

Vojtěch Hladký ON THE GODS AND THE WORLD

Orpheus and the Presocratics in the Derveni Papyrus

Oxford (Oxford University Press)
2024, 416 str.

Nestává se každý rok, že ve významném zahraničním nakladatelství vyjde kniha od českého autora věnující se předsókratovskému myšlení. V kontextu bádání o předsókraticích se také často nestává, že se objeví nové prameny, které si vyžadají přehodnocení, nebo alespoň doplnění našich dosavadních znalostí. Navzdory tomu lze více jak šedesát let po nalezení přiznat status převratného objevu tzv. *Papyru Derveni*, kterému se věnuje publikace Vojtěcha Hladkého *On the Gods and the World. Orpheus and the Presocratics in the Derveni Papyrus*.

Obsah této knihy může český čtenář chápat jako určité završení cesty, jež začala vydáním knihy téhož autora *Papyrus Derveni. Text, překlad, studie*, Pavel Mervart, 2011. Již tato publikace odhaluje problémy, jež se pojí s jakýmkoli pokusem *Papyrus Derveni* (dále *PD*) interpretovat. Jedná se o zuhelnatělé zlomky papyrového svitku

nalezeného v žárovém hrobě z 3. stol. př. n. l., dochovaný text není nijak kompaktní a jeho sdělení je i shovívavě posuzováno nejisté. Nicméně tento výchozí bod je možné zobecnit pro interpretaci textů, které řadíme do období myšlení před Platónem, tedy do období, z něhož se nedochoval souvislý celek zpráv, nýbrž pouze poškozené nebo převyprávěné a přepsané zlomky. Myšlení předsókratovského období se také vzpírá snahám zařadit je pouze pod dějiny filosofie nebo pouze pod dějiny náboženství a zůstává stále někde na půl cesty mezi vyprávěním o bozích a pokusem o vědecké uchopení světa.

Nechme stranou uspořádání dochovaných částí papyru i papyrologickou rekonstrukci textu, stejně jako překlad, neboť to jsou v knize nezbytné součásti založené na širší diskusi mezi editory (xi–xiii),¹ a zaměřme se na interpretaci obsahu, kterou lze považovat za průběžný komentář k již uspořádaným a rekonstruovaným textovým sloupcům (xiv–lxxii, sloupce I–XXVI včetně alternativního řazení sloupců 0–III, jejichž umístění na začátek není z důvodu dochování jisté).² Fragmenty svitku papyru byly v době nálezů sestaveny do pravděpodobného pořadí, přičemž byly učiněny závažné metodické chyby, které nadlouho znemožnily jeho detailní studium. Komentář

¹ Paginace malými římskými číslicemi v závorkách odkazuje k paginaci recenzované knihy, paginace arabskými číslicemi odkazuje k textu interpretace v této knize.

² Paginace velkými římskými číslicemi odkazuje k jednotlivým sloupcům textu *Papyru Derveni*. Text *PD* bude dále citován s přihlédnutím k anglické verzi podle překladu do češtiny ve V. Hladký, *Papyrus Derveni. Text, překlad, studie*, Červený Kostelec 2011.

v recenzované knize proto nejprve hájí přijaté uspořádání sloupců a vysvětluje problém chybějící spodní části papýru, neboť se předpokládá, že se ve zlomcích dochovala horní třetina nebo nanejvýš polovina. Neznámý autor *PD* se v úvodních dostatečně dochovaných sloupcích IV–VI věnuje orfickému rituálu a poté ve sloupcích VII–XXVI následuje detailní alegorická interpretace veršů Orfeovy básně. *PD* nemá pouze náboženský obsah, jeho autor se navíc často obrací k názorům předsókratovské kosmologie s citacemi zlomků Hérakleita z Efesu, jehož názory využívá k výkladu rituálu (IV–VI) i interpretaci básně a několikrát se k nim průběžně vrací (XI a XX). Text v prostřední části papýru (XIV–XVII) se pak věnuje orfeovskému hymnu na Dia. Jedná se tím o pomyslný střed, kolem něhož se obrazně stáčí obsah sloupců na začátku i na konci tak, jako jsou zavínuté ve svitku (108). S Hérakleitem jako vodítkem se proto interpretace *PD* v recenzované knize snaží uchopit stylistické uspořádání textu, které se vyznačuje touto zvláštní „zavínutou“ strukturou (24), kdy se podobné motivy z první čtvrtiny textu vracejí ve třetí čtvrtině.

Pro každého interpreta také vyvstává nutnost vyrovnat se s otázkou vztahu mezi výkladem rituálu a výkladem básně. Neméně důležitou interpretační

otázkou je posouzení vztahu náboženských orfických motivů k motivům předsókratovské kosmologie. V tomto ohledu nám ovšem situaci komplikuje celkově špatné dochování dokladů o orfismu, jejich obtížná datace i charakter s nimi spojeného kultu. Ten by měl být založen na verších připisovaných bájnému pěvci Orfeovi obsahujících svébytnou theogonii, v některých motivech podobnou *Theogonii* Hésiodově. Před současným interpretem *PD* stojí z uvedených důvodů výzva předložit hypotézu původu a doby vzniku textu a v průběžném výkladu nabídnout dostatečně silné důkazy pro její přijetí.

Podle starších interpretací se jednalo o synkretické dílo dobově poučeného orfického praktika obeznámeného s přírodovědnými názory své doby, který ale nereflktuje Platónovu ani Aristotelovu filosofii. A to přesto, že se tyto filosofie uplatňovaly v době, jež se blíží pravděpodobnému datu pohřbu, z něhož svitek pochází. Toto datum, přelom 4. a 3. stol. př. n. l., bylo určeno archeologickou analýzou předmětů nalezených v hrobu.³ Odhad data hovoří i pro to, že by některé části papýru mohly obsahovat buď raně stoické, nebo pythagorejské názory, s nimiž bývá orfismus spojován.⁴ Raná stoa je inspirována Hérakleitem, zvláště co se týče významu ohně jako živlu řídícího kosmické cykly a také jeho aktivní in-

³ Viz zejména G. Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004, str. 349–372.

⁴ Ch. Riedweg, *Pythagoras. His Life, Teaching and Influence*, Ithaca 2005, str. 73–76. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge 1972, str. 125–135. G. Betegh, *The Derveni Papyrus and Early Stoicism*, in: *Rhizai*, 4, 2007, str. 133–152. L. Brisson, *Zeus Did not Commit Incest with his Mother. An Interpretation of Column XXVI of the Derveni Papyrus*, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 168, 2009, str. 27–39.

teligentní složky teplého vanutí nebo *horkého vzduchu* či *dechu* (*pneuma*). Podobné zmínky jsou součástí textu *PD* (sl. XVIII, 3). U stoiků jsou také doloženy pokusy o alegorický výklad starších theogonických názorů, kdy se má ukázat jejich „pravý“ fyzikální smysl, a to včetně interpretace vlastních jmen bohů s pomocí etymologie,⁵ kterou také využívá autor *PD*. S pythagorejci bývá orfismus spojován zejména díky podobné nauce o duši a eschatologickým motivům, zejm. přetrvávání duše mezi různými životy (nauka o reinkarnaci). Současné interpretace náboženských motivů v *PD* se také přiklání k názoru, podle něhož je dochovaný text sice starší, z přelomu 5. a 4. stol. př. n. l., ale primárním cílem jeho autora bylo přesvědčit a poučit možného příznivce kultu o tom, že bez hlubokého pochopení rituálních praktik a skrytého významu orfických veršů bude jeho víra pouze povrchní. Jedná se tak spíše o snahu kněze, který hodlá správnými argumenty utvrdit svého následovníka ve víře a k tomu využívá i názory předsókratovské kosmologie.⁶

Autor recenzované studie ovšem tyto kontexty odmítá a předkládá doposud nejucelenější obhajobu názoru, podle něhož text *PD* vznikl v kulturním a intelektuálním prostředí starověkých Athén nejméně o sto let dříve, než byl papyrus uložen do hrobu, a to v době Sókratova života. Je tak primárně navázaný na vidění světa v přírodní filosofii, jak ji známe z docho-

vaných zpráv o názorech Anaxagory z Klazomen, Diogena z Apollónie nebo Archelaa z Athén. Do kontextu athénské „fyziky“ spíše než orfické mystiky pak mají v *PD* zapadat citace zlomků Hérakleita z Efesu, neboť jeho vliv v tomto období i místě je nesporný (165 n.). Nicméně pro toto interpretační východisko je třeba obhájit fakt, že prvky v *PD* obsaženého alegorického výkladu náboženského textu byly součástí názorů již u zmíněné skupiny myslitelů řazených mezi předsókratiky. Nejen proto neváhá interpretace rozšířit předkládaný kontext paralel a vyložit také odkazy na alegorické výklady homérských a hésiodovských motivů u Ferekyda ze Syru, Theagena z Rhegia nebo u sofistů (16–21), kteří jsou zmíněným předsókratikům blízcí alespoň dobou svého působení. Dobový kontext a snahy o alegorický výklad fyzikálního pojetí světa a morálního působení božských sil jako dění v něm jsou v knize doloženy částmi z Euripidových tragédií, Aristofanových komedií nebo hippokratovských pojednání. Čtenáři má být předložen ucelený obraz intelektuálního prostředí dobových Athén označovaný termínem „athénská *koiné*“ (257 n.). Obsah *PD* a zejména orfismus má být do tohoto kontextu zasazen jako jeho nedílná součást.

Aby se tato interpretace autorovi knihy dařila, musí často rozšiřovat interpretační rámec daleko za obsah textu a na často jediný výskyt určitého slova v *PD* je nucen navá-

⁵ Viz A. A. Long, *Hellénistická filosofie*, Praha 2003, str. 169 n. A. A. Long – D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I, Cambridge 1987, str. 331.

⁶ D. A. Meisner, *Orphic Tradition and the Birth of the Gods*, New York 2018, str. 54.

zat široký kontext předsókratovské kosmologie. Například spravedlnost (*diké*) se nepochybnitelně objevuje pouze ve sloupci IV, který se věnuje náboženskému rituálu, a může se tedy jednat o spravedlnost danou správným výkonem částí rituálu. Ve spojení se zlomkem z Hérakleita (29 n.) se nicméně rozvíjí primárně spravedlnost v souvislosti se zachováním kosmického řádu. O *PD* se také často soudí, že se jedná o jakousi *brikoláž* motivů, již kosmologická interpretace činí daleko ucelenější, než mohla původně být. Předsókratoci spojení svým působením s dobovými Athénami byli také obviňováni z nevíry v bohy a z celé interpretace zaměřené primárně na jejich kosmologii se tím vytrácí odpověď na otázku, proč by se vůbec měli věnovat alegorickému výkladu rituálu a primárně náboženského a esoterického textu. Tato snaha by možná opravdu lépe seděla někomu, pro koho jsou prvořadá náboženské a eschatologické motivy v *PD*, přičemž předsókratovskou kosmologii využívá jako nástroj pro přesvědčení těch, kteří mají ve své důvěře v kult být poučeni nebo mají uvěřit, že účast na rituálu a znalosti jim ulehčí starost o osud jejich vlastní duše (sl. V). Podobné zaměření též lépe souzní s doklady o působení předsókratiků v oblasti jižní Itálie, právě např. pythagorejců nebo Empedoklea.⁷

Interpretace v knize se na základě přijatých předpokladů o dataci a místě vzniku textu nejprve věnuje zmínkám o rituálu, kde jsou nejzachovalejší přímé citace zlomků textu Hérakleita z Efesu (sl. IV–VI, XI, XX). Názo-ry tohoto myslitele se ukazují být ve shodě se záměrem autora *PD*, který se snaží varovat před povrchním a nepoučeným následováním rituálních praktik spojovaných s působením „bakchů a mystů“ (viz sl. VI, 8), jak byli následovníci Orfea označováni i v jiných dokladech.⁸ Kritika takových praktik využívá také literární kompozici zlomků hérakleitovských promluv. Ty se stejně jako rituální příkazy a často i dochované verše mohou podobat věštбám, kryptickým náznakům nebo hádankám, které je třeba pochopit a správně vyložit, aby se ukázal pravý význam i důsledky, jež z nich plynou. Touto formou vyjádření se zdůrazňuje spojitost mezi božsky inspirovanými řečmi u Hérakleita a Orfea (160 n.). Smyslem je upozornit na rozdíl mezi neobeznámenou praxí nebo sledováním pouze povrchu dění a mezi pochopením pravého založení veškerenstva a významem rituálu v něm, což jsou ohledy, v nichž se objevuje Hérakleitův termín *logos* (70).⁹ Tím se také vytváří morálně alegorické přemostění mezi dvěma tématy *PD*, rituálem a výkladem orfické theogonie, který již ve svém úvodu obsahuje zmínku provád-

⁷ Tamt., str. 58.

⁸ Zlatý plátek z Hippónia, citováno podle: G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield, *Předsókratovští filosofové. Kritické dějiny s vybranými texty*, Praha 2004, str. 46.

⁹ Hérakleitos, DK 22 B 1. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vyd. W. Kranz, Berlin 1960.

zející esoterické odhalení pravdy pro malý okruh posluchačů v protikladu k neobeznámenému smýšlení mnohých: „přiklopte dveře na uši“ (sl. VII, 9 n., 100–102).

Výklad rituálu využívá kosmologické motivy a s jejich pomocí se daří vymezit jednotlivé formy duší a vyloužit jejich spojení s působením tepla, a tím i jejich ohňový charakter. Oheň se také podílí na tom, jak je vyloženo Slunce jakožto kosmické těleso. K němu se váže vyjádření kosmické Spravedlnosti ve světě (sl. IV, 6–9), která stojí v napětí proti Sváru (*Eris*): „Slunc[e...] podle přirozenosti zšíře lids[ké] nohy nepřekračuje [hranic]e. Kdyby tot[iž] [v]y[stoupil]o, Eriny[e] je vyhledaj[í], pomocnice Spravedlnosti[.]“ Etymologický výklad jména Erinyí zejména s ohledem na jejich funkci dohlížitelů na spravedlivé dění dokládá v *PD* tato citace Hérakleitova zlomku B 94 (37).¹⁰ Nicméně poněkud zvláštní je odkaz také na zlomek B 3 od téhož autora o velikosti Slunce. Nejenže interpreti do objevení papýru nepředpokládali souvislost mezi těmito dvěma zlomky, ale také fyzikální význam Slunce tu sráží jeho malá velikost jako kosmického tělesa, již musí interpretace v recenzované knize doplnit celkovým zasazením Slunce a jeho významu v kosmu do výkladu orfické theogonie (33–36) a anaxagorovské fyziky. Podle ní by kosmická tělesa včetně Slunce měla být podobná kamenům nebo porézním horninám (pemze), které uspořádáním nebo tva-

rem umožňují záři Slunce a teplo přes den i tmu a chlad v noci (36). Podle Diogena z Apollónie pak přijímají tato tělesa ohňovou záři zapáleného vzduchu z aithéru, který se rozkládá vně celého kosmu (35). Z pohledu fyzikální interpretace jsou zde shodnou terminologií v *PD* i v anaxagorovské kosmologii vyznačeny vztahy v kosmu a jeho uspořádání působením tepla a chladu i přítomností racionálně udržované spravedlnosti vyrovnavající napětí mezi protikladnými silami. Hérakleitovský motiv ohnivého Slunce se tu rozšiřuje na motiv teplého vzduchu, který fyzikálně vysvětluje jeho záři i působení tepla. Je tím zdůrazněna především aktivní složka myslí nadaného vzduchu, který vše drží pohromadě (sl. XVI–XVIII, 206–213) a který plní podobnou funkci jako hérakleitovský *logos*. Ve sloupci VI je tento obraz doplněn o výklad několika rozdílných forem duší, z nichž *daimónům* by měla náležet funkce nositelů částí mysli a přetrvání mezi životem a smrtí, přičemž stejným výrazem *daimón* se v pozdějších sloupcích označuje také moc boha Dia (sl. IX). *Erinye* by měly být vyššími dušemi, jimž náleží úkol udržovat božskou Spravedlnost dozorem nad pravidelností kosmických běhů (77). Výsledkem rituálu popisovaného ve sloupcích VI, XI a XX zmínkami o obětech by z pohledu fyzikální interpretace mělo být udržení řádu světa usmířením trestajících duší *Erinyí* a uchování řádu duší ve formě *Eumenid* (41 n., 251 n.).

¹⁰ Hérakleitos, DK 22 B 3 a B 94. Tamt. Podle Hésioda se Erinye zrodily z krve odkapávající na Zem z useknutého pohlaví Úrana, což je dále v interpretaci *PD* pojí s významem Slunce. Viz Hesiod, *Theogony*, vyd. M. L. West, Oxford 1997, str. 180–185.

Autorovi knihy se v této části interpretace daří přesvědčivě vyložit důvody pro zapojení Hérakleita do výkladu rituálu i vliv jeho myšlenek na athénské předsókratiky. Také tím dokáže zpětně zdůvodnit fakt, že *PD* vrhá světlo na naše dosavadní pochopení Hérakleitovy filosofie, a to zejména na přesnější výklad kosmologie (28–30). K již zmíněným důvodům pro přijetí této interpretace lze přičíst také to, že se daří rehabilitovat cyklický výklad uspořádání kosmu s obraty ohně od naprosté nadvlády a zničení řádu při jeho vzplanutí k cestě za nově ustavovaným řádem. Přestože se tento názor zakládá na zdůraznění paralel, jež z Hérakleita prokazatelně využila stoická fyzika, v českém prostředí bývá odmítán (217).¹¹ Častá přítomnost zlomků od efeského myslitele v *PD* interpretovi v recenzované publikaci předkládá lákavou možnost odhalit i v dalších řádcích věnujících se rituálu prozatím neznámé zmínky o jeho myšlení, nebo dokonce přímé citace (47 n.). Nicméně autorem navrhovaný kandidát na zařazení do hérakleitovského korpusu, totiž „many-knobbled cakes“, v českém překladu „mnohopupíkaté koláčky“, je mírně řečeno zvláštní (sl. VI, 47). Snaha obhájit jeho pravost je založena pouze na výjimečnosti takového slovního spojení a výskytu v několika podobných kon-

textech. Jen s výhradami lze tedy přijmout komentář, podle něhož kritika v *PD* cílí na to, že není nutné obětovat přezdobené koláčky, nýbrž je potřeba chápat hlavní a skrytou podstatu rituální oběti, jíž je usmíření duší. Záměření autora knihy na Hérakleita a fyziku zde spíše upozaďuje další důležitý motiv spojovaný s obětí, totiž fakt, že koláčky byly obětovány zejména chthonickým božstvům. Cílem oběti pak bylo usmíření jednotlivých duší v podsvětí s přímým vlivem na účastníky rituálu, jehož součástí mohla být také recitace nebo zpěv veršů, jak jsou dále citovány v *PD*, čím by odpadla nutnost hledat další jednotící hledisko jeho obsahu.¹²

Stěžejní část recenzované monografie se ve dvou rozsáhlých kapitolách věnuje rozboru Orfeových veršů v kontextu dochovaných zmínek o orfismu a poté jejich interpretaci v kontextu anaxagorovské fyziky. Text *PD* napomáhá odlišení komentáře od citací veršů, neboť je označuje znaménkem. Významnou paralelu k citovaným veršům tvoří zejména orfický hymnus na Dia dochovaný v pozdějším Pseudo-Aristotelově pojednání *O světě* (sl. XVI–XIX, 132 n.).¹³ Cílem interpretace je pochopit v rituálu uvedenou přítomnost božské mysli ve světě a zejména její působnost ve všech projevech dění v něm. Nicméně

¹¹ G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield, *Předsókratovští filosofové*, str. 238 n. E. Hussey, *Presokratici*, Praha 1997, str. 72 n. Z. Kratochvíl, *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, str. 204–210. Ch. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979, str. 134–153.

¹² D. A. Meisner, *Orphic Tradition and the Birth of the Gods*, str. 63–64.

¹³ Pseudo-Aristotelés, *De mundo*, 7, 401a28–b7, in: Aristotle, *On the Cosmos*, přel. D. J. Furley, Loeb Classical Library, III, Cambridge 1955.

orfické theogonie se současnému bádání stále nedaří přesvědčivě datovat a má se za to, že většina veršů může pocházet až z hellénské obdoby. Proto citace v *PD* ukazují ještě i to, jaké orfické motivy se mohly vyskytovat již v době jeho sepsání. Interpretace předkládá obraz prvotního napětí mezi silami Noci a Krona, resp. Chaosu a Aithéru, a dále silami zplozených božstev, mezi něž patří Úranos. Následuje vyprávění o Úranově kastraci bohem Kronem a převzetí vlády bohem Diem, jež se uskuteční zejména jako ustavení kosmických sil v uspořádaném světě (sl. VIII) a jako vyjádření svrchované moci nad světem (sl. XIII–XV), kterou Diovi věští sama Noc.¹⁴ Orfická theogonie se měla již v dobovém kontextu jevit hrubá, náhodně poskládaná a pohoršující, neboť působení božstev bylo založené na násilí, obscénnosti nebo pojídání starších mladšími, aby bylo zdůrazněno titánské působení i stupňování moci. Naproti tomu racionální základ pro výklad má poskytnout předsókratovská kosmologie, která pojednává o ustavení Nebe (v orfickém verši *Eufroné*, sl. XIV), Země (odvozené etymologií od jména bohyně Déméter, *Gé-méter*, Země-Matka, sl. XXII) a uprostřed v uspořádaném světě o umístění Slunce, jež má být působností i symbolem božské moci v řádu světa a nositelem plodivé síly Úrana (sl. XV, 6). Zeus se podle orfic-

ké theogonie stává nejmocnějším bohem a obsahuje doslova v *sobě* moc všech božstev, neboť se zároveň stává uspořádaným světem samým i jeho prozřetelným hybatelem (sl. XVI–XIX; 154–158).

Fyzikální interpretace popisuje prvotní neuspořádaný stav všeobíhající Noci – s paralelou v Anaxagorově kosmogonii – jako nerozlišenou směs *semen* či *stejnorodých částí* všeho ve všem, kde jsou již přítomné nesloučené či neslučitelné části *mysli* (*nous*, 188 n.).¹⁵ Orfická Noc je vyložena jako tma a chlad. Později se z ní vyděluje světlo, aithér a teplé, ohnivé části, které alegorický výklad spojí s bohem Úranem. Takto rozlišená směs je základem uspořádání nebe a země (212 n.). Ve výkladu o významu ohně a teplého vzduchu se zpřesňují dřívější závěry o duších a jejich ohňovém charakteru i o ohňové složce vzduchu v aithéru, jež naplňuje zářivá nebeská tělesa. Ve směsi prvotních částí se nejprve odděluje pohybující složka mysli, přičemž pohyb má být v orfické theogonii působností boha Krona. Alegorický výklad používá etymologii jména Kronos ve smyslu „narážející nebo nepokojná mysl“ (*krouonta ton Noun*, 198 n.). Kronova neuspořádaná působnost v původní směsi by v anaxagorovské kosmogonii měla odpovídat otáčivému pohybu působenému myslí. Ta na počátku uvádí nerozlišenou masu stejnorodých částí do pohy-

¹⁴ O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlin 1963, zlomky 66, 109. Výklad: G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield, *Předsókratovští filosofové*, str. 37–39.

¹⁵ Anaxagoras z Klazomen, DK 59 B 6, DK 59 B 11. Viz Anaxagoras, *Fragments and Testimonia*, vyd. P. Curd, Toronto 2007, str. 49 n., 54–56.

bu tak, že se odstředivou silou oddělují a ustavují těžší a lehčí části směsi.¹⁶ Anaxagorovy příčiny pohybu stojí na otáčení, to ale nemusí zcela odpovídat jinak důmyslně vysvětlenému propojení s etymologií orfické příčiny pohybu, která je neuspořádaná. Kronovské narážení je jistě jiný pohyb než zrychlující se otáčení (*perichóresis*), rozšiřující se lokální víry a míchání, jimiž se oddělují a seskupují podobné živlové masy.¹⁷

Podle autora recenzované knihy by příčinu pohybu v *PD* mohly lépe vystihovat Archelaovy principy pasivního chladu a pohybujícího tepla (192), jehož působení může připomínat postupné rozkmitání částic v zahříváných kapalinách.¹⁸ Nicméně dochování a výklad Archelaových příčin je ještě nejistéjší, než tomu je v případě Anaxagory. Značného interpretačního úsilí ke sblížení orfické a fyzikální kosmogonie je v recenzované knize třeba využít také k ospravedlnění toho, že by původní mocnost Noci měla obsahovat nekonečné množství smíšených fyzických částí (sl. X–XI, 188–191). Fyzikální výklad božských mocností přesto vystihuje výchozí stav světa, kdy se následkem působení pohybu ve smíšených masách oddělují teplé části

od chladných. Teplé části se zapalují jako horký vzduch v aithéru a tvoří nahore nebe, a naopak chladné části se oddělují v podobě země dole. Ve všem přesto stále zůstávají obsažené malé neslučitelné části mysli, jež budou ve výsledném řádu nepokojnými a usmiřovanými dušemi a *daimóny* (251).

V procesu božské geneze podle Orfea následuje motiv kastrace Úrana, převzetí Kronovy chaotické moci Diem, a tím také její uspořádání či usměrněné působení. Oddělené Úranovo pohlaví se v kosmologické interpretaci stává Sluncem, kterému náleží ústřední význam a zároveň je výrazem i garantem pravidelného dění v kosmu (212). Slunce je také podle Orfea prvním symbolem Diovy božské moci. Fyzikální výklad hovoří o pravidelně se pohybujícím nebeském tělese či kameni. Toto těleso ve dne zadržuje oheň v podobě teplého vzduchu a působí teplo, jež pak v noci s nastávající tmou polevuje. V noci převládá chlad a pohyb spíše ustává (199 n.). Získává-li tím Slunce na božském významu, nepůsobí ani zvláště jeho hérakleitovsky malý rozměr „zšíře lids[ké] nohy“ (sl. IV), neboť je symbolem božské moci a ve svém pravidelném pohybu vyjadřuje působení božské mysli

¹⁶ Anaxagoras z Klazomen, DK 59 B 12,15 n.: „Mysl ovládla i veškeré otáčení, takže otáčení začalo. A nejprve začala otáčet v malém rozsahu, ale ten se nyní zvětšuje a v budoucnosti bude rozsah otáčení ještě větší.“ Překlad citován podle: G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield, *Předsókratovští filosofové*, str. 467.

¹⁷ Anaxagoras, *Fragments and Testimonia*, str. 61 n., 207–209.

¹⁸ Archelaos z Athén, DK 60 A 4,2: „Počátkem pohybu prý bylo vzájemné oddělení tepla a chladu, přičemž teplo se pohybuje, zatímco chlad je v klidu. Když voda kapalná, plyne do středu, v němž se prostřednictvím rozpalování stává vzduchem a zemí, přičemž vzduch je unášen nahoru, zatímco země se usazuje dole.“ Překlad citován podle: G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield, *Předsókratovští filosofové*, str. 496.

a prozřetelnosti (251 n.). Námitkou by zde snad mohlo být, že pokud Zeus pro získání moci pozřel at' již Kronův falus, nebo celé dosavadní stvoření, mělo by Slunce určovat řád v celém jeho těle. Fyzikálně by se Diovo myšlení a distribuce řádu ve světě podle *PD* měly dít skrze živlovou masu myslí nadaného vzduchu (206–209); tato interpretace v recenzované knize zdařile využívá zmínky o kosmologii u Diogena z Apollónie. Přičemž myslí by pak mělo být ovládáno také celé Diovo tělo v podobě uspořádaného světa. Obsah závěrečných nejlépe dochovaných sloupců vyjasňuje okolnosti zrození dalších božstev, respektive dílčích ohledů boha Dia jako uspořádaného světa včetně Měsíce a hvězd (sl. XXI–XXII).

Podařilo se autorovi recenzované knihy připsět do kontextu světového bádání o předsókraticích? Rozhodně ano, neboť bylo nutné pracovat s velkou šíří pramenných textů, které často přímo nesouvisí s *PD* ani s orfickou theogonií. Podrobným popisem názorů v prostředí Athén přelomu 4. a 5. století se podařilo nalézt dostatečně silná interpretační vodítka pro pochopení často záhadného textu a použít je i v polemice s názory badatelů, kteří upřednostňují pozdější období nebo jiný kontext vzniku textu. V knize je čtenáři předložena podrob-

ná interpretace dochovaných zpráv o orfismu a výklad theogonických motivů provázějících tento kult. Mnohé obsažené motivy přispívají také zpětně k lepšímu pochopení anaxagorovských myslitelů, včetně například zajímavé souvislosti nám neznámých Sókratových názorů na fyziku parodovaných v Aristofanových *Oblacích* (268–274). Snad jako nutný doplněk lze přijmout odhad autora monografie, že původcem textu *PD*, nebo alespoň jeho myšlenkového rámce, by mohl být Archelaos z Athén, který měl být zahrnut do parodie *Oblak*, přestože se nám k tomuto mysliteli dochovalo jen málo skutečných pramenů. Co naopak zůstává nedořečené a žádalo by si další detailní výklad, je fakt, který neunikne pozornému čtenáři *PD*: použitá terminologie nečiní nijak zvlášť velký rozdíl mezi tím, co nacházíme u předsókratiků dobových Athén, a například u předsókratiků téže doby působících na jihu Itálie. Terminologii Noci, světa, živlových směsí, duší či teplého působícího vzduchu by proto bylo možné stejně dobře vztáhnout i k dochovaným zlomkům z díla Parmenida z Eleje, Empedoklea z Akragantu či ke zprávám o pythagorejstvích, a tím získat ucelenější obraz kulturního prolínání názorů ve starověkém Řecku.

Antonín Šíma