

Univerzita Karlova v Praze
Přírodovědecká fakulta

Katedra filosofie a dějin přírodních věd

Φύσις iónských myslitelů

Radim Kočandrlé

Disertační práce
Praha 2007

Vedoucí práce: Doc. Zdeněk Kratochvíl, Dr.

Prohlašuji, že jsem tuto práci vyhotovil sám a že jsem ji, ani její podstatnou část, nepředložil k získání jiného nebo stejného akademického titulu.

Obsah

Úvod	4
Ίστορία περὶ φύσεως	6
Zachování a povaha textů	13
Anaximandros z Milétu	17
Hérakleitos z Efesu	106
Závěr	128
Souhrn - Summary	130
Literatura	133

Úvod

Řecké slovo φύσις, obvykle překládané ve významech „příroda“, „přirozenost“, je obecně vnímáno jako klíčový termín myšlení, které se započalo v íónském Milétu. Myšlení, jehož další vývoj se bude ubírat rozličnými cestami, kdy na φύσις i občas zapomene ve prospěch ryzí rozumové spekulace. Myšlení, jež později v klasické době získá jméno filosofie. Obraz, který jsme si o archaické filosofii vytvořili, je díky autorům, kteří ve svých dílech zachovali její fragmenty, se slovem φύσις bytostně spjat. Doxografie počínající filosofii pochopí jako „zkoumání přírody“, *ἱστορία περὶ φύσεως*. Jakmile totiž začne doba sofistů a Sókrata naprosto zásadně rozlišovat mezi tím, co je dáno „od přírody“, a tím, co pouze zvykem, dohodou, νόμος, stane se zmíněné „zkoumání přírody“ charakteristickým rysem archaické filosofie. Doxografická tradice přitom téměř všem spisům předsókratovských myslitelů přiřkne generální titul *Περὶ φύσεως*.

Φύσις je fundamentem myšlení zaměřeného na vznikání, růst, proměnlivost a zanikání, které v archaické době rozvinula právě íónská vzdělanost. Homérské slovo φύσις vyjadřuje vše, co prochází životními proměnami, a odtud pramení jeho jedinečnost k popisu toho, co souvisí s „přírodou“, „přirozeností“. Interpretace a rovněž výklad souvislostí, v nichž je uváděno, je proto základním vhledem nejen do předsókratovského myšlení, tedy počátku filosofie, ale současně by měla nabídnout porozumění tomu, jak filosofie původně „přírodu“ a svět samotný chápala. Cílem předložené práce je tedy v první řadě výklad zmíněného slova spolu s doloženými textovými kontexty a současně hledání původního významu, který pro archaické prvomyslitele mělo. Nebude se však týkat širšího rámce předsókratovských myslitelů, nýbrž bude omezena na ty nejstarší z nich. Celá problematika byla pochopitelně řešena řadou moderních badatelů. Postoje mnohých z nich chceme v práci zohlednit, přičemž některé přijmeme za své a jiné naopak ukážeme v kritickém světle.

Je obecně známo, že celá řada pojmů, které se vyvíjely současně s rozvojem filosofie, získávaly postupem času naprosto rozdílné významy. Jeden a týž myslitel mohl užívat daný pojem naprosto mnohoznačně s různými jemně odlišnými konotacemi. Značná část pojmů proto není jednoznačně vymezena a jejich význam je mnohdy dán až kontextem, v němž jsou užity. Z podobného hlediska chceme přistoupit i ke slovu φύσις. Zaměříme se zejména na kritickou práci s texty pozdních autorů, kteří zdánlivě archaické pojetí φύσις zachovali. Přistoupíme k nim s plným vědomím, že nevyjadřují původní myšlení, nýbrž nesou pochopitelně myšlenkové koncepty svých vlastních autorů a doby. To se bude týkat zejména výskytu slova φύσις v tzv. „milétské škole“, která je dochována výhradně prostřednictvím peripatetické optiky.

Naší tezí bude, že φύσις zde vyjadřuje výhradně aristotelské interpretační hledisko a původní význam nejsme proto schopni adekvátně zrekonstruovat. Naproti tomu čtyři autentická místa ve fragmentech Hérakleita z Efesu nám svou bezprostředností a vágností budou pouze nepřímým důkazem, že slovo φύσις ve zmíněné době nebylo ve filosofii novinkou. Nebudeme si činit nárok na to, že víme, jak správně na tom kterém místě φύσις adekvátně chápat, a poukážeme právě na její naprostou nejednoznačnost. Víme, že „φύσις se ráda skrývá“ a musíme s ní proto přistoupit na hru. Chceme však vyložit uvedené kontexty a tím možná zohlednit význam, který na daném místě mohla nést.

Nebudeme též sledovat celý vývoj slova φύσις v archaické filosofii, ale zaměříme se výhradně na nejstarší paralely. Nakrátko se zastavíme u jediného místa u Homéra, kde se φύσις v textové tradici objevuje zcela poprvé. Ačkoli je následně autenticky doložena až u Hérakleita z Efesu, chceme nejvíce pozornosti věnovat Anaximandrovi z Milétu, u něhož se φύσις stala Aristotelovým hlediskem „počátku“, ἀρχή, které na předsókratiku obecně uplatnil. Tím chceme poukázat rovněž na „přirozenost“, či lépe „povahu“ nám dochovaných referátů a

fragmentů z íónské vrstvy filosofie zatížených až pozdními hledisky a terminologií. V první řadě tak chceme ukázat „povahu“, s níž se nám φύσις dává.

Za výchozí v naší práci přijmeme v první kapitole hypotézu Diogena Laertia o dvou „větviích filosofie“, které stály na samém jejím počátku. Totiž íónské a italské. Třebaže uvedené dělení sleduje geografické souvislosti, shledáme jej velmi vhodným, neboť každá z uvedených „větví“ je naprosto svébytná a mnohdy mezi sebou přímo nemají styčné paralely. V zájmu uceleného smyslu, abychom interpretaci slova φύσις a „zkoumání přírody“ neroztříštili, budeme sledovat pouze jednu z nich. Větev íónskou. Nejenže má ke zmíněnému zkoumání nepoměrně blíže, ale rovněž „italskou větev“ časově předchází. Thalét z Milétu, který je do ní řazen, je jedním z tradičních sedmi mudrců a představuje myšlený přerýv mezi mudrcovou tradicí a právě vznikající filosofií. Třebaže jsou každá podobná tvrzení více než problematická, nebudeme se zabývat tím, zda lze „íónskou větev“ již za filosofii v pravém slova smyslu skutečně považovat. Spíše se zaměříme na její charakter, který se dochoval v dílech pozdních autorů. Poukážeme na to, že „zkoumání přírody“ íónských prvomyslitelů je třeba chápat v co možná nejširším kontextu bezmála všech až následně vznikajících věd, zejména geografie, meteorologie, biologie, geometrie atp. S východiskem v astronomii, na pozadí vnímání světa jako κόσμος, „náležitěho uspořádání“. Ve zcela přirozeném souladu s náboženskou řečí.

Než přistoupíme k vlastní interpretaci jednotlivých míst, která mají s termínem φύσις spojitost, připomeneme v druhé kapitole nejzásadnější z autorů, prostřednictvím jejichž spisů se nám fragmenty předsókratiků dochovaly a kteří budou v předkládané práci často zmiňováni. Právě jejich myšlení a terminologie mnohdy zcela určily naše povědomí o nejstarší filosofii.

Vzhledem k tomu, že oproti Thalétovi v textových památkách vystupuje konkrétně až Anaximandros z Milétu, upře se náš pohled ve třetí a zrovna tak nejrozsáhlejší kapitole právě na něho jako typického představitele milétského myšlení. Anaximena, údajného Anaximandrova nástupce, zmíníme pouze okrajově v souvislosti s různými interpretačními vazbami. Právě výklad Anaximandrova myšlení v souvislosti s φύσις bude jádrem celé práce. Větší prostor věnujeme referátu, v němž je obsažen fragment *DK 12 B 1*, obecně pokládáný za první filosofický text. Pokusíme se rovněž ukázat, že ačkoli se termín φύσις u Anaximandra objevuje dokonce v přímém vztahu k tolik známému pojmu τὸ ἄπειρον, od Milét'ana zdánlivě téměř nerozlučného, lze celý koncept lehce napadnout jako Aristotelovu dezinterpretaci. Současně poukážeme na to, že prostým opuštěním Aristotelových hledisek nám bohužel nezbyvá žádná adekvátní textová alternativa, na níž bychom mohli případně stavět zcela nový a možná adekvátnější pohled na Anaximandra z Milétu, oprostěný od pozdních metafyzických konotací.

Taková textová báze se již nabízí v případě Hérakleita z Efesu, druhého z představitelů íónské „větve filosofie“, kterému budeme věnovat pozornost. Čtvrtá kapitola, po dříve zmíněné Homérově pasáži, tedy konečně přiblíží první autentický výskyt slova φύσις v souvislosti s filosofií. Hérakleitově myšlení se v ucelené podobě věnovat nebudeme, nýbrž se úzce zaměříme na všechny fragmenty, v nichž se slovo φύσις objevuje. Právě zde bude naší snahou ukázat, že ačkoli Hérakleitos slovo užívá naprosto volně a samozřejmě, jako známku o jeho běžném výskytu v archaické době, nejsme schopni precizovat jeho význam, který je nejspíše dán právě kontexty, v nichž je užito. „Φύσις se ráda skrývá“ a my ji v její hře chceme následovat a jen na ni poukazovat. Více nám dochované textové památky neumožňují a rovněž bychom jednali v rozporu s její povahou.

Ἱστορία περὶ φύσεως

Když Diogenés Laertios líčí samotný vznik filosofie, rozlišuje v jeho rámci „dvě větve filosofie“, totiž íónskou a italskou (*DL I, 13*):

„Filosofie má od počátku dvě větve, jednu od Anaximandra, druhou od Pýthagory. Anaximandros byl posluchačem Thalétovým, Pýthagoru uvedl do filosofie Ferekýdés. První větev se nazývala íónskou, protože do ní Anaximandra uvedl Thalés původem Íón (byl totiž z Mílétu); druhá se nazývala italskou po Pýthagorovi, protože ji nejvíce pěstoval i Itálii.“¹

Bezpochyby se jedná o ryze pozdní dělení, pocházející v případě Diogena minimálně z počátku 3. stol. po Kr. Pokud ovšem Diogenés nesleduje některé ze starších a v jeho době obecně přijímaných dělení. Výčet představitelů obou větví až do helénské doby a vůbec striktní ráz celého soupisu by na již ustálený a široce sdílený popis poukazovat mohl. Každé podobné rozdělení lze jistě vnímat poněkud rezervovaně, neboť jakákoli klasifikace je věcí názoru, pomůckou, či více méně násilné pracovní kategorizace. Celá Diogenem předkládaná konstrukce je navíc modelově postavena na polaritě východu a západu a odráží spíše geografické rozložení. Ačkoli je nutné k jeho hypotéze přistupovat z mnoha různých důvodů obezřetně, nelze se ubránit dojmu, že Diogenova „geografická“ hypotéza vcelku adekvátně vystihuje jádro věci. Podobně lze i v novověkém evropském myšlení rozlišit Britské ostrovy jako tradiční baštu empirismu, zatímco kontinentální Evropa inklinuje naopak k racionalismu. Každý model v sobě něco z představované věci nese a odráží, přičemž mnohé současně zapírá. Pracovně jej však lze dobře využít. Přistupme podobně i k Diogenovu rozlišení dvou větví filosofie. Zdá se totiž, že poměrně zdařile vystihuje rozdíly mezi íónským myšlením a tím, kterému se dařilo v Itálii. Alespoň co dnes můžeme na základě dochovaných textů soudit. Každé má svá určitá specifika. Zatímco pro íónské myšlení je typická představa přírodních cyklů neodělitelných od náboženské řeči, v Itálii přichází ke slovu mimo jiné reinkarnace, logické principy nebo patrně ve zcela novém užití slovo *voûs*, které začne být pro další filosofii naprosto výsostné.²

Diogenés vnímá Thaléta jako jednoho z mudrců, k nimž jej také explicitně řadí (*DL I, 13; 22*), přestože ho jinde označí za původce íónské filosofie (*DL I, 122*). Učiní tak ale až v samém závěru kapitoly o „mudrcích“, přičemž k pojednání „filosofů“ začínající Anaximandrem přechází slovy (*DL I, 122*):

„Nyní je třeba promluvit o filosofech, a to tak, že nejprve začneme s filosofii íónskou, jejímž zakladatelem byl Thalés, učitel Anaximandrův.“³

Thalés pro něho stál u samého zrodu íónské filosofické tradice a lze jej tímto považovat za jakéhosi doyen. Podle široce rozšířené tradice právě on uvedl do filosofie Anaximandra z Mílétu, od něhož následně zmíněná íónská větev, a tím de facto celá filosofie, bere svůj počátek. Je to právě Anaximandros, jehož postava oproti Thalétovi či Pythagorovi zřetelněji vystupuje. Do íónské větve filosofie Diogenés mimo mnoho jiných myslitelů dále řadí výslovně

¹ Překl. A. Kolář. Φιλοσοφίας δὲ δύο γεγόνασιν ἀρχαί, ἢ τε ἀπὸ Ἀναξιμάνδρου καὶ ἢ ἀπὸ Πυθαγόρου· τοῦ μὲν Θαλοῦ διακηκοότος, Πυθαγόρου δὲ Φερεκίδης καθηγήσατο. καὶ ἐκαλεῖτο ἢ μὲν Ἰωνικὴ, ὅτι Θαλῆς Ἴων ὢν, Μιλήσιος γάρ, καθηγήσατο Ἀναξιμάνδρου· ἢ δὲ Ἰταλικὴ ἀπὸ Πυθαγόρου, ὅτι τὰ πλεῖστα κατὰ τὴν Ἰταλίαν ἐφιλοσόφησεν.

² Srov. Kratochvíl, Z., 2006, s. 38-39, 41.

³ Překl. A. Kolář. λεκτέον δὲ περὶ τῶν φιλοσόφων· καὶ πρῶτόν γε ἀρκτέον ἀπὸ τῆς Ἰωνικῆς φιλοσοφίας, ἧς καθηγήσατο Θαλῆς, οὗ διήκουσεν Ἀναξιμανδρος.

Anaximena a Anaxagoru, zatímco Hérakleita z Efesu, jímž se v rámci íónského myšlení budeme zabývat, chápe naopak jako výsostně solitérní postavu (*DL VIII, 91*).

Diogenova hypotéza může mít svůj nezřetelný původ i v Platónově poněkud analogickém a usměvavě trefném rozlišení předsókratiků na „tekoucí“ či „plynoucí“ na straně jedné a „zastavovatele jsoucna“ na straně druhé. „Zastavovateli jsoucna“ jsou míněni pochopitelně především eleaté, zatímco Milétané spolu s Hérakleitem z Efesu patří mezi „tekoucí“. Pro Aristotela, který íónské tradici pro nás udá v mnohém ráz, pak stojí na samém počátku filosofie Thalés (*Met. 983b20-21*).

Aristotelés v 1. knize spisu *Metafyzika* v krátkosti připomene druhy příčin, které sám rozlišuje, neboť „první filosofie“ má mimo jiné usilovat právě o pochopení prvních příčin. Až tehdy má někdo vědění o kterékoli věci, pokud zná její příčinu. Aristotelés konstatuje, že ačkoli téma příčin pojednal již dříve v knihách o přírodě, *περὶ φύσεως*, chce, jak je jeho zvykem, v následujícím textu přihlídnout též ke svým předchůdcům, „neboť také oni zřejmě uznávají jisté počátky a příčiny...“⁴ (*Met. 983b3-4*). Vzhledem k tomu, že se přitom sám domnívá, že našel adekvátní principy poznání, ti, kteří jej předcházeli, pak nutně pouze nedokonale předjímají ten či onen aspekt jeho vlastní koncepce. Podobné paušální kategorizování nejstarší vrstvy myslitelů výhradně podle Aristotelových hledisek se projevilo zejména zde, ve zmíněné nauce o čtyřech příčinách, kdy jim přisoudil pouze příčinu látkovou (*Met. 983b3-983b11*):

„Neboť také oni [tj. předchůdci] zřejmě uznávají jisté počátky a příčiny, a tak pro nynější postup zkoumání bude k jistému užitku, všimneme-li si jich blíže; buď totiž u nich nalezneme ještě jiný druh příčiny, anebo jinak tím spíše si získají naší víry ty příčiny, jež jsme právě uvedli. Tedy většina nejstarších filosofů se domnívala, že počátkem všech věcí jsou jenom počátky ve způsobě látky. Neboť to, z čeho se skládá všechno, co jest, a z čeho původně vzniká a v co nakonec zaniká, kdežto podstata trvá a mění se jenom ve svých vlastnostech, jest podle nich prvkem a počátkem jsoucna.“⁵

Tento krok byl nadále natolik vlivný, že takzvaní předsókratci, tedy linie myslitelů žijících před Sókratem, jsou následně obecně vnímáni jako ti, kdo vysvětlovali svět prizmatem jakési „pralátky“. A od sebe se navzájem zdánlivě liší pouze tím, kterou „látku“ jako počátek postulovali. Dobrý poukaz k tomu, že se často zachová zejména to, co je jednoduché a snadno zapamatovatelné. Adekvátně opravit zmíněnou koncepci však není snadné. Již proto ne, že nám dostupná textová báze je zachována právě výhradně prostřednictvím Aristotela a především jeho žáka Theofrasta. Že se však zcela nepochybně jedná o naprostou dezinterpretaci vysvítá již z fragmentů Hérakleita z Efesu, které jsou dochované přes jiné autory než členy peripatetické školy.

Jak jsme výše uvedli, na samý počátek podobného myšlení přitom Aristotelés explicitně staví Thaléta z Milétu (*Met. 983b20-21*). Anaximandra naproti tomu naprosto ignoruje a vůbec jej v dané pasáži nezmiňuje. Pokud bychom hledali termín, pod který íónské myslitele obecně subsumuje, nalezneme nejspíše dva: *φυσικοίς* a *φυσιολόγοις*, „zkoumatelé přírody“, „badatelé o přírodě“ či „přírodní myslitelé“. Právě takto tradice většinu předsókratiků pochopí a bude vykládat. Nejbyťostněji jsou však oba pojmy spojeny právě s íónskými mysliteli. Bezprostředně vyjadřují sféru, jíž se tito badatelé měli věnovat především. Simplikios ve svém

⁴ Překl. A. Kříž.

⁵ Překl. A. Kříž. *δηλον γὰρ ὅτι κακεῖνοι λέγουσιν ἀρχὰς τινὰς καὶ αἰτίας· ἐπελθοῦσιν οὖν ἔσται τι προὔργου τῆ μεθόδῳ τῆ νῦν· ἢ γὰρ ἕτερόν τι γένος εὐρήσομεν αἰτίας ἢ ταῖς νῦν λεγομέναις μᾶλλον πιστεύσομεν. – τῶν δὲ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ᾤθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίνεταί πρῶτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθει μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων.*

komentáři k Aristotelově *Fyzice* o ní například referuje v souvislosti s Thalétem (*In Arist. Phys.* 23, 29): „Thalés podle tradice jako první pro Řeky objevil zkoumání přírody. Měl sice mnoho předchůdců, jak se domnívá i Theofrastos, ale vynikl do té míry, že zastínil všechny, kdo byli před ním. Nezanechal žádné spisy s výjimkou takzvané *Příručky hvězdářství pro mořeplavce*.“⁶ „Zkoumání přírody“, τὴν περὶ φύσεως ἱστορίαν, bude od této chvíle chápáno jako hlavní téma předsókratovské filosofie, speciálně pak iónské tradice. Obecně se soudí, že právě iónské „zkoumání přírody“ stojí na začátku nejen filosofie jako takové, ale rovněž, v užším smyslu a poněkud vulgárním pochopení, slouží jako předstupeň až mnohem později konstituovaného vědeckého oboru „fyzika“. Samozřejmě pouze jako její počínající a tedy nutně poněkud primitivní podoba. Měla to být iónská tradice, která otevřela a tematizovala motivy, jež později systematicky vytyčila evropská věda jako svůj předmět.

Ἱστορία περὶ φύσεως je klíčovým spojením, které pro doxografii a následně nutně i nás, postihuje samotné jádro iónské spekulace. Zmíněné hledisko zkoumání přírody nahrazující v dnešním povědomí původní mytologické postavy konkrétními přírodními jevy, byť chápaných v ryze náboženských souvislostech, ukazuje nejen na způsob získávání vědění, ale zrovna tak zřejmou ustálenost podobného zkoumání. „Zkoumání“, ἱστορία, zde bezesporu získává zcela konkrétní podobu v astronomii, geografii, geometrii či meteorologii. Výše zmíněná citace Theofrasta může ovšem rovněž, a to spíše, traktovat samotný název podobných pojednání. Byť Thalés podle doxografie buď žádný spis nenapsal, nebo pokud ano, jsou doloženy jiné názvy jako uvedená *Astronomie pro plavce*, o níž však Diogenés jinde dodává, že byla dílem Fóka ze Samu (*DL I*, 23), případně *O slunovratu* a *O rovnodennosti* (*DL I*, 23). Nejčastěji uváděným titulem spisů předsókratů je ovšem *Περὶ φύσεως*, který doxografie myslitelům archaické doby velmi ochotně připisuje. Ačkoli se najdou výjimky, jakou může být třeba Anaximénés, kterému uvedený titul nikdo nepřipisuje, jedná se pouze o tradičně standardní a stejně tak tendenční název. S velkou pravděpodobností pochází od pozdních autorů doby helénismu, kteří jím nekriticky charakterizovali možný společný rys archaických textů.

V obecném povědomí se objevuje již dříve. Jistě lze v této souvislosti připomenout hravou Gorgiovu narážku dost možná parodující zmíněný titul: „O nejsoucím čili O přírodě“, *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως*, zachovanou ovšem až Sextem Empeirikem (*Adv. math.* VII, 65-87). Sofistické rozlišení na věci od přirozenosti, φύσις a dané úmluvou, νόμος, reflektuje Platón, když opakovaně nechává Sókrata distancovat se právě od „zkoumání přírody“, zde například v dialogu *Faidón* (*Phd.* 96a): „... když jsem byl mlád, neobyčejně jsem zatoužil po tom vědění, které nazývají vědou o přírodě; zdálo se mi totiž něčím znamenitým, znáti příčiny každé věci, čím každá věc vzniká a čím zaniká a čím jest.“⁷ Uvedená Sókratova řeč je mimo jiné zajímavá z toho důvodu, že ono „zkoumání o přírodě“ dále precizuje. Přestože nelze s jistotou rozhodnout o tom, zda byl podobný titul vskutku některým z předsókratů konkrétně užít či kdy se tituly vůbec začaly uvádět, jisté je, že již v Platónově době vyjadřoval rámeček textů předchozích myslitelů, kterým mělo být právě zmíněné „zkoumání přírody“, ἱστορία περὶ φύσεως.⁸

⁶ Překl. F. Karfík. Θαλῆς δὲ πρῶτος παραδέδοται τὴν περὶ φύσεως ἱστορίαν τοῖς Ἑλλήσιν ἐκφῆσαι, πολλῶν μὲν καὶ ἄλλων προγεγονότων, ὡς καὶ τῷ Θεοφράστῳ δοκεῖ, αὐτὸς δὲ πολὺ διενεγκῶν ἐκείνων ὡς ἀποκρῦσαι πάντας τοὺς πρὸ αὐτοῦ. λέγεται δὲ ἐν γραφαῖς μηδὲν καταλιπεῖν πλὴν τῆς καλουμένης Ναυτικῆς ἀστρολογίας.

⁷ Překl. F. Novotný. ἐγὼ γάρ, ... νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἦν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν· ὑπερήφανος γάρ μοι ἐδόκει εἶναι, εἰδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι.

⁸ Blíže viz. Naddaf, G., 2005, s. 16.

Jestliže ἱστορία περὶ φύσεως pro školní tradici vyjadřuje nový pohled na svět, který se započal v Iónii, kdy například M. Pohlenz⁹ soudí, že pojetí φύσις je výtvozem vznikající íonské „vědy“, musíme si položit otázku, co vlastně podobné spojení v kontextu dochovaných textů znamená. Tedy, položit si zejména otázku po významu slova φύσις.

Substantivum φύσις je odvozené od slovesa φύειν, které v aktivním tvaru nabývá významů „plodit“, „vydávat“, „způsobit“, „vyvolat“, zatímco v mediální tvaru nese významy jako „růst“, „vznikat“, „pocházet“, „narodit se“, „vzmáhat se“. Φύειν vyjadřovalo zejména vegetativní aktivity rostlin, jak lze doložit na různých místech již u Homéra. Ostatně, řecký výraz pro „rostlinu“ či potomstvo vůbec, φυτόν, pochází ze stejného kořene. H. Patzer¹⁰ poznamenává, že slovo φύειν neznamenovalo ovšem pouhé zvětšování velikosti, obvykle vyjádřené slovem ἀξάνεσθαι, nýbrž se vztahovalo k růstu ve smyslu nabývání nového tvaru. Odvozené substantivum φύη znamenalo podobně „vzrůst“ či tělesnou stránku vůbec. U Homéra je však doloženo zejména v souvislosti s „lidskou postavou“. Samotné slovo φύσις má tradičně mnoho významů, které na tomto místě zdaleka nevyčerpáváme: „příroda“, „přirozenost“, „vlastnost“, „povaha“, „přírodní síla“, „přirozený běh“, „rod“, „narození“, „původ“ atp.¹¹ Kořen φυ-, údajně odpovídající indoevropskému „*bhu-*“ nebo českému „být“, zahrnuje podle G. S. Kirka¹² existenci jako takovou, neboť v původní a primitivní formě jazyka nelze předpokládat ostrou distinkci mezi „stávání se“ a „bytím“. Nejobecnější smysl φύσις by se tak měl spíše vztahovat na cestu, jíž se věc stává takovou jaká je a současně jak se chová. Přičemž představa růstu, ačkoli nejspíše v nejstarších výskytech doložena není a u slova φύομαι je zřejmě až odvozená, je ve slově φύσις přirozeně obsažena. I G. Naddaf¹³ pokládá za základní význam slova φύσις „růst“ vyjadřující celý proces růstu od vzniku do zralosti. Φύσις ve smyslu procesu a zároveň následně povstaleho tvaru chápe též W. K. C. Guthrie,¹⁴ přičemž dodává, že Milétané akcentovali oba uvedené aspekty, přestože jediné Homérovo užití termínu naznačuje, že zejména druhý z významů v 6. stol. př. Kr. dominoval. Ch. H. Kahn¹⁵ se nedomnívá, že původní smysl kořene φυ- znamenal také „existenci“, „bytí“ oproti zmíněnému významu „růst“. Takový pohled mají zastávat ti, kdo hledají kořen v jiných jazycích než řeckém. Z pohledu komparativní lingvistiky podle Ch. H. Kahna není pochyb, že konkrétní smysl „růst“ je původně starší než význam „stávání se“ či existence obecně. Ovšem, sám podotýká, že v jediném Homérově užití slova φύσις explicitní reference k procesu růstu není, nýbrž se pasáž vztahuje k tělesné stránce byliny móly. Obvyklý smysl slova φύσις tedy původně neznamenal „růst“, nýbrž „tvar“, charakter dané věci. H. Patzer¹⁶ se podobně domnívá, že φύσις se nejdříve vztahovala především k vnějšímu tvaru, který rostlina získává růstem a jenž je výsledkem jejích vitálních projevů. V dalším vývoji slovo φύσις v přeneseném významu vyjadřovalo nejen tvary jiných živých bytostí, ale též geografické podoby země či vodstev. Přímá představa životních aktivit mu tedy původně byla nejspíše poněkud vzdálená. Pro *actio verbi* se sloveso mělo začít užívat až později. Jeho význam se postupně značně rozšiřoval, přičemž se stal výsostným tématem i v lékařství. Pro některé předsókratiky se měl termín podle H. Patzera¹⁷ stát výrazem pro přírodu v celku, společnou povahu všeho, zrcadlící

⁹ Srov. Pohlenz, M., 1953, s. 426.

¹⁰ Srov. Patzer, H., 1993, s. 227-228.

¹¹ Srov. významy uváděné in: Liddell, H. G. - Scott, R., *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford 1996, heslo „φύσις“.

¹² Srov. Kirk, G. S., 1954, s. 42, 228.

¹³ Srov. Naddaf, G., 2005, s. 12.

¹⁴ Srov. Guthrie, W. K. C., 1985, s. 82-83.

¹⁵ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 201.

¹⁶ Srov. Patzer, H., 1993, s. 247-263.

¹⁷ Srov. Patzer, H., 1993, s. 275-277.

řád světa v pravidelnosti vzniků a zániků. Φύσις se tím stala vyjádřením nehynoucích principů uchovávaných všemi tolik proměnlivými živelnými procesy.

Ačkoli bezesporu nelze zcela adekvátně a jednoznačně daný termín vymezit, můžeme alespoň upozornit na některé významy, které se nám zdají být na základě dochované textové evidence zřejmé. Mnoho konotací nám přitom zcela jistě uniká, vždyť každý takový pokus o popsání vývoje jakéhokoli termínu je jistě vždy pouze rámcovou snahou. Některé další charakteristické významy slova φύσις, reflektované klasickou dobou, pojednáme v souvislosti s jeho Aristotelovou recepcí.

Ἱστορία περὶ φύσεως ve smyslu odkrývání původu všeho, nejen jednotlivých rostlin, živočichů a člověka, ale i samotného světa, je cestou porozumění. Porozumění horizontu do něhož jsme byli vsazeni a v němž žijeme. A nutně tím i sobě. Právě zájem o původ všeho je podle Ch. H. Kahna¹⁸ jádrem vznikajícího řeckého „proto-vědeckého“ myšlení. Zahrnuje i předpoklady, na nichž je založen samotný vznik mýtů, neboť odkrýváním původního stavu věcí lze proniknout až k jádru. Athénský host v Platónových *Zákonech* říká: „Přírodou rozumějí [roz. přírodní myslitelé] vznikání prvních jsoucen.“¹⁹ (*Leg.* 892c2). Φύσις může znamenat skutečnou povahu věci a zároveň si udržovat význam prvotní příčiny či zdroje, z něhož věc pochází. Přírodní myslitelé se nezabývali výhradně stavem současného světa, nýbrž předložili různé kosmogonie jako spekulativní obraz celé jeho historie. Vykládali nejen samotný začátek světa, ale popisovali též jednotlivé fáze a konečně výsledný stav, tedy svět jako κόσμος. Každá z uvedených fází může přitom dobře odpovídat různým významům termínu φύσις. Slovy G. Naddafa²⁰ φύσις jako počátku, růstu a následnému výsledku celého procesu.

Zůstaneme-li výhradně v Iónii, nelze než dopředu konstatovat skutečnost, že termín φύσις v přímém zachování u Milétanů doložen nemáme. V jejich případě nám nezbyvá než se jej pokusit vyložit až z referátů pozdních autorů, téměř výhradně Aristotela a zejména pak Theofrasta. První zcela autentický výskyt slova φύσις lze totiž dokladovat až ve čtyřech fragmentech Hérakleita z Efesu. Ačkoli není uvedený termín ve spojitosti s Milétany doložen, dá se přesto u nich dobře předpokládat. Užívá jej totiž již Homér. Jediné místo z 10. knihy *Odyssey* je zrovna tak jediným dokladem užití slova φύσις před pátým stoletím př. Kr.

Odysseus se v dané pasáži vydává vstříc Kirké, aby vysvobodil své druhy, které dříve proměnila v prasátka. Nezdá se však, že by neměl následovat jejich tristní osud, nemaje nic, čím by se jí mohl postavit. Dříve než však k domu Kirké dojde, vyjde mu v údolí vstříc Hermés. Ochránce poutníků a průvodce zemřelých Odysseovi vyjeví „všechny záluďné spády“, πάντα ὀλοφώϊα δήνεα, bohyně a ubezpečí jej, že „překazí éary účinná bylina, kterou ti dám.“ Sdělí mu, že jakmile jej Kirké šlehne dlouhým prutem má tasit meč a naoko jím bohyni ohrozit. Tehdy se Kirké zalekne a pozve jej na své lože. Musí ještě složit přísahu, že již hrdinovi neschystá žádné nástrahy. Odysseus nato vypráví (*Od.* X, 302-306):

„Toto mi Argovrah řekl a přitom mi bylinu podal, kterou vytrhl z půdy, a ukázal vlastnosti její; kořen její byl černý a květ zas bílý jak mléko, móly ji bohové zvou - je těžké ji vytrhnout z půdy, alespoň smrtelným lidem, leč bohům všechno je možno.“²¹

¹⁸ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 202.

¹⁹ Překl. F. Novotný. Φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα.

²⁰ Srov. Naddaf, G., 2005, s. 35.

²¹ Překl. O. Vaňorný. ὡς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον Ἄργειφόντης ἐκ γαίης ἐρύσας καὶ μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε. ρίζη μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος· μῶλυ δὲ μιν καλέουσι θεοί, χαλεπὸν δὲ τ' ὀρύσσειν ἀνδράσι γε θνητοῖσι· θεοὶ δὲ τε πάντα δύνανται.

Hermés ukáže φύσις byliny móly, καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε. Co ale konkrétně ukáže? Její tvar, prostou fyzickou podobu? Pro tuto možnost by mohl velmi nasvědčovat text, který bezprostředně následuje a konkrétně rostlinu popisuje. Móly lze identifikovat na pozadí ostatních rostlin na první pohled právě jejím tvarem, vzhledem. Zejména vzhled ji odlišuje a činí svébytnou. Takový význam bývá rovněž asi nejčastěji akcentován.

G. Naddaf²² soudí, že na první pohled je slovo φύσις skutečně jakoby užito synonymně ke slově εἶδος, μορφή, φύς, která lze všechna u Homéra doložit. Ale Homér na uvedeném místě žádné z nich neužívá. Lze z této skutečnosti odvodit závěr, že φύσις akcentuje něco zcela jiného než vnější aspekty? Též český překlad sleduje odklon od podobných konotací, když O. Vaňorný překládá φύσις jako „vlastnost“. G. Naddaf připomíná lingvistickou analýzu E. Benvenisteho týkající se podstatných jmen končících na -sis, kdy φύσις lze vyložit jako „ukončená realizace stávajícího se“ a tedy jako „přirozenost věci jak je uskutečněna se všemi vlastnostmi.“ Φύσις by nevyjadřovala tvarovou či fyzickou stránku rostliny, ale proces, jímž se stala takovou, jaká je. Ukazuje Hermés celou plnost zrodu byliny? Lze myšlenku procesu růstu držet z důvodu, že je řeč právě o rostlině? H. Jones²³ si podle G. Naddafa všímá spíše samotného procesu růstu než jeho výsledku, plodu. Akcentována by tím byla cesta, jíž bylina vzrostla, manifestovaná vnější podobou, černými kořeny a bílým květem. Domníváme se však, že zde zachází již poněkud daleko. Proč ale, soudí G. Naddaf, rovnou neobrátit pozornost přímo k celému procesu růstu, tedy všech vlastností rostliny, jak se uskutečňovaly od samotného počátku až do konce vzcházení rostliny? Nezdá se ale, že by v daném kontextu byla explicitní zmínka o procesu růstu, jak se zřejmě oprávněně domnívá i Ch. H. Kahn,²⁴ pro něhož zde φύσις prostě vyjadřuje tělesnou formu byliny, kterou Hermés vyjevuje. Ovšem vnější podoba rostliny je zcela neodlučitelná od celého růstu. Právě růstem se uskutečňuje a stává takovou jaká posléze je. Nakolik ji lze u Homéra vnímat jako skrytý význam v pozadí, však zřejmě nejsme schopni adekvátně posoudit.

Problém lze nahlédnout též z poněkud jiné strany. Móly je „kouzelné bylí“, „účinná bylina“, φάρμακον ἑσθλόν (*Od.* X, 287, 292). Dokáže ochránit před kouzlem i „záhubnou šťávou“ φάρμακα λύγρ' (*Od.* X, 236) zapomnění na rodnou zem. A. Heubeck²⁵, který jinak φύσις chápe jako „skrytou sílu, mocnost“, podle G. Naddafa správně upozornil, že δείκνυμαι neznamená pouze „ukázat“ něco konkrétně viditelného, ale rovněž „vypravovat“, „dát najevo“, „oznamovat“, tedy dát poučení. Hermés přeci musí Odyssea uvést do celé φύσις byliny, aby jej vystříhal všech Kirčiných nástrah. Nepodal Hermés spíše poučení, jak bylina účinkuje? Jakýsi „návod k použití“? Slovo φύσις se na daném místě může dobře vztahovat jak k vnějším aspektům byliny, tak rovněž k těm skrytým, ačkoli Homér, zdá se, explicitně uvádí vnější. G. Naddaf²⁶ upomíná též na pokračování celé pasáže, kde je jméno móly explicitně uvedeno jako dané od bohů. Též její vyjmutí z půdy náleží zejména k jejich moci, přestože smrtelným není zcela odejmuto. Jen bůh, Hermés, může ukázat φύσις byliny, ukázat jak a proč získala své účinky. Bozi vše tvoří z pouze jim známého důvodu a celé tajemství byliny je odhaleno, když je vyjeven původ jejího zrodu. Aby dokázal využít magickou sílu móly, musí Odysseus pochopit, proč ji bozi stvořili. Pochopit její φύσις, celý proces vzrůstu a vzmáhání se do konečného, viditelného živého tvaru. Tak by Odysseus měl porozumět φύσις, účinkům móly a jak s ní případně naložit, aby jej ochránila.

²² Srov. Naddaf, G., 2005, s. 13-14.

²³ Srov. Naddaf, G., 2005, s. 170, který daný pramen cituje (Jones, H., *Homeric Nouns in -sis*, Glotta, 1973, s. 16-17).

²⁴ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 4, 201.

²⁵ Srov. Naddaf, G., 2005, s. 14, který daný pramen cituje (Heubeck, A. - West, S. - Hainsworth, J. B., *A Commentary on Homer's Odyssey*. 3. díl. Oxford, 1988, s. 60).

²⁶ Srov. Naddaf, G., 2005, s. 14.

Nic z toho však konkrétně Homér neuvádí. Nikde není popsáno, jak bylina působí. Text je v daném bodě zcela neurčitý. Následuje konkrétní rozvedení předchozího tématu, tedy popis fyzické podoby byliny nebo dochází v tématu ke změně? Vyjeví Hermés nejdříve působení byliny, jak s ní má Odysseus adekvátně zacházet, aby dokázala ochránit a teprve pak ji Homér popíše samotnou? Spočívá ochrana v pouhém jejím držení, nebo je s ní třeba ještě nějak speciálně naložit? Nezdá se, že by Odysseus měl u Kirké na podobné věci „čas“. Bezesporu, popis od epického básníka prostě nemusí jít do detailu, který bychom žádali. Z uvedeného se ale nezdá, že by Odysseus bylinu užil jakkoli jinak než tím, že ji pouze měl u sebe. Pro náš zájem prostě není text precizní. Anebo tomu tak není? Nebudou všechny podobné významy právě skryty ve větě: „ukázal její φύσις“? S dostatečnou průkazností rozhodnout nelze. Pouze tušit a s jistou mírou pravděpodobnosti předpokládat.

Již první doložený výskyt slova φύσις je interpretačně velmi diskutabilní. Jak jsme však uvedli výše, lze díky němu dobře předpokládat, že ačkoli je následně autenticky doloženo až u Hérakleita z Efesu, mohli jej užívat již Milétané. Zcela typickým se pak stalo pro další doxografickou tradici, která v něm viděla téměř generální výkladové schéma postihující rámec, v němž své předchůdce popisovala. Může se jednat pouze o důsledek již nezmapovatelného a ryze tendenčního vývoje pohledu na archaické myšlení, nebo naopak o důvodnou, konkrétně podmíněnou reakci. Budeme předpokládat druhou možnost, neboť pro nás jako taková zůstává jediná textově doložena a proto můžeme vycházet pouze z ní. Vzhledem k tomu, že celé naše vidění archaického myšlení je zcela odkázáno právě na až následné zprostředkování v dílech pozdních autorů, musíme přiblížit i základní povahu této doxografické tradice.

Zachování a povaha textů

H. Diels v práci *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1. vyd. 1903, posléze revidované W. Kranzem) podal dodnes užívané členění textů předsókratovských myslitelů, které budeme dodržovat. Písmenem „A“ jsou označeny referáty o nauce toho kterého myslitele, zatímco písmenem „B“ domnělé přímé citáty. Je ovšem známou skutečností, že mnohé z uváděných autentických fragmentů nelze za takové pokládat. Písmeno „C“ pak v edici nesou imitace nebo falza.

Vzhledem k tomu, že v naší práci budeme traktovat pouze dva z iónských myslitelů, Anaximandra jako hlavního představitele takzvané „milétské školy“ a Hérakleita z Efesu, zaměříme pozornost právě na autory, jejichž prostřednictvím se můžeme s těmito mysliteli setkat.

Naše znalosti o obsahu Anaximandrova spisu se v zásadě omezují na Aristotela a Theofrasta. To jsou nejstarší prameny. Aristotelés přitom zmiňuje Anaximandra jménem ne více než čtyřikrát, zachovává ale některé další nepřímé zmínky relevantní Anaximandrovu myšlení. Již jsme uvedli, že jeho díla představují v mnohém zásadní svědectví a zároveň kritiku myšlení předsókratů. Zejména první knihy spisů *Fyzika* a *Metafyzika*, kde svému vlastnímu dalšímu pojednání předdeslal přehled výsledků předchozího zkoumání. Přesto bylo mnohokrát poukázáno, že Aristotelova recepce předsókratů je silně zatížena optikou jeho vlastní nauky. Ta je chápána jako vyvrcholení dosavadního myšlení a předchozí názory jsou uvedeny se snahou nauku potvrdit, případně ukázat na někdejší omyly. Staré myšlenky přitom Aristotelés zcela překrucuje snad i bez snahy o adekvátní porozumění. Pochopitelně užívá svoji vlastní terminologii, která předchozí zcela překrývá, byť lze původní intenci možná nezřetelně tušit. Na různých místech nabízí též různé interpretace, které nejsou vždy příliš konzistentní a mnohdy je těžké rozlišit i to, o kom se právě na daném místě zmiňuje.

S velkou dávkou ironie a nadsázky by bylo možné Aristotelovu recepci předsókratů přirovnat k situaci, jako by student, jenž má poněkud jiné a v jeho očích „vyšší“ zájmy, vyhotovil čistě pro školní potřeby povinně seminární práci ze zadaného textu. Ten by přitom nejspíše ani nečetl, ale užil některé krátké výtahy z učebnic, případně by vycházel z „doslechu“ od ostatních studentů. A právě tato jeho seminární práce by se místo zadaného přímého textu dochovala pro další generace. Nutno však zopakovat, že přestože Aristotelova díla zcela zkreslují archaické myšlení, zůstávají i tak mimořádně cenným pramenem těch nemnoha informací, které jsou dnes k dispozici.²⁷

Theofrastos, Aristotelův nástupce ve vedení školy, je jedním z nejpodstatnějších pramenů předsókratovského myšlení vůbec. Sám byl autorem několika nedochovaných monografií věnovaných různým předsókratům, byť Anaximandros mezi ně zřejmě nepatřil. V nesmírně obsáhlém soupisu jeho děl Diogenés Laertios uvádí též spis *Φυσικῶν δόξαι*, *Názory přírodovědecké*, čítající šestnáct nebo osmnáct knih. Byl pořízen i zkrácený výtah z tohoto spisu. Theofrastos zde pojednal dějiny filosofie celé pozdně archaické a raně klasické doby. Ani on zřejmě nebyl nestranným historikem staré filosofie, neboť pochopitelně užíval terminologii a schémata peripatetické školy. Mnohokrát byla nadnesena otázka, nakolik je jeho dílo oproti Aristotelovi v recepci předsókratů hodnověrnější. Ta je nadto komplikována skutečností, že např. Simplikiovy citace Theofrasta jsou doloženy v jeho komentářích k Aristotelovým spisům a je tak obtížné rozlišit, ke komu se kdy dané stanovisko vztahuje. Přestože bývá jeho dílo pokládáno za věrnější, nezdá se, že by Theofrastos příliš vystoupil z Aristotelova vlivu. Nicméně na mnoha místech se od svého učitele významně liší a své velkolepé dílo bezesporu

²⁷ Srov. McDiarmid, J. B., 1953, s. 86-87; Seligman, P., 1974, s. 14. Blíže např. viz Cherniss, H. F., 1971, s. 347-404.

neomezil na pouhé komentáře k Aristotelovi.²⁸ V každém případě jistě není třeba odmítnout zprávy, které zachovává, pouze z důvodu užití odlišné terminologie a peripatetického kontextu.²⁹

Text *Φυσικῶν δόξαι* nebyl tedy koncipován tak, aby podal plný a nezávislý výklad k naukám jednotlivých myslitelů, ale sledoval spíše různorodé tematické okruhy věrně peripatetické školy. Například v první knize, která tematizuje *ἀρχή* starých myslitelů, se v jejich rozdělení patrně držel původního Aristotela z první knihy *Metafyziky*, kde je jejich uspořádání dáno postupným odhalením čtyř příčin.³⁰ *Φυσικῶν δόξαι* měly nadále na reflexi předsókratovské filosofie nesmírný vliv. H. Diels v práci *Doxographi Graeci* (1. vyd. 1879) ukazoval, že všichni doxografové, kteří se zabývali předsókratovským myšlením, byli na tomto encyklopedickém díle tak či onak závislí.³¹ Stalo se standardním pramenem pro většinu pozdějších sbírek *názorů*, *δόξαι*, *ἀρέσκοντα* či latinizovaně *placita*, předchozích myslitelů.³² Do dnešní doby se z něho však dochovala pouze část poslední knihy O vnímání. Celý text je tedy nenávratně ztracen a pro fragmentární poznání jeho původního obsahu jsme odkázáni až na zprávy pozdějších autorů, kteří z něho snad citovali. Nejspíše ovšem známe pouhé parafráze parafrází původního textu.

Ve vztahu k Anaximandroví patří k nejdůležitějším a zjevně nejpřesnějším pramenům Simplicios, poslední scholarcha Platónovy Akademie v Athénách, žijící na přelomu 5. a 6. stol. po Kr. Od Anaximandroví doby jej tak dělí celých tisíc let. Ve svém komentáři k Aristotelově *Fyzice* užil výňatky z první knihy Theofrastova spisu pojednávající o *ἀρχαί*. Sám na několika místech sděluje, že předlohou mu je právě Theofrastos a svůj text uzavírá poznámkou, že se jedná o stručný nástin zpráv o *ἀρχαί* seřazených podle názorové příbuznosti.³³ Přesto není nijak jisté, zda Simplicios opravdu užíval originál *Φυσικῶν δόξαι*. H. Diels vyslovil názor, že spíše citoval ze ztraceného komentáře k Aristotelově *Fyzice*, vyhotoveném peripatetikem

²⁸ J. B. McDiarmid (1953, s. 133) uzavírá: „In sum, the fragments considered disclose no evidence that Theophrastus employed his knowledge of the Presocratics in such a way as to exercise independent judgment about them. Despite his apparent investigation of the original texts, his accounts are in all essentials simply repetitions of some of the interpretations that he found in Aristotle and have, therefore, the same deficiencies. Further, by his method of selection and adaptation he has frequently misrepresented his source and has exaggerated the faults present in it. It must be concluded that, with regard to the Presocratic causes at least, he is a thoroughly biased witness and is even less trustworthy than Aristotle.” Naproti tomu stojí Ch. H. Kahn (1960, s. 20-22): „... the real historical value of Theophrastus' account appears wherever he diverges from, or goes beyond, the statements of Aristotle. ... Theophrastus did not restrict himself to the Aristotelian texts, but referred directly to whatever original sources were available to him. ... Aristotle himself may incidentally give us information of great value concerning early Greek philosophy. But the systematic exposition of earlier views plays a much smaller part in his work than in that of Theophrastus, and his negligence concerning documentary details is often in marked contrast to the care and caution of his pupil. In general, we may say that Theophrastus ranks as a documentary source wherever he tells us more than Aristotle does on the same point, and that any apparent disagreement between the two writers may almost invariably be resolved in favor of the version of Theophrastus.” G. S. Kirk (2004, s. 17): „... je zjevné, že Theofrastos byl silně ovlivněn Aristotelem ... také nebyl úspěšnější, než můžeme očekávat, pokud jde o porozumění motivům staršího období a jiného myšlenkového světa; dalším jeho nedostatkem je skutečnost, že měl sklon příliš masivním způsobem uplatňovat obecný výkladový vzorec, který jednou vypracoval, i v případech, kdy se mu nedostávalo dokladů ... Plná důvěra v naše porozumění určitému předsókratovskému mysliteli je tedy oprávněná pouze tam, kde aristotelskou nebo theofrastovskou interpretaci - i tam, kde ji můžeme přesně zrekonstruovat - potvrzují příslušné a prokazatelně autentické výňatky z tohoto filosofa samého.”

²⁹ Srov. Seligman, P., 1974, s. 14-15.

³⁰ Srov. McDiarmid, J. B., 1953, s. 89.

³¹ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 11.

³² Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 14.

³³ Simplicios, *In Arist. Phys.* 28, 30-31. αὕτη μὲν ἡ σύντομος περίληψις τῶν ἱστορημένων περὶ ἀρχῶν οὐ κατὰ χρόνους ἀναγραφείσα, ἀλλὰ τὴν τῆς δόξης συγγένειαν.

Alexandrem z Afrodisiady. Pravděpodobnější se však zdá možnost, že se Simplicios prostě neomezoval pouze na přepisy jednoho spisu a jeho úsudky jsou zajisté ovlivněny studiem mnoha dalších pramenů.³⁴ V neposlední řadě je nutno mít na paměti také to, že text je přirozeně ovlivněn samotnou Aristotelovou *Fyzikou*, k jejímuž komentáři byl užít. To je patrné již z úvodů k jednotlivým skupinám myslitelů, které mají evidentně stejnou stavbu jako pasáže ve *Fyzice* a ani kritéria rozdělení jednotlivých myslitelů podle toho zda uznávali jednu nebo více ἀρχαί, následně zda je tato v pohybu či nikoli, zda je konečná nebo nekonečná atp., nejsou vždy Theofrastova.³⁵ Zatímco Simplikiova zpráva o Anaximandrově ἀρχή (*In Arist. Phys.* 24, 13-25) je považována za adekvátní zprostředkování Theofrasta, jiné jeho informace již patrně takovou dokumentační hodnotu nemají. Je to Eudémos a nikoli Theofrastos, na něhož jinde odkazuje jako na svůj pramen v ohledu pořadí, velikosti a vzdálenosti planet (*De caelo* 471, 2-6). Přes podobné nesrovnalosti s originálem zůstává podstatné, že pro nás je Simplikios nejlepším dostupným zdrojem Theofrastova pojednání o ἀρχαί.³⁶

Druhým důležitým pramenem je Hippolytos, římský teolog 3. stol. po Kr., autor *Refutatio omnium haeresium, Vyvrácení všech herezí*. Napadl zde křesťanské hereze, přičemž odhaloval jejich původ v někdejší pohanské filosofii. První kniha spisu obsahuje krátkou historii řecké filosofie a zachovává tak mnoho cenných zpráv o jinak ztracených naukách. Informace, které podává o Anaximandrově pocházejí nejspíše pouze z Theofrasta. Jsou sice zestručněny a poškozeny nepečlivým opsáním, přesto neztrácejí na své hodnotě. Takové stanovisko podporuje i téměř doslovná shoda na dvou místech se Simplikiem.³⁷

Třetím pramenem jsou výňatky ze spisu *Stromateis* uchované Eusebiem v *Praeparatio Evangelica*. Autorství spisu bylo omylem připisované Plútarchovi - odtud se autor uvádí jako Pseudo-Plútarchos. Obecně mají tyto výňatky již menší hodnotu. Přesto obsahují informace, zejména o Anaximandrově kosmogonii, které nejsou dostupné z žádného jiného zdroje.

H. Diels v *Doxographi Graeci* položil vedle sebe dva navzájem podobné texty jako Aetiova *Placita*. Ty jsou čtvrtým nejdůležitějším pramenem a zároveň nejrozsáhlejší prací o starověké filosofii vůbec. Jedná se o pět knih *Epitomé přírodovědných názorů* mylně pokládané za Plútarchovo dílo a *Eclogae Physicae, Přírodovědné výpisky* zejména z první knihy Stobaiovy *Antologie*, označované také jako *Florilegium*; Jan Stobaios byl kompilátor žijící zřejmě v pátém stol. po Kr. Podle údajů biskupa Theodoréta z první poloviny pátého stol. se oba texty vztahují k nám blíže neznámému doxografu Aetiovi, žijícímu snad kolem roku 100 po Kr. Nicméně, ani Aetiovo dílo nesleduje bezprostředně Theofrastův spis, ale spíše jeho ztracený stoický výťah - pořízený údajně v 1. stol. př. Kr. v Poseidóniově škole - který H. Diels pojmenoval *Vetusta placita*.³⁸

Jak jsme již uvedli, ačkoli jsou Aristotelova svědectví spolu s Theofrastovými poplatná vlastním konceptuálním schématům, zůstávají vpravdě nejdůležitějšími textovými oporami. Uniknout z peripatetického čtení však není možné, neboť i zdánlivé alternativy jsou jím zcela „nasáklé“. V dalším textu budeme na uvedenou skutečnost často poukazovat. V poněkud jiné situaci a rovině se ocitáme u Hérakleita z Efesu, kde vliv peripatetické školy není tak velký, neboť Hérakleitovy fragmenty zachovává velké množství autorů a to mimo zřetelný Aristotelův vliv. Nejvýznamnější z nich přitom již náleží do křesťanské éry. Peripatetická škola

³⁴ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 13-14; McDiarmid, J. B., 1953, s. 90.

³⁵ Srov. McDiarmid, J. B., 1953, s. 89: „It is clear from the fragments, however, that Theophrastus was concerned with the principles not only as physical constituents but also as cause of motion, as form, and as end. This difference – along with the fact that Simplicius' scheme is analytical, while Theophrastus' was in part historical – has undoubtedly led to some differences in emphasis and detail.”

³⁶ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 14-15; McDiarmid, J. B., 1953, s. 91.

³⁷ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 15.

³⁸ Srov. Guthrie, W. K. C., 1985, s. XIII-XIV; Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 15.

tak o všem dopředu již nerozhodne a „látkové“ vidění Hérakleitova „ohně“ vezme za své. Vzhledem k tomu, že se budeme zabývat jen několika fragmenty, setkáme se pouze s úzkým okruhem této početné skupiny autorů. Mezi nejdůležitější z nich bezesporu patří Plútarchos z Chairóneie, kněz Apollónova chrámu v prvním a počátku druhého století po Kr. Ačkoli je autorem velkého množství kratších spisů a rozsahem doložených zlomků vůbec nejpodstatnějším ze zachovávaných autorů, setkáme se pouze s pasáží z jeho životopisného díla *Camillus*. Druhým ze zásadních autorů pro uchování Hérakleita je Kléméns Alexandrijský. Představitel alexandrijské katechetické školy konce druhého a počátku třetího století po Kr. Svá pojednání o blízkém vztahu mezi křesťanskou zvěstí a pohanskou filosofií často dokládal přímými citacemi antických autorů, přičemž nejvíce odkazů na Hérakleita obsahují jeho *Stromateis*, *Pestré knihy*.

Anaximandros z Milétu

Anaximandros je autorem možná vůbec prvního řeckého spisu psaného v próze, o němž víme.³⁹ Spisu zcela nového druhu. Druhu textů pojednávajících o celku světa v němž žijeme, textů „o přirozenosti“, *περὶ φύσεως*, tradičně jim takto přisouzeným názvem s tématem *φύσις*. Pokud z dochovaných textových památek můžeme soudit, zakládá tím nejen nový literární žánr, ale de facto též celou nadcházející tradici prací, kterým se bude říkat „filosofické“ nebo „vědecké“. Nejspíše právě od něho se začne odvíjet celá antická reflexe přírody jejíž pole témat v mnohém vytyčil. A i z těch několika málo pozdních referujících zpráv, pár, snad dobových slov a dokonce možná celé jedné autentické věty, lze vyvodit tento opodstatněný závěr. Že to byl právě Anaximandros o němž máme dost indicií k tvrzení, že se jako jeden z prvních pokusil pořídit výklad světa ve všech jeho hlavních aspektech, neboť o nikom jiném pozitivní doklady neexistují. Takové svědectví zachovává i konstantinopolský Themistios ze 4. století po Kr. ve svém spisu *Orationes* (*Or.* 36, 317 (*DK* 12 A 7)):

„Anaximandros se jako první z Řeků, o nichž víme, odvážil podat psaný výklad o přírodě.“⁴⁰

Důkazem, že byl Anaximandros skutečně autorem knihy, může být zpráva, kterou přináší Diogenés Laertios:

„Ze svých názorů si pořídil souhrnný výbor, na nějž někde připadl Apollodóros z Athén.“⁴¹

Pokud byl spis ještě ve druhém století př. Kr. přístupný Apollodórovi z Athén, je možné, že než byl nadobro ztracen, mohl být k dispozici i Aristotelovi a jeho nástupci Theofrastovi. Naše znalosti o jeho obsahu se v zásadě omezují právě na oba představitele peripatetické školy. To jsou pro nás nejstarší prameny. Suidás ve svém *Lexikonu* pod heslem Anaximandros navíc uvádí některé údajně další tituly připisované Milét'anovi:

„Napsal O přírodě, Obvod Země, O stálicích, Nebeský globus a jiná díla.“⁴²

Názvy knih mohou pocházet z některého katalogu Alexandrijské knihovny, snad jsou přežaty z Hésychia, lexigografa žijícího v Alexandrii asi kolem roku 500 po Kr. Je velmi pravděpodobné, že všechny zmíněné tituly spíše zdařile vystihují obecné Anaximandrový zájmy či jím probíraná témata než aby odpovídaly skutečným titulům hned několika spisů. Patrně byly doplněny až později ve snaze dílo, kterému název chyběl, charakterizovat podle jeho hlavního tématu či zájmů autora. Může se též jednat o důsledek knihovní praxe, kdy jedna a ta samá

³⁹ Podle jiných svědectví však prvním prozaickým dílem měla být Ferekydova kniha *Ἐπτάμυχος*, *DL* I, 116 (*DK* 7 A 1); Suda, s.v. *Φερεκύδης* (*DK* 7 A 2). Podle Theopompa to byl právě Ferekydés, který měl jako první psát *περὶ φύσεως καὶ θεῶν* („o přírodě a o bozích“). G. S. Kirk (2004, s. 71) však soudí, že Theopompos „musel ve skutečnosti říci, že Ferekydés jako první psal o bozích v próze, na rozdíl např. od Hésioda.“ Ch. H. Kahn (1960, s. 240) se domnívá, že Ferekydova pozice již předpokládá milétskou spekulaci. Zejména zmínka o tom, že *Ζῆς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη* („Zas a Chronos byli vždy i Chtonié“), odmítá aspekt zrozenosti bohů doložený u Hésioda, a může mít přímou návaznost na podobný argument v souvislosti s věčným *ἀρχή* u Anaximandra, které je nevzniklé a nezaniknutelné (Aristotelés, *Phys.* 203b3-15 (*DK* 12 A 15)).

⁴⁰ Překl. F. Karfík. (*Ἀναξίμανδρος*) ἐθάραρσε πρῶτος ὦν ἴσμεν Ἑλλήνων λόγον ἐξενεγκεῖν περὶ φύσεως συγγεγραμμένον.

⁴¹ Překl. A. Kolář. *DL* II, 2: τῶν δὲ ἀρεσκόντων αὐτῷ πεποιήται κεφαλαϊώδη τὴν ἔκθεσιν, ἣν ποῦ περιέτυχεν καὶ Ἀπολλόδωρος ὁ Ἀθηναῖος.

⁴² Překl. F. Karfík. Suda, s.v. *Ἀναξίμανδρος* (*DK* 12 A 2): ἔγραψε Περὶ φύσεως, Γῆς περίοδον καὶ Περὶ τῶν ἀπλανῶν καὶ Σφαῖραν καὶ ἄλλα τινά.

kniha byla v katalogu uváděna pod různými tematickými názvy pro snazší vyhledávání. Názvy tak mohou reprezentovat spíše rámcové rozdělení jediné skutečné Anaximandrový práce, která, vzhledem k dobovým zvyklostem, patrně nenesla název žádný. Diogenova zmínka, pocházející patrně z Apollodóra nebo Poseidónia, o pořízení „souhrnného výboru“ vede k poměrně oprávněné domněnce, že Anaximandros autorem nějakého spisu opravdu byl. Otázkou je, zda nelze Diogenovo tvrzení vyložit také tak, že „výbor“ představoval pouze jakési Anaximandrovo zřehlednění a usouvztažnění již dříve podaných textů, nebo daleko spíše až mnohem později pořízený výtah. Nebo může prostě vyjadřovat formu pořízeného „výboru“ či dokonce původní Anaximandrový knihy, která byla krátká, nesoustavná, napsána spíše básnický, jak tvrdí Theofrastos (*DK 12 A 9*), pro Apollodórovu dobu v zásadě již neodpovídající představě a nárokům na podobný text. Že Anaximandros opravdu po sobě zanechal byť jen jediný spis, potvrzuje Simplikiem (*DK 12 A 9*) uváděná Theofrastova přímá citace z tohoto spisu, která je obecně považována za „první filosofický text“ vůbec.⁴³

Chronograf Apollodóros měl podle Diogena ve své *Kronice* o Anaximandrově uvádět také nezvykle přesnou dataci jeho života. Mohla by podporovat tvrzení, že Apollodóros měl vskutku k dispozici nějaký konkrétní text, který podobnou jistotu v dataci umožňoval:

„Ten též praví v *Kronice*, že mu bylo v druhém roce 58. olympiády 64 let a že zanedlouho zemřel, takže jeho mužný věk spadá téměř do doby samského samovládcé Polykrata.“⁴⁴

Druhý rok 58. olympiády spadá mezi roky 547/546 př. Kr., což by znamenalo, že se Anaximandros narodil kolem roku 610 př. Kr. a zemřel záhy po roce 546 př. Kr. Podobné tvrzení v zásadě podporuje Hippolytova zpráva, podle níž se měl Anaximandros narodit ve třetím roce 42. olympiády, tj. mezi lety 610/609 př. Kr, byť se s Apollodórem rozchází o jeden rok.⁴⁵ Do doby 58. olympiády navíc Plinius starší Anaximandrově přičítá objev sklonu zodiaku.⁴⁶ Zrovna tak ale mohl pouze užít Apollodórový datace.

Je možné, že dataci explicitně prisuzovanou Apollodórově přejal Diogenés z Poseidónia, který však Apollodóra těsně sledoval. Apollodóros totiž neužívá dataci olympiád, nýbrž athénskému archonta Eponyma. Předcházející zmínka o „souhrnném výboru“ je patrně provázána s určením tohoto data. Text mohl obsahovat údaje, které k datu přímo odkazovaly. Mohlo by také souviset s věkem autora v době vydání, byť se jedná o věk značně přesahující průměrný, jak poznamenal G. S. Kirk.⁴⁷ Podobně by v Pliniově svědectví znamenalo, že Anaximandros daný objev učinil též v poměrně pozdním věku 64 let. Podle H. Dielse datum souviselo s vydáním knihy obsahující autobiografické reference možná v nějaké astronomické souvislosti.⁴⁸ To ale nevysvětluje následnou zmínku o Anaximandrově smrti, k níž mělo brzy nato dojít. J. Burnet vyslovil domněnku, že rok 547/546 je právě dobou před jedním důležitým

⁴³ Srov. Guthrie, W. K. C., 1985, s. 73; Heidel, W. A., 1921, s. 241, 252, 287; Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 132-133.

⁴⁴ Překl. A. Kolář. *DL* II, 2: ὁς καί φησιν αὐτὸν ἐν τοῖς Χρονικοῖς τῶι δευτέρωι ἔτει τῆς πεντηκοστῆς ὀγδοῆς ὀλυμπιάδος ἑτῶν εἶναι ἐξήκοντα τεττάρων καὶ μετ' ὀλίγον τελευτῆσαι (ἀκμάσαντά πη μάλιστα κατὰ Πολυκράτη τὸν Σάμου τύραννον).

⁴⁵ Hippolytos, *Refut.* I, 6, 7 (*DK 12 A 11*): πὰς δέ, ὅταν ἄνεμος ἐπίπτων διιστᾶι τὰς νεφέλας. οὗτος ἐγένετο κατὰ ἔτος τρίτον τῆς τεσσαρακοστῆς δευτέρας ὀλυμπιάδος. („Anaximandros se narodil ve třetím roce 42. olympiády“).

⁴⁶ Plinius, *Natur. hist.* II, 31 (*DK 12 A 5*).

⁴⁷ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 133-134.

⁴⁸ Srov. Heidel, W. A., 1921, s. 253, který cituje H. Dielse (Diels, H., *Chronologische Untersuchungen über Apollodors Chronika*, Rhein. Museum, N. F. XXI, s. 24) a výše uvedený závěr uvozuje: „Diels has cited as a parallel the chronological datum given by Democritus in his *Brief Cosmology*.“ W. A. Heidel však poukazuje na to, že pro danou dobu není žádný doklad o významném astronomickém úkazu. Zdá se, že v tomto bodě přehlíží Pliniovu zprávu.

datem, sice pádem Sard 546/545. Pád Sard je též pro Apollodóra důležitou chronologickou epochou. V „souhrnném výboru“ tak mohl být v dané souvislosti uveden Anaximandrov věk, neboť otázka „Kolik ti bylo, když Médové přišli?“⁴⁹, byla zřejmě signifikantní. Poznámka o Anaximandrově brzké smrti po zmíněném datu vede nejspíše právě k roku pádu Sard a může být důsledkem Apollodórova členění epoch.⁵⁰

Ve hře ale může být i zcela jiná událost. Apollodóros byl pod vlivem jak Sótiónových *Nástupnictví filosofů* rozlišující jednotlivé filosofické „školy“ a v jejich rámci učitele a jejich žáky, tak Eratosthenovy chronologie. Apollodóros přitom přiřadil akmé každého myslitele jeho čtyřiceti letům a stejný byl i věkový rozestup mezi žákem a údajným učitelem. Akmé uváděl do souvislosti s významnou historickou událostí nebo vládou některého z panovníků. Vzhledem k podobným chronologickým zvykostem, které Apollodóros uplatňoval, může být Diogenova zpráva více méně adekvátní a zmíněné datum opravdu z Apollodóra pocházet. A zejména se zakládat na některé skutečné historické události. Oproti svým zvykostem Apollodóros uvádí Anaximandrov věk nikoli jako 40, nýbrž 64 let. Rok 546 př. Kr. není ani rokem některé z jeho epoch. V historii Milétu má však významné postavení, neboť je spojen s událostmi na řece Halys. A jelikož podle tvrzení „většiny Řeků“ se měl Thalés, tradiční Anaximandrov „učitel“ a „předchůdce“, sám tažení aktivně účastnit, byť tomu Hérodotos patrně správně nedůvěřuje,⁵¹ mohla se událost přímo týkat i Anaximandra. Že Apollodóros pak přirozeně spojil zcela konkrétní data jako Milétanův věk a danou událost by nebylo žádným překvapením. Pokud se tedy podobné datum přímo objevilo v „souhrnném výboru“, který Apollodóros získal, a bez zmínky o pádu Sard, byl by doplněný dovětek o následně brzké Anaximandrově smrti opět poměrně přirozený.⁵²

Zásadní význam však může mít závěrečná zmínka umísťující Anaximandrovu akmé „téměř do doby samského samovládce Polykrata“, byť je nesnadné konstatovat, zda se jedná o přímé pokračování Apollodórovy citace, či jde spíše o Diogenův vlastní dovětek (ale i tak zřejmě opět na Apollodórovi založeném). Nabízí se totiž následující souvislosti, pro něž může být poznámka indicií. Anaximandros je Porfyriem spojován též s Pythagorou. Porfyrios se ve *Vita Pythagorae* zmiňuje, že Pythagoras „podle Apollónia poslouchal nejen Ferekyda a Hermodamanta, ale i Anaximandra.“⁵³ A Pythagorova životní data jsou někdy odvozována právě od Polykrata. S odvoláním se na Aristoxena, znalce hudby z peripatetické školy, Porfyrios tak dále tvrdí, že Pythagoras opustil Samos ve věku čtyřiceti let před Polykratovou tyranis.⁵⁴ Polykratova tyranis zřejmě začala mezi lety 540-532 a trvala patrně až do roku 522 př. Kr. Pokud klade Apollodóros Pythagorovu akmé do let 532/531,⁵⁵ pak, vzhledem k jeho konvenčně uplatňovanému čtyřicetiletému věkovému rozpětí mezi učitelem a žákem, by se měl Anaximandros narodit kolem 612/611 př. Kr. Tedy o rok dříve než je implicitně uváděno v Diogenově úryvku, a v roce 547/546 by mu bylo 65 let, nikoli zmiňovaných 64. K tomu Hippolytos⁵⁶ udává jako rok Anaximandrova narození třetí rok 42. olympiády, tj. rok 610/609 př. Kr. Apollodórov údaj u Diogena by tedy byl chybný pouze o rok a Anaximandros by byl stár 63 let. Všechny data se tedy kolem daného roku více méně pohybují, byť se neshodují.

⁴⁹ Xenofanés, (DK 21 B 22): πηλίκος ἦσθ', ὄθ' ὁ Μῆδος ἀφίκετο;

⁵⁰ Srov. Burnet, J., 1930, s. 51.

⁵¹ Hérodotos, *Hist.* I, 75 (DK 11 A 6).

⁵² Srov. Heidel, W. A., 1921, s. 254-255.

⁵³ Překl. V. Bahník. Porfyrios, *Vita Pyth.* 3; apod. *Vita Pyth.* 11.

⁵⁴ Porfyrios, *Vita Pyth.* 9; apod. *Vita Pyth.* 16; Apuleius, *Flor.* 15, 20, který Porfyriovi patrně také sloužil jako pramen.

⁵⁵ Srov. DL VIII, 45. Diogenés umísťuje Pythagorovu akmé do 60. olympiády (540-537 př. Kr.). Kléméns Alexandrijský, *Strom.* I 65, naopak do 62. olympiády (532-529 př. Kr.).

⁵⁶ Hippolytos, *Refut.* I 6, 7 (DK 12 A 11).

Zpráva o přímé souvislosti mezi Anaximandrem a Pythagorou však není příliš přesvědčivá a věrohodnost spojení mezi oběma muži je více než sporná. Jednak se jedná o v podstatě ojedinele zaznamenanou návaznost, navíc, pokoušet se určit data Anaximandrova života na základě tak temných a nejistých dokladů jaké se týkají Pythagory je pochopitelně vyloučeno. Může se však jednat o poukaz k vysvětlení právě Diogenova dovětku o Anaximandrově akmé zhruba v době Polykratovy tyranis. Taková spojitost by vyplývala z možné, Apollodórem postulované, návaznosti mezi Polykratem a Pythagorovým odchodem. I tak se ale s největší pravděpodobností vůbec jedná o chybu, neboť Anaximandrova akmé by tak i onak, podle výše uvedených zdrojů, nastala asi o třicet let dříve než se započala vlastní Polykratova vláda.⁵⁷

Přesto všechno může být poněkud zásadní, že Diogenem precizně citovaný Anaximandrův věk asi nesouvisí s žádnou důležitou okolností života, jakou jsou obvykle míněny akmé či třeba datum úmrtí. Nezdá se ani, že by se jednalo o libovolně zvolené datum, a je opravdu možné, že má nějakou zásadní oporu, o níž my dnes již nevíme. Pokud dataci přijmeme jako rámcově správnou, lze konstatovat, že dobře souhlasí s jinou, a tentokrát i hojně citovanou následností, která navíc zcela odhlíží od ryze konvenčního čtyřicetiletého rozestupu mezi učitelem a jeho žákem, což by mohlo podporovat její autenticitu. Tou je pochopitelně myšlena právě spojitost mezi Anaximandrem a Thalétem. Anaximandros by přitom byl sice mladší z obou mužů, nikoli však výrazně. Pokud lze opravdu s datem předpovězení zatmění Slunce (585 př. Kr.) počítat jako s pevnou a adekvátní datací Thalétova života, stejně jako s Apollodórovou zprávou, že Thalés zemřel v době 58. olympiády, znamenalo by to, že oba muži zemřeli za stejné olympiády a věkový rozestup mezi nimi byl asi pouhých čtrnáct let.

Přímá osobní spojitost obou mužů je často dokladována a lze ji doložit z mnoha různých pramenů, byť jistě není vyloučeno, že jsou všechny tendenční a pouze opakují někdejší chybnou zprávu.⁵⁸ Theofrastos u Simplikia nazývá Anaximandra Thalétovým „nástupcem a žákem“, διόδοξος καὶ μαθητής. Ostatní prameny přinášejí různé obdobné varianty osobní vazby Anaximandra k Thalétovi. Tak např. Hippolytos ἀκροατής, „posluchač“, Pseudo-Plútarchos ἑταῖρος, „druh“, Cicero *populari et sodali*, „krajan a druh“. Diogenés Laertios v samotném závěru první knihy píše: Θαλῆς, οὗ διήκουσεν Ἀναξίμανδρος, „Thalés, učitel Anaximandrův.“ Suidás, συγγενής καὶ μαθητής καὶ διάδοχος, „příbuzný a žák a nástupce.“ Protože sám Simlikios na jiném místě (*De Caelo* 615, 13) dokládá spojení πολίτης καὶ ἑταῖρος, shodující se s Cicerovou zprávou, vyslovil J. Burnet⁵⁹ předpoklad, že se jedná o stvrzení Theofrastových slov.⁶⁰ Původnost slova ἑταῖρος by podporoval i jeho výskyt u Pseudo-Plútarcha.

Podobné informace je však třeba brát velmi rezervovaně, neboť se může jednat pouze o doklad, že Anaximandros prostě pocházel ze stejného města a byl mladší než Thalés.⁶¹ Vzhledem k uvedeným datacím se však podobná spojení nabízejí a je opravdu možné, že byli v některém z výše zmíněných vztahů. Být i to může být pouze odvozeno ze silně se prolínajících zájmů obou mužů, které k daným spojení mohly vést.

⁵⁷ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 131-132.

⁵⁸ Jméno Anaximandrova otce Praxiada, rodné město Milétos a případně spojení s Thalétem dokládají následující prameny: Simplikios, *In Arist. Phys.* 24, 13-14 (DK 12 A 9); Hippolytos, *Refut.* I, 6, 1-2 (DK 12 A 11); Pseudo-Plútarchos, *Strom.* 2 (DK 12 A 10); Aetios, *Plac.* I, 3, 3 (DK 12 A 14); DL I, 122; DL II, 1 (DK 12 A 1); Suidás, s.v. Anaximandros (DK 12 A 2); Eusebios, *Praep. evan.* X, 14, 11 (DK 12 A 4); Agathémeros, *Geogr.* I, 1 (DK 12 A/6); Strabón, *Geogr.* I, p. 7 (DK 12 A 6/2); Hermiás, *Irris.* 10 (DK 12 A 12); Cicero, *Acad. pr.* II, 37, 118 (DK 12 A 13); Augustinus, *De civ. dei* VIII, 2 (DK 12 A 17/1).

⁵⁹ Srov. Burnet, J., 1930, s. 50.

⁶⁰ Ch. H. Kahn (1960, s. 29) takové tvrzení odmítá vzhledem k tomu, že Simplikios v *De Caelo* nesleduje Theofrastův text tak přesně jako v *In Arist. Phys.* 24, 13.

⁶¹ K podobnému závěru dochází i G. S. Kirk (2004, s. 132). Ch. H. Kahn (1960, s. 28) naopak danou skutečnost neproblematicky.

Výše jsme prohlásili, že výčet Anaximandrových titulů v Suidově *Lexikonu* spíše ilustruje rozdělení jednoho domnělého spisu a především pole témat, k nimž se Anaximandros vyjádřil. Bylo zřejmě značně širší, komplexnější a poněkud jiného zacílení než by se mohlo zdát na základě dominantní dochované doxografie odvozené z Aristotela a zejména vlivného spisu $\Phi\upsilon\sigma\iota\kappa\omega\nu\ \delta\acute{o}\xi\alpha\iota$ jeho žáka Theofrasta. Ačkoli se má obecně za to, že Anaximandros stojí na samém počátku filosofie se všemi jejími tématy a pojmovým aparátem, text jeho knihy se zřejmě ani tak netýkal toho, co zajímalo pozdější, již vytříbené a v mnohém speciální, metafyzické spekulace. Spíše se jednalo o typickou íónskou $\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\rho\iota\acute{\alpha}$ v tom nejširším možném smyslu bez další, vysloveně detailněji zacílené, specializace. Patrně šlo o pokus podat co možná nejobecnější popis historie vzniku samotného univerza, jeho následné podoby a stejně tak výklad všeho, čemu se říká život. Podat všezahrnující teoretickou úvahu nad tím, jak se vše stalo tím, čím je. A pokud přírodu a přirozenost, $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, chápeme přesně v tomto smyslu, obsahujícím i každý myslitelný objekt lidské zkušenosti, mohl text přirozeně později dostat titul $\Pi\epsilon\rho\iota\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$.

Na základě doxografických zpráv lze zrekonstruovat hrubý tematický nárys obsahu spisu, i když je každá položka seznamu nutně předmětem spekulace. Kniha mohla začínat kosmogonií, samotným popisem vzniku univerza. Zabývala se minulostí vzniku Země i nebeských těles. Jejich uspořádáním, podobou a pohyby na nebeské sféře. Po výkladu vzniku Země a popisu světa v jeho současném stavu mohl následovat vývoj pozemského života, jednotlivých živých organismů a mezi nimi i člověka, tedy výklad zoogonie a antropogonie. Zde se člověk nevymyká svému původu, není nadřazen ostatním druhům ani v myslitelné distanci vůči samotnému světu jako takovému. Je naopak vřazen do postulovaného řádu vzniku a zániku, rodící se z jiných živočichů, jejichž zrod zase souvisí se zemskou vlhkostí, odvěkého koloběhu přirozenosti, $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$. Výklad byl provázen popisem všech přírodních fenoménů jako jsou meteorologické jevy, oblaka, blesky, déšť, vítr, ale i struktura země a moře. Kniha mohla - v našem pojetí - v podstatě směřovat od anorganického k organickému. A to vždy nutně s vědomím následné smrti a rozkladu nejen všech živých organismů či ostatních konstitutivních složek, ale i samotné země a světa jako takového. Věrna jednomu ze základních íónských výrazových obrazů, cyklu. Snad se tak na základě všech indicií jednalo o jeden z nejkompaktnějších pohledů doby a možná vůbec první studii o tématech, kvůli nimž se až mnohem později začnou ustavovat speciální vědy jako geologie, meteorologie, biologie, geografie a jim podobné, aby se detailněji zabývaly svým vytyčeným a zrovna tak omezeným předmětem. Zdá se, že vše bylo pojednáno - pokud je to vůbec pro člověka možné - s co možná nejmenším vlivem antropocentrismu a zejména zcela apersonálním výkladem nejen všech zmiňovaných přírodních úkazů a sil, ale i $\acute{\alpha}\rho\chi\eta\acute{\iota}$, z níž vše povstává, byť sama je spíše až výsostným tématem peripatetiků.⁶²

Klíčem k Anaximandrovu myšlení je astronomie. Ta se ostatně těší dominantnímu postavení mezi milétskými mysliteli vůbec. Je to jen přirozené, neboť právě astronomií se začíná celá $\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\rho\iota\acute{\alpha}$ a je samozřejmým východiskem pro popsání a pochopení celku univerza. Ostatně, Suidás ve svém *Lexikonu* u Anaximandra vypisuje pouze jeho různé astronomické či geometrické znalosti a aktivity. Ty jsou z povahy věci navíc zcela prakticky uplatnitelné:

⁶² Srov. Barnes, J., 1982, s. 19-20. J. Barnes mimo jiné dodává: „It would turn to the mind, and study the psychology of sensation and action;“ O těchto tématech však naše zprávy zcela mlčí. W. A. Heidel (1921, s. 287-288): „In spirit and attention it was historical, purporting to sketch the life-history of the cosmos from the moment of its emergence from infinitude to the author's own time, and looking forward to the death and dissolution not only of the earth and its inhabitants but also of this and all particular worlds.“ H. F. Cherniss (1951, s. 323-324): „Anaximander's purpose was to give a description of the inhabited earth, geographical, ethnological, and cultural, and the way in which it had come to be what it was.“

„Jako první objevil rovnodennost, slunovraty a ukazatele hodin a to, že Země leží uprostřed. Zavedl gnómon a vůbec představil základy geometrie.“⁶³

Podobné informace zachovávají Diogenés Laertios (*DL II, 1-2 (DK 12 A 1)*):

„První vynalezl gnómon a vztyčil jej proti místům zachycujícím stín, a to v Lakedaimónu, jak praví Favorinos v Rozmanitých příbězích. Ukazoval slunovraty a rovnodennosti a opatřil jej i označením hodin.“⁶⁴

nebo Eusebios (*Praep. evan. X, 14, 11 (DK 12 A 4)*):

„První zhotovil gnómon k rozpoznání obrátů Slunce, časů, hodin a rovnodennosti.“⁶⁵

Gnómon je tyč slunečních hodin nebo prostě jednoduchá tyč zaražená svisle do země. V zásadě se jedná patrně o jeden z nejstarších astronomických nástrojů, ne-li nejstarší vůbec. Lze s ním na základě jím vrženého stínu odečíst zejména směr a výšku Slunce, ale zrovna tak provést celou řadu dalších astronomických pozorování. Doxografie není jednotná, co se týče Anaximandrova spojení s gnómonem a výslovně mu připisuje buď přímo jeho vynalezení, nebo alespoň zavedení. Zatímco Diogenés píše εὗρεν a pokládá tedy Anaximandra přímo za vynálezce gnómonu, Suidás a Eusebios, kteří píší εἰσήγαγε, respektive κατεσκεύασε, se spíše vyjadřují k tomu, že gnómon zavedl, postavil, či o něm prostě podal návod, jak jej užívat. Diogenovo tvrzení se na pravdě nezakládá, neboť již Hérodotos informuje, že se v případě gnómonu jedná o import z Babylónu (*Hist. II, 109*):

„Sluneční hodiny, totiž jak gnómon, tak i 12 dílů dne, Řekové poznali od Babylóňanů.“⁶⁶

V úvahu by tedy připadalo „uvedení“ gnómonu Anaximandrem do Řecka jako takového. Byť se ale v souvislosti s Thalétem o gnómonu nikde nehovoří, nezdá se, že by tuto jednoduchou a zrovna tak starou pomůcku neznal. Zvláště, dělilo jej od Anaximandra tak málo let a navíc se Anaximandroví nepřičítají žádné nové astronomické objevy, které by mohl dosáhnout právě za užití gnómonu. Diogenés a Derkyllidés také shodně Thalétovi přisuzují znalost slunovratů, tedy fenoménů podporujících jeho obeznámenost s gnómonem.⁶⁷ Přesto je to právě Anaximandros, který je s tímto tradičním předmětem výslovně spojován. Pokud se tedy na uvedeném místě nejedná pouze o ryze tendenční přiřazení s udáním prvenství, jak je v doxografii zvykem, může jít o upomínku nějaké důležité události nebo nového, důmyslnějšího a specifického užití. Podle Diogena se o podobné události evidentně zmiňoval Favorinus ve svých *Rozmanitých příbězích*, byť se zde zrovna tak může jednat pouze o konstatování faktu o umístění slunečních hodin. V každém případě taková zpráva již vypadá věrohodněji. G. S. Kirk⁶⁸ soudí, že není vůbec zřejmé, co znamená umístění gnómonu ve Spartě ἐπὶ τῶν σκιοθήρων. Předložková vazba ἐπὶ s genitivem odkazuje k místnímu určení,

⁶³ Překl. F. Karfík. πρῶτος δὲ ἰσημερίαν εὗρε καὶ τροπὰς καὶ ὠρολογεῖα, καὶ τὴν γῆν ἐν μεσαιτάτῳ κεῖσθαι. γνώμονά τε εἰσήγαγε καὶ ὅλως γεωμετρίας ὑποτύπωσιν ἔδειξεν.

⁶⁴ Překl. Z. Kratochvíl. εὗρεν δὲ καὶ γνώμονα πρῶτος καὶ ἔστησεν ἐπὶ τῶν σκιοθήρων ἐν Λακεδαίμονι, καθά φησι Φαβωρίνος ἐν Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ, τροπὰς τε καὶ ἰσημερίας σημαίνοντα καὶ ὠροσκοπεῖα κατεσκεύασε.

⁶⁵ Překl. Z. Kratochvíl. οὗτος πρῶτος γνώμονας κατεσκεύασε πρὸς διάγνωσιν τροπῶν τε ἡλίου καὶ χρόνων καὶ ὥρων καὶ ἰσημερίας.

⁶⁶ Překl. Z. Kratochvíl. Πόλον μὲν γὰρ καὶ γνώμονα καὶ τὰ δωδέκα μέρη τῆς ἡμέρης παρὰ Βαβυλωνίων ἔμαθον οἱ Ἕλληνας.

⁶⁷ *DL I, 23 (DK 11 A 1)*; Derkyllidés u Theóna ze Smyrny, 198, 14. (*DK 11 A 17*).

⁶⁸ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 134-135.

má tedy spíše lokální význam a větu podle něj nelze proto číst v tom smyslu, že gnómon byl instalován „pro nebo kvůli slunečním hodinám.“ Vyslovuje tak domněnku, že se ve Spartě prostě nalézalo místo známé jako „sluneční hodiny“, kde byl gnómon Anaximandrem následně umístěn.⁶⁹

Samotná Hérodotova zpráva však může být pochybná, nejen z důvodu náhlého tematického odbočení v textu, který pojednává historii Egypta, ale také proto, že podobné rozdělení dne je spíše původně právě egyptské.⁷⁰ Musí se také rozlišit mezi samotným gnómonem a nástrojem, který Hérodotos nazývá πóλος. Πόλος je vylepšená verze původního gnómonu, v podstatě sluneční hodiny, kde jejich tyč je vztyčena na hemisféře, jejíž hrana je rovnoběžná s horizontem a předpokládá nejspíše univerzum jako sféru, tedy představu Anaximandrovi zcela jistě cizí.⁷¹ Nicméně, právě od Egyptanů mohl Anaximandros získat vědomosti potřebné k adekvátnímu užití gnómonu a potažmo vytvoření samotných slunečních hodin. A umístit jej pak ve Spartě ἐπὶ τῶν σκιοθήρων, jak dokládá Favorinus. R. Hahn v této souvislosti cituje S. L. Gibbsovou, která se domnívá, že gnómonem se zde nemyslí jako obvykle ona vertikální tyč, nýbrž je na tomto místě spíše synonymní se slovem σκιοθήρης. V takovém případě by to znamenalo, že Anaximandros podobný typ slunečních hodin buď přímo vynalezl či jej, a to spíše, jako původní egyptský vynález, uvedl do řeckého světa. Nejspíše však byl daný nástroj do Řecka uveden již dávno před Anaximandrem a doxografie prostě referuje o jeho užití Anaximandrem, které mělo nějaký důležitý význam. V každém případě je to právě Anaximandros jako jeden z nejstarších Řeků, o němž máme doklad, že exaktně tohoto nástroje použil.⁷² Podobné sluneční hodiny se mohly sestávat z pevně zafixovaného gnómonu umístěného svise k linii poledníku vyryté na kameni a rozdělené podle poledních délek stínu různých částech roku.⁷³

Tímto způsobem mohly být odečítány pravidelné pohyby slunečního kotouče. Podle doxografie měřil Anaximandros jak slunovraty, τροπαὶ, tak dokázal odečíst i rovnodennosti, ἰσημερία a také přímo denní dobu, tedy čas. Podobná měření za použití gnómonu byla pochopitelně velmi hrubá, neboť jeho osa nebyla rovnoběžná se skutečnou osou Země, nicméně jisté výsledky dávat mohla.⁷⁴ Že Řekové byli obeznámeni s měřením času pomocí délky stínu, je zřejmé již z Aristofana, kde čas oběda je odměřován délkou stínu osoby.⁷⁵

Anaximandros s jistou znalostí egyptské astronomie mohl nejspíše postupovat podobně. Stín vržený gnómonem je nejkratší v poledne za letního slunovratu a naopak nejdelší za slunovratu zimního. Stín konce gnómonu opisuje celý den oblouk, přičemž jeho dráhu Egyptané rozdělili na dvanáct stejných částí, odměřující hodiny daného dne. Jednotlivé hodiny tak byly různě dlouhé v závislosti na části roku. Hodiny o konstantní délce byly získány v době rovnodennosti. V zimě tedy bylo stejných hodin mezi východem a západem Slunce méně než v létě, jak je tomu ostatně dosud. Počet dní v roce odměřovaly dva po sobě následující slunovraty, buď letní nebo stejně tak zimní.⁷⁶

Podobný postup vyžaduje znalost rovnodennosti, tedy povědomí o tom, že dvakrát za rok jsou den a noc stejně dlouhé. V minulosti vystoupil D. R. Dicks s tím, že právě koncept rovnodennosti je příliš sofistický, předpokládající představu Země jako sféry, a že rovnodennosti nelze zjistit na základě pouhého pozorování.⁷⁷ D. L. Couprie⁷⁸ naopak

⁶⁹ Podob. srov. Heidel, W. A., 1912, s. 244.

⁷⁰ Srov. Hahn, R., 2001, s. 206.

⁷¹ Srov. Couprie, D. L., 2003, s. 185.

⁷² Srov. Heidel, W. A., 1921, s. 244.

⁷³ Srov. Hahn, R., 2001, s. 207-208, který danou studii cituje (Gibbsová, S. L., 1976, s. 6).

⁷⁴ Srov. Dicks, D. R., 1966, s. 29.

⁷⁵ Aristofanés, *Eccl.* 652.

⁷⁶ Srov. Couprie, D. L., 2003, s. 185-186.

⁷⁷ Srov. Dicks, D. R., 1966, s. 30-32.

vyjmenovává možné způsoby, z nichž žádný znalost sklonu ekliptiky nepředpokládá. Tak lze například, jak soudí také Ch. H. Kahn, O. Pedersen a M. Pihl, odečíst rovnodennost tehdy, když stíny při východu a při západu Slunce tvoří přímkou, a jsou tedy protilehlé.⁷⁹ Případně lze rozdělit úhel, který svírají polední stíny za jarního a zimního slunovratu s vrcholem gnómonu. Dále vést od vrcholu gnómonu přímkou středem tohoto úhlu a odečíst tak bod na zemi. K němu dojde stín gnómonu v poledne právě v den rovnodennosti. Zdá se tedy, že se doxografie, pokud se jedná o uváděná Anaximandrova měření, patrně nemýlí. Podobné sluneční hodiny mohly s adekvátním označením ukazovat jak čas během dne, tak z nich bylo možné rozpoznat roční dobu. Nepřesně bylo možné určit čas zbývající do slunovratů a metodou dělení úhlu zase čas zbývající do rovnodenností. O možném označení se zmiňují jak Diogenés termínem *ὠροσκοπεῖον*, tak Suidás slovem *ὠρολογεῖον*.⁸⁰

Podle Plinia⁸¹ to byl nicméně Anaximénés, kdo měl objevit užívání gnómonu a zrovna tak ve Spartě ukázat *horologium quod appellat sciothericon*. Jak ale poznamenává W. A. Heidel,⁸² Plinius zřejmě špatně pochopil svůj pramen, který mohl být v daném místě sám nejednoznačný. Anaximénés též není se Spartou více spojován, zatímco Anaximandros ano. Cicero⁸³ zcela nezávisle zaznamenává příběh, kde nazývá Anaximandra „physico“, podle něhož měl Anaximandros občany Sparty varovat před blížícím se zemětřesením a zachránit mnoho životů tím, že je vybídl, aby tábořili pod širým nebem.⁸⁴ Je možné, že Anaximandros opravdu Spartu navštívil, přičemž zde instaloval gnómon, byť o bližších okolnostech a případných pozorováních nic nevíme. Umístění gnómonu, respektive slunečních hodin ve Spartě mimo jiné naznačuje Anaximandrovu pověst, které se za svého života těšil a navíc může být výraznou indicií pro případné Anaximandrové cesty. W. A. Heidel⁸⁵ poznamenává, že Anaximandros mohl být jako posel vyslán do Sparty králem Kroisem, když vyjednával o spojenectví, jak zaznamenává Hérodotos (*Hist.* I, 69). A byl-li, jak uvidíme dále, Hekatáios, muž s podobně geografickými zájmy jako Anaximandros, pokládán za mimořádně zcestovalého, nebylo by překvapující, pokud by cestoval též Anaximandros a získal další poznatky pro zakreslení své mapy. Ostatně, jak říká Ailianos,⁸⁶ Anaximandros měl vést kolonizační výpravu Milétanů do Apollónie.

Podobně může být chybná i další Pliniova⁸⁷ zpráva, podle níž měl Anaximandros pochopit sklon zodiaku. Přestože o tom nejsou žádné doklady, znalost zodiaku lze pravděpodobně datovat dříve než do roku kolem 410 př. Kr., kdy je poprvé zmiňován na dochované babylonské klínopisné tabulce. Podle D. L. Couprieho⁸⁸ se zdá, že podobná znalost není v souladu ani s Anaximandrovou, spíše jednoduchou, astronomií. Eudémos⁸⁹ navíc objev

⁷⁸ Srov. Couprie, D. L., 2003, s. 186-187.

⁷⁹ Srov. Kahn, Ch. H., 1970, s. 114; Pedersen, O. - Pihl, M., 1974, s. 44.

⁸⁰ Srov. Couprie, D. L., 2003, s. 188.

⁸¹ Plinius, *Natur. hist.* II, 187 (DK 13 A 14a).

⁸² Srov. Heidel, W. A., 1921, s. 245-246.

⁸³ Cicero, *De div.* I, 50, 112 (DK 12 A 5a).

⁸⁴ W. K. C. Guthrie (1985, s. 75) si všímá Cicerova tvrzení, že Anaximandros tak neměl učinit věštěním, ale spíše odhadem. Takový odhad je charakteristický např. pro lékaře, námořníky a farmáře, a to díky jejich specifickým zkušenostem. S největší pravděpodobností se jednalo o znalost chování čápů, které může předpovídat přicházející zemětřesení, jak dokládá slovy podobně postižených obyvatel Larisy v článku z Timesu ze 3 května 1954: „We have watched the storks all day; it is the best way to know when it is coming.“

⁸⁵ Srov. Heidel, W. A., 1921, s. 246.

⁸⁶ Ailianos, *Var hist.* III, 17 (DK 12 A 3).

⁸⁷ Plinius, *Natur. hist.* II, 31 (DK 12 A 5).

⁸⁸ Srov. Couprie, D. L., 2003, s. 174-175.

⁸⁹ Eudémos u Theóna ze Smyrny, *Expos.* p. 198 Hiller (DK 41 A 7).

sklonu zodiaku přiřítá Oinopidovi v pátém století př. Kr. Spíše ovšem ve smyslu zakomponování sklonu ekliptiky do sférického modelu.

Anaximandros ale mohl sklon zodiaku znát, jen nedokázal určit v jakém smyslu. A to ani vůči formálně definovanému rovníku ani v kontextu zodiakálních souhvězdí, ale tak, že si musel všimnout různých úhlů délky stínu poledního Slunce v průběhu roku. Z podobné okolnosti lze očekávat, že pochází Pliniova zpráva.

Ať jsou zprávy doxografů v otázce údajné konstrukce slunečních hodin ve Spartě věrohodné či nikoli,⁹⁰ stal se gnómon Anaximandrovým atributem. Atributem mudrce a zároveň nástrojem zpřístupňujícím celé univerzum, uspořádání všeho, κόσμος. Zpřístupňuje jej a zároveň o něm svědčí. Svým stínem odráží pravidelnost a jednotu všech sezónních proměn, oběhu Slunce, času, slunovratů a rovníkostí.

Diogenés Laertios také dokládá, že Anaximandros měl dokonce sestrojít jakousi hmotnou pomůcku, patrně v podobě modelu oblohy. Zřejmě k lepšímu osvojení znalostí pohybů na nebi (*DL II, 2 (DK 12 A 1)*):

„Také jako první nakreslil rozsah země a moře a sestrojil také sféru (model oblohy).“⁹¹

Termín σφαῖρα je obvykle vykládán jako „nebeský glóbus“, tedy kulový model nebe nebo mapa oblohy. Protože však podle Diogena měl Anaximandros chápat samotnou Zemi ve tvaru koule, σφαιροειδής, mohlo by to vést k předpokladu, že se spíše jednalo o pozemský glóbus (je ovšem otázka, zda σφαιροειδής nemůže znamenat také „okrouhlá“, ve smyslu kulatého válce). Ostatně, uvedená zmínka o něm je ve větě, která přímo uvádí vyhotovení „rozsahu země a moře“, tedy pozemské mapy. Proti podobnému závěru však lze mimo jiné namítnout, že pozemské glóby jsou až velmi pozdního data. S velkou pravděpodobností má proto Diogenés na mysli skutečně glóbus nebeský. Další otázka, která se vynoří, je, zda se mělo jednat o model znázorňující nebeská souhvězdí, nebo spíše model armilární sféry, tedy model oběžných drah nebeských těles. D. L. Couprie⁹² vylučuje první možnost s odůvodněním, že by autor musel znát hvězdy na jižní hemisféře, které však Diogenés nezmiňuje. V případě armilární sféry by model znázorňoval nejspíše na jednotlivých prstencích hlavní nebeské kruhy jako jsou poledníky, rovník, ekliptiku, horizont a obratníky, tak jako možný Eratostenův přístroj kolem roku 255 př. Kr. Nezdá se však, že by Anaximandros uvažoval o univerzu jako o sféře a daná úvaha je tak či tak zcela lichá. Vzhledem k Anaximandrově představě o nebeských tělesech a nepodloženosti Diogenovy zmínky, pokládá G. S. Kirk glóbus za nepravděpodobný.⁹³ Pokud Anaximandros opravdu nějaký model vytvořil, jistě odrážel jeho představu o univerzu podepřenou astronomickými pozorováními, která činil, a minimálně znázorňoval pohyb Slunce a jeho vliv. Snad se zde ozývá i Suidásova zmínka o Anaximandrově kultivaci geometrie. Bohužel, z jiných zdrojů nemáme žádné údaje, které by mohly vést k lepší představě.⁹⁴ Zdá se však, že se opravdu jedná o Diogenovu až zpětnou projekci snad nějakého původního Anaximandrova modelu, který celkově neměl kulový tvar. Pokud by totiž podobný model Anaximandros opravdu vytvořil, mohl vést k představě o kulové zemi. Model však evidentně k žádné podobné revizi ať už představy Země jako válce

⁹⁰ Srov. Lloyd, G. E. R., 1991, s. 293. Tvrdí, že délka solárního roku byla adekvátně zjištěna až Metonem a Euktemónem kolem roku 430 př. Kr.

⁹¹ Překl. Z. Kratochvíl. καὶ γῆς καὶ θαλάσσης περίμετρον πρῶτος ἔγραψεν, ἀλλὰ καὶ σφαῖραν κατεσκεύασε.

⁹² Srov. Couprie, D. L., 2003, s. 179.

⁹³ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 136.

⁹⁴ W. K. C. Guthrie (1985, s. 74) připomíná Cicerovu zmínku (*De Rep.* I, 14, 22), která dokonce připisuje zhotovení první nebeské sféry Thalétovi.

nebo celého univerza nevedl.⁹⁵ Pokud vůbec, pak se s velkou pravděpodobností jedná pouze o Diogenovu dezinterpretaci modelu, který Anaximandros sestavit či načrtnout opravdu mohl.

Ve výše uvedené větě Diogenés dokládá, že Anaximandrova kosmologie, podobně jako popis současného stavu Země, byly podepřeny kromě modelu oblohy, také zachycením obydlené části světa na mapě. Odkud uvedenou zprávu převzal, není jisté. Je však podporována další geografickou tradicí, neboť o zmíněné mapě referují také Agathémeros (*Geogr. I, 1 (DK 12 A 6)*):

„Anaximandros z Milétu, posluchač Thalétův, se jako první odvážil zakreslit obydlený svět na desku; po něm tento nákres upřesnil Hekataios z Milétu, který byl velmi zcestovalý, takže se tento výtvor těšil obdivu.“⁹⁶

i historik a geograf Strabón (*Geogr. I, p. 7 (I, 1, 11) (DK 12 A 6)*):

„Eratosthenés praví, že po Homérovi následovali dva: Anaximandros, Thalétův známý a spoluobčan, a Hekataios z Milétu. Anaximandros prý jako první uveřejnil zeměpisnou mapu a Hekataios zanechal nákres, o němž se na základě jeho ostatních spisů soudilo, že pochází od něho.“⁹⁷

Strabón odkazuje na autoritu Eratosthena, správce alexandrijské knihovny a vlastního zakladatele oboru, který bude následně zván „matematickou geografii“. Je možné, že i zmínky u ostatních autorů pocházejí právě od něho. W. Jaeger⁹⁸ se domníval, že základní výraz celé mapy musel odpovídat spíše Anaximandrově geometrické koncepci celého univerza a samotné Země než nějaké případné Hekataiově. Hekataios se totiž jako cestovatel patrně spíše zajímal o jednotlivá fakta než o koncepci, která by vše pojala. Byť mohl mapu zcela konkrétně upřesnit, jak ostatně Agathémeros sám referuje. Agathémerova zpráva dále pokračuje popisem map, kdy obydlená země, οἰκουμένη, měla být kruhová ve středu s Heladou, v jejíž samém centru, jako pupek světa, τὸν ὀμφαλὸν ἔχειν, byly Delfy.⁹⁹ Zmiňované kruhové schéma s určeným středem může být dokonce i přímým odkazem k Anaximandrově mapě. Podobný popis starých map přináší i Hérodotos, jehož hlavním pramenem mohl být právě Hekataios (*Hist. IV, 36*):

„Směji se, když vidím, že již mnozí nakreslili obvod Země, ale nikdo jej pořádně nevyložil; malují jak Ókeanos obtéká dokola Zemi, která je okrouhlá jako podle kružítko, a Asii dělají stejně velkou jako Evropu.“¹⁰⁰

Tvar mapy je zde v podstatě vykládán jako již zavedené opakované obecné schéma, které se ale pochopitelně podle Hérodotovy kritiky na zkušenosti nezakládalo.¹⁰¹ Přesto se patrně jednalo o mapy, které již obsahovaly náčrty moří a řek. Tak Hérodotos podává ještě další

⁹⁵ Srov. Heidel, W. A., 1921, s. 246-247.

⁹⁶ Překl. F. Karfík. Ἀναξίμανδρος ὁ Μιλήσιος ἀκουστῆς Θαλέω πρῶτος ἐτόλμησε τὴν οἰκουμένην ἐν πίνακι γράψαι· μεθ' ὃν Ἐκαταῖος ὁ Μιλήσιος ἀνὴρ πολυπλανῆς διηκρίβωσεν, ὥστε θαυμασθῆναι τὸ πρᾶγμα.

⁹⁷ Překl. F. Karfík. τοὺς πρῶτους μεθ' Ὁμηρον δύο φησὶν Ἐρατοσθένης, Ἀναξίμανδρον τε Θαλοῦ γεγονότα γνῶριμον καὶ πολίτην καὶ Ἐκαταῖον τὸν Μιλήσιον· τὸν μὲν οὖν ἐκδοῦναι πρῶτον γεωγραφικὸν πίνακα, τὸν δὲ Ἐκαταῖον καταλιπεῖν γράμμα πιστούμενον ἐκείνου εἶναι ἐκ τῆς ἄλλης αὐτοῦ γραφῆς.

⁹⁸ Srov. Jaeger, W., 1947, s. 157-158.

⁹⁹ Agathémeros, *Geogr. I, 2*. Οἱ μὲν οὖν παλαιοὶ τὴν οἰκουμένην ἔγραφον στρογγύλην, μέσσην δὲ κεῖσθαι τὴν Ἑλλάδα, καὶ ταύτης Δελφοῦς· τὸν ὀμφαλὸν γὰρ ἔχειν τῆς γῆς.

¹⁰⁰ Překl. F. Karfík. Γελῶ δὲ ὀρέων γῆς περιόδους γράψαντας πολλοὺς ἤδη καὶ οὐδένα νόον ἐχόντως ἐξηγησάμενον, οἱ Ὀκεανὸν τε ῥέοντα γράφουσι περὶ τὴν γῆν, ἐοῦσαν κυκλοτερέα ὡς ἀπὸ τόρνου, καὶ τὴν Ἀσίην τῇ Εὐρώπῃ ποιεῦνται ἴσην.

¹⁰¹ Ch. H. Kahn (1960, s. 83) připomíná Epimenidův fragment (*DK 3 B 11*), který podobně popírá existenci nebo povědomost o „pupku“ země a moře.

svědectví, tentokrát přímo o době 499/498 př. Kr. Dokonce v něm připojuje materiál na němž mohly být mapy vyryty, tj. měď (*Hist. V*, 49):

„Aristagorás, vládce milétský, tedy přišel do Sparty v době, kdy tam vládl Kleomenés. Lakedaimonští vypravují, že si ke slyšení s sebou přinesl měděnou desku, na které byl vyryt celý okresek zemský se všemi moři a se všemi řekami.“¹⁰²

W. A. Heidel vyslovil domněnku, že se mohlo jednat přímo o Anaximandrovu mapu či spíše upravenou Hekataiovu verzi.¹⁰³ Hérodotos užívá slovo περίοδος k vyjádření „obvodu“ země, přičemž Diogenés právě Anaximandrovu jako prvnímu zakreslení „obvodu“ země přisuzuje. Byť užitím termínu περίμετρον. Kruhový tvar nejstarších map potvrzuje v *Meteorologicē* též Aristotelés.¹⁰⁴ Předpoklad, že i Anaximandrovu mapa byla kruhová, je zrovna tak v souladu se samotným tvarem Země, který mu je připisován. Měla být válcovitá, podobná kamenému sloupu, po jehož jedné z ploch chodíme.¹⁰⁵ Kamenný sloup je často vykládán jako dříví sloupu, již vzhledem k Pseudo-Plútarchově referenci, že „její hloubka je třetinou její šířky.“¹⁰⁶ Diogenovo tvrzení, že Země měla být kulovitá, bude spíše až projekcí pozdější doby.¹⁰⁷ S kruhovým zobrazením Země se lze, byť nikoli explicitně, patrně setkat již u Homéra v popisu Achillova štítu. Pokud je ovšem jeho tvar myšlen opravdu jako kruhový. Ókeanos je posledním pruhem „dokola“ celého štítu jako nejzazší mez.¹⁰⁸ Snad lze podobný smysl tušit i v jiných pasážích, kde je Ókeanos popisován jako ἀψόρροος, „tekoucí nazpět“ nebo pokládán za hranici Země.¹⁰⁹ Kruhový tvar map je navíc doložen i dochovanými hmotnými památkami v podobě mapy neo-babylónské, zhruba současné mapě Anaximandrově a egyptské, datované do čtvrtého stol. př. Kr.¹¹⁰

Přesto, Agathémérův dovětek, který následuje ve výše uvedené pasáži,¹¹¹ že Démokritos jako první rozeznal, že Země je podlouhlá, s délkou o polovinu větší šířky, může souviset s problémem rozlišení mezi mapou země jako takové a obydlého světa, οἰκουμένη. Současně s tvarem samotného rámce map, který mohl být, tak jako dnes, obdélník.¹¹² Doxografie totiž zaznamenává, že Anaximandros zhotovil nejen první mapu světa, ale současně „nakreslil rozsah země a moře“ (*DK 12 A 1*) a zejména, že zakreslil i „obydlený svět“. (*DK 12 A 6*). Podle D. L. Couprieho by Agathémérova zpráva dávala více smyslu, pokud by slova οἰκουμένη a γῆ byla obrácená a obdélník by se tak týkal οἰκουμένη, obydlého světa, zatímco kruh by se týkal samotné γῆ, Země.¹¹³

Analogii lze spatřovat u historika Efora, žijícího ve 4. století př. Kr., který sepsal historii až do roku 340 př. Kr., přičemž v otázce geografie byla jeho práce patrně založena na íónských mapách. Ačkoli se z díla dochovaly jen některé fragmenty, ten, který cituje Kosmas Indikopleustés označuje za οἰκουμένη mírný pás obdélníkového tvaru, jehož jednotlivé hranice

¹⁰² Překl. J. Šonka. Ἀρικνέεται δ' ὦν ὁ Ἀρισταγόρης ὁ Μιλήτου τύραννος ἐς τὴν Σπάρτην Κλεομένους ἔχοντος τὴν ἀρχήν. Τῷ δὴ ἐς λόγους ἦτε, ὡς Λακεδαιμόνιοι λέγουσι, ἔχων χάλκεον πίνακα ἐν τῷ γῆς ἀπάσης περίοδος ἐνετέμνητο καὶ θάλασσά τε πᾶσα καὶ ποταμοὶ πάντες.

¹⁰³ Srov. Heidel, W. A., 1921, s. 246.

¹⁰⁴ Aristotelés, *Meteor.* 362b12n.

¹⁰⁵ Hippolytos, *Ref.* I, 6, 3 (*DK 12 A 11*); Aetios, *Plac.* III, 10, 2 (*DK 12 A 25*).

¹⁰⁶ Pseudo-Plútarchos, *Strom.* 2 (*DK 12 A 10*).

¹⁰⁷ *DL II*, 1 (*DK 12 A 1*). Srov. Couprie, D. L., 2003, s. 174.

¹⁰⁸ *Il.* XVIII, 478-609.

¹⁰⁹ *Il.* XVIII, 396-399; *Od.* XX, 65; *Il.* XIV, 200-201, *Il.* XIV, 301.

¹¹⁰ Srov. Couprie, D. L., 2003, s. 197-199.

¹¹¹ Agathémeros, *Geogr.* I, 2. Πρώτος δὲ Δημόκριτος, πολύπειρος ἀνὴρ, συνείδεν, ὅτι προμήκης ἐστὶν ἡ γῆ, ἡμιόλιον τὸ μήκος τοῦ πλάτους ἔχουσα· (*DK 12 A 6* a *DK 68 B 15*).

¹¹² Tak uvádí mapu οἰκουμένη např. W. A. Heidel (1937, s. 6).

¹¹³ Srov. Couprie, D. L., 2003, s. 194, 245.

byly vyměřeny tam žijícími národy.¹¹⁴ Na západě to byli Keltové, na severu Skythové, na východě Indové a na jihu Aithiopové. W. A. Heidel se domnívá, že s výjimkou Keltů mohl celý rámeček více méně odpovídat mapě Hekataiově. Zvláště zajímavé je následné tvrzení ze stejného fragmentu, že severní strana je vyměřena východem a západem Slunce při letním slunovratu, zatímco strana jižní naopak východem a západem Slunce za slunovratu zimního. Obě tyto strany jsou přitom pokládány za daleko delší než strany východní a západní. Podobné zhodnocení klimatu lze nalézt též v Hippokratově spisu, který též užívá výměry východů Slunce.¹¹⁵ A zatímco severně se nalézala neobyvatelná země chladu, jižně naopak země horka. Takovou představu mohl následně přijmout i Eforos, přičemž se mohla zakládat na nějaké původní iónské mapě a není tedy vyloučena ani Anaximandrova. Mapa mohla vycházet z jakéhosi trojbodového souřadnicového systému využívajícího pohyb Slunce a odpovídajícího východu a západu Slunce za slunovratů a rovnodennosti, vyznačených v daných bodech na zemi. Tyto každoroční změny v pohybu Slunce mohly být právě přirozeným vyznačením hranic obyvatelného světa, οἰκουμένη. A k vytyčení podobných hranic mohl Anaximandros užít gnómon, který mu je v doxografii přisuzován. Takové hranice se však musely týkat právě οἰκουμένη, neboť užití gnómónu by sotva vedlo k představě celé mapy Země jako kruhu obklopeného Ókeanem.¹¹⁶

Že to opravdu mohly být právě značky odečtené tímto způsobem, které vyznačovaly rámeček starých map, naznačuje podle R. Hahna¹¹⁷ i Aristotelův diagram provedený v *Meteorologie* (*Meteor.* II. 6, 363a34-b11).¹¹⁸ A byť je jisté až pozdního data a navíc určený pro sféru, užívá jednotlivé body diagramu ve smyslu západu a východu Slunce za rovnodennosti a zrovna tak za letního a zimního slunovratu.

Pokud byl horizont obecně pokládán za pevně daný bez závislosti na místě pozorovatele,¹¹⁹ lze vidět dobrou návaznost s postupem vytvoření samotné mapy οἰκουμένη. Jestliže pozorovatel vztyčil na svém stanovišti v plenéru gnómon, mohl dané body odečíst přímo při pozorování pohybu Slunce po nebi. A stejně tak bylo jisté možné postupovat v malém na kruhovém modelu Země, se vztyčeným gnómonem ve svém středu, jak ukazuje D. L. Couprie.¹²⁰ Východ Slunce za letního a zimního slunovratu by v takovém případě představoval dva krajní, nejsevernější a nejižnější body na straně jedné. Západ Slunce za letního a zimního slunovratu následně krajní body na straně protilehlé. Horizont by byl vyznačen spojením jednotlivých bodů východu a západu Slunce, označující hranice οἰκουμένη. Východ a západ Slunce za letního slunovratu by tedy vymezoval nejsevernější severozápadní resp. severovýchodní hranici οἰκουμένη, zatímco analogicky, východ a západ Slunce za zimního slunovratu zase nejižnější vedenou hranici jihozápadní resp. jihovýchodní části οἰκουμένη. Stejným postupem lze odečíst místa pro rovnodennost, která se budou nacházet na straně

¹¹⁴ Eforos, fr. 30 (Jacoby-F 2a 70 F). Kosmas Indikopleustés, Topogr. Christ. II p. 148 (Migne Patrol. gr. 88, 117).

¹¹⁵ Hippokratés, *Aer. aq. loc.* 12.

¹¹⁶ Srov. Couprie, D. L., 2003, s. 194-196; Hahn, R., 2001, s. 205; Heidel, W. A., 1937, s. 11-20, 56-59; Naddaf, G., 2005, s. 110; Thompson, J. O., 1965, s. 97-98.

¹¹⁷ Srov. Hahn, R., 2001, s. 205-206.

¹¹⁸ ἔστω οὖν τὸ μὲν ἐφ' ᾧ Α δυσμὴ ἰσημερινή, ἐναντίος δὲ τούτῳ τόπος, ἐφ' οὗ τὸ Β, ἀνατολὴ ἰσημερινή· ἄλλη δὲ διάμετρος ταύτην πρὸς ὀρθὴν τέμνουσα, ἧς τὸ ἐφ' οὗ Η ἔστω ἄρκτος· τούτῳ δ' ἐναντίον ἐξ ἐναντίας, τὸ ἐφ' οὗ Θ, μεσημβρία· τὸ δ' ἐφ' οὗ Ζ ἀνατολὴ θερινή, τὸ δ' ἐφ' ᾧ Ε δυσμὴ θερινή, τὸ δ' ἐφ' οὗ Δ ἀνατολὴ χειμερινή, τὸ δ' ἐφ' οὗ Γ δυσμὴ χειμερινή. ἀπὸ δὲ τοῦ Ζ ἤχθῃ διάμετρος ἐπὶ τὸ Γ, καὶ ἀπὸ τοῦ Δ ἐπὶ τὸ Ε. ἐπεὶ οὖν τὰ μὲν πλεῖστον ἀπέχοντα κατὰ τόπον ἐναντία κατὰ τόπον, πλεῖστον δ' ἀπέχει τὰ κατὰ διάμετρον, ἀναγκαῖον καὶ τῶν πνευμάτων ταῦτα ἀλλήλοις ἐναντία εἶναι, ὅσα κατὰ διάμετρον ἔστιν.

¹¹⁹ Srov. Heidel, W. A., 1937, s. 56.

¹²⁰ Srov. Couprie, D. L., 2003, s. 195.

východu Slunce v polovině mezi letním a zimním slunovratem a na straně západu Slunce analogicky také v polovině, opět mezi letním a zimním slunovratem. Linie rovnodennosti by de facto rozdělovala pomyslný model Země na dvě stejné poloviny. W. A. Heidel¹²¹ nazval takto vzniklé tři rovnoběžky přímo „iónským rovníkem a obratníky.“ Anaximandros zcela jistě o těchto rovnoběžkách neuvažoval ve smyslu, v jakém je užíváme my, a ani nemohl, protože se pochopitelně jedná o zcela rozdílné koncepty týkající se až sférické Země. Nicméně, pokud je opravdu užil, což není vyloučeno, mohlo to být nejspíše ve výše zmíněném kontextu.

Nepřímou známkou, že Anaximandros takto postupoval, mohou být zprávy Diogena Laertia (*DK 12 A 1*) a Suidy (*DK 12 A 2*), že Anaximandros zřejmě díky gnómonu ukazoval jak slunovraty, tak rovnodennosti a mohl stejnou cestou odvodit i rámec celé mapy. Zdá se, že taková svědectví podporuje Alexandros z Afrodisiady,¹²² který s odvoláním se na Theofrasta, může Anaximandrovi přisuzovat Aristotelovu zmínku o τροπὰς ἡλίου, „obratech Slunce“ zapříčiněných větrem. Pokud se ovšem přiřazení Anaximandrova jména netýká spíše pouze obecně probírané nauky o vysychání moře, v jejíž souvislosti sám Aristotelés v *Meteorologice* hovoří pouze o Démokritovi.¹²³ Zde ale opět vše záleží na tom, jak výraz τροπὰς ἡλίου pochopíme, zda se jedná o obecné pohyby, či opravdu o slunovraty. Byť mezi tím nemusí být velký rozdíl, protože na uvedených pohybech je zajímavá právě cykličnost, přičemž extrémem a formálním uchopením cykličnosti jsou slunovraty. Jak upozorňuje R. Hahn, Aristotelés jinde v *Meteorologice* (*Meteor.* II, 5; II, 6) píše v souvislosti s mapou světa o spojitosti mezi větrem a proměnlivou výškou slunečního kotouče. Zmiňování podobných fenoménů v kontextu map může být částečným poukazem, že Anaximandros takto potupovat mohl, aby získal základní vymezený rámec οἰκουμένη, potažmo odvodit samotnou mapu světa.¹²⁴

V získaném rámci οἰκουμένη na mapě Země, γῆ, bylo možno dále zakreslit samotné kontinenty a moře. Ačkoli pochopitelně neexistují žádné detaily, určitou představu si udělat lze. Když ve výše zmíněném úryvku Hérodotos (*Hist.* IV, 36) podává svědectví o starých mapách, rozděluje Zemi, která je kruhová, obtékána Ókeanem, na dvě rovné části. Evropu a Asii. Z této zprávy se zdá, že původní rozdělení Země bylo pouze na kontinenty dva. Nicméně, současně jinde říká, že Iónové rozlišovali tři části světa: Asii, Evropu a Libyi.

„Posuzujeme-li věci Egypt’anů správně, pak nemají Iónové o Egyptu správný názor. Je-li však mínění Iónů správné, pak dokáží, že Řekové a ani sami Iónové neumějí počítat, když tvrdí, že se celá země dělí na tři části, totiž na Evropu, Asii a Libyi. Jako čtvrtou část by k tomu měli připočítat egyptskou Deltu, jestliže nepatří ani k Asii, ani k Libyi. Podle toho pak není Nil hranicí mezi Asií a Libyi; obtéká Deltu od její špice, takže by tedy byla mezi Asií a Libyi.“¹²⁵

„Podivuji se těm, kdo stanovili hranice a oddělili od sebe Libyi, Asii a Evropu; rozflý mezi nimi jsou nemalé. Na délku se Evropa rozkládá podél obou ostatních, její šířku však se s nimi nehodí ani srovnávat. O Libyi je známo, že ji obtéká voda, kromě místa, kde hraničí s Asií.“¹²⁶

„O Evropě však nikdo nic jasně nezjistil ani o jejích západních končinách, ani o severních, zda ji moře oblévá. Ví se jenom, že se svou délkou táhne podél Libye a Asie. Také nedovedu pochopit, proč má pevnina tři jména, ač je jen jedna, a to podle žen, a proč jsou za jejich hranice stanoveny egyptská řeka Nil a řeka Fásis v Kolchidě (někteří však jmenují řeku Tanais, vtékající do Maiétského jezera, a Kimmerský brod), ani jména těch, kdo ty hranice stanovili, a odkud vzali ta jména.“¹²⁷

¹²¹ Srov. Heidel, W. A., 1937, s. 18.

¹²² Alexandros z Afrodisiady, *In Arist. Meteor.*, p. 67, 11 (*DK 12 A 27*).

¹²³ Aristotelés, *Meteor.* II, 1, 353b6 (*DK 12 A 27*).

¹²⁴ Srov. Hahn, R., 2001, s. 206.

¹²⁵ Překl. J. Šonka, Hérodotos, *Hist.* II, 16.

¹²⁶ Překl. J. Šonka, Hérodotos, *Hist.* IV, 42.

¹²⁷ Překl. J. Šonka, Hérodotos, *Hist.* IV, 45.

Hérodotos se patrně domníval, že Evropa je sice stejně dlouhá jako Asie a Libye dohromady, její šířku však pokládal za nesrovnatelně menší. Jeho kritika je tak nejspíše vedena právě proti starým mapám, které zřejmě určovaly všechny části jako stejně velké, tak jak sám dokladuje v *Hist.* IV, 36. Otázkou je samotný počet jednotlivých kontinentů. Z uvedené Hérodotovy zmínky (*Hist.* IV, 36) by plynulo, že kontinenty byly myšleny pouze dva, bez rozlišení samostatné Libye, která by byla přímou součástí Asie.¹²⁸ Následné doklady však vedou hranici jak mezi Evropou a Asií, kterou měla tvořit řeka Fásis, dnešní Rion, tak mezi Asií a Libyí, které měl oddělovat Nil. Velkou roli řek, které byly na mapách zakresleny, zde dnešního Dunaje, lze sledovat i v rozdělení samotné Evropy:

„Istros pramení v zemi Keltů u města Paréné a svým tokem dělí Evropu na dvě části.“¹²⁹

Nicméně, pomyslně vedený „rovník“ - linie spojující východ a západ Slunce při rovnodennosti - středem celého pásu οἰκουμένη, by rozdělval mapu Země na dvě stejné poloviny, o nichž Hérodotos pojednává, tedy Evropu a Asii. Do celého pásu οἰκουμένη, ležícího mezi obratníky,¹³⁰ by následně spadalo Středoziemní a Černé moře a všechny přilehlé krajiny mediteránu, které mohly být na mapě zhruba zakresleny. Severně od pásu by se nalézala místa s chladnějším podnebím, zatímco na jihu s klimatem teplejším, tak jako např. Hérodotos popisuje výpravu do libyjské pouště (*Hist.* II, 32). Přijmeme-li za střed mapy Delfy,¹³¹ které jsou tradičně zvány „pupkem světa“, τὸν ὀμφαλὸν ἔχειν, procházel by „rovník“ právě jimi. A pokud historik Polybios¹³² klade Héraklovy sloupy, které spojují Středoziemní moře s Ókeanem, přímo ve směru západu Slunce při rovnodennosti, mohla vzdálenost mezi nimi podle D. L. Couprieho být přímo rádius pro následné narýsování kruhu celé mapy Země uvnitř obklopujícího Ókeanu. Na pomyslném rovníku mohlo být zakresleno i samotné město Milétos,¹³³ neboť rozdíly ve skutečných polohách mohly být lehce zanedbány.¹³⁴ Anaximandros si mohl myslet, když rovnodennost pozoroval, že jeho město přímo na rovníku leží, neboť vzhledem k tomu, že jím popsaná Země je plochá, evidentně nevěděl, že daný úkaz je pozorovatelný i v jiných šířkách.¹³⁵

Anaximandrova mapa se podle všech dostupných svědectví zcela vymykala původnímu mýtopoetickému zobrazování, tolik typickému pro známý Achillův štít popsaný u Homéra. Přestože se Hérodotos nevyjadřuje o starých mapách zrovna přívětivě, považuje je víceméně spíše za spekulativně naivní, zdá se být přes všechnu textovou neprůkaznost zřejmé, že přinesly zcela jiný pohled do geografického zobrazování. Byly naprosto odlišné i od dříve zmíněných

¹²⁸ Rozdělení země do dvou částí předkládají W. A. Heidel (1937, s. 12, 22, 31) a D. L. Couprie (2003, s. 195-196), který v tomto smyslu odkazuje také na E. H. Bunburyho (1879, I, 140-141), H. Bengtsona (1963, s. 8) a H. Bergera (1903, s. 78). Naopak rozdělení na tři části preferují J. M. Robinson (1968, s. 32), R. Hahn (2001, s. 210) a G. Naddaf (2005, s. 109-111).

¹²⁹ Překl. J. Šonka. Hérodotos, *Hist.* II, 33.

¹³⁰ Ovšem „obratníky“ ve smyslu jiném než pozdějším, neboť by se zhruba jednalo o 50 a 24 stupňů severní šířky.

¹³¹ Různí autoři hledají střed mapy v jiných místech. Zatímco Delfy kladou do středu map např. také R. Brumbaugh (1964, s. 22) a D. L. Couprie (2003, s. 196), tak naopak J. M. Robinson (1968, s. 32) a J. M. Hurwit (1985, s. 208) pokládají za střed Délos. V Milétu/Didimě jej hledají M. Conche (1991, s. 46) a C. Froidefond (1971, s. 167), přičemž G. Naddaf (2005, s. 111) jej zase nalézá přímo v nilské deltě. Srov. Naddaf, G., 2005, s. 206, od něhož daný přehled přebíráme.

¹³² Polybios, *Hist.* III, 37. Srov. Heidel, W. A., 1937, s. 54.

¹³³ Srov. Couprie, D. L., 2003, s. 195, který následuje W. A. Heidela, R. Brumbaugh a H. D. P. Leeho.

¹³⁴ Srov. Couprie, D. L., 2003, s. 195.

¹³⁵ Srov. Couprie, D. L., 2003, s. 197.

zachovaných map, neo-babylónské a egyptské. Ty mají s íónskými stejný tvar a jsou také kruhové, obklopeny obdobou Ókeanu. Navíc neo-babylónská mapa je podobně rozdělena řekou, zde vertikálně Eufratem, na dvě stejné části.¹³⁶ Obě obsahují některé schematické linie či dokonce seznam různých konkrétních geografických míst jako jsou cizí země a okrsky té vlastní. Přesto jsou spíše vyjádřením mytologických a symbolických prvků, jako např. zakreslené podsvětí na mapě egyptské, než aby byly, byť neumělou, reprezentací skutečných geografických poměrů. To přináší až íónské mapy, které se na svět již dokáží konkrétně dívat a pojmout ho ze zcela nové perspektivy. Totiž právě jejím odnětím, což umožňuje přenositelnost mapy a nahlížet svět jaksi zvenčí.¹³⁷

Zrovna tak nelze zcela nevidět indicie tradičně zmiňovaného vlivu této tradice na íónské myšlení. Byly to geometrické rysy, které jsou v pozadí konstrukce map. Kruhový tvar, vertikální rozdělení neo-babylónské a egyptské mapy a současné Hérodotovy zmínky o dělení íónských map nejen celými kontinenty, ale též jednotlivými řekami pro to může být jistým dokladem. Proklovo tvrzení, že Thalés přinesl znalost geometrie do Řecka (*DK 11 A 11*) jakoby na ploše map potvrzoval další, Thalétovi Proklem přisuzovaný, důkaz o rozdělení kruhu průměrem na dvě stejné části (*DK 11 A 20*). A ačkoli je naše textová evidence velmi chudá a nejsou dostupné žádné přesné doklady o Anaximandrově mapě, odpovídají podobné paralely Anaximandrovu konceptu celého univerza užívajícího geometrické a matematické proporce. Jak ostatně zmiňuje Ch. H. Kahn, symetrické rozdělení horní obydlené části Země odpovídá v tomto duchu nejen přesným poměrům samotného válce Země, ale též jejímu harmonickému umístění v centru celého univerza. Anaximandrova mapa mohla být odrazem univerza, pochopeného jako náležité uspořádání, κόσμος, vyjádřené v mírách geometrických a matematických proporcí.¹³⁸

Strabón soudil, že jak filosofie, tak geografie se přímo týkají umění žít či blaženosti vůbec (*Geogr. I, 1, 1*). Jeho text pokračuje v té intenci, že geografie sebou v podstatě nese celé encyklopedické vědění, πολυμαθία. Důkladná znalost především astronomie a geometrie má být nutná pro schopnost spojení pozemských a nebeských úkazů. Odkazuje přitom na tvrzení Hipparcha z Níkaie, že nelze získat adekvátní znalosti o geografii bez určení nebeských těles a pozorování zatmění. Vždyť jinak není možné ani zjistit, zda je Alexandrie od Babylonu na sever nebo jih (*Geogr. I, 1, 12-15*). A je to právě Anaximandros, jehož Strabón jmenuje jako autora první zeměpisné mapy. Odvozeně jej vlastně představuje jako myslitele velmi komplexních znalostí, spojujících nebeské s pozemským. V tom nejširším možném smyslu byl Anaximandros zejména astronomem. Ve výkladu světa jako κόσμος mělo zkoumání nebe a pohybů nebeských těles patrně ten nejzásadnější vliv na vytvoření poměrně uceleného obrazu o celém rozměru φύσις. Odtud byl též geograf, meteorolog a současně badatel, který patrně formulovat jednu z vůbec prvních zoogonických hypotéz. Nebyl tedy filosof v tom smyslu jak bychom jej dnes chápali my a jak obecně vsugerovává školní tradice.

Kniha podobného širokého zacílení s historickými aspekty vzniku a vývoje světa se kupodivu, jak dokládá Diogenés Laertios, zcela neztratila. Vznikající školy filosofie v časech Platóna a zejména pak Aristotela o ni mohly projevit zájem jako o první práci podobného problémového zaměření, které samy rozvíjely. Částečně se tak mohly obeznámit buď přímo s ní, nebo s některou její částí, třeba v podobě excerpt, která se bezprostředně dotýkala jejich zájmu. Zvláště, když i Apollodórovi stále stála za zmínku.¹³⁹ Zdá se však, že alespoň Theofrastos ke knize přístup měl, nebo minimálně k oné jediné větě, kterou přímo cituje. Zájmy peripatetické školy však obsah knihy mohly značně dezinterpretovat. Nemusí být ani

¹³⁶ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 83-84.

¹³⁷ Srov. Couprie, D. L., 2003, s. 197-201.

¹³⁸ Srov. Jaeger, W., 1947, s. 157-158; Kahn, Ch. H., 1960, s. 84.

¹³⁹ Srov. Heidel, W. A., 1921, s. 288.

pozoruhodné, že vesměs mlčí o ostatních aspektech knihy, přičemž si sama víceméně všímá zejména tematiky ἀρχή. Pokud ovšem i tento obraz není pouze důsledkem zkreslení, které vzniklo až na základě nám přístupných spisů a referátů peripatetické školy. Z podobné evidence se následně zdá, že pro peripatetiky byla z Anaximandrovky knihy zajímavá zejména taková témata, která měla ontologické či metafyzické implikace. Přesto, ačkoli může být pravda, že jak Aristotelés, tak jeho následovníci mohli pomlčet o částech knihy, které je příliš nezajímaly, je nutno mít na zřeteli slova W. K. C. Guthrieho,¹⁴⁰ že jakákoli snaha po širším obsahovém uchopení knihy jde daleko za naši doloženou textovou evidenci.

Získat detailnější a adekvátní představu o Anaximandrově ἱστορία, potažmo jeho kosmogonii a následné kosmologii, je téměř nemožné vzhledem k velmi omezeným textovým památkám. Ve skutečnosti je prostřednictvím Simplikia dochován pouze jediný fragment, jehož autenticita je v mnohém více než sporná. Díky ostatním doxografům se však lze pokusit o její rekonstrukci, byť je nutně neúplná a spekulativní. A právě Simplikiov referát, obsahující údajný autentický fragment, se zmiňuje o φύσιν ἄπειρον, „neomezené přirozenosti“, která měla být ἀρχή, z níž „vznikají všechna nebesa a uspořádání v nich“, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους.

Simplikios ve svém komentáři k Aristotelově *Fyzice*, *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*, zachovává část Theofrastova textu z první knihy Φυσικῶν δόξαι, která tematizuje ἀρχή starých myslitelů. Zda Simplikios užíval přímo Theofrastův spis, nebo spíše čerpal až z komentáře Alexandra z Afrodisiady k Aristotelově *Fyzice*, zjistit patrně nelze. Mohl kombinovat oba prameny. Stejně je to i s kardinální otázkou zda Simplikios i Alexandros užívali kompletní Theofrastův spis, či jeho dvousvazkové vydání, nebo pouze některá pozdní excerpta. G. S. Kirk¹⁴¹ se domnívá, že vzhledem k nesrovnatelně většímu rozsahu pasáže *O vnímání* zachované Simplikiem, lze poměrně oprávněně tvrdit, že se může jednat o doklad užití dvou různých verzí Theofrastova spisu, přičemž by právě pasáže sledující tematiku ἀρχή zřejmě nepocházely z kompletního vydání. Pokud se samotný Theofrastův zájem skutečně týkal především ἀρχή, mohlo by to vzhledem k nejistotě, kterou v daném bodě evidentně cítil, znamenat, že Anaximandrův text buď danou otázku dostatečně neřešil, nebo měl Theofrastos k dispozici pouze jakýsi souhrn zaměřený spíše na jiné oblasti.

Theofrastova zpráva o Anaximandrově ἀρχή, která obsahuje i domnělý přímý fragment *DK* 12 B 1, má následující znění (*DK* 12 B 1 je proložen silně):

Simplikios, *In Arist. Phys.* 24, 13-25 (*DK* 12 A 9):

„Mezi ty, kteří mluvili o jednom jako o pohyblivém a neomezeném, zajisté patří Anaximandros, syn Praxiadův, žák a nástupce Thalétův. Za počátek a prvek toho, co je, prohlásil neomezeno. První užil toto jméno počátku. Říká pak, že to není ani voda, ani žádný z tak řečených prvků, nýbrž jakási jiná neomezená přirozenost, ze které vznikají všechna nebesa a uspořádání v nich. **Ze kterých jest jsoucím věcem vznik, do těchto se stává i zánik; podle nutnosti. Neboť (vše jsoucí) si navzájem platí pokutu a pokání za své bezpráví, podle pořadí času.** Takto to říká jmény dosti básnickými. Je zřejmé, že když spatřil vzájemnou proměnu čtyřech prvků, neuznal za základ utváření jeden z nich, ale něco od nich odlišného. Podle něj totiž vznik není působen změnou prvků, nýbrž se děje vylučováním protikladů věčným pohybem. Proto Aristotelés i jeho přiřadil k těm kolem Anaxagory.“¹⁴²

¹⁴⁰ Srov. Guthrie, W. K. C., 1985, s. 75.

¹⁴¹ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E., - Schofield, M., 2004, s. 137.

¹⁴² Překl. Z. Kratochvíl. Překlady Z. Kratochvíla jsou převzaty z www.fysis.cz. Verze 11. 10. 2004. Τῶν δὲ ἐν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων Ἀναξίμανδρος μὲν Πραξιιάδου Μιλήσιος Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητὴς ἀρχὴν τε καὶ στοιχεῖον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν. διδόναι γὰρ αὐτὰ

Celý text má paralely u některých dalších doxografů. A byť se obecně soudí, že nevycházejí tak přesně z Theofrastova textu, jak údajně činí Simplikios, významně jej doplňují.¹⁴³

Hippolytos, *Refut.* I, 6, 1-2 (část DK 12 A 11):

„Anaximandros z Milétu, syn Praxiadův, prohlásil za počátek jsoucích věcí jakousi přirozenost neomezena, ze které se rodí nebesa a uspořádání v nich. Tato je prý **věčná a nestárnoucí** (DK 12 B 2) a pojímá všechna uspořádání. Říká pak, že čas je vymezením vzniku, jsoucnosti a zániku. Tento počátek a prvek (všeho) jsoucímho nazval apeiron, když jako první nazval počátek tímto jménem. U něj je věčný pohyb, ve kterém se přihází, že vznikají nebesa.“¹⁴⁴

Pseudo-Plútarchos, *Strom.* 2 (část DK 12 A 10):

„Po Thalétovi prohlásil jeho druh Anaximandros, že neomezené je příčina všeho, že drží vznik a zánik všeho. Privil, že z něj se vyloučila nebesa a vůbec, že všechna světová uspořádání jsou neomezená. Tvrdil pak, že zánik a tím spíše vznik se děje z neomezeného života (věku?) cyklických návratů všeho.“¹⁴⁵

Aetios, *Plac.* I, 3, 3 (DK 12 A 14):

„Anaximandros z Milétu, syn Praxiadův, tvrdil, že počátkem jsoucích věcí je neomezeno, neboť z něj všechno vzniká a do něj všechno zaniká. Proto vznikají nekonečná uspořádání (světy) a znovu zanikají do toho, z čeho vznikly. Říká, že nekonečno je to proto, aby nic nepřestávalo, aby se vznik nezastavil. Zanedbává však to, aby řekl, co to neomezeno je. Zdali je to vzduch nebo voda [nebo země] nebo nějaké jiné těleso. Chybuje tedy, když prohlašuje (za počátek) látku, avšak aktivní příčinu pomíjí. Vždyť bezmezo není nic jiného než látka. Látka však nemůže být skutečností, pokud nepřistoupí něco aktivního.“¹⁴⁶

Text Simplikiova referátu bude dále pro větší přehlednost pojednán postupně po jednotlivých větách či souvětích, vzhledem k jejich možnému významu.

δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων· δῆλον δὲ ὅτι τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν τῶν τεττάρων στοιχείων οὗτος θεασάμενος οὐκ ἠξίωσεν ἔν τι τούτων ὑποκείμενον ποιῆσαι, ἀλλὰ τι ἄλλο παρὰ ταῦτα. οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιούμενου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως· διὸ καὶ τοῖς περὶ Ἀναξαγόραν τοῦτον ὁ Ἀριστοτέλης συνέταξεν.

¹⁴³ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 33; Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 137.

¹⁴⁴ Překl. Z. Kratochvíl. Θαλοῦ τοίνυν Ἀναξίμανδρος γίνεται ἀκροατής. Ἀναξίμανδρος Πραξιιάδου Μιλήσιος· οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον. ταύτην δ' αἰδίου εἶναι καὶ ἀγήρω, ἣν καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους. λέγει δὲ χρόνον ὡς ὠρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς. οὗτος μὲν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦνομα καλέσας τῆς ἀρχῆς. πρὸς δὲ τούτῳ κίνησιν αἰδίου εἶναι, ἐν ἧ συμβαίνει γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς.

¹⁴⁵ Překl. Z. Kratochvíl. μεθ' ὃν Ἀναξίμανδρον Θάλητος ἑταῖρον γενόμενον τὸ ἄπειρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντός γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς, ἐξ οὗ δὴ φησι τοὺς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους. ἀπεφῆνατο δὲ τὴν φθορὰν γίνεσθαι καὶ πολὺ πρότερον τὴν γένεσιν ἐξ ἀπείρου αἰῶνος ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν.

¹⁴⁶ Překl. Z. Kratochvíl. Ἀναξίμανδρος δὲ Πραξιιάδου Μιλήσιός φησι τῶν ὄντων ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς τοῦτο πάντα φθεῖρεσθαι. διὸ καὶ γεννάσθαι ἀπείρους κόσμους καὶ πάλιν φθεῖρεσθαι εἰς τὸ ἐξ οὗ γίνεσθαι. λέγει γοῦν διότι ἀπέραντόν ἐστιν, ἵνα μηδὲν ἐλλείπη ἢ γένεσις ἢ ὑφισταμένη. ἀμαρτάνει δὲ οὗτος μὴ λέγων τί ἐστι τὸ ἄπειρον, πότερον ἀήρ ἐστιν ἢ ὕδωρ ἢ γῆ ἢ ἄλλα τινὰ σώματα. ἀμαρτάνει οὖν τὴν μὲν ὕλην ἀποφαινόμενος, τὸ δὲ ποιοῦν αἴτιον ἀναιρῶν. τὸ γὰρ ἄπειρον οὐδὲν ἄλλο ἢ ὕλη ἐστίν· οὐ δύναται δὲ ἢ ὕλη εἶναι ἐνέργεια, ἐὰν μὴ τὸ ποιοῦν ὑποκέηται.

„Mezi ty, kteří mluvili o jednom jako o pohyblivém a neomezeném, zajisté patří Anaximandros, syn Praxiadův, žák a nástupce Thalétův.“¹⁴⁷

Již samotný začátek celého Simplikiova referátu - přičemž se zde jedná patrně o jeho vlastní slova a nikoli Theofrastova - kde je Anaximandrovi připisováno ἓν, „jedno“, které je charakterizováno jako κινούμενον καὶ ἄπειρον, „pohyblivé a neomezené“, je ryze peripatetickou kategorizací. Pokud opravdu Theofrastos v první knize svého spisu sledoval koncept Aristotelovy *Metafyziky*, uváděl předchozí myslitele na základě nauky o čtyřech příčinách. Popis jednoho jako pohyblivého a neomezeného, vede k přirozenému závěru, že Theofrastos Milét'ana řadil mezi φυσικοί, tj. přírodní myslitele. Na tomto místě není bez zajímavosti, že když Aristotelés v první knize spisu *Metafyzika* přiřazuje ke každému mysliteli konkrétní ἀρχή, o Anaximandrovi zcela mlčí. Možné paralely určení „jedna“ lze sledovat v dochovaných Aristotelových spisech. První kniha *Fyziky* (*Phys.* 184a10-16) začíná pojednáním obecné metody vědy o přírodě, περὶ φύσεως ἐπιστήμη, kdy jsou jejím prvním předmětem ἀρχαί, „počátky“. V Aristotelově vlastním technickém pochopení se však nejedná o význam „počátek“, ale „princip“, jak tento termín mnohem později do latiny přeloží Cicero:

„Poněvadž vědění a porozumění ve všech vědách, které se zabývají principy (archai) nebo příčinami (aitia) nebo prvotními základy věcí (stoicheia), vyplývá z jejich poznání - neboť máme za to, že každou věc známe, kdykoli poznáme první příčiny a první principy a až k prvotním základům - , je zjevno, že se také ve vědě o přírodě musíme nejprve pokusit o to, abychom určili to, co se týká principů.“¹⁴⁸

Následně Aristotelés principy obecně rozlišuje (*Phys.* 184b15-21):

„Princip je nutně buď jeden, nebo jich jest více. Je-li jeden, je buď bez pohnutí, jak tvrdí Parmenidés a Melissos, nebo se pohybuje, jak říkají fyzikové; jedni z nich za první princip prohlašují vzduch, druhí vodu. Pakliže je principů více, jsou buď v počtu omezeném, nebo neomezeném. A jestliže v počtu omezeném, ale jest jich více než jeden, jsou buď dva nebo tři nebo čtyři anebo nějaký jiný počet, a jestliže v počtu neomezeném, je to buď tak, jak praví Démokritos, že jsou jednoho rodu a různí se pouze svou podobou a tvarem, anebo i tak, že jsou v poměru protiv.“¹⁴⁹

Φυσικοί tedy hovořili o jednom, pohybujícím se principu. Pohyb je pro Aristotela od přírody neodmyslitelný a stejně tak od látky. Jak jsme již uvedli, na základě nauky o čtyřech příčinách Aristotelés přírodním myslitelům přiřkl pouze jednu z nich, látkovou. Jejich ἀρχή má proto následně mít výhradně látkový charakter, jak se zmiňuje např. v první knize spisu *Metafyzika* (*Met.* 983b6-11). Tyto Aristotelovy generalizace lze v Theofrastově popisu Anaximandrova „jedna“ nepřímou vyčíst. Samotné „jedno“ zde nemá zvláštní význam a jedná se spíše o obecný popis principu, který je dále rozveden a pojmenován. Podobný závěr lze vyslovit i na podkladě pasáže ze čtvrté kapitoly 1. knihy *Fyziky* (*Phys.* 187a12-23), kde

¹⁴⁷ Τῶν δὲ ἓν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων Ἀναξίμανδρος μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητής.

¹⁴⁸ Přeekl. A. Kříž. Ἐπειδὴ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι συμβαίνει περὶ πάσας τὰς μεθόδους, ὧν εἰσὶν ἀρχαί ἢ αἰτία ἢ στοιχεῖα, ἐκ τοῦ ταῦτα γνωρίζειν (τότε γὰρ οἴομεθα γινώσκειν ἕκαστον, ὅταν τὰ αἰτία γνωρίσωμεν τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρῶτας καὶ μέχρι τῶν στοιχείων), δῆλον ὅτι καὶ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης πειρατέον διορίσασθαι πρῶτον τὰ περὶ τὰς ἀρχὰς.

¹⁴⁹ Přeekl. A. Kříž. Ἀνάγκη δ' ἦτοι μίαν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἢ πλείους, καὶ εἰ μίαν, ἦτοι ἀκίνητον, ὡς φησι Παρμενίδης καὶ Μέλισσος, ἢ κινουμένην, ὡς περὶ οἱ φυσικοί, οἱ μὲν ἀέρα φάσκοντες εἶναι οἱ δ' ὕδωρ τὴν πρῶτην ἀρχήν· εἰ δὲ πλείους, ἢ πεπερασμένας ἢ ἀπείρους, καὶ εἰ πεπερασμένας πλείους δὲ μιάς, ἢ δύο ἢ τρεῖς ἢ τέτταρας ἢ ἄλλον τινὰ ἀριθμόν, καὶ εἰ ἀπείρους, ἢ οὕτως ὡς περὶ Δημόκριτος, τὸ γένος ἓν, σχήματι δὲ <διαφερούσας>, ἢ εἶδει διαφερούσας ἢ καὶ ἐναντίας.

následuje kritika přírodních filosofů a to zejména v ohledu vzniku, kde je „jedno“ s Anaximandrem výslovně spojeno:

„Jsou dva způsoby tvrzení fyziků. Jedni totiž za [jsoucí] základní těleso pokládali *jedno*, buď některý ze tří (živlů), nebo něco jiného, co je sice hustší než oheň, ale jemnější než vzduch; všemu ostatnímu pak dávají vznikat z něho zhušťováním a zředováním, vytvářejíce tak mnohé. To však jsou protivy, obecně pak nadbytek a nedostatek, jako Platón míní Veliké a Malé, jenomže Platón tyto označuje jako látku a Jedno jako tvar, oni však *jedno* jako látku, která je základem, a protivy jako rozdíly a tvary. Ale jiní tvrdí, že se z *jedna* vylučují dvojice protiv, které jsou v něm již dány, jak o tom mluví Anaximandros a všichni ti, kteří jsoucno pokládají za jedno i mnohé, jako Empedoklés a Anaxagorás, neboť také podle nich se ostatní věci vylučují ze směsi.“¹⁵⁰

Z této poslední pasáže, která připojuje druhý popis Anaximandrova principu τὸ μίγμα, „směs“, je evidentní, že ἐν, „jedno“, s jeho atributy, je zde zástupným Aristotelovým obecným pojmem a nemá co do autentičnosti s Anaximandrem přímou spojitost. Dále uvidíme, že u Aristotela má i další významnou paralelu (*Met.* 1069b21-23).¹⁵¹

Po expozé „jedna“ zmiňuje Theofrastos Anaximandrova otce Praxiada, rodné město a dává jej do přímé osobní spojitosti s Thalétem jakožto jeho „nástupcem a žákem“, διάδοχος καὶ μαθητής. Ostatní prameny, jak jsme již uvedli dříve, přinášejí různé varianty možného osobního spojení mezi muži.

„Za počátek a prvek toho, co je, prohlásil neomezeno. První užil toto jméno počátku.“¹⁵²

Téměř identické znění jako Simplicios zachovává též Hippolytos. Oproti Simplikiovi vynechává τε, τοῦτο a nahrazuje καλέσας za κομίσας. Odchyluje se také v řádu textu, kdy v podstatě zamění dvě souvětí, aby nejprve podal informaci o „přirozenosti neomezena“, a až poté o neomezeno, zatímco u Simplikia je tomu obráceně. Frázi οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων tak de facto dvakrát opakuje. Simplikios ji naopak zachovává pouze jednou. Jakoby tedy nejprve uvedl Simplikiovu verzi pouze z části, aby ji následně zapsal již celou. Simplikios se proto může jevit původnější. Shodu mezi texty lze pokládat za doklad autentických Theofrastových slov, byť se bezpochyby jedná pouze o spekulaci. Pokud tomu tak opravdu je, ostatní doxografové patrně zprostředkovávají už jen parafráze původního textu. Aetios i ve své krátké zmínce vynechává στοιχείον, zatímco Pseudo-Plútarchos představuje pouze velmi volné zpracování. Jinou verzi zastupuje Diogenés Laertios, který vynechává τῶν ὄντων a nezmiňuje ani celý závěr o prvním užití „jména počátku“.^{153 154}

Termín ἀρχή lze doložit již u Homéra. Obecně bývá nejčastěji spojován s významem „počátek“. Znamená ale také „vládu“. Přitom smysl může být jak prostorový, tak časový. Podobně jako sloveso ἄρχω znamená v základním významu „vést“, kupříkladu „vojsko do

¹⁵⁰ Ὡς δ' οἱ φυσικοὶ λέγουσι, δύο τρόποι εἰσίν. οἱ μὲν γὰρ ἐν ποιήσαντες τὸ [ὄν] σῶμα τὸ ὑποκείμενον, ἢ τῶν τριῶν τι ἢ ἄλλο ὃ ἐστὶ πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον, τὰλλα γεννώσι πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες (ταῦτα δ' ἐστὶν ἐναντία, καθόλου δ' ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις, ὥσπερ τὸ μέγα φησὶ Πλάτων καὶ τὸ μικρόν, πλὴν ὅτι ὁ μὲν ταῦτα ποιεῖ ὕλην τὸ δὲ ἐν τὸ εἶδος, οἱ δὲ τὸ μὲν ἐν τὸ ὑποκείμενον ὕλην, τὰ δ' ἐναντία διαφορὰς καὶ εἶδη)· οἱ δ' ἐκ τοῦ ἐνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρος φησὶ, καὶ ὅσοι δ' ἐν καὶ πολλὰ φασὶν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τὰλλα.

¹⁵¹ J. B. McDiarmid (1953, s. 96) o Aristotelově popisu Anaximandrova principu soudí: „Elsewhere he gives two distinct and apparently contradictory accounts of Anaximander's principle: that it is a single body apart from the elements; and that it is a mixture like the mixture of Empedocles.“

¹⁵² ἀρχὴν τε καὶ στοιχείον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς.

¹⁵³ *DL* II, 1, 1. οὗτος ἔφασκεν ἀρχὴν καὶ στοιχείον τὸ ἄπειρον.

¹⁵⁴ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 29-30.

bitvy”¹⁵⁵, ale i „velet, vládnout”, nebo „jít první, začít”. Ἄρχή je tedy, jak poznamenává např. Ch. H. Kahn, jakýsi první člen řetězu nadcházejících událostí. Tím, na čem vše ostatní spočívá a odvíjí se.¹⁵⁶ Tak například Paridův skutek je v *Iliadě* příčinou rozbroje $\nu\epsilon\iota\kappa\epsilon\omicron\varsigma \ \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ ¹⁵⁷ či prostě $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ ¹⁵⁸ nebo počátek Patroklovy zkázy je $\kappa\alpha\kappa\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ ¹⁵⁹. V *Odyssey* je nazýván luk $\phi\omicron\nu\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}\nu$, „počátkem zkázy“ pro nápadníky Penelopé.¹⁶⁰ Hésiodos nechává zvěstovat Múzy „od počátku“,¹⁶¹ od počátku jsou Úranovi protivní jeho synové, které zplodil se Zemí,¹⁶² atp. Když termín vysvětluje Aristotelés, první význam, který předestře, je prostorový (*Met.* 1012b34-1013a1):

„Počátkem (*arché*) se nazývá předně část věci, od níž se někdo začne pohybovat; na příklad u délky a u cesty jest s jedné strany tento počátek, se strany opačné jiný.“¹⁶³

Poté, co předloží další významy slova $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$, ztotožní jej s jiným důležitým termínem, s „příčinou”, $\alpha\iota\tau\iota\omicron\nu$ (*Met.* 1013a16-17):

„V tolika významech se mluví také o pojmu ”příčina”. Neboť každá příčina jest počátkem.“¹⁶⁴

Na začátku 2. kapitoly *An. post.* Aristotelés rozvádí, že skutečné vědění o věci máme právě tehdy, když poznáme její příčinu. Dokazovací vědění, které takovou cestu otevírá, pak musí (*An. post.* 71b19-23):

„... vycházet z premis, které jsou pravdivé, první, bezprostřední, známější a dřívější a jsou příčinou závěru. Neboť tak také počátky [principy] [tj. např. axiómy] budou přiměřené, adekvátní tomu, co se dokazuje.“¹⁶⁵

Ve výše zmíněné pasáži z *Metafyziky* (*Met.* 983b6-11), $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ představuje první a neredukovatelný princip či příčinu bytí věcí a vůbec souvisí s naším věděním o nich. Termín má u Aristotela široké uplatnění. Přirozeně jej užívá v jemu vlastních technických smyslech a to zejména jako „princip”.¹⁶⁶

Otázka po $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ je tradičně považována za fundament předsókratovského myšlení. To je ale ryze Aristotelova formulace. Ačkoli se zdá, že je termín bytostně spjat s předsókratovskými mysliteli, zejména s tzv. „milétskou školou“, není dochován přímý doklad o tom, že by jej Miléťané vskutku užívali. S $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ je spojuje právě až Aristotelés. Není tedy jisté, zda jej užívali a pokud ano - což je však velmi dobře možné - v jakém významu. Jeho peripatetickou aplikací

¹⁵⁵ *Il.* XV. 306-307. Τρωες δὲ προὔτυψαν ἀολλέες, ἦρχε δ' ἄρ' Ἐκτωρ μακρὰ βιβιάς· („Hromadně vyrazil vpřed voj Trójanů - v čele jim Hektór, dlouhým kráčeje krokem...”) (překl. O. Vaňorný)).

¹⁵⁶ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 235-236.

¹⁵⁷ *Il.* XXII. 116.

¹⁵⁸ *Il.* III. 100.

¹⁵⁹ *Il.* XI. 604.

¹⁶⁰ *Od.* XXI. 4; XXIV. 169.

¹⁶¹ *Theog.* 115.

¹⁶² *Theog.* 156.

¹⁶³ Překl. A. Kříž. Ἄρχῃ λέγεται ἡ μὲν ὅθεν ἂν τις τοῦ πράγματος κινηθεῖται πρῶτον, οἷον τοῦ μήκους καὶ ὁδοῦ ἐντεῦθεν μὲν αὕτη ἀρχή, ἐξ ἐναντίας δὲ ἑτέρα·

¹⁶⁴ Překl. A. Kříž. Ἔτι καὶ τὰ αἴτια λέγεται πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί.

¹⁶⁵ Překl. A. Kříž. τοῖνον ἐστὶ τὸ ἐπίστασθαι οἷον ἔθεμεν, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρῶτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος· οὕτω γὰρ ἔσονται καὶ αἱ ἀρχαὶ οἰκεῖαι τοῦ δεικνυμένου.

¹⁶⁶ P. Seligman (1974, s. 25) tvrdí: „For him [tj. Aristotela] it signifies not merely a beginning in time, but the agent or cause of a thing's beginning, then quite generally the logical starting point at which we arrive by our analysis of things and their changes.”

na předsókratovské myslitele bezesporu muselo dojít ke značným významovým posunům. Vzhledem k Aristotelově pohledu na íónské myšlení prizmatem rozlišení čtyř příčin, přičemž Iónii připsal pouze příčinu látkovou, lze na daném místě ἀρχή číst: „princip ve způsobu látky.“ To je ale ryze peripatetický pohled.

Jak dokládá Aristofanés,¹⁶⁷ termín στοιχεῖον původně znamenal délku stínu osoby, přičemž vyznačoval čas. Στοιχεῖον ve zde uváděném smyslu je vůbec zřejmě až pozdní, snad poprvé podle Eudéma, jak zachovává Simplikios,¹⁶⁸ užit Platónem. Nejdříve pro hlásky (*Crat.* 426d-427c) a následně již pro „počáteční prvky všehomíra“¹⁶⁹ vůbec (*Theat.* 201e, *Tim.* 48b-c). Aristotelés, o jehož interpretaci v posledním důsledku půjde, termín στοιχεῖον vykládá v *Poetice* (*Poet.* 1456b22-23):

„Hláška [stoicheion] je nedělitelný zvuk, ne každý, nýbrž jen takový, z něhož může vzniknouti zvuk srozumitelný.“¹⁷⁰

V *Metafyzice* znamená především (*Met.* 1014a26-27):

„Prvkem se nazývá to, z čeho se něco skládá jako z první složky a jež se, co se týče druhu, nedá dělití v jiný druh.“¹⁷¹

Pro Aristotela prvky představovaly základní, dále již neredukovatelné konstituenty všeho. Každý z prvků je přitom sám utvořen z látky „smyslově vnímatelných těles“ a z „dvojice protiv“, jak dokládá ve spise *O vzniku a zániku* (*De gener. et corr.* 329a24-27):

„My však tvrdíme, že je jakási látka smyslově vnímatelných těles, ale že není odloučená, nýbrž že je vždy spojena s dvojicí protiv, z které vznikají takzvané prvky.“¹⁷²

Prvky musí být nutně pouze čtyři, tj. oheň, vzduch, voda a země, neboť existují pouze dva základní páry protikladů: teplé-chladné a suché-vlhké (*De gener. et corr.* 330a30-330b7):

„Ježto jsou tyto prvky čtyři, ze čtyř pak je šest dvojic, ale protivy se přirozeně nezdržují - je totiž nemožné, aby táž věc byla teplá a chladná, a opět také, aby byla suchá a vlhká -, je zřejmé, že budou čtyři dvojice těchto prvků, totiž teplé a suché, teplé a vlhké, a zase chladné a vlhké, chladné a suché. A to odpovídá ve shodě s podaným odůvodněním zjevně jednoduchým tělesům, ohni, vzduchu, vodě a zemi; neboť oheň je teplý a suchý, vzduch teplý a vlhký - vzduch je jako výpar -, voda je chladná a vlhká, země chladná a suchá. A tak se ony rozdílly důvodně rozdělují na prvotní tělesa a jejich počet je ve shodě s podaným odůvodněním.“¹⁷³

¹⁶⁷ Aristofanés, *Eccl.* 652-3.

¹⁶⁸ Simplikios, *In Arist. Phys.* 7, 13. Srov. Seligman, P., 1974, s. 26, 28.

¹⁶⁹ Překl. F. Novotný.

¹⁷⁰ Překl. A. Kříž. στοιχεῖον μὲν οὖν ἐστὶν φωνὴ ἀδιαίρετος, οὐ πᾶσα δὲ ἀλλ' ἐξ ἧς πέφυκε συνθετὴ γίγνεσθαι φωνή.

¹⁷¹ Překl. A. Kříž. Στοιχεῖον λέγεται ἐξ οὗ σύγκειται πρώτου ἐνυπάρχοντος ἀδιαίρετου τῷ εἶδει εἰς ἕτερον εἶδος.

¹⁷² Překl. A. Kříž. Ἡμεῖς δὲ φαμὲν μὲν εἶναι τινα ὕλην τῶν σωμάτων τῶν ἀσθητῶν, ἀλλὰ ταύτην οὐ χωριστὴν ἀλλ' αἰεὶ μετ' ἐναντιώσεως, ἐξ ἧς γίνεται τὰ καλούμενα στοιχεῖα.

¹⁷³ Překl. A. Kříž. Ἐπεὶ δὲ τέτταρα τὰ στοιχεῖα, τῶν δὲ τεττάρων ἐξ αἰ συζεύξεις, τὰ δ' ἐναντία οὐ πέφυκε συνδυάζεσθαι (θερμὸν γὰρ καὶ ψυχρὸν εἶναι τὸ αὐτὸ καὶ πάλιν ξηρὸν καὶ ὑγρὸν ἀδύνατον), φανερόν ὅτι τέτταρες ἔσσονται αἱ τῶν στοιχείων συζεύξεις, θερμοῦ καὶ ξηροῦ, καὶ θερμοῦ καὶ ὑγροῦ, καὶ πάλιν ψυχροῦ καὶ ὑγροῦ, καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ. Καὶ ἠκολούθηκε κατὰ λόγον τοῖς ἀπλοῖς φαινομένοις σώμασι, πυρὶ καὶ ἀέρι καὶ ὕδατι καὶ γῆ· τὸ μὲν γὰρ πῦρ θερμὸν καὶ ξηρὸν, ὁ δ' ἀήρ θερμὸν καὶ ὑγρὸν (οἶον ἀτμὶς γὰρ ὁ ἀήρ), τὸ δ' ὕδωρ ψυχρὸν καὶ ὑγρὸν, ἡ δὲ γῆ ψυχρὸν καὶ ξηρὸν, ὥστ' εὐλόγως διανεμέσθαι τὰς διαφορὰς τοῖς πρώτοις σώμασι, καὶ τὸ πλῆθος αὐτῶν εἶναι κατὰ λόγον.

Στοιχεῖον, „prvek“, „živel“, „element“, je v Simplikiově referátu ve spojení s ἀρχή téměř synonymní. U Anaximandra jej takto předpokládat nelze, neboť nauka o živlech je až mladšího data, obvykle považována za autentickou od dob Empedokla, byť ani u něho daný termín není přímo doložen. Je ale velmi pravděpodobné, že Anaximandros názvů jednotlivých „živlů“ užíval, později s touto naukou spojených, byť jistě nikoli v Aristoteléské formalizované podobě. Zde se tak jedná spíše o standardizované schéma pozdějšího myšlení a Theofrastos je zajisté silně poplatný Aristotelovi, u něhož lze spojení obou slov doložit^{174, 175}.

Tím, co mělo pro Anaximandra být „počátkem a prvkem“, je zcela explicitně τὸ ἄπειρον, „neomezeno“, „nekonečno“, „neurčito“. Neexistuje jiný termín, s nímž by byl Anaximandros běžně více spojován. O to udivující je fakt, že jde spíše o Theofrasta a nikoli Aristotela, který s ním, jako s ἀρχή, Anaximandra přímo spojuje. Když se totiž Aristotelés v první knize *Metafyziky* zabývá ἀρχή předchozích myslitelů, o Anaximandrovi se nezmíní. Pozoruhodné. A když jej jmenuje (*Met.* 1069b22), učiní tak ve spojitosti s Anaxagorou, Empedoklem, „jednem“ a zejména „směsí“, τὸ μίγμα. Směs, jedno i oba myslitele opět zmíní v podobném kontextu ve *Fyzice* (*Phys.* 187a21). V ohledu τὸ ἄπειρον jej sice jménem uvádí také, opět ve *Fyzice* (*Phys.* 203b3-15). To však ve spojitosti s „většinou ostatních vykladatelů přírody.“ Než přistoupíme k výkladu tohoto fundamentálního termínu, přejdeme k větě, která v Simplikiově komentáři bezprostředně následuje a podle níž měl Anaximandros jako první užít „toto jméno počátku [principu]“, πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς.

Mezi široce diskutované problémy patří nejednoznačnost v syntaxi, kdy není jasné, zda věta referuje k termínu ἀρχή či τὸ ἄπειρον. První případ by vedl ke čtení, že Anaximandros jako první zavedl samotný termín ἀρχή. Druhý, že pro popis ἀρχή jako první použil slovo τὸ ἄπειρον. Obě čtení jsou v zásadě možná a pro každé lze uvést dobré argumenty. Nicméně, problém není takto jednoznačně vyhraněný. Např. W. K. C. Guthrie¹⁷⁶ soudí, že zatímco uvedená věta má znamenat, že Anaximandros jako první pojmenoval ἀρχή jménem ἄπειρον, připojuje, že Anaximandros jako první užil též termín ἀρχή, které autoři následující po Aristotelovi pochopili jako ὑποκείμενον, což vyvozuje z další Simplikiovy pasáže (*In Arist. Phys.* 150, 22):

„Anaximandros říkal, že protiklady byly v podkladu, který byl neomezeným tělesem a vydělily se z něho. Jako první nazval podklad arché. Protiklady pak jsou: teplé, chladné; suché, vlhké; a ostatní.“¹⁷⁷

¹⁷⁴ Srov. např. Aristotelés, *Met.* 1070b23; *Met.* 1087a3.

¹⁷⁵ W. K. C. Guthrie (1985, s. 77) soudí, že Theofrastos pokládal za nutné vysvětlit archaický termín ἀρχή připojením Aristoteléského termínu στοιχεῖον. Podobně se i W. A. Heidel (1912, s. 216) domnívá, že Theofrastos připojil termín στοιχεῖον, aby peripatetickou terminologií definoval původní Anaximandrovo ἀρχή (a to základě vysvětlení jednoho složitěho pojmu dvěma soufavnými jmény): „We have at once, therefore, the guarantee that we are dealing with a genuine Anaximandrian term and the interpretation of the term by Theophrastus, who regarded ἀρχή as synonymous with στοιχεῖον.“ J. B. McDiarmid (1953, s. 139-140) s odkazem na Aristotelovu pasáž (*Met.* I, 3, 983b 8-11) připojuje, že stejně tak lze říci, že Aristotelés mohl přidat slovo ἀρχή aby původní termín στοιχεῖον prvních filosofů definoval. P. Seligman (1974, s. 25) soudí, že v *Met.* I, 3, 983b6-11 slovo στοιχεῖον neodkazuje k žádnému specifickému elementu, nýbrž obecně k „ultimate constituent of things, which cannot be subjected to further division, or analysis in thought. In as far as Aristotle speaks of στοιχεῖον καὶ ἀρχή, where ἀρχή is held to be of a material kind, the two terms are almost synonymous.“

¹⁷⁶ Srov. Guthrie, W. K. C., 1985, s. 77.

¹⁷⁷ ἐνούσας γὰρ τὰς ἐναντιότητας ἐν τῷ ὑποκειμένῳ, ἀπείρω ὄντι σώματι, ἐκκρίνεσθαι φησιν Ἀναξίμανδρος, πρῶτος αὐτὸς ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον. ἐναντιότητες δὲ εἰσι θερμὸν ψυχρὸν ξηρὸν ὕγρὸν καὶ τὰ ἄλλα.

Podobně uvažuje též J. Barnes,¹⁷⁸ podle kterého Theofrastos připsal Anaximandroví oba termíny, přičemž by zmíněná věta z projednávaného referátu DK 12 A 9 představovala blízkou parafrázi něčeho ve skutečném Anaximandrově textu.

Ch. H. Kahn¹⁷⁹ usuzuje, že druhá varianta čtení přirozeně vyplývá z termínu οὗτος obvykle se vztahujícího k tomu, co předchází, tj. τὸ ἄπειρον (v Hippolytově verzi (DK 12 A 11)). Též τοῦνομα τῆς ἀρχῆς spíše vyjadřuje „jméno něčeho“, zatímco „toto slovo ἀρχή“ očekáváme v přístavku τοῦτο τοῦνομα τὴν ἀρχήν. Podobné závěry však sám relativizuje, neboť užití slova οὗτος se nemusí vztahovat jen k relativní pozici slov ve větě, ale i k tomu, zda je daná myšlenka autorem stále nesena či nikoli. Genitiv τῆς ἀρχῆς může být jen stylistickou variantou přístavku a τοῦνομα τῆς ἀρχῆς ke slovu ἀρχή odkazovat může. Takové řešení podporuje i text, který hned následuje: λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι, kde αὐτὴν by mělo být důkazem, že slovo, které má Simplicios či Theofrastos po celou dobu na mysli je ἀρχή a nikoli ἄπειρον. Když se Simplicios posléze k Anaximandroví v textu vrátí, je jeho stanovisko již zcela jasné (*In Arist. Phys.* 150, 23): πρῶτος αὐτὸς ἀρχήν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον. Jinou pasáž ze Simplikia (*De Caelo*, 615, 15): ἄπειρον δὲ πρῶτος ὑπέθετο [tj. τὸ ὑποκείμενον] pokládá Ch. H. Kahn pouze za referát k Anaximandrově nauce a nikoli terminologii. Přesto uzavírá, že ačkoli o tom nikdo nepodává svědectví, byl Anaximandros pravděpodobně též první v zavedení pojmu ἄπειρον do filosofické terminologie. A jak podle něho usuzuje H. Diels (in: *RM*, XLII, 1887, s. 7), upozorňování na první užití termínů je pro Theofrasta typické. Celá inkriminovaná část Φυσικῶν Δοξαί se nadto zabývá ἀρχαί u jednotlivých myslitelů a jejich inovacemi. Pouze v případě Anaximandra je přítomná jasná reference k nové terminologii. Takové znění podporuje podle Ch. H. Kahna též K. von Fritz. Protože není žádná evidence o tom, že by ještě někdo jiný pokládal ἀρχή za τὸ ἄπειρον, bylo by od Theofrasta naprosto zbytečné upozorňovat, že tak jako první učinil Anaximandros. Podobná zmínka je naopak jen přirozená v případě prvního užití slova ἀρχή. Podle J. Burneta¹⁸⁰ se kniha, z níž jsou dané fragmenty, nazývala Περὶ τῶν ἀρχῶν a poukazováno bylo na to, kdo jako první připisoval ἀρχή jiné predikáty. Sám se domnívá, že přirozeným smyslem celé pasáže je uvedení Anaximandra jako toho, kdo první nazval materiální příčinu (ἀρχή) termínem τὸ ἄπειρον. Hippolytovu verzi πρῶτος τοῦνομα καλέσας τῆς ἀρχῆς, která může vést k výkladu, že Anaximandros zavedl pojem ἀρχή, neshledává tolik důležitou vzhledem k tomu, že Hippolytos představuje spíše nepřímou tradici, kdežto Simplicios má citovat Theofrasta z Alexandra, který údajně používal originál textu. Καλέσας u Hippolyta J. Burnet pokládá za zkomolení původního peripatetického κομίσας u Simplikia; nadto τοῦτο bylo spíše Hippolytem vynecháno, než aby bylo Alexandrem či Simplikiem přidáno. A pokud je τοῦτο opravdu původní, ὄνομα musí odkazovat k τὸ ἄπειρον. To by podporovala i další pasáž ze Simplikia, *De caelo* 615, 15. P. Seligman¹⁸¹ však soudí, že fráze se týká uvedení ἄπειρον a nikoli *termínu* ἄπειρον jako takového. Za zcela jiný problém pokládá J. Burnet dále Simplikiovu pasáž komentáře k *Fyzice* (*In Arist. Phys.* 150, 23): πρῶτος αὐτὸς ἀρχήν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον, která by, vzhledem ke kontextu, měla spíše znamenat, že Anaximandros jako první pojmenoval podklad protikladů jako materiální příčinu. J. B. McDiarmid¹⁸² takové vysvětlení nepokládá za správné, neboť Simplicios již o vodě u Thaléta hovoří jako o látkovém substrátu opozit. Pokud by opravdu Simplicios zmiňoval první užití termínu ἀρχή Anaximandrem, spíše by se jednalo o komentář k Aristotelovu rozdělení nauk na ty, které vysvětlují vznik jedním materiálním principem a

¹⁷⁸ Srov. Barnes, J., 1982, s. 32.

¹⁷⁹ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 30-32.

¹⁸⁰ Srov. Burnet, J., 1930, s. 54-55.

¹⁸¹ Srov. Seligman, P., 1974, s. 27.

¹⁸² Srov. McDiarmid, J. B., 1953, s. 139.

protiklady, a těmi, co vznik nevysvětlují proměnou, ale oddělením opozit z materiálního principu. Právě druhou nauku měl jako první zastávat Anaximandros. G. S. Kirk¹⁸³ se domnívá, že Burnetova interpretace „jakkoli netlumočí nejzjevnější smysl věty mimo její kontext, nepochybně více odpovídá záměru Simplikiova argumentu.“ Podle Aristotela (*Phys.* I, 4, 187a20) se totiž protiklady u Anaximandra odlučovaly z původního jedna a mohl proto být uveden jako první představitel nauky. Připojuje, že Theofrastos užil slovo ἀρχή v komentáři k Thalétovi (*In Arist. Phys.* 23, 23) bez toho, aby upozornil, že Thalés sám termín neužíval. Taková zmínka by přitom byla jen pochopitelná, pokud by Theofrastos dále opravdu zdůrazňoval, že jeho původcem byl Anaximandros. Domníváme se však, že stejně tak Theofrastos mohl prostě upozornit na autorství termínu, který dříve v textu použil, tehdy, když ve výčtu došel právě k jeho autorovi. P. Seligman¹⁸⁴ dodává, že ἀρχή je jen jedním z termínů, jimiž Theofrastos popisuje předsókratovské myšlení. Navíc zřejmě ani neměl přístup k Thalétovým textům a terminologii. G. S. Kirk¹⁸⁵ dále usuzuje, že pokud by Simplikios opravdu z Theofrasta vyvodil, že Anaximandros jako první takto termín užíval, nejspíše by danou skutečnost uvedl již na začátku svého komentáře. Anaximandros mohl termín ἀρχή též užít ve smyslu „počátek“ podobně jako νεῖκεος ἀρχή u Homéra (*Il.* XXII, 116) nebo fráze ἀπ' ἀρχῆς či κατ' ἀρχήν. Osamocený termín ἀρχή se nikde v ostatních fragmentech předsókratiků pro popis „prvotní substance“ nezachoval. Theofrastos mohl rovněž prostě rozvíjet Aristotelovo mínění (*Phys.* III, 4, 203a16), že všichni φυσικοί předpokládali τὸ ἄπειρον a Anaximandros byl aktuálně první, kdo podobný termín užil pro popis ἀρχή. J. B. McDiarmid¹⁸⁶ pokládá za jedinou možnou bázi pro řešení obecné hledisko v dalších fragmentech Φυσικῶν Δόξαι. Theofrastovým záměrem je zkoumání předsókratovských příčin, pojednáváných přitom peripatetickou terminologií. Nastolenou otázkou je, jak se nauky jednotlivých myslitelů liší od svých předchůdců. Každý z předchůdců je přitom pokládám za ustanovitele nauky. Co Theofrastos jako první připisoval Anaximandrovi, je pak jasné z pokračování projednávaného Simplikiova referátu (*In Arist. Phys.* 24, 16-17): λέγει δ' αὐτὴν (tj. τὴν ἀρχήν) μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον ... a Anaximandros byl tedy první, kdo uvedl princip τὸ ἄπειρον, přičemž tak nazval nějaké neomezené těleso odlišné od elementů. P. Seligman¹⁸⁷ uzavírá, že s největší pravděpodobností prostě Theofrastos našel dané slovo u Anaximandra a uvedl jeho první užití přírodními mysliteli bez ohledu na to, že jej Anaximandros jistě neužil v obvyklém Aristotelově smyslu. Jelikož byla peripatetická škola obecně zaujata nalézáním původních užití termínů, které pro ni měly dále nějaký význam, a současně se celá sekce Theofrastovy práce, v níž se pasáž nalézala, nazývala Περὶ ἀρχῆς či ἀρχῶν, je to právě termín ἀρχή, který mohl být zmíněn.

Pokud tedy uvážíme, že text měl být z části Φυσικῶν δόξαι, která pojednávala o ἀρχαί předchozích myslitelů - a u Anaximandra je doklad o nově užití terminologii - může být nejprůprirozenějším první řešení. Tedy, že Anaximandros jako první užil termín ἀρχή. Ostatně, jeho poměrně běžný výskyt u Homéra či Hésioda i ve smyslu „počátku“ by mohl být nepřímým poukazem k tomu, že jej Anaximandros opravdu užil, byť v poněkud novém a specifickém významu. Ať již je skutečnost jakákoli, G. S. Kirk vcelku rozumně soudí, že „celá otázka má omezený význam.“¹⁸⁸ O čem se pravděpodobně Theofrastos zmiňuje, je užití slova τὸ ἄπειρον a nikoli ἀρχή. Vzhledem k užití peripatetické terminologii a dikci, Theofrastos prostě dále

¹⁸³ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 141.

¹⁸⁴ Srov. Seligman, P., 1974, s. 27-28.

¹⁸⁵ Srov. Kirk, G. S., 1955, s. 23-24.

¹⁸⁶ Srov. McDiarmid, J. B., 1953, s. 139.

¹⁸⁷ Srov. Seligman, P., 1974, s. 27-28.

¹⁸⁸ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 141.

zřejmě sdělil, že Anaximandros pokládal za látkový princip (ἀρχή v peripatetickém smyslu) τὸ ἄπειρον, přičemž podobný pohled nemá nic co do činění s původním významem u Anaximandra. A o to jde především. I kdyby v dané záležitosti bylo naprosto jasno, nemuselo by to ovšem znamenat o mnoho více než pouze jedno z dalších a zcela sporných, ryze doxografických, přiřazení prvenství. Zde na poli terminologie.

„Říká pak, že to není ani voda, ani žádný z tak řečených prvků, nýbrž jakási jiná neomezená přirozenost, ze které vznikají všechna nebesa a uspořádání v nich.“¹⁸⁹

Důvěryhodnost Simplikiovy verze v zachování Theofrastova textu se zdá být znovu podpořena dalšími doxografy. Druhá polovina textu je u Hippolyta dokonce opět zachována v téměř identickém znění. Hippolytos oproti Simplikiovi vynechává ἅπαντας a místo plurálu τὸς κόσμους užívá sigulár τὸν κόσμον. Aetios a Pseudo-Plútarchos naopak zachovávají plurál, ἀπειρους κόσμους. Takové reference podporují Simplikiovu verzi. Pseudo-Plútarchos opakuje i Simplikiov termín ἅπαντας, ačkoli se u něho vztahuje ke κόσμους. Ch. H. Kahn tyto okolnosti považuje za potvrzení Simplikiovy verze v lepším zachování Theofrastova textu než Hippolytovu. Fráze πάντας τὸς οὐρανοὺς (nebo πάντας τὸς κόσμους) se navíc objevuje i v dalších referencích u Aristotela (*De Caelo* 303b13) a dále též v pokračování Hippolytova projednávaného referátu (*Refut.* I, 6, 1 (*DK* 12 A 11)) k Anaximandroví. Ch. H. Kahn podotýká, že ačkoli svědectví Aetia a Pseudo-Plútarcha mohou být značně zmatečná, nejedná se na tomto místě o druh chyby, která by přirozeně vznikla, pokud by Theofrastos užil κόσμος v siguláru.¹⁹⁰

Simplikios má stále na mysli ἀρχή. Je zajímavé, že z prvků, které je nutno u Anaximandra vyloučit, uvádí jmenovitě pouze vodu. Snad jde o reflexi Thaléta, kterého v textu pojednával předtím. Aetios k vodě přidává vzduch, zemi a ἢ ἄλλα τινὰ σώματα.¹⁹¹ Podobně činí Diogenés Laertios, který zaznamenává vzduch, vodu a „něco jiného“.¹⁹² Zřetelná je snaha o kontrast ἀρχαί Anaximandra a ostatních φυσικοὶ, jimž lze přisoudit „tak řečené prvky“. V podobném duchu se vyjadřuje Aristotelés např. ve *Fyzice* (*Phys.* 187a12-23), kde je Anaximandros peripateticky považován za toho, kdo pro charakteristiku τὸ [ὄν] σῶμα τὸ ὑποκείμενον, „základního tělesa“ ne zvolil žádný z protikladů - tepla-chladna či sucha-vlhka - ale předpokládal, že jsou obsaženy ve směsi a vylučují se z ní. Sám Simplikios následně zachovává zmínku o Anaximandrových protikladech (*In Arist. Phys.* 150, 24): „Protiklady pak jsou: teplé, chladné; suché, vlhké; a ostatní.“¹⁹³

Anaximandrova ἀρχή tedy neodpovídala žádnému z běžně postulovaných čtyř prvků, nýbrž to byla ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, „jiná neomezená přirozenost“. Anaximandros měl užít termín τὸ ἄπειρον, aby jím charakterizoval φύσις jako ἀρχή. Právě na tomto místě se objevuje slovo φύσις. Uvedené pojetí však zřejmě nemá mnoho společného s původně možným Anaximandrovým, neboť jistě sleduje ryze Aristotelovu interpretaci a pochopení. Proto je nutné vyložit v jakém významu Aristotelés termín φύσις sám vykládal. K danému účelu jsou výchozí zejména dvě kapitoly z jeho spisů, I. kapitola II. knihy *Fyziky* a současně 4. kapitola V. knihy *Metafyziky*.¹⁹⁴

¹⁸⁹ λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους.

¹⁹⁰ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 34.

¹⁹¹ Tato slova se objevují ve verzi Pseudo-Plútarcha, nikoli u Stobaia.

¹⁹² *DL* II, 1, 2. οὐ διορίζων ἀέρα ἢ ὕδωρ ἢ ἄλλο τι.

¹⁹³ Překl. Z. Kratochvíl. ἐναντιότητες δὲ εἰσι θερμὸν ψυχρὸν ξηρὸν ὑγρὸν καὶ τὰ ἄλλα.

¹⁹⁴ Srov. Mráz, M., 1998, s. 549-554.

Na samém začátku druhé knihy prvního ze zmíněných spisů Aristotelés konstatuje (*Phys.* 192b8-12): „Z věcí jedny jsou od přírody (*fysei*), druhé mají jiné příčiny. Od přírody jsou živočichové a jejich části, rostliny a jednoduchá tělesa, jako země, oheň, vzduch a voda. O těchto a takových věcech totiž říkáme, že jsou od přírody.“¹⁹⁵ Jak následně uvidíme, od toho, co není „od přírody“ odlišuje výše zmíněné věci hledisko pohybu, neboť tyto nemají „vrozené směrnosti ke změně“, οὐδεμίαν ὀρμὴν ἔχει μεταβολῆς ἔμφυτον. Do oblasti přírody tedy spadá pouze to, co v sobě obsahuje „počátek pohybu a klidu“, ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως (*Phys.* 192b13-14). A vyjmenoval-li Aristotelés současně „jednoduchá tělesa“, ἀπλᾶ τῶν σωμάτων, přisuzuje zcela explicitně danou charakteristiku i jednotlivým prvkům, majícím v sobě vnitřní princip pohybu. Proto následně charakterizuje φύσις slovy (*Phys.* 192b20-23): „Příroda [φύσις] je však principem a příčinou pohybu a klidu v tom, čemu původně náleží, a to o sobě, nikoli nahodile.“¹⁹⁶ Φύσις je pro Aristotela především jakýsi vnitřní zdroj, imanentní princip pohybu a zároveň klidu ve věcech, jež se pohybují samy. Je přítomen od samého počátku a to nikoli nahodile, νύβρζ καθ' αὐτὸ, jako bytostně konstitutivní vlastnost. O pohybu, jehož zdrojem je φύσις, se Aristotelés vyslovil jen krátce předtím (*Phys.* 192b13-15), přičemž rozlišuje tři druhy: z hlediska změny místa, κίνησις κατὰ τόπον, kvantitativní změny - růstu, nebo ubývání, αὐξήσεως καὶ φθίσεως a kvalitativní změny, ἀλλοίωσις. V dalším textu přechází Aristotelés od φύσις jako zdroje výše zmíněných pohybů k φύσις chápané ve smyslu zdroje vzniku a vývoje jako takových vůbec. To tehdy, když se zabývá vztahy právě mezi φύσις, látkou, ὕλη a tvarem εἶδος, μορφή. Těsně předtím ještě poznamenává (*Phys.* 192b32-36): „Přirozenou povahu pak má všechno, co má takový princip, a všechno to je podstatou. Neboť příroda jest vždycky jistý základ a v tom, co je základem. Podle přírody jsou všechny tyto věci samy, jakož i všechno, co jim o sobě náleží, jako například ohni pohyb vzhůru.“¹⁹⁷ Látka a tvar jsou přírodou a současně hybným principem. Spolu se zbaveností, στέρησις se též jedná o principy vzniku a zániku všeho, tedy i podstat, οὐσίαι. Právě v souvislosti s nimi je φύσις vyložena také jako počátek vznikání a současně cíl vývoje. Φύσις je jak vnitřním zdrojem vznikání a utváření všeho takzvaně „od přírody“ a současně je i konečným stavem (tvarem), k němuž celý vývoj dané bytosti směřuje a jímž se završuje. Tento význam Aristotelés vyjádří slovy (*Phys.* 193b12-13): „... příroda chápaná jako dění směřuje k přírodě.“¹⁹⁸ Φύσις se v daném smyslu rozvíjí a směřuje de facto sama k sobě. Φύσις jako původní zdroj a rozvrh vývoje bytosti se v jejím rozvoji uskutečňuje a i samotný vývoj je proto přirozeností.¹⁹⁹

Když Aristotelés věnuje prostor problematice principů látky a tvaru, obrací nejdříve svoji pozornost k látce, ὕλη (*Phys.* 193a9-12): „Některým se pak zdá, že přirozeností a podstatou přírodních věcí jest to, co jest první v základě každé věci samo o sobě ještě neutvářené, jako například, že přirozeností lehátka je dřevo, sochy bronz.“²⁰⁰ Látka je zde „podstata“, která trvá, přičemž neustále podléhá různým změnám. Aristotelés následně opět vyjmenuje všechny čtyři prvky: „Proto podle mínění jedněch přírodou toho, co jest, je oheň, podle druhých země, podle třetích vzduch, podle čtvrtých voda, podle jiných některé z nich, a jiní tvrdí, že všechno

¹⁹⁵ Překl. A. Kříž. Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ φύσει, τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας, φύσει μὲν τὰ τε ζῶα καὶ τὰ μέρη αὐτῶν καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ ἀπλᾶ τῶν σωμάτων, οἷον γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ καὶ ὕδωρ (ταῦτα γὰρ εἶναι καὶ τὰ τοιαῦτα φύσει φαμέν)

¹⁹⁶ Překl. A. Kříž. ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.

¹⁹⁷ Překl. A. Kříž. φύσιν δὲ ἔχει ὅσα τοιαύτην ἔχει ἀρχήν. καὶ ἐστὶν πάντα ταῦτα οὐσία· ὑποκείμενον γὰρ τι, καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ἡ φύσις αἰεὶ. κατὰ φύσιν δὲ ταῦτά τε καὶ ὅσα τούτοις ὑπάρχει καθ' αὐτά, οἷον τῶ πυρὶ φέρεσθαι ἄνω·

¹⁹⁸ Překl. A. Kříž. ἔτι δ' ἡ φύσις ἢ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστὶν εἰς φύσιν.

¹⁹⁹ Srov. Mráz, M., 1998, s. 550.

²⁰⁰ Překl. A. Kříž. δοκεῖ δ' ἡ φύσις καὶ ἡ οὐσία τῶν φύσει ὄντων ἐνίοις εἶναι τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ἐκάστῳ, ἀρρῦθμιστον <ὄν> καθ' ἑαυτό, οἷον κλίνης φύσις τὸ ξύλον, ἀνδριάντος δ' ὁ χαλκός.

to.²⁰¹ (*Phys.* 193a21-23). V tomto prvním smyslu Aristotelés hovoří následně o přírodě jako o „první látce“, πρώτη ὕλη, která je základem všeho, co má v sobě „počátek pohybu a změny.“ (*Phys.* 193a28-30). Patrně však nemyslí „první látku“ pojímanou odděleně od tvaru a tedy smyslově nepoznatelnou. Spíše se jí myslí látka konkrétně určitá odpovídající dané úrovni v jakési postulované škále látek. A to buď primární látku prvku, anebo, na opačném konci zvolené škály, látku tvořící například tělo živočicha. Lze tak soudit v návaznosti na rozlišení, které v souvislosti s první látkou Aristotelés provádí v *Metafyzice* (*Met.* 1015a8), kdy uvádí dva různé významy první látky: ἡ πρὸς αὐτὸ πρώτη, „první pro tuto určitou věc“ a ἡ ὅλως πρώτη, „první prostě“, takovou jakou je voda, tedy látka v podobě konkrétního prvku.²⁰² Tato první látka tedy neztrácí svoji určitost a tím, čím ji získává, je tvar, εἶδος, μορφή. K němu následně Aristotelés obrací pozornost jako k přírodě ve druhém smyslu, který má před prvním přednost: „V jiném smyslu se však za ni pokládá [tj. přírodu] podoba a tvar vyjádřený pojmem.“²⁰³ (*Phys.* 193a30-31). V nejvlastnějším smyslu je pro Aristotela φύσις princip určitosti, neboť vše nabývá svého určení tehdy, když vstoupilo do skutečnosti, než když bylo pouze v možnosti (*Phys.* 193a6-8). Každá bytost nabýváním svých určení směřuje k přirozenosti. A právě tvar je společný všem jedincům daného druhu, kteří mají takto stejnou přirozenost, což Aristotelés dokresluje větou: „člověk vzniká z člověka.“ (*Phys.* 193b8). To, co je složeno z látky a tvaru, není samo přírodou, ale je přirozeně, od přirozenosti. A jak jsme již uvedli výše, Aristotelés uzavírá, že příroda chápaná jako dění směřující k přírodě, v němž vše, co roste a vyvíjí se, postupuje „od něčeho k něčemu“, přičemž to, co se vyvíjí, není tím „z čeho se vyvíjí, nýbrž to, k čemu se vyvíjí. Tedy „tvar jest přírodou.“²⁰⁴ Φύσις je proto nejvlastněji tvar, εἶδος, μορφή, jako cíl všeho růstu a dění. (*Phys.* 193b18).

Ve zmíněném druhém spisu, *Metafyzice*, se Aristotelés v 4. kapitole V. knihy zaměřuje především na významy, v nichž se termín φύσις užívá. Jako první význam uvádí „vznik a vývoj věcí, jež se rodí a rostou.“²⁰⁵ (*Met.* 1014b16-17). Nazývá se tak rovněž „první složka, z níž pochází to, co roste, rozvíjí se.“²⁰⁶ (*Met.* 1014b17-18). Třetím významem je: „od čeho vychází první pohyb v každé jednotlivé přírodní bytosti jako takové.“²⁰⁷ (*Met.* 1014b18-20). „Za čtvrté se slovem „fysis“ nazývá první, z čeho buď jest nebo se vyvíjí přírodní věc a jež jest neutvářené a nemůže se z vlastní moci měniti;“²⁰⁸ (*Met.* 1014b26-28). Jako pátý význam φύσις je „podstata věcí přirozeně jsoucích“²⁰⁹ (*Met.* 1014b36) a jako poslední je uváděný význam, který se „užívá také vůbec o každé podstatě, protože fysis jest druh podstaty.“²¹⁰ (*Met.* 1015a11-13). V závěru pak Aristotelés sumarizuje, že φύσις znamená „v prvním a vlastním smyslu podstatu toho, co v sobě jako takovém má počátek pohybu; neboť látka se nazývá fysis proto, že v sebe

²⁰¹ Překl. A. Kříž. διόπερ οἱ μὲν πῦρ, οἱ δὲ γῆν, οἱ δ' ἀέρα φασίν, οἱ δὲ ὕδωρ, οἱ δ' ἔνια τούτων, οἱ δὲ πάντα ταῦτα τὴν φύσιν εἶναι τῶν ὄντων.

²⁰² Srov. Mráz, M., 1998, s. 550-551.

²⁰³ Překl. A. Kříž. ἄλλον δὲ τρόπον ἢ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον.

²⁰⁴ Překl. A. Kříž. οὐχὶ ἐξ οὗ, ἀλλ' εἰς ὃ. ἢ ἄρα μορφή φύσις.

²⁰⁵ Překl. A. Kříž. Φύσις λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ἢ τῶν φουόμενων γένεσις.

²⁰⁶ Překl. A. Kříž. ἓνα δὲ ἐξ οὗ φύεται πρώτου τὸ φυόμενον ἐνυπάρχοντος.

²⁰⁷ Překl. A. Kříž. ἔτι ὅθεν ἢ κίνησις ἢ πρώτη ἐν ἐκάστω τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ ὑπάρχει.

²⁰⁸ Překl. A. Kříž. ἔτι δὲ φύσις λέγεται ἐξ οὗ πρώτου ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ τῶν φύσει ὄντων, ἀρρυθμίστου ὄντος καὶ ἀμεταβλήτου ἐκ τῆς δυνάμεως τῆς αὐτοῦ, οἷον ἀνδριάντος καὶ τῶν σκευῶν τῶν χαλκῶν ὃ χαλκὸς ἢ φύσις λέγεται, τῶν δὲ ξυλίνων ξύλον· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων· ἐκ τούτων γὰρ ἔστιν ἕκαστον διασχωζομένης τῆς πρώτης ὕλης· τοῦτον γὰρ τὸν τρόπον καὶ τῶν φύσει ὄντων τὰ στοιχεῖα φασίν εἶναι φύσιν, οἱ μὲν πῦρ οἱ δὲ γῆν οἱ δ' ἀέρα οἱ δ' ὕδωρ οἱ δ' ἄλλο τι τοιοῦτον λέγοντες, οἱ δ' ἔνια τούτων οἱ δὲ πάντα ταῦτα.

²⁰⁹ Překl. A. Kříž. ἔτι δ' ἄλλον τρόπον λέγεται ἢ φύσις ἢ τῶν φύσει ὄντων οὐσία.

²¹⁰ Překl. A. Kříž. μεταφορᾷ δ' ἤδη καὶ ὅλως πᾶσα οὐσία φύσις λέγεται διὰ ταύτην, ὅτι καὶ ἢ φύσις οὐσία τίς ἐστιν.

přijímá jeho působnost, a vznikání a růst proto, že jsou to pohyby, jež od něho vycházejí.²¹¹ (*Met.* 1015a7-17). Jak poznamenal M. Mráz,²¹² uvedené významy byly zapsány patrně ještě před textem II. knihy *Fyziky*, neboť až tam jsou de facto sjednoceny do jednoho z ústředních pojmů Aristotelovy koncepce. Rovněž lze upozornit, že ani na jednom z uváděných míst není přímo zmíněn význam vztahující se k přírodě jako celku, který lze jinak předpokládat na jiných místech Aristotelových spisů. Například tam, kde se hovoří o celé φύσις (*Met.* 987b2; 1005a32-33), přičemž však mnohdy nelze zcela určit, zda má Aristotelés na mysli celek přírody či spíše přirozenost jednoho daného druhu.²¹³

Oproti ucelenému výkladu Aristotelova užití termínu φύσις je pro nás na tomto místě spíše důležité, jak sama peripatetická škola termín φύσις v hrubých rysech vykládala a jak mu následně v její referenci máme rozumět dnes my. Podle Simplikova referátu neměla Anaximandrova ἀρχή odpovídat žádnému ze čtyř obvykle kladených prvků, ale byla to ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, „jiná neomezená přirozenost“. Měl přitom užít termín τὸ ἄπειρον, aby jím φύσις jako ἀρχή charakterizoval. Viděli jsme, že Aristotelés tento termín právě ve spojitosti s prvky několikrát užívá. Čtvrtý z uváděných významů v *Metafyzice*, který charakterizuje látku, pokračuje: „...tak se na příklad u sochy a u kovových nářadí užívá slova „fysis“ o kovu, u dřevěných o dřevu. A podobně je tomu i u ostatních věcí. Neboť každá látka jest a trvá proto, že se zachovává první látka. Neboť v tomto smyslu se mluví také o „fysis“ prvků přírodních věcí, čímž jedni míní oheň, druzí zemi, jiní zase vzduch, jiní vodu nebo něco jiného takového, a konečně jedni jenom některé z nich, druzí všechny dohromady.“²¹⁴ (*Met.* 1014b29-35). Nezdá se, že by ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, „jiná neomezená přirozenost“, byla vyložena v naprosto odlišné dikci než prvky ostatních φυσικοί. Je explicitně pouze „jiná“, ἐτέραν. Bezpochyby stále peripateticky chápaná v látkovém smyslu. Že ji Simplikios či Theofrastos nevnímali principiálně odlišně od zmíněných prvků, může být patrné již vzhledem k Simplikiově referenci o Anaximenu, která následuje bezprostředně po projednávaném Anaximandrově referátu (*In Arist. Phys.* 24, 26-28): „... Tvrdil, že je jedna základní přirozenost, tak jako onen tvrdil, že je jí bezmezo. Ne však (přirozenost) neurčitá, jako u Anaximandra, ale vymezená. Říká, že je to vzduch.“²¹⁵ Anaximandrova φύσις je doslova ἀόριστος, „neurčitá“, „neohraničená“, bez pozitivního vymezení. Zřetelné rozpaky s jejím určením vedou až k obvinění Anaximandra z nedostatečnosti v jeho ἱστορία. Aetios přímo prohlásí: „zanedbává však to, aby řekl, co to neomezeno je. Zdali je to vzduch nebo voda nebo nějaké jiné těleso.“ Jak ale poznamenává Ch. H. Kahn, zde vyjmenované prvky se objevují pouze ve verzi textu u Pseudo-Plútarcha a je proto možné, že se jedná o vysvětlující komentář, poněkud popletený díky extrapolaci peripatetické kritiky, která následuje: „Chybuje tedy, když prohlašuje látku, avšak aktivní příčinu pomíjí. Vždyť bezmezo není nic jiného než látka. Látka

²¹¹ Překl. A. Kříž. φύσις δὲ ἢ τε πρώτη ὕλη (καὶ αὕτη διχῶς, ἢ ἢ πρὸς αὐτὸ πρώτη ἢ ἢ ὅλως πρώτη, οἷον τῶν χαλκῶν ἔργων πρὸς αὐτὰ μὲν πρῶτος ὁ χαλκός, ὅλως δ' ἴσως ὕδωρ, εἰ πάντα τὰ τηκτὰ ὕδωρ) καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τέλος τῆς γενέσεως. μεταφορᾷ δ' ἤδη καὶ ὅλως πᾶσα οὐσία φύσις λέγεται διὰ ταύτην, ὅτι καὶ ἡ φύσις οὐσία τίς ἐστίν. ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτὰ· ἢ γὰρ ὕλη τῷ ταύτης δεκτικὴ εἶναι λέγεται φύσις, καὶ αἱ γενέσεις καὶ τὸ φύεσθαι τῷ ἀπὸ ταύτης εἶναι κινήσεις.

²¹² Srov. Mráz, M., 1998, s. 553.

²¹³ Srov. Mráz, M., 1998, s. 553-554. M. Mráz v tomto bodě odkazuje k H. Bonitzovi (*Index Aristotelicus*, I. c., p. 836a19-35).

²¹⁴ οἷον ἀνδριάντος καὶ τῶν σκευῶν τῶν χαλκῶν ὁ χαλκός ἢ φύσις λέγεται, τῶν δὲ ξυλίνων ξύλον· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων· ἐκ τούτων γὰρ ἐστὶν ἕκαστον διασωζομένης τῆς πρώτης ὕλης· τοῦτον γὰρ τὸν τρόπον καὶ τῶν φύσει ὄντων τὰ στοιχεῖα φασὶν εἶναι φύσιν, οἱ μὲν πῦρ οἱ δὲ γῆν οἱ δ' ἀέρα οἱ δ' ὕδωρ οἱ δ' ἄλλο τι τοιοῦτον λέγοντες, οἱ δ' ἕνια τούτων οἱ δὲ πάντα ταῦτα.

²¹⁵ Překl. Z. Kratochvíl. μίαν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἄπειρόν φησιν ὡσπερ ἐκεῖνος, οὐκ ἀόριστον δὲ ὡσπερ ἐκεῖνος, ἀλλὰ ὀρισμένην, ἀέρα λέγων αὐτήν·

však nemůže být skutečností, pokud nepřistoupí něco aktivního.” Zdá se, že podobný peripatetický argument může pocházet původně spíše od Theofrasta a není samotným Aetiovým příspěvkem doxografii.²¹⁶

U Simplikia je dále doloženo, že z této „jiné neomezené přirozenosti“ ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους, „vznikají všechna nebesa a uspořádání v nich.” Jak upozornil Ch. H. Kahn,²¹⁷ celá fráze není v peripatetickém slovníku obvyklá, zejména vzhledem k užitému plurálu slova κόσμος. Může proto být velmi blízká původní Anaximandrově intenci či dokonce přímo dalším Theofrastovým citátem z Anaximandra.²¹⁸ To by mohla podporovat doxografická zmínka o autentických Anaximandrových slovech, byť nevíme, jak daleko mají v textu sahat. Zejména termín κόσμος bude patrně v jednom ze svých původních významů pro „řád”, „uspořádání”, které je pěkné, náležité a účinné, a nikoli, jak jej dnes známe my, jako „vesmír” či „svět”.²¹⁹ Snad sám Anaximandros na tomto místě hovoří o pluralitě οὐρανοί obsahující množství κόσμοι, vznikající z „neomezené přirozenosti”.²²⁰ Podobné reference o „množství” nebes a „uspořádání”, „světů”, lze dokladovat i u dalších doxografů, kteří je vesměs spojují s výrazem τὸ ἄπειροι. Uspořádání, světy, κόσμοι, měly být podle uvedených svědectví nekonečné či jich mělo být nezměrné množství. Dokonce sám Simplikios Anaximandrově opakovaně ἀπείρους κόσμους, „nekonečné světy”, přičítá (*In Arist. Phys.* 1121, 5; *In Arist. De Caelo* 202, 14; *In Arist. De Caelo* 615, 16).²²¹ Uvedená svědectví vedla k rozsáhlé diskuzi ohledně otázky, zda Anaximandros hovořil o bezmezných, nesčetných světech, které buď následují odděleně za sebou, nebo zda koexistují současně, jak výslovně postulovali až mnohem později atomisté. Byl to J. Burnet,²²² který se klonil ke druhé z uvedených variant. Pro první naopak argumentoval F. M. Cornford, následující E. Zeller.²²³ Zejména z odůvodnění, že postulát mnohosti koexistujících světů byl zcela cizí iónskému myšlení a náleží až do sféry po-parmenidovského pluralismu. Rovněž je podobné stanovisko spekulativní, nesamozřejmé a naprosto se rozchází s přirozeným zkoumáním přírody, v níž nelze nic podobného nalézt. Zprávy, které Anaximandrově nekonečné světy přiřazují, mohly ale být uvedeny v omyl nejasností samotných termínů οὐρανοί a κόσμοι.

Zaujmout dnes konkrétní stanovisko k uvedenému problému lze stěží. Nalézáme se v nejistotě, která odráží nepřehlednost v dochovaných textových pasážích. Jsou jako obvykle vágní, nepřesné a zmatené. Jak jsme uvedli, sám Simplikios Anaximandrově myšlenku

²¹⁶ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 33.

²¹⁷ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 49, který dodává: „Although κόσμος in the singular can be used by Aristotle for a portion of the universe, and for sublunary „world” in particular ..., there seems to be no Aristotelian example of κόσμοι in the plural except for the doctrine of other worlds. But that can scarcely be the meaning here of the κόσμοι which lie *within* the οὐρανοί. The phrase is very unusual one for a Peripatetic, and it has been suggested that ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους must have been taken by Theophrastus almost verbatim from the book of Anaximander. ... In all probability ... contains an exposition of Anaximander’s ideas practically in his own words.”

²¹⁸ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 49; Reinhardt, K., 1916, s. 175.

²¹⁹ K významu termínu κόσμος srov. např. Kahn, Ch. H., 1960, s. 219-230.

²²⁰ F. M. Cornford: „The testimonies ascribe to Anaximander sometimes ἄπειροι κόσμοι, sometimes ἀπείροι οὐρανοί. In the notices derived from Theophrastus the two words are ambiguous and interchangeable.” Srov. Cornford, F. M., 1934, s. 1.

²²¹ Aëtios, I, 7, 12.; II, 1, 3.; II, 1, 8; II, 4, 6; Augustinus, *De civ. dei* VIII, 2; Cicero *De nat. deor.* I, 10, 25; Simplikios, *In Arist. Phys.* 1121, 5; *In Arist. De Caelo* 202, 14; *In Arist. De Caelo* 615, 16.

²²² Srov. Burnet, J., 1930, s. 58-61.

²²³ F. M. Cornford (1934, s. 1-16) obhajuje původní Zellerovu interpretaci (I, 1920, s. 230-236), která se kloní k možnosti následných světů. Jeho stanovisko podporovali např. Ch. H. Kahn (1960, s. 46-53), W. K. C. Guthrie (1985, s. 106-115) nebo P. Seligman (1962, s. 126-129). G. S. Kirk (2004, s. 158) soudí: „Anaximandros ve skutečnosti možná nevěřil v žádný typ nesčetných světů.” Blíže např. viz Kirk, G. S., 1955, s. 28-32; Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 158-163.

nekonečných světů přičítá. A to nikoli jednou, ale opakovaně. Dokonce jmenovitě s atomisty jako zastánce myšlenky množství nekonečných světů (*In Arist. Phys.* 1121, 5): „Neboť ti, kdo předpokládali, že světy jsou co do množství nekonečné, jako přívrženci Anaximandroví, Leukippovi a Démokritovi a později Epikúrovi, předpokládali také, že tyto světy vznikají a zanikají v nekonečném čase: zatímco jedny stále vznikají, jiné zanikají; a říkali také, že pohyb je věčný...“²²⁴ Simplikios tak činí v komentáři k Aristotelově *Fyzice*, k místu *Phys.* 250b18, kde Aristotelés v souvislosti s pohybem a těmi pro něž je „neomezený počet světů“, ἄπειροι κόσμοι, uvádí, že u nich nekonečné světy neustále vznikají a zanikají, přičemž pohyb existuje vždy. Otázkou je, zda má Aristotelés na mysli mimo atomistů též Anaximandra. Pokud nikoli, jedná se pouze o Simplikiovu vsuvku, byť patrně něčím opodstatněnou. S největší pravděpodobností zde navíc Simplikios necituje Theofrasta, přestože by právě z něho měl jinak čerpat. Jak upozornil Ch. H. Kahn,²²⁵ na dvou dalších místech (*In Arist. De Caelo* 202, 14; *In Arist. De Caelo* 615, 16) již Simplikios jistý v přiřazení Anaximandra není, když se v souvislosti s ním pokaždé vyjádří velmi opatrně. Nezdá se proto, že by sám byl v dané otázce lépe informován a jeho svědectví tím pro nás ztrácí na jistotě.

V lepší situaci se neocitáme ani u ostatních doxografů, ať již pramenům k Aetiovi nebo u Cicera a Augustina. Jak upozorňuje G. S. Kirk,²²⁶ zatímco Pseudo-Plútarchos, jeden z našich pramenů pro Aetia, připisuje nekonečné světy jen atomistům, Stobaios tak jmenovitě činí nejen pro atomisty, ale hned pro celou plejádu myslitelů (Aetios, *Plac.* II, 1, 3): „Anaximandros, Anaximenés, Archelaos, Xenofanés, Dógenés, Leukippos, Démokritos a Epikúros učí, že bezmezné světy vznikají a zanikají v neomezenu podle veškerého oběhu.“²²⁷ U Aetia se také objevuje spojitost mezi nesčetnými světy a bohy, když píše: „Anaximandros prohlásil neomezená nebesa za bohy“,²²⁸ byť se může spíše jednat o přimísení představy záměny hvězd za bohy. Zmínka o bozích se objevuje též u Cicera (*De Nat. Deor.* I, 10, 25). Explicitně se neomezené světy objevují u Aetia na jiném místě (*Plac.* II, 1, 8): „Z těch, kdo uznávali neomezené světy, tvrdil Anaximandros, že jsou od sebe navzájem stejně vzdáleny“,²²⁹ přičemž text dále doplňuje, že pro Epikúra byla vzdálenost mezi světy naopak rozdílná. Uvedená vzdálenost je bezesporu myšlena jako prostorová. Cicero (*De Nat. Deor.* I, 10, 25), který udává, že podle Anaximandra se měly světy rodit a umírat „longis intervalis“, též tímto jakýsi interval zmiňuje, byť se nejspíše jedná o časový. Pro Augustina je interval již evidentně časový, když zaznamenává (*De civ. dei*, VII, 2): „Neboť [Anaximandros] se domníval, že věci nevznikají z jedné věci, jako se domníval Thalés o vodě, nýbrž že každá vzniká ze svých vlastních principů. Věřil, že tyto principy jednotlivých věcí jsou nekonečné a dávají vznikat nesčetným světům a všemu, co vzniká v nich. Měl za to, že tyto světy tu zanikají, tu opět vznikají, podle věku, po který je každý z nich schopen přetrvat.“²³⁰ Zmiňované světy by měly následovat jeden po druhém, byť se nezdá, že by se mělo jednat o posloupnost čistě následnou.

²²⁴ Překl. F. Karfík. οἱ μὲν γὰρ ἀπείρους τῶι πλήθει τοὺς κόσμους ὑποθέμενοι, ὡς οἱ περὶ Ἄ. καὶ Λεύκιππον καὶ Δημόκριτον καὶ ὕστερον οἱ περὶ Ἐπίκουρον, γινομένους αὐτοὺς καὶ φθειρομένους ὑπέθεντο ἐπ' ἀπειρον, ἄλλων μὲν αἰεὶ γινομένων ἄλλων δὲ φθειρομένων καὶ τὴν κίνησιν αἰδίον ἔλεγον.

²²⁵ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 48-49.

²²⁶ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 160.

²²⁷ Překl. Z. Kratochvíl. Ἄ., Ἀναξιμένης, Ἀρχέλαος, Ξενοφάνης, Διογένης, Λεύκιππος, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος ἀπείρους κόσμους ἐν τῶι ἀπείρῳ κατὰ πᾶσαν περιαγωγὴν.

²²⁸ Překl. Z. Kratochvíl. Ἄ. ἀπεφήνατο τοὺς ἀπείρους οὐρανοὺς θεούς.

²²⁹ Překl. Z. Kratochvíl. τῶν ἀπείρους ἀποφηνάμενων τοὺς κόσμους Ἄ. τὸ ἴσον αὐτοὺς ἀπέχειν ἀλλήλων.

²³⁰ Překl. F. Karfík. non enim ex una re sicut Thales ex umore, sed ex suis propriis principiis quasque res nasci putavit. quae rerum principia singularum esse credidit infinita, et innumerabiles mundos gignere et quaecumque in eis oriuntur eosque mundos modo dissolvi modo iterum gigni existimavit, quanta quisque aetate sua manere potuerit.

Navíc je každý ze světů jiný. Již vzhledem ke zmíněné době po kterou každý trvá. Nemusi proto být pravda, jak tvrdí Ch. H. Kahn,²³¹ že dané místo má velmi blízko ke stoické nauce. Zdá se, že celý úryvek je velmi poplatný atomistické představě mnohých světů vznikajících a zanikajících nezávisle a odděleně.

Vliv po-parmenidovského myšlení, zejména zmíněných atomistů, byl na pozdní myslitele jistě značný a uvedené reference mohou být pouhým anachronismem podobných nauk.²³² Právě v dané souvislosti lze pochopit paralelní zprávy Aetia a Pseudo-Plútarcha k Simplikiově referátu, kteří možná κόσμοι u Anaximandra spojili s atomistickou teorií o nekonečných světech, ἄπειροι κόσμοι.²³³ Pseudo-Plútarchos se téměř vyjadřuje tak, jako by termín κόσμοι byl univerzálním termínem pro οὐρανοί: „Pravil, že z něj [tj. apeironu] se vyloučila nebesa a vůbec, že všechna světová uspořádání jsou neomezená.“ Aetios naproti tomu οὐρανοί vynechává a jeho referát získává zcela jiný smysl, daleko bližší zmíněné atomistické nauce. Vznik „nekonečných uspořádání“ vyjadřuje termínem γεννᾶσθαι, zatímco ostatní doxografové uvádějí γίνεσθαι. Následující plurál ze Simplikia (začátek DK 12 B 1) ἐξ ὧν a εἰς ταῦτα mění jako Pseudo-Plútarchos na singulár. Celý tvar přitom odkazuje k τὸ ἄπειρον a „nekonečná uspořádání (světy)“ pak „zanikají do toho, z čeho vznikly.“ Vede se tak doslovná řeč o zániku κόσμοι, „uspořádání“, či „světů“. V podobné intenci se vyjadřuje i Pseudo-Plútarchos: „...neomezené (apeiron) je příčina všeho, že drží vznik a zánik všeho. ... Tvrdil pak, že zánik a tím spíše vznik se děje z neomezeného života (věku) cyklických návratů všeho.“ Jistá shoda mezi zprávami Simplikia a Hippolyta může naproti tomu dávat váhu spíše Simplikiově verzi. Tedy, že z „jiné neomezené přirozenosti“, kterou je τὸ ἄπειρον, „vznikají všechna nebesa a uspořádání v nich“, ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους. Ačkoli Hippolytos zachovává sigulár τὸν κόσμον, již v následující větě stojí, že τὸ ἄπειρον „pojímá všechna uspořádání (světy)“, πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους. Aristotelés se vyjadřuje velmi podobně, byť užívá οὐρανοὺς namísto κόσμους, když ve spise *O nebi (De Caelo, 303b12-13)* vyjmenovává prvky monistů a o každém z nich připojuje, že měly být „nekonečné a obklopotvat všechna nebe“, περιέχειν πάντας τοὺς οὐρανοὺς ἄπειρον ὄν. Pokud by se dané místo vztahovalo též na Anaximandra, mohlo by se podle Ch. H. Kahna²³⁴ jednat o výraznou indicii k tvrzení, že od obou peripatetiků máme doloženo spojení πάντες οὐρανοί, tedy frázi, která se může normálně vztahovat k nauce o nekonečných světech. Zároveň by to ovšem znamenalo, že Aristotelés zmíněnou nauku připisuje monistům obecně, přičemž na jiném místě (*Phys. 203b11*) τὸ ἄπειρον obklopuje „všechny věci“, περιέχειν ἅπαντα. Aby byla celá situace ještě komplikovanější, stačí číst dále Simplikiovu zprávu, kterou jsme výše zmiňovali (*In Arist. Phys. 1121, 5*), tentokrát však v referenci pro Anaximena (*In Arist. Phys. 1121, 12-16*): „Všichni ti, kdo pokládají jeden svět za vzniklý a podléhající zániku, tvrdí, že svět sice trvá stále, že však není stále týž, nýbrž že vzniká pokaždé jiný v závislosti na určitých časových cyklech, jak praví Anaximénés, Hérakleitos a Diogenés a později stoikové.“²³⁵ Pokud přehlédneme skutečnost, že text může být koruptelou, jak upozorňuje G. S. Kirk,²³⁶ neboť jako takový sleduje pasáž Aristotelova textu (*De Caelo*

²³¹ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 48.

²³² F. M. Cornford (1934, s. 2): „... doxographer, meeting with statements derived from Theophrastus about a plurality of κόσμοι or οὐρανοί, might well be in doubt as to meaning of either word. Being familiar with the Atomist doctrine of innumerable coexistent worlds, they would readily interpret what they found in that sense.“

²³³ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 34-35; Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 160.

²³⁴ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 49.

²³⁵ Překl. F. Karfík. γεννητὸν δὲ καὶ φθαρτὸν τὸν ἕνα κόσμον ποιούσιν, ὅσοι αἰεὶ μὲν φασιν εἶναι κόσμον, οὐ μὴν τὸν αὐτὸν αἰεὶ, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλον γινόμενον κατὰ τινὰς χρόνων περιόδους, ὡς Ἄναξιμένης τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Διογένης καὶ ὕστερον οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς.

²³⁶ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 195.

279b12), kde je místo Anaximena uváděn Empedoklés, jednalo by se o jeden z mála dokladů pro Anaximenovu postulaci nekonečných světů. V tomto případě se však nejspíše jedná o světy poslopné časově. Zásadní je však jasné rozlišení Anaximandra a Anaximena, které Simplicios v dané otázce provede. Je o to podivnější, že oba Miléťané měli postulovat nekonečnou ἀρχή a tím nekonečné světy, jak bychom mohli Aristotela chápat (*De caelo*, 303b10).

Není pochopitelně jisté, jaký význam mohl dochované frázi ze Simplikiova referátu ἀπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους, „vznikají všechna nebesa a uspořádání v nich“, přikládat sám Anaximandros. Pokud ovšem připustíme, že se nejedná o ryze pozdní dezinterpretaci. Simplikiov referát má v mnohém informativní ráz vyjádřený peripatetickou terminologií a musel být proto pro peripatetiky zcela srozumitelný. Nezdá se, že by měl obsahovat něco, čemu peripatetický učenec nerozuměl. Spíše jen rozuměl jinak než případný původní autor. Celá fráze mohla pro peripatetiky mít vztah k nekonečným světům, nikoli však pro Anaximandra. Na druhou stranu ji Theofrastos mohl zapsat také bez toho, aby zcela porozuměl, zda má opravdu význam, který jí přikládal. Pokud je celá fráze skutečně Anaximandrova, vzniká pochopitelně problém jak slova οὐρανοί a κόσμοι v plurálu vyložit a co si pod nimi mohl Anaximandros představovat. Vhodným příměrem, který se od E. Zellera často přebírá, je vykládat οὐρανοί ve smyslu kruhů nebeských těles, vytvářejících ve své mnohosti jedno univerzum. Podle Ch. H. Kahna,²³⁷ by se κόσμοι pak nejspíše vztahoval na některá nižší „uspořádání“ atmosféry, země nebo moře. Jestliže sám Aristotelés pod slovem οὐρανοί chápe sféry Slunce, Měsíce a hvězd, bylo by jen přirozené, aby na Anaximandra následně uplatnil své vlastní výkladové schéma kosmologie, jak se opodstatněně domnívá G. S. Kirk.²³⁸ A to přitom pro popis jednoho univerza, jako toho co jest „uvnitř prvního nebe“, aniž by musel postulovat jejich množství. Zrovna tak jej ale Theofrastos mohl užít jako výraz pro daná jednotlivá první nebe obklopující každé svůj vlastní svět.

G. S. Kirk²³⁹ formuloval domněnku, že Anaximandros v žádný typ z uváděných nesčetných světů ve skutečnosti nevěřil. Ačkoli mohla nebeská tělesa vést k představě současně koexistujících světů, ne tak pro Anaximandra, který je chápal jako otvory v ohnivých prstencích. Také oddělené postupné světy nelze oproti následným změnám stavu daného světa z naší přirozené zkušenosti odečíst a navíc „víra v cyklus oddělených světů by byla odporovala jak celému mytologickému pozadí řeckého myšlení, tak diktátu zdravého rozumu.“ G. S. Kirk se domníval, že zmíněné úvahy o současných či následných oddělených světech, „uspořádání“, mohou pocházet od samotného Theofrasta, který v nich uplatnil atomistickou nauku, což by vysvětlovalo svědectví doxografů, kteří oba tyto modely zřejmě užívají. Vodítkem by mohla být Aristotelova pasáž z *Fyziky*, uvádějící pátý důvod pro postulaci nekonečna (*Phys.* 203b23-27, viz dále) zjevně atomisty ovlivněná. Neboť je-li vně nebe nekonečno, pak současně i nekonečné těleso, jak Theofrastos zřejmě Anaximandrovu principu rozuměl, musí být nekonečné a stejně tak světy. Ty by existovaly nejen současně, ale i postupně. Snad zde Theofrastos - již obeznámený s atomistickou teorií - pouze nešťastně vyložil některý z prvků Anaximandrova myšlení. Mohla jím být představa nesčetného množství prstenců nebeských těles nebo postupný cyklus proměn jednoho světa, o němž Anaximandros jistě mohl psát, tedy změn na zemském povrchu - např. úvaha o vysychání Země. Konečně i Anaximandrov fragment, který, ačkoli podle G. S. Kirka popisoval spíše vzájemné vztahy mezi „substancemi“ jednoho světa, Theofrastos pochopil jako vztah mezi světem a τὸ ἄπειρον. Každý z těchto důvodů mohl Theofrasta omylem uvést v představu o mnohosti světů, ať již současně koexistujících nebo postupných.

²³⁷ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 50. G. S. Kirk (2004, s. 154) však pokládá tento návrh za „sotva přesvědčivý“.

²³⁸ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 151-152.

²³⁹ Srov. Kirk, G. S., 1955, s. 32; Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 158-163.

Podle P. Seligmana²⁴⁰ však žádná z doxografických referencí nemůže Kirkovy závěry podpořit, neboť ty v mnohém staví na Theofrastových opomenutích, a navíc nelze vyvrátit, že zprávy v daném bodě reflektují Anaximandra opravdu adekvátně. Řešení se proto musí nalézat v otázce, zda je myšlenka nekonečných světů vůbec slučitelná s Anaximandrovým myšlením jako takovým. Podle něho je Anaximandrova nauka dovršením proměny původního akcentu na svět a jemu imanentních božstev k novému zacílení na prvotní příčinu, z níž vše povstává. To jako důsledek univerzálního zákona platící pro vše, co vzniká. Světy jsou následně nespočetné, neboť každý zaniká, přičemž τὸ ἄπειρον, z něhož vše předtím skrze věčný pohyb, αἰδίος κίνησις, povstalo, nechá následně stejným způsobem opět vzniknout nový svět. Bezpráví a jeho splacení, zmíněné v Anaximandrově fragmentu, nejsou nějakým vhodným přirovnáním, převzatým kupříkladu ze společenské oblasti, nýbrž jde o zcela fundamentální „churavost“ existence jako takové. Světy zanikají proto, tvrdí P. Seligman, že Anaximandros vyjádřil rozdíl mezi světem a ἀρχή v termínech, kdy na jedné straně vše, co se narodilo, musí také zemřít, a na druhé je naopak nezplozená věčnost. Množná čísla užitá u Simplikia v případě οὐρανοί a κόσμοι by se tak nevztahovala, jako v Kahnově interpretaci, jak k nebeské tak současně pozemské oblasti. Zatímco lze totiž tvrdit, že kruhů nebeských těles (zejména v případě hvězd) může být nekonečné množství, neplatí to již o Zemi, která je pouze jedna. Množná čísla by tak neznamenal pluralitu nebeského a pozemského, nýbrž pluralitu obou. Tedy nekonečné množství světů. Stejně tak není třeba Hippolytovu verzi již v případě singuláru κόσμων pokládat za omyl přepisovače, jak se domníval Ch. H. Kahn, a snažit se ji opravovat ať již tím nebo oním směrem. První věta se může vztahovat k samotnému vzniku našeho světa a singulár κόσμων by prostě vyjadřoval oblast země, moře a atmosféry zasazených do kruhů nebeských těles - plurál οὐρανοῦς. Následující věta, obsahující údajný přímý fragment (DK 12 B 2) by znamenala změnu výkladové perspektivy, neboť se v ní nemusí jednat o kosmogonii či nebeské uspořádání. Hippolytos se zde vrací k jen o pár slov dříve zmíněné „přirozenosti neomezena“, φύσιν τινὰ τοῦ ἀείρου, oné ἀρχή, která je oproti „uspořádání“, či spíše „světům“, časově vymezeným, věčná a obklopuje je. V takovém čtení by Hippolytova verze spolu se Simplikiovým referátem mohly představu nekonečných světů přeci jen podporovat.²⁴¹

Je evidentní, že lze uvést - jako vždy - dobré důvody pro i proti připsání celé nauky Anaximandroví. Přesto se zdá, že představa koexistujících světů i tak poněkud zůstává mimo rámec iónské filosofie. Alespoň nakolik lze obecně soudit z dochovaných pramenů. Možná by na tomto místě bylo daleko přirozenější uvažovat buď o nekonečných světech ve smyslu následnosti jednoho světa či spíše, a to lépe, o jeho postupných změnách, které jsou již z jiných zdrojů doložitelné a vystihovaly by empirický charakter iónské ἱστορίᾳ. Je ovšem pravdou, že představu o nekonečných světech zavrhuje spíše ti, kteří odmítají vztah obsahu Anaximandrově fragmentu, který krátce nato v Simplikiově referátu následuje, k τὸ ἄπειρον. Pokud však fragmentem formulovaný vztah není myšlen pouze v rámci jednoho již povstalého světa, jednalo by se o významnou indicii pro přehodnocení našeho stanoviska. Theofrastos totiž patrně užil citát z Anaximandra k dokreslení tvrzení, že z „neomezené přirozenosti vznikají všechna nebesa a uspořádání v nich“, která se do ní následně navrátí. Nicméně, ani v této otázce nelze vynést definitivní soud.

²⁴⁰ Srov. Seligman, P., 1962, s. 127-129.

²⁴¹ Srov. Seligman, P., 1962, s. 129. Obě verze pokládá za prosté vlivu atomistů a připojuje, že neochota některých badatelů připsat Anaximandroví nauku o nekonečných světech plyne často z odůvodnění, že před atomisty není pro podobné úvahy adekvátní textová podpora. Sám v této souvislosti připomíná, na řecké kosmologické spekulaci nezávislé, kultury Brahmanismu a Buddhismu, které se podobným směrem ubíraly již dříve.

Zmínka o „všech nebesích a uspořádání v nich”, jako možný odkaz k Anaximandrově kosmogonii, však bohužel není více precizována. Ostatně, v podstatě jediným dokladem o ní, snad v zachování Theofrasta, jsou Pseudo-Plútarchova *Stromateis*.

„Ze kterých jest jsoucím věcem vznik, do těchto se stává i zánik; podle nutnosti. Neboť (vše jsoucí) si navzájem platí pokutu a pokání za své bezpráví, podle pořadí času. Takto to říká jmény dosti básnickými.“²⁴²

Uvedená slova jsou tradičně pokládána za první dochovaný autentický text filosofie jako takové. G. Vlastos fragment nazval „nejstarším a velmi kontroverzním“ textem předsókratovské filosofie.²⁴³ J. Barnes jej zase velmi zdařile charakterizoval slovy, že je „krátký, temný a atraktivní.“²⁴⁴ Obecně se dá říci, že v těchto několika slovech je mnohdy spatřován sám počátek metafyzického myšlení či racionální teorie výkladu celku fyzikálního světa a jeho principu. Fragment by tak byl jedním z nejstarších vyjádření konceptu přírodního zákona, vykládající přirozený svět jako sebe-regulující a současně sebe-zachovávající systém.²⁴⁵

Silně proložen je pouze fragment *DK 12 B 1*. Závěrečný dovětek o Anaximandrově stylu, který může pocházet od Theofrasta, „Takto to říká jmény dosti básnickými”, je silným argumentem pro uznání některých z předcházejících slov za původní. S velkou pravěpodobností se jedná o kritický dovětek, jak soudí např. J. Burnet,²⁴⁶ neboť pochází od pozdního autora zvyklého již na preciznější formulace a jazykové vyjádření.

Samotný rozsah originálního fragmentu je nejistý. Obecně se za autentická uznávají poslední tři slova z první fráze a celá fráze druhá:

... κατὰ τὸ χρεῶν. δίδονται γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν

„... podle nutnosti. Neboť (vše jsoucí) si navzájem platí pokutu a pokání za své bezpráví, podle pořadí času.“

Zdá se, že tato domněnka je podpořena nejen zmíněným dovětkem, ale také tím, že patrně všechny užitě důležité termíny jsou archaické. Paralela u Hippolyta, „říká pak, že čas je vymezením vzniku, jsoucnosti a zániku”, je spíše pouze parafrází či komentářem, přičemž je kladen důraz na časové určení.

Pro autenticitu první věty by mohla hovořit zdůvodňující částice γὰρ, „neboť”, která uvozuje následující větu, jež by tak měla být spojena s tvrzením věty předchozí. A zajisté také její „poetické vyznění”, takže se zdá jakoby obě věty k sobě opravdu patřily.²⁴⁷ Autenticita je ale silně zpochybněna užitou peripatetickou terminologií. Termín γένεσις je sice již doložen u Homéra,²⁴⁸ slovo φθορά však není doloženo dříve než u Aischyla a Hérodota.²⁴⁹ To ale ještě

²⁴² ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν. δίδονται γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων·

²⁴³ Srov. Vlastos, G., 1947, s. 168.

²⁴⁴ Srov. Barnes, J., 1982, s. 28.

²⁴⁵ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 199, 230.

²⁴⁶ Srov. Burnet, J., 1930, s. 52.

²⁴⁷ J. B. McDiarmid (1953, s. 97) o obou větách fragmentu soudí: „They express two quite distinct relationships which do not explain each other.” Ch. H. Kahn (1960, s. 183) naopak nabízí řešení: „... the meaning of the two portions of the fragment is one and the same. The first member states the necessary return of mortal elements back into the opposite powers from which they are generated; the second clause explain this necessity as a just compensation for the damage done at birth.”

²⁴⁸ *Il.* XIV, 201, 246, 302. Zde však ve spojení s Okeánem ve významu „prapůvod”.

nemusí znamenat, že je Anaximandros opravdu neužíval nebo termíny jim podobné, přičemž je Theofrastos pouze zaměnil, aniž by tím změnil význam. Stejný případ jsou termíny ὀδικία a τάξις. Byly vysloveny pochybnosti i o termínu τὰ ὄντα, který je zde v dativu.²⁵⁰ Podstatné však je, že Aristotelés na jiných místech všem φυσικοί podobnou úvahu téměř doslovně přisuzuje.²⁵¹ Theofrastos tak mohl užít Aristotelův popis ἀρχή, který přisoudil prvním myslitelům, uvedený např. v *Met.* 983b8-9:

„z čeho se skládá všechno, co jest, a z čeho původně vzniká a v co nakonec zaniká.“²⁵²

a vyznění je peripatetické. Myšlenka vzniku a zániku by ale měla být původní a daná věta v peripatetických termínech může líčit dříve obecně sdílený pohled, a následně být v argumentaci podepřena tvrzením, obsahujícím domnělý přímý fragment. D. L. Couprie²⁵³ se vůbec domnívá, že Aristotelés mohl výklad o ἀρχή čerpat přímo z Anaximandra. Nicméně, mezi badateli nepanuje v tomto bodě shoda. Zatímco Ch. H. Kahn²⁵⁴ spíše argumentuje pro autenticitu celé věty a podobně W. A. Heidel²⁵⁵ nebo H. F. Cherniss,²⁵⁶ kteří ji pokládají buď

²⁴⁹ Srov. Seligman, P., 1974, s. 67-68. Podle P. Seligmana mohl Anaximandros spíše užít jiný termín s podobným smyslem - ὄλεθος a Theofrastos, věren peripatetické terminologii (viz Aristotelův spis *Περὶ γενέσεως καὶ φθοράς*), jej pouze nahradil slovem φθορά, aniž by tak ovšem musel nutně překroutil původní smysl. Podle F. M. Cornforda (1934, s. 11) Theofrastos, „a very terse and economical writer“ mohl spíše psát γίγνεται τὰ ὄντα namísto ἢ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι a φθείρεσθαι místo τὴν φθορὰν γίγνεσθαι. G. S. Kirk (1955, s. 32) naopak tvrdí, že γένεσις a φθορά jsou prostě Aristotelovy odborné termíny a v tomto smyslu jsou užity i zde. J. Burnet (1930: 52) uvažuje podobně. G. S. Kirk (2004, s. 153-154) dodává: „užití abstraktních termínů γένεσις a φθορά, které jsou pevnou součástí peripatetického, ale nikoli (soudě z ostatních dochovaných svědectví) předsokratovského slovníku, napovídá, že tato část pochází z Theofrasta.“

²⁵⁰ J. Burnet (1930, s. 52) pokládá za velmi nepravděpodobné, že by Anaximandros cokoli říkal o τὰ ὄντα. K. Deichgräber (1940, s. 13) chápe tvar v dativu naopak za starý. Podobně P. Seligman (1974, s. 68) soudí, že τοῖς οὖσι v dativu namísto obvyklého genitivu je staré a podporuje tak autenticitu celé fráze. G. S. Kirk (1955, s. 32) nesouhlasí a domnívá se, že u Anaximandra lze spíše očekávat výraz πᾶσι nebo πᾶσι χρήμασι a nikoli τοῖς οὖσι. Ch. H. Kahn (1960, s. 174) ale pro užití τὰ ὄντα ve smyslu „the things that are“ připomíná již pasáž z Homéra, *Il.* I, 70 ὅς ἤδη τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρὸ τ' ἐόντα v kontextu věštce, který je „znalý všeho co jest, kdys bývalo, všeho co bude.“ Překl. O. Vaňorný.

²⁵¹ Např. *Phys.* 204b33: ἅπαντα γὰρ ἐξ οὗ ἐστι, καὶ διαλύεται εἰς τοῦτο. („všechno [se] rozkládá v to, z čeho se skládá.”); *Met.* 983b8-9: ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτον καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον. („z čeho se skládá všechno, co jest, a z čeho původně vzniká a v co nakonec zaniká.”); *Met.* 1000b25: πάντα γὰρ φθείρεται εἰς ταῦτ' ἐξ ὧν ἔστιν. („všechno zaniká v to, z čeho jest.”); *Met.* 1066b37: ἅπαν γὰρ, ἐξ οὗ ἐστὶ, καὶ διαλύεται εἰς τοῦτο. („všechno [se] rozkládá v to, z čeho se skládá.”); *Eth. Nic.* 1173b5: ἐξ οὗ γίνεται, εἰς τοῦτο διαλύεσθαι. („Všechno končí v tom, z čeho vzniká.”) (překl. A. Kříž). P. Seligman (1974, s. 69-71) soudí, že uvedené pasáže reflektují vznik a zánik v trochu jiném smyslu a srovnává Theofrastovu pasáž se dvěma Aristotelovými (*Phys.* 204b33 a *Met.* 983b8). Zatímco podle Theofrasta věci zanikají do svého pramene (a podle P. Seligmana jím je τὸ ἄπειρον), u Aristotela se v prvním případě věci rozkládají do svých konstituentů. Akcentována tak je spíše reduktivnost věci a nikoli samotný zánik existence. Smysl Theofrastovy verze se tak od této Aristotelovy značně liší. Ve druhém případě již obě verze souhlasí, že se věci navrací do svého pramene. Taková shoda však nemusí znamenat, že Theofrastos přímo opisuje Aristotela než Anaximandra. Spíše obě verze vyjadřují původní archaickou představu o cyklické existenci, byť Aristotelés užívá svůj vlastní myšlenkový rámec. Podle P. Seligmana tak komentátoři, kteří se domnívají, že Theofrastos na tomto místě čerpal z Aristotela (zde *Met.* 983b8), usuzují pouze na základě stylistické podobnosti obou textů, přičemž zanedbávají rozdílnosti ve významu a pletou si archaický pojem cyklické existence s Aristotelovou naukou o cyklické (kvalitativní) změně.

²⁵² ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτον καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον.

²⁵³ Srov. <http://www.iep.utm.edu/a/anaximan.htm>; 21. 10. 2006.

²⁵⁴ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 172-178.

²⁵⁵ Srov. Heidel, W. A., 1912, s. 233: „If the ... clause is not a direct quotation, it must be assumed to be at least an honest paraphrase.”

²⁵⁶ Srov. Cherniss, H. F., 1971, s. 376: „... words, if not Anaximander's own at least a paraphrase of them...”

za přímou citaci či dobrou parafrázi, jiní, jako J. Barnes,²⁵⁷ v ní spatřují spíše volnou Theofrastovu parafrázi skutečných Anaximandrových slov. G. S. Kirk²⁵⁸ frázi pokládá za peripatetickou variantu obecného vzorce přisuzovaného Aristotelem všem φυσικοί. Podobně soudí i J. B. McDiarmid,²⁵⁹ pro kterého Theofrastos přímo peripatetickou frází Anaximandroví neodůvodněně přiřkl. G. S. Kirk²⁶⁰ o dané větě rozumně dodává, že to „může být Theofrastova parafráze něčeho z Anaximandra, o čem se Theofrastos domníval, že to lze preformulovat běžnou aristotelskou terminologií.”

Slova κατὰ τὸ χρεών, „podle nutnosti” či „jak je zapotřebí”, jsou již obvykle pokládána za původní; i pro svoji poetičnost.²⁶¹ Mohou být přitom jak dovětkem dané věty, tak uvozovat větu následující, a být tedy přímou součástí celé citace. F. Dirlmeier,²⁶² který chápal obě věty fragmentu za referující ke stejnému předmětu, pokládal závěrečnou frází κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν za peripatetickou variantu původně Anaximandrova κατὰ τὸ χρεών. A to jako pokus jej více osvětlit, neboť χρεών F. Dirlmeier vnímal jako temnou, iracionální sílu. V takovém pochopení mělo být funkcí času usměrnění „nezřízeného“ γίνεσθαι do řádu, dosaženého periodicitou, kterou časový řád implikuje. Periodicitu však současně vnímal jako peripatetický a tedy pozdní pojem, což vyloučil např. P. Seligman²⁶³ již poukazem k astronomickým zkoumáním, která Milétané prováděli. Nejen v nich byla bezesporu přirozenou součástí jako jeden z nejstarších fenoménů času, jehož si byli lidé kdy vědomi. Proti Dirlmaierovu nározu by měla též stát slova ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων, svědčící spíše o autentičnosti fráze κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, která je předchází.

Budeme-li sledovat celý text postupně, lze předběžně říci, že po výkladu o φύσιν ἄπειρον, „neomezené přirozenosti” - tou je τὸ ἄπειρον - z níž „vznikají všechna nebesa a uspořádání v nich”, tj. γίνεσθαι, následuje sdělení, že τοῖς οὐσί, „jsoucí věci“, zanikají „do těchto“ (či toho), εἰς ταῦτα, „ze kterých“ (z čeho), ἐξ ὧν, vzešly, opět γίνεσθαι. Zdá se, že důvodem proč Theofrastos užil Anaximandrovu citace, by měla být snaha o podepření a zejména zdůvodnění uvedeného tvrzení o vzniku „všech nebes a uspořádání“ z τὸ ἄπειρον s dodatkem, že se do něho následně „podle nutnosti“ také navrátí.

V další větě, která je již obvykle pokládána za autentickou, však Theofrastos patrně nepopisuje vztah mezi „neomezenou přirozeností”, „všemi nebesy s uspořádáním v nich” a „jsoucími věcmi“, které se do ní navrátí „podle nutnosti”, jak by si čtenář mohl vzhledem k dřívějšímu kontextu myslet. Ačkoli se v některých manuskriptech výraz ἀλλήλους, „navzájem“, neobjevuje, představuje v referátu zcela zásadní významový posun. Pokud je totiž pravý, ukazuje, že se zde jedná o vztah mezi sobě rovnými, byť protikladnými stranami. A fragment by tak popisoval ryze reciproční vztah, vztah založený na následném odškodnění za

²⁵⁷ Srov. Barnes, J., 1982, s. 32-34.

²⁵⁸ Srov. Kirk, G. S., 1955, s. 32.

²⁵⁹ Srov. McDiarmid, J. B., 1953, 97-98.

²⁶⁰ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 157.

²⁶¹ Ch. H. Kahn (1960, s. 170) soudí, že χρεών je pozdější varianta χρεώ, které dokládá již Homér. Χρεών užívá neosobně Solón a Theognis, ale ve spojení se členem není před Anaximandrem doloženo. U Theofrasta však užití členu není překvapením (stejně jako např. τὸ ἄπειρον). V pátém století je již podobné spojení běžné. Souhlasí s Kirkem, že „it is only the infinitival construction of χρεών (like χρεή) which occurs in Aristotelian prose.” G. S. Kirk (1955, s. 32-33) si všímá podobného dovětku v Hérakleitově fragmentu DK 22 B 80, kde χρεών je vhodnou konjunkturou za χρεώμενα. Podle něho bychom u Theofrasta mohli spíše očekávat χρεών ἔστι a nikoli spíše poetické κατὰ τὸ χρεών. Domnívá se tak, že Theofrastos zřejmě parafrázoval předchozí větu a zachoval dovětek aby spojil parafrázi s originálním textem, který následuje. Jinde G. S. Kirk (2004, s. 153) dodává: „... χρεών si podrželo výrazně básnické zbarvení (s výjimkou speciálního užití v obratu χρεών ἔστι) až do helénistické doby, kdy se výraz τὸ χρεών stal oblíbeným opisem pro smrt.”

²⁶² Srov. Dirlmeier, F., 1938, s. 376-377.

²⁶³ Srov. Seligman, P., 1974, s. 123.

spáchané bezpráví. V případě „nebes s uspořádáním v nich“, snad pochopených jako ἄπειροι κόσμοι, „nesčetné světy“, či následných „jsoucích věcí“, které jsou vždy až druhotné po τὸ ἄπειρον by přitom jistě nepřipadalo v úvahu, aby si „navzájem“ s τὸ ἄπειρον „platily pokutu za bezpráví“, kterého se na druhém dopustí. Rodič dítěti obvykle účty neskládá. Jakoby v referátu byla diskontinuita. Zatímco nejdříve Theofrastos nejspíše použije možná odkaz na Anaximandrovu kosmogonii, popisující vztah mezi nerovnými, následuje obecné tvrzení - patrně převzaté z Aristotela, byť snad sledující původní Anaximandrovu intenci - o vzniku a zániku do týchž, ukončené možnou citací z Anaximandra sledující reciproční vztah mezi těmi, kdo jsou sice odlišní, přesto rovnocenní. Obecně se soudí, že těmi odlišnými, přesto sobě rovnými stranami budou právě některé z protikladů. Poslední věta by přitom mohla být přidána na podporu a vysvětlení předchozího tvrzení z Aristotela. G. S. Kirk²⁶⁴ tak vyslovil předpoklad, že se „Theofrastos zmýlil ve vlastním předmětu Anaximandrova dikta.“

Vzniká zásadní otázka, zda a jak se celý fragment vztahuje k předchozí pasáži a tedy k τὸ ἄπειρον. V interpretaci lze obecně rozlišit dva hlavní proudy. D. L. Couprie²⁶⁵ je podle způsobu čtení nazývá „horizontální“ a „vertikální“. Zatímco „horizontální“ interpretace neshledává žádnou souvislost mezi τὸ ἄπειρον a „jsoucimi věcmi“, přičemž mezi fragmentem a předchozím tvrzením neexistuje návaznost, podle „vertikální“ interpretace fragment naopak popisuje vztah „jsoucích věcí“ k τὸ ἄπειρον a přirozeně tak navazuje na předchozí tvrzení. Pokud budeme v „horizontální“ interpretaci předpokládat, že plurál ἐξ ὧν, „ze kterých“, odkazuje k prvkům jako protikladům, které si následně mezi sebou splácí dluhy za přestupky, jichž se vůči sobě dopustily - z nich tak vznikají a také zanikají τὰ ὄντα - je vyloučen jakýkoli vliv τὸ ἄπειρον.²⁶⁶ Podobná úvaha se týká pouze rozvinutého světa. V Simplikiově referátu jakoby docházelo k náhlé změně ve významu, kdy po popisu vznikání „nebes s uspořádáním v nich“ z τὸ ἄπειρον se přejde rovnou ke vztahům mezi silami rozvinutého světa. Hlavní nevýhodou takového pohledu je, že představuje dva v zásadě nezávislé způsoby vzniku a zániku a τὸ ἄπειρον se současně stává více méně nadbytečné. Když naopak budeme v případě „vertikální“ interpretace číst ἐξ ὧν, „ze kterých“, tak, že odkazuje k τὸ ἄπειρον, půjde o jeho popis jako jakési plurality a příčiny vzniku a zániku vzniklých věcí. Věci by pak druhým platily odplatu až svým zánikem do τὸ ἄπειρον,²⁶⁷ nebo jedna druhé ještě za své existence na světě a definitivně pak konečným zánikem v τὸ ἄπειρον.²⁶⁸ Zde naopak vzniká obtíž jednak s přiřazením plurálu (pokud jej tak budeme chápat) ἐξ ὧν k τὸ ἄπειρον, které je předtím vyjádřeno singulárem ἐξ ἧς, a navíc by možný Anaximandrův citát musel popisovat nejen vztah mezi dvěma stranami, ale zjevně i ke třetí. Výhodou tohoto pohledu však zůstává, že τὸ ἄπειρον je kontinuuálně v textu přítomné. Jak se ostatně přirozeně zdá i na první čtení celého referátu.²⁶⁹

V celé interpretaci mohou hrát významnou roli plurály vztažného zájmena ἐξ ὧν, „ze kterých“, kterým celá fráze začíná, a ukazovacího zájmena εἰς ταῦτα, „do těchto“. Jsou často argumentem pro tvrzení, že mezi fragmentem a předchozím textem dochází k přeryvu ve významu. Na neadekvátnost původních překladů, překládajících zájmena v singuláru, jako by v textu byly termíny ἐξ οὗ ... εἰς τοῦτο, upozornil H. F. Cherniss.²⁷⁰ Tato skutečnost může být důvodem pro odmítnutí přímého vztahu fragmentu k τὸ ἄπειρον, které je uváděno v singuláru

²⁶⁴ Srov. Kirk, G. S., 2004, s. 154.

²⁶⁵ Srov. <http://www.iep.utm.edu/a/anaximan.htm>; 21. 10. 2006.

²⁶⁶ Tak soudí např. W. K. C. Guthrie (1985, s. 81); W. A. Heidel (1912, s. 233-234); Ch. H. Kahn (1960, s. 167-168); G. S. Kirk (1955, s. 33-35; 2004, s. 154-157).

²⁶⁷ Tuto pozici reprezentuje např. H. F. Cherniss (1971, s. 377-379).

²⁶⁸ Tento pohled zastávají např. P. Seligman (1974, s. 72-83) a G. Vlastos (1947, s. 169-173).

²⁶⁹ Srov. Asmis, E., 1981, s. 282-283.

²⁷⁰ Srov. Cherniss, H. F., 1971, s. 377.

a současně je v singulárním tvaru celá předcházející fráze φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς, „neomezená přirozenost, ze které...“ H. F. Cherniss,²⁷¹ následován G. Vlastosem,²⁷² se pokusil danou skutečnost vyložit poukazem k tomu, že τὸ ἄπειρον je třeba chápat jako pluralitu, směr opozit. Význam plurálů však nemusí být velký, již vzhledem k tomu, že jsou často v podobných kontextech zaměňovány za singulární tvar. J. B. McDiarmid dokládá na několika místech u Aristotela, která reflektují představu o íónském konceptu ἀρχή, že Aristotelés někdy užije plurál (*Met.* 1000b25-26), nebo naopak singulár (*Met.* 983b8-9).²⁷³ Podle J. Engmanna²⁷⁴ podobné alternativy ukazují obecný charakter plurálu středního rodu v řečtině, kdy je v kontextu dané věty lhostejné, zda je zvolen singulár nebo plurál. Vzhledem k tomu, že plurál středního rodu má v řečtině obecný nebo generický smysl, vyslovil se proti Chernissovu stanovisku též P. Seligman.²⁷⁵ G. S. Kirk²⁷⁶ pokládá plurál také za „pravděpodobně generický“. Ch. H. Kahn,²⁷⁷ který je zastáncem „horizontální“ interpretace, se nicméně domnívá, že jakékoli následné výklady formy plurálu mohou vést k různým dezinterpretacím a jsou nadbytečné, zvláště, pokud sama autentická forma plurálu nabízí přirozené a zcela postačující vysvětlení. Přesto, snad je možno vyslovit poměrně oprávněnou domněnku, že výskyt plurálu na začátku celého Anaximandorva fragmentu nemusí ještě znamenat změnu ve významu mezi předcházejícím textem referátu a samotným fragmentem.

Podobně může být dobrým argumentem ve prospěch „horizontálního“ pohledu na fragment částice δὲ ve frázi, již fragment začíná, ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσί. Věta, která bezprostředně fragmentu předchází, totiž ἐξ ἧς ἄπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους, referuje o vzniku z τὸ ἄπειρον, a mohlo by se tedy zdát, že podobnost vyjádření ἐξ ἧς γίνεσθαι a ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ zakládá dostatečnou oporu pro vyložení ἐξ ὧν ... εἰς ταῦτα ve stejném významu a zájmena by odkazovala také k τὸ ἄπειρον. Ch. H. Kahn²⁷⁸ se však domnívá, že věta je do textu pouze vsunuta, přičemž dále specifikuje roli φύσις ἄπειρος. Naopak částice ve větě, kterou fragment začíná, představuje zcela nový způsob vzniku, navíc následovaný částicí γάρ, „neboť“ v další větě. Podle Ch. H. Kahna se tím Simplicios opět vrací k τὰ καλούμενα στοιχεῖα, což je podpořeno slovy αὐτὰ λέγων na samém konci dovětku o Anaximandrově stylu a také δῆλον δέ na začátku komentáře, který bezprostředně následuje. Rovněž je ale možné, že Simplicios po τὸ ἄπειρον nepopisuje jinou

²⁷¹ Srov. Cherniss, H. F., 1971, s. 377-379: „... the plurals, ... are important for they refer to the ἄπειρον and imply that the material principle of existing things is not a single entity but a multitude of some kind.”

²⁷² Srov. Vlastos, G., 1947, s. 170-172.

²⁷³ J. B. McDiarmid (1953, s. 141) o zmíněných plurálních tvarech soudí: „Probably they have no special significance at all. Aristotle sometimes uses the plural in such statements (*Metaphysics* 1000b25-26, *De Generatione* 325b18-19), and sometimes the singular (*Metaphysics* 983 b 8, *Nicomachean Ethics* 1173b5-6); and in two otherwise identical passages the manuscripts agree on the singular in one place (*Physics* 204b33-34), while in the other some manuscripts read the singular and others the plural (*Metaphysics* 1066b37, on which see Ross's critical apparatus). The fact that Aetius always expresses the formula in the singular is probable evidence that Theophrastus had done so, as Aristotle does at *Metaphysics* 983b8. It will be noted, too, that immediately before the sentence in question Theophrastus uses the singular ἐξ ἧς of the Infinite (*Dox.*, p. 476,7). This proves that, even if ἐξ ὧν is from Theophrastus, he does not consistently regard the Infinite as a plurality.”

²⁷⁴ Srov. Engmann, J., 1990, s. 8-9.

²⁷⁵ Srov. Seligman, P., 1974, s. 43-44: „The plurals ... have not the interpretative force required by Cherniss, since they occur in a generalized statement. ... In any case, in the immediately preceding sentence, as elsewhere when referring to Anaximander's *arché*, Simplicius uses singular expression. Moreover, a parallel passage to the ἐξ ὧν-εἰς ταῦτα phrase in Aetius (*DK* 12 A14), likewise going back to Theophrastus, has also the singular.”

²⁷⁶ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 154.

²⁷⁷ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 168.

²⁷⁸ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 168.

příčinu vzniku a pouze přechází od významu τὸ ἄπειρον jako příčiny vzniku všeho, k jeho následně opačné roli cíle všeho.²⁷⁹

Jak bylo zmíněno, pro „horizontální“ interpretaci může hovořit i skutečnost, že se zdá, jakoby se začátek referátu a samotný fragment každý zvlášť týkaly zcela jiného předmětu. Zatímco referát nejdříve popisuje vznik nebes a uspořádání v nich z φύσις ἄπειρος, tedy de facto vznik světa jako takového, tj. kosmogonii, začátek fragmentu naopak popisuje vznik τὰ ὄντα, „jsoucích věcí“, a spíše se týká změn v již vznikém světě.²⁸⁰ J. Engmann se však domnívá, že podobnou dichotomii lze udržet pouze stěží. Dříve než se Simplicios totiž zmíní o vzniku nebes a uspořádání v nich z φύσιν ἄπειρον, postuluje τὸ ἄπειρον jako „počátek“ a „prvek“ „toho co je“ či „všech věcí“, τῶν ὄντων. Vzhledem ke standardnímu peripatetickému úzu, kdy „X je z Y“ je variantou „Y je příčina X“, který Aristotelés uvádí např. v *Metafyzice* (*Met.* 983b24-25), lze podle J. Engmanna vyslovit předpoklad, že pro Theofrasta „všechny věci“ a „nebesa a uspořádání v nich“ představovaly naprosto koextenzivní popisy. Představující prostě vše co existuje mimo τὸ ἄπειρον. U Simplikia také není žádný explicitní doklad o tom, že by „jsoucí věci“ měly svůj původ jinde než v návaznosti na „nebesa a uspořádání v nich.“

G. S. Kirk,²⁸¹ který „jsoucí věci“ na základě termínu ἀλλήλοισ vykládá jako „protiklady“, argumentuje pro změnu významu mezi fragmentem a předchozí částí referátu. Soudí přitom, že se Theofrastos při citaci dopustil omylu. Zatímco Anaximandros mohl tvrdit, že „protikladná substance platí pokutu každá svému vlastnímu protikladu a žádnému jinému“, z něhož také současně povstala, Theofrastos myšlenku omylem spojil s výkladem vzniku a zániku z τὸ ἄπειρον. Kirkova úvaha může být adekvátní. J. Engmann²⁸² ale rozumně dodává, že je vždy vhodnější vyhybat se interpretacím založených na předpokladu podobných chyb.

Ve prospěch tradiční „vertikální“ interpretace by mohla hovořit především přirozená a zcela intuitivní následnost textu při čtení, která nepočítá s podobnými přeryvy. Předně, na začátku celého referátu je to právě τὸ ἄπειρον jako ἀρχή a στοιχεῖον pokládáné za φύσις ἄπειρος, z níž vznikají „všechna nebesa a uspořádání v nich.“ Na první pohled se nezdá, že by v celém textu měl být ještě další princip vzniku než τὸ ἄπειρον. Dobrým vodítkem může být i prosté porovnání termínů γίνεσθαι z počátku referátu a γένεσις z fragmentu, kdy γένεσις je pouze substantivem γίνεσθαι, přičemž za sebou následují v bezprostředně zapsaných větách. Obě věty začínají stejnou předložkou ἐκ a může se tak jednat o další nepřímý důkaz významové návaznosti textu.²⁸³ Navíc se zdá opravdu nepochopitelné, že by Simplicios bez jakéhokoli vysvětlení zcela opustil původní argumentaci o vzniku všeho z τὸ ἄπειρον. Bez vysvětlujícího dodatku vztahujícího se k významu ἀλλήλοισ, „navzájem“, nemohl přeci očekávat, že čtenář text adekvátně pochopí. Právě nepřítomnost jakéhokoli podobného „dodatku“ k termínu ἀλλήλοισ, by mohla být dobrým důvodem pro přijetí „vertikální“ interpretace celého referátu.²⁸⁴

Podobně svízelná situace s návazností textu vzniká též v samotném fragmentu. Výše jsme poukázali k tomu, že plurál vztahného zájmena ἐξ ὧν a plurál ukazovacího zájmena εἰς ταῦτα, jako odkaz k východisku vzniku a zániku, nemusí hrát velkou roli. V opačném případě by se oba plurály mohly v textu, který fragmentu předchází, vztahovat buď k τὸ ἄπειρον, byť je uvedené v singuláru, pochopeného jako dále specifikovanou pluralitu, nebo k „uspořádáním“, κόσμοι, nebo k „nebesům“, οὐρανοί, či konečně k prvkům, στοιχεῖα. Pouze

²⁷⁹ Srov. Engmann, J., 1990, s. 9.

²⁸⁰ Srov. Barnes, J., 1982, s. 32-33.

²⁸¹ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 154-157.

²⁸² Srov. Engmann, J., 1990, s. 9.

²⁸³ Srov. Engmann, J., 1990, s. 10. Názor Ch. H. Kahna, že mezi oběmi formulemi je jistá podobnost, pokládá J. Engmann za příliš slabý a naopak se domnívá, že se jedná o dva výskyty téže formule.

²⁸⁴ Srov. Engmann, J., 1990, s. 10-11.

tyto možnosti více méně přicházejí v úvahu vzhledem k jejich uvedení v množném čísle. Z jedné z nich pak vznikají a zase zanikají „jsoucí věci“, τὰ ὄντα, „podle nutnosti“. Další otázkou je, co jsou ve druhé větě αὐτά, platí si „navzájem pokutu a pokání za své bezpráví“? Jsou to jednoduše „jsoucí věci“, tj. τὰ ὄντα z předchozí věty - a které z nich to jsou? - nebo „prvky“, στοιχεῖα, z počátku celého referátu? Obě věty fragmentu jsou spojeny sponou „neboť“, γάρ, která osvětluje důvod oné zmiňované nutnosti. Zánik nastává nutně, neboť mezi αὐτά dochází k vzájemnému placení pokuty za způsobené bezpráví.

Ch. H. Kahn²⁸⁵ se domnívá, že první věta fragmentu je zcela symetrická s větou následující, již vzhledem k jejímu závěru κατὰ τὸ χρεών, „podle nutnosti“, evidentně související se závěrem věty druhé: κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, „podle pořadí času“. V takovém případě mohou významově jistě souviset i termíny γένεσις a φθορά v první větě s termíny δίκη a ἀδικία z věty druhé. Nespravedlnost, která je fragmentem postulována jako zcela nový a současně vysvětlující prvek v referátu, se zakládá právě v rozpětí těchto termínů. Souvisí spolu termíny tak, že γένεσις se vztahuje k ἀδικία a naopak φθορά k δίκη, jak by mohl napovídat možný chiasmus? Zakládá vznik nespravedlnost, která musí být nutně splacena zánikem? J. Engmann²⁸⁶ se domnívá, že pro podobnou symetrii není po gramatické stránce ve fragmentu vlastně opora a souvislost mezi oběma větami může být omezená. V první větě je totiž sloveso spíše určeno vztažnou větou, popisující do čeho věci zanikají. Ve druhé je předmět zase určen deskriptivním genitivem. Ačkoli je velmi rozumné předpokládat souvislost mezi slovesy obou vět a zánik by tak byl ekvivalentní s placením pokuty, není v zásadě důvod vidět podobnou vazbu i mezi uvedenými gramatickými aspekty. V takovém případě by bylo možné pokládat až zánik do τὸ ἄπειρον za splacení vzniklé nespravedlnosti. Podle J. Engmanna lze podobně odmítnout též souvislost mezi vznikem a nespravedlností, která by se měla zakládat spíše až v následném chování toho, co povstalo z τὸ ἄπειρον.

Ponechme nyní stranou, co mohou samotná Anaximandrova slova znamenat a zda je Theofrastos zařadil aspoň do podobného kontextu. Ostatně, sám sledoval jiný cíl než autentickou interpretaci. Pokud pasáž vskutku pochází z první knihy Φυσικῶν δόξαι, která se věnovala principům prvních myslitelů, Theofrastos by měl mít celou dobu na mysli popis domnělého Anaximandrovho principu. Na doložení své argumenace přitom zřejmě užil Anaximandrův text. Vzhledem k dovětku, který po fragmentu následuje, se lze opodstatněně domnívat, že Theofrastos Anaximandrova slova pokládal za vztažená k vzájemné proměně mezi prvky a následkem toho Anaximandroví prostě připsal ryze peripatetický náhled v dané věci. V dovětku je jako příčina vzniku zmíněn věčný pohyb a může se proto zdát, že jej Theofrastos připsal Anaximandroví jako příčinu vzniku „nebes“. Pokud se v textu vrátíme nazpět ke vzniku „všech nebes a uspořádání v nich“ a spojíme obě tvrzení, je možné naznačit, že jej lze číst nejen jako možný popis kosmogonie, ale též ve smyslu peripatetického výkladu Anaximandrovy ἀρχή jako látkové příčiny.²⁸⁷ Zvláště, následuje-li zjevně Aristotelův popis ἀρχή, který přisoudil prvním myslitelům jako to „z čeho se skládá všechno, co jest, a z čeho původně vzniká a v co nakonec zaniká“ (*Met.* 983b8-9). Výše jsme prohlásili, že τὸ ἄπειρον není od ostatních „tak řečených prvků“ zcela odlišné, pouze je „neurčité“. Věta popisující „vznik všech nebes a uspořádání v nich“, může být jen dodatečným rozvinutím Anaximandrovho prvku (dokonce jeho vlastními slovy) a nemusí mít na následující text vliv. Celý referát by se pak mohl číst v peripatetickém smyslu: „Anaximandros za svůj princip nezvolil žádný „z tak řečených prvků“, ale jiný, blíže neurčitý. Učinil tak proto, že ostatní prvky se vzájemně proměňují, a proto žádný z nich nemůže být „základem utváření“. Vznik totiž „není působen

²⁸⁵ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 177: „This careful period does not suggest the work of an exceptor.“

²⁸⁶ Srov. Engmann, J., 1990, s. 11-12.

²⁸⁷ Srov. např. Hobza, P., jr., 2004, s. 914.

změnou prvků”, ale „vylučováním protikladů věčným pohybem”. Přijatelné se zdá být i řešení, které nabízí J. Barnes,²⁸⁸ když celý smysl fragmentu v Theofratově pohledu čte: „Anaximandros pokládal τὸ ἄπειρον za materiální princip, tedy něco z čeho vše pochází a opět se do něho navrácí. To protože a) říká, že vše vzniká z τὸ ἄπειρον a b) uznává obecný princip, že věci zanikají do toho z čeho vzešly, jak měl doložit svými vlastními slovy.“ J. Barnes následně celý Simplikiův referát odmítá jako adekvátní argument pro Anaximandrovo myšlení, neboť se jedná o Theofrastovu aplikaci peripatetické nauky o vzájemné proměně prvků. A jak lze doložit z Anaximena, Milét'ané nemuseli odmítnout některý z prvků jako „základ utváření“, neboť u něho je vzduch pojímán jako ἀρχή a přitom se sám mění v ostatní prvky. Jsou-li dané závěry adekvátní, lze - nejspíše - prohlásit, že termín αὐτὰ se nejspíše vztahuje právě k prvkům jako protikladným silám, jejichž vzájemná proměna měla Anaximandra údajně vést k tomu, že žádný z nich neuznal za „základ utváření“. Pokud je celý Simplikiův referát opravdu Theofrastovým kontinuálním výkladem Anaximandrova ἀρχή z peripatetického hlediska látkového principu, resp. příčiny, základní otázkou by mělo být, proč Anaximandrova ἀρχή není jedním z „tak řečených prvků“. Jak jsme právě uvedli, odpověď na tuto otázku je explicitně dána v závěru celého referátu. Totiž, prvky „se vzájemně proměňují“ a proto je nelze za ἀρχή pokládat.²⁸⁹

„Je zřejmé, že když spatřil vzájemnou proměnu čtyřech prvků, neuznal za základ utváření jeden z nich, ale něco od nich odlišného. Podle něj totiž vznik není působen změnou prvků, nýbrž se děje vylučováním protikladů věčným pohybem. Proto Aristotelés i jeho přiřadil k těm kolem Anaxagory.“²⁹⁰

Závěr celého referátu bývá pokládán za Simplikiův komentář, který již původní Theofrastův text nesleduje.²⁹¹ Přímá spojitost s předchozí pasáží však může ukazovat na stálou přítomnost Theofrastovy argumentace, snad pouze Simplikiem pozměněné. Paralela s podobným textem u Aristotela (*Phys.* 204b22-29),²⁹² pak podle Ch. H. Kahna může podepřít celý předchozí text jako Theofrastův výklad, který užívá některá Anaximandrova slova.²⁹³ Přesto lze současně tvrdit, že se jedná pouze o vysvětlující dovětek, který s textem referátu přímo nesouvisí.

²⁸⁸ Srov. Barnes, J., 1982, s. 33-34.

²⁸⁹ Srov. Kahn, Ch. H., 1960: 166-167. J. B. McDiarmid (1953, s. 98) dodává: „The gist of the passage, then, is this: Anaximander declared the Infinite to be the principle of all things (i.e., that out of which all things are generated and into which they are destroyed); and he said that the Infinite is some body which is not water or any of the so-called elements, for, as he said, „they make reparation and satisfaction to each other for their injustice”.“

²⁹⁰ δῆλον δὲ ὅτι τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν τῶν τεττάρων στοιχείων οὗτος θεασάμενος οὐκ ἤξιωσεν ἐν τούτων ὑποκείμενον ποιῆσαι, ἀλλὰ τι ἄλλο παρὰ ταῦτα. οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιούμενου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως· διὸ καὶ τοῖς περὶ Ἀναξαγόραν τοῦτον ὁ Ἀριστοτέλης συνέταξεν.

²⁹¹ Srov. Hölscher, U., 1970, s. 283: „... it is no longer Theophrastus speaking, but Simplicius.” nebo G. S. Kirk (2004, s. 167).

²⁹² Aristotelés Anaximandra sice nezmiňuje jménem, lze jej ale více než tušit: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἐν καὶ ἀπλοῦν εἶναι σῶμα ἄπειρον ἐνδέχεται, οὔτε ὡς λέγουσί τινες τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, ἐξ οὗ ταῦτα γεννώσιν, οὐθ' ἀπλῶς. εἰσὶν γὰρ τινες οἱ τοῦτο ποιοῦσι τὸ ἄπειρον, ἀλλ' οὐκ ἀέρα ἢ ὕδωρ, ὅπως μὴ τὰλλα φθείρηται ὑπὸ τοῦ ἀπείρου αὐτῶν· ἔχουσι γὰρ πρὸς ἄλληλα ἐναντίωσιν, οἷον ὁ μὲν ἀήρ ψυχρός, τὸ δ' ὕδωρ ὑγρόν, τὸ δὲ πῦρ θερμόν· ὧν εἴ ἦν ἐν ἄπειρον, ἔφαρτο ἂν ἦδη τὰλλα· νῦν δ' ἕτερον εἶναι φασιν ἐξ οὗ ταῦτα. („Ale neomezené těleso nemůže být ani jedno a jednoduché, ani, jak někteří tvrdí, nemůže být něčím mimo prvotní základy, z čehož nechávají tyto teprve vzniknout, ani vůbec. Někteří totiž označují za neomezeno toto a nikoli vzduch nebo vodu, aby právě ostatní neomezeností těchto nebylo zničeno, neboť živly mají vzájemnou protivnost, například vzduch jest chladný, voda vlhká, oheň teplý; kdyby z nich jedno bylo neomezené, byly by ostatní již zničeny. Ale neomezeno, tak říkají, jest jiné, z něhož by tyto teprve vznikaly.” (Překl. A. Kříž)).

²⁹³ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 37-38.

Vzájemná proměna mezi prvky vede k zamítnutí jednoho každého z nich jako principu, protože nemohou být „základem utváření“, neboť se peripateticky předpokládá původnější „podklad“, ὑποκείμενον. Anaximandrova ἀρχή tedy musí být něco od nich „odlišného“, „jiná neomezené přirozenost“, ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον. Simplikios přímo zaznamenává, že Anaximandros tuto proměnu prvků „spatřil“, θεασάμενος. Uvedená skutečnost se zdá být ve velmi těsném vztahu k závěru fragmentu a ještě zdůrazňuje důvod, proč jej Theofrastos zasadil do svého textu. Aby citací přímo podepřel svoji argumentaci. Zdá se, že právě vzájemná proměna prvků tvoří nespravedlnost (a zrovna tak spravedlnost), o níž fragment pojednává. Byť to dále není zcela explicitně vyjádřeno, Simplikios zřejmě zmíní i to, co zakládá trest. Tím bude zánik do něčeho mimo vše ostatní, tedy zánik do τὸ ἄπειρον. To je onen „základ utváření“, ὑποκείμενον, odlišný od prvků. Zmínka může souviset se známým Aristotelovým vymezením ἀρχή u předchůdců, které zaznamenává v *Metafyzice* (*Met.* 983b8-9). Simplikios následuje peripatetickou terminologii a současně výkladový rámec peripatetické školy, který „nejstarším filosofům“, πρώτων φιλοσοφησάντων, podsouval představu „prvku a počátku“, z něhož povstává a opět se navrácí vše jsoící, přičemž sám změnám nepodléhá a je „podstatou“, ὑποκείμενον (*Met.* 983b17-18):

„Neboť tu musí býti nějaká prapodstata [φύσιν] buď jedna anebo více než jedna, z čeho ostatní vzniká, kdežto ona sama trvá.“²⁹⁴

To ovšem vede k následující možné domněnce. Pokud se na daném místě píše pouze o „vzájemné proměně čtyř prvků“, díky níž nebyl žádný z nich pokládán za „základ utváření“, tím mělo být „něco od nich odlišného“, ἀλλά τι ἄλλο παρὰ ταῦτα, znamená to, že se prvky pouze jeden do druhého vzájemně proměňují a nikoli, že by přímo jeden do druhého vznikaly a zanikaly. Podkladem pak nutně je „něco od nich odlišného“, snad právě „jiná neomezená přirozenost“, ze začátku referátu, tedy τὸ ἄπειρον. V podobném pochopení by τὸ ἄπειρον v závěru referátu vystupovalo též v roli cíle zániku vzájemně se prostupujících prvků, popisovaných fragmentem. Simplikios navíc odůvodňuje výběr „něčeho odlišného od prvků“ na základě vzniku, který měl Anaximandros postulovat. Ten není působen „změnou prvků“, ale „vylučováním protikladů věčným pohybem“, ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως. Vzhledem k Pseudo-Plútarchově podobnému, byť nikoli doslovnému, popisu τὸ ἄπειρον jako toho, z něhož se na samém počátku kosmogonie „vyloučila“, ἀποκεκρίσθαι, nebesa, lze předpokládat, že τὸ ἄπειρον je i tímto implicitně zmíněno pro zásadní dokreslení celé argumentace. V takovém případě by stále bylo kontinuálně přítomno v textu celého referátu a nebylo by nutné uvažovat zmíněné významové přeryvy.²⁹⁵

Zdá se, že právě „vertikální“ čtení referátu by mohlo být nejpřirozenějším řešením, kde by τὸ ἄπειρον stále vystupovalo nejen jako počátek, ale současně cíl všeho zániku, přičemž by se k němu vztahoval, byť nikoli explicitně, též samotný fragment. Přesto se nezdá, zejména na gramatické bázi, že lze nalézt jisté řešení zjevně syntaktické „krkolomnosti“ textu celého referátu. Je pozoruhodné, kolik nesnází přináší poměrně krátký text, který měl být psán spíše informativní formou, jež měla naopak přinášet osvětlení. Rozhodně si nelze v tom či onom

²⁹⁴ Překl. A. Kříž. ἀεὶ γὰρ εἶναι τινα φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείους μᾶς ἐξ ὧν γίγνεται τὰλλα σωζομένης ἐκείνης.

²⁹⁵ Srov. Engmann, J., 1990, s. 13. Sám za přirozený způsob čtení referátu pokládá následující znění: „To summarize, the passage starts by describing the role of the infinite as source: it is that out of which all existing things, i.e. the heavens and the *kosmoi* in them, come into being. And all things also perish into the infinite, thus paying the penalty for the wrongs they have committed against each other. The wrongs consist in the change of the elements into one another. When Anaximander mediated on this phenomenon, he saw reason to make something apart from the elements their terminus and their source. And the manner in which he derives all things from the infinite is by means of the separation off of the opposites through the eternal motion.“

interpretačním pohledu nárokovat větší míru adekvátnosti. Nicméně, zdá se, že zatímco fragment zřejmě explicitně referuje o vzájemné proměně mezi prvky, což lze doložit komentujícím dovětkem autora - a dovětek tak má naprosto zásadní úlohu v celém čtení referátu - samotný referát by se tak či onak měl implicitně týkat též vztahu k τὸ ἄπειρον. Zejména, přihlídneme-li k ostatním doxografickým památkám, které o vzniku a zániku do τὸ ἄπειρον podávají zprávu.

Váhu „vertikálnímu“ čtení by mohl dát právě kontext ostatních referátů, kde je τὸ ἄπειρον popisováno jako to „z čeho vše vzniká a zase do něho zaniká.“ Ačkoli se bezesporu jedná o peripatetický vliv s charakterizací τὸ ἄπειρον optikou prvku. Explicitně tak činí Aetios, který v tomto smyslu zjevně Theofrasta pochopil. Podle Aetia z τὸ ἄπειρον „všechno vzniká“, πάντα γίνεσθαι, a zároveň do něho „vše zaniká“, πάντα φθείρεσθαι. Na základě uvedeného principu může dále zdůvodnit (διὸ) a rozvést vznik a zánik „nekonečných uspořádání“, ἀπείρους κόσμους, ze stejného počátku. Vzhledem k Aetiově obecně špatné pověsti coby doxografa však jeho svědectví nemusí mít velkou váhu.²⁹⁶ Podobně se ale zmiňuje rovněž Pseudo-Plútarchos, podle něhož je τὸ ἄπειρον „příčina všeho“, πᾶσαν αἰτίαν, neboť „drží vznik a zánik všeho“, ἔχειν τῆς τοῦ παντός γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς. Takovou souvislost bohužel nepodpírá Hippolytos, který podobně jako Simplicios v případě τὸ ἄπειρον mluví explicitně pouze o vzniku a nikoli současně zániku. O zániku mluví pouze v souvislosti s časem, χρόνος, který je „vymezením vzniku, jsočnosti a zániku“, ὡς ὀρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς. Přesto lze usoudit, že je nepřímě míněn také zánik do τὸ ἄπειρον, a to nejen co do jeho „univerzalistického“ popisu. Co je však důležité, žádný z uvedených doxografů nesděljuje, že by vznik a zánik měly souviset se „vzájemnou proměnou prvků.“²⁹⁷ Pokud připustíme, že vše vzniká a následně zaniká opravdu do τὸ ἄπειρον tím, co do něho zaniká, by měl být celý svět, který z něho původně i povstal.²⁹⁸ V takovém případě by se mohlo jednat o pohled na svět jako kontinuální proces trvajících v souvislosti vzniků a zániků všeho.

Ale proč bylo zvoleno jako ἀρχή zrovna τὸ ἄπειρον? Důvody volby by měly odrážet Anaximandrovo pojetí vztahu mezi τὸ ἄπειρον a následným světem. Možnou odpověď - a to jako jedinou a zcela explicitní - dává Aetios ve své zprávě: „Říká, že nekonečno je to proto, aby nic nepřestávalo, aby se vznik nezastavil.“ Podobně se na jiném místě vyslovuje též Simplicios (*In Arist. De Caelo*, 615, 15-16).²⁹⁹ Aristotelés ve *Fyzice* (*Phys.* 203b15-30) uvádí pět důvodů pro postulaci neomezena, aniž by k nim uvedl jejich případné zastánce. Vzhledem k analogickému myšlenkovému kontextu, opoře u ostatních doxografů a zejména téměř doslovnému znění u Aetia bývá Anaximandrovi často připisován důvod třetí: „že vznik a zánik nepřestává pouze tehdy, když to, z čeho vznikající je oddělováno, jest neomezené.“³⁰⁰ G. S. Kirk³⁰¹ se domnívá, že Theofrastos celou argumentaci pravděpodobně našel u Aristotela a připsal ji Anaximandrovi. Proti tomu však J. Engmann připomíná Aetiovu verzi, která namísto τὸ ἄπειρον čte ἀπέραντον, což pokládá za poukaz k tomu, že Theofrastos mohl užít i jiný zdroj než Aristotelovu *Fyziku* (*Phys.* 203b18-20).³⁰² Ch. H. Kahn vyvozuje, že Aetios na

²⁹⁶ Srov. např. Kahn, Ch., 1960, s. 195.

²⁹⁷ J. Engmann (1990, s. 15) se domnívá, že „In view of the unanimity of Simplicius, Aëtius and pseudo-Plutarch, it seems reasonable to suppose that Theophrastus himself attributed to Anaximander the view that all things perish into the infinite.“

²⁹⁸ Srov. Vlastos, G., 1947, s. 172; Hölscher, U., 1970, s. 298-300; Schwabl, H., 1964, s. 66.

²⁹⁹ ἄπειρον δὲ πρῶτος ὑπέθετο, ἵνα ἔχη χρῆσθαι πρὸς τὰς γενέσεις ἀφθόνως·

³⁰⁰ Srov. Kraus, W., 1950, s. 366-367; Kahn, Ch. H., 1960, s. 38; Barnes, J., 1982, s. 30.

³⁰¹ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 148. Jinde G. S. Kirk (1955, s. 26) soudí, že samotný Anaximandrov fragment z uvedeného argumentu nevyplývá a sám se kloní k motivu uvedenému Aristotelem v *Phys.*, 204b22.

³⁰² Srov. Engmann, J., 1990, s. 17.

tomto místě adekvátně reflektuje Theofrastův text a třetí uvedený důvod u Aristotela by měl být právě autenticky Anaximandrův. Odmítá přitom tvrzení H. Dielse, že Aetios nečerpá z Theofrasta, nýbrž z Aristotela. Jde totiž právě o Aetia a nikoli Aristotela, kdo Anaximandra zmiňuje jménem.³⁰³ Sám Aristotelés však celý argument v dalším textu odmítá (*Phys.* 208a 8-11):

„Neboť aby neustal vznik, není nutné, aby bylo smysly vnímatelné těleso neomezené ve skutečnosti; vždyť i když vesmír je omezen, je možné, že zánik jednoho jest vznikem druhého.“³⁰⁴

Aetiovo odůvodnění oproti Aristotelovi neobsahuje přímou zmínku o zániku a týká se pouze „pokračování vzniku“. Aristotelés ve svém odmítnutí zmiňuje také pouze vznik. Jako člen zamýšleného cyklu je ale zánik zřejmě také implicitně myšlen, což může dokladovat závěr Aristotelova argumentu zmiňující cyklickou změnu. V tomto smyslu je fragment čten zastánci „horizontální“ interpretace. Vznik a zánik jsou stabilním cyklem, tvořeným a regulovaným zúčastněnými členy. Nezbyvá však mnoho místa pro τὸ ἄπειρον jako ἀρχή, které by i dále svou neomezeností mohlo působit a udržovat cyklus vzniků a zániků, jak naopak soudí zastánci „vertikálního“ čtení. Spíše by z něho pouze „jednorázově“ „vznikla nebesa a uspořádání v nich.“ V takovém případě by ἀρχή mohlo být považováno i za omezené. J. Engmann³⁰⁵ se však domnívá, že cykly udržuje právě neomezenost ἀρχή. Cykly samotného života celého světa, kdy stále nadcházející vznik a zánik jsou v tomto smyslu nekonečné. Vztah mezi τὸ ἄπειρον a světem nemusí být omezen pouze na přímý vznik a zánik světa jako takového, tedy na jednorázový vznik a podobně zánik, pojatý eschatologicky. Vznik a zánik z τὸ ἄπειρον by mohly být pojímány jako zcela kontinuální, stále přítomné, pokračující a trvalé, přičemž pro podobné tvrzení nalézají oporu u Simplicia (*In Arist. Phys.* 465,5-10).³⁰⁶ Takové textové paralely podle J. Engmanna dovolují učinit závěr, že Simplicios zachovává podobný smysl i v samotném projednávaném referátu. J. Barnes,³⁰⁷ pro něhož je třetí argument uváděný ve *Fyzice* (*Phys.* 203b18-20) jedním ze dvou, které mohou vystihovat původní Anaximandrovu nauku, se snaží napadnout Aristotelovo následné kritické stanovisko k danému argumentu (*Phys.* 208a 8-11). Formuluje dílčí premisu, podle níž by teze „vznik a zánik nepřestává pouze tehdy, když to, z čeho vznikající je oddělováno, jest neomezené“ mohla platit, pokud by: „získaný „materiál“ ze zániku jsoucích věcí nemohl být užit pro vznik nových.“ Sám však premisu neshledává pro Anaximandra adekvátní, neboť jádro fragmentu *DK* 12 B 1 ukazuje, že Anaximandros měl přeci jen na mysli určitý druh rovnováhy. Formuluje proto jinou tezi: „masa jsoucích věcí je stále rostoucí.“ Takový argument by mohl současně vést k myšlence o expanzi kosmu. Textovou oporu nalézají v Anaxagorově fragmentu *DK* 59 B 12, který mohl být původně ovlivněn právě Anaximandrem. Nelze než připomenout velmi podobnou úvahu dochovanou pro Anaximena u Olympiodóra, byť je velmi sporná její případná autentičnost (*DK* 13 B 3):

³⁰³ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 38.

³⁰⁴ Překl. A. Kříž. οὐτε γὰρ ἵνα ἡ γένεσις μὴ ἐπιλείπη, ἀναγκαῖον ἐνεργεῖα ἄπειρον εἶναι σῶμα αἰσθητόν· ἐνδέχεται γὰρ τὴν θατέρου φθορὰν θατέρου εἶναι γένεσιν, πεπερασμένου ὄντος τοῦ παντός.

³⁰⁵ Srov. Engmann, J., 1990, s. 16-17.

³⁰⁶ διὸ οἱ τὸ ἄπειρον μόνον τιθέντες ὡς ἀρχὴν καὶ μὴ προσλογιζόμενοι τινὰς ἄλλας αἰτίας, ὡσπερ Ἀναξαγόρας μὲν τὸν νοῦν, Ἐμπεδοκλῆς δὲ φιλίαν καὶ νεῖκος, ἠρκέσθησαν πρὸς τὴν πάντων γένεσιν τῆ τοῦ ἀείρου φύσει καὶ τῆ ὑλικῆ ταύτῃ ἀρχῇ, ὡς διὰ τὴν ἀνεπίλειπτον τοῦτου χορηγίαν αἰεὶ γενέσεως ἐσομένης καὶ περιεχομένων πάντων ὑπὸ τούτου καὶ κυβερνωμένων.

³⁰⁷ Srov. Barnes, J., 1982, s. 35.

„Za jeden, a to pohyblivý a bezmezný počátek všech jsoucích věcí považoval Anaximenes vzduch. Mluví totiž takto: Vzduch je blízko netělesnému. Podle jeho výronu vznikáme, on sám je osudová nutnost a je bezmezný, mocný tím, že nikdy neubývá.“³⁰⁸

Pokud uvedený fragment referuje Anaximena adekvátně, jednalo by se o významnou podporu pro třetí z důvodů postulace neomezena uvedených Aristotelem ve *Fyzice*, který by mohl být blízký milétskému myšlení.

V případě „vertikálního“ čtení však zůstává vysvětlit nejen podstatu nespravedlnosti a současně to, v čem spočívá, zda v samotném vzniku, nebo spíše až v událostech, ke kterým dochází v již rozvinutém světě, ale též problém následného návratu do τὸ ἄπειρον. Než ale přistoupíme k této verzi interpretace, je nutné charakterizovat obsah samotného fragmentu.³⁰⁹

Zdá se, že nespravedlnost zakládá právě vzájemná proměna čtyř prvků, jak je vyjádřena v doplňujícím komentáři k fragmentu. Podle Simplikia jde nejspíše o čtyři prvky, pochopitelně zcela v peripatetickém smyslu, které si „navzájem platí pokutu a pokání za své bezpráví“ a proto žádný z nich nemůže být „základem utváření“. Zmíněné čtyři prvky a především τὸ ὑποκείμενον jsou bezesporu pouhým anachronismem. Přesto mohou popisovat v nové řeči cosi původního. Z Pseudo-Plútarchovy zprávy můžeme totiž soudit, že i u samotného Anaximandra patrně hrály významnou roli na samém počátku kosmogonie jakési protikladné síly tepla a chladu, související s ohněm a vzduchem. Nicméně, nelze je ztotožňovat až s pozdější a daleko vytríbenější živlovou naukou. Rozlišení mezi substancí a atributem je mnohem mladšího data a lze proto soudit, že Anaximandros ještě neshledával rozdíl mezi jednotlivými prvky a jejich charakterizací některou z párových dvojic kvalit - horkého, chladného, suchého a vlhkého - činící z nich protikladné síly. Přesto se zdá, že je vcelku rozumné rámcovou distinkci již předpokládat. Jak jsme již výše uvedli, podle Simplikia (*In Arist. Phys.* 150, 22) měly mít Anaximandrovské protiklady následující podobu: θερμόν, ψυχρόν, ξηρόν, ὑγρόν, καὶ τὰ ἄλλα, „teplé, chladné; suché, vlhké; a ostatní.“

V otázce samotného počtu dvojic protikladů odmítl W. A. Heidel³¹⁰ někdejší postulát E. Zellera, že u Anaximandra - zejména vzhledem k dochované kosmogonii - hrál roli pouze jeden pár opozit - sice teplé a chladné. Zbýlý pár suché a vlhké, který Simplikios jmenuje, by tak byl pouze až následným přídatkem Aristotela. W. A. Heidel se domnívá, že ačkoli to není zcela vyloučeno, bylo by to poněkud překvapující již vzhledem k sezónním cyklům, z nichž Anaximandros mohl ve své podstatě jedinečně vycházet, a kdy by musel zcela přehlédnout právě rozdíly mezi suchem a vlhkem.

Jiný problém vyvstává v chápání protikladů jako takových. U. Hölscher³¹¹ se nedomnívá, že kvality jako „teplé“ a „chladné“ mohou být přímo Anaximandrovské. Jak však upozornil např. F. M. Cornford,³¹² u Anaximandra je nelze chápat ve smyslu kvalit, ale přímo věcí. Teplé v daném pochopení není přidaná vlastnost některé věci, která je teplá. Jde o zcela konkrétní věc, protikladnou studené, které mohou být sloučeny za zcela neurčitých podmínek, podobně jako víno smíchané s vodou. W. K. C. Guthrie³¹³ v této souvislosti poukazuje na pasáž z Platónova *Theaitéta* (*Tht.* 182a-b), kdy již sice distinkce mezi pojmy „teplo“ a „teplý“ učiněna byla, přesto se stále připomíná nezvyklost termínu ποιότης, „vlastnost“, „kvalita“, doslova „jakost“

³⁰⁸ Překl. Z. Kratochvíl. μίαν δὲ κινουμένην ἄπειρον ἀρχὴν πάντων τῶν ὄντων δοξάζει Ἄ. τὸν ἀέρα. λέγει γὰρ οὕτως· ἕγγυς ἐστὶν ὁ ἀήρ τοῦ ἀσωμάτου· καὶ ὅτι κατ' ἐκροίαν τοῦτου γινόμεθα, ἀνάγκη αὐτὸν καὶ ἄπειρον εἶναι καὶ πλούσιον διὰ τὸ μηδέποτε ἐκλείπειν'.

³⁰⁹ Srov. Engmann, J., 1990, s. 17-19.

³¹⁰ Srov. Heidel, W. A., 1913, s. 684.

³¹¹ Srov. Hölscher, U., 1970, s. 292-293.

³¹² Srov. Cornford, F. M., 1965, s. 162.

³¹³ Srov. Guthrie, W. K. C., 1985, s. 79.

a jeho užití v obecném smyslu. Podobně se G. S. Kirk³¹⁴ oprávněně vyslovuje v tom smyslu, že ohledně protikladů u Anaximandra „je na místě opatrnost.“ Peripatetická škola totiž mohla např. nahradit Anaximandrovými konkrétními výrazy vlastními abstraktnějšími formulacemi. Soudí, že „pro Anaximandra svět možná sestával ze substancí, které sice měly individuální tendence protikladné individuálním tendencím jiných substancí, ale nemusely být formálně popisovány jako protiklady ve smyslu např. tvrdého a měkkého.“ A termíny „teplé“ a „chladné“ překryly původní, jakými mohly být např. „oheň, vítr, železo, voda, muž, žena apod.“ Ch. H. Kahn³¹⁵ za autentické Anaximandrové prvky pokládá opozitní síly jako jsou studené a teplé, tma a světlo. A současně hlavní části viditelného světa vnímané jako jejich ztělesnění.

Je obecně přijímáno, že právě takové opozitní síly mohly být Anaximandrem vylíčeny.³¹⁶ Zejména zastánci „horizontální“ interpretace četby celého referátu, podle níž by měl fragment sledovat situaci již rozvinutého světa a opozita pak lze vyložit i v takto širokém významu. Podobné síly se obecně považují za ty, které jsou v těsném vzájemném vztahu, a svým zasahováním do druhé chvíli převládají - a to je vůči druhým ὀδικία, „bezpráví“ - aby následně opět ustoupily, a to nutně, neboť si za bezpráví „navzájem platí pokutu a pokání.“ Cyklus je odměřen časem, který dává a také bere. Čas je arbitr vzájemného vyrovnání. Pokud by tomu tak nebylo, nebyl by svět v dynamické rovnováze a jedna síla by zcela pohltila druhou. Tím je univerzum v rovnováze neustálého vyvažování vzájemně protikladných procesů a je zajištěna stabilitní kontinuita všech změn, k nimž ve světě dochází. Anaximandros tak přitom jistě mohl uvažovat na základě pozorování ročních dob, kdy je nadvláda horka v létě vystřídána chladem zimy, aby následně vše znovu nastalo a příroda se obnovila novými generacemi květin, plodů, zvířat a všeho, čemu se říká život. Χρόνου τάξι, „pořadí času“, mohlo být Anaximandrem vnímáno jako následnost ročních dob dané pohybem Slunce po ekliptice; tedy oblasti, v níž měl, podle dochovaných zpráv, mimořádné znalosti a praktické zkušenosti.³¹⁷

Pokud samotný fragment popisuje vztah mezi prvky jako vzájemné odplaty mezi protiklady, měla by se k takovému významu přímo vázat i bezprostředně předcházející věta. Ta přitom referuje o vzniku a zániku των ὄντων, „jsoucích věcí“, které nastávají κατὰ τὸ χρεών, „podle nutnosti“. Může se bezesporu jednat až o zcela pozdní formulaci, zvláště pokud zde Theofrastos přeformuloval původní Anaximandrovův text ryze peripatetickou terminologií. Ponecháme-li nyní stranou její možný vztah ke vzniku „nebes a uspořádání v nich“, jehož popis by čtenář spíše očekával, lze v „horizontálním“ čtení prohlásit, že i tato věta se vztahuje k chování jednotlivých protikladných sil v rozvinutém světě.

Problémem je následně výklad τὰ ὄντα, o jejichž vzniku a zániku se hovoří. Jde o konkrétní jednotlivé věci viditelného světa, jako lidi, zvířata, rostliny, které se po smrti navrací „do toho z čeho vzešly“? Takový pohled by byl jen přirozený. Vše v přírodě po svém zrození a následném dospívání či růstu postupně umírá nebo uvadá, aby přenechalo místo dalším generacím, přičemž je tak zrození vyrovnáváno smrtí. Tvrdit, že se věci navrací do toho z čeho vzešly, je ve staré době běžné. Vhodným svědectvím může být Xenofanův fragment DK 21 B 27,³¹⁸ Epicharmův verš z fragmentu B 9³¹⁹ a mnohá další, která nesou téže myšlenku.³²⁰ Τὰ ὄντα mohou být následně myšlena prostě ve smyslu všeho, co existuje, celé φύσις, zahrnující

³¹⁴ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 156.

³¹⁵ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 178.

³¹⁶ Srov. Burnet, J., 1930, s. 53-54; Heidel, W. A., 1912, s. 233-234; Kahn, Ch. H., 1960, s. 178; Kirk, G. S., 1955, s. 33-34; Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 154-155.

³¹⁷ Srov. Heidel, W. A., 1912, s. 233.

³¹⁸ Xenofanés, DK 21 B 27: ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ. („Nebot' všechno je ze země a k zemi také cílí.“ (překl. Z. Kratochvíl)).

³¹⁹ Epicharmos, B 9: συνεκρίθη καὶ διεκρίθη ἀπ᾽ ἡλθεν ὅθεν ἦλθεν πάλιν, γὰ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμα δ' ἄνω·

³²⁰ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 180.

nejen jednotliviny a opozitní síly, ale i planety, Zemi a původní opozita, o nichž snad Anaximandros mluvil, z nichž vše povstává, ne nepodobné homérskému τὰ ἔοντα.³²¹ Vzniká však obtíž v přímém spojení obou vět fragmentu, neboť následující věta uvozená spojkou γάρ, „neboť“, referuje spíše o vzájemném vztahu sobě rovných sil - vyjádřeném termínem ἀλλήλοις.³²² Má se situace chápat v tom smyslu, že věci vznikají, když jedna ze sil dominuje a zanikají, když se následně protikladné síly vyrovnávají? Jednotlivé jsoucí věci, též lidé a zvířata, by byly chápány jako až následné složeniny. I tak je jistě možné fragment číst.³²³

Přesto vede zájmeno αὐτά užitá v druhé větě fragmentu spíše k očekávání, že celý fragment pojednává stále o témže předmětu. Tím by měla být, zejména vzhledem k dovětku samotného referátu, proměna prvků. Pokud připustíme, že fragment opravdu referuje o vzájemné přeměně prvků, může se jednat prostě o popis kontinuálního sezónního cyklu proměn živlů - prvků. Kdy je podzimní vlhkost vznikem vlhka z původního sucha a po ní naopak přichází žhnoucí léto. Tak by bylo možné vysvětlit τὰ ὄντα, které by zanikaly do těch, z nichž dříve vzešly. Ch. H. Kahn dodává, že sezónní i kosmogonický cyklus živelných změn byly pro milétské myšlení navýsost typické.³²⁴ Jak později referuje zejména Hérakleitos,³²⁵ např. ve fragmentu DK 22 B 76: „Smrt země je stát se vodou a smrt vody je stát se vzduchem, a <smrtí> vzduchu, <stát se> ohněm, a naopak.“³²⁶ Jeho tvrzení „svár je spravedlnost“ tak vskutku může být opravou Anaximandra, jehož ale jinak nezmíní.³²⁷ A Hérakleitos rád druhé opravuje. Originální Anaximandrova věta by rovněž mohla navazovat na předchozí peripatetické tvrzení v tom smyslu, že každý protiklad se mění pouze ve svůj vlastní protiklad, jak se domnívá G. S. Kirk.³²⁸

Pro výklad fragmentu jako vzájemné proměny prvků, přičemž τὰ ὄντα by se vztahovala právě k nim a nikoli až složeninám, tedy jednotlivým konkrétním věcem, tj. lidem, zvířatům, rostlinám apod., lze nalézt některé podpůrné paralely. Mimo jiná nejstarší užití termínu τὰ ὄντα ve filosofickém kontextu, uvádí Ch. H. Kahn³²⁹ jako důkaz také úvodní část fragmentu Diogena z Apollónie, DK 64 B 2, kde jsou τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἔοντα νῦν, „věci, které v tomto světě existují“, popsány jako γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ πῦρ καὶ τὰ ἄλλα ὅσα φαίνεται ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἔοντα, „země, voda, vzduch, oheň a všechny ostatní

³²¹ Srov. Seligman, P., 1974, s. 56, 73.

³²² Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 180-181; McDiarmid, J. B., 1953, s. 97.

³²³ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 180-181.

³²⁴ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 180-182. P. Seligman (1974, s. 79) sice souhlasí, že τὰ ὄντα musí odkazovat k „primary cosmogonical powers of hot and of cold. ... But there is no indication in our sources that the hot originates from the cold or vice versa. In the excerpt from the Φυσικῶν δόξαι which contains the fragment, Theophrastus speaks of τὰ ὄντα and γένεσις only in connection with the *apeiron*, and this must be a pointer to his own understanding of these terms as they occur in the fragment itself.”

³²⁵ Např. DK 22 B 88: ταὐτό τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ [τὸ] ἐρηγορός καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα. („Totéž je uvnitř: živé i mrtvé, probuzené i spící, mladé i staré. Jedno je převrácením toho druhého, a to druhé zas převrácením toho prvního.“ (překl. Z. Kratochvíl)) nebo DK 22 B 126: τὰ ψυχρὰ θερεται, θερμὸν ψύχεται, ὑγρὸν αὐαίνεται, καρφαλέον νοτίζεται. („Chladné se zahřívá, horké se ochlazuje, vlhké se vysušuje, seschlé se zvlhčuje.“ (překl. Z. Kratochvíl)). Jak známo, W. Bröcker (1956, s. 382-384) se domnívá, že zlomek DK 22 B 126 je citací Anaximandra.

³²⁶ DK 22 B 76: ὅτι γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι καὶ ὕδατος θάνατος ἀέρα γενέσθαι καὶ ἀέρος πῦρ καὶ ἔμπαλιν. Překl. Z. Kratochvíl.

³²⁷ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 155. P. Seligman (1974, s. 76) však spojení s Hérakleitem chápe jako: „minimize the professes revolutionary character and originality of the Heraclitean dicta.”

³²⁸ Srov. Kirk, G. S., 1955, s. 35; Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 157.

³²⁹ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 182.

věci, které se v tomto světě ukazují.³³⁰ Přidat na významu uvedené paralele může v jistém smyslu také to, že se jedná o text *Simplikia* (*In Arist. Phys.* 151, 31) v němž se nalézají projednávané referáty o Anaximandrově. I v případě Anaximandra by τὰ ὄντα mohla být primárně chápána jako elementární síly a nikoli jako konkrétní individuální věci.

V „horizontálním“ čtení referátu by tak fragment nereflektoval ani samotný zánik konkrétních jednotlivin poté, co se původní prvky vrátí tam, odkud vzešly, tedy do τὸ ἄπειρον, ani by se nevztahoval na „rozklad“ daných jednotlivin zpět do prvků, z nichž jsou složeny. Reflektoval by kontinuální změnu protikladů, jejich vzájemné proměny v přítomném řádu světa, jak je dále v řeckém myšlení obvyklé.³³¹ Je přirozenou tendencí všech prvků vznikat a zanikat jeden do druhého. Jeden protiklad přechází ve svůj vlastní protiklad. Jedno ustupuje, aby druhé mohlo být a chvíli trvat, než samo ustoupí pro jiné. Tyto proměny se vyjevují v časové následnosti. A jsou také někdy pozorovatelné. Když se voda přeměňuje na páru, tato se dále kondenzuje zase ve vodu. Když z mokré věci stoupá pára, schne. Mohutný a silný průběh má uhasení ohně vodou, který se převahou vody záhy uhasí a přemění v dým. Časový průběh těchto dějů v mnohém zakládá naše vnímání času. A všechny podobné děje neprobíhají právě jen tam, kde jsou pozorovány, ale současně na všech ostatních místech. Na světě jako takovém, horizontu veškeré mnohosti, kdy v tomto smyslu neexistuje žádná konečná převaha jedné ze stran, ale jde spíše o lokální převahu jednoho, vyrovnávanou někde zcela jinde převahou druhého. Vzájemným vyrovnáváním se udržuje rovnováha a celý běh světa. Podobnou myšlenku mohl Anaximandros jistě odvodit z pozorování všech vnímatelných cyklických změn, přičemž každá z nich má svoji vlastní délku, svůj vyhraněný čas, v němž se vyjevuje a působí. Proměny denních a ročních dob, období sucha vystřídaného příchodem deště či proměn meteorologických fenoménů. Průběh roku, jakkoli je následný a dává vyjevit postupně všem protikladným silám, které jedno každé z jeho období charakterizují, přitom není vymezen v přesně daných časových periodách.³³² Zima je různě dlouhá a silná i v po sobě jdoucích letech. Ale vždy nadejde po předchozím létě a opět mu následně přenechá svou míru působení. „Podle pořadí času“, κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Času, který je úměrný tomu kterému cyklu a změně. I tyto cykly přitom nemusejí být stále stejně dlouhé, samy jsou podrobeny a dějí se „podle nutnosti“, κατὰ τὸ χρεῶν. Podobně podle Hérakleita: „Je třeba vědět, že zápas je společný, a právo je sporem, a všechno vzniká sporem a nutností.“³³³ Též „Slunce nepřekročí <svě> míry, jinak by je vyhledaly Erínye, pomocnice Díké.“³³⁴ Zde nalézají svůj výraz i κόσμος ve smyslu „uspořádání“. Protiklady jsou druhému pramenem vzniku a současně vzájemnou příčinou zániku. Jako může být světlo, jen když není tma, tak povstání jednoho z protikladů vede nutně k zániku druhého. Nadvláda jednoho prvku je ἀδικία, „bezprávi“, neboť se děje pouze na úkor druhého. Vše, co vzniká, vzniká jako dočasné a tato dočasnost je zákonitá. Následný zánik je vznikem druhého. A vše je jednou φύσις, jak dokladuje Hérakleitův fragment *DK 22 B 62*: „Nesmrtelní jsou smrtelní, smrtelní jsou nesmrtelní; jedni žijí smrt těch druhých, druzí umírají život těch prvních.“³³⁵ To, že po létu nadejde zima a po určeném čase se léto vrátí, je zákon. Je výrazem ἀπειρου αἰῶνος

³³⁰ Překl. T. Vítek.

³³¹ Srov. Guthrie, W. K. C., 1985, s. 80-81; Kahn, Ch. H., 1960, s. 183-184.

³³² Srov. Cornford, F. M., 1965, s. 168: „In the main division of summer and winter (still used by Thucydides), the two primary powers, hot and cold, prevail alternately. The other two, dry and moist, drought and rain, come to be equated with spring and autumn.“ Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 156-157.

³³³ Héraklitos, *DK 22 B 80*: εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν. Překl. Z. Kratochvíl.

³³⁴ Hérakleitos, *DK 22 B 94*: Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἔξευρήσουσιν. Překl. Z. Kratochvíl.

³³⁵ Hérakleitos, *DK 22 B 62*: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεώτες. Překl. Z. Kratochvíl.

ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν, „neomezeného života cyklických návratů všeho“, odměřovaných fázemi nebeských cyklů. Děje se tak v závislosti na celém „uspořádání“ nebes, která podle Anaximandra vznikají z φύσις ἄπειρος, „neomezené přirozenosti“.

Vzájemnou proměnu mezi prvky a vlastně řád, kterým je univerzum nadáno, přitom Anaximandros popisuje slovy vztahujícími se nejspíše k ryze lidským záležitostem. Jak se běžně soudí, jazyk fragmentu, užívající slova δίκη, „pokuta“, τίσις, „pokání“ a ἀδικίᾱ, „bezpráví“, upomíná na jazyk soudního dvora.³³⁶ Velmi vlivnou se stala interpretace „vesmírné spravedlnosti“, kterou podal G. Vlastos na konci čtyřicátých let dvacátého století.³³⁷ V návaznosti na Solónovu koncepci spravedlnosti nezasahování do práv druhého, bez ohledu na to zda je rovný či nikoli, G. Vlastos tvrdil, že byla pojata předsókratiky tak, kdy zárukou spravedlnosti byla právě rovnost jednotlivých kosmologických prvků. Přičemž „řád přírody“ byl udržován zejména tím, že se jedná o „řád sobě rovných.“ V návaznosti na H. F. Chernisse, pojal τὸ ἄπειρον jako směs opozit, která jsou v něm původně zcela v rovnovážném stavu, a při kosmogonickém procesu se z něho ve vyrovnaných dílech vylučují. Ty jsou nadále zachovávány i v průběhu vzájemných odplat v rozvinutém světě při všech sezónních cyklech. Průběh je pak charakterizován právě principem postupné nadvlády, principem odvozeným z počínající řecké demokracie, kdy se jednotlivé úřady střídají mezi danými členy společnosti majícími stejná práva. Tehdy se moc střídavě dostane v průběhu času ke každému. G. Vlastos je současně zastánce „vertikálního“ čtení referátu, kdy až následné rozpuštění všech protikladů zpět do τὸ ἄπειρον vede ke konečnému vyřízení všech „pokut“, které mezi nimi vznikly. Proti této koncepci rovnosti vystoupil J. Engmann s poukazem na Anaximandrovu kosmogonii, geografii a meteorologii s tím, že Anaximandros podobnou rovnost sám přímo nepostuloval.³³⁸

V pokračování Pseudo-Plútarchových *Stromat* lze na samém počátku kosmogonie nalézt spíše doklad o rozdílnosti v podílech teplého a studeného (*Strom.* 2 (*DK* 12 A 10 pokračování)):

„Tvrdí, že to, co z věčného plodí teplo a chlad, se oddělilo při vzniku tohoto světa a že se z toho utvořila jakási ohňová sféra okolo vzduchu obklopujícího Zemi, jak kůra okolo stromu. Když ta se odtrhla a rozlámala na jakési kruhy, povstalo Slunce, Měsíc a hvězdy.“³³⁹

Ponechme nyní stranou celou interpretační obtížnost pasáže a zaměřme se pouze na díly jednotlivých protikladů. Podíly tepla a chladu, jejichž konkrétní určení je následně popsáno jako „ohňová sféra“, tedy oheň a vzduch obklopující Zemi, se k sobě mají mít jako kůra ke stromu. Užitéj příměr se zdá být velmi anaximandrovský a to nejen k jeho vyznění, ale současně též s poukazem k podobným obrazům, které jsou užity jinde, jakými jsou λίθωι κίονι τὴν γῆν προσφερῆ, „Země se podobá kamennému sloupu“ u Aetia (*Plac.* III, 10, 2 (*DK* 12 A 25)), πρηστήρος αὐλός, „příšťala blesku“ u stejného autora (*Plac.* II, 20, 1 (*DK* 12 A 21)), popisům nebeských těles či téměř shodnému výměru podoby živočichů v prvním stadiu zoogonie, které měla obklopovat „ostnatá kůra“, φλοιοῖς περιεχόμενα ἀκανθώδεσι, (*Plac.* V, 19, 4 (*DK* 12 A 30)). J. Engmann se domnívá, že se vzhledem k užitému příměru, může zdát, jakoby teplé bylo na samém počátku oproti chladnému v nepoměru. Evidentně ve svůj neprospěch. Kůra je

³³⁶ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 169; Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 155.

³³⁷ Jedná se zejména o jeho práce: Vlastos, G., *Solonian Justice*, 1946, 65-83 a Vlastos, G., *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies*, 1947, s. 156-178.

³³⁸ Srov. Engmann, J., 1990, s. 19.

³³⁹ φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ αἰδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καὶ τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαίραν περιφυῆναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῷ δένδρῳ φλοῖον· ἥστινος ἀπορραγείσης καὶ εἰς τινὰς ἀποκλεισθείσης κύκλους ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας. Překl. F. Karfík.

tenčí než plnost stromu, kterou obklopuje. Úsudek založený na podobném obrazu, který jej bere v podstatě zcela doslova, se však nemusí jevit jako adekvátní. Vždyť se může jednat pouze o průměr, který má spíše upozornit na těsnost, s níž oheň ke vzduchu přiléhá.³⁴⁰ Vystávají zde i problémy s popisem tvaru ohnivé sféry jako sféry, následně rozlomené v prstence a válcovitým tvarem Země, která se uvnitř sféry vytváří. Tvarem, který by naopak spíše harmonizoval s uvedeným průměrem o kůře stromu. Nicméně, podle Pseudo-Plútarcha poté, co ohnivá sféra praskne, povstanou jednotlivá nebeská tělesa. Země, která vznikla patrně zhuštěním uprostřed vzduchu je zřejmě dále vysušována Sluncem, jak dokládá Aristotelés v *Meteorologie* (*Meteor.* 353b6 (DK 12 A 27)):

„Nebot' za prvé veškerá oblast okolo Země je vlhká, ale Slunce ji vysouší a ta část, která se vypařila, působí větry a obraty Slunce a Měsíce, jak tito lidé tvrdí, zatímco ta, která zůstává, je moře; proto se domnívají, že se moře vysoušením zmenšuje a že nakonec bude jednou celé suché.“³⁴¹

Ačkoli sám Aristotelés nezaznamenává jména těch, kteří měli podobné stanovisko zastávat, a v souvislosti s vysycháním moře zmiňuje dále Démokrita,³⁴² činí tak naopak Alexandros z Afrodisiady ve svém komentáři (*In Arist. Meteor.*, p. 67, 11 (DK 12 A 27)) s odvoláním na Theofrasta:

„... tohoto názoru, jak zaznamenává Theofrastos, byli Anaximandros a Diogenés.“³⁴³

V souvislosti s Anaximandrem se o podobné roli ohně zmiňuje též Aetios (*Plac.* III, 16, 1):

„Anaximandros říká, že moře je zbytkem prvotní vlhkosti. Oheň její větší část vysušil, zbytek (sušinu) pak proměnil vyžehnutím.“³⁴⁴

Pokud bychom přijali výchozí předpoklad, že teplé je na samém počátku kosmogonie oproti chladnému zastoupeno v menší míře, zdá se nyní, že tím jak Slunce vysouší celé moře, získává teplé ve světě oproti studenému postupně stále větší míru. J. Engmann se domnívá, že na základě Aristotelova rozlišení mezi rovností v míře a rovností v mocnosti, které provádí ve spise *O vzniku a zániku* (*De gen. et corr.* 331a19-34), kdy do sebe navzájem snadněji přechází prvky mající jednu společnou kvalitu než ty, které nemají společnou žádnou, lze vyvodit, že teplé není co do množství vůči studenému stejné. Změna vzájemných proporcí teplého a studeného, společně se zřejmým efektem horkého na vlhké, navíc indikuje, že u Anaximandra je teplé vlivnější než ostatní protiklady. Vzájemné relace jednotlivých protikladů by tak neměly být srovnávány s rovnostářským vztahem mezi občany v demokracii. Teplé spíše vyjadřuje urozenost aristokracie v archaické polis, která, ač malá co do počtu, je nadána mocí, která jí umožňuje získávat stále většího vlivu, zatímco ostatní ztrácejí i to, co původně obdrželi. Jak tento proces Solón zaznamenal.³⁴⁵

Na základě rozlišení dvojí nerovnosti mezi prvky pak J. Engmann vyvozuje, že bezpráví, které musí být mezi nimi následně splaceno, není, tak jak obvykle tvrdí zastánci cyklické

³⁴⁰ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 171.

³⁴¹ εἶναι γὰρ τὸ πρῶτον ὑγρὸν ἅπαντα τὸν περὶ τὴν γῆν τόπον, ὑπὸ δὲ τοῦ ἡλίου ξηραίνόμενον τὸ μὲν διαμίσειαν πνεύματα καὶ τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης φασὶ ποιεῖν, τὸ δὲ λειφθὲν θάλατταν εἶναι· διὸ καὶ ἐλάττω γίνεσθαι ξηραίνομένην οἴονται καὶ τέλος ἔσεσθαι ποτε πάσαν ξηράν. Překl. F. Karfík.

³⁴² Aristotelés, *Meteor.* 356b10 (DK 68 A 100).

³⁴³ ταύτης τῆς δόξης ἐγένετο, ὡς ἱστορεῖ Θεόφραστος, Ἀναξίμανδρος τε καὶ Διογένης. Překl. F. Karfík.

³⁴⁴ Ἀναξίμανδρος τὴν θάλασσαν φησὶν εἶναι τῆς πρώτης ὑγρασίας λείψανον, ἧς τὸ μὲν πλεῖον μέρος ἀνεξήρανε τὸ πῦρ, τὸ δὲ ὑπολειφθὲν διὰ τὴν ἑκκαυσιν μετέβαλεν. Překl. Z. Kratochvíl.

³⁴⁵ Srov. Engmann, J., 1990, s. 20.

změny, prostým přecházením jednoho protikladu v druhý, vyrovnané vynuceným vrácením získaného v ryze cyklickém dávání a braní. Bezpráví je naopak nadměrnou dominancí, která právě rekompensována není. Tak by se mohlo projevat teplé nad studeným a vlhkým. Placení pokuty se pak rovná návratu do τὸ ἄπειρον. Aristotelés ve *Fyzice* (*Phys.* 204b33) při odmítnutí názoru o neomezeném tělese, které by bylo mimo prvky a samo bylo ἀρχή, popisuje proces zániku užitím slovesa διαλύεσθαι, neboť se „všechno rozkládá v to, z čeho se skládá.“ Ačkoli v této souvislosti Anaximandra nejmenuje a celé stanovisko mají zastávat „někteří“, bývá Anaximandros za jednoho z nich často pokládán. J. Engmann vyvozuje, že zánik v podobě „rozložení“ či „rozkladu“ by mohl být náležitým protějškem vzniku ve významu „vylučování, oddělování protikladů“, jak zaznamenává samotný závěr Simpliciova referátu. V takovém případě by celý proces mohl být popsán tím způsobem, kdy by se časem jeden z protikladů postupně zvětšoval do té míry, že by se nutně některé z jeho zisků následně rozložily zpět do τὸ ἄπειρον. Uvedený závěr „vertikálního“ čtení přitom pochopitelně stojí na dvou hlavních předpokladech. Že koncepce návratu do τὸ ἄπειρον je skutečně Anaximandrova a současně se jedná o stále trvající proces a nikoli jednorázový.³⁴⁶

Rovněž může být přijat předpoklad, že Anaximandros postuloval jednosměrnou proměnu mezi prvky. To by mohl podporovat i úryvek z Aristotelovy *Fyziky* (*Phys.* 204b22-29):

„Avšak nekonečné těleso nemůže být ani jedno a jednoduché, ať už by jím bylo, jak říkají někteří, to, co je mimo prvky a z čeho tyto prvky odvozují, anebo prostě [jeden z prvků]. Neboť existují lidé, kteří to, co je mimo prvky, činí nekonečným, a nikoli vzduch nebo vodu, aby nekonečno některého z prvků nezničilo ty ostatní; neboť prvky jsou vůči sobě navzájem protikladné (např. vzduch je chladný, voda vlhká a oheň horký), a kdyby jeden z nich byl nekonečný, ostatní by již byly zničeny. Avšak oni tvrdí, že nekonečno je cosi odlišného od těchto prvků a že vznikají z něho.“³⁴⁷

Aristotelés daný argument Anaximandroví jmenovitě nepřipisuje, nicméně tak činí Simplicios ve svém komentáři k této pasáži (*In Arist. Phys.* 479, 33). Pokud by některý z prvků byl ztotožněn s τὸ ἄπειρον, znamenalo by to, že by zcela pohltil ostatní a tyto by se nemohly již jakkoli projevit. Může-li se oheň vždy měnit ve vodu a voda opětovně v oheň, nebyl by evidentně žádný důvod postulovat něco od nich odlišného. Taková potřeba vyvstane jedině tehdy, když k opětovné změně nedojde a jeden z prvků zcela přejde v druhý a již tak zůstane. Právě tehdy je nutno předpokládat něco od nich odlišného, jako jejich společnou bázi, která zajistí stabilitu obou prvků. Argument je tedy spíše postaven na kontinuální existenci prvků, než aby se přímo týkal jejich kontinuální existence za rovného množství.

J. Engmann proces spravedlnosti ve světě ukazuje jednak na výše uvedené pasáži z Aristotelovy *Meteorologiky* (*Meteor.* 353b6 (*DK* 12 A 27)), jednak na závěrečném úryvku textu z Hippolytova referátu k Anaximandroví (*Ref.* I, 6, 7. (*DK* 12 A 11)), který celý proces dále dokresluje:

„Větr vzniká z nejlehčích vyloučených par vzduchu, pohybovaných poté (jejich) nashromážděním. Deště vznikají z páry, odebrané ze Země Sluncem. Blesk pak, když vítr vpadem rozdělí oblaka.“³⁴⁸

³⁴⁶ Srov. Engmann, J., 1990, s. 20-21.

³⁴⁷ ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἐν καὶ ἀπλοῦν εἶναι σῶμα ἄπειρον ἐνδέχεται, οὔτε ὡς λέγουσί τινες τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, ἐξ οὗ ταῦτα γενῶσιν, οὔθ' ἀπλῶς. εἰσὶν γάρ τινες οἱ τοῦτο ποιοῦσι τὸ ἄπειρον, ἀλλ' οὐκ ἄερα ἢ ὕδωρ, ὅπως μὴ τὰλλα φθείρηται ὑπὸ τοῦ ἀπείρου αὐτῶν· ἔχουσι γὰρ πρὸς ἀλλήλα ἐναντίωσιν, οἷον ὁ μὲν ἀήρ ψυχρός, τὸ δ' ὕδωρ ὑγρόν, τὸ δὲ πῦρ θερμόν· ὦν εἰ ἦν ἐν ἄπειρον, ἐφθαρτο ἂν ἦδη τὰλλα· νῦν δ' ἕτερον εἶναι φασιν ἐξ οὗ ταῦτα. Překl. F. Karfík.

³⁴⁸ ἀνέμους δὲ γίνεσθαι τῶν λεπτοτάτων ἀτμῶν τοῦ ἀέρος ἀποκρινομένων καὶ ὅταν ἀθροισθῶσι κινουμένων, ἕτερος δὲ ἐκ τῆς ἀτμίδος τῆς ἐκ γῆς ὑφ' ἥλιον ἀναδιδομένης· ἄστρα πᾶς δέ, ὅταν ἀνεμος ἐπιπτῶν διστᾶι τὰς νεφέλας. Překl. Z. Kratochvíl.

Ačkoli je Anaximandrova meteorologie velmi nejasná, lze přesto na základě dochovaných dokladů v souvislosti s momentální argumentací zhruba konstatovat, že když Slunce vysouší oblast kolem země, která je vlhká, část vody, která se vypařováním dále kondenzuje, masou zhoustlé páry vytváří mraky. Část, která po vypařování zůstane, je moře. Vítr pochází z odloučení nejjemnějších par vzduchu, poté, co se svým nahromaděním dají do pohybu, jak referuje též Aetios (*Plac. III, 7, 1 (DK 12 A 24)*):

„Anaximandros říká, že vítr je proud vzduchu, když se vše nejtěplejší i nejvlhčí v něm působením Slunce dává do pohybu nebo rozplývá.“³⁴⁹

Dešť je pak zřejmě následkem vypařování způsobeného Sluncem, kdy se sráží páry vznikající ze země a z věcí pod Sluncem. Pokud má být moře postupně vysušováno až bude nakonec celé vysušeno, jak uvádí Aristotelova pasáž, znamená to, že zatímco se mořská voda vypařováním kondenzuje v mracích a po určité době, κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάχιν, „podle pořadí času“, se v podobě deště vrací zpět, nevrací se evidentně všechna. Tím se zakládá schodek v celé změně mezi prvky. A právě míra, která se v podobě deště nevrátí zpět do moře, může podle J. Engmanna zakládat nespravedlnost. Přebytek by mohl být následně pohlcen do τὸ ἄπειρον, přičemž takový proces „vymáhání nezákonně získaného“ může být konkrétním určením toho, jak τὸ ἄπειρον „řídí vše“, πάντα κυβερνᾶν, jak zaznamenává Aristotelés ve *Fyzice (Phys. 203b11-12 (DK 12 A 15))*. Absorbce přebytku je následně vyrovnána vyloučením protikladů z τὸ ἄπειρον, přičemž vznik a zánik a potažmo změna mezi prvky je zcela kontinuální proces se zásadním vlivem τὸ ἄπειρον, které by tím bylo stále v relaci k rozvinutému světu, což zastánci „horizontální“ interpretace referátu vylučují.³⁵⁰

Pokud Anaximandros opravdu odvodil svoji metaforu z právní koncepce lidské společnosti, jak se obecně uznává, fragment by vyjadřoval myšlenku principu kosmické stability a běhu světa jako takového. Analogie mezi vyslovenými zákony polis a „božskými“, které ustavují ráz dění, lze ve filosofickém kontextu lehce dohledat u Hérakleita z Efesu: „Když mluvíme s rozumem, je třeba posilovat se tím, co je společné všem, tak jako obec zákonem, a ještě silněji. Vždyť všechny lidské zákony jsou živeny jedním božským, neboť vládne tak, jak dalece chce, a vystačí pro všechny a <ještě> vyniká.“³⁵¹ Ve výše předloženém čtení by to znamenalo, že se fragment týkal sice rovných politických práv, ovšem při současném zachování rozdílu v majetku. Podobně jako mezi nimi rozlišuje samotná Solónova koncepce, kdy spravedlnost mezi jednotlivými „společenskými třídami“ spočívá v dodržování status quo daného odnepaměti. A právě nepřekračování svého přiděleného podílu a další nezasahování do podílu strany druhé, je požadavkem spravedlnosti, která by byla výrazem resistance v jakémkoli nepřiměřeném zasahování a požadavkem udržování status quo, související s rovností v politických právech, nikoli však rovností majetku.³⁵²

Princip podobného cyklického „braní“ a „dodávání“ ze strany τὸ ἄπειρον by mohl vést k odmítnutí představy, že jak země, tak potažmo samotné moře jednou zcela vyschnou. Představy, podle níž by se svět musel navrátit do τὸ ἄπειρον, aby došlo k vyrovnání všeho „bezpráví“ mezi protiklady a posléze snad započal nový. Proti tomu by ale stála uvedená

³⁴⁹ Ἄνεμον εἶναι ῥύσιν ἀέρος τῶν λεπτοτάτων ἐν αὐτῷ καὶ ὑγροτάτων ὑπὸ τοῦ ἡλίου κινουμένων ἢ τηκομένων. Překl. Z. Kratochvíl.

³⁵⁰ Srov. Engmann, J., 1990, s. 21.

³⁵¹ Hérakleitos, *DK 22 B 114*: ξὺν νόμῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται. Překl. Z. Kratochvíl.

³⁵² Srov. Engmann, J., 1990, s. 23-24.

Aristotelova reference z *Meteorologiky*, pokud se ovšem k Anaximandrovi skutečně vztahuje. G. S. Kirk³⁵³ upozorňoval, že Aristotelés se dříve v témže textu (*Meteor.* 352a17) vyjádřil, že ti, kdo psali o vysychání země, byli ovlivněni místními podmínkami, což by v případě Anaximandra v úvahu přicházelo. Sám Aristotelés je v tomto bodě kritizoval, neboť podle něho se moře jinde naopak rozlévá a sám postuluje dlouhodobé cykly sucha následovaného záplavami, nazývané „velké léto“ a „velká zima“. V případě zamítnutí představy o zániku světa po jeho vysychání, by se pasáž z *Meteorologiky* spíše vztahovala opravdu pouze na Démokrita. G. S. Kirk v této souvislosti poznamenal, že vysychání země nemůže být u Anaximandra „předejrou k jejímu opětovnému pohlcení“ do τὸ ἄπειρον již z toho důvodu, že τὸ ἄπειρον by se tímto krokem charakterizovalo primárně jako „suché a ohňové“, přičemž by ztratilo vlastní neurčitou přirozenost. Princip vyslovený ve fragmentu by tedy měl platit. Kirkův závěr však vztahuje dění již rozvinutého světa na původní stav, který se podobnému popisu může lehce vzpírat. Lze rovněž nadnést otázku, zda samotné vysoušení moře znamená i následný konec světa. Zrovna tak může být prostě součástí velkého cyklu, vyrovnávaného v budoucnosti zaplavením země mořem a jejím následným rozbahněním a souviset spíše s geologickou historií země. Tak jako např. zaznamenává Hippolytos³⁵⁴ ve svém referátu o Xenofanovi.

Zásadní v podobných otázkách je způsob vzniku, který měl Anaximandros postulovat a kvůli němuž „neuznal za základ utváření“ žádný z prvků, ale „něco od nich odlišného“, „jinou neomezenou přirozenost“, τὸ ἄπειρον. Snad sám Theophrastos Anaximandrovu volbu v závěru referátu vysvětluje tak, že vznik není „působen změnou prvků“, ale „vylučováním protikladů věčným pohybem“, ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως. Jak již bylo uvedeno, oproti ostatním doxografům je Simplicios jediný, který se o protikladech opakovaně zmiňuje (*In Arist. Phys.* 150, 22-25). I proto bývá na tomto místě obvykle kladena paralela s podobným textem u Aristotela, *Phys.* 187a20-23, kde se v souvislosti s Anaximandrem také hovoří o protikladech a jejich vydělování. Zároveň se však dodává, že mezi oběma texty existuje mimo jiné zásadní rozdíl v tom, že zatímco Simplicios užívá termín ἀποκρινομένων a protiklady se tedy *oddělují*, u Aristotela se *vydělují* z, ἐκκρίνεσθαι. U. Hölscher³⁵⁵ vznesl hypotézu, podle níž Simplicios v závěru referátu již nesleduje Theophrasta, ale Aristotela a jeho teorii prvků s dvojicí základních protikladů. Aristotelés pak mohl lehce zaměnit původní „oddělování“ za „vydělávání“ a τὸ ἄπειρον bylo mylně pochopeno jako jakási směs protikladů. Sám Theophrastos by tak vlastně Anaximandrovi původně nepřipisoval „oddělování“ protikladů, nýbrž „oddělování“ „nebes“, οὐρανοῦς, jak dokladuje Pseudo-Plútarchos na začátku své paralelní zprávy k Simplikiově referátu (ἀποκεκρίσθαι). Je opravdu možné, že Aristotelés prostě zaměnil původní ἀποκρίνεσθαι za ἐκκρίνεσθαι právě z důvodu jeho vlastní teorie prvků. Následně však bylo poukázáno³⁵⁶ - v pokračování Pseudo-Plútarchova textu (*Strom.* 2) - na pasáž popisující Anaximandrovu kosmogonii, nejspíše právě v podání Theophrasta: „Tvrdí, že to, co z věčného plodí teplo a chlad, se oddělilo (ἀποκριθῆναι) při vzniku tohoto světa.“³⁵⁷ Podobně o protikladech možná hovoří i Aetios (*Plac.* II, 11, 5): „Anaximandros říká, že (nebe/svět) je ze směsi tepla a chladu.“³⁵⁸ Zdá se, že minimálně tato dvojice protikladů - kterou sám Simplicios jinde (*In Arist. Phys.* 150, 24) jmenuje jako první z možných protikladů u Anaximandra - hrála v Anaximandrově kosmogonii skutečně důležitou roli. To spolu s

³⁵³ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 179-180.

³⁵⁴ Hippolytos, *Ref.* I, 14, 5 (*DK* 21 A 33).

³⁵⁵ Srov. Hölscher, U., 1970, s. 283-290.

³⁵⁶ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 40-41; Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 167.

³⁵⁷ Překl. F. Karfík. φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ αἰδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι.

³⁵⁸ Překl. Z. Kratochvíl. Ἄ. ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ μίγματος [sc. εἶναι τὸν οὐρανόν].

„oddělováním“ nikoli rovnou protikladů, ale temného γόνιμον. Přičemž v tomto smyslu musel o Anaximandrově kosmogonii původně referovat právě Theofrastos. Není to navíc Aristotelés, ale Simplikios, kdo zde mluví o oddělování protikladů „věčným pohybem“, αἰδίου κινήσεως. O věčném pohybu jako příčině vzniku „nebes“ se zmiňuje i Hippolytos (*Ref.* I, 6, 2) a podobně tak učiní Simplikios (*In Arist Phys.* 41, 17-19).³⁵⁹ Věčný pohyb, tentokrát ve smyslu příčiny kvalitativní změny, připisuje Theofrastos i Anaximenovi (Simplikios, *In Arist. Phys.* 24, 31-32), kterého bezprostředně ve svém komentáři Simplikios následně uvádí. Takové reference by opět podporovaly původ textu u Theofrasta, byť se pochopitelně jedná pouze o peripatetickou interpretaci.³⁶⁰

Právě odlišný způsob vzniku byl podle Simplikia důvodem, proč Aristotelés zařadil Anaximandra „k těm kolem Anaxagory“, περὶ Ἀναξαγόραν τοῦτον ὁ Ἀριστοτέλης συνέταξεν. V dalším textu navíc připojil, že i Theofrastos pokládal obě nauky za podobné (*In Arist. Phys.* 27, 11-17):

„A toto pravil Theofrastos, když přirovnával Anaxagoru k Anaximandroví: Anaxagorás řekl, že rozlišováním [dělením] bezmezna se vše, co je spolu sourodé, snáší k sobě navzájem. Tak třeba vše to, co bylo ve veškerenstvu zlatem, se zlatem stává; co bylo zemí, se stává zemí. A stejně je tomu i s každou jinou jednotlivostí: nevznikají, nýbrž byly obsaženy už dříve. Za příčinu pohybu a vzniku považoval Anaxagorás Mysl; díky němu jsou rozlišena uspořádání světa i přirozenost všeho, co vzniklo.“³⁶¹

Ačkoli je v překladu ve druhé větě jmenován Anaxagorás, stalo se slovo ἐκεῖνος předmětem kontroverze zda odkazuje právě k Anaxagorovi nebo spíše Anaximandroví. Zatímco se např. W. A. Heidel³⁶² a J. B. McDiarmid³⁶³ domnívali, že se termín vztahuje k Anaximandroví, zdá se přirozenější spíše druhá možnost. A to nejen z důvodu, jak uvádí Ch. H. Kahn,³⁶⁴ že se ἐκεῖνος přirozeněji vztahuje na bezprostředně předcházející Anaxagorovo jméno, ale také proto, že se slova τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα opakují u Hippolyta (*Refut.* I, 8, 2 (*DK* 59 A 42, 2)) jako συνελθεῖν τὰ ὄνοια, a příklad se zlatem navíc užívá v referenci o Anaxagorovi i Diogenés Laertios (*DL* II, 8 (*DK* 59 A 1, 8)). Rozumnou se zdá i domněnka E. Zeller,³⁶⁵ že Anaximandrovo jméno se objevilo možná až v samém závěru celé pasáže, přičemž Simplikios prostě vložil do textu vlastní komentář, což by plynulo z opakování některých slov, zejména věty τῆς δὲ κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἴτιον ἐπέστησε τὸν νοῦν. H. B. Gottschalk³⁶⁶ pak analyzuje smysl daného referátu v celém kontextu předchozí

³⁵⁹ ...Ἀναξίμανδρος ὁ Πραξιάδου Μιλήσιος ἄπειρόν τινα φύσιν ἄλλην οὖσαν τῶν τεττάρων στοιχείων ἀρχὴν ἔθετο, ἧς τὴν αἰδίον κίνησιν αἰτίαν εἶναι τῆς τῶν οὐρανῶν γενέσεως ἔλεγεν...

³⁶⁰ Blíže viz Cherniss, H. F., 1971, s. 173-174 (zejm. pozn. 128). J. B. McDiarmid (1953, s. 142) se podobně domnívá, že Theofrastos v otázce věčného pohybu nejspíše těsně sleduje Aristotelova obecná tvrzení o změně u předsofistiků. Tak v *Met.* 984a27-29: „Aristotle says that the early monists had not troubled to give a cause of motion, the implication being that motion simply exists, without a cause of its beginning or its end. Elsewhere he says that those physicists who posit a single principle declare it to be in motion (*Physics* 184 B 15-18), and that those who hold that there are infinite worlds, some coming into being and some perishing, declare that motion is eternal (*Physics* 250 B 15-20). But, again, he implies that Leucippus was the first to state that motion is eternal (*Metaphysics* 1071 B 26-33).“

³⁶¹ Překl. Z. Kratochvíl. καὶ ταῦτα φησιν ὁ Θεόφραστος παραπλησίως τῷ Ἀναξίμανδρῳ λέγειν τὸν Ἀναξαγόραν· ἐκεῖνος γὰρ φησιν ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπειροῦ τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα, καὶ ὅτι μὲν ἐν τῷ παντὶ χρυσὸς ἦν, γίνεσθαι χρυσόν, ὅτι δὲ γῆ, γῆν· ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, ὡς οὐ γινομένων ἀλλ' ἐνυπαρχόντων πρότερον. τῆς δὲ κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἴτιον ἐπέστησε τὸν νοῦν ὁ Ἀναξαγόρας, ὕφ' οὗ διακρινόμενα τοὺς τε κόσμους καὶ τὴν τῶν ἄλλων φύσιν ἐγέννησαν.

³⁶² Srov. Heidel, W. A., 1912, s. 230.

³⁶³ Srov. McDiarmid, J. B., 1953, s. 142-143.

³⁶⁴ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 41-42.

³⁶⁵ Srov. Zeller, E., I, 1920, s. 206.

³⁶⁶ Srov. Gottschalk, H. B., 1965, s. 42.

argumentace (*In Arist. Phys.* 26, 31-27, 11), která se očividně vztahuje právě k Anaxagorovi. Z tohoto důvodu podle něho není na počátku referátu ani sám jmenován, jak by patrně byl, pokud by došlo ke změně v přiřazení látky jinému mysliteli. Simplicios následně užil zájmena ἐκεῖνος, neboť se poté, co zmínil Theofrasta, opět k Anaxagorovi vrátil.

Vydělování protikladů ze směsi přitom jistě není důkazem pro chápání τὸ ἄπειρον jako původní směsi protikladů, v níž tyto inherentně (ἐνούσας)³⁶⁷ preexistovaly, jak je Aristotelem sděleno zejména ve *Fyzice* (*Phys.* 187a12-23)³⁶⁸ a explicitně v *Metafyzice* (*Met.* 1069b20-23):

„A to možné jest Anaxagorovo jedno - to je zajisté přiléhavější vyjádření než „všechno dohromady“ - a Empedoklova a Anaximandrova směs a jest míněno Démokritovým výrokem: „Všechno bylo dohromady v možnosti, ne ve skutečnosti.“³⁶⁹

Nebo jak podává ve svém komentáři k *Fyzice*, konkrétně místu *Phys.* 187a12, i Simplicios (*In Arist. Phys.* 150, 22-25),³⁷⁰ kdy je jen přirozené, že užije Aristotelovu terminologii. Již totiž zmínka o Empedoklovi je v této souvislosti nepatřičná a snad sám Theofrastos, když dává do souvislosti Anaximandra s Anaxagorou, tak navíc činí - přímou citací v pokračování Simplikova referátu o Anaxagorovi - za předpokladu, že směs všeho je jedna φύσις „neurčitá jak povahou, tak velikostí“, μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος (Simplicios, *In Arist. Phys.* 27, 17-22 (*DK* 59 A 41)).³⁷¹

„A když mají takovéto pojetí, mohlo by se zdát, že Anaxagoras činí své materiální principy počtem neomezené, zatímco jedinou příčinou pohybu a vzniku je u něj Mysl. Ale pokud přijmeme, že směs všech věcí je jedinou substancí, neurčitou co do tvaru i velikosti, vyplývá z toho, že postuluje pouze dva první principy, totiž substancí neomezena a Mysl.“³⁷²

Simplicios pasáž de facto zopakuje, ovšem na jiném místě svého komentáře Aristotelovy *Fyziky* (*In Arist. Phys.* 154, 14-23), přičemž v poslední větě o podobnosti s Anaximandrem, ὥστε φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν Ἀναξιμάνδρῳ, vloží πάντως

³⁶⁷ J. Burnet (1930, s. 57) v souvislosti s pasáží ze Simplikia, *In Arist. Phys.* 150, 22-23: ἐνούσας γὰρ τὰς ἐναντιότητας ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ... ἐκκρίνεσθαί soudí: „I do not believe these words are even a paraphrase of anything Anaximander said. They are merely an attempt to „accommodate” his views to peripatetic ideas, and ἐνούσας is as unhistorical as the ὑποκείμενον.“ G. Vlastos (1947, s. 170-171) však připomíná, že termín ἐνούσας se ve stejném významu často vyskytuje zejména v lékařské literatuře.

³⁶⁸ P. Seligman (1974, s. 44-46) soudí: „There is no independent evidence for the view that the *apeiron* is a mechanical compound of the cosmic opposites, the hot and the cold. Indeed, the doxography, stemming from Theophrastus, does not bear out the Aristotelean terminology of XI [tj. *Phys.* 187a12], according to which the opposites are present in (ἐνούσας), and separated *out* (ἐκκρίνεσθαι) from, the Anaximandrian One. Simplicius in a passage following shortly after I (*Phys.* 24, 24 = *DK* 12A9) tells us that Anaximander produces generation by separating *off* (not “separating out”) the opposites through the everlasting motion...”

³⁶⁹ Překl. A. Kříž. καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ Ἀναξαγόρου ἐν· βέλτιον γὰρ ἢ “ὁμοῦ πάντα”-καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου, καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν-“ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει, ἐνεργεία δ' οὐ”.

³⁷⁰ ἐνούσας γὰρ τὰς ἐναντιότητας ἐν τῷ ὑποκειμένῳ, ἀπείρῳ ὄντι σώματι, ἐκκρίνεσθαί φησιν Ἀναξιμάνδρος, πρῶτος αὐτὸς ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον. ἐναντιότητες δὲ εἰσι θερμὸν ψυχρὸν ξηρὸν ὕγρὸν καὶ τὰ ἄλλα. καὶ ἡ μὲν ὅλη τῶν εἰρημένων ἔννοια τοιαύτη.

³⁷¹ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 41, který k tomuto momentu dodává: „He thereby implicitly rejects the interpretation of the opposites as “inhering” (ἐνούσας) in the ἄπειρον before their separating-off.”

³⁷² Překl. T. Víték. “καὶ οὕτω μὲν, φησί, λαμβανόντων δόξειεν ἂν ὁ Ἀναξαγόρας τὰς μὲν ὑλικὰς ἀρχὰς ἀπείρους ποιεῖν, τὴν δὲ τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν μίαν τὸν νοῦν· εἰ δὲ τις τὴν μίξιν τῶν ἀπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτὸν λέγειν τὴν τε τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν· ὥστε φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν Ἀναξιμάνδρῳ.”

před φαίνεται.³⁷³ Jak ale dovozuje G. S. Kirk,³⁷⁴ není jasné, zda daná podobnost má být právě v myšlence směsi. Nicméně, Anaxagorův princip mohl být v Theofrastově koncepci pojat buď jako směs nezměrného množství prvků, tedy by Anaxagoras postuloval nekonečné množství ἀρχαὶ a jednu hybnou příčinu, νοῦς, nebo jako jedno, které je neurčité jak co do velikosti, tak podstaty a právě v tomto směru pak jistě obdobně vykládal i Anaximandra.³⁷⁵ Druhé čtení je podle H. B. Gottschalka tím, co měl Aristotelés sám na mysli a současně tak patrně i Simplikios pochopil Theofrasta, jak lze usoudit ze začátku zopakované pasáže (*In Arist. Phys.* 154, 14-16).³⁷⁶

Simplikios, nebo sám Theofrastos v závěru referátu *DK 12 A 9* Anaximandrovi přisoudil vylučování protikladů věčným pohybem jako příčinu vzniku a současně za důvod odmítnutí představy, která by považovala jednotlivé prvky za ἀρχή. Právě z ἀρχή jako τὸ ἄπειρον pak tímto způsobem zřejmě vznikají „všechna nebesa a uspořádání v nich“, neboť tento pohyb lze vyložit také ve smyslu příčiny vzniku nebes. Jeho podstata je však naprosto temná, neboť ji žádný z dostupných textů bohužel nepopisuje, kromě letmé zmínky o několika stádiích kosmogonie u Pseudo-Plútarcha (*Strom.* 2). Podle něho se přitom na samém počátku kosmogonie neoddělily z τὸ ἄπειρον přímo protiklady teplého a chladného, ale jakýsi mezistupeň, to, co protiklady následně zplodilo, γόνιμον. Z něho se pak vytvořila ohňová sféra kolem vzduchu. Protiklady v τὸ ἄπειρον tedy zřejmě původně nebyly. V takovém případě by se závěr Simplikiova referátu o vylučování protikladů týkal až následného stádia kosmogonie a nikoli samotného počátku. Tím se dostáváme ke kardinální otázce po φύσις u Anaximandra. Otázce po „neomezené přirozenosti“, φύσιν ἄπειρον, byť zajisté čtené peripatetickým slovníkem, tedy tolik kryptického τὸ ἄπειρον, z něhož vše povstává.

Pokud bychom vzali vážně zprávu, že Anaximandros termín τὸ ἄπειρον nejen skutečně užíval, ale měl být dokonce i prvním, kdo jej použil v souvislosti s ἀρχή, měla by nějakou váhu i lingvistická analýza termínu. Minimálně by mohla dát nepřímou odpověď na otázku po samotném významu daného slova a odtud ozřejmit důvod, proč bylo zvoleno pro popis ἀρχή, ať již v zásadě kýmkoli. Zda opravdu Anaximandrem či některým z peripatetiků.

V prvé řadě se lze zaměřit na určitý člen středního rodu τὸ, který předchází přídatné jméno ἄπειρον a zpodstatňuje jej. Již na této úrovni se nezdá, že by Anaximandros užíval zpodstatněný tvar, který se objevuje spíše až později a není v tomto smyslu doložen ani u Homéra či Hésioda. Jedná se tak s velkou pravděpodobností o tvar přirozeně užitý až pozdním autorem. Ve fragmentu se též objevuje κατὰ τὸ χρεῶν, kdy podobně ani χρεῶν není před

³⁷³ καὶ Θεόφραστος δὲ τὸν Ἀναξαγόραν εἰς τὸν Ἀναξίμανδρον συνωθῶν καὶ οὕτως ἐκλαμβάνει τὰ ὑπὸ Ἀναξαγόρου λεγόμενα, ὡς δύνασθαι μίαν αὐτὸν φύσιν λέγειν τὸ ὑποκείμενον. γράφει δὲ οὕτως ἐν τῇ Φυσικῇ ἱστορίᾳ: “οὕτω μὲν οὖν λαμβανόντων δόξειεν ἂν ποιεῖν τὰς μὲν ὑλικὰς ἀρχὰς ἀπειρους, ὡσπερ εἴρηται, τὴν δὲ τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν μίαν. εἰ δὲ τις τὴν μῆξιν τῶν ἀπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ’ εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, ὅπερ ἂν δόξειε βούλεσθαι λέγειν, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτῷ λέγειν τὴν τε τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν, ὥστε πάντως φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν Ἀναξίμανδρον”.

³⁷⁴ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 168.

³⁷⁵ Tuto známou kontradikci vysvětluje J. B. McDiarmid (1953, s. 100-101) s poukazem na místa u Aristotela, *Phys.* 187a20-26 a *Met.* 1069b20-22, takto: „He [tj. Aristotelés] ... assumes that the mixture of these three [tj. Anaximandros, Anaxagorás, Empedoklés] is in fact not a mixture but homogeneous body in which the four simple bodies are qualitatively suspended through the alternation of each in the direction of its opposite. Hence, although his use of the word “separate” implies the pre-existence in the mixture of contraries as distinct things, he is thinking of the contraries not as material ingredients but as the limits of the alternation of the prima matter; by the inherence of these contraries in the One he means the potential inherence of the contraries in his chemical mixture; and by separation he means the actualization of these potential contraries. This passage is almost certainly Theophrastus’ second source, and his interpretation becomes intelligible in the light of it. ... the Infinite is a unified substratum for alteration, and separation from the Infinite is simply alteration.”

³⁷⁶ Srov. Gottschalk, H. B., 1965, s. 43; McDiarmid, J. B., 1953, s. 100.

Anaximandrem se členem doloženo. Simplikios i jinde užívá členů ve slovech jako τὸ θερμὸν, τὸ ψυχρὸν, τὸ ὑγρὸν atp. a je tak jen pochopitelné, že užil určitý člen i v souvislosti s τὸ ἄπειρον. To ale ještě není důkazem o neautentičnosti samotného termínu ἄπειρον.

Slovo ἄπειρον je neutrum záporného adjektiva ἄπειρος a podobně jako související termíny u Homéra, ἄπειρων, ἀπείριτος, ἀπειρέσιος, ἀπερείσιος, se jedná o složeninu, kde alfa-privativní denotuje zápor. Nejčastější etymologie³⁷⁷ soudí, že slovo ἄπειρος je odvozené ze slova πείραρ, „provaz“, „smyčka“, „cíl“, „hranice“, nebo πέρας, „hranice“, „cíl“. Přídavné jméno ἄπειρος by odtud mělo významy jako „neomezené“, „neohraničené“, „bez hranic“, „bezmezné“, „nekonečné“, „neurčité“ atp. Podobné významy by mohly mnohé napovídat o prostorovém výkladu, který podporují i zmínky v epické literatuře, kde je ἀπείρων výrazem pro popis země či moře. Tak Homér píše o „širé zemi“, často ve frázi ἐπ’ ἀπείρονα γαῖαν (*Od.* I, 98; IV, 510; V, 46; XV, 79; XVII, 386; XIX, 107) nebo o moři jako ἀπείρονα πόντον (*Il.* I, 350) či o Helléspontu bez hranic, Ἑλλησπόντος ἀπείρων (*Il.* XXIV, 545). Zároveň se však zmiňuje o hranicích země, πείρατα γαίης (*Il.* XIV, 200, 301; *Od.* IV, 563, IX, 284) či hranicích země a moře, πείραθ’ ἴκηαι γαίης καὶ πόντοιο (*Il.* VIII, 478). Podobně pro Hésioda jsou země a moře ἀπείριτος (*Theog.* 109, 187, 678, 878) a současně popisuje místo, kde se „zdroje i konce“, πηγαὶ καὶ πείρατ’, země, Tartaru, moře a nebes setkávají (*Theog.* 736-738, 807-809).

Jakoby slova πέρας a ἀπείρων nebyla původně za opozita přímo pokládána. Podobné zmínky o spíše zdánlivých hranicích lze jistě vysvětlit poukazem k nekonzistenci názorů starých básníků. Ch. H. Kahn³⁷⁸ však s přihlédnutím k užití projednávaného termínu, takovým, která nejsou zjevně přímo vysvětlitelná odvozením ze slova πέρας, nabídl jinou etymologii. Slova ἄπειρος nebo ἀπείρων též popisovala kruhy a prstény či roucha a sítě, do nichž je člověk „zachycen bez možnosti úniku.“³⁷⁹ Právě poslední příklad podle Ch. H. Kahna vede k předpokladu, že to není slovo πέρας, které by popíralo alfa-privativum, nýbrž slovesný kořen περ-, přítomný ve slovech πείρω, περάω a περαίνω, odkazující ke směru „dopředu“, „vpřed“, kdy např. περαίνω nese významy jako „dokončit“, „dosáhnout“. Skupina slov περάω, πέραν, περαίνω, πείραρ pak vůbec předpokládá bod, v němž pohyb vpřed dojde svého konce. Tak se také u Homéra πείραρ často vyskytuje ve spojení se slovesem pohybu (*Il.* VIII, 478; XIV, 200; *Od.* IV, 563-564; XI, 13; XXIII, 248-249). Skutečný smysl slova ἄπειρος by tak měl údajně být: „co nemůže být překročeno či překlenuto od konce ke konci.“³⁸⁰ Takový význam by mohl podporovat i Aristotelés ve *Fyzice*, neboť poté, co vyjmenuje pět důvodů ve víru v τὸ ἄπειρον, pokračuje (*Phys.* 204a2-7):

„Nejprve tedy je třeba uvážit, v kolika významech se mluví o neomezenu. Jednak jest to, co není možno projít, protože podle své přirozenosti probíhání nepřipouští, stejně jako není možné vidět hlas; jednak jest to, co vskutku připouští stále jíti dále bez konce, anebo jenom stěží dovoluje přijíti ke konci, anebo konečně to, co nepřipouští dojíti ke konci nebo k mezi, ačkoli jest vlastně v jeho přirozenosti, aby to připouštělo. Dále každé neomezeno je takové buď z hlediska přidávání nebo dělení anebo obojím.“³⁸¹

³⁷⁷ Srov. např. Liddell, H. G. - Scott, R., *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford 1996, heslo „ἄπειρος“.

³⁷⁸ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 231-232.

³⁷⁹ Srov. Liddell, H. G. - Scott, R., *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford 1996, hesla „ἄπειρος“ (B) 2 a 3; „ἀπείρων“ (B) 3.

³⁸⁰ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 232.

³⁸¹ πρῶτον οὖν διοριστέον ποσαχῶς λέγεται τὸ ἄπειρον. ἓνα μὲν δὴ τρόπον τὸ ἀδύνατον διελθεῖν τῷ μὴ πεφυκέναι διένειναι, ὡσπερ ἡ φωνὴ ἀόρατος· ἄλλως δὲ τὸ διέξοδον ἔχον ἀτελεύτητον, ἢ ὁ μόγις, ἢ ὁ πεφυκὸς ἔχειν μὴ ἔχει διέξοδον ἢ πέρας. ἔτι ἄπειρον ἅπαν ἢ κατὰ πρόσθεσιν ἢ κατὰ διαίρεσιν ἢ ἀμφοτέρως.

Pouze o pár vět dále (*Phys.* 204a14) se Aristotelés o τὸ ἄπειρον opisem synonymně vyjádří jako o tom: „co nepřipouští, aby se došlo k jeho konci“, ἀδιεξίτητον. A podobně ve svém komentáři Simplicios užije jako protikladné k τὸ ἄπειρον termíny διεξοδευτός a διαπορευτός (*In Arist. Phys.* 470-471). V přeneseném významu by pak τὸ ἄπειρον znamenalo rovněž „nezměrné“, „nesmírné“ atp. Tento přenesený význam lze na různých místech u Homéra podle Ch. H. Kahna bezpečně doložit. Tam, kde je vyjádřena představa značné délky, masy či kvantity. Jakými jsou např. „nesčetný zástup“, „bezpočty koz“ či Odysseův „předlouhý spánek“. (*Il.* XXIV, 776; *Od.* IX, 118; VII, 286).³⁸²

Obě uvedené alternativní etymologie ovšem nemusejí znamenat přímo zásadní sémantickou změnu. Jak upozornil P. Seligman,³⁸³ význam τὸ ἄπειρον jako to, „co nemůže být překročeno či překlenuto od konce ke konci“, představu absence konce nebo hranic de facto obsahuje již implicitně. Dále, zdánlivě nekonzistentní zmínky básníků o ἀπείρων a současně o πείρατα země a moře také nemusejí znamenat, že ἀπείρων svým významem hranice jako takové prostě nepopírá. Pokud Homér a Hésiodos hovoří o hranicích země či moře, umísťují je na mýtická místa jako Tartaros a jeho nejzazší dno (*Il.* VIII, 478-481; *Theog.* 738), élysejská pole (*Od.* IV, 563) nebo obklopujícím Ókeanos (např. *Il.* XVIII, 607). Takové hranice jsou pro smrtelníky nedosažitelné. A jen Héra může mít v úmyslu jít až k samotným hranicím země, πείρατα γαίης (*Il.* XIV, 200). Jedná se tak spíše o rozdíly v řádu a míře, i rozdíly mezi privací fyzických a mýtických hranic. Anaximandrovo τὸ ἄπειρον nemuselo být navíc koncipováno jako ἀπείρων v epickém označení země a moře, znamenající zejména prostorovou nezměrnost, ale inspirace mohla pocházet ze sloučení všech myslitelných hranic v jediném všeobklopujícím prapůvodu všeho.

Poněkud jinou otázkou může být zda Anaximandros mohl τὸ ἄπειρον koncipovat na pomezí dichotomie πέρας - ἄπειρον tak, jak i přes svoji předestřenu etymologii uzavírá Ch. H. Kahn.³⁸⁴ Pro přijetí podobné úvahy by mohla hrát velkou roli především pasáž z Aristotelovy *Fyziky* (*Phys.* 203b7), které se budeme věnovat dále. Uvedená protikladná dvojice je však významná u pythagorejců, kdy Aristotelés např. jmenuje jako první princip v tabulce pythagorejských párových opozit právě πέρας καὶ ἄπειρον (*Met.* 986a23) a tento silný význam je doložen též na několika místech u Filoláa z Krotónu.³⁸⁵ Bylo by tedy možné, že se jednalo spíše o pythagorejce, kteří podobnou koncepci rozvinuli, ne-li zcela založili, přičemž ji dále oživil Platón ve Filébovi než se konečně stala jedním z Aristotelových konceptuálních schémat. Naprostá absence přičtení dvojice πέρας καὶ ἄπειρον Anaximandrovi by v tomto smyslu mohla napovídat. Pokud by totiž Anaximandros podobnou distinkci již držel, je velmi pravděpodobné, že by se o tom Theofrastots zmínil.³⁸⁶

Jiná věc však může být pojmovou dvojici vytvořit a dále s ní pracovat, charakterizovat či definovat nějaký termín na pozadí termínu jiného nebo nevědomě podobnou distinkci předpokládat. P. Seligman³⁸⁷ rozumně pochybuje, že by Anaximandros termín definoval nebo že by to vůbec sám pokládal za potřebné. Protikladnost je spíš přítomna v koncepci implicitně, aniž by byla přímo vyslovena, a explicitní se stane spíše v souvislosti s funkcí ἀρχή v celém systému. Τὸ ἄπειρον nemusí souviset s pythagorejskou koncepcí πέρας καὶ ἄπειρον jako dvou základních principů všeho, ale může mít spíše vztah k obrazu Ókeanu, který je jako obklopující a vyživující sám a najednou πέρας καὶ ἄπειρον všeho co je.

³⁸² Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 232-233.

³⁸³ Srov. Seligman, P., 1974, s. 179-180.

³⁸⁴ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 233.

³⁸⁵ Např. *DK* 44 B1, *DK* 44 B 2.

³⁸⁶ Srov. Seligman, P., 1974, s. 178-179, který zde cituje Karl-Heinze Iltinga.

³⁸⁷ Srov. Seligman, P., 1974, s. 179-180.

Pochybnosti lze zajisté vznést i proti autenticitě samotného termínu τὸ ἄπειρον, tak jak činí např. P. Hobza.³⁸⁸ Předběžně lze říci, že Aristotelovy reference Theofrastovo explicitní přiřazení τὸ ἄπειρον jako ἀρχή u Anaximandra skutečně příliš nepodporují. Spíše jej spojují s termínem τὸ μίγμα, „směs“, která ale jako τὸ ἄπειρον mohla být dále popisována. Přesto lze vyslovit hypotézu, že se v případě τὸ ἄπειρον může jednat o zpětně zpodstatněný tvar něčeho, co peripatetičtí učenci z Anaximandra opravdu vyčetli, ale kategorizovali - a pro ně plným právem - již podle svých hledisek. V takovém případě by τὸ ἄπειρον byla pozdní reference, byť patrně výstižná. Možných důvodů pro to je hned několik. Aristotelés soudil (*Phys.* III, 4, 203b3-15), že „všichni [tj. φυσικοί] pokládají neomezeno za princip.“ Spojit jmenovitě Anaximandra s tímto principem nebylo jistě proti řádu věci, zvláště, zdál-li se jeho „princip“ oproti ostatním „neurčitý“ a vzpíral se přímému popisu. Přichází v úvahu i výklad Anaximandrový kosmogonie, v níž mohlo být dobrým opisem pro „neomezenou přirozenost“, z níž „vznikají všechna nebesa a uspořádání v nich“, kterou sám Anaximandros mohl obdobně popisovat. Z podobných důvodů je tedy velmi pravděpodobné, že snad právě Theofrastos tímto zpodstatněným termínem - který vedl přímo k výkladu „princip“ - nazval cosi, o čem sám Anaximandros zřejmě psal a co vykazovalo podobné známky neomezenosti, neurčitosti. To vše možná v přímém důsledku svého katalogizačního počínu, kdy mohl Anaximandroví ve výčtu ostatních principů v příslušné knize Φυσικῶν δόξαι některý přiřadit. Obecně vzato není žádná z těchto možností zcela vyloučena. Současně se však musí konstatovat, že podobný závěr jde zcela proti celé doxografické tradici, která Anaximandra s τὸ ἄπειρον explicitně spojuje. A též proti výše pojednávanému problému ve čtení Simplikiova referátu, které by mohlo naopak indikovat, že Anaximandros začal jako první termín τὸ ἄπειρον v daném významu jako ἀρχή užívat. Pochopitelně lze namítnout, že celá tradice z Theofrasta tak či onak vychází a nutně pak sleduje jeho pochopení. Jiné prameny ale k dispozici prostě nejsou. Vyloučit τὸ ἄπειρον z úzce anaximandrovských souvislostí by znamenalo nebrat v úvahu jediné dostupné textové památky, které se v tomto bodě shodují. V dalším se proto přidržíme tradičního pojetí, které tento termín nebude vylučovat z okruhu anaximandrovských pojmů, ovšem s vědomím jeho problematičnosti a nesamozřejmosti. Vnímaného jako slovo, za nímž se může skrývat autentická Anaximandrova myšlenka, ovšem zcela překryta pozdějším peripatetickým hledáním „principů“. Znovu se tak vyjevuje celá interpretační nesnáze, nejen na poli archaické filosofie, kdy lze zpochybnit dokonce i klíčové slovo, s nímž je Anaximandros v obecném povědomí nejvýsostněji spjat.

Jak již bylo dříve uvedeno, Aristotelés ve *Fyzice* předkládá pět důvodů pro postulaci neomezena, které by měly reflektovat dobové významy τὸ ἄπειρον (*Phys.* 203b15-30):

„Víra, že jest neomezeno, vyplývá při úvaze asi z pěti důvodů, totiž z času - ten totiž je neomezený - a z dělení ve velikostech - neboť matematikové užívají neomezena -, dále z toho, že vznik a zánik nepřestává pouze tehdy, když to, z čeho vznikající je oddělováno, jest neomezené. Mimoto z toho, že neomezené vždycky u něčeho končí, takže nutně není žádná mez, jestliže vždy jedno u druhého musí končit. Konečně a především a v nejvlastnějším smyslu z okolnosti, která všem badatelům působí společnou obtíž. Protože se totiž v myšlení může stále bez mezery pokračovat, zdá se, že i číslo je neomezené, i matematické velikosti, i to, co jest vně nebe. Je-li však místo vně neomezené, zdá se, že jest i neomezené těleso a že je nesčíslně mnoho světů. Neboť proč prázdno má být spíše na jednom místě než na druhém? A tak je-li na jednom místě masa, zdá se, že jest nutně všude. Zároveň však, i když jest prázdno a neomezené místo, nutně musí být také neomezené těleso; neboť ve věčných věcech není rozdíl mezi tím, co je možné, a tím, co jest.“³⁸⁹

³⁸⁸ Srov. Hobza, P., jr., 2004, s. 916-919.

³⁸⁹ Překl. A. Kříž. τοῦ δ' εἶναι τι ἄπειρον ἢ πίστις ἐκ πέντε μάλιστα ἂν συμβαίνοι σκοποῦσιν, ἕκ τε τοῦ χρόνου (οὗτος γὰρ ἄπειρος) καὶ ἐκ τῆς ἐν τοῖς μεγέθεσι διαιρέσεως (χρῶνται γὰρ καὶ οἱ μαθηματικοὶ τῷ ἄπειρῳ)· ἔτι τῷ οὕτως ἂν μόνως μὴ ὑπολείπειν γένεσιν καὶ φθοράν, εἰ ἄπειρον εἴη ὅθεν ἀφαιρεῖται τὸ γινόμενον· ἔτι τῷ τὸ πεπερασμένον αἰεὶ πρὸς τι περαίνειν, ὥστε ἀνάγκη μὴδὲν εἶναι πέρασ, εἰ αἰεὶ

Jako první z významů je uveden časový. Pokud Aristotelés jen krátce předtím zmínil Anaximandra a „většinu vykladatelů přírody“, mohlo by se jednat o významnou indicii, že Anaximandrovo τὸ ἄπειρον má v první řadě právě tento rozsah. Zde také Aristotelés uvádí, že τὸ ἄπειρον jako ἀρχή musí být „nevzniklé a nezaniknutelné“, to, co „nepodléhá smrti a záhubě.“ Paralelní zpráva u Hippolyta (*Refut.* I, 6, 1 (DK 12 A 11)) takový aspekt jen potvrzuje, když uvádí, že „přirozenost bezmezna“, φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου, je „věčná a nestárnoucí“, αἰδίον εἶναι καὶ ἀγήρω. Druhým významným aspektem je nekonečnost prostorová a kvantitativní. Ta se často uvádí v souvislosti s pasáží z *Fyziky* (*Phys.* 203a16). Výše uvedený přenesený význam „nezměrné“, „nesmírné“, plynoucí z opisu τὸ ἄπειρον jako to, „co nemůže být překročeno či překlenuto od konce ke konci“, by v první řadě také ukazoval na prostorové nebo kvantitativní konotace. Aristotelés o τὸ ἄπειρον rovněž píše jako o σῶμα αἰσθητόν, „smyslově vnímatelném tělese“ neomezené velikosti (*Phys.* III, 4-8) v látkovém významu, přičemž jej přisuzuje i všem φυσικοί (např. *Phys.* 208a3-4).

Mezi zásadní pasáže, v nichž Aristotelés zmiňuje možné důvody pro volbu τὸ ἄπειρον jako ἀρχή, se obvykle řadí výše uvedený třetí důvod z *Fyziky* (*Phys.* 203b18-20), totiž že „vznik a zánik nepřestává pouze tehdy, když to, z čeho vznikající je oddělováno, jest neomezené.“ Podle G. S. Kirka se vztahuje právě k prostorově neurčité či nekonečné „substanci“.³⁹⁰ Jak bylo již dříve uvedeno, lze k němu nalézt paralely u Aetia (*Plac.* I, 3, 3), který jej přisuzuje jmenovitě Anaximandrovi, a podobně u Simplicia (*In Arist. De Caelo*, 615, 15-16 a *In Arist. Phys.* 465, 5-10³⁹¹).³⁹² V prostorovém významu je τὸ ἄπειρον také nejčastěji vykládáno moderními badateli. Do celého obrazu se v mnohém promítlo Aristotelovo chápání ἀρχή jako látkové příčiny, takže je τὸ ἄπειρον často popisováno jako velká masa, druh látkového rezervoáru obklopující celek světa a vše stvořené v něm. V tomto smyslu jej mezi jinými chápe W. A. Heidel³⁹³ nebo J. Burnet,³⁹⁴ který na základě pátého důvodu u Aristotela argumentoval pro prostorový a nikoli dále zmiňovaný kvalitativně neurčitý význam. Podporovat by jej mohla i Theofrastova zpráva, že ἀρχή byla τὸ ἄπειρον obsahující všechny světy, přičemž by měl být termín περιέχειν čten ve významu „obklopuvat“ a nikoli „obsahovat potenciálně“, jak jej chápali ti, kdo τὸ ἄπειρον vykládali v kvalitativně neurčitém smyslu (např. Teichmüller a P. Tannery). Anaximénés τὸ ἄπειρον také ztotožnil s kvalitativně určitelným vzduchem. Pro význam τὸ ἄπειρον jako nevyčerpatelného rezervoáru se vyslovil W. Jaeger³⁹⁵, zatímco F. M.

περαίνειν ἀνάγκη ἕτερον πρὸς ἕτερον. μάλιστα δὲ καὶ κυριώτατον, ὃ τὴν κοινὴν ποιεῖ ἀπορίαν πᾶσι· διὰ γὰρ τὸ ἐν τῇ νοήσει μὴ ὑπολείπειν καὶ ὁ ἀριθμὸς δοκεῖ ἄπειρος εἶναι καὶ τὰ μαθηματικὰ μεγέθη καὶ τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ. ἀπείρου δ' ὄντος τοῦ ἔξω, καὶ σῶμα ἄπειρον εἶναι δοκεῖ καὶ κόσμοι· τί γὰρ μᾶλλον τοῦ κενοῦ ἐνταῦθα ἢ ἐνταῦθα; ὥστ' εἴπερ μοναχοῦ, καὶ πανταχοῦ εἶναι τὸν ὄγκον. ἅμα δ' εἶ καὶ ἔστι κενὸν καὶ τόπος ἄπειρος, καὶ σῶμα εἶναι ἀναγκαῖον· ἐνδέχεσθαι γὰρ ἢ εἶναι οὐδὲν διαφέρει ἐν τοῖς αἰδίσις.

³⁹⁰ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 149.

³⁹¹ διὸ οἱ τὸ ἄπειρον μόνον τιθέντες ὡς ἀρχὴν καὶ μὴ προσλογιζόμενοι τινὰς ἄλλας αἰτίας, ὥσπερ Ἄναξαγόρας μὲν τὸν νοῦν, Ἐμπεδοκλῆς δὲ φιλίαν καὶ νεῖκος, ἠρέκθησαν πρὸς τὴν πάντων γένεσιν τῆ τοῦ ἀπείρου φύσει καὶ τῆ ὑλικῆ ταύτῃ ἀρχῇ, ὡς διὰ τὴν ἀνεπίλειπτον τούτου χορηγίαν αἰεὶ γενέσεως ἔσομένης καὶ περιεχομένων πάντων ὑπὸ τούτου καὶ κυβερνωμένων.

³⁹² J. Barnes (1982, s. 597) v souvislosti s projednáváním Aristotelovou pasáží k úryvku ze Simplicia, *In Arist. De Caelo*, 615, 15 poznamenává, že je spojen s jiným argumentem než *In Arist. Phys.* 465, 5-10.

³⁹³ Srov. Heidel, W. A., 1912, s. 228. W. A. Heidel popisuje τὸ ἄπειρον jako „ἀρχὴ καὶ πηγὴ lying about the world, from which it drew its sustenance „breath“, into which it finally yielded up the „ghost“.“

³⁹⁴ Srov. Burnet, J., 1930, s. 53. J. Burnet τὸ ἄπειρον popisuje jako „boundless stock from which the waste of existence is continually made good“ a na straně 58. pak „We must picture, then, an endless mass, which is not any one of the opposites we know, stretching out without limit on every side of the world we live in. This mass is a body, out of which our world once emerged, and into which it will one day be absorbed again.“

³⁹⁵ Srov. Jaeger, W., 1947, s. 24: „endless, inexhaustible reservoir or stock“.

Cornford³⁹⁶ akcentoval jeho roli věčného pozadí všeho dění. W. K. C. Guthrie³⁹⁷ jej popisuje jako „nesmírnou masu obklopující celek našeho světa“ a J. Barnes³⁹⁸ zase zdůrazňuje odlišnost od všeho ostatního. Ch. H. Kahn³⁹⁹ jej pokládá za výraz nekonečného prostoru, „ohromnou nevyčerpatelnou masu, rozkládající se nekonečně všemi směry.“ Co my nazýváme nekonečným prostorem, zde však neodmyslitelně spjatého s látkou od níž ještě nešlo abstrakcí odhlédnout a která jej vyplňuje.

Přesto lze vyslovit vážné pochybnosti, jak činí F. M. Cornford, W. K. C. Guthrie⁴⁰⁰ a další, zda je pojem nekonečného tělesa předpokládající pojem nekonečného prostoru, podobně jako v novověké geometrii, možné přiřadit již Anaximandroví. Jelikož se jedná o konceptuální téma nemající v přímé zkušenosti oporu, souvisí problém nekonečna s rozvojem matematiky a geometrie, kde byl nejspíše poprvé formulován, než byl dále přenesen i do raných přírodovědných zkoumání. G. S. Kirk⁴⁰¹ přímo soudí, že „můžeme právem pochybovat o tom, zda byl pojem nekonečnosti vnímán dříve, než Melissos a Zénón nastolili otázky souvislé rozprostraněnosti a souvislé dělitelnosti.“ J. Seligman⁴⁰² připomíná matematiku pátého stol. př. Kr. a následná zkoumání nekonečna prováděná Archytou z Tarnetu a atomisty. Pátý Aristotelův důvod pro τὸ ἄπειρον by se měl spíše vztahovat právě k nim a nikoli Anaximandroví, byť výskyt slova σῶμα v této pasáži, podle J. Burneta,⁴⁰³ zmínku o atomistech spíše vylučuje. Nicméně vzhledem k neexistenci textové evidence pro postulování prázdna až do pythagorejské kosmogonie, nelze s důvěrou Anaximandrovo τὸ ἄπειρον na pozadí matematického nekonečna vykládat. Na problém musí být nahlíženo poněkud jinak. Jediným dostupným adekvátním vodítkem zůstávají výše uváděné ukázky ze starých básníků. Anaximandrovo τὸ ἄπειρον by místo představy matematické nekonečnosti mohlo spíše souviset se slabším poetickým smyslem nekonečné či lépe nezměrné rozlohy. Takovým jaký vyjadřuje Homérovo ἄσπετος nebo u Hésioda místa, kde se setkávají „zdroje i konce“, πηγὰὶ καὶ πείρατ', země, Tartaru, moře a nebes (*Theog.* 736-738, 807-809). Anaximandrova představa se skutečně nemusela příliš lišit od Homérovy, vyjádřené slovem ἀπείρων, epickou formou ἄπειρος. J. Seligman⁴⁰⁴ poznamenává, že původní Homérova nedosažitelnost hranic mohla být v šestém století otřesena díky velkému rozvoji loďní dopravy a potažmo navigace. Přesto se τὸ ἄπειρον jako ἀρχή, z níž vše povstává, svými hranicemi i dále vzpíralo jakémukoli myšlenkovému uchopení. V tomto smyslu mohl Anaximandros dobře použít pro popis ἀρχή slova τὸ ἄπειρον i bez znalosti a implikací matematického nekonečna.

V úvahu lze jistě vzít i prostorový význam nekonečna jaký se vztahuje k dříve zmiňovaným popisům prstenů nebo kruhů. Ačkoli prostorově zcela omezené, jsou zároveň neomezené, neboť kruh nelze projít od začátku do konce, poněvadž má počátek i konec všude a zároveň nikde. Tak jak tuto geometrickou skutečnost vyjadřuje Hérakleitův fragment *DK 22 B 103 z*

³⁹⁶ Srov. Cornford, F. M., 1965, s. 171. F. M. Cornford zaznamenává, že τὸ ἄπειρον „remains outside the world as „eternal“ background of the cycle of change and becoming.“

³⁹⁷ Srov. Guthrie, W. K. C., 1985, s. 85.

³⁹⁸ Srov. Barnes, J., 1982, s. 36: „... the principle must be *apeiros*, or spatially infinite, in order to support perpetual generation; and, being *apeiros*, it must be distinct from any of the ordinary cosmic stuffs.“

³⁹⁹ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 233: „The Boundless is in fact what we call infinite space, the antecedent for the atomistic void as well as the receptacle or Nurse of generation in Plato's *Timaeus*. But this space is not as yet thought of in the abstraction from material which fills it. Place and body are here combined in a single idea.“

⁴⁰⁰ Srov. Guthrie, W. K. C., 1985, s. 85.

⁴⁰¹ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 143.

⁴⁰² Srov. Seligman, P., 1974, s. 33. P. Seligman odkazuje na: Cornford, F. M., *The Invention of Space*, in *Essays in Honour of Gilbert Murray*, 1936.

⁴⁰³ Srov. Burnet, J., 1930, s. 58.

⁴⁰⁴ Srov. Seligman, P., 1974, s. 33-34.

Porfyria: „Společný je počátek a konec na obvodu kruhu“,⁴⁰⁵ Empedokleův popis Sfaira v *DK* 31 B 28 jako *πάμπαν ἀπειρων Σφαῖρος κυκλοτερῆς* nebo Aristotelés ve *Fyzice* (*Phys.* 207a2-4): „Znakem toho je, že se neomezenými nazývají také prsteny, které nemají kámen, poněvadž je možné brát stále bod za bodem, což se říká podle jakési podobnosti, i když ne ve vlastním smyslu.“⁴⁰⁶ Jinou otázkou je, zda se takový význam vztahuje přímo na vizuální stránku τὸ ἄπειρον, které by tak bylo pojato kruhově či sféricky. F. M. Cornford,⁴⁰⁷ na pozadí míst u Aristofana (frg. 250) a Aischyla (frg. 379), vyslovil domněnku, že Anaximandros τὸ ἄπειρον pojímal právě jako nezměrnou sféru. Současně by podle něho bylo velmi nepravděpodobné, aby staří Řekové pojímali božský princip jako neurčitý či nekonečného rozsahu. Podporou pro takový konkrétní tvar může být Pseudo-Plútarchova zpráva (*Strom.* 2), podle níž by τὸ ἄπειρον bylo tvarově analogické, byť nezměrné oproti ohňové sféře, která za kosmogonie obklopovala vzduch a Zemi nebo prstencům, do nichž se následně rozlomila. J. Seligman⁴⁰⁸ však podobný závěr kritizuje v tom duchu, že Anaximandros by pouze zrušil původní koncepci pevné nebeské klenby, aby ji následně znovu ustanovil, byť pod jiným jménem. Ačkoli ve staré době lze jen obtížně odmyslet prostorový význam od čehokoli jsoícího, nelze dojít rovnou k závěru, že principy φυσικοί byly pojímány pouze v prostorovém rozsahu. G. S. Kirk⁴⁰⁹ považoval Cornfordovo stanovisko za sotva přijatelné, neboť intencí Anaximandrova myšlení byla spíše snaha „popřít jakékoli pevné určení“, i když z rané doby „nelze uvést žádné paralelní užití slova ἄπειρος, které by zaručeně nemělo prostorový význam.“ Ten spolu s kvantitativním významem podle Ch. H. Kahna⁴¹⁰ ve staré řecké filosofii vůbec převládal, jak by mohl dokladovat Xenofanův fragment *DK* 21 B 28: „Vrchní hranice Země je ta, kterou vidíme u našich nohou a která sousedí se vzduchem; její spodek však sahá do bezmezna“, ἐς ἄπειρον.⁴¹¹ Podobný rozsah jistě podporuje Hippolytova zpráva (*Refut.* I, 6, 1), že τὸ ἄπειρον „pojímá všechna uspořádání (světy)“, πάντα περιέχειν τοὺς κόσμους nebo podobně u Aristotela ve spise *O nebi* (*De Caelo* 303b12-13), „obklopuje všechna nebe“, περιέχειν πάντα τοὺς οὐρανοὺς či *Fyzice* (203b11-12), „objímá veškerenstvo a všechno řídí“, περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν. Neodmyslitelné prostorové a kvantitativní konotace by však měly poněkud ustoupit povaze ἀρχή, o níž by mělo jít především a jejím kvalitativním aspektům. Jistě však s touto povahou byly kombinovány.

Výše uvedená pasáž z Aristotelovy *Fyziky* (*Phys.* 204b22-29), předkládá jeden z možných důvodů pro kvalitativně neurčitou ἀρχή, přičemž jej Simplicios ve svém komentáři připisuje Anaximandrově (*In Arist. Phys.* 479, 33). Aby nebyly prvky zničeny nekonečností některého z nich - nekonečnost je přítomna pochopitelně i zde - měli „někteří“, τινες, postulovat existenci „nekonečného tělesa“, τὸ ἄπειρον σῶμα, které je „mimo prvky“, τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, tedy jako něco odlišného od tradičních prvků ze kterého tyto teprve dále vznikaly. Paralelu lze jistě hledat v samotném Simplikiově referátu (*In Arist. Phys.* 24, 13-25 (*DK* 12 A 9)), který komentáři (*In Arist. Phys.* 479, 33) předchází. Anaximandrova ἀρχή je v něm pokládána za „jinou neomezenou přirozenost“, ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, oproti „tak řečeným živlům“, καλουμένων στοιχείων, a současně v samém závěru: „Je zřejmé, že když

⁴⁰⁵ Překl. Z. Kratochvíl. ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρασ ἐπὶ κύκλου περιφερείας.

⁴⁰⁶ Překl. A. Kříž. σημείον δέ· καὶ γὰρ τοὺς δακτυλίους ἀπείρους λέγουσι τοὺς μὴ ἔχοντας σφενδόνην, ὅτι αἰεὶ τι ἔξω ἔστι λαμβάνειν, καθ' ὁμοιότητα μὲν τινα λέγοντες, οὐ μέντοι κυρίως·

⁴⁰⁷ Srov. Cornford, F. M., 1965, s. 176-177.

⁴⁰⁸ Srov. Seligman, P., 1974, s. 34-35.

⁴⁰⁹ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 143.

⁴¹⁰ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 233.

⁴¹¹ Překl. F. Karfík. γαίης μὲν τόδε πείρασ ἄνω παρὰ ποσσὶν ὄραται ἡέρι προσπλάζον, τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἰκνεῖται.

spatřil vzájemnou proměnu čtyřech prvků, neuznal za základ utváření jeden z nich, ale něco od nich odlišného“, ἀλλὰ τι ἄλλο παρὰ ταῦτα. Aristotelés tento pohled záhy v textu *Fyziky* sám kritizuje a to na empirickém základě (*Phys.* 204b32-35):

„... ale že žádné takové těleso smysly vnímatelné není mimo řečené prvotní základy (živly), ježto se všechno rozkládá v to, z čeho se skládá, takže by tu bylo mimo vzduch, oheň, zemi a vodu; nic takového tu však není.“⁴¹²

Podobně se kritika objevuje i v jiném Aristotelově textu, sice ve spisu *O vzniku a zániku* (*De gener. et corr* 329a8-13):

„Avšak na omylu jsou ti, kteří uznávají ještě jednu látku mimo uvedené, a to tělesnou a odloučenou; neboť je nemožné, aby takové těleso, které by bylo smysly vnímatelné, bylo bez protivnosti; toto „neomezené“, které někteří pokládají za počátek, musí totiž být lehké nebo těžké nebo chladné nebo teplé.“⁴¹³

Někteří z novodobých interpretů, jako J. McDiarmid,⁴¹⁴ G. S. Kirk⁴¹⁵ nebo H. B. Gottschalk,⁴¹⁶ se domnívali, že Aristotelés má na mysli právě Anaximandra, přestože H. F. Cherniss⁴¹⁷ místo označil za „Aristotelův argument o nutnosti rovnováhy mezi protikladnými silami.“ Celá úvaha však dobře souvisí s dochovaným Anaximandrovým fragmentem a jen zcela pochopitelná akcentace Aristotelovy terminologie nemusí danou myšlenku vylučovat.

S uvedeným argumentem je spojen zdánlivě poněkud jiný problém v chápání τὸ ἄπειρον. Aristotelés někdy v textu významově přechází mezi substancí, která se má nalézat „mezi prvky“, a která je „jiná než ony“ (*Phys.* 189b1-8):

„... musíme protivám klást za základ něco třetího, jak říkají ti, kdo všechno pokládají za jednu určitou prapodstatu, jako je například voda nebo vzduch nebo to, co je uprostřed mezi nimi. Zdá se však, že je to spíše něco uprostřed; neboť oheň i země i vzduch i voda jsou již protivami protkány. Proto také ne bezdůvodně si vedou ti, kteří to, co je základem, činí různým od těchto čtyř živlů (jako prvotních základů), z ostatních pak ti, kteří vzduch; neboť vzduch má oproti ostatním živlům nejméně smyslových rozdílů, potom voda. Ale všichni tento jeden základ vybavují protivami, například protivami husté a řídké a více a méně.“⁴¹⁸

nebo od substance, charakterizované jako „něco jiného mimo ně“ k té „uprostřed mezi nimi“ (*De gener. et corr.* 332a19-25):

„Tentýž argument platí o všech jednoduchých tělesech, že totiž žádné z nich nemůže být základním, z něhož by vznikla ostatní. Ale ani to nemůže být něco jiného mimo ně, například něco středního mezi vzduchem a vodou nebo mezi vzduchem a ohněm, co by bylo sice hustější než vzduch a oheň, řídkší však než

⁴¹² Překl. A. Kříž. ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστιν τοιοῦτον σῶμα αἰσθητὸν παρὰ τὰ καλούμενα στοιχεῖα· ἅπαντα γὰρ ἐξ οὗ ἐστὶ, καὶ διαλύεται εἰς τοῦτο, ὥστε ἦν ἂν ἐνταῦθα παρὰ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ γῆν καὶ ὕδωρ φαίνεται δ' οὐδέν.

⁴¹³ Překl. A. Kříž. Ἄλλ' οἱ μὲν ποιοῦντες μίαν ὕλην παρὰ τὰ εἰρημένα, ταύτην δὲ σωματικὴν καὶ χωριστήν, ἀμαρτάνουσιν· ἀδύνατον γὰρ ἄνευ ἐναντιώσεως εἶναι τὸ σῶμα τοῦτο αἰσθητῆς· ἢ γὰρ κοῦφον ἢ βαρὺ ἢ ψυχρὸν ἢ θερμὸν ἀνάγκη εἶναι τὸ ἄπειρον τοῦτο, ὃ λέγουσιν εἶναι τὴν ἀρχήν.

⁴¹⁴ Srov. McDiarmid, J. B., 1953, s. 99.

⁴¹⁵ Srov. Kirk, G. S., 1955, s. 25-26.

⁴¹⁶ Srov. Gottschalk, H. B., 1965, s. 40.

⁴¹⁷ Srov. Cherniss, H. F., 1971, s. 376.

⁴¹⁸ Překl. A. Kříž. ἀναγκαῖον ... ὑποτιθέναι τι τρίτον [tj. ὑποκείμενον τοῖς ἐναντίοις], ὥσπερ φασὶν οἱ μίαν τινὰ φύσιν εἶναι λέγοντες τὸ πᾶν, οἷον ὕδωρ ἢ πῦρ ἢ τὸ μεταξύ τούτων. δοκεῖ δὲ τὸ μεταξύ μᾶλλον· πῦρ γὰρ ἤδη καὶ γῆ καὶ ἀήρ καὶ ὕδωρ μετ' ἐναντιοτήτων συμπελεγμένα ἐστίν. διὸ καὶ οὐκ ἀλόγως ποιοῦσιν οἱ τὸ ὑποκείμενον ἕτερον τούτων ποιοῦντες, τῶν δ' ἄλλων οἱ ἀέρα· καὶ γὰρ ὁ ἀήρ ἥκιστα ἔχει τῶν ἄλλων διαφορὰς αἰσθητάς· ἐχόμενον δὲ τὸ ὕδωρ. ἀλλὰ πάντες γε τὸ ἐν τοῦτο τοῖς ἐναντίοις σχηματίζουσιν, πυκνότητι καὶ μανότητι καὶ τῷ μᾶλλον καὶ ἥττον.

ostatní; neboť toto „střední“ by bylo vzduchem a ohněm, kdyby k němu přistoupily odpovídající protivy; pokud by nepřistoupily, je nutno zase brát v úvahu, že z dvojice protiv je vždy jedna zbaveností; a tak není v žádném případě možné, aby bylo jedině ono „střední“, jak to někteří tvrdí o neomezenou a vše obklopujícím.“⁴¹⁹

Podle Ch. H. Kahna⁴²⁰ tato rozdílná vyjádření dobře ilustrují, že pro Aristotelovo stanovisko jsou vzájemně zaměnitelná. Pokud rozlišuje pouze čtyři základní prvky, musí se nutně případně další, který s nimi není identický, nalézat někde mezi nimi. A právě střednímu prvku se dostalo v souvislosti s Anaximandrem velké pozornosti, neboť by se mohlo jednat o konkretizaci jeho principu. Když Aristotelés v souvislosti s monisty, tedy těmi, kteří v jeho pochopení uznávali pouze jeden prvek-princip, vyjmenovává jednotlivé možné prvky, hovoří někdy o prvku, který se nachází uprostřed mezi dvěma jinými. Nejčastěji vzduchem a vodou či ohněm a vzduchem, tedy pouze mezi těmito třemi prvky. Pokud předchází argument vykládal τὸ ἄπειρον jako cosi „mezi prvky“, τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, co nelze ztotožnit s žádným ze známých živlů-prvků, vede se nyní akcent k tomu „co je uprostřed“, τὸ μεταξύ nebo τὸ μέσον, mezi prvky. Aristotelés se o takzvaném středním prvku zmiňuje na celkem devíti místech. Mezi vzduchem a vodou jej postuluje v *Phys.* 203a18, *Phys.* 205a27, *De Caelo*, 303b12, *Met.* 989a14. Mezi ohněm a vzduchem: *Phys.* 187a14, *De gener. et corr.* 328b35, *Met.* 988a30. Obě možnosti jsou zmíněny také v *De gener. et corr.* 332a19 jako hustší než vzduch a oheň a zároveň řidší než ostatní. Mezi vodou a ohněm je prvek kladen v *Phys.* 189b3. Vzhledem k těmto různým referencím by bylo možné soudit, že se jedná o tři navzájem různé střední prvky. Jak se ale obvykle předpokládá, jedná se o doklad Aristotelovy nejistoty ohledně charakteru středního prvku. Ostatně v *De gener. et corr.* 332a20-22 jej dává do souvislosti s mnohostí ostatních prvků.⁴²¹ V návaznosti na iónské myslitele, kteří podle Aristotela měli některé z těchto prvků uznávat za svá ἀρχή, by se mohlo zdát, že jde právě o Anaximandra, jenž je se středním prvkem spojován. Zvláště, pokud jej Aristotelés nezmínil na začátku první knihy *Metafyziky*, kde jednotlivé prvky ostatních myslitelů vyjmenovával.⁴²² Ovšem Aristotelés o konkrétním autoru, který měl nauku o středním prvku zastávat, mlčí. Zda jej přiřadil právě Anaximandrově se pak stalo předmětem četných polemik. Již starověcí autoři byli v této otázce rozděleni a zatímco většina, včetně Alexandra z Afrodisiady, se domnívala, že střední prvek opravdu referuje k Anaximandrově, Nikolas z Damašku a Porfýrios to odmítli (Simplikos, *In Arist. Phys.* 149, 9-21; 151, 20-30).⁴²³ A přestože jej Simplikos připisuje Diogenovi z Apollónie (*In Arist. Phys.* 149, 17-18), jedná se zřejmě o omyl, neboť Diogenův princip jinde (např. *In Arist. Phys.* 152, 18-25; 153, 19-22) označuje za vzduch a co je hlavní, zejména tak zcela explicitně činí Aristotelés (*Met.* 984a5-6).

Pro připsání středního prvku Anaximandrově by oproti jiným pasážím, které se daného tématu dotýkají spíše všeobecně a prvek je pojímán téměř jakoby hypotetická varianta ostatních prvků (např. *Phys.* 189b1-2, *Phys.* 205a25-27), mohly hovořit zejména dvě následující. Výše zmíněná *De gener. et corr.* 332a19-25 a současně též *De Caelo* 303b10-13:

⁴¹⁹ Překl. A. Kříž. 'Ο δ' αὐτὸς λόγος περὶ ἀπάντων, ὅτι οὐκ ἔστιν ἐν τούτων ἐξ οὗ τὰ πάντα. Οὐ μὴν οὐδ' ἄλλο τί γε παρὰ ταῦτα, οἷον μέσον τι ἀέρος καὶ ὕδατος ἢ ἀέρος καὶ πυρός, ἀέρος μὲν παχύτερον καὶ πυρός, τῶν δὲ λεπτότερον· ἔσται γὰρ ἀήρ καὶ πῦρ ἐκεῖνο μετ' ἐναντιότητος· ἀλλὰ στέρησις τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων· ὥστ' οὐκ ἐνδέχεται μονοῦσθαι ἐκεῖνο οὐδέποτε, ὥσπερ φασι τινες τὸ ἄπειρον καὶ τὸ περιέχον.

⁴²⁰ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 45.

⁴²¹ Srov. Hobza, P., jr., 2005, s. 53.

⁴²² Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 44.

⁴²³ Srov. Gottschalk, H. B., 1965, s. 40.

„Nebot' někteří předpokládají jen jednu substancí a jedni ji pokládají za vodu, jiní za vzduch, jiní za oheň, jiní za jemnější než vodu a hustší než vzduch; a tvrdí, že je nekonečná a obklopuje všechna nebe.“⁴²⁴

Oba úryvky při popisu prvku totiž užívají termíny τὸ ἄπειρον a περιέχον, tolik spojované charakteristiky s Anaximandrem a údajně jím postulovaným prvkem. Závěr úryvku *De gener. et corr.* 332a19-25, „jak to někteří tvrdí o neomezenou a vše obklopujícím“, ὡςπερ φασι τινες τὸ ἄπειρον καὶ τὸ περιέχον, které by měly existovat jako samostatné „substance“, může nalézt svou paralelu v dále projednávané pasáži z Aristotelovy *Fyziky* (*Phys.* 203b3-15), kde jsou podobné aspekty zmíněny a v samém závěru explicitně připsány Anaximandrovi a většině přírodních myslitelů: „jak praví Anaximandros a většina vykladatelů přírody“, ὡςπερ φησὶν Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων. Podobně spolu s pasáží *De Caelo* 303b10-13 lze nalézt další oporu nejen v Simplikiově referátu (*In Arist. Phys.* 24, 13-25 (*DK* 12 A 9)), ale zrovna tak u Hippolyta (*Refut.* I, 6, 1-2).

Proti přiřazení středního prvku Anaximandrovi však hovoří výše uvedený úryvek z *Fyziky* (*Phys.* 187a12-23). Aristotelés krátce předtím ukazuje, že jsoucno nemůže být jedno v tom smyslu, za jaké jej pokládali eleaté, a dále rozlišuje dva způsoby zkoumání přírody v ohledu jednoty všeho. První ze způsobů charakterizuje monistické nauky tvrzením: „jedni totiž za [jsouc] základní těleso pokládali jedno, buď některý za tří (živlů), nebo něco jiného, co je sice hustší než oheň, ale jemnější než vzduch; všemu ostatnímu pak dávají vznikat z něho zhušťováním a zředováním, vytvářejíce tak mnohé.“ (*Phys.* 187a12-16). Střední prvek je zcela přirozeně kladen mezi ostatními běžně postulovanými prvky, tedy v rámci monistických nauk, kde vše ostatní vzniká následným zředováním a zhušťováním. Anaximandros je však možná překvapivě uveden ve druhé skupině φυσικοί, té, která střední prvek zastávat neměla a podle níž „se z jedna vylučují dvojice protiv, které jsou v něm již dány.“ (*Phys.* 187a20-21). Vzhledem k tomu, jak málo Aristotelés Anaximandra uvádí ve svých spisech jménem, je to téměř sarkastické vůči následným interpretům, že tak učiní právě zde a opět jakoby tím rozbije jeden z možných způsobů interpretace. Současně na tomto textovém místě vzniká problém se zařazením Anaximandra mezi monisty nebo pluralisty. Tak, jak by se zdálo nutné učinit vzhledem k peripatetickým kategorizacím. Přestože věta o druhém způsobu zkoumání přírody začíná zmínkou o „jednom“, z něhož se „vylučují dvojice protiv, které jsou v něm již dány“, děje se tak evidentně v rámci myslitelů, obvykle pokládaných za pluralisty, tedy Empedokla a Anaxagory. Anaximandros je tím evidentně řazen právě mezi ně. Ti doslova „jsoucno pokládají za jedno i mnohé ... neboť také podle nich se ostatní věci vylučují ze směsi.“ Je ovšem pravda, jak soudí H. B. Gottschalk,⁴²⁵ druhý způsob by se také mohl číst tak, že k Anaximandrovi by přináleželo pouze τὸ ἔν, zatímco k Empedoklovi a Anaxagorovi by se vztahovala reference o existenci jednoho a mnohého, a potažmo směsi samotné. Τὸ ἄπειρον by bylo i zde považováno za jednotu, přestože z něho oddělováním „vznikají všechna nebesa a uspořádání v nich“, neboť vznik měl pro Anaximandra souviset s „oddělováním protikladů věčným pohybem“, jak referuje Simplikios (*In Arist. Phys.* 24, 13-25 (*DK* 12 A 9)). Podle P. Seligmana⁴²⁶ by Aristotelés ve druhé skupině rozlišoval dvě možné skupiny, přičemž každá z nich by postulovala oddělování protikladů. V případě Anaximandra by protiklady byly obsaženy v jednom na které by byl kladen důraz. Empedoklés a Anaxagorás by předpokládali směs, která jako taková je jedno i mnohé zároveň, ovšem s důrazem na mnohé. Domníváme se však, že k Anaximandrovi odkazuje i ona závěrečná zmínka o směsi, protože věta končí frází „neboť také podle nich“, γὰρ καὶ οὗτοι, byť důraz na jedno je zřejmý a více méně dává se

⁴²⁴ Překl. F. Karfík. Ἐνιοὶ γὰρ ἓν μόνον ὑποτίθενται, καὶ τοῦτο οἱ μὲν ὕδωρ, οἱ δ' ἀέρα, οἱ δὲ πῦρ, οἱ δ' ὕδατος μὲν λεπτότερον, ἀέρος δὲ πυκνότερον, ὃ περιέχειν φασι πάντας τοὺς οὐρανοὺς ἄπειρον ἓν.

⁴²⁵ Srov. Gottschalk, H. B., 1965, s. 38-39.

⁴²⁶ Srov. Seligman, P., 1974, s. 40-41.

Simplikiovou referencí smysl. Distinkce mezi oběma způsoby zkoumání přírody je přesto zřejmá a Anaximandros je zařazen mezi pluralisty. Na samém začátku spisu *O vzniku a zániku* (*De gener. et corr.* 314a11-18), kde je rovněž veden rozdíl mezi monisty a pluralisty v tom smyslu, zda postulovali jednu základní „substanci“ či více, zmiňuje Aristotelés též Empedokla a Anaxagoru, ale místo Anaximandra je uváděn Leukippos, následován Démokritem. Mezi pluralisty zařadil Aristotelés Anaximandra jmenovitě ještě jednou, tentokrát v *Metafyzice*, (*Met.* 1069b20-23). Současně se zde znovu v přímé souvislosti s Milét'anem objevuje „směs“, zatímco „jedno“ je tentokrát uvedeno ve spojitosti s Anaxagorou. Aristotelés tak ovšem činí proto, aby poukázal na jednotu a nikoli na pluralitu ἀρχαί. Z pluralistů se tím de facto vlastně stávají monisté.⁴²⁷ A především se snaží ukázat, že původní směs je pouze v možnosti a nikoli ve skutečnosti, čímž předchůdci měli předjímat jeho vlastní koncept látky. Celý problém ukazuje způsob, jímž se směs bude chápat. V prvé řadě se jistě jedná o pluralistický koncept, původně nesmíšených a nezávislých částí, jak Aristotelés dokládá například v následujícím úryvku ze spisu *O vzniku a zániku* (*De gener. et corr.* 327b27-29):

„Zdá se však také, že věci smíšené, jak se předtím sloučily, když byly od sebe odloučeny, tak se zase potom mohou odloučit.“⁴²⁸

Jak například upozorňuje P. Seligman,⁴²⁹ lze přesto již na základě Aristotelovy koncepce možnosti a skutečnosti říci, že směs může být popisována ambivalentně jako „jedno a mnohé“. Mnohé tehdy, když bude vnímána coby „složenina“ aktuálně existujících prvků, protikladů atp. A jako jedno, půjde-li o popis původního stavu, když jsou v ní tyto obsaženy v možnosti, dříve než se oddělí. Rozlišení mezi monisty a pluralisty je nejen z tohoto důvodu pouze konceptuální a závisí na zvoleném výkladu, jak je zřetelně cítit v následujícím úryvku (*De gener. et corr.* 315a19-25):

„Nejisté je při tom ještě to, zda se za jejich počátek má předpokládat jedno či mnohé - míním oheň a zemi a tělesa patřící s nimi k jedné skupině. Pokud totiž jedno je jako látka podkladem, z něhož přeměnou, dějící se působením pohybu, vznikají země a oheň, je ono tím prvkem; pokud však jedno vzniká složením, když se země a oheň slučují, pak spíše ony mají povahu prvku a jsou co do přirozenosti původnější.“⁴³⁰

Pokud měl Anaximandros chápat vznik jako „oddělování protikladů věčným pohybem“, jak zachovává Simplikios v dovětku k fragmentu *DK* 12 B 1, mohl jej Aristotelés dobře zařadit mezi pluralisty, neboť na základě jeho nauky protiklady takto pre-existovaly potenciálně v ἀρχή. Pokud se protiklady vyloží ve smyslu konstituentů celého světa, které aktuálně existují, stává se původní jedno, z něhož se oddělily, jejich někdejší možnosti. Pro Aristotela pak bylo poměrně nezávazné, zda jej nazval směsí, τό ἄπειρον, či případně jakkoli jinak.⁴³¹ Milét'an mohl být rovněž konzistentně vřazen do skupiny monistů, aniž by přitom došlo k výraznému významovému posunu. Zdá se, že pro Aristotela byla Anaximandrova „nauka“ patrně obtížně zařaditelná do jeho konceptuálního schématu, neboť v jeho případě bylo možno kombinovat jak monistický princip τὸ ἄπειρον vyložené jako jedno, tak motiv pluralistické změny ve

⁴²⁷ Srov. Gottschalk, H. B., 1965, s. 39.

⁴²⁸ Překl. A. Kříž. φαίνεται δὲ τὰ μινύμενα πρότερον τε ἐκ κεχωρισμένων συνιόντα καὶ δυνάμενα χωρίζεσθαι πάλιν.

⁴²⁹ Srov. Seligman, P., 1974, s. 46.

⁴³⁰ Ἄδηλον δὲ καὶ πότερον ἀρχὴν αὐτῶν θετέον τὸ ἐν ἢ τὰ πολλά, λέγω δὲ πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτων. Ἦι μὲν γὰρ ὡς ὕλη ὑπόκειται, ἐξ οὗ μεταβάλλοντα διὰ τὴν κίνησιν γίνονται γῆ καὶ πῦρ, τὸ ἐν στοιχείον· ἢ δὲ τοῦτο μὲν ἐκ συνθέσεως γίνεται συνιόντων ἐκείνων, ἐκείνα δ' ἐκ διαλύσεως, στοιχειωδέστερα ἐκείνα καὶ πρότερα τὴν φύσιν.

⁴³¹ Srov. Seligman, P., 1974, s. 46.

smyslu „oddělování“, ἀποκρίνεσθαι. Taková skutečnost by mohla osvětlit i Aristotelovo mlčení o Anaximandrově principu na začátku první knihy *Metafyziky*.⁴³²

A zatímco lze důvodně tvrdit, že Aristotelés měl se zařazením Anaximandra čistě konceptuální problém, Theofrastos jej naopak zcela explicitně řadil mezi monisty, jak dokládá samotný začátek Simplikiova referátu (*In Arist. Phys.* 24, 13-25 (DK 12 A 9)): „Mezi ty, kteří mluvili o jednom jako o pohyblivém a neomezeném, zajisté patří Anaximandros...“ Zároveň však nezastíral neurčitost Anaximandrem postulovaného prvku, který nebyl „ani voda, ani žádný z tak řečených prvků, nýbrž jakási jiná neomezená přirozenost, ze které vznikají všechna nebesa a uspořádání v nich.“ A jak jsme výše uvedli, neurčitost prvku je jistě významově vztažena k Aristotelem uváděnému střednímu prvku.

K rozdílu předloženému ve *Fyzice* (*Phys.* 187a20-23): „jsoucno pokládají za jedno i mnohé ... neboť také podle nich se ostatní věci vylučují ze směsi“, tedy problému jednoho a mnohého ve vztahu k ἀρχή, podal poněkud jiný - již dříve zmíněný - výklad G. Vlastos.⁴³³ V návaznosti na lékařskou literaturu pátého století př. Kr. soudil, že τὸ ἄπειρον je třeba pojímat jako κρᾶσις, „mísení“, „spojení“. Na rozdíl od spíše mechanické směsi více méně diferencovaných prvků Anaxagory a Empedokla soudil, že τὸ ἄπειρον sice dané opozitní prvky obsahuje, tyto jsou však natolik smíšené, že žádný z nich nevystupuje jako konkrétní určitá jednotlivina. Tò ἄπειρον je v tom případě nutno pojmovat jako stav dynamické rovnováhy, ἰσονομία. Proti takovému pojetí však stojí fakt, že oba termíny κρᾶσις a ἰσονομία nejsou doloženy dříve než v pátém století př. Kr. a navíc pouze v lékařských a nikoli kosmologických naukách. Zároveň vzniká problém s pojetím bezpráví a spravedlnosti mezi prvky, kdy je spravedlnost opět nastolena až navrácením prvků zpět do τὸ ἄπειρον, neboť fragment DK 12 B 1 lze číst také tak, že nastává až samotným jejich zánikem.⁴³⁴

F. M. Cornford⁴³⁵ se v návaznosti na představu τὸ ἄπειρον jako kruhu nebo sféry domníval, že τὸ ἄπειρον může vyjadřovat absenci vnitřních hranic a rozdílů. Takových, jakými jsou třeba vyznačená období v ročním cyklu. A pokud svět vznikl oddělením opozit, která se tak stala určitá a limitující druhé, mohla se předtím nacházet sice přítomná aktuálně, přesto v neodděleném stavu. Jako když se smíchá víno a voda, které jsou rozdílné, ale nikoli oddělené jako jsou voda a olej. Povaha τὸ ἄπειρον by vyjadřovala to, co je vnitřně nerozlišené a neurčité. Při takovém čtení však podle P. Seligmana⁴³⁶ vzniká obtíž již v tom, jak Anaximandros mohl uvažovat o τὸ ἄπειρον jako kvalitativně neurčitým, když by vlastně bylo pojato jako směs dvou kvalitativně určitých prvků či protikladů. Anaximandrova ἀρχή by tím spíše spadala právě do kategorie prvku mezi dvěma jinými.

Pro význam τὸ ἄπειρον ve smyslu vnitřní neurčitosti oproti prostorové nekonečnosti se vyslovil též W. K. C. Guthrie.⁴³⁷ Jelikož před vznikem světa mezi jednotlivými protiklady neexistovaly žádné meze, lze je pak považovat za ještě neexistující, neboť byly zcela nerozlišitelně smíšené. Pro Aristotela se tak vlastně nalézaly ve stavu možnosti a až následně oddělení z τὸ ἄπειρον bylo jejich aktualizací možnosti. Anaximandros však všechny problémy daného výkladu bezesporu ještě netematizoval. Podobně se vyslovil i Ch. H. Kahn,⁴³⁸ který jinak akcentuje prostorové konotace, v jehož pojetí světa u Milét'ánů jako živého organismu mohly být protiklady v τὸ ἄπειρον přítomné stejně tak, jako jsou potomci přítomni v těle rodičů před početím.

⁴³² Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 46.

⁴³³ Srov. Vlastos, G., 1947, s. 171-172.

⁴³⁴ Srov. Seligman, P., 1974, s. 46-48.

⁴³⁵ Srov. Cornford, F. M., 1965, s. 178.

⁴³⁶ Srov. Seligman, P., 1974, s. 48.

⁴³⁷ Srov. Guthrie, W. K. C., 1985, s. 85-87.

⁴³⁸ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 236.

Vrátíme-li se k problému středního prvku, mohlo by se jevit, že se jedná pouze o logický nebo čistě hypotetický koncept přidáný k ostatním obecně uznávaným prvkům. Jak referují například pasáže z *Fyziky* (*Phys.* 189b1-2; *Phys.* 205a25-27). G. S. Kirk⁴³⁹ se vůbec domnívá, že Aristotelés ke střednímu prvku dospěl spíše na základě teoretických úvah, přičemž jej sám následně jasně odmítl, jak dokládá v *De gener. et corr.* 332a24-25. Tomu by mohla napovídat i nejistota mezi které prvky střední vlastně klást. A jistě není vyloučeno ani to, že byl k ostatním prvkům přidáván při jejich výčtu pouze ve snaze o úplnost. Proti tomu však stojí úryvek z *Metafyziky* (*Met.* 988a28-32), z něhož je patrné, že pro Aristotela skutečně existoval minimálně jeden myslitel, který střední prvek postuloval:

„Tito všichni se tedy dotkli tohoto druhu příčiny a rovněž ti, kteří počátkem činí vzduch nebo oheň nebo vodu anebo něco, co jest hustší než oheň a řidší než vzduch; neboť někteří tvrdí, že i něco takového jest praživlem.“⁴⁴⁰

Nelze však oprávněně tvrdit, že šlo skutečně o Anaximandra, kterého měl Aristotelés na mysli, když střední prvek zmiňoval. Byť se zdá, že právě na něj při formulování některých z uvedených pasáží opravdu myslel. Jistá vágnost a zejména neuvedení přímé spojitosti s Anaximandrem však poukazují k Aristotelovým pochybám o tom, že by se opravdu jednalo o adekvátní reprezentaci Milétánské nauky.⁴⁴¹ A minimálně dalším kandidátem, který ze zcela rozumných důvodů, například užitím stejných charakteristik středního prvku jako „obklopující“, τὸ περιέχον a „neomezené“, ἄπειρόν ve fragmentu *DK* 59 B 2, přichází v úvahu, je Anaxagorás.⁴⁴² V tomto ohledu lze vyslovit poněkud zásadní domněnku pro celý peripatetický pohled na Anaximandra. Na základě dochovaných textů lze soudit, že nejen Aristotelés, ale též Theofrastos se zcela evidentně v souvislosti s Anaximandrem ocitali v interpretačním vakuu. Ačkoli lze tuto skutečnost dávat do souvislosti s jejich neobeznámeností s Anaximandrovou knihou, domníváme se, jak budeme dále rozvádět, že to byl samotný Anaximandrův text, který do daných záležitostí nevnášel světlo. Přesto musí být konstatováno, že vzhledem k tomu, že Aristotelés nikdy jmenovitě nespojil žádného myslitele s koncepcí středního prvku, zůstávají všechna následná přiřazení pochopitelně pouhými konstrukty bez přímé textové opory. Situace tolik typická při interpretaci archaické filosofie.

V předchozím textu jsem se dotkli i jiné možné Aristotelovy recepce problematiky τὸ ἄπειρον. Viděli jsme, že v *Metafyzice* (*Met.* 1069b20-23) o něm uvažuje jako o první látce, která je čistou možností. Paralely lze nalézt ve *Fyzice* například v úryvku *Phys.* 207a21-26:

„Neboť neomezeno jest sice látkou úplnosti velikosti a je celkem v možnosti, ve skutečnosti však nikoli, a dělitelné jest jak odnímáním, tak i obráceně přidáváním, celkem však a omezeností není o sobě, nýbrž vzhledem k jinému; a nezahrnuje v sobě veškerou jsoucnost, nýbrž je zahrnuto, pokud je neomezené. Proto je také nepoznatelné, pokud je neomezené; neboť látka nemá tvar.“⁴⁴³

O několik pasáží dále Aristotelés již zcela explicitně zaznamenává (*Phys.* 207b34-208a4):

⁴³⁹ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 146-147.

⁴⁴⁰ Překl. A. Kříž. οὗτοί τε δὴ πάντες τῆς τοιαύτης αἰτίας ἡμένοι εἰσί, καὶ ἔτι ὅσοι ἀέρα ἢ πῦρ ἢ ὕδωρ ἢ πῦρ μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον· καὶ γὰρ τοιοῦτόν τινες εἰρήκασιν εἶναι τὸ πρῶτον στοιχεῖον·

⁴⁴¹ Srov. Gottschalk, H. B., 1965, s. 40-41.

⁴⁴² Srov. Hobza, P., jr., 2005, s. 71.

⁴⁴³ Překl. A. Kříž. ἔστι γὰρ τὸ ἄπειρον τῆς τοῦ μεγέθους τελειότητος ὕλη καὶ τὸ δυνάμει ὄλον, ἐντελεχεῖα δ' οὐ, διαιρετὸν δ' ἐπὶ τε τὴν καθαίρεσιν καὶ τὴν ἀντεστραμμένην πρόσθεσιν, ὄλον δὲ καὶ πεπερασμένον οὐ καθ' αὐτὸ ἀλλὰ καθ' ἄλλο· καὶ οὐ περιέχει ἀλλὰ περιέχεται, ἢ ἄπειρον. διὸ καὶ ἄγνωστον ἢ ἄπειρον· εἶδος γὰρ οὐκ ἔχει ἢ ὕλη.

„Protože se však příčiny dělí na čtyři druhy, je zřejmo, že neomezeno je příčinou jako látka a že jeho bytím je zbavenost a jeho subjektem o sobě to, co je spojitě a vnímatelné. Jako látka je neomezeno zjevně pojímáno i u všech ostatních, bylo by tedy nesmyslné, kdybychom je pokládali za zahrnující namísto za zahrnuté.“⁴⁴⁴

V *Metafyzice* je Aristotelovým záměrem podpořit tvrzení, že vše pochází z toho, co je v možnosti a nikoli ve skutečnosti. Za ukázkou mu slouží ty nauky, kde vše jsoucí vzniká ze „substance“, která nemá žádný vlastní specifický charakter. Argumentace je dokreslena Démokritovým výrokem: „Všechno bylo dohromady v možnosti, ne ve skutečnosti“, který vede ke konstatování, že se tito myslitelé - jmenovitě zahrnující Anaximandra - „svým pojetím dotkli látky“, neboť dané „substance“ jsou v Aristotelových očích zcela neurčité. Aristotelova formulace ovšem neznámá, že by své závěry přímo pokládal za adekvátní reprezentace zmiňovaných nauk, když o přiblížení uvedené skupiny myslitelů jeho nauce o látce pouze píše: „A tak je možno říci...“ Druhá z uvedených pasáží z *Fyziky* představuje závěr Aristotelova pojednání o nekonečnu. Aristotelés zde soudí, že jelikož vše skutečné je určené a především limitované, neomezeno je původně neúplné a něčím úplným se stane až svým omezením. Je čímsi v možnosti a jeho výrazem je tudíž lépe látka než forma. Soudí se, že právě poslední věta z úryvku *Phys.* 207b34-208a4 souvisí s Anaximandrem. Aristotelés však opět spíše referuje možné souvislosti s naukami svých předchůdců, kteří tímto způsobem mohli dospět k jeho závěrům, než aby je přímo s nimi ztotožňoval, jak se ovšem domnívá H. F. Cherniss.⁴⁴⁵

Přestože je první látka ryze aristotelický koncept, mohl mít Aristotelés dobré důvody, aby s ní Anaximandrovu ἀρχή dával do souvislosti, aniž by je ovšem přímo ztotožnil. Přes všechny skutečné interpretační a věcné neshody by tak τὸ ἄπειρον mělo mít s první látkou některé podobné vlastnosti. Jak vidno i z výše uvedených úryvků, Aristotelés první látku, a potažmo Anaximandrovu ἀρχή, obvykle charakterizuje jako prostou jakýchkoli kvalit, neobjevitelnou ve světě naší přirozené zkušenosti, tudíž zrovna tak zcela nepoznatelnou, definovanou negativně skrze absenci tvaru. Jako takové je pak τὸ ἄπειρον ryzí možností a nikoli skutečností, jak Aristotelés zcela explicitně tvrdí (např. *Phys.* 204a20; 206a18). V takovém případě by však bylo současně pojato jako pasivní princip, jak o první látce mimo jiné dosvědčuje i následující úryvek (*De gener. et corr.* 335b29-31):

..... neboť látce náleží, že podléhá působení a je pohybována, avšak pohybovat a působit náleží jiné mohutnosti.“⁴⁴⁶

V této souvislosti jistě nelze zapomínat na Aetiovu zprávu, snad referující Theofrasta (*Plac.* I, 3, 3). Když Anaximandroví vyčítá zanedbání jakéhokoli popisu τὸ ἄπειρον, Aetios přímo píše: „Chybuje tedy, když prohlašuje (za počátek) látku, avšak aktivní příčinu pomíjí. Vždyť bezmezo není nic jiného než látka. Látka však nemůže být skutečností, pokud nepřistoupí něco aktivního.“ Vzhledem k tomu, že Anaximandros neměl rozeznávat „mimo neomezeno jinou příčinu“ (*Phys.* 203b13), nemohl by postulovat ani žádný vznik. Ačkoli má τὸ ἄπειρον v Aristotelově schématu některé společné znaky s první látkou, mezi něž jistě patří jeho věčnost a nezničitelnost (*Phys.* 203b14; Hippolytos, *Ref.* I, 6, 1) nebo současně postulovaná neurčitost, nelze jej s první látkou pochopitelně ztotožnit. Navíc, τὸ ἄπειρον není pasivní,

⁴⁴⁴ ἐπεὶ δὲ τὰ αἰτία διήρηται τετραχῶς, φανερόν ὅτι ὡς ὕλη τὸ ἄπειρον αἰτιόν ἐστι, καὶ ὅτι τὸ μὲν εἶναι αὐτῷ στέρησις, τὸ δὲ καθ' αὐτὸ ὑποκείμενον τὸ συνεχές καὶ αἰσθητόν. φαίνονται δὲ πάντες καὶ οἱ ἄλλοι ὡς ὕλη χρώμενοι τῷ ἀπέριρ· διὸ καὶ ἄτοπον τὸ περιέχον ποιεῖν αὐτὸ ἀλλὰ μὴ περιεχόμενον.

⁴⁴⁵ Srov. Gottschalk, H. B., 1965, s. 38; Cherniss, H. F., 1971, s. 366.

⁴⁴⁶ Πρέκλ. Α. Κρίζ. τῆς μὲν γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι, τὸ δὲ κινεῖν καὶ ποιεῖν ἐτέρας δυνάμεως.

čímž se koncepce látky vyznačuje, ale naopak aktivní, jak lze vyčíst z Theofrastova přisouzení věčného pohybu jako způsobu vzniku (Simplikios, *In Arist. Phys.* 24, 13-25 (DK 12 A 9)) nebo Aristotelova tvrzení, že „objímá veškerenstvo a všechno řídí“ (*Phys.* 203b11-12 (DK 12 A 15)), podepřené i Hippolytem (*Refut.* I, 6, 1-2). Přesto se W. Jaeger⁴⁴⁷ asi adekvátně domníval, že Aristotelés musel komentovat konkrétní text, který měl před sebou, neboť proti němu přímo sám argumentuje (*Phys.* 207a30-32):

„Bylo by to však něco zvláštního a nemožného, aby nepoznatelné a neurčitelné v sobě něco zahrnovalo a je určovalo.“⁴⁴⁸

Opodál připojuje již výše citované: „bylo by tedy nesmyslné, kdybychom je pokládali za zahrnující namísto za zahrnuté.“ (*Phys.* 208a3-4). Pro Anaximandra, který jistě nerozlišoval mezi látkou, formou a zbaveností, substancí a vlastností, však nemohlo být τὸ ἄπειρον prostě něčím, co je jako látka obklopeno a určeno formou, ale bylo aktivním činitelem. Vznik u Anaximandra, snad podle Theofrasta, navíc výslovně nesouvisel s kvalitativní změnou prvků, ἀλλοίωσις, ale tyto se měly buď z něho, či spíše z kryptického γόνιμον oddělovat věčným pohybem. A ani prvky či jednotlivé základní protiklady tepla a chladu podle dostupné textové evidence neměly na τὸ ἄπειρον vliv, aby ho tím pádem jakkoli určovaly. Dostane se mu jen popisu, že není žádným z „tak řečených prvků“ a současně jako ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον má pozdnímu konceptu první látky významově poměrně blízko. Nelze než souhlasit s P. Seligmanem, že pro Aristotela se jedná pouze o další místo u předchůdců, které pokládal za nutné korigovat vlastním systémovým pojetím, kdy ze spíše vývojového přechází ke svému analytickému.⁴⁴⁹

Nyní bychom měli obrátit pozornost k tomu, jak vlastně sám Aristotelés o τὸ ἄπειρον referuje. Tématu τὸ ἄπειρον je věnována 4. až 8. kapitola 3. knihy *Fyziky*. Aristotelés zde postupuje, jak je jeho zvykem, tak, že nejprve předestře názory svých předchůdců, aby následně předložil své vlastní stanovisko. Celá polovina 4. kapitoly (*Phys.* 202b30-203b2) na pozadí Aristotelových předchůdců ukazuje, že zkoumání τὸ ἄπειρον náleží do sféry vědy o přírodě. Tematizace apeironu je podle Aristotela ve vědě o přírodě (ἢ περὶ φύσεως ἐπιστήμη) jen přirozená – neboť ta pojednává zejména o velikostech, pohybu a čase (*Phys.* 202b30-36). Τὸ ἄπειρον tak mělo být společným tématem všech, kteří se podobným zkoumáním zabývali (*Phys.* 203a3-18):

„Všichni jej pokládají za jakýsi druh principu jsoucná. jedni, jako pythagorovci a Platón, o sobě, totiž tak, že neomezeno pojmají nikoli jako něco, co připadá něčemu jinému, nýbrž jako samotnou podstatu. ... Ti však, kteří se zabývají zkoumáním přírody, vesměs [vždycky] podkládají neomezenému jinou jakousi podstatu (ἑτέραν τιὰ φύσιν) tak zvaných prvotních základů (živlů), jako vodu nebo vzduch nebo něco, co je uprostřed nich.“⁴⁵⁰

Podle dané pasáže mělo být τὸ ἄπειρον všeobecně pokládáno za ἀρχή - princip jsoucná. Oproti Platónovi a pythagorejcům, kteří jej měli pojímat „o sobě“, tedy nikoli jako akcident, ale jako samu podstatu, jej φυσικοί měli pokládat spíše za vlastnost, atribut jiné přirozenosti náležející takzvaným živlům-prvkům.

⁴⁴⁷ Srov. Jaeger, W., 1947, s. 30.

⁴⁴⁸ Překl. A. Kříž. ἄτοπον δὲ καὶ ἀδύνατον τὸ ἄγνωστον καὶ ἀόριστον περιέχειν καὶ ὀρίζειν.

⁴⁴⁹ Srov. Seligman, P., 1974, s. 29-31.

⁴⁵⁰ πάντες ὡς ἀρχὴν τινα τιθέασιν τῶν ὄντων, οἱ μὲν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων, καθ' αὐτό, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινη ἑτέρω ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὄν τὸ ἄπειρον. ... οἱ δὲ περὶ φύσεως πάντες [αἰ] ὑποτιθέασιν ἑτέραν τιὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ τῶν λεγομένων στοιχείων, οἷον ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ τὸ μεταξὺ τούτων.

Slova ἑτέρον τινα φύσιν se patrně vztahují k podstatě, kterou měli φυσικοί podkládat apeironu, které bylo pouze jejím atributem. Podstatou jsou zde přítom myšleny „takzvané prvky“.⁴⁵¹ Slova bývají dávana do souvislosti s podobným spojením dochovaném u Simplikia (DK 12 A 9) a mohou ukazovat Theofrastovu závislost na Aristotelově terminologii a výkladu.⁴⁵² Význam je v obou případech přesto poněkud jiný. Aristotelés porovnává představu φυσικοί o neomezeném principu, který je přítom možno spojit s ostatními prvky s postojem pythagorejců a Platóna, kde je τὸ ἄπειρον pojímáno „o sobě“ jako podstata. Simplikios naopak spojení užívá, aby odlišil τὸ ἄπειρον od ostatních „tak řečených prvků“. Nicméně, jak upozorňuje Ch. H. Kahn,⁴⁵³ na jiném místě (*Phys.* 189b1-8) Aristotelés popisuje možná právě Anaximandrov princip (pokud se k němu ovšem daná pasáž opravdu vztahuje) také jako ἕτερον τούτων (tj. τῶν στοιχείων), a je proto dobře možné, že podobnost je opravdu spíše pouze na úrovni slov.

V textu, který následuje a v němž je Anaximandros již zmíněn jménem, se τὸ ἄπειρον opět ztotožňuje s ἀρχή všech φυσικοί (*Phys.* 203b3-15 (DK 12 A 15)):

„Z toho je tedy zjevné, že toto zkoumání přísluší fyzikům. Důvodně však také všichni pokládají neomezeno za princip; neboť ani není možné, aby mělo jsoucnost zcela bezúčelně, ani aby mu náležela jiná platnost mimo platnost principu; všechno totiž je buď principem nebo z principu, není však principu [počátku] neomezeno, neboť to by bylo jeho omezením (*peras*). Mimoto je ještě, jsouc jakýmsi principem, nevzniklé a nezaniknutelné; vždyť to, co vzniklo, nutně vezme svůj konec (*telos*) a každý zánik má ukončení. Proto, jak říkáme, není princip neomezeno, nýbrž zdá se, že ono jest principem ostatních věcí a že objímá veškerenstvo a všechno řídí, jak tvrdí všichni, kdo mimo neomezeno neuznávají jinou příčinu, například Rozum nebo Lásku, a to, jak se zdá, jest božské; jest totiž něčím, co nepodléhá smrti a záhubě, jak praví Anaximandros a většina vykladatelů přírody.“⁴⁵⁴

Pasáž je pokládána ze jeden z hlavních dokladů Anaximandrov myšlení; zejména proto, že se jedná o jedno z mála míst, kde Aristotelés Anaximandra přímo zmíní. Její část (*Phys.* 203 b6-15) proto H. Diels označil za referát (DK 12 A 15) a samotný závěr, slova ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, „nesmrtelné“ a „nehynoucí“ (τὸ ἄπειρον = τὸ θεῖον), dokonce za přímý citát (DK 12 B 3). Podobně argumentace, která vede k těmto závěrečným slovům, bývá někdy za autentickou považována, neboť nevyjadřuje Aristotelův postoj.⁴⁵⁵ Ten cituje své předchůdce, aby předložil někdejší postoje k tématu τὸ ἄπειρον a následně svůj vlastní náhled. Poté, co konstatuje, že τὸ ἄπειρον náleží do sféry vědy o přírodě, kde bylo ztotožněno s ἀρχή (*Phys.* 203b3-15), uvede pět důvodů pro víru v jeho jsoucnost (*Phys.* 203b15-30). Následně prohlásí,

⁴⁵¹ G. Naddaf (2005, s. 68) se domnívá, že se slova vztahují přímo k τὸ ἄπειρον a to zejména ve významu „prostorově nekonečné“.

⁴⁵² Srov. Kirk, G. S., 1955, s. 21. G. S. Kirk pokládá dané pasáže za ukázkou Theofrastovy závislosti na Aristotelovi, kdy občas vyjadřoval (a současně zkreslil) původní smysl pouhým přeskupením původních termínů. P. Seligman (1974, s. 35) soudí, že podobnost pasáží sice ukazuje Theofrastovu závislost na Aristotelově terminologii, ale vzhledem k jejich zcela rozdílnému smyslu, kdy u Simplikia je τὸ ἄπειρον pojímáno jako substantivum a u Aristotela jde o adjektivum (a termínu μεταξὺ doloženého jen u Aristotela) není nijak zpochybněna Theofrastova role historika filosofie.

⁴⁵³ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 33.

⁴⁵⁴ ὅτι μὲν οὖν προσήκουσα τοῖς φυσικοῖς ἢ θεωρία, δῆλον ἐκ τούτων. εὐλόγως δὲ καὶ ἀρχὴν αὐτὸ τιθέασι πάντες· οὔτε γὰρ μάτην οἶόν τε αὐτὸ εἶναι, οὔτε ἄλλην ὑπάρχειν αὐτῷ δύναμιν πλὴν ὡς ἀρχήν· ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας. ἔτι δὲ καὶ ἀγέννητον καὶ ἀφθαρτον ὡς ἀρχὴ τις οὔσα· τὸ τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν, καὶ τελευτὴ πάσης ἔστιν φθοράς. διό, καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχῆς, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὡς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥσπερ φησὶν Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων.

⁴⁵⁵ Srov. Jaeger, W., 1947, s. 29-33; Kahn, Ch. H., 1958, s. 19-29; Solmsen, F., 1962, s. 109-131.

že „úvaha o neomezenu je však obtížná“⁴⁵⁶ (*Phys.* 203b31), přičemž dále rozvine svá vlastní stanoviska.

Text začíná tvrzením, že všichni φυσικοί „důvodně“, εὐλόγως, pokládali τὸ ἄπειρον za ἀρχή. Sdělení se v podstatě opakuje jako ve výše zmíněném úryvku (*Phys.* 203a3), byť v jiné intenci. Zde se také připojují odůvodnění, proč bylo za ἀρχή vůbec považováno. Je totiž zcela vyloučeno, aby bylo jednak jsoucí pouze samo o sobě bez účelu a jednak, aby mělo jinou mohutnost (δύναμιν) než ἀρχή. Odůvodněním je Aristotelova představa, že vše buď z ἀρχή pochází nebo jím je. A proto τὸ ἄπειρον samo nemůže ἀρχή mít, neboť v takovém případě by bylo vymezeno, mělo mez (πέρας). Τὸ ἄπειρον je tedy ἀρχή o sobě. Text, který následuje, již danou skutečnost nedokazuje, nýbrž přidává další atributy, které τὸ ἄπειρον jako ἀρχή má. Především je jakožto ὡς ἀρχή τις οὐσία: ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον, „nezniklé a nezaniknutelné“. První z těchto atributů, ἀγέννητον, má patrně paralelu v předchozím tvrzení o vyloučení možnosti meze, πέρας. Právě πέρας má v celé argumentaci zásadní místo. Vše, co vzniká, má vždy nutně τέλος. Svůj cíl, završení a zároveň mez, πέρας vlastního vývoje. Vše tak vzniká jako zanikavé, to je též určením věci. A současně má svůj konec (τελευτή) každý zánik. Τὸ ἄπειρον nemůže být γενόμενον, neboť pak by mělo τέλος, tedy πέρας svého rozvoje. A není ani vystaveno zániku, protože v jiném případě by mělo τελευτή své vlastní existence, tedy opět πέρας.⁴⁵⁷

V jakém významu je ale vhodné termín ἀρχή na tomto místě přeložit? Pro Aristotela znamená především „princip“, tak jak je uvedeno i v překladu, a jak jej lze jistě číst v předcházející pasáži. Často jej také užívá ve významu „příčiny“. Pro význam „příčiny“ by mohla hovořit věta, která mimo τὸ ἄπειρον vylučuje ἄλλας αἰτίας, „jiné příčiny“, pohybu. Termín αἰτία, „příčina“, je zde přítom explicitně uveden. Ale jistě jako odkaz k ἀρχή, neboť pro Aristotela mají oba termíny stejný rozsah (*Met.* 1013a16-17): „V tolika významech se mluví také o pojmu „příčina“. Neboť každá příčina jest počátkem.“⁴⁵⁸ Právě význam „počátek“ by zde mohl být vhodnějším překladem. Akcentovat lze též spojení se slovem πέρας.⁴⁵⁹ Πέρας vyjadřuje zejména prostorové či časové omezení a nabývá významů jako „konec“, „cíl“, „hranice“, atp. Současně Aristotelés říká, že se tak „nazývá i účel a podstata každé věci a její bytnost, jež jest mezi poznání, a když poznání, tedy i věci“⁴⁶⁰ (*Met.* 1022a8-10) a „že se o omezení mluví v tolika významech, v kolika o počátku, ba ještě ve více významech; neboť počátek jest druhem meze, ale ne každá mez jest počátkem.“⁴⁶¹ (*Met.* 1022a10-13). Lze tak vyslovit předpoklad, že na daném místě má nejlepší smysl ἀρχή právě jako „počátek“ a to zejména ve významu lokálním. Může totiž nabývat významů jako „bod od něhož se začíná“ nebo naopak „konečný bod“ či počátek křivky (v geometrii).⁴⁶² „Počátek“ v lokálním smyslu je také prvním příkladem, který Aristoteles uvádí, když tento termín vysvětluje (*Met.* 1012b34). Ten zde bývá často akcentován. Ovšem, odmítnout ostatní významy nelze a je velmi dobře možné, že jsou zde spolumíněny. Zejména Aristotelem v *Metafyzice* uváděný čtvrtý a pátý - byť ten je spíše na příkladech spojován s politickou činností - úzce souvisí s rolí τὸ ἄπειρον,

⁴⁵⁶ δ' ἀπορίαν ἢ περὶ τοῦ ἀπειροῦ θεωρία·

⁴⁵⁷ Srov. Kahn, Ch. H., 1958, s. 22.

⁴⁵⁸ Překl. A. Kříž. ἡσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἴτια λέγεται· πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί.

⁴⁵⁹ Srov. Kahn, Ch. H., 1958, s. 21, který se domnívá, že první polovina pasáže je adekvátním sylogismem pouze pokud mají slova ἀρχή a πέρας stejný rozsah či jsou identická ve významu.

⁴⁶⁰ καὶ ἡ οὐσία ἢ ἐκάστου καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστω· τῆς γνώσεως γὰρ τοῦτο πέρας· εἰ δὲ τῆς γνώσεως, καὶ τοῦ πράγματος.

⁴⁶¹ ὥστε φανερόν ὅτι ὡσαχῶς τε ἡ ἀρχὴ λέγεται, τοσαυταχῶς καὶ τὸ πέρας, καὶ ἔτι πλεοναχῶς· ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ πέρας τι, τὸ δὲ πέρας οὐ πᾶν ἀρχή.

⁴⁶² Srov. Liddell, H. G. - Scott, R., *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford 1996, heslo „ἀρχή“ I.

kteří má „vše obklopovat a řídit.“ J. Barnes⁴⁶³ se domníval, že ačkoli zde Aristotelés užil τὸ ἄπειρον v referenci k prostorové nekonečnosti, celá argumentace by byla vhodnější pro „věčnost“.

V souvislosti s Aristotelovou argumentací a dialektikou ἀρχή a πέρας byly vysloveny námitky proti autenticitě celé pasáže a jejího zařazení mezi Anaximandrový referáty. Struktura celého předchozího tvrzení totiž může budít dojem úvahy eleatské než milétské, kdy by se mohlo jednat o Aristotelovo rozvedení právě eleatské argumentace.⁴⁶⁴ Melissos, který v této souvislosti bývá často zmiňován, totiž rozvádí problém nekonečnosti, neomezenosti velmi podobně (DK 30 B 2, DK 30 B 3, DK 30 B 4). Vychází ze stejných předpokladů, neboť, co je vzniklé, má ἀρχή a τέλος (Melissos: τελευτή). Τὸ ἄπειρον nemůže mít ani jedno ani druhé. Z toho Aristotelés správně usuzuje, že je tedy nevzniklé. Melissos naopak vyvozuje, že to, co je nevzniklé, nemá ani ἀρχή ani τελευτή. Takový závěr přitom z daných premis neplyne nutně. Jeho úvaha je tedy obrácená než u Aristotela. Zatímco Aristotelés vlastně odvozuje věčnost nekonečného či neomezeného z jeho nekonečnosti či neomezenosti, Melissos odvozuje naopak jeho nekonečnost, neomezenost z faktu, že nemá žádný počátek ani konec v čase. Neboť to, co nemá ani začátek ani konec, je jak trvale existující, tak také neomezené co do své rozlohy. Podobný styl úvahy je někdy dokonce pokládán za Anaximandrův původní s tím, že ji od něho Melissos přejal.⁴⁶⁵ Že by se však na tomto místě opravdu jednalo pouze o eleatskou argumentaci a celá pasáž by pak neměla prakticky žádnou souvislost s Anaximandrem, odmítl Ch. H. Kahn.⁴⁶⁶ A to zejména jak s poukazem na vlastní Aristotelovu kritiku Melissova argumentu (*Phys.* 186a10-16 (DK 30 A 10)), tak s tím, že Melissos jistě nepokládal své neomezené za ἀρχή τῶν ἄλλων, což je přitom hlavní záměr Aristotelova textu. Zajímavá je také možná paralela z Platónova *Faidra* (*Phdr.* 245 d), kde se pojednává o nesmrtelnosti duše, neboť se zde mimo jiné tvrdí, že „ἀρχή je bez vzniku i bez zániku.“ A přestože Platón o τὸ ἄπειρον nic neříká, Melissos vzhledem ke své filosofické pozici zase neuvažuje o ἀρχή πάντων, lze mezi nimi do jisté míry díky Aristotelovi vidět souvislost. Podle Ch. H. Kahna se může jednat o poukaz k tomu, že tito tři autoři upravují původní archaický argument, jehož originální forma byla ztracena, byť s ním každý nakládá po svém. Aristotelův text by z nich měl být nejadekvátnější, neboť argumentem své vlastní teze jako zbylí dva nepodpírá, nýbrž jej prostě cituje v souvislosti s naukami svých předchůdců. V každém případě jde o nepřímou indikaci, že již v polovině pátého století př. Kr.⁴⁶⁷ byla Aristotelova argumentace ve spojitosti s nevzniklým a nezaniknutelným τὸ ἄπειρον známa. Podobné textové evidence a na nich založená spekulace nemohou pochopitelně vést k odmítnutí kritiky původnosti této pasáže jako takové. Spíše mohou být její protiváhou a naznačovat rámcovou autenticitu celého vyjádření.

Uvedené důvody měly podle Aristotela svědčit pro odmítnutí představy, že τὸ ἄπειρον má ἀρχή a naopak příklonění se (δοκεῖ) k názoru, že samo je ἀρχή ostatního. Závěr pasáže dodává ještě jeho další charakteristiku, která bezprostředně souvisí s tím, že je ἀρχή: περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, „objímá veškerenstvo a všechno řídí.“ Stanovisko je přisouzeno těm, kteří „mimo neomezeno neuznávají jinou příčinu (αἰτία), například Rozum nebo Lásku.“ Aristotelés zde zřetelně odlišuje monisty od těch, kteří postulují i jiné příčiny (u Aristotela je na tomto místě plurál) mimo τὸ ἄπειρον. Zmíněním dvou příčin, νοῦν ἢ φιλίαν,

⁴⁶³ Srov. Barnes, J., 1982, s. 31: „... any derivative body is temporally posterior to its source; hence no temporally infinite body can be derivative.“

⁴⁶⁴ Srov. Barnes, J., 1982, s. 35; Burnet, J., 1930, s. 57; Gottschalk, H. B., 1965, s. 40.

⁴⁶⁵ Srov. Jaeger, W., 1947, s. 27-28. W. Jaeger v tomto punktu považuje Melissa za přímého Anaximandrova nástupce. H. B. Gottschalk (1965, s. 40) však tuto návaznost považuje za velmi pochybnou.

⁴⁶⁶ Srov. Kahn, Ch. H., 1958, s. 22-24.

⁴⁶⁷ Podle Diogena Laertia (*DL IX*, 24 (DK 30 A 1)) situoval Apollodóros akmé Mellisa do 84. olympiády (tj. let 444-441 př. Kr.).

jsou explicitně vyloučeni Anaxagorás a Empedoklés. V úvahu tak nejvíce připadají zejména Miléťané, Hérakleitos z Efesu, ale také Diogenés z Apollónie. Ačkoli se sice o Anaximandroví přímo nehovoří, má se obecně za to, že právě jeho má Aristotelés na mysli. Implicitně jsou totiž zamítnuti i atomisté a z íónských monistů lze nalézt podobnou textovou oporu zejména pro něho (Hippolytos, *DK* 12 A 11).⁴⁶⁸ Starší myslitelé, kteří neuvažovali o žádné vnější příčině a z Aristotelova pohledu museli nutně věřit pouze v jeden oživený sebe-pohybující princip, byli obecně chápáni jako hylozoisté. Jimi postulovaná *ἀρχή* byla silou, která současně vše zahrnovala a řídila. Nevysloveně se tím ohlašuje i atribut vědomí. A jak upozornil W. K. C. Guthrie,⁴⁶⁹ ačkoli pro Anaximandra není v tomto ohledu žádná textová evidence, lze ji najít pro pozdější monisty, kteří již *ἀρχή* vědomí a rozumnost připisují explicitně. Tady někde pak může být počátek až mnohem pozdější Aristotelovy distinkce mezi látkou a pohybovou příčinou.

Περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, „objímá veškerenstvo a všechno řídí“ je bezesporu jednou z nejtypičtěších, předsókratikům obecně připisovaných, představ. Snad se opravdu jedná i o „samostatnou rytmickou jednotku“, jak se domnívá G. S. Kirk.⁴⁷⁰ Nakolik ji však spojit již s Anaximandrem je velmi sporné. Termín *περιέχειν* není před ním nikde doložen a je velmi pravděpodobné, že je až pozdější. Následně se záhy znovu objevuje u Anaximena ve spojení s vanutím a vzduchem.⁴⁷¹ U Anaxagory je doložen ve dvou dochovaných fragmentech.⁴⁷² Termín *κυβερνᾶν* užívá jistě Hérakleitos,⁴⁷³ lze jej nalézt u Parmenida⁴⁷⁴ nebo Diogena z Apollónie⁴⁷⁵ a to vždy ve smyslu působení toho kterého principu. Pokud by výskyt těchto termínů u Anaximandra byl autentický, znamenalo by to, že celá myšlenka, zde poprvé nalézá svůj výraz. Stejně tak je možné, že Aristotelés vložil tato slova Anaximandroví až zpětně, byť možná vystihují adekvátně původní smysl. Celá představa však není adresována výslovně Anaximandroví, ale těm „kdo mimo neomezeno neuznávají jinou příčinu.“ Nejspíše se tak jedná o typický obecný obraz „objímání“, „obklopování“ a „řízení“ společný íónským myslitelům. A to bez ohledu na to, nakolik jsou výše uvedené textové odkazy původní. Celá věta tak patrně tvoří rámec společný íónskému myšlení. Lze připomenout slova Sexta Empeirika, která rámec charakterizují: „Oblíbeným tématem myslitelů přírody (φυσικῶν) totiž je, že to, co nás obklopuje, je rozumné a myslící.“⁴⁷⁶

Že Aristotelés zachovává původní archaické pojetí, může být podepřeno jeho vlastní zmínkou, kterou učiní na samém sklonku 7. kapitoly 3. knihy *Fyziky* (*Phys.* 207b34-208a4). V Aristotelově pochopení pojímali *φυσικοί τὸ ἄπειρον* jako látkovou příčinu. Podle Aristotela pak nelze říci, že „obklopuje vše“, nýbrž, že „je obklopeno“ či „obsaženo“ ve všem. Aristotelés se zde zjevně vyrovnává a opravuje právě výše zmíněnou představu o roli *τὸ ἄπειρον*. Je prostě velmi pravděpodobné, jak jsme již vyvozovali výše, že zde máme doklad o možné pravosti buď celé fráze, nebo alespoň jejího přibližného smyslu.⁴⁷⁷

⁴⁶⁸ Srov. Kahn, Ch. H., 1958, s. 19-20. Ch. H. Kahn k těmto myslitelům současně přidává atomisty, neboť „the atomists would not have said that anything „guides“ the universe“, a proto zde mohou být zmíněni pouze íónští monisté, resp. sám Anaximandros - vzhledem ke svědectví Hippolyta.

⁴⁶⁹ Srov. Guthrie, W. K. C., 1985, s. 88-89.

⁴⁷⁰ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 150.

⁴⁷¹ *DK* 13 B 2 a *DK* 13 A 14.

⁴⁷² *DK* 59 B 2 a *DK* 59 B 14. W. Jaeger (1947, s. 202) se domnívá, že smysl je zde velmi podobný Anaximandrovu, neboť *τὸ περιέχον* je opozitem k *τὰ ἀποκεκριμένα* a *περιέχον* je nazváno *ἄπειρον τὸ πλήθος*. „There the *νοῦς* is active both in the *περιέχον* and its secretions.“

⁴⁷³ *DK* 22 B 41.

⁴⁷⁴ *DK* 28 B 12.

⁴⁷⁵ *DK* 64 B 5.

⁴⁷⁶ *DK* 22 A 16. Překl. Z. Kratochvíl v upraveném překladu T. Vítka.

⁴⁷⁷ Srov. Jaeger, W., 1947, s. 30.

O tom, že τὸ ἄπειρον bylo monisty pokládáno za „obklopující“, zanechává Aristotelés i další zmínky,⁴⁷⁸ přičemž ve spise *O nebi* (*De Caelo* 303b10-13) „obklopuje všechna nebe (οὐρανοῦς).“ Důležitou paralelu představuje Hippolytos, který by měl vyjadřovat Theofrastovu verzi. Podle něho τὸ ἄπειρον naopak „pojíhá [obklopuje] všechna uspořádání (κόσμοι).“ (*Refut.* I, 6, 1-2 (část *DK* 12 A 11)). Neříká nic o tom, že by τὸ ἄπειρον mělo také „vše řídit“, πάντα κυβερνᾶν. To ale nemusí původnost spojení vylučovat, neboť je jinak poměrně četné ve fragmentech ostatních, výše zmíněných, myslitelů. Může být pouze ukázkou Theofrastovy varianty.⁴⁷⁹ Nicméně Hippolytos navíc oproti Aristotelovi v *De Caelo* místo οὐρανοί zachovává κόσμοι. Podporou pro Aristotelovu variantu by mohl být Simplicios (*In Arist. Phys.* 24, 13-25 (*DK* 12 A 9)), který patrně neadekvátněji sleduje původní Theofrastův text. Simplicios zachovává větu ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους, „vznikají všechna nebesa a uspořádání v nich.“ Oba termíny jsou tedy nejen užity ve velmi těsném smyslu, ale jsou to navíc všechna οὐρανοί, která by měla obsahovat κόσμοι a sama vycházet z τὸ ἄπειρον, které by tímto de facto „obklopovalo vše“. Pokud se Aristotelova zmínka v *De Caelo* opravdu týká Anaximandra, jednalo by se o nepřímé potvrzení přednosti „všech“ οὐρανοί jako autentické Anaximandrový fráze.⁴⁸⁰ Či spíše jejího dominantního postavení v peripatetickém čtení. V probírané pasáži *Phys.* 203b3-15 však Aristotelés οὐρανοί nezmiňuje a „obklopování“ se tak neomezuje pouze na ně, ale τὸ ἄπειρον obklopuje doslova „vše“, πάντα. Nicméně, lze-li pasáže významově spojit, jsou v ní οὐρανοί zahrnuta implicitně. Pokud se tím ovšem neposune akcent z více méně konkrétního na obecné, není-li οὐρανοί za πάντα přímo významově zaměnitelné. A pokud zde Aristotelés nezmiňuje žádné z kryptických slov, ale τὸ ἄπειρον má „obklopovat vše“, περιέχειν ἅπαντα, a současně „řídit vše“, πάντα κυβερνᾶν, lze vysledovat rozdíl i v uvedeném dvojím rozlišení ἅπαντα - πάντα? Jedná se o důraz (emfatické ἅπαντα), odlišení toho co je obklopováno a toho co je řízeno, či se jedná ještě o jiný důvod? Nejsme-li schopni adekvátně vyložit význam obou termínů, který pro Aristotela nebo Theofrasta měly, nelze ani zodpovědět princip, o němž se zde hovoří.

Není snadné ani pochopit, jak vlastně τὸ ἄπειρον vše obklopuje a řídí. Nelze také okamžitě vyvodit, že řízení přirozeně plyne z obklopování, byť se tento následný vliv silně nabízí. Již vzhledem k samotné frázi, která je rozlišuje, se spíše jedná o dva nezávislé výsostné atributy toho, co je dále prohlášeno za „božské“. Jisté spolu ale výrazně souvisí. A opět by se mělo jednat o význam, který vyjadřuje Aristotelův pohled. Připustíme-li však, že se opravdu jedná o koncept typický pro íónské myšlení, může se nabízet daleko zřetelnější paralela v podobně Anaximenova ἄπειρος ἄηρ, který obklopuje celý svět (*DK* 13 B 2 (Aetios, *Plac.* I, 3, 4)): „Jako duše, praví, jsouc vzduch nás drží pohromadě, tak také vanutí a vzduch zahrnuje celý svět.“⁴⁸¹ Jak se obecně soudí, od Anaximandrový představy by se měl lišit snad pouze přiřazením konkrétního prvku, „jedné základní přirozenosti“, μίαν ὑποκειμένην φύσιν. O tom se zcela explicitně zmiňuje Simplicios bezprostředně po pojednání Anaximandra (*In Arist. Phys.* 24, 26 (*DK* 13 A 5)). Jedná-li se skutečně o původně íónskou úvahu, pak se celý obraz obklopování následně objevuje u Anaxagory, k němuž je Anaximandros výslovně řazen a který měl íónské představy sám dále rozvíjet. Ve fragmentu *DK* 59 B 2 líčí περιέχον jako „neomezené co do kvantity“, ἄπειρόν ἐστι τὸ πλῆθος, přičemž z něho tentokrát nechává

⁴⁷⁸ *Phys.* 207a19-20 a *De Caelo* 303b10-13.

⁴⁷⁹ Kahn, Ch. H., 1960, s. 44. Ch. H. Kahn soudí, že fráze nejspíše reflektuje skutečnou Anaximandrovu verzi, na což by poukazoval jednak kontext u Aristotela a jednak častý výskyt u ostatních raných myslitelů.

⁴⁸⁰ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 43-44. Κόσμος u Hippolyta podle Ch. H. Kahna nemusí reprezentovat Theofrasta, ale může se spíše jednat o zkomolení οὐρανοῦς.

⁴⁸¹ Překl. Z. Kratochvíl. 'οἶον ἢ ψυχῇ, φησίν, ἢ ἡμετέρα ἄηρ οὔσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἄηρ περιέχει'

odlučovat (ἀποκρινονται) vzduch a aithér. Na základě druhého fragmentu, v němž je termín περιέχειν dochován, *DK* 59 B 14 (jeho druhé poloviny), se má vše, včetně mysli, νοῦς, nalézat v „obklopujícím množství a ve věcech, které se připojují, i ve věcech, které se odlučují.“⁴⁸² Jak si ale představit ono „obklopování“? Celý problém též závisí na výkladu οὐρανοί a κόσμοι, který nejsme schopni vzhledem k nedostatečné textové bázi adekvátně podat. Výše jsme uvedli, že obvykle bývá τὸ ἄπειρον akcentováno jako „ohromná nevyčerpatelná masa, rozkládající se nekonečně všemi směry“ (Ch. H. Kahn) nebo „nesmírná masa obklopující celek našeho světa“ (W. K. C. Guthrie), přičemž se obecně předpokládá, že fyzicky obklopuje svět či světy zvnějšku. Podobný obraz je zachován i u stoiků, kdy Diogenés Laertios, krátce nato co stoický svět popíše jako jeden, ohraničený a tvaru koule, zaznamenává: „Na jeho vnější straně se rozprostírá dokola nekonečné prázdno, jež je netělesné.“ (*DL* VII, 140).⁴⁸³ Pro Aristotela je však představa čehokoli za οὐρανός neakceptovatelná. Podle Ch. H. Kahna⁴⁸⁴ alternativní koncepce univerza jako konečné sféry začíná nejspíše s Parmenidem, jehož dokonalé jsoucí: „protože existuje nejzazší mez, je završené, podobno masě ze všech stran krásně zaoblené koule, od středu na všechny strany stejné.“ (*DK* 28 B 8, 42-44).⁴⁸⁵ Přičemž v samém závěru fragmentu *DK* 28 B 10 („... a máš poznat také obklopující nebe, odkud vzniklo a jak je svým působením Nutnost spoutala, aby drželo hranice hvězd.“)⁴⁸⁶ není žádná zmínka o čemkoli za οὐρανός, které drží hranice hvězd.

Dříve jsme v souvislosti s Aristotelem uváděným pátým důvodem pro postulaci nekonečna ve *Fyzice* (*Phys.* 203b23-27): „... co jest vně nebe. Je-li však místo vně neomezené, zdá se, že jest i neomezené těleso a že je nesčíslně mnoho světů“, zmínili, že se patrně jedná až o pozdní referenci myslitelů obeznámených s eukleidovým pojmem nekonečného prostoru. Na této bázi P. Seligman⁴⁸⁷ usuzuje, že Anaximandros nemohl odvodit svou ἀρχή z jejího umístění až za nebesy, ačkoli se opačná představa obecně zastává. Mínění, že nebesa jsou obklopena, však spíše plyne z tvrzení, že τὸ ἄπειρον „obklopuje všechny věci“ a tím je běžně umísťováno právě až za ně, snad za kruhy nebeských těles. Nezdá se ale, že se před Anaximandrem lze setkat s úvahou, která by dovolila za nebesa, či spíše pevnou nebeskou klenbu umístit něco, ať už by jím bylo cokoli. Podle P. Seligmana byl problém nekonečna pro Anaximandra ještě bytostně spjat s materiální představou a tam, kde my bychom uvažovali v řádu jiného světa, on mohl postulovat svět vnější. Ovšem svět zcela jiného rázu, kdy τὸ ἄπειρον nelze chápat jako další kruh utvořený třeba „z“ neurčitého prvku, ani jako obklopující sféru, tedy nebe za nebesy, vaječnou skořápku, kladenou stále znovu a znovu. Anaximandros totiž skořápku zlomil. D. L. Couprie ve svých pracích vůbec Anaximandra chápe zejména jako „objevitele prostoru“.

Celý problém se dá vlastně subsumovat pod otázku zda je τὸ ἄπειρον myšleno jako imanentní rozvinutému světu či nikoli. Zcela jiný pohled, nabídl P. J. Bicknell,⁴⁸⁸ který se domníval, že τὸ ἄπειρον následně přetrvává i po vzniku světa jako prostředí v jeho rámci, přičemž obklopuje jednotlivé kruhy nebeských těles, οὐρανοί, aniž by však sahalo za poslední nebeskou sféru. Pokud budeme s P. J. Bicknellem předpokládat, že celá fráze ἅπαντας τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους, „všechna nebesa a uspořádání v nich“, nemá opravdu nic co do činění s naukou o nekonečných světech, lze její smysl vyložit také ve

⁴⁸² Překl. T. Víték. 'ὁ δὲ νοῦς, ὃς αἰεὶ ἐστὶ, τὸ κάρτα καὶ νῦν ἐστὶν ἴνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ἐν ταῖς πολλῶν περιέχοντι καὶ ἐν τοῖς προσκριθεῖσι καὶ ἐν τοῖς ἀποκεκριμένοις'.

⁴⁸³ Překl. A. Kolář. ἔξωθεν δ' αὐτοῦ περιεχυμένον εἶναι τὸ κενὸν ἄπειρον, ὅπερ ἀσώματον εἶναι.

⁴⁸⁴ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 234.

⁴⁸⁵ Překl. F. Karfík. αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματων, τετελεσμένον ἐστὶ πάντοθεν, εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκωι, μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη.

⁴⁸⁶ Překl. F. Karfík. εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα ἔνθεν [μὲν γὰρ] ἔφω τε καὶ ὡς μιν ἄγουσ(α) ἐπέδησεν Ἄνάγκη πείρατ' ἔχειν ἄστρον.

⁴⁸⁷ Srov. Seligman, P., 1974, s. 124-125.

⁴⁸⁸ Srov. Bicknell, P. J., 1966, s. 37-38, 44.

významu kruhů nebeských těles jednoho jediného světa, které τὸ ἄπειρον obklopuje. Může se zdát, jak je často uváděno, že je všechny zvenčí obklopuje a nalézají se tak až za nimi. P. J. Bicknell se však domnívá, že přirozený význam celé fráze by měl naopak být ten, že τὸ περιέχον obklopuje jeden každý kruh jednotlivě a aspoň část τὸ ἄπειρον, podobně jako Anaximénův vzduch, se nalézají uvnitř celého světa a nezasahuje za nejbližší kruh - kruh Slunce. Περιέχον v takovém případě lze chápat jako vnitřní prostředí. Podobný pohled lze do jisté míry dokladovat i Aristotelovou referencí περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, „objímá veškerenstvo a všechno řídí“, neboť pokud by se Aristotelés domníval, že τὸ ἄπειρον je světu vnější, proč by psal ἅπαντα a nikoli τὸν κόσμον? Neutrální plurál odkazuje k rozličným věcem nalézajícím se v rámci daného světa, pro něž zbytek τὸ ἄπειρον, přetrvávající po kosmogonii, představuje jejich prostředí. V souvislosti s obrazem celého Anaximandrova univerza se dá následně předpokládat, že by mohlo končit za posledním kruhem nebeského tělesa - Sluncem. Takový obraz by se mohl shodovat s dříve nastíněnou možností číst termín τὸ ἄπειρον ve smyslu nesmírnosti či ohromné rozlehlosti, aniž by přitom nutně implikovalo absenci hranic, πέρατα. Do jisté míry lze s P. J. Bicknellem souhlasit, že jen takový princip, který není vzdálený a neobklopuje až za hranicemi, ale nalézají se v bezprostřední blízkosti k obsahu celého světa může adekvátně „vše řídit“, πάντα κυβερνᾶν.

Jistě je možné akcentovat obklopování též v časovém významu. Vždyť jsoucnost vyjadřuje především prostou skutečnost vzniku a následného zániku. Pokud se jí myslí návrat všeho do τὸ ἄπειρον, jsou jí všechny jsoucí věci takto obklopeny. Výše zmiňovaná Hippolytova reference (*Refut.* I, 6, 1-2 (část *DK* 12 A 11)) je v daném smyslu více než zřetelná, zvláště když se spojení „pojímá všechna uspořádání“ nalézají mezi časovým vymezením τὸ ἄπειρον jako „věčné a nehynoucí“ a větou, která následuje: „... čas je vymezením vzniku, jsoucnosti a zániku.“ J. Barnes⁴⁸⁹ se ostatně domníval, že ačkoli Aristotelés v projednávané pasáži z *Fyziky* (*Phys.* 203b3-15 (*DK* 12 A 15)) pojímal τὸ ἄπειρον v referenci k prostorové nekonečnosti, lepší argument získáme, budeme-li předpokládat spíše odkaz k věčnosti a tedy časovému vymezení. Jakékoli odvozené jsoucno je totiž přirozeně vždy až časově pozdější ke své příčině a proto věčné těleso nemůže být odvozeno.

Představa řízení je ale zrovna tak temná a do značné míry může souviset i s tím, jak vyložíme obklopování. Homér termín κυβερνώω užil v souvislosti s řízením lodi (*Od.* III, 283), přičemž κυβερνήτης je výraz pro kormidelníka. Odtud P. Seligman⁴⁹⁰ odvozuje, že slovo spíše navozuje představu řízení než vládnutí. Vystává otázka, zda zmíněné řízení nutně implikuje cílevědomé konání, tak jako úmysl kormidelníka realizovaný následně jeho činy, či se má spíše jednat o mechanický proces řízení na základě pohybů kormidla, které zapříčiňují změny kurzu. Když je však kapitán zároveň počátkem i cílem všeho, slovo denotující jeho funkci může přijímat různé významy a přecházet mezi nimi. A pokud τὸ ἄπειρον bylo líčeno s božskými atributy, bylo by ono božské jen přirozeně vykládáno jako cílevědomé obklopování a řízení.

Přestože Aristotelés explicitně říká, že τὸ ἄπειρον mělo řídit „vše“, jistě se tím implicitně myslí i τὰ ὄντα z dochovaného fragmentu. P. Seligman⁴⁹¹ si všímá celkem čtyř způsobů, které v souvislosti s řízením τὰ ὄντα přicházejí v úvahu. Τὸ ἄπειρον lze rozlišit jako (1) jejich původní pramen a zdroj αἰδῖος κίνησης, který jim propůjčuje existenci; (2) současně jim vnucuje omezení. Omezení jejich existence, které lze opět vyložit ve dvou významech: (a) jako *a priori* limita, která věci ovládá v souvislosti s jejich odloučením, či spíše vůbec relací k původnímu neomezenému, vyjádřená slovy κατὰ τὸ χρεών, „podle nutnosti“ na konci první věty

⁴⁸⁹ Srov. Barnes, J., 1982, s. 31.

⁴⁹⁰ Srov. Seligman, P., 1974, s. 121.

⁴⁹¹ Srov. Seligman, P., 1974, s. 121-123.

Anaximandrova fragmentu. Τὸ ἄπειρον propůjčuje jsoucím věcem jejich existenci, a tím získávají své bytostně časové určení, kterému jsou vystaveny a určeny jako konečné; (b) *a posteriori* limitace, vyjadřující trest uvalený na konečné věci v souvislosti s bezprávím, kterého se dopustily. Tato je vyjádřena ve fragmentu naopak frází κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, „podle pořadí času“, a odkazuje spíše ke vztahům mezi věcmi samými. Vyznačuje se „vzpourou“ jsoucích věcí vůči uvaleným podmínkám a následným vymáháním těchto podmínek časem, který je ve všem konečném vztažen k nekonečnu a věčnosti. Oba druhy omezení jsou nevyhnutelné, přičemž první z nich je superioritní nad druhým, které je jeho přímým následkem; (3) Τὸ ἄπειρον určuje jejich životní běh vzhledem k tomu, jak se τὰ ὄντα k němu vztahují a usilují o získání jeho božských atributů; (4) obklopuje všechny věci.

Také G. S. Kirk⁴⁹² rozlišil několik způsobů, kterými mohlo být ovládání myšleno: „(1) na základě odklopování, a to (a) tím, že neurčito brání další expanzi rozrůzněného světa („všech věcí“), nebo (b) že napravuje plýtvání plynoucí z existence změny ve světě; (2) díky imanenci ve všech či v některých věcech, a to (a) jakožto hybná či oživující síla, nebo (b) jakožto princip, pravidlo či zákon změny; (3) díky způsobu, jímž započal svět, a to tak, že byl opatřen trvalým pravidlem či zákonem změny.“ Sám pokládal za velmi nepravděpodobné způsoby (1) a (2), neboť τὸ ἄπειρον patrně nebylo chápáno jako světu imanentní, vzhledem ke skutečnosti, že mělo představovat cosi, co nebylo „totožné s ničím v přírodě.“ V případě třetího způsobu by zákonem, který se děje ve světě a který „vše řídí“, mohl být fragmentem zmíněný zákon odplaty, který začal působit ve chvíli, když se objevily prvotní protiklady tepla a chladu, τὸ θερμὸν a τὸ ψυχρὸν.

Nicméně, budeme-li dále zvažovat možnost, kterou předestírá P. J. Bicknell, lze předpokládat, že τὸ ἄπειρον není charakterizováno jako cosi zcela mimo náš svět běžné zkušenosti, či vůbec mimo to, čemu jsme se naučili říkat „příroda“. Jak jsme již vícekrát konstatovali, podle doxografie se jedná pouze o „jinou neomezenou přirozenost“, neurčitou vůči ostatním prvkům. Dost možná jen neuchopitelnou běžným popisem. Něco, co tu přeci jen je, pouze nějak jinak než vše ostatní. Bohužel se právě sem pletou nauky pozdních myslitelů s jinou terminologií a náhledem. A tento způsob musí bytostně vyplývat z jeho role, kterou pro nás doxografové zprostředkovali, aniž by ovšem sami věděli, jaká ve skutečnosti je. Vylíčili jej jako ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον, z níž nejspíše „věčným pohybem“ vznikají nebesa a uspořádání světa. Oproti podobnému modelu u Anaxagory, který ale postuluje jinou hybnou příčinu, νοῦς, jak ostatně dokládá i právě probíraná Aristotelova pasáž (*Phys.* 203b7), mělo být τὸ ἄπειρον pohybem nadáno samo. O přirozenosti tohoto pohybu však nic nevíme, neboť jej žádný z nám dostupných textů blíže nepopisuje. A stejně tak je možné, že jej ani sám Anaximandros více nespécifikoval, pokud vůbec odlišil jako samostatný problém. Přirozeně se lze domnívat, že se jedná pouze o peripatetické přiřazení.⁴⁹³ Tak jak referuje Aristotelés např. ve *Fyzice* (*Phys.* 184b15-20), kde přírodním myslitelům přisoudí pohybující se princip, přičemž Anaximandros spadá mezi ty, kteří „mluvili o jednom jako o pohyblivém a neomezeném“, jak dosvědčuje první věta ze Simplikiova referátu. Jelikož Anaximandros, jako monista, neměl rozlišovat žádnou jinou příčinu změny mimo neomezeno, bylo τὸ ἄπειρον v peripatetických očích pohybem nadáno přirozeně. A to věčným pohybem, neboť jinak by nemohlo být chápáno jako ἀρχὴ všeho. Jediný druh věčného pohybu, který u Aristotela přichází v úvahu, je pohyb kruhový. Takový význam by se shodoval s dříve uvedenými významy τὸ ἄπειρον jako kruhu či sféry. V tomto duchu jej chápal i W. A. Heidel.⁴⁹⁴ Jak dodává Ch. H. Kahn,⁴⁹⁵ bylo by lákavé připodobnit daný pohyb k Anaxagorou zmíněnému kosmickému otáčení, περιχώρησις, které

⁴⁹² Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 151.

⁴⁹³ Srov. Hobza, P., jr., 2004, s. 915.

⁴⁹⁴ Srov. Heidel, W. A., 1906, s. 279-282.

⁴⁹⁵ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 235.

ovšem započíná až působení myslí, $\nu\omicron\delta$ (DK 59 B 9, DK 59 B 12, DK 59 B 13). Jako konkrétní pohyb lze uvažovat též vír, jak by mohlo plynout z jedné Aristotelovy reference ve spisu *O nebi* (*De caelo* 295a7). Pravdou ovšem je, že vír je doxografy spojován až s Empedoklem. Navíc sám Aristotelés o pár řádků dále (*De caelo* 295b10) tvrdí, že Země u Anaximandra setrvává uprostřed díky rovnovážnosti vzhledem ke své pozici ve středu a stejné vzdálenosti od okrajů a vír by tak na ni neměl stále působit. Theofrastos ve své referenci uvádí pouze $\acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\varsigma$ $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ a výslovně se tak o konkrétní charakteristice nezmiňuje, přestože pro peripatetiky mohlo jít právě o pohyb kruhový. Jediné, co můžeme vyčíst, je to, že pohyb byl vždy. Tak Simplicios dokladuje v závěrečné větě svého komentáře i pro Anaximena: „vzduch působí věčný pohyb, kterým se děje přeměna“ (*In Arist. Phys.* 24, 26)⁴⁹⁶ nebo Hippolytos (*Refut.* I, 7, 2), podle něhož se vzduch „stále pohybuje“, $\kappa\iota\nu\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\epsilon\iota$. Podobně u atomistů, výslovně u Leukippa (DK 67 A 8, DK 67 A 10), je různorodý pohyb atomů popisován jako $\acute{\alpha}\epsilon\iota$ $\kappa\iota\nu\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\alpha$. Pozoruhodnou je v této souvislosti Aristotelova pasáž z *Fyziky*, kde se zmiňuje o pohybu, který „nevznikl ani nezaniká“ a je obsažen ve věcech jako „jakýsi život“ (*Phys.* 2205b11-23):

„Je však otázka, zda pohyb, který dříve nebyl, někdy vznikl a zda opět zaniká tak, že se nic nepohybuje, či zda ani nevznikl, ani nezaniká, nýbrž vždy byl a vždy bude, a zda toto neustávající a nesmrtelné jest skutečně ve věcech jako jakýsi život, který jest ve všem, co je od přírody sestaveno a trvá. Všichni tudíž, kdo pojednávají nějak o přírodě, tvrdí, že pohyb existuje, protože se zabývají otázkami o vzniku světa a zkoumání jich všech se týká vzniku a zániku, který by nemohl být, kdyby nebylo pohybu. Ale všichni, kteří prohlašují, že jest neomezený počet světů a že jedny vznikají a druhé zanikají, tvrdí, že pohyb existuje vždy - neboť opakovaný vznik a zánik nutně jest spolu s jejich pohybem. Ti pak, kteří uznávají jeden svět, který <bud' trvá nebo> netrvá věčně, tvoří i o pohybu přiměřené předpoklady.“⁴⁹⁷

Je možné, že se v závěru pasáž zmiňuje nejen o atomistech - jak je očividné - ale zrovna tak o Anaximandrovi, který s nimi mohl být v otázce nesčetných světů spojován. G. S. Kirk⁴⁹⁸ může být poměrně blízko pravdě konstatováním, že Aristotelés byl „příležitostně schopen“ porozumět svým předchůdcům lépe než jeho žák Theofrastos, neboť se zdá jakoby text byl opravdu psán vstřícně jiným interpretacím. Zrovna tak se ale může opět jednat pouze o aristoteléské výkladové klíše, jak mohou dokladovat slova „neustávající a nesmrtelné“, velmi podobná frázi užitá ve *Fyzice*, (*Phys.* 203b7) $\acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\acute{\alpha}\nu\acute{\omega}\lambda\epsilon\theta\rho\nu$, kdy $\acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu$ se opakuje doslovně. Ať je skutečnost jakákoliv, opět se více méně potvrzuje, že $\tau\omicron$ $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\nu$ mělo být samo nadáno pohybem, jako jakousi „oživující silou“.⁴⁹⁹ V takové případě by bylo možné předpokládat, že $\tau\omicron$ $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\nu$, díky němuž povstává celý svět, je následně zodpovědno

⁴⁹⁶ Překl. Z. Kratochvíl. $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\nu$ $\delta\acute{\epsilon}$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\nu$ $\pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}$, $\delta\iota'$ $\eta\nu$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\tau\eta\nu$ $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta\nu$ $\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$.

⁴⁹⁷ Překl. A. Kříž. $\Pi\acute{\omicron}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\acute{\epsilon}$ $\pi\omicron\tau\epsilon$ $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ $\omicron\upsilon\kappa$ $\omicron\upsilon\sigma\alpha$ $\pi\rho\acute{\omicron}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$, $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\phi\theta\epsilon\acute{\iota}\rho\epsilon\tau\alpha\iota$ $\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu$ $\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma$ $\acute{\omega}\sigma\tau\epsilon$ $\kappa\iota\nu\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$ $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$, η $\omicron\upsilon\tau'$ $\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron$ $\omicron\upsilon\tau\epsilon$ $\phi\theta\epsilon\acute{\iota}\rho\epsilon\tau\alpha\iota$, $\acute{\alpha}\lambda\lambda'$ $\acute{\alpha}\epsilon\iota$ $\eta\nu$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\acute{\alpha}\epsilon\iota$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota$, $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\tau\omicron\upsilon\tau'$ $\acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\acute{\alpha}\pi\alpha\upsilon\sigma\tau\omicron\nu$ $\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota$ $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\omicron\upsilon\delta\iota\varsigma$, $\omicron\iota\omicron\nu$ $\zeta\omega\acute{\eta}$ $\tau\iota\varsigma$ $\omicron\upsilon\delta\alpha$ $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$ $\sigma\upsilon\nu\epsilon\sigma\tau\acute{\omega}\sigma\iota$ $\pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$; $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\mu\acute{\epsilon}\nu$ $\omicron\upsilon\delta\acute{\nu}$ $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\nu$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$ $\phi\alpha\sigma\acute{\iota}\nu$ $\omicron\acute{\iota}$ $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$ $\phi\upsilon\sigma\epsilon\acute{\omega}\varsigma$ $\tau\iota$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ $\delta\acute{\iota}\alpha$ $\tau\omicron$ $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\epsilon\acute{\iota}\nu$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$ $\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\tau\eta\nu$ $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha\nu$ $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu$ $\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\iota\varsigma$, $\eta\nu$ $\acute{\alpha}\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu$ $\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\nu$ $\mu\eta$ $\kappa\iota\nu\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ $\omicron\upsilon\sigma\eta\varsigma$. $\acute{\alpha}\lambda\lambda'$ $\omicron\sigma\iota$ $\mu\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\alpha}\pi\epsilon\acute{\iota}\rho\omicron\upsilon\varsigma$ $\tau\epsilon$ $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\upsilon\varsigma$ $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\phi\alpha\sigma\iota\nu$, $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\tau\omicron\upsilon\varsigma$ $\mu\acute{\epsilon}\nu$ $\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ $\tau\omicron\upsilon\varsigma$ $\delta\acute{\epsilon}$ $\phi\theta\epsilon\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ $\tau\acute{\omega}\nu$ $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\nu$, $\acute{\alpha}\epsilon\iota$ $\phi\alpha\sigma\iota\nu$ $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\nu$ ($\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\acute{\iota}\omicron\nu$ $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\tau\acute{\alpha}\varsigma$ $\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\tau\acute{\alpha}\varsigma$ $\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ $\kappa\iota\nu\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\omega}\nu$). $\omicron\sigma\iota$ δ' $\acute{\epsilon}\nu\alpha$ $<\eta$ $\acute{\alpha}\epsilon\iota>$ η $\mu\eta$ $\acute{\alpha}\epsilon\iota$, $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$ $\tau\eta\varsigma$ $\kappa\iota\nu\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ $\acute{\upsilon}\pi\omicron\tau\acute{\iota}\theta\epsilon\nu\tau\alpha\iota$ $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$.

⁴⁹⁸ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 165.

⁴⁹⁹ Ch. H. Kahn (1960, s. 235) však upozorňuje, že existují různé nepřímé doklady o tom, že $\tau\omicron$ $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\nu$ nebylo pojata v pohybu. „There is no indication in the fragments of Anaxagoras that his boundless $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}\tau\epsilon\chi\omicron\nu$ takes part in the cosmic rotation; while the outer, „unseparated“ sphere of the *De Hebdomadibus* is expressly described as $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\mu\omicron\varsigma$ and $\acute{\alpha}\kappa\acute{\iota}\nu\eta\tau\omicron\varsigma$ (ch. 2.17 and 2.43); and the „greatest god“ of Xenophanes is also immobile (B 26).“

těž za pohyb kruhů nebeských těles vytvořených za kosmogonie.⁵⁰⁰ Celý tento pohyb přitom zjevně není jediný, ale jedním z mnoha pohybů kosmických cyklů, života a času celého kosmu. Pro pozemského pozorovatele nepřímou reprezentovaných pohyby těles na nebeské sféře, kdy hvězdy mohou být chápány jako „působící čas“ nebo „nástroje času“, jak dokládá Platón v *Timaiovi*.⁵⁰¹ Vliv τὸ ἄπειρον ovšem nepřestává, neboť celý model lze vztáhnout doslova i na „vše jsoucí“, které je takové právě díky němu.

O Anaximandrově kosmogonii jsme se již několikrát v náznacích zmínili. A byť se jí v této práci nebudeme detailněji zabývat, je nutné si všimnout některých základních rysů souvisejících s τὸ ἄπειρον jako „neomezené přirozenosti“, z níž vzniká svět. Slovy G. Naddafa,⁵⁰² zde jakoby přechází význam slova φύσις od významu „počátek“ k významu „proces“ a posléze „výsledek“, „následek“. Tedy k významům, které se slovem φύσις bytostně souvisí. Popisují proces, kterým se vše stává tím, čím je, proč a jaké to je. Již dříve jsme uvedli, že naše velmi rámcově povědomí se ve své podstatě zakládá pouze na krátkém svědectví u Pseudo-Plútarcha (*Strom.* 2). To samo ale nevňuje do celé záležitosti mnoho světla, neboť je terminologicky obtížně vyložitelný již začátek zprávy: „Tvrdí, že to, co z věčného plodí teplo a chlad, se oddělilo při vzniku tohoto světa...“, φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ αἰδίου γόνιμον θερμὸν τε καὶ ψυχρὸν κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι... G. S. Kirk⁵⁰³ se domnívá, že fráze ἐκ τοῦ αἰδίου, „z věčného“, znamená patrně „z neurčita“. Nezbyvá s ním než souhlasit, že vložení spojení ἐκ τοῦ αἰδίου mezi člen τὸ a slovo γόνιμον je velmi podivné. Sám rozlišuje ještě další možné čtení: „to, co bylo po celý čas schopno plodit“, kde by ale patrně pak mělo stát ἐξ αἰδίου a bez členu. Již dříve jsme pojednali o rozdílech čtení u Aristotela tvrzení z *Fyziky* (*Phys.* 187a20-21), kde řadí Anaximandra mezi ty, kteří „tvrdí, že se z jedna vylučují [vydělují se ἐκκρίνεσθαι] dvojice protiv, které jsou v něm již dány“ a závěru Simplikiova referátu (*In Arist. Phys.* 24, 13), kde se naopak protiklady oddělují, ἀποκρινομένων. Pseudo-Plútarchos nechává na začátku své zprávy *oddělovat* nebesa (ἀποκεκρίσθαι) z τὸ ἄπειρον a zakrátko nato také zmíní, že „... to, co z věčného plodí teplo a chlad, se *oddělilo* (ἀποκριθῆναι) při vzniku tohoto světa.“ Snad lze naznačit, že vznik „všech nebes a uspořádání v nich“ není u Simplikia přímo dán oddělením protikladů, jak se vyjadřuje o vzniku, ale tím, co je až následně zplodilo, γόνιμον, jakéhosi nejasného mezistupně v kosmogonii. Až z něho se následně vytvořila ohňová sféra kolem vzduchu. Protiklady tedy zřejmě přímo v τὸ ἄπειρον nebyly. Uvedenou dvojici protikladů, τὸ θερμὸν a τὸ ψυχρὸν, možná ve své zprávě potvrzuje i Aetios (*Plac.* II, 11, 5). Svým způsobem se tak může jednat o podporu původu alespoň části textu u Theofrasta. Co si ale představit pod slovem γόνιμον, „plodivý“, „co je plné života“? O jeho autentickém výskytu u Anaximandra lze pochybovat vzhledem k jeho velmi řídkému výskytu před Aristotelem. Jakékoli jeho další významy tak mohou být spíše poplatné až pozdějším pohledům a v souvislosti s Anaximandrem tudíž bezpředmětné, byť jej Theofrastos zde opravdu užít mohl, zvláště je-li u něho jinde doloženo. Ch. H. Kahn⁵⁰⁴ upozorňuje, že v podobných případech se autoři pátého století obvykle vyjadřovali v daleko konkrétnějších termínech, přičemž jako příklad lze uvést σπέρμα u Anaxagory (*DK* 59 B 4) nebo ῥίζωμα u Empedokla (*DK* 31 B 6). V minulosti byly

⁵⁰⁰ Srov. Bicknell, P. J., 1966, s. 43: „Thus the innate movement of the *apeiron* is not only responsible for the formation of the original world bodies whose interaction produced the phenomenal world. It steers and guides these products by catching them up in its own motion, sweeping along the οὐρανοί and κόσμοι within them.“

⁵⁰¹ Platón, *Tim.* 38e4; 41e5.

⁵⁰² Srov. Naddaf, G., 2005, s. 70.

⁵⁰³ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 169.

⁵⁰⁴ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 57.

akcentovány též biologické konotace daného termínu a současně celé pasáže. H. C. Baldry⁵⁰⁵ ji vykládal ve smyslu semene či zárodku formujícího dále embryo, přičemž nalézal paralelu u Theofrasta (*De igne*, 5) ἡ γόνιμος ἐν τοῖς ζῳοῖς καὶ φυτοῖς θερμότης. Slovo ἀπόκρισις mělo vůbec být obvyklým slovem pro oddělení semene. Aristotelés uvádí spojení σπέρμα γόνιμον znamenající plodné semeno oproti neplodnému (*Hist. animal.* 523a25) a Theofrastos (*De igne* 44) jinde slovem γόνιμον charakterizuje život zvířat a rostlin jako takový. Některá z dalších slov v pokračování Pseudo-Plútarchovy zprávy by mohla mít biologické konotace. Tak φλοιός, překládané jako „kůra“, je odvozené od φλέω a jako takové mohlo být ve velmi těsném vztahu ke generativnímu významu a v daném kontextu znamenat blánu, která se vytváří kolem vznikajícího organismu, ať již jde o živočicha nebo rostlinu. Mohlo tedy znamenat i plodovou blánu. Tak jej užívá Aristotelés pro membránu obklopující vejce (*Hist. animal.* 558a28). Pro nás jej zachovává v daleko aktuálnějším anaximandrovském kontextu Aetios (*Plac.* V, 19, 4), když jím popisuje ostatou kůru prvních živočichů. H. C. Baldry vylovil doměnkou, že se Anaximandros pokusil porovnat „kůru“ světa s membránou tvořící se kolem vajec, embrii živočichů a koneckonců též stromů. Také slovo ἀπορραγείσης, znamenající zde „rozdělení“ planoucí sféry, by mělo, jak souhlasí s W. A. Heidelem, lepší význam v souvislosti s oddělením nového plodu z těla rodiče. A zatímco se W. A. Heidelem domnívá, že se jedná o oddělení sféry od vzduchu kolem Země, H. C. Baldry připomíná, že v daném případě je rodičem τὸ ἄπειρον. Nelze se zcela ubránit dojmu, zejména v analogii s Aetiovou zprávou o Anaximandrově zoogonii, že nemuselo být daleko od merita věci, aby Anaximandros popisoval vznik světa právě v termínech organického života. Univerzum by pak povstávalo ze semene či zárodku podobně jako živý organismus. G. Naddaf⁵⁰⁶ v této souvislosti připomíná hippokratovské texty (*De carnibus* 1. 2) hledající podobnost mezi vývojem rostlin a embryí i mezi vývojem lidských embryí a univerzem. Ačkoli jsou různého stáří a Anaximandrově až pozdější, jejich stará vrstva uchovává některé prvky íónského myšlení. A mimo jiné z ní pocházejí texty, které edice Diels-Kranz zařadila mezi imitace, zlomky „C“ Hérakleita z Efesu. Na straně druhé však nelze prohlásit, že uvedený model je zcela adekvátní. Již z toho důvodu, že jde v mnohém daleko za naši textovou evidenci a je založen na velmi problematičtém místě. Jak poznamenal G. S. Kirk,⁵⁰⁷ v uvedené Pseudo-Plútarchově pasáži se převážně jedná o obecné termíny a jejich užití v embryologii mohlo být zrovna tak adekvátní jako v kosmologii. O prvním stádiu světa tedy máme velmi kusé informace, které do celé problematiky mnoho světla nevnáší, jak je ostatně danému tématu přirozené.

Jak jsme výše uvedli, zdá se, že na samém počátku kosmogonie se z τὸ ἄπειρον neoddělily přímo protiklady teplého a chladného, τὸ θερμόν a τὸ ψυχρόν, ale spíše to, co je až následně zplodilo, γόνιμον. Pseudo-Plútarchův text dále poněkud přibližuje konkrétní povahu těchto protikladů, neboť referuje o utvoření ohňové sféry okolo vzduchu, obklopujícího Zemi, přičemž se lze oprávněně domnívat, že ohňová sféra je přímý následek teplého a vzduch naopak chladného. Není však příliš zřejmé, zda se jedná o simultánní děj, či nikoli. Bylo by však patrně rozumné jej předpokládat. V celém systému bezesporu pokračují vzájemné interakce. Horké vysušuje vlkost vzduchu, která by zde měla být tímto pozdním myslitelem implicitně myšlena, přestože není přímo zmíněna. Vprostřed vzduchu se následně zhušťuje a usazuje Země jako to nejhustší jádro. Pokud bychom celý proces podobně jako P. J. Bickell⁵⁰⁸ chápali ve smyslu koncentrických sfér, otáčejících se „věčným pohybem“ odvozeného od τὸ ἄπειρον, které by jako obklopující mělo na hranicích podobně sférický tvar, bylo by možné

⁵⁰⁵ Srov. Baldry, H. C., 1932, s. 29-30: „τὸ ἐκ τοῦ ἀϊδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ clearly suggests the seed, which, itself becoming hot, draws in „the cold“ from the mother and so forms the embryo.“

⁵⁰⁶ Srov. Naddaf, G., 2005, s. 73.

⁵⁰⁷ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 171.

⁵⁰⁸ Srov. Bicknell, P. J., 1966, s. 42.

myslet Zemi vprostřed univerza díky její rezistentnosti vůči univerzálnímu kruhovému pohybu. Kondenzované výpary vzduchu již nemohou být dále drženy obklopující ohňovou sférou a ta praskne: „... Když ta se odtrhla a rozlámala na jakési kruhy, povstalo Slunce, Měsíc a hvězdy.“ Exploze musí vychrlit množství vzduchu a ohně do obklopujícího τὸ ἄπειρον, přičemž se vytvářejí nebeská tělesa v podobě ohnivých kruhů obklopených mlhou, jak dokládá Hippolytova zpráva (*Ref. I, 6, 4-5*):

„Nebeská tělesa vznikají jako kruh ohně tím, že se oddělila od ohně ve světě a že jsou obklopena vzduchem. Existují průduchy, jakési píšťalovité průchody, v nichž se ukazují nebeská tělesa; to je důvod, proč nastávají zatmění, když se průduchy ucpou. Měsíc se jeví jednou jako dorůstající, jindy jako ubývající podle toho, zda se průchody ucpávají, nebo otevírají. Kruh Slunce je 27 krát větší než <kruh Země, kruh> Měsíce <18 krát>; Slunce je nejvýše a kruhy stálic jsou nejnižší.“⁵⁰⁹

Vzdálenost na kterou jsou vzduch a oheň vychrleny by měla být minimálně rovna velikosti kruhu Slunce, který je největší. V tom se doxografie shodne, byť podle Aetia je buď 27 krát (*Plac. II, 21, 1*):

„Anaximandros tvrdí, že Slunce je stejně velké jako Země, ale kruh, z něhož vychází jeho průduch a který jím otáčí je 27 krát větší než Země.“⁵¹⁰

nebo 28 krát (*Plac. II, 20, 1*) větší než Země:

„Anaximandros <tvrdí>, že Slunce je kruh 28 krát větší než Země, podobný kolu od vozu, s dutou obručí, která je vyplněna ohněm a v níž se na určitém místě skrze otvor ukazuje oheň jakoby skrze trysku měchů.“⁵¹¹

Samotná nebeská tělesa, jak jsou patrná pro pozorovatele ze Země, jsou otvory v prstencích, jimiž sálá oheň jako skrze „trysku měchů“, či jak překládá Z. Kratochvíl, „příšťalu blesku“, *πρηστῆρος αὐλοῦ*. Jedná se o slovní spojení, které se opravdu tváří autenticky. Pohyb nebeských těles je evidentně dán pohybem celého kruhu, *φέρεσθαι*, jak naznačuje i další následující Aetiova zpráva (*Plac. II, 16, 5*):

„Anaximandros tvrdí, že nebeská tělesa jsou unášena kruhy a sférami, na nichž se jedno každé nachází.“⁵¹²

Lze tušit, že za tento následný pohyb kruhů nebeských těles může být zodpovědno právě τὸ ἄπειρον, které je nadáno „věčným pohybem“. Pokud se ovšem třeba nejedná o důsledek exploze ohňové sféry nebo následek sálajícího ohně z otvoru v prstenci. Jedná-li se ale vskutku o stálý vliv τὸ ἄπειρον „u něž je věčný pohyb, ve kterém se přihází, že vznikají nebesa“, *πρὸς δὲ τούτῳ κίνησιν αἰδίων εἶναι, ἐν ἧ συμβαίνει γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς*, jak

⁵⁰⁹ Překl. F. Karfík. ὑπάρχει. τὰ δὲ ἄστρα γίνεσθαι κύκλον πυρός, ἀποκριθέντα τοῦ κατὰ τὸν κόσμον πυρός, περιληφθέντα δ' ὑπὸ ἀέρος. ἐκπνοὰς δ' ὑπάρξαι πόρους τινὰς αὐλώδεις, καθ' οὓς φαίνεται τὰ ἄστρα· διὸ καὶ ἐπιφρασσομένων τῶν ἐκπνοῶν τὰς ἐκλείψεις γίνεσθαι. τὴν δὲ σελήνην ποτὲ μὲν πληρουμένην φαίνεσθαι, ποτὲ δὲ μειουμένην παρὰ τὴν τῶν πόρων ἐπίφραξιν ἢ ἀνοιξιν. εἶναι δὲ τὸν κύκλον τοῦ ἡλίου ἐπτακαίεικοσαπλασίονα *** τῆς σελήνης, καὶ ἀνωτάτω μὲν εἶναι τὸν ἡλίον, *** κατωτάτω δὲ τοὺς τῶν ἀπλανῶν *** ἀστέρων κύκλους·

⁵¹⁰ Překl. F. Karfík. Ἄ. τὸν μὲν ἡλίον ἴσον εἶναι τῆι γῆι, τὸν δὲ κύκλον, ἀφ' οὗ τὴν ἐκπνοὴν ἔχει καὶ ὑφ' οὗ περιφέρεται, ἐπτακαίεικοσαπλασίω τῆς γῆς.

⁵¹¹ Překl. F. Karfík. Ἄ. [sc. τὸν ἡλίον] κύκλον εἶναι ὀκτωκαίεικοσαπλασίονα τῆς γῆς, ἀρματείω τροχῶι παραπλήσιον, τὴν ἀψίδα ἔχοντα κοίλην, πλήρη πυρός, κατὰ τι μέρος ἐκφαίνουσαν διὰ στομίου τὸ πῦρ ὡσπερ διὰ πρηστῆρος αὐλοῦ.

⁵¹² Překl. F. Karfík. Ἄ. ὑπὸ τῶν κύκλων καὶ τῶν σφαιρῶν, ἐφ' ὧν ἕκαστος [sc. ἀστήρ] βέβηκε, φέρεσθαι [sc. τοὺς ἀστέρας].

zaznamenává Hippolytos (*Ref.* I, 6, 2), byl by to jeden z dalších možných způsobů výkladu, jak „vše objímá a řídí“. Již dříve jsme se zmínili o následném vysoušení moře, které má být podle Aetia (*Plac.* III, 16, 1) „zbytkem prvotní vlhkosti“ a též vysoušení země Sluncem, jak dokládá Aristotelés v *Meteorologie* (*Meteor.* 353b6 (*DK* 12 A 27)). Vzájemné působení mezi všemi protikladnými konstituenty vzniklého světa, ať již pozemského či nebeského dále pokračují ve vazbách uzavřených v cyklus, jak možná dosvědčuje Anaximandrov fragment *DK* 12 B 1, přičemž rovnováhu udržuje svým zasahováním a přítomností právě τὸ ἄπειρον. Není si pak těžké představit, proč jej peripatetická škola může popisovat jako „kvalitativně neurčitě“ či možná ve významu středního prvku postrádající jakékoli přesné vymezení. P. J. Bicknell⁵¹³ vyvozuje, že pokud by τὸ ἄπειρον bylo mimo tento svět, nejenže by se nebeská tělesa nepohybovala, ale zrovna tak by mezi jednotlivými jejich kruhy a Zemí a mraky byly pouze vzdálenosti širé prázdnoty. A pokud nebyl prostor ještě myšlen v abstrakci od látky, která jej vyplňuje, pak tam, kde nejsou jednotlivé známé prvky nebo protikladné síly, musí se nalézat nějaká „jiná přirozenost“, τὸ ἄπειρον. Prostupující univerzem, prostředím zápasících sil jako nesmírná rozloha bez dalších charakteristik, z níž vše povstalo, stále mezi tím trvá, odpovědná za nebeské pohyby. Ne snad přímo nekonečná, jen se prostírající za onen 28 krát větší průměr než je průměr Země.

Jak ale upozorňuje J. Barnes,⁵¹⁴ zdá se, že doxografie byla v ohledu Anaximandrově kosmogonie velmi zmatena a peripatetická škola si s ní v podstatě nevěděla rady. Na základě Aristotelových rozlišení druhů způsobů vzniku, „být z něčeho“, τὸ ἕκ τινοσ εἶναι, uváděných ve 24. kapitole 5. knihy *Fyziky*, hledá J. Barnes způsob výkladu vztahu mezi τὸ ἄπειρον a následnými konstituenty prožívaného světa. Přičemž základní premisou je, že vše pochází z τὸ ἄπειρον. Bylo τὸ ἄπειρον pokládáno jednoduše za generativní hybnou sílu a vztah by byl podobný jako mezi rodičem a potomkem, kdy potomek pochází přímo z rodiče? Zde se ale nabízí otázka, z čeho měly být složky světa následně materiálně konstituovány? Nebo se spíše jednalo o způsob vzniku, jako když rostlina vzchází z půdy, a τὸ ἄπειρον by bylo rezervoárem, z něhož vše povstává? Takový závěr však není koherentní, pokud budeme číst základní premisu ve smyslu papíru vyráběného z tkaniny a τὸ ἄπειρον by tak bylo masou prvků, z níž jsou následně produkovány všechny základní prvky světa. J. Barnes uzavírá, že spíše než by peripatetická škola neporozuměla adekvátně textu, který koneckonců ani nemusela mít celý k dispozici, celá situace zřejmě odráží vágnost či nekonzistentnost samotného Anaximandrově textu. Je možné, že Anaximandros nepopsal ani pohyb, kterým mělo být τὸ ἄπειρον nadáno. Navíc s tak jemným problémem, jakým kosmogonie bezesporu je, se mohou stávat jasnější a zřetelnější až následné stavy. Popsat jej adekvátně možná odporovalo i samotné Anaximandrově snaze. Vrátime-li se přímo zpět k projednávané pasáži z *Fyziky* (*Phys.* 203b3-15), a frázi περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, zůstává ve hře velmi pravděpodobná možnost, že Aristotelés měl na mysli některého jiného myslitele, nejspíše Hérakleita, u něhož se s obrazem řízení, který je zcela výsostný, lze explicitně setkat.

Τὸ ἄπειρον je na samém konci pokládáno za „božské“, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον. Je totiž ἄθάνατον καὶ ἀνώλεθρον, „nesmrtelné a nehynoucí“. Jakoby se opakovalo výše zmíněné tvrzení o nepomíjivosti, nikoli však o tom, že je současně „nevzniklé“, ἀγένητον. Je zde však zásadní diference. Zatímco prvé dva predikáty, ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον, „nevzniklé a nezániknutelné“, nevypovídají o tom, že by τὸ ἄπειρον bylo živé či mělo božský status, druhé dva, ἄθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, „nesmrtelné a nehynoucí“, naopak naznačují jednak jeho životnost a současně božskou povahu.⁵¹⁵

⁵¹³ Srov. Bicknell, P. J., 1966, s. 43-44.

⁵¹⁴ Srov. Barnes, J., 1982, s. 43.

⁵¹⁵ Srov. Naddaf, G., 2005, s. 66.

Některé z uvedených atributů mají blízkou paralelu opět u Hippolyta, který užívá podobné vyjádření, když τὸ ἄπειρον u Anaximandra vymezuje. Τὸ ἄπειρον popisuje jako αἰδίον καὶ ἀγήρω, „věčné a nestárnoucí“, přičemž toto spojení je významově blízké druhým dvěma predikátům u Aristotela. Diogenés Laertios zase zachovává v podobné intenci termín ἀμετάβλητον, „nezměnitelné“, když hovoří o celku apeironu.⁵¹⁶ Nelze pochopitelně konstatovat, které z uvedených spojení či termínů bylo Anaximandrem skutečně užito, a zda vůbec některé z nich. Homér užívá ἀγήρωσ vždy ve dvojici ἀθάνατος καὶ ἀγήρωσ při popisu Bohů a jejich atributů. Tak je nazvána Kalypso,⁵¹⁷ psi, které zhotovil Héfaistos,⁵¹⁸ podobně aigida Athény,⁵¹⁹ či si takovým přeje být smrtelný Hektor.⁵²⁰ Nelze vyloučit ani αἰδίος, zatímco ἀνώλεθρον u Aristotela má paralelu spíše u Parmenida (*DK* 28 B 8,3), který popisuje jsoucno jako ἀγένητον καὶ ἀνέλεθρόν. Nejspíše právě epická formulace bude neadekvátněji odrážet původní Anaximandrov text a je možné, že Hippolytova verze zde má před Aristotelem prioritu.⁵²¹ Takový závěr je ale pochopitelně velmi problematický.⁵²²

Pokud opravdu celá pasáž sleduje Anaximandrovu argumentaci a spojení ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον, „nevzniklé a nezaniknutelné“, bude původní, pak τὸ ἄπειρον získává v podstatě daleko větší nobilitu než jaké se obecně těšili Homérovi bozi. Ti jsou sice často spojováni s různými, čistě lidskými vlastnostmi, oproti lidem jsou však nesmrtelní, věční. Homér a Hésiodos se o nich na mnoha místech vyjadřují jako o αἰὲν ἔόντες. V takovém popisu, jak poznamenává W. Jaeger, může být aspekt nezrozenosti jistě latentně skryt. Hésiodova Theogonie však dává jinou odpověď, když popisuje zrod nejen jednotlivých bohů, ale i samotného Chaosu.⁵²³ Bozi tedy získávají podobné přívlasky jako τὸ ἄπειρον, to je však oproti nim navíc ἀγένητον, „nezrozené“. Je nejen „nezrozené“ a bez jakéhokoli ἀρχή, ale jediné opravdu vskutku „věčné“.⁵²⁴

Přeměna aspektu zrozenosti bohů u tradičních theogonických představ k „nezrozenosti“, se objevuje patrně poměrně záhy v orfické theogonii Ferekydově. Nejistá datace Ferekydova života se pohybuje v rozmezí vlády krále Alyatta⁵²⁵ nebo krále Kýra (zde by akmé spadala do doby 59. olympiády)⁵²⁶. Nejspíše tak jeho působení sahá zhruba do poloviny šestého století př. Kr. a byl tedy zřejmě současníkem Milétianů, o něco mladším než Anaximandros.⁵²⁷ Jeho kniha Ἐπτάμυχος, *Sedm koutů* jinak doplňovaná názvy *Snoubení bohů* nebo *Theogonie*, byla podobně jako Anaximandrova napsána v próze a podle tradice se jedná o první prozaické dílo.⁵²⁸ V tomto bodě ale nejspíše půjde pouze o upozornění na Ferekydovu důležitost jako prozaického autora.⁵²⁹ Kniha měla začínat slovy: „Zas a Chronos byli vždy, i Chtoníe; Chtoníe dostala jméno Země, protože Zas jí dal Zemi jako dar [*nebo* jako výsadu].“⁵³⁰ Explicitně se

⁵¹⁶ *DL* II, 1, 1: ... τὸ ἄπειρον ... τὰ μὲν μέρη μεταβάλλειν, τὸ δὲ πᾶν ἀμετάβλητον εἶναι.

⁵¹⁷ *Od.* V, 218.

⁵¹⁸ *Od.* VII, 94.

⁵¹⁹ *Il.* II, 447.

⁵²⁰ *Il.* VIII, 539.

⁵²¹ G. S. Kirk (2004, s. 152) soudí, že „krátké epické formule snadno pronikaly do archaické prózy“ a z toho důvodu by právě próza měla nejlépe představovat původní text. Připomíná úryvek z Euripida (zl. 910), který také obsahuje obě slova: ἀθανάτου καθορῶν φύσεως κόσμον ἀγήρων. („Pozoruje nestárnoucí přirozenost nesmrtelné přírody.“ Překl. Karfík).

⁵²² Ch. H. Kahn (1960, s. 43) se kloní k tomu, že alespoň ἀγήρωσ by mělo být autentické.

⁵²³ Hésiodos, *Theog.* 116: ἦτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ'.

⁵²⁴ Srov. Jaeger, W., 1947, s. 32.

⁵²⁵ Suda, s.v. Φερεκύδης (*DK* 7 A 2); *DL* I, 42 (*DK* 9 A 1).

⁵²⁶ Např. *DL* I, 118 a I, 121 (*DK* 7 A 1).

⁵²⁷ Podle Aristoxena měl být Ferekydés dokonce pohřben Pythagorou (*DL* I, 118 (*DK* 7 A 1)).

⁵²⁸ Suda, s.v. Φερεκύδης (*DK* 7 A 2).

⁵²⁹ Srov. Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 71. Srov. pozn. 39.

⁵³⁰ *DL* I, 119 (*DK* 7 A 1). Překl. F. Karfík.

tvrdí, že všechny tři božské bytosti „byly vždy“, ἦσαν ἀεὶ. Tím není opuštěn pouze Hésiodův styl, ale i pohled. Podobné „opravy“ tradičních theogonií, které se již přiřklánějí k „věčnosti“ a nikoli zrozenosti bohů se objevují se i u dalších myslitelů a může jít o obecný rys doby. Takové mohou být Xenofanovy kritiky, které zachovává Aristotelés v Rétorice: „Xenofanés řekl, že jsou stejně bezbožní ti, kdo praví, že bohové se narodili, jako ti, kdo říkají, že umírají. V obojím případě totiž nastává to, že bohové někdy nejsou“⁵³¹ nebo Kléméns Alexandrijský: „Smrtelníci ale míní, že bohové se rodí.“⁵³² V podobné intenci se později vyjadřuje Hérakleitos, podle něhož κόσμος „byl vždy a je a bude“, ⁵³³ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται. Epicharmos argumentuje pro tezi, že bohové „byli vždy“, ἀεὶ τοὶ θεοὶ, přičemž odmítá vznik samotného Chaosu slovy: „Jakže? Vždyť by neměl z čeho, ba ani do čeho by první šel“⁵³⁴ nebo Parmenidés, který popisuje jsoucí jako ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον, „nezrozené a nehynoucí“^{535 536}.

Nakolik jsou však podobné formulace důkazem obeznámenosti pozdějších autorů právě s Anaximandrovou koncepcí „božského“ ἀρχή, které je „nezrozené“, je otázkou. Jak se někteří badatelé domnívají, napovídá by pro to mohla právě závěrečná zmínka Aristotela, která danou koncepcí spojuje s Anaximandrem a většinou φυσιολόγοι. Ta by se mohla číst v tom smyslu, že autoři konce šestého a počátku pátého století př. Kr. nové pojetí božskosti odvozovali právě od Anaximandra.⁵³⁷

Nemusí se ani zdát, že výraz τὸ θεῖον je pouze dalším z přívlastků pro τὸ ἄπειρον jako ἀρχή. Zpodstatnělé adjektivum s určitým členem může podle W. Jaegera⁵³⁸ vést k domněnce, že jde spíše o samostatný koncept náboženské povahy. Zde přímo spojený s racionálním principem, τὸ ἄπειρον. Pokud byl svět naší přirozené zkušenosti pojat v kategoriích ἀρχή a jemu přisouzena schopnost obkloповání a řízení všeho, jistě nepřekvapí, jak soudí W. K. C. Guthrie,⁵³⁹ že se o něm Aristotelés vyjadřuje v religiózní kategorii. Snad se právě zde objevuje pojetí, které následně doxografie zachová o mnohem pozdějších stoicích. Ono ztotožnění principu, světa, boha. Podobné pojetí pochopitelně nemá nic společného s lidovou religiozitou a jejími kulty. Na druhé straně je ovšem fakt, že ačkoli jsou podobná určení s milétskými mysliteli dáována často do souvislostí, kdy se kupříkladu W. Jaeger⁵⁴⁰ domníval, že se termín τὸ θεῖον přeci jen běžně objevoval ve filosofické terminologii předsókratiků, ve skutečnosti, jak sám upozorňoval, není pro podobné tvrzení dostatečně adekvátní textová evidence.⁵⁴¹ A zatímco je podle G. Vlastose⁵⁴² τὸ θεῖον oblíbený Aristotelův termín, až do časů Aischyla a Hérodota není u žádného z předsókratiků v přímém fragmentu jako substantivum pro božstvo doložen. A stejně tak Aetios při jiné příležitosti netvrdí, že by τὸ ἄπειρον bylo τὸ θεῖον, nýbrž předkládá poněkud jiné znění (*Plac.* I, 7, 12): „Anaximandros prohlásil neomezená (nesčíslná) nebesa za bohy.“⁵⁴³ Těž Cicero (*De nat. deor.* I, 10, 25)⁵⁴⁴ o světech mluví jako *nativos deos*,

⁵³¹ DK 21 A 12. Překl. Z. Kratochvíl.

⁵³² DK 21 B 14. Překl. Z. Kratochvíl.

⁵³³ DK 22 B 30. Překl. Z. Kratochvíl.

⁵³⁴ πῶς δέ κα; μὴ ἔχον γ' ἀπὸ τινος μὴδ' ἐς ὃ τι πρᾶτον μόλοι, část DK 23 B 1. Překl. Z. Kratochvíl.

⁵³⁵ DK 28 B 8, 3.

⁵³⁶ Srov. Jaeger, W., 1947, s. 67-68.

⁵³⁷ Srov. Jaeger, W., 1947, s. 68; Kahn, Ch. H., 1960, s. 238.

⁵³⁸ Srov. Jaeger, W., 1947, s. 31.

⁵³⁹ Srov. Guthrie, W. K. C., 1985, s. 88.

⁵⁴⁰ Srov. Jaeger, W., 1947, s. 203.

⁵⁴¹ Srov. Vlastos, G., 1952, s. 113.

⁵⁴² Srov. Vlastos, G., 1952, s. 113.

⁵⁴³ Překl. Z. Kratochvíl. Ἄναξιμανδρος ἀπεφήνατο τοὺς ἀπείρους οὐρανοὺς θεοὺς.

⁵⁴⁴ Anaximandri autem opinio est nativos esse deos longis intervallis orientis occidentisque, eosque innumerabilis esse mundos. sed nos deum nisi sempiternum intellegere qui possumus?

přičemž je odmítá pokládat za bohy, neboť ti musí být věční. To ale jistě nemusí být průkazné opět z důvodu nedostatečných textových opor. Ať je již skutečnost jakákoli, máme zde možná jeden z nejstarších dokladů připsání božských atributů principu, hrajícího roli v ἱστορίᾳ, která by měla být takových odkazů zdánlivě prostá.

V podobném duchu se lze jistě podívat též na dříve zmíněnou Anaximandrovu kosmogonii. Ta je ovšem obecně vnímána jako demytologizace mytických kosmogonií nebo kosmogonií předložených básníky, kdy svět povstává rozením z personifikovaných božstev. Anaximandros však počátek světa popisuje v pojmech jako τὸ θερμόν a τὸ ψυχρόν bez jakýchkoli podobných konotací. Možná v nich zůstává aktivita původních mytologických postav, jak říká P. J. Bicknell,⁵⁴⁵ ovšem bez vlastní vůle a rozmarů, podřízených nyní zákonu vládnoucího univerzumu. Jako jsou Země a z ní následně Nebe potomky Chaosu, pocházejí τὸ θερμόν a τὸ ψυχρόν z τὸ ἄπειρον, které lze v tomto ohledu považovat za demytologizovanou verzi Chaosu, nazývané tak pro svoji převládající charakteristiku, kterou je nesmírná rozloha. Jakoby Anaximandros začal popisovat vznik světa v termínech, kterými se dále začnou vykazovat děje v přírodě. Nelze pochopitelně pominout fakt, že zachování celého textu je až velmi pozdní a naše povědomí o Anaximandrově kosmogonii je poplatno pramenům, které si ani nekladly za cíl adekvátně Anaximandrovu pohled na raná stádia vývoje světa zachovat. Celá užitá terminologie může být veskrze zavádějící. I v tomto případě nejsou dostupné žádné jiné alternativní textové opory a nezbyvá než kriticky vycházet z přístupného. V naší situaci pak lze do jisté míry prohlásit, jak činí kupříkladu P. Seligman,⁵⁴⁶ že Anaximandros opuštěním Bohů a jejich osobního vztahu ke světu a pokusem o výklad dějů v přírodě v termínech přírodních sil - bezesporu pro něho stále nesoucích mytické konotace - sekularizoval kosmogonii a učinil tím první krok na cestě k přírodním vědám. Anaximandrova koncepce, zdá se, opravdu přináší vcelku racionální vzdálenosti mezi nebeskými tělesy, jakkoli pochopitelně naivní, jak dokládá i Simplicios (*De caelo* 471, 1). Dále, lze-li soudit, je západ a východ Slunce vykládán jako otáčení kruhu bez příděchu mytologie, není žádný Tartaros a univerzum patrně ztrácí pevnou klenbu, v níž by bylo vsazeno atp. Takový počínající racionální výklad je současně dokladem toho, kterak jsou náboženská a současně „vědecká“ terminologie propleteny. Z prostého důvodu zabýváním se věcmi, které přesahují běžná lidská měřítka, aniž by to přitom bylo na závadu věci či zaměňovalo „citové vytržení“ za vágnost.

Ačkoli jsme výše prohlásili, že uvedená pasáž z *Fyziky* (*Phys.* 203b3-15 (*DK* 12 A 15)) je pokládána za jeden z hlavních dokladů Anaximandrovu myšlení, přičemž by měla představovat autentickou Anaximandrovu argumentaci, lze proti adekvátnosti takového tvrzení jistě vznést řadu námitek. Na začátku celého textu Aristotelés zmiňuje „všechny fyziky“, φυσικοῖς πάντες, pro něž by dané zkoumání mělo být charakteristické: „Důvodně však také všichni [tj. fyzikové] pokládají neomezeno za princip.“ S Anaximandrem se pak explicitně pojí pouze samotný závěr, kde je τὸ ἄπειρον vymezeno v božských attributech a Anaximandros je uveden jménem. Tvrzení je ovšem zrovna tak připisováno nejen jemu, ale též „většině vykladatelů přírody“, οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων, „jak praví Anaximandros a většina vykladatelů přírody.“ Lze poměrně oprávněně konstatovat, že se k Anaximandrovu přímo vztahuje až samotný závěr. Současně se ovšem vztahuje nikoli pouze k němu, ale stejně tak k většině φυσιολόγοι, přičemž Anaximandros může být uveden pouze jako reprezentant této skupiny myslitelů. Očividně je tedy značně sporné τὸ ἄπειρον jako princip výlučně spojovat pouze s Anaximandrem. Pokud lze ale sloučit ty, kteří τὸ ἄπειρον pokládali za ὄρχή, co vše obklopuje a řídí, a ty, kteří jej považovali za božské, neboť je nesmrtelné a nepomíjivé, jednalo by se v první řadě, na základě nám dostupné textové evidence, vždy o Anaximandra. Zda však

⁵⁴⁵ Srov. Bicknell, P. J., 1966, s. 40.

⁵⁴⁶ Srov. Seligman, P., 1974, s. 18-19.

pouze o něho a zmínka o ostatních φυσιολόγοι je pouze bagatelizací, je otázkou. Tyto výrazné indicie tak mohou vést k závěru, že pasáž je spíše Aristotelovou směsicí různých předsókratovských nauk, přičemž lze Anaximandrovi s jistotou dávkou obezřetnosti připsat opravdu pouze závěr samotný, jak se domnívá J. Barnes.⁵⁴⁷ Zjevná Aristotelova generalizace spíše znamená, že „fyzikové“ měli chápat své ἀρχαί jako „neomezené“. Nicméně myšlenka o obklopování a řízení byla patrně iónským myslitelům zásadně blízká. Přímé textové doklady pro to však chybí. Významnou podporou pro takový postoj by byla uvedená paralela u Hippolyta, která ovšem rovněž zrcadlí peripatetické znění.

Poté co J. Barnes⁵⁴⁸ analyzuje některé fundamentální doxografické argumenty, připustí, že zejména dva z nich mohou být racionální bázi pro výklad Anaximandrova myšlení. To v nich vystupuje poněkud méně komplikovaně. Oba jsou uváděné Aristotelem ve *Fyzice* (*Phys* 203b18-20 a *Phys* 204b22-9). Princip podle nich musí být ἄπειρος, či prostorově nekonečný v řádu podepření neutuchajícího vzniku. A jako takový musí být odlišný od jakékoli běžné látky v univerzu. Celá argumentace je pochopitelně postavena na peripatetickém vnímání ἀρχή jako látkové příčiny.

Zajímavou alternativu, která jde poněkud proti tradičním výkladům τὸ ἄπειρον, nabídla také E. Asmis.⁵⁴⁹ Podle ní τὸ ἄπειρον není oddělené od vzniklých věcí, ale identické s jejich následností. Věčné božství je jedno v nekonečně opakovaném střídání věcí. Možná v té jediné větě, která může být skutečnou Anaximandrovou pozůstalostí, Simplikios zachoval popis kontinuálního procesu, nezemdlévající následnosti vzniku a zániku, procesu, který lze nazvat τὸ ἄπειρον. V něm spočívá jednota založená nekonečností odplat za nespravedlnosti mezi vzniklými silami. Těmi mohou být jak „nebesa“ s jejich „uspořádáním“, tak všechny věci světa. Je nekonečnou sekvencí následnosti vzniku a zániku, obnovy světa. Neboť vše může nalézt svůj protiklad i ve smyslu generační následnosti. Spočívá ve věcech samých a nemusí se tak jednat o jakousi látkovou masu pochopenou peripatetickým slovníkem. Plurál ἐξ ὧν by byl referencí k τὸ ἄπειρον, k neomezené sekvenci následnosti vzniku a zániku všeho. Zde není rozdílu mezi tím, zda půjde o samotné protiklady chladno-teplo, zima-léto, ročních období, či individuí atp., protože se vše na protikladech zakládá. V jakékoli následnosti, ať již velkého měřítko či malého, je každý vznik nového zaplacen zánikem předchozího, již starého, a sám zaplatí svým vlastním zánikem pro uvolnění místa dalším generacím. Ostatně čas, podle Hippolyta, je „vymezením vzniku, jsoucnosti a zániku.“ Není počátku ani konce všem vznikům a zánikům. Princip spravedlnosti vše udržuje ve stálé rovnováze. Tak se viditelný svět obnovuje v následnosti generací. Pokolení nikdy neskončí. To jsou ony ἀπειροὶ κόσμοι, „nesčetné světy“? Tohle by byl život světa, který se obnovuje a udržuje.⁵⁵⁰ Je odkazem k bezbřehé hlubině φύσις, „přirozenosti“, z níž vše pochází, zase se do ní navrácí, vzpírajíc se jakémukoli preciznímu popisu. K té, pro lidská měřítko, neomezené a neurčité. Co může být samozřejmějšího než uznat, že svět se uchovává rozením a zánikem, kdy staří přenechávají místo mladým?

Viděli jsme, že se φύσις u Anaximandra objevuje výhradně v souvislosti s peripatetickým výkladem o prvcích. Oproti nim je pouze „jiná“, ἑτέραν. Tato „jiná neomezená přirozenost“, ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, z níž povstává námi prožívaný svět, je vyložena jako ἀρχή. Jejím jménem je τὸ ἄπειρον. A jak napovídá již samotné slovo, nelze ji jakkoli jednoznačně určit či pozitivně vykázat. Mezi badateli obecně panuje celá řada různorodých pohledů a s určitostí se nelze přiklonit k tomu či onomu. Τὸ ἄπειρον rozhodně dostává svému jménu! Je možné, že ani pro samotného Anaximandra, pokud je ovšem pro něho vskutku autentické,

⁵⁴⁷ Srov. Barnes, J., 1982, s. 35-36.

⁵⁴⁸ Srov. Barnes, J., 1982, s. 36.

⁵⁴⁹ Srov. Asmis, E., 1981, s. 279-297.

⁵⁵⁰ Srov. Asmis, E., 1981, s. 283-284.

nemělo význam jediný. Zejména uvážíme-li, že propracovanější terminologie je věcí až pozdější doby. Nelze se bohužel vyhnout závěru, že naše snaha o adekvátní interpretaci τὸ ἄπειρον a porozumění celému původnímu Anaximandrovu textu bere v mnohém z povahy věci za své. Jsme odkázáni na zprostředkování až skrze velmi pozdní texty, které danému myšlení buď nerozumí a nebo nepotřebují rozumět. Sám Simplikiův referát je vlastně pouze krátký informativní text a my ani dobře nevíme, jak k sobě jednotlivé věty navazují. Možná nám pro pochopení chybí širší kontext. Anebo Simplikios jen - aby se neřeklo - zmíní pár slov o původním archaickém myšlení, vždyť pro něho jsou jinak daleko důležitější věci. Přesto může být patrně kontinuálně udržované povědomí o iónských myslitelích, které je pro posledního scholarchu Platónovy Akademie z přelomu 5. a 6. stol. po Kr. i přes prošlá staletí dobré zmínit. Již nehrají velkou roli, ale kdysi ji hrát museli, neboť nejsou zapomenuti a je prostě dobré je jmenovat. To se stává zakládajícím postavám, které zůstávají jako odkaz ke zrodu „oboru“ a k původu těch, kteří přišli po nich.

Ze sítě peripatetického čtení se nám vyklouznout nepodaří. Můžeme jistě traktovat možné Anaximandrovu ovlivnění původními obrazy Ókeanu nebo Chaosu, které se více než nabízí a jsou možná adekvátnější alternativou peripatetikům. Anaximandros mohl chápat τὸ ἄπειρον nikoli jako nekonečné, ale podobně jako staří básníci ve významu nesmírné rozlehlosti. Pro nás naprosto nepředstavitelné. V tomto bodě pak není ani potřeba tvrdit, jako činí P. J. Bicknell, že τὸ ἄπειρον nesahá za poslední kruh nebeského tělesa. Dosahuje i dále, tam, kam pro nás již nesahá uchopující představa. Naše mánie po ikonografii související se zálibou v modelech, zobrazování a zmocňování zde nenajde ukojení, neboť τὸ ἄπειρον se prostírá za naše možnosti. A zároveň s prostorovo-časovou nekonečností byla pro peripatetiky zásadní neurčitost kvalitativní. Protože je pochopeno jako odlišné od všech ostatních konstitutivních prvků světa, jeho povaha musí být nutně vágní, ne-li obskurní. Peripatetická škola se mohla podobně významy a Anaximandrův „dosti básnický sloh“ pokusit racionalizovat. Na recepci Anaximandrovu myšlení se následně podepsal zejména naturel pozdního metafyzického myšlení, které již začalo rozlišovat mnohé jemné nuance, dříve nevnímané. Nemusí být překvapivé konstatovat, že nám dochovaný obraz τὸ ἄπειρον sleduje ryze peripatetické čtení, které katalogizačně-interpretací úsilí Theofrasta přiřadilo následně Anaximandrovu jako jím údajně zastávanou ἄρχή. Nejistota, v níž se nalzáme, však nemusí být docela způsobena pouze pozdní dezinterpretací. Doxografie si stěžuje na samotný Anaximandrův nedostatečný výklad. Je opravdu možné, že texty, které se nám dochovaly, vyjadřují i explicitně nezmníněné rozpaky doxografů nad nejasností původní Anaximandrovu knihy. Snad lze souhlasit s J. Barnesem,⁵⁵¹ že naše nejistota o původním smyslu Anaximandrovu textu v mnohém reflektuje jeho samotnou nejasnost a nedostatečnou srozumitelnost. Možná τὸ ἄπειρον ani sám přesněji necharakterizoval a totéž může platit o mnohých dalších aspektech jeho knihy. Přičemž do něho doxografie následně přímísila až pozdní problematiku a terminologii, kterou se takových témat obvykle zhostila. To se projevilo zejména v nesmírném vlivu metafyzického myšlení, které traktovalo τὸ ἄπειρον jako ἄρχή a zakrylo tím původní rozměry Anaximandrovu knihy. Pro nás je pak Anaximandros de facto nezaslouženě prvním myslitelem metafyzického stříhu, který se snaží vyložit, jaká je původní ἄρχή, z níž povstává tento svět. V kontextu celého Anaximandrovu myšlení přitom mohlo jít jen o jednu z epizod. Jak jsme na začátku této kapitoly uvedli, spíše se jednalo o první či jeden z prvních nejkompaktnějších pohledů na astronomii, geografii, meteorologii a biologii, který patrně v mnohém udal směr postupně se rodícím přírodním vědám. A jak připomíná J. Barnes, soudit, že Anaximandrův příspěvek metafyzickému myšlení byl o mnoho méně důležitý než jak se obecně předpokládá, nijak Anaximandrovu na významu neubírá.

⁵⁵¹ Srov. Barnes, J., 1982, s. 37.

Můžeme rovněž τὸ ἄπειρον jako φύσις, „z níž vznikají všechna nebesa a uspořádání v nich“, chápat jako odkaz k bezmezné moci přírody, jejíž prostou vizualizací je temnota mezi hvězdami. Odkaz k tomu kolem nás, z něhož vše, včetně nás samých, pochází a zase se do něho navrácí. Odkaz, v němž se řeč vědy, poezie a náboženství stýká. Možná na první pohled naprosto vágní, ale současně poctivý. Vždyť právě zde končí jakékoli snahy o přesný popis, neboť přesnost tady nemá místo.

Není chybou Aristotela či Theofrasta, že se v zásadě dochovaly právě jejich zmínky, tolik stručné, nepřesné a poplatné myšlení peripatetické školy. Kdyby tomu tak nebylo, neměli bychom k dispozici naprosto nic a původní iónská ἱστορία by zcela zmizela. Při čtení a následném výkladu prvotního řeckého myšlení však musíme číst pouze mezi řádky peripatetiků a odhadovat, jaký asi byl původní smysl. Každá taková interpretace je sázka. Sázka na význam té které dochované věty, na původní, sotva tušený smysl. Bez záruky. A že posun ve významu je bezesporu značný, lze sledovat již u Hérakleita z Efesu, který je vydatně zachován i přes jiné autory. U něho jasně vysvítá, že πῦρ, „oheň“, není prvoplánovitě ἀρχή ve smyslu látkové příčiny, jak o něm Aristotelés na začátku 1. knihy *Metafyziky* soudí.

Hérakleitos z Efesu

V předchozím textu jsme se setkali s termínem φύσις doloženém výhradně v referátech pozdních autorů, kteří v zásadě vycházeli z peripatetického pochopení. Nejednalo se o přímé zachování, které by nám alespoň v náznaku mohlo nabídnout výhled na jeho původní iónské užití. K němu se dostáváme až u jiného iónského myslitele z městského státu ležícího na sever od Milétu, Efesu. Právě u Hérakleita z Efesu máme zachovány již poměrně velkou část textu, který edice Diels-Kranz rozlišuje jako přímé citáty (označení „B“). Až s ním se tak dostáváme na poněkud pevnější půdu. Vůbec první a patrně skutečně autentický výskyt slova φύσις nejen u iónských, ale zrovna tak předsókratovských myslitelů vůbec, je doložen hned ve čtyřech údajně přímých fragmentech: *DK 22 B 1*, *DK 22 B 106*, *DK 22 B 112* a *DK 22 B 123*. Objevuje se také v textu Papyru *Derveni* a navíc i na dalších místech, které Diels-Kranz označují za referáty (značka „A“) nebo imitace a falza (značka „C“).⁵⁵² V naší práci se zaměříme na uvedené čtyři přímé fragmenty.

Diogenés Laertios⁵⁵³ Hérakleitovi připisuje knihu a zanechává její bezesporu tradičně mylný název *Περὶ φύσεως*, přičemž se měla skládat ze tří částí - o vesmíru, státu a božstvu. Podle Diodota však měla pojednávat nikoli „o přírodě“, *περὶ φύσεως*, nýbrž *περὶ πολιτείας*, „o ústavě“, přičemž zmínky týkající se přírodního zkoumání měly sloužit pouze za příklad (*DL IX*, 15). Taková rozdělení jistě mnohé vypovídají spíše o stoickém vlivu. U Efesana samotného bychom podobná rozdělení neočekávali, neboť jeho výpověď chce pojmut všechny aspekty bez rozdílu. Lze mít na paměti již Efesanovo upozornění, že „všechny lidské zákony jsou živeny jedním božským, neboť vládne tak, jak dalece chce, a vystačí pro všechny a <ještě> vyniká“⁵⁵⁴ z fragmentu *DK 22 B 114*. Hérakleitos měl knihu položit jako dar v chrámu bohyně Artemis. Sloh knihy si však záhy vysloužil mnohých komentářů, kdy Diogenés ve své zprávě pokračuje: „... složiv ji, jak někteří tvrdí, úmyslně poněkud nejasným slohem, aby ji mohli číst jen povolání a aby se jí nemohlo dobře pohrdat, kdyby jí rozuměl i lid.“ Timón z Fliúntu, satirik ze 3. stol. př. Kr, se měl o Hérakleitovi vyjádřit jako o tom, kdo „mluví v hádankách“, *αἰνκτικής* (*DL IX*, 6). Těž se vyprávělo, že když dal podle Aristóna Eurípídés přečíst Hérakleitův spis Sókratovi, ten odpověděl: „Čemu jsem rozuměl, je duchaplné, a myslím, že i to, čemu jsem nerozuměl, je takové, jenom to potřebuje nějakého délského potápěče.“ (*DL II*, 22). O potřebě délského potápěče pro toho, kdo se nechce v knize zadusit, se měl zmiňovat rovněž gramatik Seleukos o Krotónovi, který se tak měl vyjádřit ve svém *Potápěči* (*DL IX*, 12). Existují ale i diametrálně odlišná hodnocení, kdy Diogenés uvádí, že peripatetik Diodotos spis nazýval „vždy pevným kormidlem, jež řídí žití směr“, zatímco pro jiné měl být „ukazovatelem povahy, kýlem celého světa...“ (*DL IX*, 12). Díky stylu vyjadřování se Hérakleitovi následně v tradici dostalo přívlastku *σκοτεινός*, „temný“. Vzhledem k Efesanově původu a funkci v náboženském chodu obce se lze vcelku oprávněně domnívat, že sloh knihy byl velmi blízký stylu věštev. Jejich charakter patrně nejlépe vystihuje Hérakleitův způsob vyjadřování, jak přímo dokládají některé z fragmentů: *DK 22 B 93*: „Vládce, jehož věštírna je v Delfách, ani nemluví, ani neskrývá, nýbrž dává znamení“⁵⁵⁵ nebo *DK 22 B 92*: „Když Sibylla šílenými ústy vykřikuje výroky, jež [podle Hérakleita] nejsou k smíchu, nejsou líbivé,

⁵⁵² *DK 22 A 1*, 12; *DK 22 A 5/6*; *DK 22 A 7/2*; (*DK 22 A 16/1*, 128); *DK 22 A 16/1*, 132; *DK 22 A 16/3*; *DK 22 A 19/3*; *DK 22 A 22/4*; *DK 22 C 1*, 6; *DK 22 C 1*, 10; *DK 22 C 1*, 11; *DK 22 C 1*, 12; *DK 22 C 1*, 15-17; *DK 22 C 1*, 24; *DK 22 C 1*, 34; *DK 22 C 2*, 2; *DK 22 C 2*, 15; *DK 22 C 2*, 17; *DK 22 C 2*, 24; *DK 22 C 3*, 4.

⁵⁵³ *DL IX*, 5-6.

⁵⁵⁴ Překl. Z. Kratochvíl. *τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.*

⁵⁵⁵ Překl. Z. Kratochvíl. *ὁ ἀναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.*

ani příjemné, působením boha dosahuje hlasem tisíce let.⁵⁵⁶ Znamení, σημαίνει, je adekvátnější pro vyjádření logu nebo φύσις, neboť není nějakým pojmovým vymežujícím uchopením, tolik typickým evropskému myšlení, ale odkazem a vyjevením.

Mezi badateli však nepanuje shoda v tom, zda se skutečně jednalo o knihu v pravém slova smyslu, tedy o souvislý text. G. S. Kirk⁵⁵⁷ poněkud souhlasí s H. Dielse, že jednotlivé fragmenty nejsou výňatky ze souvislého textu, nýbrž se jedná o soubor až později zapsaných ústně formulovaných myšlenek, γνῶμαι. Jak ale sám dodává, takový závěr se může rozcházet již s fragmentem DK 22 B 1, který bývá obecně chápán jako začátek celého Héraklitova textu.⁵⁵⁸ Svědčí pro to totiž dva důležití autoři, kteří se v tomto smyslu přímo explicitně vyjadřují. Sextos Empeirikos (*Adv. math.* VII, 132) uvozuje následně zmíněný fragment DK 22 B 1 slovy: „Když tedy výše zmíněný muž začíná dílo O přirozenosti, ukazuje na to, co nás obklopuje, těmito slovy: ...“⁵⁵⁹ Podobně se vyjádří Aristotelés v *Rétorice*: „Tak na př. hned na začátku jeho spisu, kde praví: ...“ (*Rhet.* 1407b15-16).⁵⁶⁰ Kromě zmínění knihy máme v uvedených pasážích dva dobré a zcela explicitní důvody k tomu, považovat bezprostředně následující fragment za samotný začátek Efesanova textu, ať už jím skutečně byla kniha nebo soubor γνῶμαι.

DK 22 B 1 Sextos Empeirikos, *Adv. math.* VII.132 (DK 22 A 16)

Vůči řeči platné vždy nechápaní jsou lidé,
jak předtím než ji slyšeli,
tak poté, co uslyší prvně.

Ačkoli se všechno děje podle této řeči,
podobají se nezkušeným,
když zakoušejí taková slova i díla,
jak je já vykládám,
když každé rozlišuji podle přirozenosti
a ukazují, jak se to s nimi má.

Ostatním lidem však zůstává skryto, co dělají, když bdí.
tak jako zapomínají, <co dělají,> když spí.⁵⁶¹

⁵⁵⁶ Překl. Z. Kratochvíl. Σίβυλλα δὲ μαινομένωι στόματι καθ' Ἡράκλειτον ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῆι φωνῆι διὰ τὸν θεόν.

⁵⁵⁷ Srov. Kirk, G. S., 1954, s. 7; Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., 2004, s. 237.

⁵⁵⁸ Zda se ale vskutku jednalo o samotný počátek Hérakleitova domnělého spisu relativizuje G. S. Kirk (1954, s. 35) i s poukázáním na některé edice, které před DK 22 B 1 umísťují jiné fragmenty (Schuster, P., *Heraklit von Ephesus*, in: *Acta Societatis Philol. Lipsiensis*, 3, Leipzig 1873; Bywater, I., *Heracliti Ephesii reliquiae*, Oxford 1877).

⁵⁵⁹ Překl. Z. Kratochvíl v upraveném překladu T. Vítka. ἐναρχόμενος γοῦν τῶν Περὶ φύσεως ὁ προειρημένος ἀνὴρ καὶ τρόπον τινὰ δεικνύς τὸ περιέχον φησί· 'λόγου ... ἐπιλανθάνονται' [B 1].

⁵⁶⁰ Překl. A. Kříž. οἷον ἐν τῆ ἀρχῆι αὐτῆ τοῦ συγγράμματος· φησί γὰρ ...

⁵⁶¹ Překl. Z. Kratochvíl.

τοῦ δὲ¹ λόγου τοῦδ' ἐόντος² αἰεὶ³ ἀξύνετοι⁴ γίνονται⁵ ἄνθρωποι
καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι
καὶ ἀκούσαντες⁶ τὸ πρῶτον·

γινόμενων γὰρ πάντων⁷ κατὰ τὸν λόγον τόνδε
ἀπείροισιν⁸ εὐόκασι,
πειρώμενοι καὶ⁹ ἐπέων καὶ ἔργων
τοιούτων¹⁰, ὁκοίων¹¹ ἐγὼ διηγεῖμαι
κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον¹²
καὶ φράζων ὅπως¹³ ἔχει.

Fragment *DK 22 B 1* je nejdelším Hérakleitovým zlomkem vůbec a v úplnosti jej zachovává pouze Sextos Empeirikos. V různých variantách a délce textu jej ale dokládají hned čtyři další autoři.⁵⁶² Z nich nejvíce textu zachovává Hippolytos, sice řádky 1 - 9 (*Ref. IX, 9, 1*), Kléméns Alexandrijský řádky 3 (ř. 1-3), zatímco Aristotelés a Eusebios po dvou řádcích (ř. 1-2). Je příznačné, že Aristotelés v *Rétorice* (*Rhet. 1407b11-18*) cituje Hérakleita kriticky, aby na jeho případě ukázal, čeho je třeba se při psaní vyvarovat:

„Vůbec však je nutno, aby se to, co je napsáno, mohlo snadno číst a přednášet, což je totéž. Právě tuto přednost nemívají věty, spojené v celek mnoha spojovacími členy, a zrovna tak i ty, kde větní rozčlenění působí obtíže, jako u Herakleita. Neboť rozčlenit Herakleitovy věty je obtížný úkol, poněvadž bývá nejasno, k čemu něco náleží, zda k tomu, co následuje, či k tomu, co předchází. Tak na př. hned na začátku jeho spisu, kde praví: „Tuto řeč věčně jsoucí nechápu lidé.“ Je totiž nejasno, k čemu se vztahuje slůvko „věčně“ a jak tedy členit.“⁵⁶³

Již první věta fragmentu totiž uvozuje mnohé z nejednoznačností, tolik pro Hérakleita typických. Zde se jedná o dvojnásobnost v syntaxi, kdy není jasné, zda se αἰεὶ⁵⁶⁴, „vždy“, „věčně“ pojí s ἐόντος, „jsoucí“, „platný“ a tím s λόγος či s ἀξίοντοι, „nechápaní“. A zda je tedy λόγος věčně platný či jsou naopak lidé věčně nechápaní. Ohledně daného problému se rozproutila široká diskuze, která trvá od dob doxografie dodnes. Kléméns Alexandrijský a Hippolytos se klonili k první variantě a s nimi mnoho soudobých interpretů. Domníváme se však, že Aristotelés zde nevědomky akcentuje patrně jeden z charakteristických rysů Hérakleitovy formulace nejen vět, ale současně celého jeho kompaktního myšlení. Slovo αἰεὶ se vztahuje jak k tomu, co předchází, tak k tomu, co následuje. Jak poznamenává Z. Kratochvíl: „... kdo však procházel strukturu Hérakleitových výroků, ten ví, jak větu správně členit: přece tak, že slůvko *vždy* patří k obojímu, k platné řeči i nechápaným lidem!“⁵⁶⁵ Námí uváděný překlad odpovídá této ambivalentní vazbě a snad i původní Hérakleitově intenci.

τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὀκόσα ἐγεργθέντες ποιοῦσιν,
ὄκωσπερ ὀκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.

1 τοῦ δὲ Hippolytos; τοῦ Kléméns, Aristotelés; vynechává Sextos; 2 τοῦδ' ἐόντος Sextos; (τοῦ δέοντος Hippolytos, Kléméns, Eusebios, Aristotelés; τοῦδε ὄντος Sextos; 3 αἰεὶ Kléméns, Eusebios; αἰεὶ Hippolytos, Eusebios, Aristotelés; vynechává Sextos; 4 ζετοὶ Hippolytos; 5 γίνονται Sextos, Hippolytos; γίνονται Sextos, Kléméns, Aristotelés; 6 ἀκούσαντας Hippolytos; 7 πάντων Hippolytos, vynechává Sextos; 8 ἀπειροῖσιν Sextos, (ἄπειροι εἰσὶν Hippolytos), ἄπειροι Sextos; 9 καὶ Hippolytos, vynechává Sextos; 10 τοιοῦτων Hippolytos; τοιοῦτων Sextos; 11 ὀκοίων Sextos; ὀποῖα Hippolytos; 12 διαρέων ἕκαστον Sextos; διερέων κατὰ φύσιν Hippolytos; 13 ὄκως Sextos; ὄπως Hippolytos; Podle uvedených rozdílů ve čtení ve čtení známých edic: J. Bollack – H. Wismann, H. Diels – W. Kranz, Ch. H. Kahn, G. S. Kirk, M. Marcovich.

⁵⁶² Hippolytos, *Ref. IX, 9, 1*; Aristotelés, *Rhet. III, 1407b16-17*; Kléméns Alexandrijský, *Strom. V, 111,7*; Eusebios, *Praep. ev. XIII, 13,39*.

⁵⁶³ Překl. A. Kříž. ὅλως δὲ δεῖ εὐανάγνωστον εἶναι τὸ γεγραμμένον καὶ εὐφραστον· ἔστιν δὲ τὸ αὐτὸ ὅπερ οἱ πολλοὶ σύνδεσμοι οὐκ ἔχουσιν, οὐδ' ἂ μὴ ῥάδιον διαστίξαι, ὥσπερ τὰ Ἡρακλείτου. τὰ γὰρ Ἡρακλείτου διαστίξαι ἔργον διὰ τὸ ἀδηλον εἶναι ποτέρῳ πρόσκειται, τῷ ὕστερον ἢ τῷ πρότερον, οἷον ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτῇ τοῦ συγγράμματος· φησὶ γὰρ "τοῦ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίνονται"· ἀδηλον γὰρ τὸ αἰεὶ, πρὸς ποτέρῳ <δεῖ> διαστίξαι.

⁵⁶⁴ D. Sider (1989, s. 367) upozorňuje na jiný případ nejednoznačnosti αἰεὶ; tentokrát v Platónově *Timaiōvi, Tim. 28a6-7*: „A to, čeho podobu a působnost vytváří stavitel světa tak, že stále hledí na neproměnné jsoucno a takového užívá jaksí za vzor...“ (překl. F. Novotný) (πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα ἔχον βλέπων αἰεὶ [ὁ δημιουργός]). Podle kontextu by totiž adverbium mělo být spojeno s τὸ ... ἔχον (s odkazem zejména na a2: αἰεὶ κατὰ ταῦτα ὄν), „but where word order makes it difficult not to take it with βλέπων (as well?).“

⁵⁶⁵ Srov. Kratochvíl, Z., 2006, s. 110.

Začátek fragmentu τοῦ δὲ λόγου τοῦδ⁵⁶⁶ by mohl být chápán jako sebereference autora, odkazem k jeho promluvě, či předmluva k samotné práci, jak soudí Ch. H. Kahn.⁵⁶⁷ Paralelu je podle něho možné vidět v úvodu z Hekataiovy *Historie* nebo *Genealogie*. Také text Ióna z Chiu (*DK 36 B 1*) začíná: ἀρχὴ δέ μοι τοῦ λόγου ... Podobná pojednání obvykle začínala odkazem na λόγος nebo výpověď jako takovou. Údajně jako Hekataionu inspiraci lze v úvodu Hésiodovy *Theogonie* (*Theog.* 23n) číst: „... takové slovo mi bohyně nejdříve řekly... „Umíme vyprávět smyšlenek mnoho a podobných pravdě; a umíme, když se nám zachce, i o věcech skutečných zpívat.“⁵⁶⁸ A stejně lze doložit počátkem Alkamiónova spisu zachovaného u Diogena Laertia (*DL VIII, 83*). Podle M. Marcoviche⁵⁶⁹ λόγος v tomto případě vyjadřuje tvrzení odkazující k verbální výuce, přičemž předkládá dva důvody: a) lidé mohou λόγος slyšet od Hérakleita; b) fráze „οὗτος ὁ λόγος“ obvykle znamenala „toto tvrzení“, „výklad“, „argument“. Snad se jedná i o ukázání vztahu mezi Hérakleitovou řečí a řečí samou o sobě, pravdivou řečí λόγος ἐών. J. Burnet⁵⁷⁰ uvádí, že v íónském dialektu ἐών ve spojení se slovem jako λόγος znamenalo „pravdivé“. Podobně se vyjadřují M. Marchovich⁵⁷¹ či G. S. Kirk^{572, 573}. Z. Kratochvíl⁵⁷⁴ rovněž vykládá tvar τοῦδ' ἐόντος nikoli ve významu spony „je“, ale jako „platný“, „skutečný“ nebo také „pravdivý“. „Pravdivý“ ovšem pouze v běžném hovorovém významu „bez souvislosti s posvátným slovem filosofie, kterým bude od Parmenidových časů „pravda“ - ἀλήθεια.“ Filologicky zde Hérakleitos sice může odkazovat na sebe sama a následovat tak literární tradici, ale zvláštním důrazem na λόγος a víceznačností, v níž se termín nalézá, se s tradicí ve stejném okamžiku i rozchází. Následující spojení ἐόντος αἰεὶ nebo αἰεὶ ἄξύνετοι vedou k již zmíněné dvojnáznosti, která se stala předmětem mnoha sporů. Jak jsme uvedli, domníváme se, že se nejedná o chybu v syntaxi, nýbrž o stylistický záměr. Λόγος⁵⁷⁵

⁵⁶⁶ *Il. I, 273*: „Přec však dbali mé rady a poslechli, když jsem co řekl.“ (překl. O. Vaňorný) (καὶ μὲν μεν βουλέων ξύνειεν πείθοντό τε μύθῳ).

⁵⁶⁷ Srov. Kahn, Ch. H., 1979, s. 93, 97, 307.

⁵⁶⁸ Překl. J. Nováková. τόνδε δέ με πρώτιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον, ... ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσσασθαί.

⁵⁶⁹ Srov. Marchovich, M., 2001, s. 8.

⁵⁷⁰ Srov. Burnet, J., 1930, s. 133.

⁵⁷¹ Srov. Marchovich, M., 2001, s. 9.

⁵⁷² Srov. Kirk, G. S., 1954, s. 35.

⁵⁷³ Hérodotos, *I, 30, 16*: τῷ ἐόντι χρῆσάμενος λέγει; *I, 95*: λόγον ἐόντα λέγειν; Aristofanés, *Ran.* 1052: οὐκ ὄντα λόγον; Hippokratés, *De Vetere Medicina I, τέχνης ἐοῦσης*.

⁵⁷⁴ Srov. Kratochvíl, Z., 2006, s. 110.

⁵⁷⁵ H. Diels (1901, s. VI) překládá v *DK 22 B 1* λόγος jako „Wort“, přičemž toto „slovo“ je současně „Natur- und Menschen-gesetz, und alles, Wind und Woge, Seele und Körper, Staat und Mensch ist dem „Gemeinsamen“, dem „Allweisen“ unterthan.“ K. Reinhardt (1916, s. 217, 219) λόγος překládá jako „Denkgesetz“ a termín podle něho vyjadřuje „nicht Weltgesetz noch Weltvernunft noch überhaupt göttliches Princip – dafür gebraucht er τὸ σοφόν. – sondern die Denknöwendigkeit, das logische Gesetz, die philosophische Einstellung, die er gefunden, λόγος in demselben erkenntnistheoretischen Sinne wie bei Parmenides *Fr. I, 36*: κρῖναι δὲ λόγῳ πολὺδῆριν ἔλεγχον.“ E. Zeller (*I.*, 1920, s. 792) chápe λόγος nejen jako samotnou řeč, ale též jako její obsah: „Bei dem λόγος ist, meiner Ansicht nach, zunächst zwar an die Rede, zugleich aber auch an den Inhalt der Rede, die in ihr ausgesprochene Wahrheit zu denken.“ J. Burnet (1930, s. 133) λόγος překládá jako „Word“ a v poznámce připojuje: „the λόγος is primarily the discourse of Herakleitos himself; though, as he is a prophet, we may call it his „Word“. It can neither mean a discourse addressed to Herakleitos nor yet „reason“. O. Gigon (1935, s. 4-5) vkládá Hérakleiovi do úst větu: „...Dies mein vorliegendes werk enthält die Wahrheit, und diese Wahrheit its ewig, und alles geschieht in ihrem Sinne...“. Λόγος ist ein abgekürztes Zeichen für die Summe des Buches – die ewige Wahrheit. ...Heraklit will nicht den Logos, die Wahrheit selber erklären, sondern die Dinge. Der Logos ist eben der Schlüssel zu den Dingen. Sie sollen aus dem Logos erklärt werden.“ Λόγος vyjadřuje jak samotnou Hérakleitovu „vorliegendes Werk“, tak slouží jako „eine gelegentliche Notbezeichnung“ pro její objekt (tím je podle O. Gigona πόλεμος). Ačkoli O. Gigon vychází z faktu, že Héraklitova „vorliegendes Werk“ se shoduje se smyslem univerza, zjevně tuto shodu není schopen uchopit a vysvětluje to jako „ein Art heraklitischer Paradoxie“. W. J. Verdenius (1947, s. 275-

není pouze výslovně pravdivou „řečí“, ale i cosi zcela jiného. Τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἔοντος αἰεὶ, to, co je věčně platné, skutečné, jako stálá přítomnost prosta strnulé nehybnosti, i božské ἔων αἰεὶ. Λόγος má výslovný obsah, smysl a strukturu. Je tedy intencionálně uchopitelný. Lidé, kteří jsou zde uvedeni v plurálu, ἄνθρωποι, a který je až na malé výjimky v souvislosti s nimi u Hérakleita v zásadě vždy pejorativní, však nejsou logu schopni naslouchat.

...ἄξύνετοι⁵⁷⁶ γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. Lidé jako „nechápané“, ἄξύνετοι, lze etymologicky dobře vyložit jako ἄ-ξύνετοι (alfa privativum), tedy jako ty, kteří se nacházejí mimo „společné“, ξύνος. Srovnání s DK 22 B 34 a zejména začátkem DK 22 B 114 ukazuje, že ἄξύνετοι lze vyložit i jako zápor k ξὺν νόῳ, v íónském dialektu: „s rozumem.“ Ἀξύνετοι jsou zrovna tak i „bez rozumu.“ Jak Hérakleitos referuje ve zmíněných zlomcích DK 22 B 34, DK 22 B 114 nebo DK 22 B 89. Druhý z nich začíná větou: „Když mluvíme s rozumem, je třeba posilovat se tím, co je společné všem...“⁵⁷⁷ Nechápaní jsou tedy pochopeni i jako ti „bez rozumu“. A „mluvit se rozumem“, ξὺν νόῳ λέγοντας, bytostně souvisí s nalézáním se v tom, co je společné, ξυνόν. Sextos Empirikos

276) cituje postoje W. Jaegera (1945, s. 181-2): „The logos is the mind – the organ that perceives the meaning of the cosmos“ a také W. Williho (*Die Geschichte des Geistes in der Antike*, Eranos-Jahrbuch 13, 1945, s. 58), který překládá logos jako „Geist“. Sám pak tvrdí: „in the fragments which are not coloured by Stoic idiom there is no evidence for λόγος as a mental faculty, a meaning which does not seem to make its appearance before Democritus“ a λόγος chápe jako „argument“; což má být vhodný význam i pro Parmenida. Nicméně připomíná důležitou okolnost: „In Heraclitus' thought his argument coincides with that which is argued: he does not know a fundamental difference between the purport of his doctrine and the real order of things“; ambivalenci logu tak podle něho může vystihnout i termín „system.“ V jiném článku (1966, s. 89) pak λόγος vyjadřuje jako „Argumentation“ („eine besondere Form der Rechenschaftsblage“). G. S. Kirk (1954, s. 37) s odkazem na DK 22 B 50, kde je λόγος formálně odlišen od mluvčího, tvrdí, že pokud λόγος může vyjadřovat nejen samotnou knihu či Hérakleitovu řeč, ale i obsah této řeči, pak je možné λόγος a samotnou Hérakleitovu „doktrínu“ adekvátně odlišit. Tak například činí B. Snell (1926, s. 365): „Logos ist das Wort, soweit es sinnvoll ist; λέγειν ist: etwas meinen.“ „Smysl“ je tak jedním ze základních významů kořene λεγ-; Logos je smysl vyjádřený Hérakleitovými slovy a je i smyslem, který vidí ve věcech. U. Hölscher (1952, s. 69, 75) píše: „Lehre“ und „Schrift“ sind etwas Subjektives, der Logos ist aber etwas, worauf sich Heraklit in der Schrift beruft.“ Logos pak U. Hölscher chápe ve smyslu „věštbý“: „Auch der Logos schien zugleich Heraklits Schrift und das Gesetz des Seienden zu bedeuten. Halten wir dabei fest, dass er, als ein gehörter Logos, Rede ist, dann drängt sich seine Verwandtschaft mit dem Orakel auf. Auch das Orakel ist Wort, Rede (λογιον bei Herodot). So haben wir den Logos zu verstehn nach der Art eines Orakelworts, das von Heraklit vernommen und gesprochen wird, wie von der Pythia das Wort des Gottes.“ G. S. Kirk (1954, s. 38) se nedomnívá, tak jako B. Snell, že by logos znamenal aktuální řeč či vyučování jako takové. A pokud snad ano, pak vyjadřuje spíše smysl tohoto učení, objektivní smysl takového konání. Sám tvrdí, že skutečný odkaz na vlastní Hérakleitovu pravdu leží ve slově τοῦδ'. Protože kořen λεγ- vyjadřuje též „sebrání“, „výběr“ a odtud „počítání, účtování“ a tím „míry (ale i rytmus)“ a „poměry, proporce“, pokládá takové významy za základní, podobně jako „řeč“ a její „obsah“ E. Zeller. V souladu s pojetím G. S. Kirka je E. L. Minar (1939, s. 323-324), který podotýká, že termín „account“ reprodukuje dvojsmyslnost logu ve dvou významech: narativním a početním. W. J. Verdenius (1947, s. 276) Minarovu pozici dává do vztahu s E. Zellerem, kdy E. L. Minar při interpretaci logu vychází z významu „account“ a rozvádí jej jako: „(1) account, explanation, (2) true account: the meaning of things, (3) itself a thing: the way in which the world-process moves“, což W. J. Verdenius chápe jako korekci Zellerova stanoviska: „discourse > contents of it > truth > order of things.“ Ch. H. Kahn podobné významy zachovává, když v DK 22 B 1 překládá λόγος jako „account“ (taktéž v DK 22 B 2, DK 22 B 39, DK 22 B 81, DK 22 B 87 a DK 22 B 108; zatímco v DK 22 B 45, DK 22 B 50 a DK 22 B 115 jako „report“ a v DK 22 B 31b (v jeho čtení XXXIX) jako „amount.“ Sám však odmítá výše zmíněné neplodné debaty jak o „pravdě“ či jakémukoli základnímu významu logu. Domnívá se totiž (1964, s. 192), že Hérakleitos: „uses the word with different senses in different contexts, but each use is designed to allude to the others at the same time.“ Takový případ se vyskytuje již ve fragmentu DK 22 B 1.

⁵⁷⁶ K. Pritzl (1985, s. 309) rozlišuje: „... ἄξύνετοι (i) lack the common, which witnesses seek to provide, (ii) lack νόος, and consequently μάθησις, and (iii) fail to make the proper connection.“

⁵⁷⁷ Překl. Z. Kratochvíl. ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῶι ξυνῶι πάντων.

v pokračování svého textu dokládá, že společným je právě λόγος (*Adv. math.* VII, 133 (*DK 22 A 16/1 (DK 22 B 2)*)):

„[Když těmito slovy výslovně uvedl, že vše činíme a myslíme díky účasti na božském logu, postupuje o něco dále a dodává⁵⁷⁸.] **Proto je třeba následovat to společně,**⁵⁷⁹ [«protože xynos znamená iónsky společně», xynos je tak «totéž. co» koinos]. **Ačkoliv je řeč společná, žijí běžní lidé tak, jako kdyby měli své vlastní vědomí** [*B 2*]. Vědomí totiž není nic jiného než výklad způsobu uspořádání veškerenstva. Proto také mluvíme pravdivě, když se účastníme na paměti logu, zato lžeme, když jsme v sobě samých.“⁵⁸⁰

A jako je λόγος platný vždy, tak jsou lidé také vždy nechápaví. Byli takoví, jsou a budou. Zajímavé je svědectví, že lidé jsou nechápaví nejen poté, co řeč vyslechli poprvé,⁵⁸¹ ale i předtím než ji vůbec uslyšet mohli, πρόσθεν ἢ ἀκουσαι. Λόγος je tedy lidem nedostupný předtím i potom, co jej vyslechnou. Tato skutečnost vede Ch. H. Kahna⁵⁸² k dílčímu závěru, že ona řeč, kterou lidé nechápou, je zde odpradávná. Λόγος reprezentuje cosi odvěkého, stále platného, co se vždy děje. Λόγος není pouze slovo, které mluvíci vyslovil či řeč, v níž svá slova spojil do věty. Není jen tím, „co“ bylo vyřčeno nebo „co“ měl mluvíci subjektivně ve své mysli a řečí tento obsah artikuloval. Λόγος může být míněním jen v „objektivním“ smyslu. Jako uspořádání, které slova určuje a je uspořádáním světa o sobě vůbec. Bylo předtím než se vyslovila jakákoli slova. Tak lze pochopit λόγος, který jsme ještě neslyšeli. M. Marcovich⁵⁸³ dodává, že λόγος musí znamenat objektivní pravdu, zákon či řád, vzhledem k tomu, že jej lidé

⁵⁷⁸ „Postupuje o něco dále a dodává.“ (ὀλίγα προδιελθὼν ἐπιφέρει). Tuto citaci považují někteří badatelé (např. O. Gigon (1935, s. 11, 15), G. S. Kirk (1954, s. 48-49), M. Marcovich (2001, s. 91) - s odvoláním se na edici I. Bywatera či H. Gomperze (in: *Wiener Studien* 43, 1922-1923, s. 122n, 128n)) za důkaz, že fragment *DK 22 B 2* nenásledoval bezprostředně po *DK 22 B 1*. Tento pohled se zakládá na frázi διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ ζυνοῦ z *DK 22 B 2*, přičemž διὸ, „proto“, musí odkazovat k předcházejícímu pojednání o τὸ ζυνοῦ. Taková zmínka se objevuje ve fragmentu *DK 22 B 114* a uvedené edice tak před *DK 22 B 2* umísťují právě *DK 22 B 114*. G. S. Kirk již tuto domněnku však relativizuje a Ch. H. Kahn ve svém řazení umísťuje *DK 22 B 114* za *DK 22 B 116*, kdy za subjekt *DK 22 B 114* pokládá spíše „all men“, whose right to self-knowledge or *sōphronein* is asserted in XXIX.“ (XXIX = *DK 22 B 116*: Všem lidem náleží poznávat sebe sama a uvažovat.“ (překl. Z. Kratochvíl) (Ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ νωφρονεῖν)). Za *DK 22 B 1* naopak umísťuje *DK 22 B 34*: „Když nechápaví uslyší, podobají se hluchým; výrok jim dosvědčuje: jsouce zde, jsou nepřítomni.“ (překl. Z. Kratochvíl) (ἄζυνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰοίκασι φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπειναί.) následovaný *DK 22 B 2*. M. Marcovich ve svém členění v první skupině fragmentů klade za *DK 22 B 1* taktéž *DK 22 B 34*, přičemž *DK 22 B 2* umísťuje za *DK 22 B 114* (a oba je spojuje v jediný – v jeho členění č. 23) až ve skupině páté. Nadto se domnívá (v návaznosti na O. Gigona (1935, s. 11) a G. S. Kirka (1954, s. 49, 59)), že skeptik Ainesidemos (Sextos Empeirikos, VII, 127-134; VIII, 286) uvažoval pouze κοινὸς λόγος a φρονεῖν a proto citace obsahuje jen fragment *DK 22 B 2* ačkoli stejně tak musel být obeznámen též s *DK 22 B 114* (za důkaz M. Marcovich pokládá frázi ὁ θεῖος λόγος z VII, 127; 129; 131; 133). Stobaios pro *DK 22 B 114* měl naopak použít pramen, který se zabýval jen silou zákona a *DK 22 B 2* v tomto kontextu tak nutně chybí.

⁵⁷⁹ Ch. H. Kahn (1979, s. 307-308) tuto frázi pokládá až za Sextovu parafrázi z důvodu jejího příliš explicitního tónu, který není pro samotný Hérakleitův styl nijak typický.

⁵⁸⁰ Překl. Z. Kratochvíl. διὰ τούτων γὰρ ῥητῶς παραστήσας ὅτι κατὰ μετοχὴν τοῦ θεῖου λόγου πάντα πράττομέν τε καὶ νοοῦμεν ὀλίγα προσδιελθὼν ἐπιφέρει διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ <ζυνοῦ, τουτέστι τῷ> κοινῷ· ζυνοῦ γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ζυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν. ἢ δ' ἔστιν οὐκ ἄλλο τι ἄλλ' ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντός διοικήσεως. διὸ καθ' ὃ τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν, ἃ δὲ ἂν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα.

⁵⁸¹ W. Capelle (in: *Hermes* 59, 1924, s. 190n.) tvrdí, že ἀκούσαντες τὸ πρῶτον - omezuje univerzalitu ἀεὶ z toho důvodu, že πρῶτον znamená „poprvé“ a lidé tak v budoucnu přestanou být ἀζυνετοι. A. Busse (in: *Rh.M.* 75, 1926, s. 206n.) však následně tento postulát vyvrací s odůvodněním, že πρῶτον znamená „jednou“, „vůbec“. Tak referuje i G. S. Kirk (1954, s. 34) od něhož diskusi přebíráme.

⁵⁸² Srov. Kahn, Ch. H., 1979, s. 98. Podobně usuzuje O. Gigon (1935, s. 6), přičemž je mu to důkazem „dafür, dass ὄλεῖ mindestens auch zu Logos gezogen werden muss.“

⁵⁸³ Srov. Marcovich, M., 2001, s. 8.

mohou znát přímo z okolního sdíleného světa. Nicméně připomíná, že v archaické době neexistovala jasná distinkce mezi objektivními a subjektivními aspekty vědění a odtud myšlenkovým světem a samotným předmětem.⁵⁸⁴ Domníváme se, že v této souvislosti je vždy nutné mít ke slovu „pravda“ výhrady, neboť pro nás má neadekvátní konotace.

V závěru úvodu zlomku *DK 22 B 1*, ve frázi ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, se sloveso γίγνεσθαι,⁵⁸⁵ „stávat se“, „dít se“, pojí s ἀξύνετοι, neschopností lidí chápat. Následná část fragmentu začíná větným členem v genitivu: γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, kdy sloveso naopak vyjadřuje, že se všechny věci dějí, γινομένων πάντων, podle logu. Jde tak o druhé výslovné uvedení logu. Tentokrát však ne pouze jako řeči, nýbrž spíše „principu“, který má zřejmý univerzální dosah. Tento dosah přitom není dán jakýmsi postavením v domnělé hierarchii, ale právě působností. Ta se netýká jen dané vybrané množiny z celku, ale, jak je explicitně zdůrazněno, všech věcí, πάντων.⁵⁸⁶ A jedinými, kdo se nalézají mimo řeč, jsou nechápaví lidé, jak dokládá i fragment *DK 22 B 34* („Když nechápaví uslyší, podobají se hluchým; výrok jim dosvědčuje: jsou zde, jsou nepřítomni“⁵⁸⁷).

Ozývá se zde původní význam termínu λόγος, „počet“, „účet“, „sbírání“, „shromažďování“, „výběr“.⁵⁸⁸ Rozvinutí kvantitativního smyslu, „počítání“, „měř“, „proporcí“ je zřetelné hned v několika Efesanových fragmentech.⁵⁸⁹ Jelikož v sobě λόγος implicitně zahrnuje koncept „měř“, „rozsahů“, „poměrů“ a „rytmů“, nebude jistě takový význam vzdálen ani jeho explicitnímu užití Hérakleitem.⁵⁹⁰ Snad odkazuje k výkladu logu i ve smyslu jakéhosi „vzorce“, „plánu“ či dokonce „zákonu“.⁵⁹¹ Plánu, který je naplňován v uspořádání všeho. Λόγος

⁵⁸⁴ Srov. Kahn, Ch. H., 1979, s. 98. Podobně se vyjadřuje i G. S. Kirk (1954, s. 396), kdy tvrdí, že pro Hérakleita neexistovala distinkce mezi Logem pojímaným lidskou myslí a Logem působícím v samotné přírodě. W. J. Verdenius (1947, s. 276-278) také uvozuje, že neexistovala hranice mezi tím, kdo myslí a samotnou myšlenou věcí: „...Heraclitus is said to have discovered an analogy between our way of reasoning and the world-process. But he could hardly „discover“ an „analogy“ here, for the *unity* of subject and object is a *silent* presupposition of his doctrine.“ W. J. Verdenius uvádí i některé podobné příklady shody aspektů subjektivního a objektivního vědění: Lucretius, I, 498: „vera ratio naturaque rerum“ a V, 335: „natura haec rerum ratioque.“

⁵⁸⁵ W. J. Verdenius (1947, s. 280) si všímá častého významu slova γίγνομαι jako představy „výsledku“, „závěru“ nebo i „výčtu“, např: *Od. II, 319-320*: οὐ γὰρ νηὸς ἐπήβολος οὐδ' ἐρετῶων/γίνομαι; *IX, 34-45*: ὧς οὐδὲν γλύκιον ἢς πατρίδος οὐδὲ τοκήων/γίγνεται.

⁵⁸⁶ V. Mitevski (1994, s. 49) považuje tuto pasáž za „extremely important“. Logos je princip, který „všem věcem“ udává směr. Připomíná, že pokud je logos něčím vlastním, samostatným vůči všemu ostatnímu, je tato skutečnost současně také něčím společným oproti jednotlivému obsaženému ve „všech věcech“.

⁵⁸⁷ Překl. Z. Kratochvíl. ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκόασι· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπειῖναι.

⁵⁸⁸ Jak zdůrazňuje W. F. Otto (1991, s. 14), oproti běžnému mínění nebyl původní význam slovesa λέγειν „sbírat“, který má být významem až sekundárním. Primární byl totiž pojem „výběru.“ Podle Ch. H. Kahna (1964, s. 193) pak v Hérakleitově době byl již i význam slova jako „shromažďování“ pouze latentní, nicméně jej ožívají taková spojení jako ὁ κοινός λόγος vztahující se k lidem, „who make common cause and are to be counted together“: *DK 22 B 2* „Ačkoli je řeč společná, žijí běžní lidé tak, jako kdyby měli své vlastní vědomí.“ G. S. Kirk (1954, s. 38) naopak soudí, že pro Hérakleita byly podobné významy zcela legitimní.

⁵⁸⁹ *DK 22 B 31*: „...Moře se rozlévá a poměřuje vůči témuž logu jaký byl dříve, než vznikla země.“ (...θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρῶτον ἢν ἢ γενέσθαι γῆν.), *DK 22 B 45*: „Ani ten, kdo prochází všechny cesty, nemůže svým krokem nejt hranice duše: tak hluboký má logos.“ (ψυχῆς πείρατα ἰῶν οὐκ ἂν ἐξεύροι ὁ πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.), *DK 22 B 115*: „K duši patří určení, které roste samo sebou.“ (ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὐξῶν.). Překl. Z. Kratochvíl.

⁵⁹⁰ Nahrazení logu takovým termínem však vyvolává jisté rozpaky, jak ukazuje G. S. Kirk (1954, s. 39): „Of the measure, which is as I describe it, men are uncomprehending...“, „the measure being common...“, „listening not to me but to the measure...“

⁵⁹¹ Srov. Kirk, G. S., 1954, s. 38-39. Již H. Diels (Diels, H., *Herakleitos von Ephesos*, Berlin 1909) podle něho připojuje „Weltgesetz“ k „Wort“. Ch. H. Kahn (1964, s. 192): „And the content of Heraclitus' discourse is neither more nor less than the world-order which he asserts.“ R. Singh (1963, s. 464) pokládá Hérakleitův logos za analogický stoickému: „Logos meant for Herakleitos, as for his Stoic followers, the Word-Reason or

vyjadřující Hérakleitovu řeč je tedy současně též zmínkou o kvantitativních „mírách“ jako známce světového řádu.⁵⁹²

Užití termínu λόγος již na samém počátku Hérakleitova spisu reflektuje jeho fundamentální nejednoznačnost a zejména mnohovýznamovost. Významová ambivalentnost logu je Efesanem užívána patrně zcela vědomě;⁵⁹³ přičemž na straně jedné jde o samotné zvláštní postavení logu, na druhé o zákonný vztah mezi věcmi světa, reflektovaný kalkulací či poměrem a artikulovaný řečí.⁵⁹⁴ Λόγος, jako výslovně pravdivá řeč jsoucí věčně a sdílená vším, ξυνός, je modem všeho.

Vrátíme-li se k fragmentu *DK 22 B 1*, po výše diskutované pasáži γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, následuje další odkaz na lidskou nemožnost, tentokrát jako ἀπειρίᾳ, „nezkušenost“, nedostatek lidské zkušenosti. V obou příkladech uvedení logu jako řeči, univerzální „pravdy“, věčného obsahu a zákona se tak předkládá kontrast lidské nedostatečnosti tento λόγος chápat či zakusit. Uvedené aspekty logu – „jsoucí“, „věčný“ a „podle něhož se vše děje“ jsou o trochu dále uvozeny Hérakleitovým důrazem na sebe sama, jeho vlastní řeč a skutky, „jak je já vykládám.“ Ἐπέων καὶ ἔργων je bezesporu spíše ustálené slovní spojení doložitelné již u Homéra (*Il. XV, 234; Od. II, 272*), než aby mělo v souvislosti s Hérakleitem konkrétnější význam. Nabízí se též paralela s Hésiodem, kdy se může jednat jak o hrdinský čin, tak o těžkou každodenní práci. Celá fráze by ale neměla být zřejmě brána doslova, jak upozorňuje G. S. Kirk,⁵⁹⁵ podle něhož jsou zde „slova“ prostředkem vysvětlení a „díla“ naopak vysvětlované věci. Zahrnují lidskou činnost jako takovou a především lidské účastenství, jak usuzují K. Reinhardt nebo O. Gigon.⁵⁹⁶ Význam je více než zřetelný. Hérakleitos ví, o čem mluví, neboť hovoří o vlastní zkušenosti. Zkušenosti s logem i nedostatečností lidí. Domnívá se, že sám je nadán znalostí logu a roztrpčeně konstatuje své neúspěchy v jeho předání ostatním. Třebaže i oni jsou součástí logu.

Ostatním lidem právě tento vhled chybí a proto se „podobají nezkušeným“, i když zakoušejí vše, o čem „jde řeč“.⁵⁹⁷ Zkušenost samotná je pro lidi otázkou, ani vlastní zkušenost nejsou s to pochopit. Jedná se o zkušenost s naprosto vším, neboť se „vše děje podle této řeči.“ Přitom ale ani není možné, aby někdo podobnou zkušenost neměl. Přesto tomu tak není. Lidem je

the intelligible order of the universe. It is the law which governs the Cosmos, the „fixed measure“ which keeps all things in their appointed place.“

⁵⁹² Tyto „míry“, μέτρα dodržuje jak světový oheň, který se podle nich rozhořívá a uhasíná: *DK 22 B 30* „Svět, stejný pro všechny, neutvořil žádný z bohů ani z lidí – nýbrž byl vždy a je a bude – vždyživý oheň, vzněcující se s ohledem na míry a pohasínající s ohledem na <svoje> míry.“ (κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.), tak i samotné Slunce: *DK 22 B 94* „Slunce nepřekročí <své> míry, jinak by je vyhledaly Erínye, pomocnice Diké.“ (Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μὴ, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπικούροι ἐξευρήσουσιν). Překl. Z. Kratochvíl.

⁵⁹³ G. S. Kirk (1954, s. 38, 39): „The only point in trying to establish a „basic“ sense is that when he uses the word to stand for an undefined abstract concept it is more likely to be a „basic“ and underived meaning which he has in mind.“ G. S. Kirk ve snaze vyhnout se dvojznačnosti logu nabízí k jeho překladu (ve fragmentech *DK 22 B 1, DK 22 B 2, DK 22 B 50*) jak sám tvrdí - těžkopádnou frází: „formula of things“ v níž je však implicitně obsažena idea „measure“ vyhovující i dalším fragmentům.

⁵⁹⁴ Srov. Kahn, Ch. H., 1964, s. 192.

⁵⁹⁵ Srov. Kirk, G. S., 1954, s. 41. Frázi sám pokládá za epickou formulu a odkazuje na příklady z Homéra: *Il. XV, 234* „Od doby té já sám stanovím radu a skutek.“ (překl. O. Vaňorný); *Od. II, 272* „...jaký vždycky byl on, jak v konání skutků, tak v radě.“ (překl. O. Vaňorný). Formule ἔργων τε ἔπος τε nebo ἢ ἔπει ἢ καὶ ἔργων jsou zřejmě užity k doplnění hexametru, protože kontext obvykle nevyžaduje oba termíny.

⁵⁹⁶ Srov. Reinhardt, K., 1916, s. 218: „das ganze menschliche Gebahren zu umschreiben“; Gigon, O., 1935, s. 8: „der ganze Bereich menschlicher Betätigung.“

⁵⁹⁷ G. S. Kirk (1954, s. 41) podobně jako M. Marcovich upozorňuje na slovní hru mezi ἀπειροισιν „nezkušení, neznalí“ a πειρώμενοι, „zakoušet, znát ze zkušenosti“. M. Marcovich (2001, s. 9) nadto vyslovuje otázku, zda v případě spojení τοιούτων ὁκοῖν nejde pouze o iónský idiom. O. Gigon (1935, s. 8) si zase všímá spojení: πειρώμενοι πάντων ἢ διηγῆμαι πάντα.

zatěžko si osvojit takový vhled dokonce i poté, co jej Hérakleitos konkrétně artikuluje. Nic nezmuže Efesanův výklad i přímo k jeho slovům a činům, ačkoli jednotlivě rozlišuje podle jejich přirozenosti, κατὰ φύσιν διαίρέων ἕκαστον a „ukazuje, jak to s nimi je“, φράζων ὅπως ἔχει.

Pokud je fragment *DK 22 B 1* opravdu samotným začátkem Hérakleitovy knihy, je na tomto místě - zcela poprvé od uvedeného místa z Homérovy *Odyssey* - autenticky doložen termín φύσις. Nicméně, vzhledem k charakteru ostatních zlomků, kde se termín objevuje také, a k vcelku oprávněnému závěru, že tyto na začátku textu nefigurovaly, je jeho výskyt právě zde s největší pravděpodobností po Homérovi opravdu prvním vůbec. Prvním po několika staletích. Pochopitelně pouze co se týká zachovaných textů, které máme dnes k dispozici. Na první pohled lze konstatovat, že jej Hérakleitos užívá zcela bezprostředně. To je charakteristické pro jeho výskyt i ve všech ostatních fragmentech. Nezdá se, že by pro něho slovo φύσις bylo novotvarem, jenž by bylo třeba více precizovat či oprášit starý zapomenutý význam. Naopak jej užívá v textu zcela volně a pracuje s ním naprosto samozřejmě. Vzhledem k tématu bychom doslova řekli „přirozeně“. Ostatně právě tak má se vším nakládat mudrc.

Ve fragmentu se ovšem slovo φύσις neobjevuje samostatně, nýbrž v adverbiální frázi κατὰ φύσιν, tedy „podle přirozenosti“. W. J. Verdenius,⁵⁹⁸ který považuje hypotetický název Hérakleitova spisu Περὶ φύσεως za autentický, se domnívá, že Hérakleitos právě zde k titulu odkazuje. Vzhledem k velké nepravděpodobnosti podobného názvu se to však nedomníváme. A jak se samo nabízí, všímá si též častého výskytu termínu φύσις a κατὰ φύσιν u Hippokrata, přičemž jej považuje za možný Hérakleitův vliv. Naopak místa u Platóna (*Leg.* 720d2) „vyšetřuje od začátku a podle znalosti přírody“⁵⁹⁹ a (*Gorg.* 501a 1-2) „lékařství, má prozkoumání i přirozenost předmětu své péče i příčinu toho, co dělá“⁶⁰⁰ dosvědčují podle něho vliv Hippokrata. Jakkoli jsou tyto souvislosti zásadní, nebudeme se jimi zabývat a zůstaneme pouze u Hérakleitova fragmentu.

M. Marcovich⁶⁰¹ se oprávněně domnívá, že fráze κατὰ φύσιν nemá stejný význam jako φύσις ve fragmentu *DK 22 B 123*: „Přirozenost se ráda skrývá“ (φύσις δὲ καθ' Ἡράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ), kde by se podle něho mělo jednat o skutečné složení každé jednotlivé věci. K tomuto místu se ještě dostaneme. Zde naproti tomu jde o význam: „náležitě“ či „jak by mělo být rozlišeno, rozděleno.“ Srovnává tento význam s podobným „rozlišováním“, διαίρέων, každé jednotlivé věci, ἕκαστον, z fragmentu *DK 22 B 51*, který se týká zcela konkrétní situace rozložení sil na luku a lyže. Jiný příklad, tentokrát v analýze slova, kdy jméno a funkce jsou dvě konstitutivní složky každé věci, lze nalézt ve zlomku *DK 22 B 48*. V obou případech jde podle M. Marcoviche o jednotu každé analyzované věci díky logu. Ve fragmentu *DK 22 B 1* se tedy rozbor explicitně týká každé jednotlivé věci zvlášť. Nebo, vezmeme-li frázi „slova i díla“ doslova, každého z nich jednotlivě. Hledisko rozlišování jednotlivého je důležité, neboť vše může mít a i má jinou φύσις. Právě podle φύσις se dá a zejména má rozlišovat, tak jak právě činí mudrc.

W. A. Heidel⁶⁰² si všímá obvyklého výkladu dané pasáže, kdy φύσις je překládána jako „přirozenost“ a ἕκαστον pokládáno za objekt slova διαίρέων. Sám chápe spojení ἕκαστον κατὰ φύσιν ve smyslu „každé podle jeho druhu.“ Objekt διαίρέων stejně tak jako διηγέσθαι by měl být obsažen v ὁκείων, které ἕκαστον rozděluje. Spojení ὅπως ἔχει interpretuje

⁵⁹⁸ Srov. Verdenius, W. J., 1947, s. 273. Sám nabízí překlad Περὶ φύσεως jako: „The Essential Nature of Things.“

⁵⁹⁹ Překl. F. Novotný. ταῦτα ἐξετάζων ἀπ' ἀρχῆς καὶ φύσιν.

⁶⁰⁰ Překl. F. Novotný. ὁ μὲν τούτου οὐ θεραπεύει καὶ τὴν φύσιν ἔσκεπται καὶ τὴν αἰτίαν.

⁶⁰¹ Srov. Marcovich, M., 2001, s. 10

⁶⁰² Srov. Heidel, W. A., 1913, s. 695-696. Celý závěr fragmentu vykládá následovně: „Making trial of such arguments and facts as I recount, distinguishing them each after its own kind and declaring the nature of each.“

dvojnásobně s „přirozeností“, neboť se celá fráze často vyskytuje u Hippokrata, kdy je φύσις vysvětlována, přičemž obvykle pouze kontext - a někdy ani ten - ukazuje, zda lze dané slovo chápat primárně ve významu procesu růstu, vývoje či následného stavu věci, který je výsledkem zmíněného procesu. Jak se ale W. A. Heidel domnívá, v doloženém Hérakleitově fragmentu nelze spojení ὅκως ἔχει přesně určit. O. Gigon⁶⁰³ a F. Heinemann⁶⁰⁴ považovali fráze διαίρεων κατὰ φύσιν a následnou φράζων ὅκως ἔχει za dva rozdílné procesy, kdy první z nich vyjadřovala určení věcí na základě jejich původu, zatímco druhá naopak popisování jejich současného stavu, podstaty věcí. Nicméně lze souhlasit s M. Marcoviche⁶⁰⁵, že fráze ὅκως ἔχει, „jak to je“, která následuje bezprostředně po διαίρεων κατὰ φύσιν, nezahrnuje nezbytně samu podstatu οὐσία, tak jak se domnívá O. Gigon⁶⁰⁶ nebo jinde G. S. Kirk⁶⁰⁷. Pochopitelně zde vše zcela záleží na tom, zda tento, pro další filosofii tolik zásadní termín, vezmeme doslova, neboť může přinášet pozdní a tedy zavádějící konotace. Podle G. S. Kirka⁶⁰⁸ věc neřeší také představa O. Gigona, že význam spojení κατὰ φύσιν je srovnatelný se spojením ὅπως πέφυκε. Upozorňuje na výskyt slova διαίρεων u Hérodota, který by mohl být pro naše pochopení Hérakleitovy metody v mnohém zásadní, protože kromě obvyklého významu „rozhodování“ zřejmě implikuje i celý proces analýzy vedoucí ke konečnému úsudku, podobně jako v doslovném významu „rozdělit“. Pro naše účely by mohlo být διαίρεω dobře zachyceno v pasáži IV, 23, 5, v souvislosti s řešením sporů mezi sousedy, οἱ τὰς διαφορὰς διαίρεοντες, nebo v VII, 50, 1 kde Xerxés promlouvá k Artabanovi: „správně to všechno vykládáš, ale nesmíš mít ze všeho strach a posuzovat všechny okolnosti stejným způsobem.“⁶⁰⁹ Ἐκαστα zde při popisu celé situace předpokládá samostatné posouzení každé okolnosti zvlášť. G. S. Kirk v souvislosti s výskytem slova διαίρειν u Hérodota poukazuje na to, že zvlášť sedmá kniha v souvislosti s cizinci obsahuje mnoho popisů rozdílných zvyků a ustanovení. Bylo by pak jen přirozené, že podobné popisy mohou obsahovat rozbor, analýzu, protože popisované skutečnosti byly nesmírně spletité. Διαίρειν „rozdělit“, „vyložit“, „rozlišit“, „vysvětlit“, by tak vyjadřovalo samotný proces rozboru vedoucího k výsledku. Přičemž analýza je u Hérakleita uplatňována jednotlivě u každé věci zvlášť, διαίρεων ἕκαστον a především κατὰ φύσιν.

G. S. Kirk⁶¹⁰ se následně domnívá, že překlad termínu φύσις ve významu „pravá povaha“ či „skutečné složení“, ať již individuálních nebo všech věcí, jako v případě fragmentu DK 22 B 123, může být právě tím, který spojí kontexty všech výskytů tohoto slova u Hérakleita. A totéž by pochopitelně mělo platit pro téměř všechny rané kontexty. Ve slově „složení“ je přitom implicitně zahrnuta představa uspořádání částí, vedoucí k myšlence funkce nebo způsobu chování. Rozlišovat každou věc v tomto smyslu souvisí s analýzou složeného objektu prostřednictvím izolování a s klasifikací dílčích částí. Φράζων ὅκως ἔχει pak nepopisuje oddělenou fázi procesu, jak bylo výše uvedeno, je-li φράζων pojímáno jako následné po διαίρεων. A pokud je blízko pravdy W. J. Verdenius⁶¹¹, ὅκως ἔχει je pouze dalším popisem κατὰ φύσιν. G. S. Kirk⁶¹² usuzuje, že apriorní představa jednoty všeho ve světě spolu

⁶⁰³ Srov. Gigon, O., 1935, s. 10.

⁶⁰⁴ Srov. Heinemann, F., 1965, s. 92-93.

⁶⁰⁵ Srov. Marcovich, M., 2001, a. 10.

⁶⁰⁶ Srov. Gigon, O., 1935, s. 10: „...Herkunft nach auseinandersetzen (κατὰ φύσιν - ὅπως πέφυκεν) und darlegen, wie es ist (ὅκως ἔχει - οὐσία).“

⁶⁰⁷ Srov. Kirk, G. S., 1954, s. 229.

⁶⁰⁸ Srov. Kirk, G. S., 1954, s. 41-42.

⁶⁰⁹ Překl. J. Šonka. Ἀμείβεται Ξέρξης τοῖσδε: «Ἀρτάβανε, οἰκότως μὲν σύ γε τούτων ἕκαστα διαίρειαι, ἀτὰρ μήτε πάντα φοβέο μήτε πᾶν ὁμοίως ἐπιλέγεο.

⁶¹⁰ Srov. Kirk, G. S., 1954, s. 42.

⁶¹¹ Srov. Verdenius, W. J., s. 273.

⁶¹² Srov. Kirk, G. S., 1954, s. 43.

s představou o pravidelnosti přírodních změn, mohla Hérakleita vést k „rozlišování každé věci podle její přirozenosti“ a k nalezení univerzální formule působící i v těch zcela nicotných. Výklad podávaný skrze „slova a díla“ vymezuje každou věc zvlášť a naznačuje, že její φύσις bude svědčit o univerzální aplikaci logu, který již existuje.

Termín φύσις ve smyslu pravé přirozenosti či struktury, složení věci, pokládá Ch. H. Kahn⁶¹³ doslova za slogan nové přírodní filosofie, která přichází z Milétu. Domnívá se, že Hérakleitos užitím tohoto slova a současně slov jako ιστορίᾱ, „zkoumání“ a κόσμος, pro „světový řád“, vyjadřuje spřízněnost s novou „vědeckou“ tradicí, přičemž sám nabízí svůj vlastní náhled. A to buď jako dodatek či jako rival přírodním filosofům. Lze-li však soudit, není jeho role epigonská. Je poněkud jiná oproti Milét'ánům. Bylo by s podivem, pokud by je Hérakleitos neznal, ale nezmiňuje se o nich. To je navýsost pozoruhodné. Přitom se často vyjadřuje o různých významných předchůdcích nebo současnících. Vesměs však velmi kriticky. Snad pouze Biás z Priény a chráněnc Hermodóros mu jsou po chuti a bere je na milost. Ale nikoho z Milét'ánů jako by neznal. Lze však více než souhlasit se Z. Kratochvílem,⁶¹⁴ že se Hérakleitos jeví být tím „nejdůslednějším pokračovatelem Anaximandra.“ Možná je to způsobeno naprostým nedostatkem textové evidence a naším mylným dojmem, kdy následně do Anaximandra vkládáme až pozdější obrazy, zejména Hérakleitovy protiklady. Ale Hérakleitovo mlčení a to málo, co k dispozici máme, k podobé domněnce vést může. Možná je ono mlčení signifikantní. Nemusí přeci ohlašovat, na co navazuje a co dále rozvíjí, poněvadž to právě rozvíjením splňuje. Zvláště, pokud jde Efesan poněkud jiným směrem. Není od věci prohlásit, že se Hérakleitos stylizuje do role ještě archaičtějšího myslitele než byl Anaximandros.⁶¹⁵ Praktické nástroje ιστορίᾱ jako gnómon nebo mapu u něho nenajdeme. Jde totiž jiným směrem. Chce jazykem na rovině věšteckého výroku ukázat, co jediné je moudré, jak to souvisí s námi, naší duší a potažmo celým životem a světem.

Pokud se vydáme ještě dále před Anaximandra k místu u Homéra, kde Hermés ukazuje Odysseovi φύσις byliny móly, domnívá se G. Naddaf,⁶¹⁶ že mezi φύσις v projednávaném Hérakleitově fragmentu a významem téhož slova u Homéra existuje sémantická souvislost. Vzhledem k tomu, že φύσις chápe v dynamickém smyslu daného slova, nepochybuje, že v obou případech zaznívá stejný tón, kdy základním významem φύσις je „přirozenost věci jak je realizována se všemi vlastnostmi od počátku do konce, či celý proces růstu věci od narození do dospělosti.“ To by znamenalo, že ukázat současný stav věci vyžaduje prozkoumání, analýzu její přirozenosti, tedy vysvětlení jak vzniká a rozvíjí se. Takový význam by jen podporoval stanovisko Ch. H. Kahna,⁶¹⁷ podle něhož Hérakleitos na samém počátku svého spisu slibuje, že ve svém pojednání bude „rozlišovat každou věc podle její φύσις a vyloží její pravý stav.“ Ch. H. Kahn se domnívá, že podobné vyjádření naznačuje přerod slova φύσις v soudobé próze k vyjádření nejen skutečného charakteru věci, ale zrovna tak procesu, jímž vzniká. Právě tento význam měl později začít dominovat. Znat skutečnou povahu věci předpokládá obeznámení s procesy, které stály ze jejím původem, usměrňovali ji do současného stavu a zároveň byly původci samotného řádu věcí. G. Naddaf konstatuje, že pokud chtěl Hérakleitos v konečném popisu zdůraznit uspořádání věci, mohl užít termíny, jakými jsou λόγος nebo κόσμος.

Příklon k dynamickému výkladu φύσις, který odmítá jakékoli statické konotace, kdy může být akcent jednotlivě kladen na φύσις ve smyslu počátku, vývoje nebo výsledku celého procesu, přičemž jsou všechny uvedné významy bytostnou součástí daného slova, by měl být, podle G. Naddafa, v předsókratovských kontextech typický. Volba termínu φύσις pro

⁶¹³ Srov. Kahn, Ch. H., 1979, s. 99.

⁶¹⁴ Srov. Kratochvíl, Z., 2006, s. 41-42.

⁶¹⁵ Srov. Kratochvíl, Z., 2006, s. 42.

⁶¹⁶ Srov. Naddaf, G., 2005, s. 14-15.

⁶¹⁷ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 201-202.

vyjádření pravé přirozenosti věci, oproti takovým terminologickým alternativám, jakými jsou εἶδος nebo μορφή, také pro Ch. H. Kahna⁶¹⁸ naprosto jasně ukazuje důležitost přikládanou procesu vývoje. Porozumět přirozenosti věci souviselo s odhalování „z jakého pramene, původu a jakou cestou“ se věc stává takovou, jaká je. Nehledě na to, zda se ἱστορία týkala lidí, všeho živého či světa jako takového. Jak dokládá známý a již dříve uváděný Euripidův fragment 910 (*DK* 59 A 30) hovořící o blaženosti toho, kdo věnoval svůj život studiu nestárnoucího κόσμῳ nesmrtelné φύσις, odkud se utvářel a jakou cestou, ἀλλ' ἄθανάτου καθορῶν φύσεως κόσμον ἀγήρων, πῆ τε συνέστη καὶ ὅπη καὶ ὅπως.

Domníváme se však, že jakkoli jsou podobné interpretace pravděpodobné, jsou na tomto místě u Hérakleita víc konkrétní než je samotný text. Hérakleitos se sice snaží být takový také, vždyť si stěžuje na „život vezdejší“ a jeho zcela faktické markantní neúspěchy ve „výkladovém“ působení mezi ostatními. Na daném místě fragmentu je ale spíše cítit jistá vágnost, která však může zdařile shrnovat všechny důležité aspekty věci. Neříká se konkrétně, co to znamená „rozlišovat podle přirozenosti“ a „ukazovat jak to s nimi je“, ať již jde opravdu o všechny věci. Pouze se tento postup konstatuje. Byť uvedené paralely u Hérodota mohou být víc než signifikantní. Mudrc dokáže rozlišovat přirozenost a díky tomu ji ukázat jiným. Dokáže rozlišovat podle každé jednotlivé přirozenosti. Ten, kdo správně rozlišuje, tedy podle přirozenosti, koná vstřícně k jednomu každému zvlášť a jak je náležité. Hérakleitos na tomto místě, a vlastně jen mimochodem, pouze představuje, jak má jednat mudrc, aniž by byl více konkrétní. Neříká nám „co je“ φύσις, nýbrž že se podle ní má „rozlišovat“, διηγεῖμαι. A jen tak je to správné.

Poslední větu fragmentu⁶¹⁹ lze číst jako dovětek k téměř sebevědomé troufalosti předchozího sdělení, který je prodchnut hořkým vědomím osamocení člověka bezúspěšně sdělujícího druhým vizi ryze zřejmého a přítomného.⁶²⁰ Λόγος, který je vymezen jako: ἐὼν, αἰεὶ, γινομένων κατ' αὐτόν, je předmětem Hérakleitovy řeči: ἐγὼ διηγεῖμαι, v níž upozorňuje na obecně sdílenou nevnímavost k tomu nejbytostnějšímu. Lidem pak opovrživě přisuzuje atributy: αἰεὶ ἀξύνετοι, „vždy nechápaní“, ἄπειροι, „nezkušení“, πειρώμενοι, „zakoušející“ a prostě οἱ δὲ ἄλλοι, „ti ostatní“, atributy, které jim právem náležejí. Ostatní totiž nejsou ani schopni chápat to, co po celý den dělají: λαμβάνει ὀκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν. Jakoby to byl pouhý nepolaritelný sen. Natož aby si vybavili, „co činí, když spí“, ὄκωσπερ ὀκόσα εὐδοντες ἐπιλαμβάνονται. Představa spánku, spojení života a smrti, je vyjádřením ztráty poznávacích schopností a odvratu od společného. Přitom v rámci tolik bytostné platnosti logu.

Ve velmi podobné souvislosti jako ve fragmentu *DK* 22 B 1 se slovo φύσις objevuje také v dalším ze čtyř Hérakleitových fragmentů, v nichž je přímo doloženo.

***DK* 22 B 112 Stobaios, *Anthologium* III, 1, 178**

Uvažovat – největší zdatnost a moudrost, mluvit a konat pravdivé věci, vnímající podle přirozenosti.⁶²¹

⁶¹⁸ Srov. Kahn, Ch. H., 1960, s. 202.

⁶¹⁹ M. Marcovich (2001, s. 10) se domnívá, že věta bude úplná i bez ἐπιλαμβάνονται, „zapomenout“, „nestarat se“, jenž podle jeho názoru Hérakleitos připojil na závěr pouze z důvodu rovnováhy či obvyklé slovní hry; podobně jako διηνεκῶς : διαφέρονται v B 72 a ἰσχυρίζεσθαι : ἰσχυροτέρως v B 114. O. Gigon (1935, s. 6) překládá termín jako „nicht wissen“.

⁶²⁰ Srov. Kahn, Ch. H., 1979, s. 99: „... the almost pathetic epistemic isolation of a man trying to convey the vision of an obvious and immediate truth to men.“ Podobně O. Gigon (1935, s. 8).

⁶²¹ Překl. Z. Kratochvíl. σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.

Fragment je zachován pouze u Stobaia v jeho rozsáhlém díle *Anthologia*, které je označováno také jako *Eclogae* nebo *Florilegium*. A stejně jako v případě dvou podobných fragmentů, též zachovaných prostřednictvím Stobaia – *DK 22 B 116* a *DK 22 B 113* – je zpochybňována jeho autenticita. M. Marcovich⁶²² upozorňuje, že již F. D. E. Schleiermacher jej pokládal za až pozdní, pravděpodobně stoickou, imitaci. W. A. Heidel⁶²³ se zvláště kriticky vyslovil k počátečním třem slovům fragmentu, které následně odmítl také G. S. Kirk⁶²⁴ jako spíše banální parafráze v etické terminologii pozdního pátého stol. př. Kr. O fragmentu jako takovém, včetně dalších dvou Stobaiem dochovaných, se vůbec vyjádřil jako o slabé parafrázi, přičemž *DK 22 B 113* by mohla být pravděpodobně zkrácená verze původního významu vyjádřeného zlomkem *DK 22 B 2*. Naopak Ch. H. Kahn⁶²⁵ autenticitu obhajoval na základě skutečnosti, že fragmenty jsou u Stobaia dochovány společně s dalšími, jejichž věrohodnost zpochybňována není. Stobaiova kompilace se v ohledu věrohodnosti zachování obecně těší vesměs pozitivnímu přijetí. Otázka autenticity má podle Ch. H. Kahna velký význam již z toho důvodu, neboť právě ve fragmentu *DK 22 B 112* – jako jediném – je jednak osvědčeno slovo ἄρετή, „zdatnost“, jednak fragment charakterizuje a dodatečně rozvádí termín σοφροεῖν – a to v jiném smyslu než delfské spojení s „poznáním sebe sama“ ve fragmentu *DK 22 B 116* a Hérakleitos by se zde vyjadřoval coby etický myslitel. Vždyť σοφροεῖν lze mimochodem vyložit též ve smyslu „být uměřený“. Výskyt termínů, které nemáme jinde u Hérakleita doložené, nepokládá ani Z. Kratochvíl⁶²⁶ za důkaz o nepůvodnosti zlomku. Ten je totiž významově provázán zcela typickými formami. Svým způsobem má ale pravdu i G. S. Kirk,⁶²⁷ který kritiku uzavírá s tím, že uvedený fragment nám ve své podstatě nepřináší nic nového k tomu, co máme jinde u Hérakleita doloženo. Zrovna tak se může jednat o další rozvinutí některých momentů z fragmentu *DK 22 B 1*.

Ve zlomku chce Hérakleitos evidentně ukázat, jak máme chápat „uvažování“, σοφροεῖν. Samotná interpretace textu celého fragmentu záleží na zvolené interpunkci. Stobaios člení text za slovem „největší“, μεγίστη, kdy se tak k termínu „uvažovat“, σοφροεῖν, vztahují pouze dvě slova – ἄρετή a μεγίστη – a další explikace se týká slova „moudrost“, σοφίη. Druhé možné čtení naopak předpokládá členění až za slovem „moudrost“, σοφίη, přičemž se celý fragment stává rozvinutím samotného slova σοφροεῖν.⁶²⁸

První způsob tak soudí, že „uvažovat“, „mít zdravý rozum“, „být rozvážený“, tedy „rozumě jednat“, σοφροεῖν, je tou „největší zdatností“, ἄρετή μεγίστη, které může člověk dosáhnout a následně též „moudrostí“, σοφίη, za promlouvání a konání pravdivých věcí. W. A. Heidel⁶²⁹ vyslovil domněnku, že místo slova σοφίη mohl Efesan užít τὸ σοφόν, neboť termín σοφίη je u něho v přímém fragmentu doložený již jen jednou, v závěru zlomku *DK 22 B 129*: „... vytvořil si svoji moudrost: mnohoučenost, zběhlost ve špatnosti.“⁶³⁰ Je-li tam pravé, může být navíc chápáno v souvislosti se slovy πολυμαθίη a κακοτεχνίη spíše jako výraz dehonestace

⁶²² Srov. Marcovich, M., 2001, s. 96.

⁶²³ Srov. Heidel, W. A., 1913, s. 713.

⁶²⁴ Srov. Kirk, G. S., 1954, s. 56.

⁶²⁵ Srov. Kahn, Ch. H., 1979, s. 120.

⁶²⁶ Srov. Kratochvíl, Z., 2006, s. 133.

⁶²⁷ Srov. Kirk, G. S., 1954, s. 391.

⁶²⁸ Srov. Kahn, Ch. H., 1979, s. 120. První možné členění je mezi badateli nejrozšířenější. Čtou tak např. H. Diels (1901, s. 26), který nahrazuje τὸ φροεῖν za σοφροεῖν, podobně jako ve fragmentu B 116; K. Reinhardt (1916, s. 223); H. Diels - W. Kranz (1934, s. 176); G. S. Kirk (1954, s. 390); M. Marcovich (2001, s. 90). Naopak druhé členění uznávají J. Bollack - H. Wismann (1972, s. 312) a Ch. H. Kahn (1979, s. 42).

⁶²⁹ Srov. Heidel, W. A., 1913, s. 713.

⁶³⁰ Překl. Z. Kratochvíl. ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην.

Pythagory. Termín by tedy měl význam „dovednosti“ či „techniky“, jak upomíná G. S. Kirk,⁶³¹ který ale kontext fragmentu nepokládá v tomto smyslu za zcela přesvědčivý. Není ani jisté, zda byl v Hérakleitově době termín σοφίη spjat s etickými ctnostmi, jako tomu bylo později. Též spojení ἀληθέα λέγειν lze podobně vnímat v návaznosti k závěru fragmentu DK 22 B 28: „Spravedlnost uchopí strůjce i svědky klamů.“⁶³² Ch. H. Kahn⁶³³ upomíná na patrný odklon od homérské koncepce ἀρετή jako umění válečnického a udatnosti v boji (např. *Il.* VI, 205-211; *Il.* XI, 784). Když k Achillovi mluví Foiníx o důvodu, proč jej s ním Péleus vyslal do Tróje, uvádí: „bys byl výmluvný v slovech a s důrazem prováděl skutky“ (*Il.* IX, 443).⁶³⁴ U Hérakleita se ale bezesporu ozývá paralela mezi σωφρονεῖν a delfským poznáním sebe sama (γνώθι σαυτόν), φινώσκειν ἑωυτοὺς z DK 22 B 116. Ch. H. Kahn upozorňuje na pohomérovská ustálená slovní spojení σωφροσύνη s ἀρετή doložená na původních attických náhrobních nápisech, které o zemřelém hovoří jako o „statečném“, „udatném“, „odvážném“, ἀγαθός a „rozumným“, „moudrým“, σώφρων či zmiňují jeho „odvahu“, ἀρετή a „rozumnost“, „rozvážnost“, σωφροσύνη. Hérakleitos pak homérský pojem σαοφροσύνη⁶³⁵ mohl vylíčit slovem σοφίη tak, že ἀρετή a σοφίη zde představují právě ony zdatnosti „udatnosti“ a „rozvahy“ z náhrobních nápisů. Pojmy přitom sladil s vlastní koncepcí σω-φρονεῖν, vytvořenou na základě sebepoznání (DK 22 B 101). Obě tyto „zdatnosti“ jsou spojeny v „uvažování“, „zdravém rozumu“, „rozumném jednání“, σωφρονεῖν. To souvisí s poznáním sebe sama, jež je přímým pochopením toho, co je společné všem, a jímž je nutno se posilovat, mluvíme-li s rozumem, ξὺν νόῳ λέγοντας, ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῶ πάντων (DK 22 B 114). Jakkoli může být Kahnova domněnka sporná, je nesporně textově doložitelná a minimálně upozorňuje na zřejmou neadekvátnost těch kritiků, kteří prvá tři slova z fragmentu pokládají až za pozdní parafráze.

„Moudrost“, σοφίη, by při tomto členění textu dále souvisela s frází, která přímo následuje ἀληθέα λέγειν, „mluvit pravdivě“. Obdobně hovoří u Homéra k Hektórovi klíčnice: „ježto jsi důtklivě chtěl, bych řekla ti pravdivou zprávu...“⁶³⁶ (*Il.* VI, 382) nebo naopak král Aithiop u Hérodota (*Hist.* III, 21, 9). Uvažování jako „největší zdatnost“, ἀρετή μεγίστη, s požadavkem „mluvit pravdivé věci“, ἀληθέα λέγειν, je zajímavé z toho důvodu, že tradiční řecký postoj je v otázce pravdomluvnosti spíše ambivalentní.⁶³⁷ U Hérakleita však jistě není překvapivý, uvážíme-li zřejmý důraz na souvislost s artikulovaným vztahem k logu, který je ἑόντος αἰεὶ, „platný vždy“; tj. „vždy pravdivý“ (DK 22 B 1). Od své druhé poloviny je probíraný fragment sémanticky více než podobný zlomku DK 22 B 1. Přestože se v něm o „pravdě“ přímo nehovoří, Efesan zde „ukazuje jak to s nimi je“, což lze vnímat zcela analogicky. A zejména „každé rozlišuje podle přirozenosti“, κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον. Ve zlomku DK 22 B 112 je více než podobná fráze: κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας, „vnímajíce podle

⁶³¹ Srov. Kirk, G. S., 1954, s. 390.

⁶³² Překl. Z. Kratochvíl. Δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας.

⁶³³ Srov. Kahn, Ch. H., 1979, s. 121.

⁶³⁴ Překl. O. Vaňorný. μύθων τε ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων.

⁶³⁵ Termín σαοφροσύνη u Homéra, znamená „rozvážnou mysl“, *Od.* XXIII, 13 a jinde, *Od.* XXIII, 25-31, vyjadřuje „moudrou opatrnost“ s níž Télemachos uváženě přijímá Odysseovo přestrojení: „Já se ti nevysmívám, leč opravdu, milené dítě, Odysseus tvůj už přišel, je v domě, jak ti to říkám – onen cizinec totiž, jímž v paláci zhrdali všichni! Dávno už Télemachos to věděl, kdo je to doma, avšak z opatrnosti on úmysly otcovy skrýval, dokud by neztrestal zlobu těch ženichů zrupnosti plných.“ (překl. O. Vaňorný) (“οὐ τί σε λαβεύω, τέκνον φίλον, ἀλλ' ἔτυμόν τοι ἦλθ' Ὀδυσσεὺς καὶ οἶκον ἰκάνεται, ὡς ἀγορεύω, ὁ ξεῖνος, τὸν πάντες ἀτίμων ἐν μεγάροισι. Τηλέμαχος δ' ἄρα μιν πάλαι ἤδεεν ἔνδον ἑόντα, ἀλλὰ σαοφροσύνησι νοήματα πατρὸς ἔκευθεν, ὄφρ' ἀνδρῶν τεῖσαιτο βίην ὑπερηνορέοντων.”).

⁶³⁶ Překl. O. Vaňorný. Ἐκτορ ἐπεὶ μάλ' ἀνωγας ἀληθέα μυθήσασθαι,

⁶³⁷ Srov. Kahn, Ch. H., 1979, s. 121: „Speaking the truth is not a virtue which the Greeks admired without qualification, nor would it always appear to be the course of prudence.”

přirozenosti". Také G. S. Kirk⁶³⁸ soudí, že spojení *κατὰ φύσιν* může mít naprosto stejný význam jako ve fragmentu *DK 22 B 1*. Na tomto místě je tedy druhý doložený výskyt slova *φύσις* a opět ve spojení *κατὰ φύσιν*. V uvedeném členění fragmentu by se jednalo o konání na základě vnímání podle *φύσις*.⁶³⁹ A jako v předchozím fragmentu, ani zde není *φύσις* více precizována.

Druhé možné čtení, které člení text až za slovem *σοφίη*, chápe celý fragment jako explikaci *σωφρονεῖν*. Infinitiv „uvažovat“ je pak „největší zdatností a moudrostí“, zatímco druhé dva infinitivy, „mluvit a konat“, patří k sobě a jsou vztaženy k „vnímání podle přirozenosti.“ Zdá se, že tento způsob je pro čtení adekvátnější, neboť sleduje chiasmickou strukturu fragmentu. Podle chiasmu by se fráze *ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν*, „mluvit a konat pravdivé věci“ vztahovala k předchozí *ἀρετὴ μεγίστη καὶ σοφίη*, „největší zdatnost a moudrost“, přičemž by se spojovala slova *ποιεῖν* - *ἀρετὴ* a *λέγειν* - *σοφίη*. Jak lze očekávat, konání se pojí se zdatností a moudrost s mluvením. O mluvení pravdivých věcí jsme se zmiňovali krátce předtím. Zdá se ale, že *ἀληθέα* se rovněž vztahuje na „konání“,⁶⁴⁰ pokud bychom vnímali spojení *λέγειν καὶ ποιεῖν* jako obvyklou frázi s polaritami, mající analogii ve spojení *ἐπέων καὶ ἔργων* z fragmentu *DK 22 B 1*, jak činí G. S. Kirk.⁶⁴¹ V takovém případě vznikají obtíže jak pochopit frázi, *ἀληθέα ποιεῖν*, „konat pravdivé věci“. M. Marcovich⁶⁴² se rovnou domnívá, že dané spojení nedává dobrý smysl a proto spojuje podobně jako F. Heinemann⁶⁴³ *ποιεῖν* až s frází *κατὰ φύσιν*. Význam fráze *ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας* se tím posouvá do rovin „konat podle přirozenosti věcí, vnímající“, tedy „konat vnímavě podle přirozenosti věcí“ či „vnímat věci podle přirozenosti a podle ní konat.“ Jinou variantou by bylo pochopení W. A. Heidela,⁶⁴⁴ pro něhož celá fráze nese výrazné stopy až stoického výkladu a měla by se proto tak rovněž číst. Ovšem s vědomím o její nepravosti. A ačkoli může mít původní myšlenkové jádro u Hérakleita, koresponduje spíše se svolným podrobením se osudu, tak jak vybízí Kleantes z Assu. Ch. H. Kahn⁶⁴⁵ sice se spojením *ποιεῖν* s *κατὰ φύσιν* nesouhlasí, pro frázi *ἀληθέα ποιεῖν* ale nikde nenalézají paralelu. Patrně nezbyvá než spolu s ním konstatovat, že podobné obtíže dobře ilustrují autentičnost textu jako typického Hérakleitova. Můžeme si ve spojeních vybrat a pátrat i po tom co vlastně znamená „konat podle přirozenosti věcí.“ A nejspíše jsou všechna spojení správně. Mudrc ukazuje vztažné souvislosti celku, jejichž pochopení jediné vede k mluvení a konání „pravdivých věcí“, tedy skutečných, platných. Asi bychom měli oproti „pravdivému konání“ akcentovat právě „skutečné“, „pravé“, konání. *Ἀληθέα* a *κατὰ φύσιν* jsou si zde významově velmi blízko. Ostatně o pravdě se zde nehovoří v substantivním smyslu. Velmi to svádí uvažovat také o Heideggerově významu *ἀληθής*, jako „neskrytý“, jakkoli není na místě. A *κατὰ φύσιν* lze zrovna tak vidět jako sponu mezi vnímáním na straně jedné a mluvením a konáním pravdivých věcí na straně druhé. Lze vidět i

⁶³⁸ Srov. Kirk, G. S., 1954, s. 390. Odmítá naopak překlad H. Dielse (1901, s. 27) „nach der Natur“, jako „impossible for Heraclitus“.

⁶³⁹ Srov. Reinhardt, K., 1916, s. 223: „...heisst κατὰ φύσιν nicht „gemäss der Natur“ in unserem und im stoischen Sinne, sondern „nach der wahren Beschaffenheit der Dinge.“

⁶⁴⁰ Srov. Reinhardt, K., 1916, s. 223. Sám celý fragment vykládá následovně: „Die grösste Tugend ist die Vernunft; und Weisheit ist, das Wahre sagen und tun (durch Tat und Wort der Wahrheit dienen) in richtiger Erkenntnis.“

⁶⁴¹ Srov. Kirk, G. S., 1954, s. 390-391.

⁶⁴² Srov. Marcovich, M., 2001, s. 96.

⁶⁴³ Srov. Heinemann, F., 1965, s. 93.

⁶⁴⁴ Srov. Heidel, W. A., 1913, s. 713-714.

⁶⁴⁵ Srov. Kahn, Ch. H., 1979, s. 122. Domnívá se, že v pátém století př. Kr. mohou autoři sice hovořit o „pravdivosti činů“, a to v kontrastu s nepravými zprávami, nicméně pojem „pravda“ v jejich pojetí znamená „co se skutečně stalo“; přičemž je takový kontrast chápán z pohledu posluchače nebo diváka, který může být klamán.

vztah mezi prvním a posledním slovem fragmentu. Uvažovat lze adekvátně jen v souladu s vnímáním. Vnímáním podle přirozenosti. Σωφρονεῖν, „uvažovat“, „mít zdravý rozum“ nebo „být uměřený“, je tou největší zdatností a moudrostí, neboť jen tak lze „mluvit a konat pravdivé“ v souladu s všeobecným logem. Ten, kdo se neodvrací od společného, ξυνός, ve smyslu každodenního sdílení logu, dokáže správně vnímat a následně uvážit, jak jsou jednotlivé věci skrytou jednotou a přitom od sebe rozlišeny co do své vlastní „přirozenosti“, φύσις. Dokáže adekvátně rozlišovat, ukazovat a nechat vystoupit nezjevné i ve svých „slovech a dílech“, ἐπέων καὶ ἔργων.

Zatímco lze předběžně říci, že v obou právě uvedených fragmentech se termín φύσις objevuje nejen ve stejném spojení κατὰ φύσιν, ale patrně i velmi podobným významu, přičemž zlomek DK 22 B 112 smysl předchozí části textu zlomku DK 22 B 1 poněkud více rozvádí, může jej následující fragment ukázat též v jiném světle.

DK 22 B 106 Plútarchos, *Camill.* 19, 1.

[Hérakleitos vyčítal Hésiodovi,
že rozděloval dny na dobré a špatné,
neboť nepoznal, že]
přirozenost každého dne je jedna.⁶⁴⁶

Paralelu v poněkud pozměněném významu zachovává ještě Seneca: „každý den je stejný pro všechny“⁶⁴⁷ (*Ep.* 12, 7). Je otázkou, zda již slova, která u Plútarcha bezprostředně předchází poslední větě obecně pokládané za autentickou (Ἡσιόδῳ πο ἀγνοοῦτι), jsou spíše Plútarchovým komentářem, či původní Hérakleitova. G. S. Kirk⁶⁴⁸ souhlasí s W. Kranzem,⁶⁴⁹ že domnělá Plútarchova slova jsou velmi blízko Efesanovým, doloženým v jiných fragmentech. Οὐ γινώσκει se jako výtka vrací ve zlomcích DK 22 B 5, DK 22 B 17, DK 22 B 57, DK 22 B 86, DK 22 B 97 nebo DK 22 B 108. Také opětovný výskyt slova φύσις lze pokládat za významově blízký se slovem γινώσκει. Jistě se dá souhlasit s tím, že znát φύσις věci, být schopen rozlišit ji κατὰ φύσιν, může být velmi blízké smyslu rozpoznat ji, γινώσκειν. M. Marcovich⁶⁵⁰ text za Hérakleitův původní neuznává, když adekvátně připomíná, že již například k fragmentu DK 22 B 80 mohl Aristotelés jinde lehce uvést (*Eth. Eud.* 1235a25), že se dotýká kritika týkala Homéra (*Il.* XVIII, 107). A podobné to mohlo být v případě Plútarcha.

Hérakleitos se jmenovitě o Hésiodovi vyjádří hned ve dvou dalších zlomcích (DK 22 B 40; DK 22 B 57). Pochopitelně kriticky, jak je jeho zvykem. Zatímco první z uvedených fragmentů pouze upozorňuje na nedostatečnost mnohoučenosti, πολυμαθίη, která sama o sobě nenaučí rozumu, což Efesan dokladuje na konkrétních historických postavách a mezi nimi též Hésiodovi, druhý je tematicky zlomku DK 22 B 106 více než blízký. DK 22 B 57: „Hésiodos, učitel velmi mnohých: vědí o něm, že velmi mnoho zná, on, který nepoznal, jak je to se dnem a nocí: jsou totiž jedno.“⁶⁵¹ Podobnost je natolik velká, že nedí divu, když Ch. H. Kahn⁶⁵² váhá, zda se jedná o samostatnou kritiku Hésioda či pouze o variantu DK 22 B 57. O verzi varianty

⁶⁴⁶ Překl. Z. Kratochvíl [... Ἡράκλειτος ἐπέπληξεν Ἡσιόδῳ τὰς μὲν ἀγαθὰς ποιουμένῳ, τὰς δὲ φαύλας, ὡς ἀγνοοῦντι] φύσιν ἡμέρας ἀπάσης μίαν οὔσαν.

⁶⁴⁷ Překl. Z. Kratochvíl. unus dies par omni est.

⁶⁴⁸ Srov. Kirk, G. S., 1954, s. 158.

⁶⁴⁹ Srov. Kranz, W., 1934, s. 115.

⁶⁵⁰ Srov. Marcovich, M., 2001, s. 321.

⁶⁵¹ Překl. Z. Kratochvíl. διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσιόδου· τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν.

⁶⁵² Srov. Kahn, Ch. H., 1979, s. 110.

by podle něho mohlo svědčit jisté „zředení“ Hérakleitova útoku na Hésiodovo pojetí protikladnosti v pojmově poněkud nezajímavém kontrastu mezi dobrými a špatnými dny. Za zkrácenou variantu *DK 22 B 57* jej přímo pokládali K. Reinhardt,⁶⁵³ G. S. Kirk⁶⁵⁴ nebo W. K. Guthrie.⁶⁵⁵ G. S. Kirk soudil, že spojení ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν ze zlomku *DK 22 B 57* není příliš vzdálená možná textová parafráze ἀγνοοῦτι jako οὐκ γινώσκοντι, přičemž by text vypadal následovně: οὐκ ἐγίνωσκε φύσιν ἡμέρας ἀπάσης μίαν οὔσαν. A pokud by namísto ἡμέρας ἀπάσης stálo ἡμέρας καὶ νυκτός (či εὐφρόνης), byla by obě tvrzení téměř totožná. Je pravdou, že změnit ἡμέρας καὶ νυκτός v ἡμέρας ἀπάσης, ať již přímo Plútarchem nebo pramenem, z něhož čerpal, bylo více než snadné a vypuštěním souvislosti noci se následně zcela změnil i smysl tvrzení. Ambivalentnost slova ἡμέρας buď ve smyslu dne a noci, nebo pouze jako dne odlišného od noci, je zřejmá. G. S. Kirk tvrdí, že původní τῆς ἡμέρας ἀπάσης patrně znamenalo „celý den“, tedy „den a noc“ dohromady. A jakmile se z tvrzení ztratil člen, celý význam se změnil, kdy ἡμέρας znamená celých 24 hodin bez přímého odkazu k noci. Cesta ke kritice špatných a dobrých dnů tím mohla být otevřena. Kirkova spekulativní úvaha, jakkoli je zajímavá a ne nemožná, jde přeci jen proti textu, který máme k dispozici. Opatrnost je namísto již vzhledem k zachování paralel od dvou různých autorů. Tak M. Marcovich⁶⁵⁶ zlomek naopak uznával za zcela samostatný text. Zatímco v *DK 22 B 57* se uvažuje o protikladech dne a noci, zde je prostě toliko řeč pouze o tom jak se to má se dnem. Na první pohled se může jednat o podobné konotace, ale smysl je ve skutečnosti jiný.⁶⁵⁷ Hérakleitos velmi rád užívá konkrétní příklady a zde by se mohlo jednat o přímé navázání na některou z Hésiodových pasáží. Lze se domnívat, že v *DK 22 B 57* Hérakleitos kritizuje spíše mateřskou vazbu mezi Nocí a jejím potomkem Dnem, uvedenou v *Theogonii*, kdy se zvlášť rodí Noc a až následně z ní Den (*Theog.* 123-125):

„Z Chaosu černá Noc a Erebos počátek vzali;
z Noci se zase narodil Aithér a Den, který v lásce
z objetí Erebu počala matka a přivedla na svět.“⁶⁵⁸

Naopak v *DK 22 B 106* zaměřil svoji kritiku na část jiného Hésiodova eposu. Epos *Práce a dny* ve svém závěru rozlišuje dny na dobré a špatné a to ve smyslu, které dny jsou vhodné pro to které konání (např. *Op.* 765-768):

„Od Dia dané dny hled' zachovat po staru pěkně,
pouč o nich i čeled': je třicátý nejlepší ze všech
měsíčních dnů i k obchůzce polí, i k dělení píce.
Neboť všechny ty dny jsou od Dia důmyslného,
jenom když člověk najde to pravé a jedná dle toho.“⁶⁵⁹

nebo dále *Op.* 810-818:

⁶⁵³ Srov. Reinhardt, K., 1916, s. 177.

⁶⁵⁴ Srov. Kirk, G. S., 1954, s. 157-161.

⁶⁵⁵ Srov. Guthrie, W. K. C., 1985, s. 413.

⁶⁵⁶ Srov. Marcovich, M., 2001, s. 320-321.

⁶⁵⁷ Srov. Gigon, O., 1935, s. 133.

⁶⁵⁸ Překl. J. Nováková. ἐκ Χάεος δ' Ἐρεβός τε μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο· Νυκτός δ' αὐτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο, οὓς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει φιλότῃ μιγεῖσα.

⁶⁵⁹ Překl. J. Nováková. Ἡματὰ δ' ἐκ Διόθεν πεφυλαγμένος εἶ κατὰ μοῖραν πεφραδόμεν δώεσσι τριηκάδα μηνὸς ἀρίστην ἔργα τ' ἐποπτεύειν ἢ δ' ἀρμαλιῆν δατέασθαι. Αἶδε γὰρ ἡμέραι εἰσι Διὸς παρὰ μητιόεντος, εὔτ' ἂν ἀληθεῖην λαοὶ κρίνοντες ἄγωσιν·

„Devátý po úplňku je pro lidi šťastný večer,
devátého je časné z rána nic nepotká zlého;
pro sázení je dobrý ten den i pro narození
hocha i dívky a není to den tak venkoncem špatný.
Málokdo ví, jak šťastná je v měsíci devítka třetí,
má-li se otevřít sud nebo vložit na šíji jařmo
koním rychlonohým či polooslům a volům,
má-li se koráb o mnoha veslech na třpytné moře
stáhnout; málokteří ti o tom povědí pravdu.“⁶⁶⁰

Ostatně pro rozličné a zcela konkrétní důvody Hérakleitos napadá též Homéra (*DK A 22/1*; *DK 22 B 56*). Je pak možné předpokládat, že totéž analogicky platí i pro Hésioda.

Hérakleitos představuje Hésioda jako „učitele mnohých“ a „znalce mnoha věcí.“ Tak by se sice měla naplnit litera fragmentu *DK 22 B 35*, který obsahuje zmínku o „mužích milujících moudré“, φιλοσόφους ἀνδρας, neboť u nich je třeba, aby tací byli, ale nenaplní se. Hérakleitos je jízlivý. Viní Hésioda z pouhé mnohoznalosti, πολυμαθία, která je sama o sobě naprosto zcestná a k ničemu. Kumulování poznatků nestačí k „rozlišování podle přirozenosti“ a ukazování, jak se to s tím a tím doopravdy má. Nároky vyjádřené právě probranými fragmenty Hésiodos nespĺňuje. „Nerozpoznává“, ἀγνοοῦτι a „nepoznává“, οὐκ ἐγίνωσκεν. Být učitelem „velmi mnohých“ u Hérakleita znamená potupu. Vždyť Hésiodos je pouze jedním z těch, kteří zakládají zdánlivé vědění „ostatních lidí“, kterým, jak sděluje závěr zlomku *DK 22 B 1*, „zůstává vše skryto.“ Řeči mnohých nikdy „nepřichází k tomu, co je moudré.“ (*DK 22 B 108*). Efesan ukazuje Hésiodovu neznalost na typickém rozpětí zdánlivě naprosto protikladných fenoménů, totiž dne a noci a nadto rozdělování dnů na dobré a špatné. Jako je den a noc jedno, tak „přirozenost každého dne je jedna.“

Není řeč o protikladu mezi dnem a nocí, ale zmínka se týká toliko dne. Dnů. Toho, že je asi nemáme rozlišovat na dobré a špatné. Měřítkem rozlišení dnů mezi sebou a potažmo jejich přirozenosti by měl být pohyb Slunce, který je určuje nejen v malém cyklu střídání dne a noci, ale zrovna tak v tom větším, v dané roční době. Den a noc jsou přitom pro Héraklita jedno. Jsou výrazem dvou pólů vztahu, který určují a který jen takto může vyvstat, totiž vztahu dne a noci jako dvou ryze přítomných fází téhož cyklu.⁶⁶¹ Zatímco pro Hésioda, jako pro ty „mnohé“ jichž je učitelem, jsou to naopak pouze dva zcela odlišné a naprosto nezávislé fenomény. Chtělo by se říci - jako den a noc! Den a noc jsou přitom pouze jedním z mnoha cyklů vyjevujících jednotu „nejkrásnějšího uspořádání“ světa (*DK 22 B 124*). Dvě stránky jediného konkrétního dění. Především tohle je jejich φύσις, jejich skutečná přirozenost, povaha.

Termín φύσις je ve fragmentu konečně uveden samostatně bez spojení se slovem κατὰ a současně asi v poněkud jiné souvislosti než byl dříve. Na první pohled je evidentní, že případný překlad „příroda“ lze oprávněně pokládat za zcela nevhodný. W. Kranz⁶⁶² následován G. S. Kirkem⁶⁶³ soudil, že slovo *similitudine* u Seneky může odrážet řecké φύσει, analogické φύσιν u Plútarcha. *Similitudo* se zakládá na tom, že den jako perioda 24 hodin obsahuje den a noc jako své základní časové jednotky. A jakkoli se tyto v průběhu roku mění, jejich celek, tedy 24 hodinový den, zůstává stejný. V tom případě by zde nebyla žádná souvislost s dobrými či

⁶⁶⁰ Překl. J. Nováková. Εἰνὰς δ' ἡ μέσση ἐπὶ δεῖελα λῶιον ἡμαρ· πρωτίστη δ' εἰνὰς παναπήμων ἀνθρώποισιν· ἐσθλή μὲν γὰρ θ' ἢ γε φυτευέμεν ἤδὲ γενέσθαι ἀνέρι τ' ἠδὲ γυναικί, καὶ οὐποτε πάγκακον ἡμαρ. Παῦροι δ' αὖτε ἴσασι τρισεινάδα μηνὸς ἀρίστην [ἄρξασθαί τε πίθου καὶ ἐπὶ ζυγὸν αὐχένι θεῖναι βοῦσὶ καὶ ἡμιόνοισι καὶ ἵπποις ἄκυπόδεσσι], νῆα πολυκλήϊδα θοῆν εἰς οἴνοπα πόντον εἰρῦμεναι· παῦροι δὲ τ' ἀληθέα κικλήσκουσιν.

⁶⁶¹ Srov. Kratochvíl, Z., 2006, s. 309.

⁶⁶² Srov. Diels, H. - Kranz, W., 1934, s. 174.

⁶⁶³ Srov. Kirk, G. S., 1954, s. 159-160.

špatnými dny. Pokud ale nebudeme fragment *DK 22 B 106* považovat pouze za pokroucenou variantu *DK 22 B 57*, lze souhlasit s M. Marcovichem,⁶⁶⁴ že daná úvaha prostě staví na Senekově až pozdním vysvětlení, předpokládající den, který má 24 hodin. *Similitudo* pak přirozeně sestává z *lucem et nocem*. M. Marcovich navíc odmítá, že by ἡμέρα mohlo vůbec implikovat εὐφρόνη.

Jak ale sdělení, že „přirozenost každého dne je jedna“ konkrétně rozumět? Seneka Hérakleita evidentně pochopil v tom smyslu, že přirozenost každého dne je stejná, za dnem prostě přichází další den, a tedy „každý den je stejný pro všechny.“ A pokud je den vyjádřen 24 hodinami, jsou si všechny dny nutně rovné, neboť noc nahrazuje případnou denní časovou ztrátu.⁶⁶⁵ Den je jako jakýkoli jiný den a proto je přirozenost jedna a ta samá. Každý ze dnů by byl stejně dobrý a současně špatný jako jiný. Ch. H. Kahn⁶⁶⁶ podobně soudí, že fragment nejspíše referuje rovnocennost mezi dnem a tím, který po něm následuje.

Dovedeno do konkrétních kosmologických souvislostí, zlomek by se mohl vztahovat k přirozenosti samotného Slunce jako manifestaci kosmického ohně. Těž pro M. Marcoviche⁶⁶⁷ není dobrého či špatného dne, neboť přirozenost každého dne je ta samá. Totiž oheň hořící ve σκόφη, „duté nádobě“ Slunce jako skutečného původce denního světla, vznikajícího ze shromážděných jasných výparů, které jsou vždy stejného druhu (*DL IX*, 9-10). Pravá φύσις každého dne by v tomto pochopení byla vlastně ohněm, či spíše ἀναθυμίασις, výparem tvořícím samotné Slunce. Vcelku vzato podobné domyšlení až na úroveň fyzikálního výkladu není nemožné. Zejména záleží-li u Hérakleita často pouze na akcentu, která z variant se právě vyjeví. Nicméně se domníváme, že se na tomto místě jedná především o odkaz k výše uvedenému vztahu dvou zdánlivě oddělených pólů, které jen takto vytvářejí jeden celek. Že některé dny jsou vhodné pro to či ono konání než jiné, je zřejmé. Vždyť dny nejsou v pravém slova smyslu identické. Hérakleitos ve fragmentu *DK 22 B 1* přeci „rozlišuje podle přirozenosti“ a „ukazuje jak to s nimi je.“ Rozlišuje individuálně, jak je každému případu náležité. Nic není totožné, byť vším vládne jeden λόγος. Dny, jak jdou za sebou, se mohou zdát tytéž, ale nejsou identické. Každý má svoji, jen jemu vlastní, přirozenost. A přitom je den podobný předcházejícímu a jistě tomu, který nadejde. Jsou obdobné a díky tomu získávají i svoji určitost, díky které je odlišíme od noci. Pokud se na tomto místě opět jedná o upomenutí na jednotu skrytou v mnohosti, může být daleko adekvátnější výklad Z. Kratochvíla,⁶⁶⁸ který nabízí překlad „přirozenost každého dne je <pokaždé zvlášť> jedna, každá jiná.“ Den jako cyklus je stejný, jen jednotlivé dny jsou rozličné. Větší cyklus, dejme tomu roční, je také vždy jiný a přitom stejný. My jsme v něm stejní, neboť se poznáváme, a přitom různí, neboť ulpíváme a měníme se. Podobně jako často akcentované Hérakleitovy obrazy řeky a jejího toku.

Dostáváme se k poslednímu fragmentu, v němž je termín φύσις u Hérakleita zachován, přičemž celá interpretace spočívá právě v tom, jak daný termín pochopíme. Zlomek je temný a zrovna tak poetický.

***DK 22 B 123* Themistios, *Or.* V, 69 B**

Přirozenost se ráda skrývá.⁶⁶⁹

⁶⁶⁴ Srov. Marcovich, M., 2001, s. 321.

⁶⁶⁵ Srov. Kahn, Ch. H., 1979, s. 308-309.

⁶⁶⁶ Srov. Kahn, Ch. H., 1979, s. 110.

⁶⁶⁷ Srov. Marcovich, M., 2001, s. 320-321.

⁶⁶⁸ Srov. Kratochvíl, Z., 2006, s. 310.

⁶⁶⁹ Překl. Z. Kratochvíl. φύσις δὲ καθ' Ἡράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ.

Různé varianty čtení zachovává v rozličných kontextech celá řada až pozdních autorů. Nejstarším z nich je Filón Alexandrijský, u něhož lze dokladovat hned několik verzí dané věty, ovšem bez jejich výslovného připsání Hérakleitovi (*De somn.* I, 6; *De spec. leg.* IV, 51; *De fug. et inv.* 32, 179; *De mut. nom.* 60). Činí tak ovšem na jiném místě (*Qu. in Gen* IV, 1, p. 237 Aucher (p. 265 R. Marcus)), jehož latinský překlad zní: *arbor est secundum Heralitum natura nostra, quae se obducere atque abscondere amat*. Ve Filónově kontextu je stromem myšlen dub v posvátném háji Mamre (*Gen.* 18, 1) a posun vůči původnímu významu je tedy nejspíše značný.⁶⁷⁰ Bez odkazu na Hérakleita lze rozlišit ještě několik dalších zachovávajících autorů: Seneka (*Qu. nat.* VII, 30, 4), Manilius (IV, 869n), přičemž se v jejich případě může jednat spíše o náhodnou návaznost na původní text, a Juliános (*Or.* VII, 216c). Themistios, konstantinopolský rétor ze 4. stol. po Kr. jehož verzi uvádíme, pokračuje: ... καὶ πρὸ τῆς φύσεως ὁ τῆς φύσεως δημιουργός, „...a dříve než φύσις stvořitel φύσις ...“ Celý text se u Themistia v upravené formě objeví v *Orationes* ještě jednou (*Or.* XII, 159 B). H. Diels⁶⁷¹ se domníval, že Themistiovým pramenem byl Porfyrios. Nesporně byl pramenem pro Prokla (*In Remp.* II, 107 Kroll), který Hérakleita explicitně zmiňuje.

V ohledu zachování daného fragmentu lze předběžně s G. S. Kirkem⁶⁷² konstatovat jisté překvapení, že žádná z referencí nepředchází době křesťanství, přičemž Filón zde mohl plnit podobnou uchovávací funkci jakou obecně plní třeba Hippolytos. Je vskutku pozoruhodné, že tento krátký text, přímo vybízející k užití v mnoha naprosto rozličných kontextech, není citován již dříve. Vyhnout se v jeho případě stoickému ovlivnění či přímo akcentu na výhradně stoický smysl se lze tedy pouze stěží.

Nicméně v kontextu ostatních Hérakleitových fragmentů dává také dobrý smysl. A jak jsme předeslali již dříve, celá jeho interpretace stojí a padá na vyložení slova φύσις. O. Gigon⁶⁷³ jej chápal, jak sám uvádí, v „primitivním smyslu“ jako synonymum se slovem γένεσις. V souvislosti se zlomkem *DK* 22 B 76: „Smrt země je stát se vodou a smrt vody je stát se vzduchem, a <smrtí> vzduchu, <stát se> ohněm, a naopak“,⁶⁷⁴ pak soudil, že právě zde uvedený proces vzniku jednoho živlu za současného zániku jiného lze popsat jako „skrytý“. Jak jsme ale již uvedli dříve, zdá se, že výklad φύσις ve smyslu γένεσις, jakkoli je možný, nejspíše nevystihuje původní význam daného slova a může být víceméně zjednodušující nebo jednostranný. I když by se daný význam mohl v jednotlivých kontextech u Hérakleita číst také, φύσις jako hledisko vzniku a zániku, nezdá se nám, že by byl nejšťastnější. A vzhledem k akcentaci pouze jedné stránky věci i zavádějící. Ostatně Hérakleitos jako v několika dalších fragmentech mohl užít přímo slovo γίγνεσθαι, ale neučinil tak.

Je zajímavé, že slovo φύσις, jako podmět věty, zde stojí samo v nominativu, bez vztahu k jinému slovu v případném genitivu, a tedy bez určení „čeho“ φύσις se ráda skrývá. Není doložen ani určitý člen ἢ. Mohli bychom se jej dodatečně pokusit vyložit v návaznosti na zlomek *DK* 22 B 1, že je nesporně míněna φύσις každé věci, πάντων nebo ἐκάστου. To se zde ovšem explicitně netvrdí. Text se nevztahuje k ničemu dalšímu, pouze vypovídá o φύσις a dokonce o tom, co sama ráda dělá. Skrývá se. Na φύσις se dá následně toliko poukázat. Každá přirozenost si žádá své. Každý jednotlivý případ si žádá vlastní hledisko a přístup. Dopředu nelze zdánlivě dát ani všezahrnující odpověď a současně měřítko všeho. Tím však je dosah logu a jeho platnost. Φύσις si oblibuje skrývání a je tedy přitom co skrývat. Hérakleitos zdánlivě vágně precizuje gnoseologický vztah, který žádá účastenství. Mudrc oproti těm

⁶⁷⁰ Srov. Kirk, G. S., 1954, s. 227.

⁶⁷¹ Srov. Diels, H. - Kranz, W., 1934, s. 178.

⁶⁷² Srov. Kirk, G. S., 1954, s. 227-228.

⁶⁷³ Srov. Gigon, O., 1935, s. 101.

⁶⁷⁴ Překl. Z. Kratochvíl. ὅτι γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι καὶ ὕδατος θάνατος ἀέρα γενέσθαι καὶ ἀέρος πῦρ καὶ ἔμπαλιν.

„ostatním“ do něho vnímavě vstupuje a náležitě rozlišuje. Pokud připustíme, že „rozlišovat podle φύσις“ může v první řadě ve fragmentu DK 22 B 1 znamenat odhalení skryté povahy věci, tak jako v konkrétním případě zdánlivě neshodného spojení u luku a lyry (DK 22 B 51) či na pojmové bázi dvojí „život“ slova „luk“, a současně odhalení jednoty všeho (DK 22 B 10), lze v celém tvrzení vidět další výraz pro vyjevení „skryté harmonie“, ἁρμονίη ἀφανής, která je „silnější než zjevná.“ (DK 22 B 54)⁶⁷⁵.⁶⁷⁶ Bohužel ani zde nemůžeme být více konkrétní, podobně jako jsme nebyli ve všech předcházejících zlomcích. Hérakleitův text na uvedených místech tuto možnost nedává.

Zlomek DK 22 B 10 poukazuje na první pohled utajené provázání všeho: „Spojitosti: celé a necelé, shodné a neshodné, souzvučné a nesouzvučné, a ze všeho jedno a z jednoho vše.“⁶⁷⁷ Den získává svoji určitost pouze na pozadí noci a pouze ve spojení s ní je současně „dnem“, 24 hodinovým intervalem, odměřovaným dráhou Slunce, které své míry nepřekročí (DK 22 B 94). Moudré je vědět o tom, že věci nejsou od sebe oddělené, tak jako se jeví, když jednu od druhé konkrétně odlišíme, třeba na základě hranic jejich tělesnosti. Moudré je souhlasit, že „všechno jest jedno“, ἐν πάντα εἶναι (DK 22 B 50). Vše je propojeno poutem vzájemnosti. „To jedno moudré: vědět, že důmysl †...† řídí všechno skrze vše.“ (DK 22 B 41).⁶⁷⁸

Analogickou představu G. S. Kirka⁶⁷⁹ o skryté „pravdě“ věcí - jakkoli se sem slovo „pravda“ nehodí - které nejsou jedny od druhých odděleny, kritizuje M. Marcovich⁶⁸⁰ s tím, že zachází zřejmě až příliš daleko. Ovšem φύσις se právě v takovém vztahu vyjevuje a následně složitě odkrývá. Muži milující moudré musí procházet mnoho, přičemž se nalezne vždy jen málo. (DK 22 B 35; DK 22 B 22). Φύσις ale není nedosažitelná či nepoznatelná. Jen si ji nelze uzurpovat či více precizovat, tak jak by chtělo pozdní pojmové myšlení. Mudrc vše rozlišuje náležitě „podle přirozenosti“ a představuje druhým. Člověk se „zdravým rozumem“, ten, který se nalézá ve „společném“, ξυνός - tak jako „vládce, jehož věštírna je v Delfách“ (DK 22 B 93) - pravdivě neskrývá, „nýbrž dává znamení“, ἀλλὰ σημαίνει, ve svých činech i ve vlastní řeči. Rozlišování „podle přirozenosti“, κατὰ φύσιν, není totéž jako pochopení logu, ale to jej předpokládá.

Od svého prvního výskytu na jediném místě u Homéra je φύσις u Hérakleita z Efesu konečně, a patrně zcela autenticky, bezpečně doložena. Viděli jsme, že všechna čtyři místa mohou mít, a s velkou pravděpodobností také mají, podobné vyznění. Není divu, vždyť jednotícím motivem je právě φύσις. Nejsme bohužel s to určit skutečný význam daného slova. Není vyloučeno ani to, že samo může mít mnoho různých, mimořádně jemně odstíněných významů a záleží přitom na tom kterém kontextu, na který se právě bude klást akcent. Je evidentní, že Hérakleitos termín φύσις nezavádí nově. A to ani do právě vznikající filosofie, pokud bychom na podobném vymezení trvali. Jeho užití je zdánlivě tak samozřejmě běžné a nijak specifické, že se s velkou pravděpodobností bude jednat již o obecně sdílený termín, z jehož možných dřívějších výskytů máme bohužel doloženu jedinou krátkou zmínku u Homéra. Pro určení jeho významu nám nezbývá než se zaměřit na kontexty, v nichž je užito. I z toho důvodu pro nás bude nadále poněkud vágní, jelikož ty samotné zůstávají věcí výkladu. Náleží umění interpretace odhadnout význam, jaký v tom kterém kontextu může slovo φύσις mít. Bez jistoty, neboť se bezesporu může jednat pouze o naprosto mylné zdání, které získáváme na

⁶⁷⁵ Překl. Z. Kratochvíl. ἁρμονίη ἀφανής φανερός κρείττων. („Nezjevné spojení je mocnější než zjevné.“).

⁶⁷⁶ Srov. Kirk, G. S., 1954, s. 231.

⁶⁷⁷ Překl. Z. Kratochvíl. συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συναῖδον διαῖδον, καὶ ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα.

⁶⁷⁸ Překl. Z. Kratochvíl. εἶναι γὰρ ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτε ἑκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.

⁶⁷⁹ Srov. Kirk, G. S., 1954, s. 231: „The hidden truth about things is that they are not separate from each other;“

⁶⁸⁰ Srov. Marcovich, M., 2001, s. 33.

základě mála dochovaných textových dokladů tolik vzdálené doby. Nic z toho ale není proti povaze věci, vždyť φύσις se tak ráda skrývá.

Závěr

V úvodu práce jsme si předsevzali vyložit slovo φύσις, jak je doloženo v íónské vrstvě archaické filosofie. Slovo, které se stane pro další tradici zcela výsostné, neboť předchozí myslitelé budou v přímé spojitosti s ním následně pochopeni jako φυσικοίς nebo φυσιολόγοις, „zkoumatelé přírody“ či „přírodní myslitelé“. Jejich spisy později dostanou obecný titul Περί φύσεως. Nezabývali jsme se však všemi, ale pouze těmi z nejstarších, neboť jsme chtěli vymeziť zcela původní smysl slova φύσις. Nejvíce prostoru jsme přitom věnovali Anaximandroví z Milétu, de facto prvnímu z „mužů milujících moudré“, z jehož spisu se do dnešních dnů dochovaly údajné přímé fragmenty. Druhý z nich, Hérakleitos z Efesu, byl pro naše zájmy podobně důležitý, neboť až u něho lze slovo φύσις, po předchozím předfilosofickém užití v Homérově Odyssey, autenticky dokladovat. Prošli jsme všechna místa, kde se termín u obou myslitelů objevuje a nahlédli do kontextů s ním spjatých. Nedílnou součástí předložené práce bylo proto rovněž kritické pojednání obecné „povahy“ spisů doxografů.

Naší výchozí tezí bylo ukázat, že φύσις u Milétánů vyjadřuje výhradně aristotelské interpretační hledisko a původní význam proto nejsme schopni adekvátně zrekonstruovat. A třebaže může být velmi pravděpodobné, že Anaximandros již termín užíval v jemu vlastním smyslu, dochované referáty nám neskýtají textovou oporu k tomu, abychom jej náležitě určili a porozuměli mu. Čtyři autentická místa ve fragmentech Hérakleita z Efesu by naproti tomu již mohla osvětlit jak nejstarší myslitelé slovo φύσις užívali. Ani zde však nepřijímáme jistotu některých badatelů o významu a překladu uvedených míst. Naopak se domníváme, že ačkoli Hérakleitos termín φύσις užívá s evidentní samozřejmostí, činí tak pro nás zároveň vágně. Proto jsou všechna čtyři místa pouze nepřímým důkazem, že slovo φύσις v dané době nebylo ve filosofii novinkou. Interpretací zmíněných kontextů práce naplňuje tezi předloženou v úvodu.

Pokusili jsme se rovněž v hrubých rysech přiblížit skutečnou povahu Anaximandrova myšlení, obecně vnímaného jako ιστορία περί φύσεως, „zkoumání přírody“. Konstatovali jsme, že východiskem a jádrem byla astronomie, nerozlučně spjatá s ostatními, postupně se rodícími „vědami“, jako jsou geografie, meteorologie, biologie atp., v přirozeném souladu s řečí náboženství. Aristotelés však uvažovaný Anaximandrův výklad vzniku a povahy současného světa a všeho, co je jeho součástí, pochopil ve svém kategorizačním pohledu pouze jako otázku po „počátku“, ἀρχή. Pro Anaximandra jím mělo být τὸ ἄπειρον, které s ním bude následně neodmyslitelně spjato. Projevilo se zde tendenční připsání látkové příčiny všem archaickým myslitelům. Aristotelés jej pojal jako jeden z prvků, přičemž v peripatetické škole evidentně vyvstal problém s konkrétním určením. Theofrastos τὸ ἄπειρον charakterizuje jako „jinou neomezenou přirozenost“, ἐτέραν τιὰ φύσιν ἄπειρον, uvažovanou však analogicky s prvky. Výkladu, co si lze pod pojmem τὸ ἄπειρον adekvátně představit, jsme následně věnovali určitý širší prostor, neboť právě τὸ ἄπειρον je Anaximandrovou φύσις. Poukázali jsme, že se může jednat spíše o Theofrastův než Aristotelův výkladový pojem, neboť až Theofrastos s ním Anaximandra vlastně poprvé explicitně spojuje. Aristotelés tak učiní jednou (*Phys.* 203b3-15 (*DK* 12 A 15)), uvedená pasáž se ovšem nemusí týkat výlučně Anaximandra. Nepokoušeli jsme se hledat jiné a snad původnější varianty Anaximandrova chápání φύσις, neboť nenalzáme adekvátní textovou oporu. Konstatovali jsme však, že uvádění Anaximandra v souvislosti s metafyzikou, jak často činí školní tradice, je ryze pozdní a tendenční.

Poslední samostatná kapitola pojednávala výskyt slova φύσις u Hérakleita z Efesu. Zaměřili jsme se výhradně na přímé fragmenty, v nichž se pojem objevuje. Bohužel je poměrně vágní na to, abychom mohli přímo určit jeho význam, a lze jej chápat pouze v kontextu

s ostatními Hérakleitovými fragmenty. Právě u Hérakleita z Efesu je současně zřetelně vidět, že případný překlad termínu φύσις v obecném smyslu jako „příroda“ je nevhodný a nejspíše se bude jednat o důsledek pozdního vývoje daného pojmu.

Náš závěr proto není příliš optimistický, nicméně sleduje povahu dochovaných textů. První výskyt slova φύσις ve známé Homérově pasáži v Odyssey, kde bývá obecně překládáno jako „tvar“, „podoba“, jsme se pokusili poněkud zproblematizovat s poukazem na jistou nekonkrétnost zmíněného místa, kdy lze dobře zvážit i naprosto jiné významy. Když jsme obrátili pozornost ke vznikající filosofii, konstatovali jsme, že slovo φύσις v peripatetickém podání milétského myšlení vyjadřuje výhradně peripatetickou optiku. Přesto by bylo chybou jej z něho zcela vyjmout vzhledem k následnému užití Hérakleitem z Efesu. Jak jej ale Miléťané užívali a v jakých konotacích vědět nemůžeme, neboť přes hradbu peripatetického vidění se nedostaneme. A jak jsme již výše uvedli, u Hérakleita z Efesu lze slovo φύσις zrovna tak stěží precizně pojmově uchopit, neboť jeho význam závisí nejspíše na kontextu s celým Hérakleitovým myšlením.

Souhrn

Práce si klade za cíl přiblížit slovo φύσις v jeho raných filosofických souvislostech. Termín φύσις bývá nejčastěji překládán ve významech „příroda“, „přirozenost“, a jako takový je obecně vnímán jako klíčový výraz myšlení, které se započalo v íónském Milétu. Vznik filosofie je pro nás se slovem φύσις bytostně spjat, neboť její původní podoba bude doxografií pochopena zejména jako „zkoumání přírody“, *ἱστορία περὶ φύσεως*, a téměř všem spisům předsókratovských myslitelů se obecně dostane titulu *Περὶ φύσεως*. Význam termínu φύσις práce ovšem hledá pouze u dvou íónských myslitelů, Anaximandra z Milétu a Hérakleita z Efesu, neboť chce zohlednit jen nejstarší paralely. Anaximandros je de facto prvním filosofem, z jehož spisu se zachovaly přímé fragmenty, zatímco od Hérakleita pochází první autenticky doložený výskyt slova φύσις ve filosofii. Nicméně práce zohledňuje též předfilosofické užití u Homéra, vzhledem k tomu, že z něho mohou plynout zásadní poznatky pro vývoj zmíněného pojmu.

Nedílnou součástí práce je kritická reflexe spisů autorů, jejichž prostřednictvím se nám relevantní textové památky dochovaly. Zásadní je zejména v interpretaci milétského myšlení, které je doloženo výhradně prostřednictvím referátů peripatetiků. Práce upozorňuje na fakt, že celé milétské myšlení, jak jej zprostředkovaně známe, je naprosto poplatné konceptuálním schémátům Aristotela a jeho žáka Theofrasta. Φύσις je v případě Anaximandra z Milétu vyložena prizmatem ἀρχή, „počátku“, tradičně vnímaného v souvislosti s látkovou příčinou. Práce kriticky na uvedený Aristotelův interpretační nonsens poukazuje, přičemž dále věnuje širší prostor výkladu φύσις jako τὸ ἄπειρον. Konstatuje, že se jedná pouze o peripatetický koncept a tvrdí, že v případě Anaximandra a rovněž celé milétské tradice nelze určit původní význam slova φύσις z důvodu neexistence alternativní textové evidence, která by umožnila odhlédnout od tendenční peripatetické optiky. Nabízí též interpretaci „prvního filosofického textu“, za který je tradičně pokládán fragment *DK 22 B 1*, formulující zákon působící v univerzu.

Práce rovněž v souvislosti s Anaximandrem poukazuje na základní charakter myšlení, které se v Milétu začalo rozvíjet a tradice jej vyložila jako „zkoumání přírody“. Ukazuje, že výsostnou roli v něm hrála astronomie, která byla bytostným základem podobného zkoumání. Společně s mnoha až následně se ustavujícími „vědami“, jako jsou geografie, meteorologie, biologie atp. Vždy ovšem v přirozeném souladu s řečí náboženství. Uzavírá, že Anaximandra z Milétu je třeba vnímat daleko komplexněji a v širším spektru zmíněného „zkoumání přírody“. Nikoli pouze v ohledu metafyziky s jejími pozdními tématy a pojmy, jak bývá obecně zvykem.

Pojetí φύσις u Hérakleita z Efesu, v jehož případě již existuje alternativní textová evidence, práce ukazuje na všech fragmentech, v nichž se termín vyskytuje a které jsou obecně pokládány za autentické. Konstatuje, že ačkoli jsme oprávněni tvrdit, že slovo φύσις je doloženo ve svých původních významech, které pro Hérakleita mělo, jeho vágní užití vede současně k závěru, že význam je dán zejména kontexty, v nichž je uvedeno, a rovněž celým Hérakleitovým myšlením. Bezprostřednost, s níž se ve fragmentech objevuje, však může být zároveň výraznou indicií k domněnce, že jej lze s velkou mírou pravděpodobnosti předpokládat již u Milétanů, třebaže se v jejich případě nelze vymanit z Aristotelova vlivu.

Práce nenabízí žádný určitý a obecně sdílený význam pojmu φύσις, neboť takový může být na tom kterém místě zavádějící. Spíše ukazuje souvislosti, v nichž se termín objevuje. Poukazuje k tomu, jak jej vnímali pozdní autoři, prochází jednotlivá místa výskytu a všímá si případných možných konotací. Tím sleduje nejen charakter textů, prostřednictvím nichž se nám přístupný obraz výrazu dochoval, ale též povahu φύσις, která se „ráda skrývá“.

Summary

The thesis aims to investigate the notion of φύσις within the context of the early philosophy. The regular translation of the term φύσις is *nature*. Generally, the notion of φύσις is considered to play a central role in the way of thinking that originated in Ionian Miletus. Therefore the concept of φύσις is essential for the early philosophy – doxography would later interpret this period as the period of the „inquiry into nature“, ἱστορία περὶ φύσεως; and almost all the early philosopher's writings would be called Περὶ φύσεως. The thesis, however, deals merely with the oldest conceptions. It concentrates on the notion of φύσις of the two Ionian philosophers, namely Anaximander of Miletus and Heraclitus, the Ephesian. The set of fragments by Anaximander contains the oldest direct philosophical fragments to be preserved. While in Heraclitus, there is the first occurrence of the word φύσις to be documented in the history of philosophy. Furthermore, the pre-philosophical use of the notion φύσις by Homer is also discussed, since it implies some notable observations for the development of the notion.

The substantial part of the investigation is formed up by the critical reflection of the authors who mediated the relevant text records. Such a critical approach is fundamental for studying Milesians especially. Their philosophy remained preserved only through the quotations of peripathetics. Thus, we have to face the fact that the whole Milesian philosophy, so far as we know it, is completely subordinated to the conceptual schemes of Aristotle and his disciple Theophrastus. In case of Anaximander it means, that the conception of φύσις is generally interpreted through the paradigm of the origins and causes, ἀρχή; material cause in particular. The thesis challenges the Aristotelian interpretation showing that it is just a peripathetic conception and presenting the conception of the φύσις in terms of the τὸ ἄπειρον. Consequently, there is stated the interpretation of the „first philosophical text“, as the fragment DK 22 B 1 is traditionally referred to. However, there is no possibility to reconstruct the original Milesian position because of the loss of the alternative text evidence free of the peripathetic point of view.

Meanwhile the thesis aims to characterize the way of thinking which originated in Miletus and which is traditionally understood as the „inquiry into nature“. The thesis shows, that the crucial portion of these investigations was occupied by the astronomy. This knowledge of astronomy was supported by investigations which later on give birth to special disciplines like geography, meteorology, biology and so on. This early „constitution“ of genuine sciences was, however, naturally and deeply embedded in the religious apprehension. Thus, it is concluded that the Anaximander of Miletus must be understood in complexity – i.e. in the broadest range of the „inquiry into nature“, which is in question - and not only through the limiting perspective of the metaphysics with its later topics and concepts, which is usually the case.

The conception of φύσις of the Heraclitus of Ephesus is exposed on the ground of the four fragments whose authenticity is generally accepted. In this case the alternative text evidence is provided. Though the fragments produce an evidence for that Heraclitus used the notion φύσις in its original Heraclitean meanings, the use of the term is so vague that it give reasons for the conclusion that its meaning is above all constituted by the concrete context of the use as well as by the totality of the Heraclitus' thoughts. Spontaneity, with which the term is used, might also indicate, that the word *physis* was presumably used (with the high degree of probability) by the Milesians, as well. Though, in their case it is impossible to dispense from the Aristotelian interpretation.

The thesis does not and in fact can not state any definite and generally shared notion of the φύσις. Such a general concept would be necessarily misleading in concrete contexts. The thesis rather displays different contexts of the use of the term, compares various places of its occurrence and investigates its various connotations. Furthermore, it presents later

interpretations and understandings to the concepts proposed by the mediators and commentators. Hence, not only the nature of these texts emerges, but also the nature of the φύσις itself, even though the φύσις „loves to hide“.

Literatura

Prameny

Diels, H. - Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1934.

Thesaurus Linguae Graecae (TLG) - (elektronická edice textů).

České překlady pramenů

Aristotelés, *Druhé analytiky*, překl. A. Kříž, Praha 1962.

Aristotelés, *Fyzika*, překl. A. Kříž, Praha 1996.

Aristotelés, *Metafyzika*, překl. A. Kříž, Praha 1946.

Aristotelés, *O vzniku a zániku*, překl. A. Kříž et M. Mráz, in: Aristotelés, *Člověk a příroda*, Praha 1984.

Aristotelés, *Poetika*, překl. A. Kříž, Praha 1948.

Aristotelés, *Rétorika*, překl. A. Kříž, Praha 1948.

Diogenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, překl. A. Kolář, Pelhřimov 1995.

Hérodotos, *Dějiny*, překl. J. Šonka, Praha 1972.

Hésiodos, *Práce a dny*, překl. J. Nováková, in: *Zpěvy železného věku*, Praha 1990.

Hésiodos, *Zrození bohů*, překl. J. Nováková, in: *Zpěvy železného věku*, Praha 1990.

Homér, *Ílias*, překl. O. Vaňorný, Praha 1942.

Homér, *Odysseia*, překl. O. Vaňorný, Praha 1967.

Platón, *Faidón*, překl. F. Novotný, Praha 1994.

Platón, *Faidros*, překl. F. Novotný, Praha 1993.

Platón, *Filébos*, překl. F. Novotný, Praha 1994.

Platón, *Gorgias*, překl. F. Novotný, Praha 1992.

Platón, *Kratylos*, překl. F. Novotný, Praha 1994.

Platón, *Theaitétos*, překl. F. Novotný, Praha 1995.

Platón, *Timaios*, překl. F. Novotný, Praha 1996.

Platón, *Zákony*, překl. F. Novotný, Praha 1997.

Porfyrios, *Život Pýthagorův*, překl. V. Bahník, in: Bor, D. Ž. (ed.), *Pýthagorás ze Samu*, Praha 1999.

Sekundární literatura

Asmis, E., What is Anaximander's Apeiron? *Journal of the History of Philosophy* 19, 1981, s. 279 - 297.

Baldry, H. C., Embryological Analogies in Presocratic Cosmogony, *Classical Quarterly* 26, 1932, s. 27-34.

Barnes, J., *The Presocratic Philosophers*, London 1982.

Bicknell, P. J., ΤΟ ΑΠΕΙΡΟΝ, ΑΠΕΙΡΟΣ ΑΗΡ and ΤΟ ΠΕΡΙΕΧΟΝ, *Acta Classica* 9, 1966, s. 27-48.

Bröcker, W., Heraklit Zitiert Anaximander, *Hermes* 84, 1956, s. 382 - 384.

Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, London 1930.

Cornford, F. M., Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy, *Classical Quarterly* 1, 1934, s. 1 - 16.

Cornford, F. M., *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, New York 1965.

Couprie, D. L., The Discovery of Space: Anaximander's Astronomy, in: Couprie, D. L. - Hahn, R. - Naddaf, G., *Anaximander in Context. New Studies in the Origins of Greek Philosophy*, New York 2003.

Deichgräber, K., Anaximander von Milet, *Hermes* 75, 1940, s. 10 - 19.

Dick, D. R., Solstices, Equinoxes, & the Presocratics, *The Journal of Hellenic Studies* 86, 1966, s. 26-40.

Diels, H., *Heraklit von Ephesos*, Berlin 1901.

Dirlmeier, F., Der Satz des Anaximandros von Milet, *Rheinisches Museum für Philologie* 87, 1938, s. 376-382.

Engmann, J., Cosmic Justice in Anaximander, *Phronesis* 36, 1990, s. 1-25.

Gigon, O., *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935.

- Gottschalk, H. B., Anaximander's Apeiron, *Phronesis* 10, 1965, s. 37-53.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy. I. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge 1985.
- Hahn, R., *Anaximander and the Architects*, New York 2001.
- Heidel, W. A., Anaximander's Book: The Earliest Known Geographical Treatise, *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 7, 1921, s. 239-288.
- Heidel, W. A., On Anaximander, *Classical Philology* 7, 1912, s. 212 - 234.
- Heidel, W. A., On Certain Fragments of the Pre-Socratics: Critical Notes and Elucidations, *Proceedings of the American Academy of Art and Sciences* 48, 1913, s. 681 - 734.
- Heidel, W. A., The δύνη in Anaximenes and Anaximander, *Classical Philology* I, 1906, s. 279-282.
- Heidel, W. A., *The Frame of the Ancient Greek Maps*, New York 1937.
- Heinimann, F., *Nomos und Physis*, Basel 1965.
- Hobza, P., jr., Aristotelés a Theofrastos jako tvůrci mílétské filosofie, *Filosofický časopis* 6, 2004, s. 889 - 924.
- Hobza, P., jr., Střední prvek a Aristotelova katalogizace přírodních filosofů, *Reflexe* 27, 2005, s. 51-74.
- Hölscher, U., Anaximander and the Beginnings of Greek Philosophy, in: Furley, D. J. - Allen, R. E. (ed.), *Studies in Presocratic Philosophy*, New York 1970, s. 281-322.
- Hölscher, U., Der Logos bei Heraklit, in: *Varia Variorum, Festgabe für Karl Reinhardt*, Münster-Köln 1952, s. 69-81.
- Cherniss, H. F., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, New York 1971.
- Cherniss, H. F., The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy, *Journal of the History of Ideas* 12, 1951, s. 319-345.
- Jaeger, W., *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, I, Oxford 1945.
- Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947.
- Kahn, Ch. H., Anaximander and the Arguments Concerning the Apeiron at Physics 203b4-15, in: *Festschrift Ernst Kapp*, Hamburg 1958, s. 19-29.
- Kahn, Ch. H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York 1960.

- Kahn, Ch. H., A New Look at Heraclitus, *American Philosophical Quarterly* 1, 1964, s. 189-203.
- Kahn, Ch. H., On Early Greek Astronomy, *Journal of Hellenic Studies* 90, 1970, s. 99-116.
- Kahn, Ch. H., *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge 1979.
- Kirk, G. S., *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge 1954.
- Kirk, G. S., Some Problems in Anaximander, *Classical Quarterly* 5, 1955, s. 21-38.
- Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., *Předsókratovští filosofové*, Praha 2004.
- Kranz, W., Vorsokratisches, *Hermes* 69, 1934, s. 114-119.
- Kratochvíl, Z., *Dělský potápěč k Hérakleitově řeči*, Praha 2006.
- Kraus, W., Das Wesen des Unendlichen bei Anaximander, *Rheinisches Museum für Philosophie* 93, 1950, s. 364-379.
- Lloyd, G. E. R., *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge 1991.
- Marcovich, M., *Heraclitus. Greek text with a short commentary*, Sankt Augustin 2001.
- McDiarmid, J. B., Theophrastus on the Presocratic Causes, *Harvard Studies in Classical Philology* 61, 1953, s. 85-156.
- Minar, E. L., jr., The Logos of Heraclitus, *Classical Philology* 34, 1939, s. 323-341.
- Mitevski, V., Heraclitu's Logos as a Principle of Change, *Antiquité Vivante* 44, 1994, s. 323-341.
- Mráz, M., Φύσις v I. knize Aristotelovy Politiky jako překladatelský problém, *Filosofický časopis* 4, 1998, s. 543-565.
- Naddaf, G., *The Greek Concept of Nature*, New York 2005.
- Otto, W. F., Mýtus a slovo, in: Rezek, P. (ed.), *Mýtus, epos a logos*, Praha 1991, s. 7-26.
- Patzer, H., *Physis. Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes*, Stuttgart 1993.
- Pedersen, O. - Pihl, M., *Early Physics and Astronomy. A Historical Introduction*, London 1974.
- Pohlenz, M., Nomos und Physis, *Hermes* 1953, s. 418-438.
- Pritzl, K., On the Way to Wisdom in Heraclitus, *Phoenix* 39, 1985, s. 303-316.

Reinhardt, K., *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, Bonn 1916.

Seligman, P., *The Apeiron of Anaximander*, London 1974.

Schwabl, H., Anaximander: Zu den Quellen und seiner Einordnung im Vorsokratischen Denken, *Archiv für Begriffsgeschichte* 9, 1964, s. 59-72.

Sider, D., World Order and Sense in Heraclitus: Fragment One and The River Fragment, in: Boudouris, K. J. (ed.), *Ionian Philosophy*, Athens 1989, s. 363-368.

Singh, R., Herakleitos and the Law of Nature, *Journal of the History of Ideas* 24, 1963, s. 457-472.

Snell, B., Die Sprache Heraklits, *Hermes* 61, 1926, s. 353-381.

Solmsen, F., Anaximander's Infinite: Traces and Influences, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 44, 1962, s. 109-131.

Thompson, J. O., *History of Ancient Geography*, Cambridge 1965.

Verdenius, W. J., Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides I, *Phronesis* 11, 1966, s. 81-98.

Verdenius, W. J., Notes on the Presocratics, *Mnemosyne* 13, 1947, s. 271-284.

Vlastos, G., Equality and Justice in Early Greek Cosmologies, *Classical Philology* 42, 1947, s. 156 - 178.

Vlastos, G., Solonian Justice, *Classical Philology* 2, 1946, s. 65-83.

Vlastos, G., Theology and Philosophy in Early Greek Thought, *The Philosophical Quarterly* 2, 1952, s. 97-123.

Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I, Leipzig 1920.

Internetové zdroje

www.fysis.cz [navštíveno 11. 10. 2004].

www.iep.utm.edu/a/anaximan.htm [navštíveno 21. 10. 2006].