej pozdější doba vykládá podle nějakého určitého dějinného fakta... tož způsob, jak odumírá náboženství...“ napsal Friedrich Nietzsche ve Zrození tragédie z ducha hudby.<sup>10</sup>

Vraťme se ještě na chvíli k onomu symbolu mythu jako kotvy zapuštěné do oceánu bytí: podobně jako silné námořní lano je i mythický příběh spleten z mnoha provazců vytvářejících jeho strukturu a celistvost, z čehož mimo jiné vyplývá, že jakýkoli výklad je velmi nesnadný.

Každá mythická exegese bude proto zápat s jedním obrovským problémem – je jím samotná struktura mythu ve smyslu syntézy veškerých kosmických rovin, jež se na jeho manifestaci podílejí, čímž je způsoben určitý zmatek v oblasti náhledu a pochopení. Vždyť každá bytostná rovina mythu zakládá možnost vlastní interpretace.

Jedním z prvních, kdo si uvědomil tuto podivuhodnou skutečnost, byl Plútarchos z Chaironeie: jeho spis *O Isidě a Osirisovi* je toho důkazem. Vypráví zde egyptský příběh, o jehož výklad se následně pokouší. Jeho chápání prastaré ságy je ovšem rozčleněno na výklad euhemeristický, démonologický, fyzikální, astronomický i akademicko-platónský.

Plútarchos si uvědomil, že mythos nelze vyložit jaksi naráz, zcela a úplně, beze zbytku, jako běžné alegorické vyprávění.

Mythos není jen obyčejný příběh. Je přímým poselstvím pravdy, a má proto určité vlastnosti a schopnosti náležející pravdě samé. Co je určující povahou nějakého principu, který nahlížíme jako pravdivý? Universalita. Právě ona mimořádná schopnost prosadit jeden a tentýž motiv v rámci mnoha výrazových rovin.

Jednou z těchto bytostných hladin mythu je též rozměr historický. V mythech skutečně občas zaznívají dozvuky dějinných událostí. Dokonce je tento jev častější, než jsme si ochotni připustit. Nicméně je pozoruhodné, že si mythos z této historické paměti volí takové příběhy a obrazy, jež do stojí jeho nároku na universalitu. To znamená, že také inspirovaný příběh někdy pracuje s vnější dějinnou zkušeností, ovšem vždy s takovou, která má určitý duchovní přesah a která tím, že byla prožita, zvěstovala některý z vyšších, archetypálních vzorců. Pokud si ovšem mythická exegese usnadní situaci vytknutím této či jiné výkladové roviny, zredukuje tím mythos na pouhé alegorické vyprávění.

Tehdy skutečně umírá náboženství, jak napsal Friedrich Nietzsche. Neumírá však jen na základě vytknutí historického momentu mythu, ale v dů-

sledku vytknutí jakékoli interpretační oblasti (a jejího prohlášení za jedinou a pravou).

### Význam mythu pro rozvoj lidského vědomí

V dobách dávno minulých, tehdy na úsvitu věků, kdy se rodily mythy, aby zpevnily do té doby oslabené, jako loď za bouře rozechvělé vědomí, a zakotvily tak probouzející se lidství do řádu světa, byla situace týkající se vah vědomí (podvědomí – ego) zcela jiná než dnes. Dominance náležela podvědomé sféře duše, váhy vědomí byly vychýleny na opačnou stranu, než je tomu u člověka dnešních dnů. Za této situace bylo zapotřebí, aby si vědomí uvědomilo svou jedinečnost, zrození ega bylo nutným předpokladem následného psychického rozvoje.

Tato nerovnováha lidského vědomí však byla zároveň příčinou stavu jakési permanentní ontologické nestability, která pramenila z určitého pro nás možná těžko pochopitelného bezprostředního *nalehnutí* přírody na vědomí. Obraz, věc a slovo splývaly tehdy do syntézy jediné zkušenosti. Člověk byl v tom nejintenzivnějším smyslu součástí přírodního dění. Slovo ještě nebylo emancipované, scházel onen prostředkující článek mezi pří-

rodou a vědomím, jenž by byl jakousi bariérou či ochrannou sítí omezující ten bytostný a jinak ničím neovladatelný *tlak* přírody. Vše dosedalo hrubě do lůna chatrné lidské zkušenosti: barva, tvar, zvuk – vše bylo prožíváno *bezprostředně*, bez asistence pojmu, jenž přináší odstup a úlevu.

Lidská situace si žádala bezpochyby určitého zpevnění. To se jí dostalo díky rozvrhu a zachycení mythického poselství. Prostřednictvím mythu se člověk sladil se skutečností své pospolitosti, doslova zakotvil své bytí do kontextu přírodního i nebeského okruhu. Nyní již bylo vše součástí nějakého příběhu a díky této nové narativní zkušenosti světa nacházelo archaické vědomí smysluplnost své vlastní existence.

Jistě, tato fixace vědomí prostřednictvím mythických příběhů ještě nevydělila člověka z lůna přírody. To byl jen prvý, nicméně nesmírně důležitý krok v procesu rozvoje emancipace ducha. Tím dalším bylo vyrovnání vah vědomí ve prospěch zevního já. Proces, jenž nás však nakonec dovedl až k nové nerovnováze, toliko v opačném gardu.

Druhou stranou téže mince byla však skutečnost, že mythické vědomí bylo doslova zajato silou tohoto procesu a naplněno až po okraj obrazy, které se na jeho půdě rozvinuly do úžasných a podmanivých forem. Mythos sjednává sice porozumění



světu, nicméně způsobem, který si nárokuje určitou absolutní moc nad vědomím: to se tak dostává do polohy jakéhosi zajetí a vnitřní nesvobody. Kotva, jež zachránila za bouře loď lidství před ztroskotáním, je zároveň – právě pro svou stabilizační funkci – přítěží, jež znemožňuje další plavbu. Mytické vědomí je v tomto smyslu skutečně nesvobodné, neboť se stalo rukojmím procesu, který samo neřídí a jehož význam zatím nechápe.

Jinými slovy: mythos je způsobem bytí vědomí určitého stadia vývoje. Způsobem z hlediska možností rozvoje vědomí nutným a svébytným, obsahujícím nicméně možnosti vlastního překonání (arci tak, jak bylo naznačeno výše, tj. *pozvednutím kotvy mythu*, nikoliv jejím *odstřížením*).

V ideálním případě se snoubí moudrost symbolická s moudrostí pojmovou. Poznání obrazu a příběhu je prodchnuté filosofickou reflexí. Z této symbiózy se rodí skutečná *anamnésis* – vzpomínka na ztracenou krásu vlastní duše.

Jednou z cest uvolnění a osvobození vědomí ze sevření mythologického procesu byl kromě pozdější filosofie a starořeckých mystérií také odkaz efezského mudrce.

## *Kosmos*

### I

Naše úvahy budiž uvedeny malým varováním: „Neberte příliš rychle do rukou knihu Hérakleita Efezského. Zcela neschůdná bude pro tebe, noc a těžká temnota. Pokud tě však uvede zasvěcený do mystérií, je jasnější než zářivé slunce.“<sup>11</sup>

Smyslem této práce bude ukázat, jak hluboce vychází myšlení Hérakleita z mythicko-mysterijní<sup>12</sup> moudrosti archaického Řecka. Zlomek, který nás na této cestě bude provázet, je nejspíše ze všech nejslavnější:<sup>13</sup>

„Tento Řád světa, týž všech,  
nestvořil žádný z bohů či lidí,  
nýbrž vždy byl a je a bude, stále živý oheň,  
zažehávající podle míry a pohasínající  
podle míry.“

Κόσμον τον αυτόν απάντων ούτε τις θεών,  
ούτε ανθρώπων εποίησεν·  
αλλ' ην και έστιν και έσται πυρ αείζων,  
απτόμενον μέτρα και αποσβεννύμενον μέτρα

Kosmon tonde, ton auton hapantón,  
úte tis theón úte anthrópon epoiésen,  
all'én aei kai estin kai estai pyr aeízoon,  
haptomenon metra kai aposbennymenon metra.

Sloveso *kosmeó* má dva hlavní významy – *řadím, uspořádávám* a *zdobím, krásním*. O tyto sémantické obsahy se opírá archaické pojetí světa.

Kosmos<sup>14</sup> není souhrnem věcí, ale krásně uspořádaným celkem, vybroušeným klenotem. Krása tu není přívlastkem lpícím na věcech, nýbrž ontologickou kategorií, bytostně ke skutečnosti náležející. Jejím zdrojem je pečlivá a přísná spořádanost.

Velký romantický myslitel Schelling<sup>15</sup> říká, že *universum je v Bohu ztvárněno jako absolutní umělecké dílo ve věčné kráse*.

Krása a Řád. To, co staří intuitivně tušili, popř. vnitřně zakoušeli, předkládá moderní filosof sobě přiměřeným způsobem. F. W. J. Schelling akcentuje v souladu s etymologickým podnětem starořeckého slova kosmos rozměry Řádu a Krásy. Spojení těchto dvou významů v rámci jednoho slova má

své opodstatnění: krása vždy povstává na základě aktu uspořádání. Samotná hromada cihel není krásná, chrám z těchto cihel postavený však ano. Hrouda jílu získává svou krásu též až působením sochaře, stejně jako slova pod perem básníka. Rodí-li se Krása působením Řádu, neznamená to, že by mezi oběma existoval vztah jakékoliv zevní příčinnosti. Mnohem spíše vzházejí ruku v ruce. Tam, kde počíná Řád strukturovat dříve chaotické dění, povstává také Krása jako jeho věrná družka a průvodkyně.

Svět je podoben rozvíjející se květině. Tak jako ona dává svým růstem povstat tvaru i kráse zároveň, rodí se i kosmos jako harmonická Jednota Řádu a Krásky.

Skutečnost nelze myslet jinak než jako klenot – Řád a Šperk. Skutečnost si nelze představit beze Smyslu, protože všude, kde je Řád, je i Smysl. Jen na podkladě uspořádání nabývá jakékoli prostředí na smysluplnosti a kráse. Každý akt uspořádání je však zároveň zpětně myslitelný toliko jako výkon činitele obdařeného rozumem. Neuspořádané nelze myslet právě proto, že *myslet* je výrazem Smyslu. *Neuspořádané je nesmyslné.*

Onen prastav *neuspořádaného*, který předcházel zrození kosmu, staří moudře nazývali *chaos* (od chainó, chaskó, χαίνω, χάσκω – otevírat se, zí-

vat; ethym. význam: místo, kde se otevírá prázdnota – třeba propast, jícen sopky nebo ústa). Ústa, která umožňují lidskou řeč, jsou připomínkou mystéria stvoření. Kdykoli z nich vychází dech, slovo či melodie, žije malý lidský vesmír nápodobou svého velkého pravzoru, až na to, že na rozdíl od mohutného tvůrčího aktu (*poiésis*) na počátku času není vždy jeho dílo plné řádu a krásy.

Tak jako propast *zeje* prázdnotou, je i *chaos* nepoznatelný. Nejznámějším obrazem původní chaotické změti byla *Noc*. Noc bez světla a beze smyslu. Noc bez hvězd. Noc, jež je v očekávání zrození. Měli se rozvrhnout *kosmos* se svými rozměry Řádu a Krásy, musí zažehnout *blesk zrození*. „Všechno řídí blesk,“ říkával Hérakleitos.<sup>16</sup>

Kosmos je podle Hérakleita τὸν αὐτὸν ἀπάντων (*ton auton hapantón*), tentýž všech, stejný pro všechny – je základní matricí, z níž se rodí zjevnost. Jako blesk umožní svým zábleskem na okamžik prohlédnout noční krajinou, *Řád světa* otevírá světelné brány, prostřednictvím nichž vstupují věci do svého dění.

## *Poiésis*

### II

Pokračujme ve výkladu našeho zlomku. O kosmu se dovídáme, že *jej nestvořil žádný z bohů či lidí*: „Úte tis theón úte anthrópón epoiésen.“ To zní podivně. Ne náhodou se těchto slov dovolává nejen jeden materialistický výklad s úmyslem představit Hérakleita jako atheistu. Vysvětlení však přináší hned následující slova: svět nebyl učiněn, neboť je výrazem *stále živého ohně*.

Hérakleitos tady nemluví o tom, zda bohové jsou, či nikoli; otázka je položena jinak. Týká se tvoření – poiésis. Některý z bohů prostě nemůže nic stvořit, neboť sám je paprskem slunce, hvězdou noční oblohy. Ovšem není tím řečeno, že by bohové byli zcela bez působnosti. Tak jako nás svým světlem a teplem hladí sluneční paprsky, je lidské nitro oslovováno vnitřními impulsy pocházejícími

od „bohů“. Díky tomu můžeme prožívat inspiraci a intuici.

Edouard Schuré<sup>17</sup> uvádí hluboký vhled, jenž vkládá do úst Orfeovi:

„Jest jeden Bůh a sobě roven napořád.  
Vládne všude. Avšak bohů je nespočet  
a rozdílných,  
neboť Božství je věčné a nekonečné.  
Největší z nich jsou duše hvězd.  
Slunce, hvězdy, země, měsíc,  
každá hvězda má tu svou  
a všechny se zrodily z božského Diova ohně  
a původního světla.

Jeden Zeus, jeden Hádés, jeden Hélios, Dionýsos,  
jeden bůh ve všem.“<sup>18</sup>

Podivným se může zdát, že kromě bohů jsou zde v kontextu stvoření kosmu zmiňováni i lidé: *(svět) nestvořil žádný z bohů ani lidí*. Není nutno si věc ulehčovat tím, že bychom „bohy a lidi“ pokládali jen za navzájem se doplňující pojmy pro vyjádření negativního výrazu „nikdo“. Fakt, že zde stojí lidé vedle bohů, má svůj důvod. Bohové a lidé jsou spojeni skrze tajemství tvoření, slovem poiésis. Vyjděme tedy z něj.

Poieó znamená *konat, činit, dělat, tvořit, básnit*. Odtud poiésis – tvoření, především však epické a poiéma – dílo, zvláště pak básnické. Dva hlavní ostré významy slova (pomineme-li obecné a neutrální dělání, konání apod.) jsou tvoření ve smyslu kosmogonickém a tvorba básnická.

„Staré mythy měly skutečně povahu epických zpěvů. Vždyť také jejich skladatelé a nositelé byli zváni pěvci. Byli to básníci – poiétai, a to doslova znamená tvůrci (poiein – tvořit). Ne proto, že by byli autory epických zpěvů, ty jim byly vnukány Músami. Vpravdě tvůrcím však bylo jejich poslání: epickým básněním se přímo podíleli na udržování a vytváření světa.“<sup>19</sup>

Tahle slova Zdeňka Neubauera jsou pěknou ukázkou, jak funguje inspirace v praxi. V tomto případě inspirace pojmová – filosofická. Prostě nás jednou napadne, že i člověk – stejně jako boho-  
vé – je spolutvůrcem kosmického dění. Prostřednictvím mythotvorby se rodí nejenom nové světy, ale zároveň se tím i ukotvuje příběh toho, kdo je prožívá. Je-li kosmos znějící lyrou v ruce Apollóna,<sup>20</sup> pak je básnictví nitrosvětskou ozvěnou této nebeské harmonie. Právě proto může Hérakleitos o lidech říci – bez toho, aby výrok vyzníval jakkoli absurdně –, že člověk není tím, kdo tento Řád – kosmos učinil, stvořil. Nicméně, dodává Zdeněk



Neubauer, lidské vědomí se stává díky své schopnosti spoluvytváření mytických dějů významným účastníkem tohoto kosmogonického procesu.

Vyprávěním a prožíváním inspirovaných příběhů vlastně obnažujeme neviditelné struktury světa a tímto způsobem jim dodáváme novou energii. Tato dodatečně vložená energie se nám pak vrací jako dar *souladu se skutečností*.

„V tomto souladu se skutečností, dosaženém skrze myšlení v příbězích, spočívá lidské bytí. V něm se zjevuje bytí vůbec. Zračí se v řádu skutečnosti, z něhož povstává a na němž spočívá svět jakožto kosmos.“<sup>21</sup>

Vesmír není jen energie a vědomí, vesmír je především příběh. Příběh Jediného, jenž se monumentálním rozvrhem sebe sama rozhodl nahlédnout svou krásu a majestát jakoby z pozice *druhého*, v zrcadle vlastní opozice. *Pán se rozsévá, rozlévá* do světa a zároveň sklízí plody této setby v procesu překonávání vší duality. My lidé jsme významnou součástí této nebeské hry *sebereflexe* absolutna. Touhou po nalezení vlastní ztracené duše prožívá lidská bytost analogický příběh jako její Tvůrce: pozvolna nachází sebe samu prostřednictvím překonávání vnitřního *rozsetí*.

## *Oheň – pyr a jeho interpretace*

### III

#### Stále živý oheň

Kosmos... én aei kai estin kai estai pyr aeizóon.

*Kosmos... byl a je a bude stále živý oheň.*

*Stále živý oheň* je centrálním pojmem Hérakleitovy kosmologie. Co si pod tímto slovem vlastně představit? Jednotlivá pojetí ohně oscilují mezi tzv. masivně-realistickým extrémem („... proto chápu Hérakleitův oheň jako skutečný oheň, který lze vidět a cítit a jehož praskot slyšíme...“ Gustav Teichmüller)<sup>22</sup> a tzv. čistou ideou dění (*reine Idee des Werdens*).

Edmund Pflaiderer<sup>23</sup> je toho názoru, že „... je nejkorektnější, když Hérakleitův pojem či náhled ohně chápeme splývavě, plynně (*fließend*), tj. necháme jej oscilovat mezi hlubším, jemnějším a nejjemnějším významem. Ten se rozprostírá

od názorně-smyslového pólu až tvrdě na hranici nesmyslového“.

Obvykle nestačí spokojit se s výkladem jdoucím až tvrdě na hranici nesmyslového (*bis hart an die Grenze des Unsinnlichen*). Ostatně, je-li něco splývavého – tekoucího, je to právě tato mez sama. Hérakleitos nevychází z prostoru věcí, aby posléze doputoval *až na samou mez nesmyslového*, spíše k rozvinutí světa proměnlivých tvarů dospívá prostřednictvím bytostných proměn původního ohně.

Nicméně otázka po *hranici smyslovosti* a možnostech jejího překračování má svou filosofickou relevanci. Hérakleitův kosmos je lůnem, z něž se rodí *všechny věci* (ta panta). Jednota, jež dává dar mnohosti. Jedno a mnohé. To hen kai ta panta. Moře a vlny. Slunce a paprsky.

Kosmos je jako nedozírné moře, z něhož vystupují vrcholy i prohlubně vln – obrazy zjevných věcí. Pohled na rozčerenou hladinu nás vybízí, abychom se vrhli do vírů moře, do vírů bytí. Hladina – povrch světa – není tím finálním a konečným thematem filosofického úsilí, je toliko vstupní branou, prahem, za kterým dlejí skutečné skvosty jsoucnosti a vědomí.

Obraz princezny uvězněné ve skleněné věži je hluboký a neobyčejně inspirativní: pro zasvěceného je zjevený svět průzračný jako čiré sklo – o ně

mu však nejde – jeho duch touží po nevěstě, po panenství vlastní duše, jež čeká v nekonečných hlubinách času na své vysvobození. Stačí jen rozetnout ten zámek zrozený ze skla předsudků a nevědomosti.

Náš svět je vskutku velmi křehký. Naneštěstí je sklo nejen křehké, ale též mimořádně tvrdé: často tvrdošíjně lpíme na tom, že ona hladina světa – skleněný zámek – je tou jedinou pravou skutečností. Hérakleitos Efezský nám však říká, že nikoli všechny střepy světa, ale právě ta princezna stojí za námahu sebezachopení. Nikoli *závoj* Majin, ale Maia sama. „Ti nejlepší si místo všeho vybírají jedno.“<sup>24</sup> Vědomí, pohybující se od nejhlubších proudů podvědomí až po vrcholné sféry empirického vnímání, si pozvolna hledá svůj vlastní počátek. Hermés, „podoben bránici“;<sup>25</sup> svým nekonečným pohybem nahoru a dolů spojuje svět bohů se světem lidí. Maia je Hermovou matkou. Duše je pramenem vědomí, které ji chce znovuobjevit jako svou paní a nevěstu. Princezna však zůstává odloučena od světské každodennosti. Zůstává ve skrytosti: „Přirozenost se ráda skrývá.“<sup>26</sup> Navíc ji stráží saně, které nikdy nespí: tyto temné, titánské mocnosti lidského nitra je třeba spoutat! Tak radí mythos.<sup>27</sup>

## Prvorozený

Podle Klémenta<sup>28</sup> „uctívali Hérakleitovci oheň jako *prvorozeného*,<sup>29</sup> zatímco pro ostatní to byl Héfaiistos“.

Prvorozeného oběť zápalná (s myrhou)  
(V. orf. hymnus)

Prvorozeného vzývám, dvojí tváře, mocného  
na svých toulkách etherem,  
z vejce zrozeného, býka, jenž burácí v lesku  
svých zlatých perutí.

Tys pramenem blažených bohů stejně jako  
smrtníků:

símě, o něž se ucházeli mnozí; oslavovaný  
Erikepaios, nevyslovitelný, pulsující, skrytý,  
vševyzařující výhonek.

Přinášeje zářící světlo posvátné ty odejímáš  
očím mlhavost i temnotu, pročž ti  
jméno Fanés náleží, vládce Priepos  
zároveň, ba i Antaugés zraků jiskrných.

Vírnými údery tvých křídel chvěje se všechn  
kosmický rej.

I přístup radostně, blažený ve své moudrosti,  
ty símě všeobjímající, v pestrost zasvěcení,  
k velekněžím svatých orgií.

„Přeme-li se,“ píše R. Steiner,<sup>30</sup> „zda Hérakleitos svým pojetím ohně měl na mysli oheň smyslový, nebo zda mu byl oheň jen symbolem věčného Du-cha věci uvolňujícího a opět budujícího, pak pře-  
vracíme jeho myšlenky. On myslel obojí, a také žádné z obou. Neboť pro něj žil i v běžném ohni duch. A síla, která je v ohni činná po způsobu fysis, žije na vyšším stupni v lidské duši.“

## *Platónské to dikaion*

### IV

Řekněme si nyní Hippolytova<sup>31</sup> slova včetně autentického Hérakleitova zlomku: „Hérakleitos říká, že veškero jest dělitelné–nedělitelné; zrozené–nezrozené; smrtelné–nesmrtelné; logos–aión; otec–syn; spravedlivý bůh: ‚naslouchat logu, ne mně, moudré je souhlasit – jedno je všechno‘.“

Kosmos je dle Hippolyta *spravedlivý bůh*. Theos dikaios. Obsahuje-li tento široký pojem vskutku určité hérakleitovské reminiscence, prozkoumáme za pomoci Ferdinanda Lassalla.<sup>32</sup> Tento významný romantický badatel poukázal na několik platónských míst, která poněkud prosvětlí jinak dosti temnou tematiku bytostných rozměrů ohně v Hérakleitově filosofii.

Sókratés v Platónově v dialogu Kratylós<sup>33</sup> vymezuje *samo to spravedlivé* (auto to dikaion, αὐτο

to δίκαιον) jako to, *co vším prochází* (διά δε τούτου παντός είναι τι διεξίον), *čím všechny děje se dějí* (διού πάντα τα γινόμενα γίνεσθαι). Dikaion je *nejrychlejší a nejjemnější* (είναι δε τάχιστον τούτο και λεπτότατον), *takže veškero jest vůči němu jakoby nehybné* (ώστε χρήσθαι ώσπερ εστώσι τοις άλλοις). Protože *řídí* (επιτροπεύει) všechny věci *procházející diaion* (διαίων) jimi, bylo nazváno dikaion, přičemž bylo pro lepší výslovnost přibráno „k“. Jakmile však dojde na bližší určení toho, *co je oním spravedlivým* vlastně míněno, nastává problém. Podle některých *je tím spravedlivým slunce* (hélios, ήλιος), dle jiných *ohně* (πυρ, πυρ), podle dalších *teplo obsažené v ohni* (auto to thermon to en pyri enon, αυτο το θερμόν το εν πυρί ενόν), či dokonce Anaxagorův *rozum* (nous, νούς), který procházejí všemi věcmi, je pořádá.

Platón nám zde rozestírá vějíř bytostných rovin ohně, jejichž společným jmenovatelem je výraz *to spravedlivé*. Slunce, *tělesný oheň, neviditelný vnitřní oheň, nous*.

## Slunce

*To spravedlivé* je slunce: tak zní první odpověď na Sókratovu otázku. Slunce je výsostným příkladem ohnivě skutečnosti. Sókratés je s tímto výměrem zdánlivě spokojen, nicméně dostane se mu



z jiné strany výsměchu prostřednictvím otázky, zdali si představuje, že na světě není nic spravedlivého ve chvíli, kdy slunce zapadne.<sup>34</sup>

Plútarchos<sup>35</sup> nám zanechal záhadný fragment (B94), ve kterém nalézáme bezprostřední vzájemnost *spravedlnosti, míry a slunce*. *Slunce nepřekročí míru, vždyť by je dostihly Erínyje, služebnice Diké – Spravedlnosti.*

Erínyje<sup>36</sup> jsou temné bohyně msty a vyrovnání. Ony *trestají nespravedlivé a stojí při Nutnosti*. Eumenidy<sup>37</sup> *hledí okem Spravedlnosti.*

Tentýž zlomek (B94) nám Plútarchos zanechal zároveň na jiném místě,<sup>38</sup> arci v poněkud odlišném – a ještě mnohem obskurnějším – znění: *Slunce nepřekročí přicházející meze, vždyť by je dostihly jazyky, služebníci Diké.*

Namísto *míry* máme tedy *hranice, meze*,<sup>39</sup> *oroi*. Větší problém nežli alterace míra–mez představuje podivný výraz *jazyky*, zastupující Erínyje ze spisu De Exilio.<sup>40</sup> ... *vsutku nerozumím tomu, jak se z Erínyjí mohly stát γλώτται...* (glóttai, jazyky) podotýká Schleiermacher. Ferdinandu Lassalovi patří upřímné díky za projasnění tohoto mimořádně temného termínu:

Tento fragment je nepřehlédnutelným způsobem koncipován s ohledem na perskou, resp. babylónsko-magickou nauku a rituál; důkaz této

souvztažnosti – tj. přímé a vědomé vazby, a tedy historické souvislosti Hérakleita s perskými religionistickými naukami – lze podat s očividnou evidencí vylučující jakékoli námitky.

Pro porozumění, co Hérakleitos zamýšlel s oněmi γλώτται, je zapotřebí pohlédnout na jedno místo Philostrata (vit. Apoll. I,25, s. 34). Philostratus nám zde vypráví o komnatě babylónského krále, ve které vykonával soudní moc: „... tam tedy král rozhodoval soudní pře: na stropu jsou zavěšeny čtyři zlaté iyngy (posvátní ptáci), připomínající mu (králi) Adrasteiu, by se nikdy nepovyšoval nad lidi. O nich říkají samotní mágové, že bloudíce po království působí v jednotě a souladu, a nazývají je ‚jazyky bohů‘.“

Funkce těchto ptáků v religionistické nauce mágů, pokračuje Lassalle, je tedy tatáž, jako Erínyjí v prvním způsobu čtení našeho fragmentu. Mají králi neustále připomínat spravedlnost, Diké-Adrasteiu, před kterou nelze uniknout, a varovat ho, aby se nevyvyšoval nad ostatní a nepřekračoval tak míru. Jsou tedy skutečně v nejvlastnějším smyslu *služebníci Diké*. Tito ptáci jsou pod ochranou a dohledem samotných mágů a kultovní jméno, které těmto iyngám dávají, je jazyky. Γλώτται druhého znění fragmentu jsou tedy co do myšlenkového obsahu zcela a naprosto identické s Erínyjemi. Jsou to služebnice Diké. V magické nauce kněží stojí vůči

Diké v témže vztahu, jako Erínyje v rámci orfického podání.

Díky tomuto výkladu F. Lasalla je zároveň prozářen jinak naprosto nepochopitelný zlomek B23: „Neznali by jméno Diké, kdyby jich nebylo.“ Δίκης όνομα ουκ αν ήιδησαν, ει ταύτα μη ην. Nebýt Erínyjí, oněch služebnic svědomí, lidé by se nepozvedli k pochopení samotné Spravedlnosti.

Zdá se, že *jazyky Diké* mythickou řečí zachycují ohnivé paprsky vnitřního slunce, jež má člověk ve svém srdci, a jež nikdy nezachází. Před těmito paprsky se nelze skrýt, neboť jsou hlasem svědomí. („Tomu, co nikdy nezachází, jak by se chtěl někdo skrýt?“ B16)

### Oheň

Poté, co jsme se dotkli několika „slunečních“ zlomků, můžeme se vrátit k našemu platónskému místu, kde se právě Sókratés dozvěděl další výměr *spravedlivého*: je jím *sám oheň* (auto to pyr, αυτό το πυρ). Nikoliv tedy již slunce – výsostný představitel ohnivé slutečnosti –, nýbrž *oheň vůbec*, element ohně. Platón ve své ontologicky vzestupné řadě postupuje důsledně krok za krokem: *sám oheň* znamená, že *spravedlivé* na tomto stupni není již určitou konkrétní zkušeností, nýbrž jakoukoli myšlenou manifestací elementu ohně.<sup>41</sup>

Oheň je vskutku zvláštní element. Má-li potravu, žije. Stále se znovuzrozuje ze smrtelných křečí své oběti. Díky ní žije sám sebe až ke své zkáze. Má však své slabé místo: musí dýchat. I kdybychom mu podstrojili sebelepší pokrm, nepřidáme-li vzduch, odmítne jej.

Pro svou potřebu potrawy a dýchání i pro svou schopnost růst a množit sebe sama připomíná oheň živou bytost: „Egyptané považují oheň za živočicha, který sežere všechno, čeho se zmocní, a když se svou kořistí nasytí, umírá spolu s tím, co pohltil.“<sup>42</sup>

„Jiným obrazem oné první přírody (sc. počáteční noci),“ říká Schelling,<sup>43</sup> „jejíž celá povaha spočívá v žádostivosti a chtění, se zdál stravující oheň, ten, sám do jisté míry nic, toliko vše do sebe táhnoucí hlad po bytí. Odtud prastarý výrok: oheň je tím nejnítěrnějším, tedy také nejstarším, teprve skrze utlumování ohně se vše vyjevilo do světa.“

*Sebestravující oheň. Symbol Jednoty. Jednota sama.* Myslet oheň jako *to jediné* je nesnadné. Pomůžte nám malá ilustrace: představme si krásný, zdravý les. Země, voda, rostliny, živočichové, čistý vzduch. Dokonalé prostředí sebestroměny přírody, otevírání se tvarové rozmanitosti, krása i nelítostný zápas o přežití. Mocí, která zde triumfuje, je čas. Vždyť všechny závažné výpovědi o přírodě – *fysis* pouka-

zují právě k němu. Co se však náhle nestane: les začne hořet, nic živého se nespasí. Všechna ta mnohotvárnost, jež před malou chvílí pulsovala životem, je proměněna na popel. Tudy prošla veliká moc – oheň, pyr.

Oheň vše sjednotil v žár a popel. Les chytнул, či spíše byl chycen ohněm, byl zachycen do osidel jednoty. *Oheň je mocnější čas.* Čas je vládcem přírody, oheň pak trůní nad oběma. Tam, kde před chvílí dominoval čas skrze *fysis*, je nyní vše popřeno, včetně času samého. Čas zabíjí, oheň *sjednocuje*, vše vrací zpátky k jednotě, vlastně k sobě samému, k nicotě. Čas byl působením ohně zastaven, zmrazen. Oheň jako by byl onou mocí, která je svým pohasínáním legitimována *darovat čas*.

### Teplo živé bytosti

Nikoli oheň, ale samo teplo v ohni obsažené (αυτό το θερμόν εν τω πυρί ένον) je oním *spravedlivým*, dovídá se nyní Sókratés. Vzestupná ontologická řada etablující dimense to dikaion se nám opět pozvedá o další stupeň. Výraz *sám oheň* (αυτό το πυρ) se již ukazuje jako nedostatečný, a je proto nahrazen bytostně hlubším určením.

„Pročež také mnozí pilně a právem upozorňují, že oheň není v hlubším smyslu plamenem, nýbrž

θερμή ουσία (tepelná esence), popř. ζέουσα ουσία (životní esence)... Proto též ony opatrné výrazy u Cicerona, které zřejmě přejal od stoiků, *igneavis*, a *id vivere quod caleat*. Neboť pokud je vázán, je přítomen ve všech věcech jako teplo či přístupnost pro teplo, jakožto jejich oživující a pohybující síla.<sup>44</sup>

„Ale všichni vaši, Balbe, obvykle odvozují vše z ohnivé síly, následující přitom Hérakleita, jak se domnívám, jehož samotného nevykládají jedním způsobem... vy však tak říkáte, že *každá síla je ohnivá*... žije a při síle jest, co je teplé.“<sup>45</sup>

Vzhledem k našim současným úvahám je pochopitelné, že v rámci stoické filosofie povstávají rozmanité interpretace Hérakleitova ohně. Kdo nahlédl, že *každá síla je ohnivá*, toho poznání je hluboké a spočívá na pevných základech. Právě přijetí této myšlenky otevírá zásadní vhled do problematiky bytí: je-li veškerá síla i veškeré jsoucno výrazem jedné a téže ohnivé síly, pak nelze myslet skutečnost jinak než jako *tvář Jediného*.

V souvislosti s myšlenkou, že *každá síla je ohnivá*, je třeba pojímat známou stoickou thési o látkové povaze duše. Lidská duše – stejně jako kosmos – je dimensí nejvyššího ohně – *Logu*, který vyvěrá z Božského vědomí. Společný pramen duše a světa nelze přehlédnout. Komu je blízká systematizace,

může v kontextu stoické nauky o látkové povaze duše mluvit o tzv. *materialistickém monismu*. Tato koncepce však nejenom *materializuje* duševní skutečnost, ale zároveň tím, že nahlíží společný zdroj tělesných a netělesných sil, *spiritualizuje* vnější svět. I nezjevený svět v tomto systému naplňuje nároky a předpoklady existence. *Látková povaha duše* je toliko vystižením zdánlivě samozřejmého faktu: nejen tělo, ale též duše *jest*.

Říká-li Chrysippos,<sup>46</sup> že „smrt je oddělením duše od těla a že žádná nelátková věc se neodděluje od látkové ani se nedotýká látkového, ale duše se dotýká těla, a také se od něho odpoutává; tedy duše je látková“, nejde o žádné naivní mudrování, ale o věrné porozumění Hérakleitovu odkazu. Komunikace a prolínání tělesné a netělesné roviny je nejlepším potvrzením jejich společného jazyka zakotveného ve Slově Božím. Stoik Balbus<sup>47</sup> odlišuje v Ciceronově podání oheň manifestovaný a vnitřní oheň prostupující živé bytosti. A tento náš oheň, který je vyžadován potřebou každodennosti, je ničitelem a spotřebitelem všeho, a kamkoli vstoupí, vše hubí a pustoší. Naproti tomu onen v těle přebývající vitální a blahodárný (oheň) všechny věci zachovává, vyživuje, rozmnožuje, podporuje v růstu atd.

... kamkoli vstoupí, vše hubí a pustoší (*disturbat ac dissipat*). Doslova *rozkládá a rozštěpuje*. Jak je to

ale možné? Řekli jsme, že důsledkem činnosti ohně je ontologické *sjednocení*, a že naopak element vody je silou rozkládající a rozvolňující. Není v tom rozpor?

Díky těmto Balbovým slovům máme možnost nahlédnout vlastní bytostnou povahu živlových vztahů: ano, oheň *sjednocuje* tvarovou mnohotvárnost, ale tak, že ji *rozkládá* na jednodušší substance; oheň *sjednocuje* prostřednictvím ontologických určení svého protikladu – uvolňováním vazeb a struktur přiměřených určité oblasti jsoucna. Oheň je cestou návratu k sobě samému – k jednotě, toto své určení však realizuje díky předpokladům vlastní negace – díky rozkládající moci vody. Vykonává práci vody naplňuje oheň své vlastní poselství.

A naopak působením *duchovní vody* se otevírají brány vedoucí ke zrození. Voda jakožto kosmogonický živel *rozkládá* původní ohnivou jednotu tím, že *sjednocuje* neviditelné síly a substance do vyšších celků. Vykonává práci ohně působí živel vody mystérium povstání z temnoty neurčita do jasu zjevnosti.

„Naproti tomu onen v těle přebývající vitální a blahodárny oheň,“ říká Balbus,<sup>48</sup> „je blahodárny a život podporující.“ Zde máme běžné stoické pojetí Hérakleitova ohně jako animálního tepla, které



prostupuje přírodu a dodává jí život a vitalitu. Je pravděpodobné, že právě toto pojetí leží v základech stoické koncepce vnitřního napětí – tonos.

Výraz *tonos* (τόνος) byl volen mimořádně vhodně. Souvisí s *teinó, titainó* (τείνω, τιταίνω) – napínat, pnout. Tělesný systém živé bytosti je nesen určitým vnitřním napětím, jehož přetržení má za následek smrt. Je v tomto smyslu podoben napjaté struně luku.

„... pročez řekl pěkně temný Hérakleitos, že právě... jméno luku je život, činem však smrt.“<sup>49</sup> Jako luk, aby byl co k čemu, je třeba napnout tětvou, musí i v živé bytosti působit vnitřní oheň – *tonos*. Přetržení struny životního napětí i výstřel luku mají za následek totéž – smrt – *thanatos*. Řecký výraz *bios* znamená *život i luk*. Pro naplnění svého určení – být nástrojem smrti – je třeba luku napětí – života, jen tak je schopen rozsévat smrt.

Také slovo titán souvisí s τείνω, τιταίνω. Stejně jako má přetržení vnitřního napětí za následek smrt živé bytosti, přivodilo by případné uvolnění oněch železných obručí, jimiž jsou Titáni tam dole v Tartaru spoutáni, konec tohoto řádu světa – řádu, jehož zárukou jsou olympští bohové. A skutečně. Titáni napínají všechny síly, chtějí vzhůru za světlem, a tak se třese celá země, ba i samotný Olymp.<sup>50</sup>

Lidská duše je vším, jen ne místem klidu a stability.

Podle 37. orf. hymnu<sup>51</sup> jsou Titáni „počátky a zdroje všech námahou trpících smrtelníků, i všeho, co žije na moři, ve vzduchu i na zemi“. Ba dokonce: „z vás vzal svůj původ celý kosmický rod.“

Platón: „Tvůrce celým tělem Duši *rozepjal* a ještě zevně jí tělo obalil, a tak zbudoval svět jeden jediný, osamělý, kouli v kruhu se otáčející...“<sup>52</sup>

Srovnajme s tímto platónským místem úryvek z orfické theologie v podání Hieronyma:<sup>53</sup> „Nicméně třetí princip povstává z předešlých dvou – vody a země – drak s božským obličejem mezi hlavami býka a lva, jemuž křídla vyrážejí z plecí. Jeho jméno je Chronos agéraos (nestárnoucí čas) a Héraklés. Doprovází jej Ananké, zvaná též Adras-tea dvojmocná,<sup>54</sup> čili příroda, *do celého světa rozepjatá, ba nejzažších mezí se dotýkající*.“

Diké je ukřižována na těle světa. Rozepjatý titán Prométheus čeká v nehostinné krajině skythských hor po věky na svého Héraklea. Lidská duše touží po osvobození. Ve chvíli, kdy tato touha pronikne až na Olymp vnějšího vědomí, tehdy se rodí skutečná *cesta nahoru (hodos anó)*.

## Nous

To *spravedlivé* je *Nous* (*Mysl, Rozum, Moudrost*) – tak zní rozhodující platónský výrok dialogu *Kratylos*.

„Jiný pak říká, že všechny tyto výklady jsou k smíchu, a že *spravedlivé* je to, co praví Anaxagoras, totiž rozum; ten, že jsa nezávislý a s ničím nesmíšený, všechny věci pořádá, všemi procházejí.“<sup>55</sup>

Nejvyšší oheň, *Moudrost – Nous, všechny věci pořádá, všemi procházejí*. Společně s *Nutností – Ananké* je tvůrcem kosmu.

„Povstání tohoto světa je dáno sjednocením *Nutnosti* a *Moudrosti*; *Moudrost* však ovládala *Nutnost* přesvědčivou silou: tím byla většina ze vznikajících věcí přivedena k dokonalosti. Takto byl tedy v počátku sestaven vesmír působením *Nutnosti* podřízené tímto způsobem rozumné síle přemluvy.“<sup>56</sup>

Podle Platóna je to vnitřní řád *Nous*, co určuje směřování věcí ke zjevnosti. *Nous* doslova *přemlouvá* (*peitheí, πείθει*) nižší životní a látkové energie (*Ananké, Nutnost*), aby výslednicí jejich působení byl kosmos, tj. Řád projeveného. Skutečnost se neděje nikterak náhodně. Ontogenetické vazby disponují mimořádnou pevností. Jsou podobny propastnému kaňonu, v jehož útrokách burácí zdánlivě svobodný proud řeky. Potencialita toku dění je určena a podmíněna vyšší mocí – *Nous*.

Ono platónské *přemlouvání* je pozoruhodný výraz. Víme, že v pozdější křesťanské tradici se pro *Universální energii stvoření* vžil spíše než Anaxagorův *Nous* Hérakleitův *Logos*. *Logos* znamená *Slovo*, a jak lépe vystihnout *práci Slova*, čili působení niterné duchovní tvarující moci na látkový element, než jako *přemlouvání*? Slovo *oslovuje*, ovšem s určitou neoddiskutovatelnou autoritou, nižší látkové síly (řčeno s Platónem *síly Nutnosti – Ananké*), a takto v nich vytváří rozmanitost forem.

„Jde-li o *věčně jsoucí logos*, stávají se lidé nechápajícími, a to dříve, než jej zaslechli, tak i když jej slyší poprvé.“<sup>57</sup>

Hérakleitův *stále živý oheň* je sice substrátem a podloží ontologického procitání ku zjevnosti, jeho pohasínání a rozžehávání je však podmíněno vnitřním řádem a mírou – *věčně jsoucím logem*. Tento nejvyšší oheň zachycuje Hérakleitos pod jmény *Logos, Aión, Gnómé* či *Metra*. Stále živý oheň je řízen *mírou logu*, podobně jako je Platónova *Nutnost přemlouvána Moudrostí*.

*Nous* a *Ananké*. *Aión* a stále živý oheň. Dítě, které si hraje s kostkami.

„Co je (vlastně) *Aión*? H.: „Dítě, které si hraje kostkami, rozděluje se...“<sup>58</sup>

*Aión* tedy není jen *stále živý oheň* vedoucí po stezkách pohasínání a vnitřních obrátů svět ku

zrození; není též toliko úžasnou silou života, jež tepe v srdci jakékoli buňky či živé bytosti; Aión je povýtce nositelem *Logu* – jeho výsostná a svrchovaná moc záleží v možnosti *nést informace Počátku* až na samou mez stvoření. Projevené bytí není ničím více a ničím méně než *projekcí Logu* do hmoty, něčím na způsob otisku božského prstu do vosku matérie. Aión nepřináší jen světlo života a světlo bytí, Aión v prvé řadě *přináší sám sebe*: „Slovo, které bylo vyřčeno v hlubinách věků, procítá po nekonečných peripetiích Cesty k sebevědomí ve formě lidské řeči.“ My lidé budeme potud *nechápatí* (axynetoí, ἀξύνετοι), dokud vnitřně neprožijeme zkušenost probouzejícího se *Logu*. Hérakleitos nemůže než prohlásit *Logos* za „věčně jsoucí“ (aiei eón, αἰεὶ εὐών), neb „všecky věci povstaly podle něho“.<sup>59</sup>

Na podkladě dalšího zajímavého Balbova komentáře lze usoudit, že také Zenón z Kitia pokročil ve svém hérakleitovském pojmání světa daleko za běžný úzus jeho filosofických soupeřů.

„Zenón definuje přírodu jako umělecký oheň, který kráčí na cestě ke zrození. Domnívá se totiž, že nejvlastnější schopností umění je dar tvorby a vznikání; a co v našich uměleckých dílech vykonává ruka, to mnohem dokonaleji vytváří příroda, tj. umělecký oheň, jak jsem řekl, učitel zbývajících umění. A právě takto je příroda umělecky tvůrčí,

vždyť má jakousi svou cestu a směr, který následuje. To vpravdě kosmické, co objímá a udržuje všechno ve své náruči, nazývá Zenón přírodou nejen umělecky tvůrčí, ale přímo umělcem, pečujícím a jasnozřivým všeho vhodného a potřebného.“

*Příroda je umělecký oheň, který kráčí na cestě ke zrození.* Touto vybroušenou větou potvrzuje Zenón své oprávnění mistra hérakleitovské exegese. Také on pozvedá svůj vnitřní zrak až k výsostem nejvyššího ohně: ten je mu „umělcem pečujícím a jasnozřivým všeho vhodného a potřebného, jenž objímá a udržuje všechno ve své náruči.“<sup>60</sup>

## *Zrození božského dítěte*

### V

Mnohé nábožensko-filosofické systémy vycházejí ze společného kořene – na vrcholu pomyslné pyramidy bytí ční primární triáda: Otec – bytí (jednota, síla expanze), Matka – vědomí (dvojitost, síla kontrakce přinášející tvar) a Syn (Boží Slovo, síla Otcovy vůle po stvoření). Otec, matka a syn. Skrze třetí princip *Slova* se rodí veškeré vnitřní světy a posléze také Dcera – Maja, krása kosmické zjevnosti, jež je amalgámem, stmelením, stvrzením oněch tří horních kosmogonických mocností.

Také Hérakleitova inspirace se pozvedla až k archetypu dítěte. 3. princip – *Aión* – *Logos* je vnitřní *Mírou* svět probouzejícího *stále živého ohně*. Tento niterný oheň je Hérakleitem fundován ve *stálosti a trvalosti*, vždyť *byl a je a bude...*

Slova *byl a je a bude i stále živý* jsou výrazy terminologie vázané na *čas*. Z časného hlediska je Aión *stále živý*, ačkoli sám nenáleží ve své bytostné podstatě okruhu projevené skutečnosti (byť jeho látková fáze, s Hérakleitem řečeno jeho *kostky – stále živý obeň*, až do zjevnosti zasahují), a nahlížet jej prostřednictvím výrazů času je proto možné jen nepřímou a zprostředkovaně. Aión je primárním výronem, rozdělením Jednoty, a disponuje v tomto smyslu jedinečným postavením, které mythické vědomí pojímá jako *synovství*.

„... Aión je dítě, které si hraje s kostkami: královská moc náleží synovi...“<sup>61</sup>

„... totéž je: radost i bolest, poznání i neznalost, velké a malé, to, co tancuje nahoru a dolů proměňujíc se ve hře Aiónu. Co je vlastně Aión? H.: ‚Dítě, které si hraje kostkami, rozdělujíc se.‘“<sup>62</sup>

Mythická řeč umí být vskutku úžasná. Ano, božské Slovo *tancuje dolů*, pohrává si se silami a energiemi, jež tímto pohybem vzcházejí, a tak se rozduvuje, rozchází, rozděluje, rozdává se, doslova *roznáší sebe sama (diaferomenos)*.

Ale v procesu rozvoje lidského vědomí *tancuje též nahoru*, vrací se k sobě, rozpomíná se, touží.

V přírodě je přítomna neutuchající touha po vlastním počátku, bytostná, ničím nevykořetitelná touha *mnohého po Jediném*. Stvořitel zasel



do svého díla *lásku a touhu po sobě samém*, čímž si zajistil zpětnou vazbu. Lidská touha po sebepoznání je součástí tohoto universálního toku lásky. Nejen člověk, ale celá *fysis* je ovládána vůlí po návratu, toto úsilí po dokonalejším představení vlastního bytí se skrývá za veškerými přírodními procesy; je jejich hnací silou a niternou motivací. Jen proto je vesmír jednotou, a ne hromadou vedle sebe jsoucích věcí, neboť je vnitřně prodchnut láskou a touhou po svém počátku. Skutečnost nezapomněla na dny svého dětství, bohyně *Mnemosyné*, byť často opomíjená, je matkou všech múz, paměť je matkou všeho.

### Gnómé a Jedno to moudré

Nyní se seznámíme s dalšími hérakleitovskými jmény nejvyššího ohně – božského *Slova*. Jsou jimi výrazy gnómé (poznání, mysl, rozum, duch, mínění, rozhodnutí, ale též *vyřčené slovo*) a hen to sofón (jedno to moudré).

„Mnohoznalectví rozumu nenaučí, vždyť učilo Hésioda i Pythagoru a dále Xenofana a Hekataia.“<sup>63</sup>  
„*Jedno to moudré*: pochopit, že *Gnómé* řídí všechno skrze všechno.“<sup>64</sup>

Moudrost nespočívá pouze v učenosti, byť i ta je nezbytná. Sám Hérakleitos jinde podotýká, že

„je třeba, aby mužové milující moudrost byli velmi dobře znalí mnohých věcí.“<sup>65</sup> V procesu rozvíjení vědomí se bez poctivé intelektuální práce neobejdeme. Na cestě sebereflexe je zapotřebí vyvinout mocné úsilí, *prokopat mnoho země* pro pár zlatých zrnek.<sup>66</sup> Skutečná moudrost se rodí díky inspiraci, tj. komunikaci s hlubšími rovinami vědomí, avšak inspirace se zachytí jen tam, kde je dostatečné racionální podloží. Učenost se stává jakýmsi filtrem, základní maticí – mřížkou, na které se mohou zachytit životodárné kapky božského vnuknutí. Učenost vedená správným směrem je jako dobře napjatá pavoučí síť, na níž se zalesknou jiskřivé kapky ranní rosy. Kde není silná racionální báze, tam sebekrásnější inspirující ideje propadávají, neboť není nic, co by je dokázalo podržet a dále rozvíjet.

Gnómé *řídí všechno skrze všechno*. V této souvislosti není bez zajímavosti jedno místo hippokratovských spisů, jež je svou dikcí blízké odkazu efezského myslitele. Mluví o nejvyšší formě ohně.

„Nejteplejší a nejmocnější oheň, který proniká je přírodou vše ovládá, bezhlučně se dotýká všeho silou svého pohledu; v něm je život, duch, rozvaha, růst, pohyb, ochabování, proměna, spánek, probuzení: *ten řídí všechno skrze vše* tady i tam, klidu neznaje.“<sup>67</sup>

Nejvyšší oheň: božský výrok – Gnómé – prostupuje veškerou skutečnost a ovládá ji. Gnómé *řídí všechno skrze vše tady i tam klidu neznajíc*.<sup>68</sup>

Všechny tyto kosmogonické výpovědi krouží okolo myšlenky přítomnosti Jednoty v mnohosti utváření světa. *Imanence Boží*. Bůh však skrze své dítě není jen ve stvoření, je také sám v sobě. Je v tomto ohledu podoben slunci, jež je jediné, a zároveň nekonečné v mnohosti svých paprsků. V každém okamžení je všudypřítomné, a přece zůstává samo v sobě. Paprsky slunce jsou jako ruce, jež dosahují v dál, by předaly poselství světla a života. Paprskem a poselstvím Božím je Jeho Slovo, které vyvádí nezjevnost Počátku na světlo zrození. Jakákoliv konsistentní kosmologická nauka musí tedy nutně vyzdvihnout též aspekt *transcendence Boží*.

„Ze všech těch, jejichž hlas jsem zaslechl, žádný nedochází k tomu, aby poznal, že to moudré je od všeho oddělené.“<sup>69</sup>

*To jedno moudré je v rozsetosti světa i samo v sobě.* Proto může Hérakleitos vyslovit myšlenku o tom, že „to jedno moudré – samotné nechce i chce být zvané Diovým jménem“.<sup>70</sup> Ve své uzavřenosti, imanenci, sevřenosti svého věčného bytí nechce být nazýváno jménem Dia ani žádným jiným jménem. Ve své otevřenosti toku světa však může být vzýváno prostřednictvím mnoha jmen, včetně jména Dia.<sup>71</sup>

Jak jsme viděli výše, ani Platónův Sókratés<sup>72</sup> neustrnul na pozici imanentního podání (*skrže to spravedlivé povstávají věci tohoto světa*), ale s odvoláním na Anaxagoru neváhal zároveň podržet i méně průzračné transcendentní pojetí kosmogonických sil:

Jiný pak říká, že všechny tyto výklady jsou k smíchu a že spravedlivé je to, co praví Anaxagoras, totiž rozum; ten, že jsa *nezávislý a s ničím nesměšený*, všechny věci pořádá, všemi procházejí.

Bytostný pramen skutečnosti je zároveň od důsledku své činnosti (projevených věcí) *oddělen* (Hérakleitos: *to moudré je od všeho oddělené*), *není s nimi směšen* (Platón). Tvůrčí moc zůstává i přes všechny své kosmogonické perepetie sama sebou, nedotčená v panenství své jednosti. V opačném případě by jí hrozilo, že se *zcela* vytratí v kloketu ontického dění.

*To jedno moudré* má nespočet jmen, zároveň však žádné z nich. Ono nechce být zváno Diovým jménem, ono nechce být zváno vůbec žádným jménem, neboť jméno Nejvyššího je posvátné a nevyсловitelné. Na druhou stranu si lidská přirozenost žádá vnější uchopitelnost, vědomí s jakousi až nevyhnutelnou potřebou generuje obrazy a jména tvůrčích sil.

Jméno Dia je rozseto do veškeré existence. Jaký-

koliv projev nese jeho pečeť. Vše jest jeho stopou, otiskem jeho moci. Zeus je úběžníkem theogonické potence mythu, vrcholem pyramidy zevní – světelné obrazivosti. Zeus je vnitřním sluncem mythologické mysli, králem i dítětem, *chlapcem i pannou...*

„Hleď, abys dobře rozuměl moudrosti Řeků. Zeus je pro ně duchem světa, jenž maje vše v sobě učinil kosmos. Tuto moudrost vyjadřují v theologiích a mluví o něm slovy Orfea takto:

Zeus prvorozený, Zeus poslední záře blesku,

Zeus hlava, Zeus střed, z Dia se vše zrodilo.

Zeus povstal coby chlapec, nesmrtná

panna též.

Zeus pilíř země i hvězdného nebe.

Zeus král, Zeus sám počátek všeho:

jedna moc, jedna božská vůle, velký všech

vůdce,

jedna královská osobnost, v níž krouží všechny

věci,

ohně a voda a země a aithér, noc i den.“<sup>73</sup>

Je dobré mít na paměti rozdíl v pojmání Dia prostřednictvím zevního mythologického vědomí na straně jedné a esoterního vědomí na straně dru-

hé, representovaného mysterijními naukami, orfickými zpěvy, a také hérakleitovskou inspirací.

V prvním případě je Zeus především garantem určitého řádu světa, jemuž náleží sice v příslušné době místo na slunci, jenž si ale i v lesku své největší slávy nese s sebou pochodeň zkázy, která jednoho dne sežehne nádheru Olympu i záři světelných božstev. Proces rozvoje lidského vědomí je neúprosný: polytheistická hra barev a tvarů musí být spálena ohněm vyššího poznání, aby z jejího popela mohl povstat Fénix obnovené a hlubší moudrosti, jež posune člověka zase o krůček dál na tajuplné stezce sebepochopení *Slova*.

## *Aión*

### VI

„Kosmos... zažehává a pohasíná podle míry...“ *Stále živý oheň* neřídí své vlastní cykly pohasínání a zpětného zážehu vědomí, je zde cosi mocnějšího, cosi staršího, nejvyšší oheň, kosmické dítě, jež má u Hérakleita různá jména: *Metra (Míra)*, *Aión*,<sup>74</sup> *Zeus*,<sup>75</sup> *Logos*, *Gnómé*.

Lucian:<sup>76</sup> „... totéž je: radost i bolest, poznání i neznalost, velké a malé, to, co tancuje nahoru a dolů proměňujíc se ve hře Aiónu. Co je (vlastně) Aión? Hérakleitos: ‚Dítě, které hraje deskovou hru s kostkami, rozdělujíc se‘.“

Bernays<sup>77</sup> odvedl dobrou práci, když v kontextu hérakleitovského dítěte poukázal na zajímavé místo Íliady:

„Po ní v řadách se hnál lid Trójanů – před nimi  
Foibos  
převzácnou aigidu držel a strhoval achajskou  
hradbu,  
lehko, jak nějaký hoch blíž hladiny  
hromádku písku:  
nejdřív si vystaví hračku, z níž se těší  
v dětinském hraní,  
potom ji rukou a nohou zas rozhází – takto  
se bavě.“

Foibos – Apollón si hraje jak malé dítě: staví hromady z písku, by je v zápětí opět rozházel. Mythickou řečí zachycený proces rození a zacházení věcí, ono čerění hladiny neviditelného oceánu bytí.<sup>78</sup>



## *Pohasínání ohně*

### VII

Pomalou se dostáváme k závěrečnému verši fragmentu B30. Na tomto místě bude vhodné připomenout kontext, ve kterém nám Kléméns Alexandrijský zlomek zanechal.

Kléméns Alexandrijský:<sup>79</sup> „Nejjasněji je Hérakleitos Efesan toho mínění (totiž že svět se jednou zhroutí v oheň), když jeden kosmos pokládá za věčný, druhý za pomíjivý, přece však ví, že tento svět se svým uspořádáním není žádný jiný, nežli onen původní, toliko nějak uzpůsobený. Ale že znal věčnost, která si bez ustání z celé své bytnosti udržuje povahu kosmu, ukazuje jasně, když říká: ‚Svět, tentýž pro všechny, nestvořil žádný z bohů či lidí, ale vždy byl a je a bude – věčně živý oheň, zažehávající podle míry a uhasínající podle míry.‘

Že ale učil, že svět povstal a je pomíjivý, ukazuje připojené: ‚Obraty ohně – nejprve moře, z moře napůl země a napůl světlo.‘ Podle své schopnosti říká, že oheň je všeprostupujícím logem a bohem přes vzduch proměňován do vlhkého, které je semenem světového uspořádání a které nazývá mořem; z něho povstává země a nebe a to, co obsahují. Jak ale svět se vrací zpět do výše a je zažeháván, zjevuje jasně těmito slovy: ‚Moře se rozlévá s mírou téhož logu, který byl první (než se zrodila země).‘ Stejně tak u ostatních elementů.“

Tradiční výklady tohoto hérakleitovského hnízda zlomků jdou ruku v ruce s náznaky samotného Klémenta. Podle Klémenta Hérakleitos popisuje střídání a oscilaci kosmického věku (*aión*) od Jednoho směrem k mnohému – cestu dolů (*hodos kató*) – ohně utlumování; a zpátky od mnohého k Jednomu – cestu nahoru (*hodos anó*) ohně zažehávání. Cesta dolů vede přes fáze *logos – oheň – moře – země a světlo* (*logos – pyr – thalassa – gé a préstér*).

Od dob stoiků bývá cesta nahoru identifikována s tzv. *ekpyrosis* – *zažehnutím* (*εκπυρωσις*), cesta dolů, cesta zrození byla pojmenována *diakosmésis* – *rozsetí, utváření* (*διακόσμησις*) světa. Kléméns sám těchto výrazů užívá.

E. Pfeiderer<sup>80</sup> například říká: „To, co slunce denně nové ukazuje jako oscilaci vyrovnávání v úzkém

rámci čtyřiaadvaceti hodin, to se opakuje v kolosálním měřítku velkého světového roku jako alterování mezi resorpcí skutečného světa v prabytost ohně a v opětném povstání její pestré různorodosti z téhož.“

Podobně jako Pflaiderer je i Kléméns přesvědčen, že Hérakleitos popisuje tzv. *ekpyrosis*, čili nauku o fyzickém zániku světa v praheň. (*Jak ale svět se vrací zpět do výše a je zažeháván, zjevuje jasně těmito slovy: Moře se rozlévá s mírou téhož logu, který byl první (než se zrodila země).*)

Jakkoli má starobylá nauka o cyklickém vzcházení a zacházení světa universální charakter a známe ji z mnoha kulturních oblastí, včetně křesťanské,<sup>81</sup> uvedená Hérakleitova slova se k ní zřejmě nevztahují. Týkají se zrození zjevného vesmíru, jde o popis konečné fáze *cesty dolů*.

Jedno z nejstarších kritických vymezení vůči tomuto apokalyptickému vnímání lze zaslechnout z úst Plútarcha z Chaironeie.<sup>82</sup> „Slyším to od mnohých a vidím stoickou ekpyrosis, jak spásá slova Hérakleitova a Orfeova, stejně tak i Hésiodova a přivádí je ve zmatek.“ Plútarchova výtka má své opodstatnění, možná by však mohla najít vhodnějšího adresáta. Prvním, kdo svým nepochopením deformoval hérakleitovský odkaz, nebyli totiž stoikové, ale již Aristotelés.<sup>83</sup>

Přístupme nyní k samotnému výkladu. „Skrze utlumování ohně povstaly věci tohoto světa.“ Takto parafrázuje Schelling<sup>84</sup> prastarou moudrost. Připomeňme si jeho výše uvedená slova ze *Samothráckých božstev*: „Jiným obrazem oné první přírody, jejíž celá povaha spočívá v žádostivosti a chtění, se zdál stravující oheň, ten, sám do jisté míry nic, toliko vše do sebe táhnoucí hlad po bytí. Odtud prastarý výrok: oheň je tím nejnítěrnějším, tedy také nejstarším, teprve *skrze utlumování ohně se vše vyjevilo do světa.*“

Obdobnou myšlenku nám s odkazem na Hérakleita zanechal také nepravý Plutarchos a Eusebius:<sup>85</sup> „Hérakleitos a Hippasos, syn Metapontinův, kladou oheň jako princip všech věcí, neb z ohně vše pochází, říkají, a do ohně se vše navrácí, *jeho pohasínáním se rodí veškerenstvo.*“

Jakým způsobem se tedy rodí kosmos? Jak probíhá tento proces pohasínání věčného ohně? „Že ovšem učil,“ říká Kléméns, „že svět povstal a je pomíjivý, ukazuje připojené: ‚Obraty ohně – nejprve moře, z moře napůl země, napůl světlo.‘“ Kléméns si je dobře vědom, že tato Hérakleitova slova popisují *cestu zrození*, hodos kató v kosmogonickém smyslu.

Celá *stvořitelská pouť* je uvozena primárním ontologickým obratem stále živého ohně: pyr aeizóon se působením *vládnoucího logu a boha přes vzduch*

obrací v opak – ve vodu, moře (thalassa). Rozvinutí ohnivého poupěte je usměřňováno korekcí *logu*: úvodní metamorfóza záleží v ochabnutí ohně do stadia vody *přes živel vzduchu*.

Obratem *přes vzduch* je zachycen *proces* úvodní ohnivé rošády na cestě ke zrození. Oheň *uvadá* do stadia vody, přičemž tento energetický přerod je archaickou terminologií zachycen jako *obrat skrze vzduch*. *Věčně živému ohni* je třeba vnitřního *ochlazení*, má-li se *obrátit v duchovní vody*, které jsou bytostným počátkem vši zjevnosti.<sup>86</sup>

Oheň se *obrací skrze vzduch do vlhkého*, které je semenem *diakosmése* – utváření světa. Nikoli tedy oheň sám, nýbrž *moře* (thalassa) je lůnem – delfys (η δελφύς – mateřské lůno) – dělohou zevního světa. To je důležité. Živel ohně je sice pro Hérakleita substrátem a podloží celého kosmogonického procesu, nicméně teprve jeho *pobasínáním* povstává svět. Až když prošel obratem ve svůj opak, stává se, nyní ve stadiu vody, pramenem tělesného bytí.

Je zřejmé, že Hérakleitos v tomto ohledu navazuje na starší íónskou filosofii. Thaletovské thema *zrození světa z vody* je prohloubeno intuicí ohnivě metamorfózy.

„Viděl však Hérakleitos povstání věcí díky proměnám ohně, Thalés pak zhuštěním vod.“<sup>87</sup>

## Hvězdy se rodí z horních vod

Díky Plútarchově<sup>88</sup> přičinění se nám zachovala Chrysiippova interpretace Hérakleitovy *cesty dolů*. „(Chrysiippos) říká ve třetí knize o přírodě: „Proměna ohně je následující: skrze vzduch se obrací ve vodu, z ní pak prostřednictvím zbytnění země se vypařuje vzduch; zjemněním vzduchu se vytváří kol dokola éthér. Hvězdy spolu se sluncem jsou ale zažehávány z moře.“

*Hvězdy spolu se sluncem jsou ale zažehávány z moře.* Tato věta patří k nejslavnějším z okruhu celé stoické filosofie. S jejím pochopením to bylo všelijaké.<sup>89</sup> Z hlediska mysticko-mythické moudrosti, jež se v Hérakleitově kosmologii skrývá i odhaluje, je přitom zcela průzračná. Platí *doslova*; jen si nesmíme pod pojmem *moře* představovat *dolní* projevovou formu vody. Autor praví: *Hvězdy a slunce jsou zažehávány* (totiž ve smyslu bytí, čili rodí se) *z duchovních vod*.<sup>90</sup> Hvězdy (a spolu s nimi vše tělesné) jsou projevem temného duchovního oceánu, jenž se dme a pulsuje, vytvářeje tak vlnění vesmírného dění.

Po tomto *prvním obratu* následuje další krok: *z moře napůl země, napůl světlo* (préstér). Na této úrovni dochází ke zrození viditelného kosmu. Kléméns to komentuje slovy: *z moře ihned se rodí*

*země a nebe a vše, co obsahují.* Výrazem *země* gé není míněna *toliko* materiální země, nýbrž jde o obecný termín pro vše tělesné – přesně ve smyslu Klémentových slov – *země a nebe a vše, co obsahují.* Duchovní vody jsou počátkem vši zjevnosti. To znamená, že *horní voda* je bytostným pramenem *celé zevní živlové skladby.*

Výraz *préstér* přijal zřejmě Hérakleitos z orfického prostředí. U Prokla<sup>91</sup> je orfický zlomek definující tento *blesk, ohnivý vír* či *žhavý vzduch* jako *květ* temného ohně. Tomu rozumíme. Jistěže pyr aeizoon *vykvétá* až v zevním ohni. Všechna ostatní stadia ohně jsou z hlediska květu temná.

Co však vedlo Hérakleita k vytknutí ohně (*préstér*) z okruhu fyzických živlů?

Obraty ohně – nejprve moře, z moře  
napůl země a napůl *préstér*

Nestačilo by říci, že svět se rodí z primární ohnivě metamorfózy, čili z *neviditelné, pramenné vody*? Nač ono zdánlivě nadbytečné vyzdvižení *světla* na konci kosmogonického tunelu zvaného *cesta dolů*? Fenomenální oheň je zřejmě vyvýšen z důvodu určitého mimořádného postavení také v rámci působnosti tělesných živlů. Rozvedení této myšlenky se chopil Platón v *Timaiovi*:

„Co vzniklo, jistě jest tělesné a viditelné i hmatatelné, ale bez ohně by se nikdy nic nestalo viditelné ani bez hmotného hmatatelné, hmotné pak bez země: z *ohně a země* tvořil bůh na počátku tělo všehomíra.“<sup>92</sup>

Výraz *tělo* (σώμα) nám prozrazuje, že Platón tu popisuje vskutku geniální hmotného vesmíru – slovy Hérakleita – onen obrat moře v *zemi a přéstér*.

*Bez ohně by se nikdy nic nestalo viditelným*. Na základě *rozpínavosti* – *expans* se oheň stává světlem. Tento dominující ohňový atribut, jemuž kosmos vděčí za možnost býti *světem* – *místem světla* –, má své opodstatnění i na vyšších úrovních: jen pro svou *expansivnost* je pyr kořenem i substrátem všeho dění. Pro svou touhu pronikat stále dál a dál, bez ohledu na tvářnost vnitřních světů, které prostřednictvím tohoto pohybu vzházejí, je nejhodnějším *dílovedoucím* kosmu i nositelem *logu*.

Dalším z motivů pro zdůrazněné jmenování *ohně* – *fenoménu* může být krom jeho jakoby netělesné povahy také skutečnost, že celou cestu dolů, celý proces kosmické genese uzavírá – jak jinak než do kruhu. Pyr aeizóon procházející všemi peripetemií obrátů a proměn vystupuje na samé hranici bytí jakožto přéstér – oheň smyslový, který dává dar světla.



Vnější svět vděčí ohni za dar projevení. Pyr aeizóon nejenom že svým působením *vytváří* skutečnost, on zároveň silou moci mu svěřené projevuje sebe sama v jakési průzračně čisté a dokonalé formě světla. Toto jsou dva pilíře kosmogeneze: *zrození vesmíru z lůna horní vody a pohlazení světlem*; gé kai préstér.

Naproti tomu náš vnitřní zrak – imaginace – pracuje za účastenství obrazů, rozum pak představivost váže na pojmy. *Obraz a pojem* je určitou duchovní analogií *země a světla* kosmogonické roviny. Jsou-li *země a světlo* výronem *věčně živého ohně*, jsou *obrazy a pojmy* výrazem jeho vozataje, totiž *božského dítěte*. *Věčně živý oheň* je korábem, jehož kormidelník sluje *logos*.

Logos a pyr vytvářejíce skutečnost zároveň ji rozdělují a rozštěpují, neboť umožňují vnímat *jednotlivé*. Jsou to *meče*, jejichž moc spočívá v *umění rozlišování (roz-umu)*. Nebylo jiné cesty pro *Jednotu*, pokud se odhodlala dát sebe samu na oltář stvoření. Meč, který rozřál původní nerozlišenost, a otevřel tak brány vedoucí ke zrození, je zároveň jedinou možnou stezkou vedoucí nazpět do lůna jednosti.

*Logos je pochodní poznání, stejně jako světlo je pochodní vnímání.*

Rozlívání moře – proces  
otevírání se zjevnosti

„Jak ale svět se vrací zpět do výše a je zažeháván zjevuje jasně těmito slovy: „Moře se rozlívá s mírou téhož logu, který byl prvý (než se zrodila země).“ Stejně tak u ostatních elementů.“

Nezdá se, že by tento zlomek popisoval kosmickou cestu vzhůru (*zážeh světa, stoická ekpyrósís*). Jde mnohem spíše o popis chování stupně thalassa – *duchovní vody*. Tato bytostná úroveň je však dle samotného Klémenta jenom *símě, počátek světa* – nikoliv projevená skutečnost.

Lze snad cestu od mnohého, od jednotlivé věci, uvozovat vyšším stupněm bytí, kde o žádném zevním projevu nemůže být ani řeči?

Pokud by Hérakleitos měl v úmyslu reflektovat cestu vedoucí od projevu vzhůru k Jedinosti, nic by mu nebránilo vyjít od věci samé – tedy od stadia gé kai prístér. Hérakleitos tak nečiní a zřejmě ví proč.

Thalassa diacheetai kai metretai – doslova *moře se rozlívá a je usměřňováno, směřováno – do téhož logu, který byl na počátku*. Horní duchovní vody se rozlívají a jsou vedeny *mírou* do téhož *logu*, který byl první. Metra vede na této úrovni ohnivý tok sama k sobě, vždyť *míra* je jen jiným výrazem vládnoucího *logu*. Vnitřní vedení *stále živého ohně*

*nasměrovává* ohnivou proměnu i na stupni thalassa podle stejného klíče, který byl na počátku. Podle klíče *logu*. Nyní se dovídáme, *jakým způsobem* dává jí imateriální vody vznik zjevnému bytí. Logos je nahoře stejně jako dole.

Samotné stadium *moře* bylo důsledkem primárního obratu *věčně živého ohně: oheň je všeprostupujícím logem a bohem přes vzduch proměňován do vlhkého, které je semenem světového uspořádání*. Zrození zevního světa, čili sekundární ohnivá metamorfosa, odpovídá principu analogie: gé a prés-ter povstávají díky *rozlévání moře*, přičemž také tento proces je veden *logem*, a to *právě tím, který byl na počátku*.

Byl-li původní ohnivý zvrát jakýmsi *sebeodcizením* původní zářivé substance, neboť se obrátila ve svůj protiklad, ve *vodu*, představuje následující krok, zrození kosmické manifestace, v určitém smyslu návrat ohně k sobě samému na přiměřené rovině kosmické klaviatury. Pyr aeizóon k sobě se navraceje vytryskl na konci kosmogonické pouti jako země a světlo.

Vesmír jako celek je pak výrazem *jediného obratu* mateřské vodní pralátky: *universum*.

## Oheň zažehává a pohasíná

Závěrečný verš slavného zlomku B30 „haptomenon metra kai aposbennymenon metra“ (απτόμενον μέτρα και αποσβεννύμενον μέτρα) lze vzhledem k jeho mediopasivní struktuře překládat buď za pomoci slovesného adjektiva, čili *zažehávající podle míry a uhasínající podle míry*, případně mediálně, *zažehává se podle míry a uhasíná se podle míry*. V obou těchto případech je subjektem všeho dění, ba i veškerých vnitřních proměn, pyr aeizóon. To je v pořádku, nicméně je dobře možné, že jako nejkorektnější by se mohl osvědčit převod *pasivní*, a to z důvodu poměrně silného vytknutí *míry*, která celý proces vzcházení řídí a vnitřně prostupuje. Celý zlomek by vypadal takto:

„Svět, tentýž pro všechny,  
nestvořil žádný z bohů nebo lidí,  
ale vždy byl a je a bude, věčně živý oheň,  
*který je zažeháván podle míry a uhasínán  
podle míry.*“

Výše jsme zmínili, že Hérakleitův *věčně živý oheň* je sice substrátem a podložím ontologického procitání ku zjevnosti, jeho pohasínání a rozžehávání je však podmíněno vnitřním řádem a *mírou*. Pyr

aeizóon lze definovat jako *pasivní* (mateřský, materiální) rozměr ontogenetické moci, v jejíž *aktivní* (otcovské, duchovní) fázi náleží v Hérakleitově terminologickém okruhu jméno obě dimense sjednocující: *Logos, Gnómé, Dítě, Aión, Zeus* či *Metra*.

Upozornili jsme na pozoruhodné místo Platónova *Timaia*,<sup>93</sup> které silou své filosofické poetiky rozvádí myšlenku působnosti hérakleitovské *míry* a jejího vztahu k bytostnému ohňovému prázkladu: „Povstání tohoto světa je dáno sjednocením Nutnosti a Moudrosti (nous); Moudrost však ovládala Nutnost přesvědčivou silou: tím byla většina ze vznikajících věcí uvedena k dokonalosti. Takto byl tedy v počátku sestaven vesmír působením Nutnosti podřízené tímto způsobem rozumné síle přemluvy.“

*Ananké a Nous. Pyr aeizóon a Metra.*

Platón si je dobře vědom hegemonie nous. Podobně jako Hérakleitos („... Gnómé řídí všechno skrze všechno...“) neváhá stavět *informaci* výše než *formu*. Prioritní je *plán, rozvrh, idea*. Nous *přemlouvá* (πειθει)<sup>94</sup> nižší látkové energie, tj. *vede je silou Slova* na cestě k dokonalosti projeveného. Zevní mythos vyjadřuje tento vztah prostřednictvím obrazu Dia a chromého Héfaišta.<sup>95</sup>

Jako všechny důležité hérakleitovské termíny, je i *metra* volen s nejvyšší pečlivostí. *Logos*,

nejvyšší oheň, je zároveň *mírou* všech věcí, neboť v součinnosti s látkovou povahou vnitřního světla obdarovává bytím: on *měří* každému, co mu náleží. Na druhou stranu však není na světě moci, která by se s *ním* mohla *měřit*. Ani samotný bůh slunce, mocný Hélios.<sup>96</sup>

„Hélios nepřekročí míru, vždyť by jej dostihly Erínyje, služebnice Spravedlnosti.“<sup>97</sup>

Ani sám Hélios se nemůže měřit s hérakleitovskou *metrou*, byť on sám je jejím výrazným reprezentantem; v poetickém sevření oslavného zpěvu je božství do určité míry *oslabeno*, jakoby *zahaleno* právě svou vazbou na sluneční kotouč. Básnické slovo dokáže zpřístupnit jakoukoli metafysickou myšlenku, ovšem zároveň k ní přimísí určitý zevní, řekněme apolónsky projasněný rozměr obrazu či příběhu, který do určité míry *zastře* krystalicky čistou původní ideu.

Následující hluboká Proklova slova nám naznačují toto mystérium: Hélios je jednou z tváří božského dítěte.

„I učinil jej Zeus králem (sc. Dionýsa) všech bohů nitrosvětských, nejvyšší pocty mu naděliv, ač byl jen děckem nezralým u společného stolu; pročež také Hélios byl nazýván božským dítětem, a proto říká Hérakleitos: Hélios je dítětem každým dnem, vždyť je účasten dionýské moci.“<sup>98</sup>

Zosobnění božského dítěte pod jmény *Hélie* a *Aiónu* je jedním z nejpreciznějších tahů Hérakleitovy kosmologie. *Aión* zdůrazňuje aspekt *nadčasovosti* Logu, zatímco *Hélios* vyzdvihuje jeho ohnivou (dnes bychom řekli *energetickou*) povahu. Samotné slovo Ἡλιός pak věrně zachycuje bipolární ontologickou situaci *energie stvoření*. Na jedné straně Ἡλιός, bůh slunce, čili mytický *Héfaistos*, *věčně živý oheň*; na straně druhé ἥλιός, sluneční kotouč, a tedy *světlo*, πρηστήρ.

Je ovšem možné v náhledu *Hélie* postoupit o jeden bytostný stupeň výše a interpretovat jej nejen jako syntézu *věčně živého ohně* a *světla*, ale přímo jako projev *Aiónu* nebo *Metry*, tudíž jako jednotu *ohně nejvyššího* – Logu a jeho věrného průvodce na cestě zrození – *věčně živého ohně*.

Nebeský sluneční král nestárne a neuvadá, *nikdy nezapadá*.

„Lze-li se skrýt před vnímatelným světlem, před světlem duchovním to možné není, jak říká Hérakleitos: ‚Tomu, co nikdy nezachází, jak by se chtěl někdo skrýt?‘“<sup>99</sup>

Studium slavného Hérakleitova zlomku B30 zakončíme orfickým fragmentem Klémenta Alexandrijského, který je jakousi esencí právě analyzovaných protofilosofických nauk pojednávajících o zrození a zániku:

Jan Provazník

„Jest voda smrtí duše  
a smrtí vody je proměna,  
z vody se rodí země, a ze země zase voda,  
ale z vody povstává duše,  
samotný aithér utvářející.“<sup>100</sup>



## POZNÁMKY

- 1** (λόγος ψευδῆς εικονιζων την ἀλήθειαν) *Theon Progymnasmata* 3.
- 2** Fakt, že nebeský syn, logos, či obecně univerzální energie stvoření je pro nás zároveň otcem, může být někdy matoucí. Zřejmě z tohoto důvodu se tak obtížně hledá shoda např. na tom, je-li centrální osobou slavného gentského oltáře bratří Eycků Otec, nebo Syn.
- 3** Hérakleitos B60, Hippolytos, *Refutatio Omnium Haeresium* IX, 10,4.
- 4** Hésiodos, *Zrození bohů*, 31.
- 5** Hérakleitos B2, Sextos Empeirikos, *Adversus Mathematicos* VIII,133.
- 6** Pausániás, *Arcadia* 8,2.
- 7** Kléméns Alexandrijský, *Stromateis*, VII,757.
- 8** Proklos in *Theolog. Platon.* I,IV,9.
- 9** Hérakleitos B49, *Quaestiones Homericæ* 24.
- 10** F. Nietzsche, *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*.
- 11** Diogenés Laertios XI,16.
- 12** Řecká slova kořene *my* vytvářejí co do významu dvě skupiny:  
(a) povstání hlasu, zvuku – *myzó* – sténám, *mykaomai* – řvu, lat.

*mugió*, něm. *mube* – bučím; též příbuzné *mytheomai* – mluvím, vyprávím; *mychthizó* – supím, funím; příbuzné lat. *muttió*, něm. *mucke* – mukati, hlesati

(b) slova vyjadřující uzavření rtů – úst, oněmění, uzavření, utajení. *myeó* – zasvěcuji do mystérií, *myó* – uzavírám, *mystés* – zasvěcený, *mystérion* – tajemství, u lékařů prostředek proti kašli, tedy opět to, co uzavírá ústa; *myzó* – sáti

Mystérion je tajná, intimní zkušenost scénické, akustické i verbální povahy, kterou neophyt (žák duchovní cesty) prožívá, často ve změněném stavu vědomí. Čím hlubší a universálnější je zjevená pravda, tím zralejší musí být osobnost, která ji vstřebává. Neophyt prochází určitými stupni zasvěcení, které jsou sestaveny tak, aby každý předešlý byl zároveň klíčem k následujícímu. Mystéria – zasvěcovací obřady nepřestaly mluvit řečí mythologie, jedinou pro tehdejší dobu i tehdejší vědomí srozumitelnou (Schelling, Ph. der Offenbarung, 21, 467).

Vztah mezi obecnou mythologií a mysterijním zasvěcením byl tak trochu předobrazem toho, co moderní svět nazve exoterní a esoterní stránkou náboženství. Nešlo ani tak o to, že by byla dvojí pravda, jedna pro lid a druhá pro zasvěcené. Mythos i mystérion ukazují totéž: děje odehrávající se v lidské duši. Rozdíl je jen ve formě – zatímco mythos ztvárňuje pohyby *psyché* pomocí obrazu a příběhu, tajemný prožitek mystéria umožňuje zkušenost přímou a nezahalenou.

Platón říká ve Faidónu (s. 69c), že kdo přijde do Hádu neuveden do zření a nezasvěcen, bude ležeti v bahně (en borboró keisetai), kdežto očištěný a zasvěcený až tam přijde, bude bydleti s bohy. Jest pak jistě, jak říkají zasvěcovatelé, mnoho těch, kteří nosí narthex, ale pravých Bakchů málo.

Schelling (Ph. d. Off. 20,452) toto místo vykládá tak, že „ležeti v bahně“ značí spočívati v materiálnosti, zatímco „bydleti s bohy“ představuje styk člověka s čistými příčinami (reine Ursachen), na nichž již není nic materiálního. Podle Schellinga pak Platón připisoval mysterijnímu zasvěcení možnost uvolnění mythického vědomí z obručí, kterými je sevřeno – uvolnění vědomí z náruče mythologického procesu.

**13** Hérakleitos B30, Kléméns Alexandrijský, Strómateis V, 14,104,2.

**14** Kosmos – řád, ozdoba, svět (Homér).

E.: z *kosmos* k indog. koř. *kens* – hlasitě promlouvat, slavnostně zvěstovat, lat. *censeo*, *kosmos* jako něco zvěstovaného je v souladu s Schellingovou ethym. (Gott. v. Sam.) kosmos z hebrejského KE-SEM – falešné znamení, věštba, božský výrok; kořen קָסַם – *věštit*, *prorokovat* – většinou používáno s hanlivým nádechem v souvislosti s činností falešných proroků; jiný význam *řezat*, *dělit*. Oba významy naleznou své uplatnění v řeckém myšlení – zjevnost jako nepravá, stínová nápodoba vyššího světa idejí (Platón), i svět jako důsledek *rozřezání*, *rozdělení* původní jednoty (orfický mythos o rozkouskování nejstaršího Dionýsa-Zagreia).

**15** Schelling, Philosophie der Kunst, 21. these. *Das Universum ist in Gott als absolutes Kunstwerk und in ewiger Schönheit gebildet.*

**16** B64 Hippolytos, Refutatio IX,10,7.

**17** Edouard Schuré, Die grossen Eingeweihten, s. 208, přel. Marie Steiner, Otto Wilhelm Barth Verlag 1965.

**18** Ps.-Justin. Cohort. ad. Gentiles, c. 15 (εις Ζεός, εις Αΐδις, εις Ἥλιος, εις Διόνυσος, εις θεός εν πάντεσσι).

**19** Zdeněk Neubauer, Mythus, materiál FF UK.

**20** Pausániás (Toulky po Řecku II,27,3) popisuje obraz, na kterém je Eros, jak poté, co vystřelil šíp, pokládá luk k zemi a sahá po lyře. Eros – Apollón vystřeluje šíp – děj, který je v Genesi zachycen slovy fiat lux, Hérakleitova *cesta dolů*, vedoucí až k nebeské harmonii, která je lidmi nazývána kosmos. Zvučící lyra v rukou Apollóna.

**21** Zdeněk Neubauer, Mythus, materiál FF UK.

**22** Hérakleitos II,24.

**23** Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysteriendeer, Berlin 1886, 124.

**24** B29 αἰρεῦνται ἐν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἀρίστοι,... (překlad Z. Kratochvíl, Š. Kosík).

**25** B104 Jaký jest jejich rozum či bránice? τις γὰρ αὐτῶν νόος ἡ φῆρη (překlad Z. Kratochvíl, Š. Kosík).

**26** B123 φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (překl. Z. Kratochvíl, Š. Kosík).

**27** Boj s lernskou hydrou, zplozenkyní Týfóna a Echidny, nebyl pro Héraklea vůbec snadnou záležitostí: s údivem pozoroval hrdina, že jakmile utne některou z jejích hlav, v okamžení se objevují dvě nové! (Překonáním jedné myšlenky či emoce povstává hned několik dalších, dotírajících s neztenčenou intenzitou.) K dovršení všeho se na stranu hydry přidal obrovský rak a štípal Héraklea do paty (motiv tzv. slabého místa – každý člověk má kromě svých silných stránek též určitá slabá místa: to jsou vstupní otvory pro všechny důležité lekce, jejichž případné zvládnutí nás posouvá dál). V této chvíli nejvyšší nouze povolal hrdina na pomoc synovce Ioláa (zápas s vnější osobností nelze vybojovat jen „vlastními“ silami; je zapotřebí poprosit o vnitřní vedení a také se tomuto vnitřnímu vedení s důvěrou odevzdat).

**28** Cohort ad. Gent. V,19.

τούτο τοι και οι ἀμφὶ Ἡράκλειτον το πῦρ ως ἀρχέγονον σέβοντες πεπὸνθασι· το γὰρ πῦρ τούτο ἕτεροι Ἥφαιστον ὠνόμασαν.

Schleiermacher (s. 453) vytýká v této souvislosti Klémentovi, že „přehlíží rozdíl mezi ohněm esenciálním a projeveným, neb jen onen poslední je od dob Homéra básníky nazýván Héfaistem“. Jako doklad tohoto svého tvrzení cituje velmi zajímavé místo z Homérských alegorií:

„Vzhledem k tomu, že podstata ohně je dvojitá, a sice étherický oheň (jak jsme nedávno zmínili) nemá na výšinách světa nic, co by přispěti mohlo k jeho dokonalosti, a náš oheň s jeho pozemskou povahou, pomíjíví a skrze v něm se obracející látku neustále se znouzažehávající, říká vždy onomu nejostřejšímu plameni Hélios a Zeus, tomu pozemskému pak Héfaiistos, jenž s lehkostí se *zažehává a pobasíná*.“ (Alleg. Hom., 446)

επει η πυρός ουσία διπλή και το μεν αιθέριον (ως έναγχος ειρήκαμεν) επί της ανωτάτω του παντός αιώρας ουδέν υστερούν έχει προς τελειότητα, του δε παρ' ημίν πυρός η ύλη πρόσγειος ούσα, φθάρτη και διά της υποστρεφούσης παρ' έκαστα ζωπυρουμένη, διά τούτο την οξυτάτην φλόγα συνεχώς Ήλιον τε και Δία προσαγορεύει, το δ' επι γης πυρ Ήφαιστον, ετοιμίως απότομον τε και σβεννύμενον.

Klémentovo tvrzení, že staří hérakleitovci uctívali oheň pod jménem *prvorozený archegonos* (αρχέγονος, doslova *zrozený na počátku*), není nikterak překvapivé: jen dokládá prodchnutí Hérakleitovy theologie orfickým živlem (připomeňme výsostný atribut orfického Fanéta: *protogonos* πρωτογόνος – *prvorozený*). Pro *ostatní* byl tento (původní) oheň Héfaiistos. το γαρ πυρ τούτο έτεροι Ήφαιστον ωνόμασαν. Rovněž důležitý postřeh. Víme, že Héfaiistos buduje vyšším bohům *nitrosvětská sídla*. *Stále živý oheň* vytváří díky svým obrátům skutečnost, je architektem *tělesnosti a projevení*, nicméně sám zůstává v pozadí své skrytosti; zevní oheň je toliko jednou z jeho tváří. Básníci proto správně nazývali tělesný oheň *Héfaistem*, ovšem *Héfaiistos* není *jen* vnější oheň, nýbrž i síla v plameni se projevující, *stále živý oheň*.

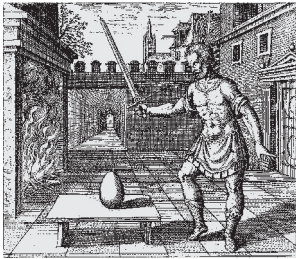
**29** Friedrich Creuzer (Symbolik und Mythologie III,307) odvozuje jméno orfického boha Fanéta z koptského výrazu Pheneh: „věčný“. „Leccos tomu nasvědčuje,“ podotýká Creuzer, „vždyť tento Věčný – Aeon (αιών) se vyskytuje ve všech starověkých kosmogoniích.“

*Prótonos*, Πρωτογόνος *prvorozený* – πρώτος první, nejvyšší, výsostný a γονή zrození, původ i syn. od γίνομαι rodím se, stávám se. *difýés* διφυής (διδυ-φύω) *dvojit povahy, dvojit přirozenosti*, bůh, jenž má jako jakákoli jiná kosmická síla duální povahu: svůj aktivní a pasivní

rozměr. Etym. příbuzné je lat. *dubius* – *pochybný, nejasný* (právě pro svou *dvojnásobnost*), *megas, aitheroplanktos* μέγας, αιθερόπλαγκτος – doslova *veliký, bloudící éterem*.

*Ógenés, ωγενής* (το ωόν, *vejce* – γονή, *zrození*) – z *vejce zrozený*, klíčový atribut orf. theologie. Kosmické světlo září z jediné dvou-rozměrné centrální buňky – vejce, toto tajemství znali staří orfikové stejně jako středověcí alchymisté.

*Accipe ovum & igneo percute gladio*. Vezmi vejce & rozetni je ohnivým mečem.



Epigram 8, Michael Maier, *Atalanta fugiens*, Oppenheim 1618.

*Est avis in mundo sublimior omnibus, ovum cuius ut inquiras, cura sit una tibi*. Jest pták světa, vznešenější nad jiné, hledati vejce jeho budíž ti jedinou starostí.

*polyorgios, πολυόργιος* (πολύς + όργια, *orgia*) – posvátné jednání, zejména slavení mystérií; kořen slova obsahuje důležitý motiv jakéhosi mocného proudění, jenž je všudypřítomný v rámci celé dionýské theologie: *οργή, orgé* (οργίζω) *přirozený tab, proud, vnitřní pnutí, chvění, hněv, vzdor, vášně, žádost, prudkost, temperament, bujnost*.

*Erikepaios, Ηρικεπαίος* (ερείκω + ο παίς) – méně známé jméno orfického boha. E.: ήρικον aorist II od ερείκω – *trhám, roztrhávám*; kořen – *reik, rik: rýpati, škrábat*; příbuzné je něm. *die Reibe, řada* i naše *ryšba*.

ο παίς – *dítě, syn*, etym. význam jména je *roztržený syn* – výsostný dionýský motiv související s rozsekáním nejstaršího *Dionýsa – Zagrea*.

*Rhoizétór, ροιζήτωρ – ten, kdo se rychle a prudce pohybuje vydávaje přitom určitý šelest, ροιζέω – šumím, jsem v opojení, chvěji se, třesu se. Typický dionýský motiv, blízký orgé.*

*Pamfaes, παμφαές έρνος (παμ + φάος) – vševyzařující, rozhodující ontologický atribut. Φάος – světlo – vše prozařující, vše osvětlující výhonek.*

*... όσσων ός σκοτόεσσαν απημαύρωσας ομίγλην... oči oděné temnotou zbavuješ mlhy... skrze něho se nejen rodí svět, ale světlo přináší též ve smyslu poznání. Cesta dolů a nahoru je jedna a tatáž – Hérakleitos.*

*Fanés, Φάνης – časté jméno orfického boha: zářící, světelný (φάος), ale též projevuující (φαίνω). Nicméně původ slova je zřejmě neřecký. /11/ Πρίηπος – syn Dionýsa a Afrodité (Pausaniás 9/31/1) v rámci vnějšího myth. okruhu, zahradní a polní bůh, ochránce cestujících na moři, také bůh plodnosti zobrazovaný se zvětšeným fallem.*

*/12/ Antagés helikóps, ανταύγης ελικωψ (αντα + αυγή) – proti či vůči záři, ελικωψ (ελιξ + ωψ) ελιξ – vinutí, točení, navíjení, spirála, ale též výhonek břečťanu či vinné révy; óps, ωψ – oko, pohled, tvář.*

*Z původního nebeského vejce – oka se line záře připomínající svou prudkostí výhonky břečťanu nebo vinné révy, a vytváří tak svět. Hebrejské ajin עין znamená oko, perla, kapka, tvář, ale také pramen a studna. Studna je podobně jako oko pěkný obraz počátku všech věcí. Z temných hlubin je voda čerpána nahoru na světlo denní. Temná voda se proměňuje na vodu viditelnou. Čerpat vodu se německy řekne *das Wasser schöpfen*... ten, kdo čerpá vodu, je *der Schöpfer – Stvořitel*.*

*/13/ πάντη δινηθείς πτερώγων ριπαίς κατά κόσμον – doslova: vše na světě roztáčíš údery svých křídel; znovu se hlásí výše zmíněný motiv víru či spirály, tentokrát prostřednictvím slova δινηθείς, což je participium aoristu pasiva od dineuó, δινεύω – točím v kruhu, vířím, blouním sem a tam.*

**30** R. Steiner, *Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums*, Dornach 1925, 33.

**31** Hippolytos, Η. μεν οὐν φησιν εἶναι το παν διαιρετόν  
αδιαίρετον, γενητόν αγένητον, θνητόν αθάνατον, λόγον αἰώνα,  
πατέρα υἱόν, θεον δίκαιον· ουκ εμου· αλλά του λόγου ακούσαντας  
ομολογεῖν σοφόν εστιν εν πάντα εἶναι ο Η. φησι.

**32** F. Lassalle, Die Philosophie Herakleitos des dunklen von Ephesos, Berlin 1858, II,14.

„Právě proto je Platón plastickým umělcem stejně jako filosofem,“ říká Lasalle, „neboť dokáže zhustit pojmový rozvoj a ryzí myšlenkovou dialektiku, tak jak vystupuje běžně ve filosofii ve formě racionálního pojednání, do reálných postav a událostí, do formy skutečného dění, a s touto formou spojených zkušenostních tahů.“

Toto místo je třeba chápat právě jako takový plastický obraz. Platón nám zde zprvu ukazuje nejednotu žáků Efesana mezi sebou navzájem: čím vlastně jest onen základní princip jejich mistra, to vše pronikající ‚spravedlivé‘; a předestírá nám mnohost označení a jmen, která mezi nimi obíhají.“

**33** 412d, *Samo to spravedlivé*, αυτο δε το δίκαιον.

**34** Replika, která může být chápána jako nepřímý důkaz toho, že Platón na tomto místě skutečně rozpracovává hérakleitovské thema: „Tomu, co nikdy nezachází, jak by se chtěl někdo skrýt?“ ptá se Hérakleitos ve zlomku B16 Klémenta Al., Paedagogus 99,5 (přel. Z. Kratochvíl, Š. Kosík).

**35** De Exilio 604a: Ἥλιος ουχ υπερβήσεται μέτρα· ει δε μη, Ερινύες μιν Δίκης επίκουροι εξευρήσουσιν.

**36** Podle 70. orf. hymnu *se mstí nespravedlivým* – των αδικων τιμωροί a *stojí při Nutnosti* – εφεστηκυῖαι αναγκη. Díky 69. orf. hymnu dokonce víme, že *hledí okem Spravedlnosti* – ὄμμα Δίκης εφοράτε. Také sama bohyně Díké *se mstí nespravedlivým* – τοις αδικοις τιμωρός (61. orf. Hymnus). Mimořádný význam má v souvislosti se zlomkem B94 verš 60. hymnu na bohyni Nemesis, ve kterém se



bohyňě *sama raduje ze spravedlivých, proměňující neproniknutelný logos* (μόνη χαίρουσα δικαίους, αλλάσσοσα λόγον πολυποίκιλον). Logos polypoikilos (pestrý, různorodý, rozmanitý). Tato idea nezměrnosti logu se objevuje ve zlomku B45 Diogena Laertského: *Ani ten, kdo prošel všechny cesty, nenalezne hranice duše – tak hluboký má logos*, ψυχής πείρατα ἴων οὐκ ἀν ἐξεύροι ο πάσαν επιπορευόμενος οδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει (překlad Z. Kratochvíl, Š. Kosík).

**37** Eufemisticky Eumenidy, Ευμενιδες, milosrdné, od ευμενής – *přátelský, dobře naladěný*.

**38** De Is. Et Os. P.370 d; ἥλιον δε μη υπερβήσασθαι τους προσκρόντας ὀρους· εἰ δε μη, γλώττας μεν, Δίκης επικούρους. εξευρήσειν.

**39** oros, ὄρος hranice, cíl, vymezení od ορίζω ohraničovat, oddělovat, určovat, definovat. Všimněme si obdoby obrátů *přícházející hranice* (προσκρόντες ὄροι) a *hóry, které vše přinášejí* (ὠραι αἰ πάντα φέρουσι) z jiného Plútarchova zlomku, jenž ovšem také souvisí s thematem slunce: „Tak tedy je čas nutně spojen a svázán s nebem, nikoliv jednoduše jen ve vztahu k pohybu, ale, jak jest řečeno, pohybem majícím míru a řád daný oběhem a dokonalostí: představeným a strážcem je slunce, jež ohraničuje, ovládá, ukazuje a projevuje proměny a *hóry, které všechno přinášejí*, podle Hérakleita, nikoli malé a nicotné, ale veliké a mocné, čímž se stává spolupracovníkem vládce a prvního boha.“

Hóry, dcery Dia a Themidy: Díké, Eunomia a Eiréné (*spravedlnost, zákonnost, mír*). Jsou věčně kvetoucí (aeithalees, αειθαλές) a cyklicky se navracující (perikyklades, περικυκλάδες) – čili putující v kruhu, obíhající; 62. orf. h.

**40** ... vskutku nerozumím tomu, jak se z Erínyjí mohly stát γλώτται... (jazyky) Schleiermacher, 394.

41 Lassalle, II, 6.

„Oheň je tou přírodní formou, která spočívá právě v tom, být veskrze nikoli jsoucí, nýbrž čistým procesem. Je čirou, neustále se v sobě obracející jednotou bytí a nebytí, a to tak, že každé z těchto protikladných určení je s tím druhým identické a jen v něm má své bytí, neboť oheň je tou bytostnou formou, jež spočívá především v tom, mít své bytí jen ve zrušení jsoucna – matérie. Je vytrvalým ne-bytím matérie, která je tudíž kladena jako jeho protiklad, neboť jen díky jeho nebytí existuje. Má tedy své bytí jen v protikladu sebe sama a jeho zrušení. Oheň je však právě proto nejen čisté stravování, ale zároveň je také čisté sebestravování, není jen negací, nýbrž objektivní jsoucí negativitou. Se strávením vlastního předmětu, se zrušením svého protikladu, je sám zrušen a skomírá, má své bytí jen ve svém vlastním nebytí a jeho bytí spočívá právě v tom, vésti sama sebe nepřetržitě k nebytí.“

Lassalle zde zdařile popisuje povahu onoho dobře známého ohně, který je *vidět a cítit a jehož praskot slyšíme*.

42 Αιγυπτίοισι δε νενόμισται το πυρ θηρίον είναι έμψυχον, πάντα δε αυτό κατεσθίειν τα περ αν λάβη, πλησθέν δε αυτό της βορής συναποθνήσκειν τω κατεσθιομένω. Herodotos III,16.

43 Gotth. v. Sam., 12.

44 Schleiermacher, 452.

45 *Sed omnia vestri, Balbe, solent ad igneam vim referre, Heraclitum, ut opinor, sequentes, quem ipsum non omnes interpretantur uno modo... vos autem ita dicitis, omnem vim esse ignem... id vivere, id vigere quod caleat.* Cicero de natura deorum III,14.

46 Nemesius, De natura hominis 2,46.

47 *Atque hic noster ignis, quem vitae usus requirit, confector est et consumptor omnium, idemque quocunque invasit, cuncta disturbat ac dissi-*

*pat. Contra ille corporeus vitalis et salutaris omnia conservat, alit, auget, sustinet, etc.* (De nat. Deor. II,15). Oheň je ničitelem a spotřebitelem (confelector et consumptor). Confelector (conficio) – dobře volené slovo spojující významy *zhotovovat, vykonávat, dokončovat, přivádět k dokonalosti a oslabovat, vyčerpávat, ničit, přemáhat, zabít*. Působnost ohně je duální: jednak přemáhá a ničí fysis, zároveň je však v tomto procesu přítomno jakési teleologické směřování k jednotě a dokonalosti. Výraz *consumptor (consumo)* zachycuje výše zmíněný rozměr stravování a sebestravování ohně.

**48** Cicero, De nat. Deor. II,15.

**49** B48, ... διό και αστείως ο σκοτεινός Ηράκλειτος έφη, ως άρα... του βιου (ήτοι του τόξου) το μεν όνομα βιος, έργον δε θάνατος. Euthatios, ad Iliad. I,49.

**50** Dlouho jsem byl přesvědčen, že ony temné, instinktivní, titánské síly je třeba navždy udržet spoutané v hlubinách podvědomí. Ano, sebeovládání je důležité a dlouho jsme odkázáni jen na ně. K cíli však vede jiná stezka: nikoli zápas a sebezapření, nýbrž vnitřní proměna. Do lůna Tartaru, dolů k Titánům, je nutno přinést světlo, poté uvolnit jejich obruče a nakonec je přijmout zpátky do srdce. Jen takto se zničí prastaré napětí vycházející z *dolní duše*, jež přináší neklid celé bytosti.

*Von der Gewalt, die alle Wesen bindet, befreit der Mensch sich, der sich überwindet.* („Z moci, která poutá všechny bytosti, se osvobodí člověk, jenž překonal sám sebe.“) J. W. Goethe, *Mysteria, Die Geheimnisse*, Fabula 2011.

**51** Orf. hymny (αρχαί και πηγαί πάντων θνητών πολυμόχθων, εινάλιων, πτηνών τε, και οι χθόνα ναιετάουσιν).

**52** Platón, Tim. 34b, přel. F. Novotný: Ψυχήν δε εις το μέσον αυτου θείς διά παντός τε έτεινεν και έτι έξωθεν το σώμα περιεκάλυψεν, και κύκλω δη κύκλον στρεφόμενον ούρανόν ένα μόνον έρημον κατέστησεν...

**53** Damasc. De princ. 123: ... διωργυιωμένην εν παντί τώι κόσμωι, των περάτων αυτού εφραπτομένην. διωργυιωμένην (δια-ορέγω), ορέγω – sahat, natahovat se, dosahovat, vystrčit třeba ruku k nebi – χείρα εις ουρανόν, čili Ananké je doslova „roztažená“ do celého světa.

**54** Ananké, Adrastea, Ανάγκη – nutnost, nevyhnutelnost, úděl, donucovací prostředek; Αδραστεα – dosl. to, před čím nelze utéci.

**55** ο δε τούτων μεν πάντων καταγελάν φησιν, είναι δε το δίκαιον ο λέγει Αναξαγόρας, νούν είναι τούτο· αυτοκράτορα γαρ αυτόν όντα και ουδενί μεμειγμένον πάντα φησίν αυτόν κοσμείν τα πράγματα διά πάντων ίόντα. Platón, Krat. 413c, přel. F. Novotný.

**56** ούν η τούδε του κόσμου γένεσις εξ ανάγκης τε και νού συστάσεως εγεννήθη· νού δε ανάγκης άρχοντος τω πείθειν αυτήν των γιγνομένων τα πλείστα επί το βέλτιστον αγειν, ταύτη κατά ταύτα τε δι' ανάγκης ηττωμένης υπό πειθούς έμφορονος ούτω κατ' αρχάς συνίστατο τόδε το παν (Platón, Timaios, 48a).

**57** B1 Hippolytos, Refutatio omnium haeresium IX,9,1.

**58** B52 Vitarum Auctio 14 Τι γαρ ο Αιών εστι; Ηρ. Παίς παιζών, πεσοεύων, διαφερόμενος *diaferomenos* – doslova *rozduvojující se, rozpadající se*, připomeňme atribut orfického boha: *difýés*, διφυής (διδυ – φύω) *dvojí povahy, dvojí přirozenosti*.

**59** γινομένων γαρ πάντων κατά τον λόγον τόνδε, B1.

Také stoik Balbus zná vyšší oheň než teplo živé bytosti.

„A také onen kosmický oheň je ryzejší, zářivější a mnohem pohyblivější, a z těchto příčin mnohem vhodnější pro vnímání, nežli toto naše teplo, skrze něž nám známé věci jsou udržovány a ožiovány. Je tedy absurdní říkat, že jsou-li lidé a zvířata udržováni tímto teplem, a proto se pohybují a vnímají, svět postrádá smyslu, vždyť ten je ovlá-

dán ohněm čistým, svobodným a neporušeným, jenž nejsnáze proniká a je nejrychlejší, zvláště když tento kosmický oheň nemá pohyb od jiného, jakéhosi zevního impulsu, nýbrž pohybuje se sám od sebe na základě vlastní síly; neb co může být mocnějšího na světě, než to, co vede a pohybuje ono teplo, které udržuje svět?“ (Cic., D. n. d. II/11.)

Nejvyšší oheň je tedy *mnohem pohyblivější (multo mobilior)* nežli nám známé teplo živých bytostí. Připomeňme si platónské dikaion (Krat. 412d): „... je nejrychlejší a nejjemnější (είναι δε τάχιστον τούτου και λεπτότατον), takže veškero jest vůči němu jakoby nehybné...“ (ώστε χρήσθαι ώςπερ εσώοι τοις άλλοις).

Nejvyšší oheň světa je podle Balbova vymezení *integer (integrální, celistvý, neporušený), liber (svobodný, neomezený, nezávislý) a purus (čistý, ryzí, jasný, neposkvrněný – slovo souvisí s řeckým PYR – oheň)*. Kromě těchto atributů zmiňuje Balbus významný rozměr nebeského ohně ve smyslu vedení svého vlastního pohybu: „vždyť tento kosmický oheň nemá pohyb od jiného, jakéhosi zevního impulsu, nýbrž pohybuje se sám od sebe na základě vlastní síly.“ Podle Platóna, Faidros, 245d, přel. F. Novotný, vytváří právě tento atribut dokonce výsostný rozměr duše:

„Veškerá duše je nesmrtelná. Neboť co se stále pohybuje, je nesmrtelné; co však pohybuje něčím jiným a jest pohybováno od něčeho jiného, to má ustání pohybu a tím i ustání života. Jediné to, co pohybuje samo sebe, nikdy se nepřestává pohybovat, protože neopouští samo sebe, nýbrž toto jest i všem jiným věcem, které se pohybují, zdrojem a počátkem pohybu. ... Takto tedy je počátkem pohybu to, co pohybuje samo sebe. Toto pak nemůže ani zanikati, ani vznikat, sice by musilo veškeré nebe i veškerá země spadnouti v jedno a zastavit se a již by neměly odkud znova dostati pohyb a vznik. *Když pak se ukázalo nesmrtelným, co se pohybuje samo ze sebe, nebudeme se ostýchatí říci, že právě toto je podstata a logos duše* (ψυχής ουσίαν τε και λόγον).“

**60** Cic. II, 22.

**61** B52, Hippolytos, Refut. IX, 9 ... αιών παίς εστι παίζων, πεσοεύων παιδός η βασιλητή.

**62** Vitarum Auctio 14 ... και εστι ταυτό τέρψις ατερψίη, γνώσις αγνώσιη, μέγα μικρόν, άνω κάτω περιχορεύοντα και αμειβόμενα εν τη του Αιώνος παιδιή... Τι γαρ ο Αιών εστι; Ηρ. Παις παίζων, πεσσεύων, διαφερόμενος.

**63** Diog. IX,1 B40. πολυμαθή νόον ου διδάσκει· Ησίοδον γαρ αν εδίδαξε και Πυθαγόρην, αύτις τε Ξενοφάνα τέ και Εκαταίον.

**64** Diog. IX,1 B41. εν το σοφόν· επίστασθαι γνώμην οτ' εγκυβερνήσαι πάντα διά πάντων.

**65** B35 (přel. Z. Kratochvíl, Š. Kosík).

**66** B22. „Ti, kdo hledají zlato, prokopávají mnoho země a nacházejí málo.“ (přel. Z. Kratochvíl, Š. Kosík).

**67** De diaeta I.c.11T.I, 639, Kühn; το θερμότατον και ισχυρότατον πυρ όπερ πάντων επικρατέεται, διέπον άπαντα κατά φύσιν, άψοφον και όψει και ψαύσει· εν τούτω ψυχή, νοός, φρόνησις, αύξησις, κίνησις, μείωσις, διάλλαξις, ύπνος, εγρήγοροις· τούτο πάντα διά παντός κυβερνά και τάδε και εκείνα, ουδεκοτε ατρεμίζον.

**68** tade και ekeina, τάδε και εκείνα, *tady i tam* – pěkný obrat; Slovo působí na nezjevné rovině stejně jako na úrovni projevených sil; Gnóme přichází z *blubin bytí* a dere se *na povrch světa*, aby posléze silou lidského vědomí nastoupila pouť návratu k sobě samé. ουδεκοτε ατρεμίζον, *klidu neznejíc* – doslova nikdy se nepřestává chvět, třást, pohybovat – τρέμω, tremó, souvisí s naší *tremou i třesením*.

**69** B108, Sext. Emp. VII,126. οκόσων λόγους ήκουσα, ουδείς αφικνείται ες τούτο, ώστε γινώσκειν ότι σοφόν έστι πάντων κεχωρισμένον.

**70** B32, Klém. Alex., Stróm. V,115,1. εν το σοφόν μόνον λέγεσθαι ουκ εθέλει και εθέλει Ζηγός όνομα.

**71** František Lexa přeložil část hieraticky psané čarodějnické knihy turínského muzea známou jako Legenda o Reovi a Esetě. Začíná následovně:

„Říkadlo o bohu, jenž stal se bohem, povstav sám ze sebe,  
jenž stvořil nebe, zemi, vzduch, oheň, bohy, lidi,  
drobnou zvěř, dobytek, plazy, ptáky, ryby;  
o králi lidí i bohů, jehož život čítá více věčných období,  
než jest roků,  
*jenž má četná jména, z nichž bozi neznají ani tobo, ani onoho.*“

Egyptská bohyně Eset byla mimořádně důmyslná a lstivá, její poznání bylo srovnatelné s věděním samotného Rea, ona znala milióny bohů i zářících duchů. Jméno nejvznešenějšího jí však zůstávalo skryto. Rozhodla se proto s pomocí Isti a úskoku odhalit jméno svého božského otce.

„Mám mnoho jmen a mnoho bytostí,“ vyznává se Re pod tíhou hadího uštknutí, „moje bytost je v každém bohu. Můj otec a má matka řekli mi moje jméno a já skrývám je v sobě od svého narození, aby nedostalo se žádnému kouzelníkovi kouzelné moci proti mně.“ „... Já vytvořil jsem záplavu. Já stvořil jsem živý oheň, aby tvořena byla dřía... Já jsem Cheprer ráno, Re v poledne a Atum večer.“

(Náboženská literatura staroegyptská II, 134, Rossi-Pleyte: Papyrus de Turin, 1869–1876)

**72** ο δε τούτων μεν πάντων καταγελάν φησιν, είναι δε το δίκαιον ο λέγει Αναξαγόρας, νούν είναι τούτο· αυτοκράτορα γαρ αυτόν όντα και ουδενί μεμειγμένον πάντα φησίν αυτόν κοσμείν τα πράγματα διά πάντων ίόντα. Platón, Krat. 413c, přel. F. Novotný.

**73** όρα δε την των Ελλήνων σοφίαν ουτωσί διασκοπούμενος, τον γαρ Δία τον νούν του κόσμου υπολαμβάνοντες, ος τα εν αυτώ

εδημιούργησεν ἔχων τον κόσμον, εν μεν ταίς θεολογίαις ταύτηι περι αυτού παραδεδώκασιν οι τα Ορφέως ειπόντες·

Zeús prwótos géneto, Zeús ústatos arhikéranos·  
Zeús kefahlí, Zeús méssa, Díos d' ek pánta tétyktaí·  
Zeús ársην géneto, Zeús ámbrotos épileto nýmfi·  
Zeús puthmín gaíhs te kai ouranou ásteróentos·  
Zeús basileús, Zeús autós apántwn arhigéneθλος·  
en krátos, eis daímwn géneto, mégas arhós apántwn,  
en de démas basíleion, en ωi táde pánta kukleítai,  
pur kai údωr kai gaía kai aithér, nuξ te kai hmar.  
(Derveni papyrus)

**74** Friedrich Creuzer (Symb. und Myth.) odvozuje jméno orfické-  
ho boha Fanéta z koptského výrazu Pheneh: „věčný“. „Leccos tomu  
nasvědčuje“, podotýká Creuzer, „vždyt tento Věčný – Aeon (αιών) se  
vyskytuje ve všech starověkých kosmogoniích.“

**75** Paedag. I,5, s. 111. „I raduje se duch dítek, jsou-li vedeny ve stálosti  
Krista. To je ona božská hra. A takovou hru, řká Hérakleit, si hraje  
i jeho Zeus.“

Αγαλλιáται το πνεύμα των εν Χριστώ παιδιών εν υπομονή  
πολιτευομένων· και αύτη η θεία παιδιά. Τοιαύτην τινά παίζειν  
παιδιάν τον εαυτου Δία Ηράκλειτος λέγει.

*Božská hra* (παιδιά) není pouze hra, ale též vzdělání, výchova i nauka. Lidský duch – je-li veden cestou Krista – je vzděláván, vychováván: jde o duchovní kultivaci osobnosti. Vcelku případná myšlenka pro křesťanského myslitele.

Klémentovo místo je nicméně zajímavé především svým náhlým  
poměrem kristovského ducha vůči Hérakleitovu Dioui.

**76** Vit. auct. 14.

και εστι ταυτό τέρψις ατερψίη, γνώσις αγνωσίη, μέγα μικρόν, άνω  
κάτω περιχορεύοντα και αμειβόμενα εν τη του Αιώνος παιδιή... Τι  
γαρ ο Αιών εστι; Ηρ. Παίς παίζων, πεσσεύων, διαφερόμενος.



77 Rhein. Mus. VII,109, Il. 15,360 (přel. Otmar Vaňorný).

Bernays komentuje uvedenou souvislost následovně: „Snad nebude tato domněnka platit za příliš smělou: Hérakleitos, ve vědomém ohledu na ono homérské podobenství o Apollónovi, představil svého svět utvářejícího Dia jako dítě, které buduje a ničí hrady z písku.“ Níže pak: „Takto jsme tedy v tomto hrajícím si dítěti, které z nutkání cosi konat boří své hrady z písku, by je vzápětí znovu postavilo, poznali obraz střídavě tvůrčí a rozkládající činnosti v látce světa působícího světového procesu.“ A nakonec: „... což mimochodem vylučuje být jakýkoli náznak teleologie, zcela v souladu se starou fysikou, zejména Hérakleitovou.“

Jako doklad tohoto postoje uvádí Filóna: τύχης γαρ ασαθμητότερον ουδεν άνω και κάτω τα ανθρώπεια πεπεουούση... „Nic není nestálějšího než náhoda (či osud), která hraje s člověkem deskovou hru nahoru a dolů.“

Ani náznak teleologie, žádná účelovost, smysluplnost. Tak čte Bernays obraz dítěte. Jen dění bez směřování.

Bernaysem naznačené pojetí Hérakleita, které odmítá termíny *jednotící princip*, *řád*, *smysluplnost* v souvislosti s učením efezského mudrce, je třeba vnímat s určitou opatrností. Již Schleiermacher se právem obával, aby na základě takového způsobu vnímání nepovstalo pro Efesana znevýhodňující mínění, které nám zanechal Nemesios (DeNat. Hom., Ed. Ox., 310):

„... Démokritos, Hérakleitos a Epikúros nechtěli připustit působnost řádu v rámci celku či jednotlivé věci.“

„... a tak by mohl být v tomto ohledu Hérakleitos zcela nevinně sjednocen s těmi, jimž je jinak kladen jako protiváha,“ dodává Schleiermacher.

Gustav Teichmüller (Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, Herakleitos, 194, Gotha 1876) se rozhodl napadnout uvedené chápání Hérakleita coby filosofa dění prostřednictvím onoho pozoruhodného výrazu πεσσεύων. Důrazně poukazuje na skutečnost, že výraz *pesseuein*, *pesseúein* (hrát deskovou hru) je třeba odlišit od slova *astragalizein*, *αστραγαλίζειν* (hrát kostkami). Edmund Pfeleiderer (Die Philosophie des Her. von Ephesus im Lichte der Mysterienidee,

114, Berlin 1886) tento předpoklad bez výhrad podporuje...: „neboť desková hra je svou povahou racionální, která při střídání tahů vyžaduje přemýšlení, výpočet i představivost.“ Naproti tomu hrát hru s kostkami znamená se zcela vydat do rukou náhody (tyché, τύχη). Jinými slovy: Hérakleitos volil úmyslně obraz deskové hry, která předpokládá racionální analýzu, v níž se kameny *přesouvají sem a tam*, aniž by se jimi *házelo*.

Hra na desce má svůj původ v Egyptě. Dochované památky svědčí o jejím rozšíření již za 13. dynastie (cca 1790–1700); hra byla dokonce považována za *hlavní způsob trávení času mrtvých „na druhé straně“* (Theodor Hopfner, Is. und Os., 27).

Plútarchos vypráví (Is. et Os., 12,19), že bůh Hermés obehral ve hře na desce bohyni Seléné (... εἶτα παίζαντα πέττια προς την Σελήην...) o dvaasedmdesátinu každého dne, části pak spojil dohromady v pět celých dní a přiřadil je za oněch původních 360 dní roku. Egypťané jim proto říkají *přiižazené dni* (hémerai epagomenas, ημεραι επαγομενας) a považují je za dobu, kdy se rodí bohové.

Vidíme tedy, že hra s kameny na desce ukrývá určitý theologický význam a symboliku: je hrou zemřelých, čili duší nezatřesených tělesností, ba dokonce samotných bohů. Pro naše úvahy je významné především ono zvláštní sepětí hry a rozměru času. Těchto pět přidaných dní, které stojí jakoby mimo rámec běžné časovosti, disponuje určitou mimořádnou theogonickou potencí. Genese bohů není dána prostým lidským vnímáním času: ona je zakotvena jim přiměřeným způsobem a vlastní časovostí, která je s onou lidskou poměřitelná jen v odvozeném slova smyslu. Bůh písma a moudrosti *obehral* bohyni měsíce o cosi velmi cenného: poskytl člověku prostředí umožňující vnímání božského. Stáhl čas bohů z nebe do pozemské roviny, čímž umožnil jejich povstání na půdě lidského vědomí. Nelze si v této souvislosti nevsimnout prométheovského archetypu *obdarování člověka*.

Gustav Teichmüller (s. 196) uvádí z hlediska našeho kontextu mimořádně zajímavé místo Platóna (Zákony 903). „Přesvědčujeme toho mladíka výkladem, že tím, kdo pečuje o veškerenstvo, jsou všechny věci uspořádány s ohledem na blaho a skvělost celku (σωτηρίαν και αρετήν του όλου) a jakýkoli díl podle svých možností trpí i činí, co

je pro něho přiměřené. Všem složkám celku jsou pak přiřazeni vládcové (άρχοντες) pro jakkoliv nepatrný děj činnosti a trpnosti, kteří se starají o zachování účelu i té nejposlednější věci... Když pak duše, připoutaná k tělu, jednou k tomuto, podruhé zas k onomu, proměňuje se sama sebou nebo prostřednictvím jiné duše v rozmanitost podob, *nezbývá hráči na desce (τω πεττευτή) žádná jiná práce, než představovat povahu, jež se stala dokonalejší, na lepší místo, méně dobrou na horší, každou z nich podle toho, co je pro ni vhodné, s ohledem na určení osudu...* Mění se jakákoli oduševněná bytost, přičemž příčinu oněch změn si nese sama v sobě; ve svých proměnách je vedena zákonem a určením osudu (κατά την της εμπαρμένης τάξιν και νόμον).“

„Podle Platóna lze tedy pohyby v přírodě, např. když se z ohně stává oduševněná voda (οίον εκ πυρός ύδωρ έμψυχον) a veškeré proměny ve světě přirovnat k posouvání hracích kamenů na desce. ... Že tedy představa náhody nepatří nutně do pojmu ‚deskové hry‘ a že si Řekové tímto srovnáním mnohem spíše ujasňovali účelný a smysluplný řád světa, je tímto dokázáno,“ uzavírá Teichmüller.

Motivace Gustava Teichmüllera je dobře srozumitelná: snaží se ukázat, že idea náhody nepatří do myšlenkového odkazu Hérakleitovy filosofie. Teichmüller plným právem kritizuje ony zúžené, často se vyskytující interpretace Hérakleita coby filosofa *spontaneity* a *dění*. Zároveň si zřejmě dobře uvědomil, že onen obraz hérakleitovského dítěte je nesen silnou theologickou symbolikou. Správné je i odlišení *hry na desce* a *hry s kostkami*.

Jednoznačně to potvrzuje Platónův Sókratés (Faidros 274c), když říká: „Slyšel jsem tedy, že v okolí Naukratidy v Egyptě žil kterýsi z tamějších starých bohů, jemuž je také zasvěcen pták, kterému říkají ibis; jméno samého boha prý bylo Theuth. Ten prý vynalezl nejprve nauku o číslech a počtářství i geometrii a astronomii, dále pak *hru s kaménky na desce* a *v kostky* (peteias – kybeias, πεττείας τε και κυβείας), a zejména také písmo.“

Otevírá se tedy před námi dvojí symbolika nesená obrazy *hry na desce* a *hry v kostky*. Spor o Hérakleitův odkaz – je Aión symbolem jednotlivci tvůrčí inteligence, nebo dítětem, jež si v nevinnosti poha-

zuje kostkami? Je sám efezský myslitel filosofem *Řádu a Jednoty* nebo spíše v souladu se školskou tradicí (*panta rhei*, vše plyne) zdůrazňuje *dění a stálou proměnu*?

Hérakleitos svým obrazem deskové hry a dítěte propojuje akcent racionality a řádu s akcentem proudění a změny do jediné tvůrčí myšlenky. Symbolika racionální deskové hry se snoubí s obrazem vržené kostky. Hozená kostka se pohybuje – *obrací se* –, stejně jako se *obrací* Hérakleitův věčně živý oheň (*obratům ohně* bude věnována příští kapitola). Obraty ohně (*pyros tropai*, πυρός τροπαί) jsou v Hérakleitově filosofii články řetězu – částmi kosmické cesty nahoru a dolů, ontologického díla, jež spěje od jednoty směrem ke zjevnosti a vzhůru se vrací na perutích sebepoznání člověka. Oheň, vytvářející neustálými obraty kosmické dění, je tímto svým pohybem převratů a proměn podoben vržené kostce v rukách dítěte.

**78** Phil. d. Gr. I,356, E. Zeller: „Hérakleitos přirovnává svět vytvářející sílu dítěti, které ve hře klade kameny sem a tam, staví hromady písku a opět je rozhazuje.“

Mystérium zrození a zániku (*genesis kai fthora*, γένεσις και φθορά) hrálo zřejmě při formování prótofilosofického myšlení nezastupitelnou úlohu. Mladší vrstevník Thaléta z Milétu Anaximandros (asi 610–546 př. n. l.) se proslavil svým výrokem, jenž bývá považován za nejstarší doložený filosofický text.

Simplicios, Phys. 24,13. *Anaximandros prohlásil neomezené za počátek jsoucích věcí...*

„Z čeho věci povstávají,  
do toho také zanikají,  
podle nutnosti;  
neboť si navzájem platí pokutu a trest  
za své vymknutí se řádu,  
podle určení času.“

A... αρχήν... εἴρηκε των ὄντων το ἀπειρον...

εξ ὧν δε η γένεσις ἐστι τοις οὔσι, και την φθοράν εις ταῦτα

κατά το χρεών· διδόναι γαρ αυτά δίκην και τίσιν αλλήλοις της αδικίας κατά την του χρόνου τάξιν.

Projevené bytí povstává z *duchovní vody* a do ní se také navrácí. To se děje *podle nutnosti*, neboť proces úsvitu a soumraku věcí je podmiňen působením *Slova, Logu*: čím výstřednější vlna, tím hlubší údolí vody jí provází. Celistvost bytí zůstává nedotčena, jako by šlo jen o jakýsi hravý rej na povrchu hladiny; harmonii a rovnováhu ve smyslu celku nelze narušit, to vymknutí se řádu se týká vztahu jednotlivé věci jak vůči jejímu vlastnímu okolí, tak vůči prameni, z něhož se zrodila: διδόναι γαρ αυτά δίκην και τίσιν αλλήλοις της αδικίας – *zjevnost je nucena snášet trest a vydávat počet (skládat účty) za svou nespravedlivost (ne-řád)*. V čem spočívá tato nespravedlnost? V samotné existenci! Existence není samozřejmostí, je nějakým způsobem *na dluh*, projevená věc je svým *vybočením z řádu nezjevnosti* nucena vydávat účet vzbám, z nichž se rodí, splácí jakousi bytostnou daň, zároveň však troufalostí své exhibice zakládá prostor pro potřebu nového narovnání. Na povrchu je to jakési vytloukání klínu klínem, jakási marnost, jejíž opodstatnění musí být zapečetěno hlouběji ležícím klíčem smysluplnosti.

„Ze kterých věcí povstávají, do těch také zanikají,“ říká doslova Anaximandros... εἰς ὧν δε η γένεσις εστι τοις ούσι, και την φθοράν εις ταύτα... Mytickou řečí bychom mohli říci: Věci se rodí z *vln šedého Ókeanu*, v nich se zase ztrácejí.

Anaximandrovo apeiron však nedává povstat jen věcem, do okruží existence na dluh je pojat i člověk. I on je podroben vůli bohyně Diké, též jeho vstup do bytí, potažmo i do tělesnosti přináší potřebu usmíření a narovnání. Také člověk je nucen vydávat počet ze svých skutků.

„Je stará pověst, že král Midas dlouho v lese honil moudrého Siléna, Dionýsova průvodce, a nemohl ho chytit. Konečně mu padl do rukou, i ptá se král, co že je pro člověka nejlepší a nejvýbornější. Nepohnut a zatvrzele démon mlčí; posléze, králem donucen, vydá za pronikavého smíchu tato slova: „Bídny jepicovitý rode, zplozený náhodou a bolem, co mne nutíš, abych ti řekl, co slyšet ti není“

na prospěch? Co je ze všeho nejlepší, je ti nadobro nedostižné: nejlepší je nebýti zrozen, nebýti, ničím nebýti. Druhé pak nejlepší je ti – abys brzo umřel.“ (F. Nietzsche, *Zrození tragédie z ducha hudby*, přel. Otokar Fischer, Praha 1923).

Temná slova moudrého Dionýsova průvodce jako by naznačovala sílu a moc *onoho světa*. „Hádés neví, co je milost, jediné, co zná, je naprostá spravedlnost.“

... ούτε την χάριν οίδεν, μόνην δ' έστερξε την απλώς δίκην. (Pindar., fragment 703, u Plútarcha *cons. Ad Apoll. 35*, viz Erwin Rohde, *Psyche*, II, 241, Tübingen 1907).

**79** σαφέστατα Ηράκλειτος ο Εφέσιος ταύτης εστί της δόξης· τον μεν τινα κόσμον, αιδιον είναι δοκιμάσας· τον δε τινα, φθειρόμενον, τον κατά την διακόσμησιν ειδώσ· ουχ έτερον όντα εκείνου πως έχοντος· αλλ' ότι μεν αιδιον τον εξ απάσης της ουσίας αιδιως ποιόν κόσμον ήδει, φανερόν ποιεί λέγων ούτως·

„Κόσμον τον αυτόν απάντων ούτε τις θεών,  
ούτε ανθρώπων εποίησεν·

αλλ' ην και έστιν και έσται πυρ αιείζων,  
απτόμενον μέτρα και αποσβεννύμενον μέτρα“

ότι δε και γενητόν και φθαρτόν αυτόν είναι εδογματίζεν, μηνύει τα επιφερόμενα·

„Πυρός τροπαί πρώτον θάλασσα· θαλάσσης δε το μεν ήμισυ γη, το δε ήμισυ πρηστήρ“ δυνάμει γαρ λέγει· ότι πυρ υπό του διοικούντος λόγου και θεού τα σύμπαντα δι' αέρος τρέπεται εις υγρόν, το ως σπέρμα της διακοσμήσεως, ο καλεί θάλασσαν· εκ δε τούτου αύθις γίνεται γη και ουρανος και τα εμπεριεχόμενα· όπως δε páλιν αναλαμβάνεται και εκπυρούται, σαφώς διά τούτων δηλοί·

„Θάλασσα διαχέεται και μετρέεται εις τον αυτόν λόγον οκοίος πρώτον η ή γενέσθαι γη“ ομοίως και περι των άλλων στοιχείων τα αυτά.

**80** Was die täglich neue Sonne als Oszillation des Ausgleichs im engen Rahmen von vierundzwanzig Stunden zeigt, das wiederholt sich im Kolossalmasstab des grossen Weltenjahres als Alternieren

zwischen der Resorption der wirklichen Welt in das Urwesen des Feuers und dem Wiederhervorgang ihrer bunten Mannigfaltigkeit aus demselben (s. 169).

**81** „Přijdeť pak ten den Páně, jako zloděj v noci, v kterémž nebesa jako v prudkosti vichru pominou, a živlové pálivostí ohně rozplynou se, země pak i ty věci, kteréž jsou na ní, vypáleny budou.“ Ἡξει δε ημέρα κυρίου ως κλέπτης, ἐν ἣ οἱ οὐρανοὶ ροιζήδον παρελεύσονται στοιχεῖα δε καουσόμενα λυθήσεται καὶ γῆ καὶ τα ἐν αὐτῇ ἔργα κατακαίσεται. 2. Petrova, 3,10.

**82** Plutarchos, De defect. Orac., 415. Ακούω ταύτ' πολλῶν καὶ ὀρώ τὴν Στωικὴν ἐκπύρωσιν, ὡσπερ τα Ἡρακλείτου καὶ Ὀρφῆως ἐπινομένην ἔπη, οὕτω καὶ τα Ἡσιόδου καὶ συνεξαπατώσαν.

**83** Aristotelés, Metafysika, 1067a, přel. F. Joklík, Praha 1927. „Těleso má všude jakousi prostorovou vzdálenost, takže by nekonečné těleso bylo na vše strany bezmezné. Rovněž nemůže být nekonečné těleso pokládáno za jakési prosté, jedno, ani, jak někteří tvrdí, za trvajícím mimo prvky, a z něhož by tyto pocházely (neexistuje nějaké těleso mimo svoje prvky; všecko se totiž dá rozložit v totéž, z čeho se skládá a neobjevuje se tam nic mimo prvky), ani za oheň je nemůžeš prohlásit, ani za kterýkoli jiný prvek.“

Neboť nehledě k tomu, že by jeden z nich byl nekonečný, není možné, aby jím byl celý vesmír anebo aby se jím stal, i když bychom si jej představili jako omezený, jako tvrdí Hérakleitos, že jednou všechno přejde v oheň. Zrovna tak záhadné jest ono „jedno“, jež přírodovědci kladou vedle prvků.

Zdá se, že Aristotelovi není *Jedno* bytostným počátkem zjevnosti, ale naopak důsledkem vyvěrajícím z *nekonečné rozprostraněnosti jsoucna*.

O svých předchůdcích poznamenává: „Vyložil jsem tedy stručně v hlavních obrysech co, kdo, kdy pověděl o prazákladech a pravdě; z vývodů těch vysvítá, že nikdo z těch, kdo pátrali po původu věcí a po příčinách, nepověděl ničeho, co bys nenašel již v mé „Fysice“;

nýbrž že všichni probírají jen totéž, a to méně přesně.“ (Arist. Met. 988a, přel. F. Joklík.)

**87** Schelling, Gottheiten von Samothraké.

**88** Pseudo-Plut., De pl. phil. I,3,877; Euseb., Praep. Ev. XIV,3,748D. Ηράκλειτος και Ίππασος ο Μεταποντίνος αρχήν των όλων το πυρ εκ πυρός γαρ πάντα γίνεσθαι και εις πυρ πάντα τελευτάν λέγουσι· τούτου δε κατασβεννυμένου, κοσμοποιείσθαι τα πάντα.

**86** „V egyptských pramenech,“ píše Theodor Hopfner (Plutarch, Über Isis und Osiris, Praha 1940, s. 19) je všech pět božstev (sc. Osiris, Harueris, Typhon-Seth, Isis, Nephthys) potomky boha země Geb a nebeské bohyně Nut, což je vlastně femininum k *Nun*, bohu pravodstva, přičemž shodně znějící substantivum ‚nut‘ znamenalo ‚záplavy‘ a ‚nun‘ ‚vodstvo‘: *neboť Egypťané si představovali nebesa jako nedozírné vody, z nichž kdysi povstali bohové*; a proto je v demotickém magickém papýru (c. XXVIII,1) nebe nazýváno ‚Matkou bohů‘, ale jako nebeský oceán se Nut jmenuje ‚*Matka vod*‘ (tamtéž c. VI,18).“

„Také Vitruv (De archit. 30) upozorňuje na nauku egyptských kněží, podle níž vše povstalo z *potestas* vody, protože bývala voda přinášena do chrámu ve džbánů (hydria) a všichni klesali na kolena, by pozdvižením rukou poděkovali za božské dary. Skutečně byl Osiris v pozdější době zobrazován jako *džbán na vodu*.“ (T. Hopfner, 166).

O posvátných ceremoniích na počest boha Usireva (Osiris) vypráví sám Kléméns Alexandrijský (Strom. VI,4,36,2). V průběhu kultovních obřadů oslavujících Osirida byly jednotlivé role kněží přesně rozděleny: nejprve přichází na scénu *pěvec hymnů* (ódos, ὠδοσ), dále znalec astrologických knih Hermových (hóroskopos, ὠροσκοπος), po něm pak *posvátný písař* (hierogrammateus, ἱερογραμματεύς), následován *stolistou* (στολιστής) a konečně též velekněz (profétés, προφήτης). Stolista nesl symbol (doslova *loket*) spravedlnosti a nádobu s posvátnou vodou (τον της δικαιοσύνης πήχυν και το σπονδείον) a velekněz – prorok třímal na svých prsou *džbán na vodu* (το υδρείον ἐγκεκολισμένον).



Těž Apuleius (Metamorphosen XI,11, lat. und deutsch, Berlin Akademie Verlag 1956) zná výsostný obraz veliké bohyně Isis. V rámci každoročních jarních oslav (Πλοιαφέσια, *navigium Isidis*, 5. května) vystupoval v Kenchreai u Korintu sbor kněží a zasvěcených. „... Jiný pak držel na svém klíně posvátný obraz vznešeného božství, jenž nepodobal se ovci či jinému kusu dobytka, ni ptactvu, šelmě žádné, ba ani člověku; ctihodný již svou hlubokou a objevnou původností; ba věru důstojnější, nevyslovitelný symbol zahalený do mlčení vůči okolnímu vzývání, ze zlata jiskřivého takto zhotovený: umělecky vypracovaný džbánek s okrouhlým dnem, na jehož zevní straně byly zobrazeny pozoruhodné egyptské motivy; nepřilíš pozvednuté ústí vyběhalo do hubice vytvářející dlouhý kanálek; na opačné straně byla rukojeť vystupující do značné šíře, na níž spočíval uzlovitě zavinitý had, jenž svojí rýhovitě šupinatou a rozšířenou šjí čněl do výše.“

*Hluboký, nevyslovitelný symbol, zahalený do mlčení... Zdá se, že kosmogonická symbolika džbánu, tak či onak doplněná o hadí rozměr, nevystoupila z přítí chrámů až do veřejného povědomí. Nuže, pokusme se o malou rekonstrukci: představme si nádobu, jak nám ji Apuleius popisuje. Podstatné jsou dvě věci:*

(1) skutečnost, že se jedná o nádobu na vodu (v případě lampy sehraje tuto symbolickou roli olej)

(2) přítomnost ohnivého principu (had).

Had je symbolem toho, čemu dnes říkáme *energie* nebo *universální energie*. Síla vytvářející proces uskutečnění, Hérakleitův pyr aeizón. Hlavní myšlenka těchto poznámek (věčně živému ohni je třeba vnitřního „ochlazení“, má-li se obrátit v „duchovní vody“, které jsou ontologickým počátkem vši zjevnosti) je alfou a omegou tohoto pěkného kosmogonického obrazu. Důležité je umístění hada „nahore“ na držadle. Ještě lépe si tento fakt uvědomíme ve spojení s představou nalévání. Hubice, ze které vytéká voda, směřuje dolů (*nepřilíš pozvednuté ústí... orificium non altiuscule levatum*; zrození se děje směrem „dolů“ viz hodos kató), rukojeť s hadem se pozvedá vytvářejíc nejvyšší bod. Voda ve džbánu je *neviditelná* (Hérakleitův *první obrat ohně přes vzduch ve vodu*, tzv. duchovní vody), teprve po namáhavé cestě směrem k manifestaci (*dlouhá, protažená hubice*) vytéká

na konci voda jako obraz zevního stvoření. Dokonalost obrazu je dovršena determinací *tobo, kdo nalévá*. Sebekrásnější džbánec – třeba i zlatý – zůstává bez lidského přičinění tretkou postrádající účelnost. Je zapotřebí ruky, která by jej vedla. Takto jest veden i stále živý oheň – zažehávání a pohasínání řídí mira – metra.

Konečně i novozákonní tradice se hlásí k myšlence zrození světa z duchovních vod: „Těm, kteří toto prosazují (sc. že Pán nepřichází, vše zůstává při starém), je skryto, že nebesa jsou odpradáвна a že *země povstala z vody a skrze vodu logem božím*.“

(λανθάνει γαρ αυτούς τούτο θέλοντας ότι ουρανοί ήσαν έκπαλαι και γη εξ ύδατος και δι' ύδατος συνεστώσα τω του θεού λόγω. (2. epišt. sv. Petra, 3,5.)

**87** *Vidit enim Heraclitus res ignium conversionibus fieri, concretionem aquarum Thales.* Arnobius, Adv. Gentes X,53.

**88** De Stoic. Repugn., s. 1053. λέγει γαρ εν τω τρίτω περί φύσεως: ‘Η δε πυρός μεταβολή εστι τοιαύτη· δι αέρος εις ύδωρ τρέπεται· κακ τούτου, γης υφισταμένης, αήρ αναθυμιάται· λεπτυνομένου δε του αέρος, ο αιθήρ περιέχεται κύκλω· οι δ' αστέρες εκ θαλάσσης μετά του ηλίου ανάπτονται.’

Úvodní ohnivý obrat se podobně jako u Klémenta děje *skrze vzduch* (δι αέρος). Živel vzduchu se podle Chrysippa rodí až v kontextu tvorby manifestované skutečnosti: *vzduch se vypařuje z vody tebdy, rodí-li se země*. Zjevné bytí je vskutku jakousi *protivahou* nezjevnosti svého počátku. Ono *odolává a staví se na odpor* tlaku sil, jimž vděčí za vše. Chrysippos navíc klade do přímé souvislosti vzduch a éthér. *Zjemněním, zředěním, sublimací vzduchu povstává éthér*. λεπτυνομένου δε του αέρος, ο αιθήρ περιέχεται κύκλω.

**89** Např. Aristotelés, Meteorol. II, 2, 355a. „Jsou směšní všichni ti staří badatelé, kteří se domnívali, že slunce je živeno z vlhkého.“ (γελοίοι πάντες, όσοι των πρότερον υπέλαβον τον ήλιον τρέφεσθαι τω υγρώ.)

**90** Bytostné úrovně, na kterých se nyní pohybujeme, postrádají běžný časoprostorový rozměr. Jsou to *elementární ontologické zárodky*, vůči kterým se naše zevní živly chovají po způsobu analogie: jsou jejich obrazem a vyústěním. *Horní* živlovou skladbu je dobré chápat v nejvyšší možné míře abstrakce (ovšem abstrakce ve smyslu projevu, nikoli ve smyslu bytí) – oheň jako jednotu tepla a expanse (rozpínání) a vodu jakožto protiklad ohně, tedy jako kompozici (relativního) chladu a kontrakce (stahování).

**91** Procl., In Tim. 137,26.

*Préstér* je poměrně vzácné slovo, ethym. souvisí s *πρήθω* – *sršeti, blýskati, dýmati i zapalovati*. V poesii je lze nalézt ve spojení s působením boha ohně *Héfaísta*, popř. jako atribut ohnivého netvora *Tyfóea* (*Tyfóna*).

Zdá se, že *Tyfón* je v zevním mytologickém okruhu obdobou hérakleitovského *préstéru*; úkolem následující analýzy bude potvrdit správnost tohoto předpokladu.

Hésiodos užívá výrazu *préstér* v kontextu rozhodujícího zápasu *Dia s Tyfónem*:

„Od obou horko až na fialové se šířilo moře,  
z hromu i blesku, ale i z ohně, co chrлил ten netvor,  
ze smršτί spalujících a z mluna plápolavého.“  
(Hésiodos, Theog. 844, přel. J. Nováková; Svoboda 1990.)

καύμα δ' υπ' αμφοτέρων κάτεχεν ιοειδέα πόντον  
βροντής τε στεροπής τε, πυρός τ' από τοίο πελώρου,  
πρησιτήρων ανέμων τε κεραυνού τε φλεγέθοντος.

*préstéron anemón, prhstítérων ανέμων* – *ze smršτί spalujících*, doslova *z ohnivých větrů*.

Poetickou formou je zde nastíněna zásadní ontologická vazba, kterou dobře známe z hérakleitovské kosmologie: Hérakleitův nejvyšší oheň, *logos*, je dvourozměrný (připomeňme, že hlavní atribut orfického *Fanéta* je *διφυής* –  *dvojí povahy*); na jedné straně „immateriální“

*Aión*, na straně druhé jeho „materiální“ *kostky*. *Zeus a věčně živý oheň*. *Míra, jež řídí rozvrh ohnivě ontogenese*. Primární bytostný vztah, jenž prostřednictvím vzájemného *napětí* (které bývá v mythu vyjádřeno jako zápas na život a na smrt) vytváří a udržuje skutečnost.

Hésiodos pregnatně vystihuje povahu zevního ohně: *Tyfóeus je nejmladším dítětem* (Theog. 821) *Země*. Ano, to je přesné. *Stále živý oheň* procházejí všemi peripetiemi obrátů a proměn, vystupuje na samé hranici bytí jakožto *préstér* – oheň smyslový, který dává dar světla. Zevní oheň zaujímá poslední a nejnižší stupeň pomyslné ohňové škály, je tudíž *nejmladším dítětem*.

Diův zápas s Tyfónem je orfickou tradicí zachycen příznačně jako dionýské vzepětí síle ohnivého *préstéru*.

46. hymnus na Bakcha.

„Volám Bakcha, jenž se vine kol sloupoví, dárce vína,  
Kadmeiův palác jsi obtočil celý,  
ty konejšíš mocné záchvěvy země,  
když ohnivá záře burcuje celou zemi vířením jasného blesku.  
Svým poutem jsi učinil přítrž tomu všemu.  
Přijď, blažený, bakchantek vládce, bože srdcí radostných.“

Κικλήσοω Βάκχον περικιόνιον, μεθυδῶτην,  
Καδμείοισι δόμοις ὡς ελισσόμενος πέρι πάντη,  
έστησεν κρατερούς βρασομούς γαίης αποπέμψας·  
ηνίκα πυρφόρος αυγή εκίνησεν χθόνα πάσαν,  
πρηστήρος ροίζοις·ο δ' ανέδραμε δεσμός απάντων.  
ελθέ, μάκαρ, βακχευτά, γεγηθυίαις πραπίδεσσιν.

Z těchto slov k nám doléhá ozvěna jakéhosi prastarého dramatu. „Vláda tohoto ohnivého přéstéru,“ píše F. Lassalle (s. 252), „vystupuje ve 46. hymnu právě jako ohnivá perioda předcházející Dionýsovi, která je narozením bakchického dítěte ukončena a přemožena. Vůči tomuto neúnavně stravujícímu pohybu ohně (εκίνησεν χθόνα πάσαν) se pozvedá, by jej ukončil, *Bakchos, pouto všech věcí*.“

Dionýsos jako hráz všemu nemírnému. Dionýsos *poutá* veškerý ohnivý rej bez řádu a míry. Stále živý oheň je na všech bytostných úrovních veden *mírou*, metra řídí a kontroluje ohnivý pohyb přírodních procesů stejně jako ohnivá burácení lidské duše. ηνίκα πυρφόρος αυγή εκίνησεν χθόνα πάσαν, πρηστήρος ροίζοις: *Když oheň přinášející záře zachvacuje celou zemi vířením přestěru...* Tato slova se týkají zevní skutečnosti, pro jejich plné pochopení však musíme mít na zřeteli universální princip *jak dole, tak i nahoře*.

Jako exkluzivní výklad 46. orfického hymnu nám poslouží úryvek z Plútarchova spisu o Isidě a Osiridovi:

„Zrození a trvání světa je dáno dvěma protikladnými, nikoli však stejně mocnými silami; převahu má ta lepší. Nicméně není možné, aby zlá síla byla zcela zničena, neboť je spojena s plností těla, ba i s plností duše světa a s onou lepší vede neustálý tvrdý boj. Sám Osiris je v duši rozumem, vůdcem a pánem všeho nejlepšího; na zemi, ve vzduchu, vodách, v nebi a ve hvězdách je to uspořádané a stále, v ročních dobách, směsích a cyklech to zdravé výronem Osiridovým a jeho viditelným obrazem. Tyfón naproti tomu je vše vášnivý, titánské, nerozumné a nesmyslné v duši. V oblasti tělesného je vše pomíjivé, nemocné a skrze vichřice a zatmění slunce a měsíce rušící jakýmsi náporom a odpoutaností Tyfóna.“ (Is. et Os., kap. 49.)

Hezký příklad dionýského zápolení s přestěrem nezkrtného tyfónského živlu. Dionýský rozměr řádu a míry se uplatňuje též v počátcích lidské pospolitosti. (Motiv, jenž na sebe strhne Apollón zevního mythologického cyklu; ve skutečnosti je homérský Apollón, podobně jako ostatní olympská božstva, toliko výrazem jednoho z aspektů dionýské působnosti; olympané jako celek jsou pak vzájemných vazeb sil nejvyšší triády, rozhodujícího fundamentu bytí, jehož veškeré bytostné nároky se koncentrují v ideji Syna.)

Plútarchos poukazuje na podkladě starých podání na dionýskou schopnost uvádět v řád doposud nestrukturovanou skutečnost též v oblasti rodícího se společenského života (Isis et Os., c. 13).

„Vládce Osiris zbavil ihned Egyptany nuzného a zvířecího způsobu života tím, že jim ukázal plody země, dal jim zákony a naučil je uctívat bohy. Později procházející celou zemi krotil její surovost,

příčemž ze všeho nejméně užíval zbraní, spíše přemlouval mnohé slovem i všelikou písni, okouzloval silou hudby. Proto se Řekům jeví jako Dionýsos.“ „Jsem přesvědčen,“ říká Zdeněk Neubauer (Mythus), „že i řeč povstala tak jako svět z melodie a rytmu, jímž se člověk uváděl v soulad se světovým řádem. Původní podobou řeči byl asi chvalozpěv díkůvzdání, který myšlení diferencovalo do slov příběhů. Je příznačné, že nejstarší památky jsou psány řečí vázanou... Představuji si, jak touto řečí zpěvnou, vzývající, děkovnou se člověk vztáhl ke skutečnosti přiměřeným způsobem. Skutečnost ‚není‘; skutečnost se děje, přichází ve zjevnost, tedy na svět. Sprádá sebe sama modulováním svých melodií a artikulací svých rytů. Člověk vtěluje toto dění svými zpěvy a vyprávěním do příběhů. Melodií, rytmem, tanečním pohybem svých těl jakož i ‚narativním pohybem‘ svého myšlení vcházeli lidé v soulad se skutečností. Každá kultura se sladila s tou složkou Nekonečné Melodie skutečnosti, kterou zaslechla a s níž zaresonovala. Tak se podílí člověk na udržování a tvorbě světa.“

**92** Timaios a Kritiás, 31b, přel. F. Novotný, Praha 1919.

σωματοειδὲς δὲ δὴ καὶ ὁρατὸν ἀπτόν τε δεῖ τὸ γινόμενον εἶναι, χωρισθὲν δὲ πρὸς οὐδὲν ἂν ποτε ὁρατὸν γένοιτο, οὐδὲ ἀπτόν ἄνευ τινὸς στερεοῦ, στερεὸν δὲ οὐκ ἄνευ γῆς: ὅθεν ἐκ πρὸς καὶ γῆς τὸ τοῦ παντὸς ἀρχόμενος συνιστάναι σῶμα ὁ θεὸς ἐποίει.

**93** Platón, Timaios, 48a, přel. F. Novotný.

**94** F. Novotný se vyhnul doslovnému překladu... *nous ovládá nutnost přemlouváním*, νοῦ δε ἀνάγκης ἀρχοντος τῷ πείθειν αὐτήν. *Termin přemlouvání* poukazuje na sílu a moc slova.

**95** Původ slova *Héfaistos* je nejasný. Platón se pokusil (Kratylos, I, 407c) odvozovat jméno od *faistos* – *jasný* s připojeným *bé*. Je možné, že Ἥφαιστος souvisí s *hafé αφή* – *zážeh, dotek*, že je příbuzné slovesu *haptomai* ἀπτομαι – *dotýkat se, zapalovat, zažehávat se*; spřízněné je lat. *capio* i české *chápat, pochopit* či *chápat se něčeho*. Hérakleitův věč-

*ně živý oheň* vskutku *zažehává* (απτόμενον) skutečnost. Jméno boha ohně Héfaista mu plným právem náleží.

**96** VIII. orf. hymnus na Héliá. Oběť zápalná pro Héliá, s vonnou manou.

Slyš blažený, vševídoucí věčné oko maje,  
Titáne zlatem zářící, jenž na výsostech kráčíš, světlo nebeské.  
Zrozen sám ze sebe, neunavitelný, radostný pohled živoucích.  
Na pravé straně jitra ploditel, na levé noci pak,  
ty's vládce hór, na čtyřech nohách putující.  
Ve žhavém šelestu kvapíš jsa vůdce zraků jiskrných,  
na cestě vířivé bloudíš v nekonečném kroužení;  
zbožným lidem dobré věci zvěstovaje, nesmlouvavý vůči  
bezbožníkům.

Se zlatou lyrou řídíš harmonický světa běh,  
děl šlechetných hlasatel, dítě zpevňující sled času.  
Vládce světa, jenž s flétnou spěcháš cestou ohnivou, v kruhu  
se otáčeje.

Světlo přinášíš, pestrostí zdobené, ty's Paian, života  
i plodů dárce.

Otče časů, plamenný, neposkvrněný, nesmrtelný Die!  
Projasněné, pro všechny se třpytící, kol dokola obíhající  
oko vesmírné,  
jež zhasíná, by poznovu se zalesklo v nádhře svitu svých  
paprsků.

Vždyť projevem jsi spravedlnosti, nakloněn vždy toku  
a proudění, pán všehomíra.

Věrnosti strážce, provždy nejvyšší, každému's oporou;  
oko spravedlnosti, světlo života, ó vozataji koní nebeských!  
Svištícím bičem vedeš své čtyřspřeží,  
slyš má slova, zsvěceným dopřej půvabů života.

Ηλιου θυμίαμα, λιβανομάνναν.

Κλύθι μάκαρ, πανδερκές έχων αιώνιον όμμα,  
 Τιτάν χρυσαυγής, υπερίων, ουράνιον φως·  
 αυτοφυής, ακάμας, ζώνων ηδεία πρόσοψι·  
 δεξιέ μεν γενέτωρ ηούς, ευώνυμε νυκτός·  
 κράσιν έχων ωρών, τετραβάμοσι ποσσί χορεύων.  
 εύδρομε, ροιζήτωρ, πυρόεις, φαιδρωπέ, διφρευτά,  
 ρόμβου απειρεσίου δινεύμασιν οίμον ελαύνων·  
 ευσεβέσιν καθοδηγέ καλών, ζαμενής ασεβούσιν.  
 χρυσολύρη, κόσμου τον εναρμόνιον δρόμον έλκων·  
 έργων σημάντων αγαθών, ωροτρόφε κούρε.  
 κοσμοκράτωρ, συρικτά, πυρίδρομε, κυκλοέλικτε,  
 φωςφόρος, αιολόδεικτα, φερέσβιε, κάρπιμε, Παϊάν·  
 αιθαλής, αμίαντε, χρόνου πάτερ, αθάνατε Ζεύ,  
 εύδιε, πασιφαής, κόσμου το περίδρομον ομμα,  
 σβεννύμενον λάμπον τε καλαις ακτίσι φαειναίς·  
 δείκτα δικαιοσυνης, φιλονάματε, δέσποτα κόσμου·  
 πιστοφύλαξ, αιεί πανυπέρτατε, πάσιν αρωγέ·  
 όμμα δικαιοσύνης, ζωής φως· ω ελάσιππε,  
 μάστιγι λιγυρή τετράορον άρμα διώκων,  
 κλύθι λόγων, ηδύν δε βίον μύστησι πρόφαινε.

Na tomto slunečním hymnu si můžeme ukázat některé souvislosti s námi analyzovaným zlomkem B30.

Kosmos je podle Hérakleita *tentyž všech* (τον αυτόν απάντων), Orf. hymnus říká, že slunce je oko vesmírné, *pro všechny se třpytící* (πασιφαής – tj. *všem zářící*). Hérakleitos: ... nestvořil jej žádný z bohů či lidí... (ούτε τις θεών, ούτε ανθρώπων εποίησεν·), Orf. ... Titán, zrozený sám ze sebe... (αυτοφυής – samoploditel), H.: ... ale vždy byl a je a bude věčně živý oheň... (αλλ' ην και εστιν και εσται πυρ αιίζων), O.: ... Hélios má vševidoucí věčné oko... (πανδερκές αιώνιον όμμα), je světlem nebeským (ουράνιον φως), světlem života (ζωής φως), H.: ... zažehává a pohasíná podle míry... (απτόμενον μέτρα και αποσβεννύμενον μέτρα), O.: ... oko vesmírné, jež zhasíná, by rozponu se zalesklo... (κόσμου το ομμα, σβεννύμενον λάμπον τε).



**97** Β94 Ἡλιος οὐχ υπερβήσεται μέτρα· εἰ δε μη, Ερινύες μιν Δίκης επίκουροι ἐξευρήσουσιν. (Plutarch, De Exil. 11, s. 604a). Při překladu tohoto zlomku je třeba jisté opatrnosti: pro mythické vědomí jsou slova *slunce* a *bůh slunce* (*Hélios*) prakticky synonymní. Dnes je v tomto ohledu poněkud jiná situace, a proto raději nechávám jméno *Hélios* namísto... *Slunce nepřekročí míru...*, neboť fragment by takto mohl získat určitý tužší, omezenější výraz, a jeho poetická i duchovní hloubka by se poněkud oslabila.

**98** ο γαρ Ζεὺς βασιλέα τίθησιν αὐτὸν ἀπάντων τῶν ἐγκοσμίων θεῶν καὶ πρωτότατος αὐτῷ νέμει τιμὰς, καίπερ εόντι νεῶ καὶ νηπίῳ εἰλαπινασπῆ· διὰ δὴ τούτου καὶ τὸν Ἥλιον νέον θεὸν εἰώθασιν ἀποκαλεῖν· καὶ νέος ἐφ' ἡμέρη Ἥλιός, φησὶν Ἡράκλειτος· ὡς Διονυσιακῆς μετέχοντα δυνάμεως. (Proklos, In Plat. Tim. 42d)

Proklos, tento významný mystický filosof, se podobně jako ostatní novoplatónští myslitelé často vyjadřuje ze stanoviska esoterického, a jen takto mu lze rozumět.

„... I učinil jej Zeus králem (sc. Dionýsa) všech bohů nitrosvětských, nejvyšší rocty mu naděliv...“ ο γαρ Ζεὺς βασιλέα τίθησιν αὐτὸν ἀπάντων τῶν ἐγκοσμίων θεῶν καὶ πρωτότατος αὐτῷ νέμει τιμὰς...

Je nasnadě, že autor zde nemluví o Dionýsovi zevního okruhu, nýbrž že má na mysli božské dítě – nejstaršího Dionýsa, mysterijního Zagrea, syna Persefonina.

„A z tohoto manželského spojení s nebeským drakem se vzdmulo lůno Persefony počítím života nového, i zrodila Zagrea, chlapce rohatého, jenž sám vystoupal k výšinám Diova trůnu, útlou by ručkou svíral klín hromový: pozvedaje blesky třímal je ten novorozenec v rukách svých nezralých.“

αθερίων δε δρακοντείων υμεναίων Περσεφόνης γονόεντι τόκω κυμαίνεται γαστήρ, Ζαγρέα γειναμένη, κερόεν βρέφος, ος Διός ἔδρης μούνος ἐπουρανίης ἐπεβήσατο, χειρὶ δε βαίῃ ἀστεροπὴν ἐλέλιξε νεηνεός δε φορήος νηπιάχοις παλάμησιν ἐλαφρίζοντο κεραυνοί. (Nonnos, VI,164)

Dionýsos: král všech bohů *nitrosvětských*. Toto je poetická charakteristika božského dítěte, Logu, Aiónu, Metry, čili *universální energie*

*stvoření*. Na jiném místě říká Proklos, že Héfaiostos je stavitelem *nitrosvětských sídel božích* (τάς εγκοσμοῦς ἐδράς, Proklos, In Plat. Theol. VI,22). To vše do sebe zapadá jak umně zhotovená mozaika: *věčně živý oheň* je koneckonců jen *látkou* rodící se skutečnosti, látkou, jež reaguje na impulsy a pokyny *jemné, dětské ruky*.

... *pročež také Hélios byl nazýván božským dítětem...* (διὰ δι τούτο και τον Ἥλιον νέον θεόν εἰώθασιν αποκαλεῖν). Hélios není v orfické, potažmo hérakleitovské tradici jen slunečním božstvem, nýbrž je přímým representantem *logu*, nicméně *Slova* již *směřovaného* na dané konkrétní působení. Většina tzv. *Orfických hymnů* opěvuje a vzývá nebeské dítě pod různými jmény, takže můžeme mít pocit, že se jedná o kultovní invokaci různorodých božstev. *V určitém slova smyslu* je to dokonce pravda, neboť vědomí má tendenci jistě vzájemné vazby, směřování či působení kosmické síly transponovat do poetických či mytických obrazců, a vytvářet tak vějíř theologických postav, které jsou ve vzájemném kontaktu a interakci. To ovšem neznamena, že by zevní mythologická božstva byla pouhou fantasií. Ona jsou zrozena niternou cestou inspirace a nemá příliš smyslu se ptát, zda jim na „objektivní“ rovině odpovídá jakýsi silový ekvivalent, neboť jediné, co je spojuje s tzv. vnější skutečností, je lidská schopnost poetiky a obrazivosti.

Pravdou ovšem zůstává, že ve chvíli, kdy umírá mytické vědomí, by uvolnilo místo pro vyšší stupeň lidství, odcházejí též staří bohové s tímto vědomím spjatí.

*Walballa musí shořet, není jiné cesty vpřed.*

... a proto říká Hérakleitos: *Hélios je dítětem každým dnem...*“ (και νέος ἐφ’ ἡμέρη Ἥλιός, φησιν Ηράκλειτος·)

Zlomek B6 nám zachoval Aristotelés (Meteor. B2, 355a) v následujícím kontextu: „... není jediné slunce, ale jak říká Hérakleitos, *nové je každého dne*, čili rodí se vždy nové.“ ο ἥλιος ου μόνον, καθάπερ ο Η. φησι, νέος ἐφ’ ἡμέρηι ἐστίν, ἀλλ’ αἰεὶ νέος συνεχώς. Tento fragment, podobně jako mnoho jiných, je koncipován tak trochu na způsob sfingy: každá sfinx střeží určité tajemství (σφίγγω – *šně-*

rovat, svazovat; mystérium sfingy je sešňérované, zauzlované, úkolem člověka je tento vnitřní poklad rozplést, čili odhalit to, co skrývá; že takový zápas nebývá bez nebezpečí, víme dobře ze Sofokleova *Oidípa krále*). Také ne jeden Hérakleitův výrok má povahu *hádanky*; krom zevního významu *skrývá* zároveň jakýsi hlubší, temnější proud. (ἥλιος) νέος εφ' ἡμέρηι εστίν – (*slunce*) denně nové. Problémem je interpretovat Hérakleitova *Hélie* jako pouhé *slunce* (ἥλιος – psáno s malým písmenem *hé*). Slovo NEOS νέος znamená sice *nový*, ale spíše ve věcném spojení; jde-li však o souvislost, která má *osobní charakter*, je třeba výraz νέος chápat spíše jako *mladý, dětský, nezralý*. Avšak i v oné věcné interpretaci (*slunce – denně nové*) nejde ani tak o popření vnitřní integrity slunce (ο ἥλιος ου μόνον) jako o vyzdvížení poslušnosti vývoje vědomí, podobně jako ve zlomku B91 (*nevstoupíš dvakrát do téže řeky*, ποταμῶ γαρ ουκ εστιν εμβῆναι δις τω αυτῶ). Stejně jako *nelze vstoupit dvakrát do téže řeky* (neboť to neumožňují stále nové a nové přívaly vody a zároveň neustále se proměňující lidská přirozenost tělesná i duševní), nelze též dvakrát vstoupit do *téže sluneční lázně*.

Mystické jádro zlomku poodhalují slova Proklova. Nejde ani tak o to, že je *slunce denně nové*, jako o výpověď o božském dítěti, jež se v tomto kontextu *představuje* v osobě slunečního božství. Připomeňme si, co již známe: Lucian... *totéž je: radost i bolest, poznání i neznalost, velké a malé, to, co tancuje nahoře a dolů proměňujíc se ve břě Aiónu. Co je (vlastně) Aión? H.: Dítě, které hraje v kostky, rozdávajíc se...*

Ve zlomku B52 charakterizuje Hérakleitos tvůrčí, genetickou energii jako *dítě, které si hraje s kostkami* (obratem kostky jsou symbolizovány obraty věčně živého ohně), a *takto* se tedy Aión *rozchází, rozdává*, umožňují tak zrození kosmické manifestace. Současný fragment B6 je určitým komplementem k právě řečenému: *dítě si nejenom hraje* (podtržení ontologického rozměru), ono je také *mimo zevní časovost, je věčně mladé – Aión* (αιών od αιεί – *stálý, trvalý, věčný*).

και νέος εφ' ἡμέρηι Ἡλιός – doslova *Hélios je chlapcem každý den*. Hélios nestárne, vždyt sám Aión je *otcem času*, nebeské dítě obdarovávající skutečnost *s sebou* neplodí jen *zjevnost prostorovou*, ale též průvodce této zjevnosti, totiž *rozlehlost časovou*. Zevní mythopoeitic-

ká imaginace zachytila tento aspekt skutečnosti v nestárnoucí, věčně mladé dionýské (či apolónské) tváři.

... *vždyť je účasten dionýské moci* (ως Διονυσιακής μετέχοντα δυνάμεως). Tato Proklova poznámka vykazuje znalost esoterických souvislostí. Hélios je provždy dítětem, neboť on sám je výrazem kosmogonické tvůrčí síly, on sám je ztělesněním *božského dítěte – k mani-festaci putujícího Slova*.

**99** Klém. Al. B16 Paed. II,99,5: λήσεται μεν γαρ ίσως το αισθητόν φως τις, το δε νοητόν αδύνατόν εστιν, ή ως φησιν Η.: το μη δύνον ποτε πως αν τις λάθοι; (přel. Z. Kratochvíl, Š. Kosík).

**100** Klém. Strom. VI,2,746:

έστιν ύδωρ ψυχή ή θάνατος, δ' υδάτεσιν αμοιβή·  
εκ δ' ύδατος γαίη· το δ' εκ γαίης páλιν ύδωρ,  
εκ του δε ψυχή όλον αιθέρα αλλάσσοουσα.

## BIBLIOGRAFIE

- Cicero: O přirozenosti bohů, Praha, 1948  
Creuzer, F.: Symbolik und Mythologie, Leipzig 1810  
Diels, H.: Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1934  
Hermann, M. G.: Handbuch der Mythologie, Berlin 1787  
Hérodotos: Dějiny, přel. J. Šonka, Praha 1972  
Hésiodos: Zrození bohů, přel. J. Nováková, Svoboda 1990  
Homér: Odysseia, přel. V. Šrámek, Praha 1940  
Homér: Ílias, přel. O. Vaňorný, Praha 1942  
Hopfner, T.: Plutarch, Über Isis und Osiris, Praha 1940  
Die Hymnen des Orpheus, D. K. P. Dietsch (ed.), Erlangen 1822  
Kléméns Alexandrijský: Stromata, Praha 2004–2017  
Kratochvíl, Z.: Dělský potápěč k Hérakleitově řeči, Praha 2006:  
Lassalle, F.: Die Philosophie Herakleitos des dunklen von Ephesos, Berlin 1858  
Lexa, F.: Náboženská literatura staroegyptská II, 1934  
Nachgelassene Schriften, Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988  
Neubauer, Z.: Mythus, materiál FF UK  
Nietzsche, F.: Zrození tragédie z ducha hudby, Praha 2014  
Pausaniás: Cesty po Řecku I–II, Praha 1973-1974  
Pfeiderer, E.: Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterien idee, Berlin 1886  
Platón: Faidón, přel. F. Novotný, Praha 1994  
Platón: Timaios, přel. F. Novotný, Praha 1919  
Platón: Kratylos, přel. F. Novotný, Praha 1994  
Plútarchos: O delfském E, přel. R. Chlup, Praha 1995  
Rossi-Pleyte: Papyrus de Turin, 1869–1876  
Schelling, F. W. J.: Philosophie der Offenbarung, Stuttgart 1858  
Schelling, F. W. J.: Philosophie der Kunst, Darmstadt 1976

Jan Provazník

Schelling, F. W. J.: Gottheiten von Samothraké, Berlin 1815

Schleiermacher, F.: Herakleitos, 1808

Schuré, E.: Velcí zasvěcenci, Praha 1926

Steiner, R.: Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums, Dornach 1925

Teichmüller, G.: Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, Gotha 1876

Zlomky starých stoiků, přel. M. Okál, Pravda 1983

Úvod	3
I. Kosmos	26
II. Poiésis	30
III. Oheň – pyr a jeho interpretace	34
IV. Platónské to dikaion	39
V. Zrození božského dítěte	55
VI. Aión	63
VII. Pohasínání ohně	65
Poznámky	81
Bibliografie	117

Jan Provazník  
HÉRAKLEITOS VE SVĚTLE MYTHICKÉ  
MOUDROSTI

Redakce Jindřich Veselý  
Jazykové korektury Vendula Kadlečková  
Grafická úprava a sazba z písma Sabon Next  
a Charlemagne Jakub Kovařík  
Tisk [www.tiskarnakrenek.cz](http://www.tiskarnakrenek.cz)  
Vydalo nakladatelství Malvern  
Vydání první

Praha MMXVII  
[www.malvern.cz](http://www.malvern.cz)