

Západočeská univerzita v Plzni
Fakulta filozofická

Diplomová práce

Milétské myšlení a jeho kořeny
Matěj Voznica

Plzeň 2019

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Evropská kulturní studia

Diplomová práce

Milétské myšlení a jeho kořeny

Matěj Voznica

Vedoucí práce:

doc. PhDr. Radim Kočandrlé, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2019

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval samostatně a použil jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2019

*Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucímu práce
doc. PhDr. Radimovi Kočandrlemu, Ph.D. za vstřícný
přístup a podnětné připomínky.*

Obsah

Úvod	6
Použité překlady	8
Aristotelova interpretace	8
Thalés	12
Významná role vody v Thalétově myšlení.....	15
Kosmologie	24
Země plavající na vodě	24
Zemětřesení	28
Astronomie	30
Nebeská tělesa	32
Předpověď	36
Anaximandros	38
Apeiron a vznik světa	42
Apeiron.....	42
Kosmogonie – protiklady	46
Kosmologie	50
Umístění a tvar Země	50
Tvar a velikost – vzdálenost kruhů nebeských těles	52
Pořadí nebeských těles	57
Prostorovost.....	60
Anaximenés.....	62
Vzduch	63
Vznik kosmu	68
Kosmologie	69
Závěr	75
Seznam použitých zkratk	77
Seznam použité literatury	79
Resumé.....	86

Úvod

Předkládaná práce názvem Milétské myšlení a jeho kořeny se věnuje myšlení milétských filozofů. Hlavním úskalím jakékoli práce zabývající se obecně předsokratiky, je nezachovalost jejich původních textů. Vše, co o jejich myšlení víme, pochází až z děl pozdějších autorů. Tito pozdější autoři pak do myšlení předsokratiků často promítali své koncepce, a tím značně ovlivnili vnímání původních myšlenek předsokratiků

Hlavním zdrojem myšlení předsokratiků je pro nás doxografická tradice, která vychází z Aristotelovy interpretace prvních filozofů. Aristotelés ve svém spise *Metafyzika*¹ poskytuje výčet prvních filozofů, čímž určuje začátek filozofické tradice. Aristotelés přitom vychází ze svého konceptu hledání příčin a svým přístupem myšlení předsokratiků dezinterpretuje. Doxografická tradice, která na Aristotela navazuje, přebírá jeho pohled na první myslitelé a dále jej udržuje.

Vlivem této tradice je nám podáván jen jeden pohled (interpretace) na myšlení předsokratiků. Pohled, který je odrazem jejich vlastního myšlení a schémat. Co ale skutečně tito myslitelé dělali a jaké byly jejich koncepce, je otázkou. Bohužel myšlení prvních filozofů nám je zprostředkováno v zásadě pouze touto tradicí.

I v rámci dochovaných fragmentů, které jsou určovány touto interpretační tradicí, je možné objevit i jiné pohledy na myšlení prvních filozofů. Jedním z možných způsobů, jak toho docílit, je odhlédnout od linie tradiční interpretace představ prvních myslitelů a porovnat je s jinými archaickými představami. Tyto představy jsou většinou reprezentovány mytologickými texty, ať již řeckými nebo z oblasti starověkého Předního východu.

Cílem této práce bude právě snaha nastínit jiné možné pohledy na myšlení „prvních filozofů“ v porovnání s archaickými představami. V práci ukážeme, co se od milétských myslitelů zachovalo a poukážeme na možné paralely s archaickými řeckými představami nebo představami starověkého Předního východu. V práci se budeme zabývat především kosmologickými a kosmogonickými představami milétských myslitelů. Východiskem pro hledání paralel s předněvýchodními představami bude práce M. L. Westa *Early Greek Philosophy and the Orient*.²

V práci se budeme zabývat představami pouze myslitelů působících ve městě Milétoš na pobřeží Malé Asie. Z tohoto důvodu v otázce možného ovlivnění či předávání myšlenek z „východu“ vycházíme z postavení Milétoš jako důležitého obchodního centra na

¹ Viz Aristotelés, *Met.* I, 3–I, 10, zvl. I.3–I, 6.

² Viz Martin L. West: *Early Greek philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press 1971.

pomezí východu a západu. Milétos jako nejjižnější z řeckých měst na pobřeží Asia Minor měl dobré spojení s východním středomořím a západem a přes ústí Meandru byl spojen s vnitrozemím – Anatólií. Důležitou oblastí pro obchod a zakládání kolonií bylo Černé moře.³ Významný byl i podíl Milétu v obchodní kolonii Naukratis na území Egypta. Alexander Fantalkin ve svém článku píše, že vznik Naukratis je vedlejším produktem smlouvy mezi Lýdií a Milétem.⁴ Právě politicky byl pro Milétos ústřední jeho vztah s Lýdskou říší na východě. Ačkoliv jej Herodotos popisuje antagonisticky pod vlivem pozdějších perských válek.⁵ Panovník lýdské říše Kroisos se zároveň podílel na obnově chrámu v Didymě a také posílal dary i do ostatních řeckých svatyní.⁶ V Didymě z této doby pochází i dedikace faraóna Neka za poskytnutí žoldáků přes Naukratis, jež bylo ustanoveno pod patronací právě Lýdské říše.⁷ Že byl vztah Lýdie s íónskými *poleis* vzájemně výhodný, dokazuje i sám Herodotos:

„Nežli však se s s vojskem (Kýros) vydal na cestu, poslal hlasatele k Íónům
A pokoušel se je od Kroisa odtrhnout. Íónové však výzvy neuposlechli“⁸

O obecnější rovině ovlivnění řecké kultury východními kulturami píše ve svých dílech například W. Burkert nebo Ch. Penglase.⁹

³ Viz Alan M. Greaves: *Miletos: a history*. London: Routledge 2002, s. 14.

⁴ Viz Alexander Fantalkin: „Naukratis as a Contact Zone: Revealing the Lydian Connection“ in: Robert Rollinger - Kordula Schnegg (eds.): *Kulturkontakte in antiken Welten: vom Denkmodell zum Fallbeispiel*. Leuven: Peeters 2014, s. 27.

⁵ Viz John B. Knight: *Miletos and Lydia: Interaction, Cooperation, and Conflict* [online]. Copyright ©2019 [cit. 01.01.2019]. Dostupné

z: https://www.academia.edu/30819410/Miletos_and_Lydia_Interaction_Cooperation_and_Conflict, s. 1.

⁶ Viz i Hérodotos, *Hist.* I, 92, zároveň je zajímavá zmínka v *Hist.* I, 87, kdy se Kroisos jako lýdský král v posledku na hranici hledá pomoc u Apollóna, jemuž je právě svatyně v Didymě zasvěcena.

⁷ Viz John B. Knight: *Miletos and Lydia: Interaction, Cooperation, and Conflict* [online]. Copyright ©2019 [cit. 01.01.2019]. Dostupné

z: https://www.academia.edu/30819410/Miletos_and_Lydia_Interaction_Cooperation_and_Conflict, s. 5.

⁸ Viz Hérodotos, *Hist.* I, 76.

⁹ Viz Walter Burkert: *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge: Harvard University Press 1995; Walter Burkert: *Babylon, Memphis, Persepolis: eastern contexts of Greek culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2007; Charles Penglase: *Greek myths and Mesopotamia: parallels and influence in the Homeric hymns and Hesiod*. London: Routledge 1997.

Použité překlady

Zlomky před Sokratovských myslitelů jsou převzaty ze stránky fysis.cz v překladu Z. Kratochvíla. Citované egyptské texty jsou převzaty z knihy *The Ancient Pyramid Texts* v překladu J. P. Allena. Texty *Bible* vycházejí z českého ekumenického překladu. Díla Aristotela v překladu A. Kříže vydána v nakladatelství Rezek. Platónovy texty jsou v překladu F. Novotného vydána nakladatelstvím OIKOYMENH. Díla Homérova jsou v překladu R. Mertlíka. Hésiodovy texty v překladu J. Novákové jsou převzaty z knihy *Zpěvy železného věku*. Ugaritské texty jsou citovány z knihy *Ugaritské náboženské texty* v překladu O. Stehlíka. Mezopotámské texty v překladu J. Proseckého z knihy *Slova do hlíny vepsaná*. Texty řecké lyriky jsou převzaty z knihy *Nejstarší řecká lyrika* v překladu F. Stiebitze. Hérodotovы *Dějiny* v překladu J. Šonky. Íránské texty jsou převzaty ze serveru avesta.org většinou v překladu E. W. Westa. Pokud bylo použito jiného překladu, je uveden použitý překlad v poznámce pod čarou.

Aristotelova interpretace

Jak jsme již zmínili v úvodu každá práce zabývající se před Sokratiky se musí potýkat s hlavním problémem, jímž je nedoloženost textů těchto myslitelů. Žádný původní text před Sokratiků se nám nezachoval. Jediným zdrojem jejich myšlenek jsou nám pouze zlomky a referáty zachované v dílech pozdějších autorů, kteří do nich často promítali své vlastní koncepce. Z tohoto důvodu, jak píše M. Frede, je obtížné i říci kdo byli tito první „filozofové“ a co vlastně dělali, na jaké předchůdce navazovali a co jejich myšlenky vlastně odlišuje od předchozích mytologických představ. Pro Fredeho je to jiný mód myšlení, odlišný od staršího mýtopoetického myšlení.¹⁰ Před Sokratovští myslitelé se určitě sami za filozofy nepovažovali, ostatně ani neexistoval tento termín.¹¹

Hlavním zdrojem myšlenek před Sokratiků nám je především interpretace dána Aristotelem a převzata jeho pokračovateli. Aristotelés na začátku svého spisu *Metafyzika*¹²

¹⁰ Viz Michael Frede: „Aristotle’s Account of the Origins of Philosophy“ in: Patricia Curd - Daniel W. Graham (eds.): *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. New York: Oxford University Press 2008, s. 501.

¹¹ Ostatně termín „filozofie“ se objevuje často až v Platónově díle a je možné, že sám Platón termín vytvořil, pokud ne, vznikl termín těsně před ním. Více viz Zdeněk Kratochvíl: *Filosofie mezi mýtem a vědou: od Homéra po Descarta*. Praha: Academia 2009, s. 28.

¹² Viz Aristotelés, *Met.* I, 3–I, 10, zvl. I, 3–I, 6.

poskytuje výčet prvních filozofů a tím vlastně určuje začátek filozofické tradice. Tento výčet je podán z jeho vlastní perspektivy a ačkoliv určí Thaléta za prvního filozofa, zároveň ukazuje, že skutečná filozofie se zrodila až v díle jeho a Platónově.¹³ Jak podotýká Z. Kratochvíl, každé dějiny filozofie jsou konstrukcí svého autora, vyrůstají z určitého pochopení dosavadní filozofie a to je navíc umocněno představou, že autorovo myšlení pomyslně dovršuje tento dosavadní vývoj.¹⁴ Obdobně Aristotelés svůj výčet filozofů staví na své nauce, která je v Aristotelově pohledu vyústěním jejich myšlení.

Podle Aristotela je jedním ze základních témat „první filozofie“ zkoumání příčin. Právě výčet předchozích myslitelů mu slouží jako úvod k jeho *Metafyzice* a zároveň jako potvrzení jeho nauky o čtyřech příčinách. Poznání příčin je podle Aristotela základem poznání jako takového. Moudrost je pak:

„Je tedy zjevno, že moudrost je věda, jež vykládá jistý druh příčin a počátků.“¹⁵

Pravá Moudrost je pak znalost prvního principu.¹⁶ Podle Aristotela něco poznat znamená poznat příčinu té dané věci. Aristotelés sám rozliší čtyři příčiny: příčinu formální, látkovou, účinnou a účelovou (*Met.* I, 3, 983a 26–34) chvíli předtím než poskytne výčet předchozích myslitelů. V myšlení těchto myslitelů se Aristotelés snaží nalézt ty, kteří rovněž hledali ve své nauce příčiny, a chce prozkoumat, zda u nich nenajde i nějaké příčiny další:

„Neboť také oni zřejmě uznávají jisté počátky a příčiny, a tak pro nynější postup zkoumání bude k jistému užítku, všimneme-li si jich blíže; buď totiž u nich nalezneme ještě jiný druh příčiny, anebo si jinak tím spíše získají naši víry ty příčiny, jež jsme právě uvedli. Tedy většina nejstarších filozofů 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 jen ve svých vlastnostech, je podle nich prvkem a počátkem jsoucná.“¹⁷

Přihlédnutím k těmto předchozím myslitelům chce Aristotelés svou nauku podpořit a ukázat, že jeho koncepce je vyvrcholením dosavadního myšlení.¹⁸ Podle Aristotela měli jeho předchůdci jen nedokonalou znalost jeho koncepce o čtyřech příčinách.¹⁹ To vyplývá z výše uvedeného úryvku, kdy Aristotelés při zkoumání svých předchůdců shledává, že myšlení nejstarších myslitelů se omezuje pouze na hledání látkové příčiny:

¹³ Viz Michael Frede: „Aristotle’s Account of the Origins of Philosophy“ in: Patricia Curd - Daniel W. Graham (eds.): *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. New York: Oxford University Press 2008, s. 503.

¹⁴ Viz Zdeněk Kratochvíl: *Filozofie mezi mýtem a vědou: od Homéra po Descarta*. Praha: Academia 2009, s. 25.

¹⁵ Viz Aristotelés, *Met.* I, 1, 982a 1–2.

¹⁶ Viz Aristotelés, *Met.* I, 1–I, 2.

¹⁷ Viz Aristotelés, *Met.* I, 3, 983 b 3–11.

¹⁸ Viz Radim Kočandrle: *Apeiron Anaximandra z Miletu*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni 2011, s. 13.

¹⁹ Viz Michael Frede: „Aristotle’s Account of the Origins of Philosophy“ in: Patricia Curd - Daniel W. Graham (eds.): *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. New York: Oxford University Press 2008, s. 504.

„Tedy většina nejstarších filozofů se domnívala, že počátkem všech věcí jsou jenom počátky ve způsobě látky.“²⁰

Ačkoli zde Aristotelés píše o „počátku“, má na mysli „příčinu“. Později v 5. knize *Metafyziky* Aristotelés výslovně příčinu s počátkem – *arché* ztotožní:

„Tolika způsoby se také vypovídá příčina. Neboť každá příčina je počátkem.“²¹

Počátky jsou tedy u nejstarších myslitelů ve způsobu látky. Podle Aristotela je tento počátek (nebo počátky) podstatou – substancí, která má látkový charakter, vše z ní vzniká a vše do ní zaniká. Vznik a zánik jsou pouze změny v kategorii podstaty, jsou tedy jen proměnami substance a jako takové neexistují. Ovšem předpokladem pro tuto představu jsou až eleatské úvahy. Je nepravděpodobné, že by myslitelé 6. století př. n. l. měli takovou představu o počátku.²²

Z tohoto Aristotelova výkladu je pak otázka po *arché* u nejstarších myslitelů totožná s otázkou po látkové příčině. Ostatně samotná otázka po *arché* tradičně připisovaná prvním myslitelům zřejmě neodráží jejich tázání, ale spíše odráží Aristotelovu tendenci najít v myšlení předchůdců otázku po příčině. Ačkoliv se s termínem *arché* setkáme již u Homéra, kde označuje původu hrdiny či jeho zbroje.²³ U prvních myslitelů nemáme průkazně doloženo, že tento termín používali ve smyslu, jak se nám dochoval u pozdějších komentátorů. U Milétanů nemáme ani přímý doklad, že by termín *arché* vůbec používali. Samotný obsah termínu *arché* tradičně spojovaného s prvními mysliteli je poplatný až peripatetickým schématům a odráží Aristotelův přístup hledání příčin, kde je otázka po *arché* otázkou po látkové příčině světa. Z tohoto Aristotelova pohledu jsou pak předsokratikci jakýmsi „hledáči pralátky“.²⁴

Poté, co Aristotelés konstatoval, že první myslitelé se domnívali, že počátkem všech věcí jsou počátky ve způsobu látky, uvede i jméno prvního myslitele, který se z jeho pohledu jako první snažil nalézt počátek či v jeho pojetí látkovou příčinu:

„Ale o počtu a bližším určení takového počátku nemají všichni stejné mínění. Thalés, původce takového filozofického směru, praví, že je jím voda.“²⁵

²⁰ Viz Aristotelés, *Met.* I, 3, 983b 7–8 nebo obdobně *Met.* I, 3, 984a 17.

²¹ Viz Aristotelés, *Met.* V, 1, 1013 a 16–17.

²² Viz Radim Kočandrl: *Apeiron Anaximandra z Milétu*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni 2011, s. 14.

²³ Viz Jan Bouzek a Zdeněk Kratochvíl: *Od mýtu k logu*. Praha: Herrmann & synové 1994, s. 66.

²⁴ Viz Radim Kočandrl: *Apeiron Anaximandra z Milétu*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni 2011, s. 8, 12.

²⁵ Viz Aristotelés, *Met.* I, 3, 983b 19–21.

Pro Aristotela je tedy prvním myslitelem v pořadí filozofické tradice, kterou sám vytvořil, Thalés. Oproti tomu Diogenés Thaleta nepokládá za prvního filozofa, ale za mudrce, jenž předcházel filozofii a za prvního v iónské větvi filozofie označí Anaximandra:

„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 iónskou, protože do ní Anaximandra uvedl Thalés, původem Ión, byl totiž z Miletu. Druhá se nazývala italskou po Pýthagorovi, protože ji nejvíce pěstoval v Itálii.“²⁶

Anaximandra jako prvního filozofa upřednostňují i moderní badatelé.²⁷ Diogenův pohled je ovšem ojedinělý a většina pozdější tradice vychází z Aristotela. Aristotelova koncepce byla převzata jeho žáky a dále jimi šířena. Nejdůležitějším Aristotelovým žákem a nástupcem byl Theofrastos, jehož spis *Názory přírodovědecké* měl obrovský vliv na celou pozdější výkladovou tradici.²⁸ Celá doxografická tradice silně čerpá z tohoto nedochovaného spisu a většina referátů, která se nám zachovala o prvních myslitelích, buď přímo z tohoto spisu vychází nebo je jim silně ovlivněna. Sám Theofrastos podle Ch. H. Kahna použitím Aristotelovy terminologie projektoval více specializovaných a abstraktních myšlenek do doby, kdy myšlení bylo jednodušší a více provázané s řečí poezie a mytologie.²⁹

I samotná otázka po *arché* tradičně spojovaná s prvními mysliteli vychází z Aristotelovy interpretace a je z Aristotelova pohledu otázkou po látkové příčině. Z tohoto úhlu jsou první myslitelé hledači pralátky – později označování jako materiální monisté.³⁰ V rámci této koncepce Aristotelés určí jako prvního filozofa Thaléta, jelikož v jeho myšlení objevil něco, co odpovídalo jeho představě hledání příčiny. Ovšem jak poznamenává Z. Kratochvíl u Thaléta nemůžeme mluvit o filozofii v pozdějším smyslu, jelikož na jeho osobu antika navršila vše, o čem se domnívala, že to patří k protofilozofii.³¹ Z. Kratochvíl proto mluví spíše o Thalétově mytologii než filozofii, kdy byla jeho voda až později pochopena jako „arché“.³² Jediným důvodem, proč je Thalés považován za prvního filozofa, je Aristotelova interpretace.

²⁶ Viz DL I, 13.

²⁷ Viz Radim Kočandrl: *Apeiron Anaximandra z Miletu*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni 2011, s. 11.

²⁸ Viz Radim Kočandrl: *Anaximenes z Miletu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2014, s. 15.

²⁹ Viz Charles H Kahn: *Anaximander and the origins of Greek cosmology*. Indianapolis: Hackett 1994, s. 75.

³⁰ Viz Radim Kočandrl: *Fysis iónských myslitelů: rozprava nad peripatetickou dezinterpretací*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2008, s. 15.

³¹ Viz Jan Bouzek a Zdeněk Kratochvíl: *Od mýtu k logu*. Praha: Herrmann & synové 1994, s. 129.

³² Viz *tamtéž*, s. 133.

Thalés

Thalés byl myslitel z maloasijského města Milétos zabývající se astronomií, přírodními fenomény i geometrií. Thalés se rovněž spoluúčastnil rozhodování na politických záležitostech své obce a jak uvádí Hérodotos (*Hist.* I, 170) byl znám pro své praktické rady. Podle Aristotelovy interpretace byl Thalés prvním filozofem:

„Musí totiž být nějaká přirozenost, ať už jedna nebo vícero, ze kterých vše jiné vzniká, jí udržováno. Počet a podobu takového počátku neuvádějí ovšem všichni stejně. Thalés, původce takovéto filosofie, říká, že je to voda; proto také hlásal, že Země leží na vodě.“³³

Obdobně o Thalétovi referuje Simplikios:

„Traduje se, že Thalés byl první, kdo Řekům objevil zkoumání přírody. Měl sice mnoho předchůdců, jak míní i Theofrastos (D. 475), ale vynikl nad nimi natolik, že zastínil všechny, kdo byli před ním.“³⁴

Více se o jeho životě dozvídáme z díla Diogena Laertia:

„Thalés byl, jak praví Hérodotos (I, 74; I, 170), Dúris a Démokritos, synem Examyovým a Kleobúliným, z rodu Thélidů, což jsou Foiničané, nejurozenější z potomků Kadmových a Agénorových. Byl jedním ze sedmi mudrců, jak praví Démétrios Falérský v Seznamu archontů... Byl zapsán do seznamu občanů v Milétu, kam přišel s Neileem, vypuzeným z Foinikie. Podle většiny spisovatelů však byl rodilý Milétan a byl ze skvělého rodu.“³⁵

Ze zlomku z Diogena se dozvídáme, že Thalés není čistým Řekem, ale má foinické kořeny. Je ovšem otázkou zdali se nejedná o pozdější vsuvku se záměrem spojit jej se starobylým východem a jeho moudrostí. Ostatně Foiničané představovali pro Řeky spojení a médium přenosu poznatků z východu včetně samotného písma. Jméno Thalétova otce je spíše karského původu.³⁶ Thalétův původ by tedy nebyl foinický, ale pravděpodobněji částečně karský, což by ostatně lépe odpovídalo Milétskému etnickému prostředí, kde se mísilo řecké a karské obyvatelstvo.³⁷ Z tohoto částečně neřeckého „východního“ původu už byl jen krůček k propojení jeho původu s jiným významnějším východním etnikem.

Přibližnou představu o tom, kdy Thalés žil, nám opět poskytuje Diogenes:

³³ Viz Aristotelés, *Met.* 983b 18–22.

³⁴ Viz Simplikios, *Physica* 23, 29 = DK 11 B 1.

³⁵ Viz *DL* I, 2 = DK 11 A 1.

³⁶ Viz G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield (eds.): *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty*. Praha: OIKOYMENH 2004, s. 102.

³⁷ Viz Alan M. Greaves: *Miletos: a history*. London: Routledge 2002, s. 77.

„Apollodóros určuje v Kronice Thalétovo narození do prvního roku 35. olympiády (-640; spíše 39. Olympiády, -624). (38) Zemřel v 78 letech (nebo podle Sósistrata v devadesáti), neboť skonal v 58. Olympiádě (-548/-545), jsa současníkem Kroisa, jemuž také slíbil, že mu umožní překročit řeku Halys bez mostu díky tomu, že odvede její tok jiným směrem (-546).“³⁸

Nebo se o časových souvislostech Thalétova života dozvídáme *Súdě*:

„Thalés, syn Examyúv a Kleobúlin, Milétan, podle Hérodota Féničan (viz A 4), narozený před Kroisem, v 35. olympiádě (-640/- 637), podle Flegonta byl znám už v 7. olympiádě (-752/-749). Napsal O jevech na obloze v sedmi knihách, O rovnodennosti a mnohé jiné. Skonal ve stáří, když sledoval gymnický závod, unavený davem a oslabený úpalem.“³⁹

Údaj ohledně 7. olympiády, tedy rok 752 či 749 př. n. l. je přehnaný vzhledem k tomu, že podle svědectví Thalés pravděpodobně žil kolem roku 585 př. n. l., na který podle Hérodota předpověděl zatmění Slunce (*Hist.* I, 74). Astronomicky je přesné datum předpovězeného zatmění Slunce 28. května 585 př. n. l. Lze tedy předpokládat, že odpovídajícím údajem ohledně jeho narození bude 35. olympiáda, tedy rok 640 př. n. l. či 39. olympiáda roku 624 př. n. l. A zemřel pravděpodobně mezi léty 548 až 545 př. n. l.⁴⁰

Thalés je v raných pramenech o jeho osobě (jedná se především o díla Hérodota, Platóna a Aristotela) popisován jako muž praktických záležitostí, *sofos* v tradičním smyslu.⁴¹ Kromě zařazení mezi filozofy byl Thalés počítán i mezi sedm mudrců šestého století.⁴² Počátky jeho myšlení jsou přitom v dílech antických autorů spojovány s Egyptem a Thaletovou návštěvou Egypta:

„Nikdo ho do bádání neuvedl, ledaže se stýkal s kněžimi, když přišel do Egypta.“⁴³

„Thalés ... však filosofoval v Egyptě a do Miletu přišel [až když byl] starší.“⁴⁴

Obdobně Thaléta spojují s Egyptem i jiní autoři (Proklos, Plútarchos, Plinius), Plinius jej dokonce spojuje se změřením výšky pyramid (*Natur. historia* XXXVI, 82) a Proklos tvrdí, že celou geometrii se naučil právě v Egyptě. Ovšem tyto odkazy k Egyptu jsou spíše odkazy ke starobylosti nauky a mají fungovat jako jakási legitimizace či propojení se starověkou

³⁸ Viz *DL* I, 37 = DK 11 A 1.

³⁹ Viz *Súda*, *Théta* 17; s.v. Thalés = DK 11 A 2.

⁴⁰ Viz G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield (eds.): *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty*. Praha: OIKOYMENH 2004, s. 101.

⁴¹ Viz Emese Mogyorodi: *Thales and the Beginnings of Greek Philosophical Speculation: Problems of Interpretation* [online]. Copyright ©2019 [cit. 01.01.2019]. Dostupné z: https://www.academia.edu/8438342/THALES_AND_THE_BEGINNINGS_OF_GREEK_PHILOSOPHICAL_SPECULATION_PROBLEMS_OF_INTERPRETATION, s. 342.

⁴² Viz G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield (eds.): *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty*. Praha: OIKOYMENH 2004, s. 100.

⁴³ Viz *DL* I, 27 = DK 11 A 1.

⁴⁴ Viz Áetios, *Plac.* I, 3, 1 (Dox. 276) = DK 11 A 11.

moudrostí. Egypt byl v představách pojímán jako studnice řecké moudrosti, připisovaná návštěva Egypta může být dána i do souvislosti s obchodní stanicí Naukratis, jejíž jednou ze zakladatelských obcí byl Milétos.⁴⁵

Kromě toho, že byl Tháles pokládán za jednoho ze sedmi mudrců, byl i matematikem, geometrem, astronomem a člověkem činným v politických záležitostech.⁴⁶ Ve všech těchto činnostech se projevovala jeho moudrost a praktičnost. V rámci politické činnosti Thaléta chválí Hérodotos za jeho praktické rady iónským obcím na pobřeží Malé Asie (*Hist. I*, 170). Ve starověku je ovšem Thalés nejznámější jako astronom a je pokládán za zakladatele řecké astronomie. Z tohoto důvodu mu bylo připisováno i dílo, které se zabývalo astronomií:

„Nic se však v žádných spisech neříká o tom, že by po něm zůstalo něco napsaného, kromě takzvané Astronomie pro plavce.“⁴⁷

„Před Eudoxem však psali v metru jak Hésiodos, tak Thalés, pokud ovšem Thalés opravdu napsal jemu přičítanou Astronomii, jak se všeobecně říká.“⁴⁸

Podle zmíněných úryvků měl Thalés napsat spis týkající se námořní astronomie, ovšem podle Diogena, spis není dílem Thaléta, ale Fóka ze Samu:

„Nejprve byl činný politicky a pak se věnoval pozorování přírody. Podle některých nezanechal žádný spis, neboť jemu připisovaná Námořní astrologie (viz B 1) je prý od Fóka ze Samu. Kallimachos jej zná jako objevitele Malé Medvědice...“⁴⁹

Zmíněný spis by odpovídal Thalétově zájmu o astronomii a zároveň by ukazoval Thaléta jako mudrce či praktického člověka, který jako občan přístavního obchodního města, měl zájem na zlepšení námořní navigace. Avšak není jisté, zda Thalés skutečně nějaký spis napsal. Jak píše Stephen White, je Thalés znám pro své pozorování nebe a je pokládán za zakladatele astronomie, tudíž by dílo s daným tématem odpovídalo Thalétovu zaměření. Ovšem Thalés žil v době, kdy se písmo teprve nedávno v Řecku přijalo a bylo určeno především pro básně.⁵⁰ Je tedy daleko pravděpodobnější, že nenapsal nic. Jeho myšlenky se ale mohly šířit ústně jako předávaná nauka a nám se mohly zachovat hlavně díky osobě, která ho bezprostředně znala a tradičně je pokládána za jeho žáka – Anaximandrovi, jenž je již

⁴⁵ Viz G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield (eds.): *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty*. Praha: OIKOYMENH 2004, s. 104.

⁴⁶ Viz *tamtéž*, s. 103.

⁴⁷ Viz Simplicios, *Physica* 23, 29 = DK 11 B 1.

⁴⁸ Viz Plútarchos, *De Pyth. orac.* 18; p. 402e = DK 11 B 1.

⁴⁹ Viz *DL I*, 23 = DK 11 A 1.

⁵⁰ Viz Stephen White: „Thales and the Stars“ in: Victor Caston - Daniel W. Graham (eds.): *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. Farnham: Ashgate 2002, s. 3.

prokazatelně autorem nějakého psaného díla. Právě část Anaximandrova díla se udržovala v Lyceu a možná byla citována i Aristotelem.⁵¹

Představu o Thalétově osobnosti dobře vykreslují dvě nejznámější anekdoty o jeho osobě, první nalezneme v Platónově *Theaitétovi*:

„... právě tak, Theodóre, jako se prý ona vtipná a půvabná thrácká služka vysmála Thalétovi, když pozoroval hvězdy a spadl do studny, zatímco se díval nahoru. Posmívala se mu, že se pokouší poznat věci na nebi, že mu však zůstává skryto, co leží před ním a u jeho nohou.“⁵²

Zmíněna anekdota popisuje Thaléta jako nešikovného myslitele, který svou nepozorností spadl do studny. Důležité ovšem je, že spadl při pozorování hvězd, tedy když se věnoval astronomii. V Aristotelské interpretaci by se dalo říci, že jako hledač pravé moudrosti se soustředil na věci, které jsou nad ním a neohlížel se na praktické důsledky. To by ovšem bylo trochu s rozparem s představou Thaléta jako praktického člověka. Právě tento aspekt nám doplňuje druhá anekdota z Aristotela:

„Traduje se, že když mu předhazovali jeho chudobu i neúčinnost filosofie, seznal díky pozorování hvězd, že přijde velká úroda oliv. Už v zimě nashromáždil něco málo peněz, zaplatil zálohy na všechny olivové lisy v Mílétu a na Chiu a za nízkou cenu si je pronajal, protože nikdo nenabízel víc. Když pak přišla doba sklizně, všichni je najednou potřebovali a on je pronajímal, za kolik chtěl, takže nashromáždil velké peníze. Tím ukázal, že pro filosofy je snadné zbohatnout, pokud chtějí, ale že to není to, o co usilují.“⁵³

Thalés je zde opět popsán jako astronom, ale zde již i s praktickým využitím svých pozorování. Thalés by mohl využít svou moudrost k tomu, aby zbohatl, ale to není důvodem, proč to dělá. Ačkoli se snaží využívat své znalosti i pro praktické věci nejde mu o bezprostřední osobní zisk.

Thalés je dle Aristotelovy interpretace prvním filozofem. V *Metafyzice* (viz výše) přímo jako původce filozofie hledající počátek ve smyslu látkové příčiny. Pro Aristotela je tímto počátkem u Thaléta voda

Významná role vody v Thalétově myšlení

Nejstarší zmínku o Thalétově myšlení a roli vody v jeho koncepci nalezneme u Aristotela v úvodu jeho spisu *Metafyzika*, kde pojednává o svých předchůdcích:

⁵¹ Viz Stephen White: „Thales and the Stars“ in: Victor Caston - Daniel W. Graham (eds.): *Presocratics Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. Farnham: Ashgate 2002, s. 4.

⁵² Viz Platón, *Tht.* 174a = DK 11 A 9 .

⁵³ Viz Aristotelés, *Pol.* I, 11; 1259a6 = DK 11 A 10.

„Většina těch, kdo se první zabývali filosofií, se domnívala, že počátky věcí jsou jen v podobě látky. Neboť to, z čeho všechny věci jsou a z čeho nejprve vznikají i do čeho nakonec zanikají – přičemž podstata trvá a mění se jen ve svých stavech - to nazývají prvkem a počátkem jsoucna. Proto se domnívají, že nic nevzniká, ani nehynie, jelikož se vždy uchovává takováto přirozenost...“⁵⁴

„Musí totiž být nějaká přirozenost, ať už jedna nebo vícero, ze kterých vše jiné vzniká, jí udržováno. Počet a podobu takového počátku neuvádějí ovšem všichni stejně. Thalés, původce takovéto filosofie, říká, že je to voda; proto také hlásal, že Země leží na vodě. Tento předpoklad přijal také proto, že semena mají vlhkou přirozenost; voda je počátkem přirozenosti, který je ve vlhkých věcech. Někteří, ti nejstarší, ... kteří první vyprávěli o bozích, mínili o přirozenosti, že je takto založena. Ókeana a Téthydu učinili otcem vznikání (Ílias 14, 201) a přísahou bohů vodu, nazvanou u jejich básníků Styx (Ílias 15, 37n.). Nejctěnější je totiž (u nich) to nejstarší, nejctěnější je však přísaha.“⁵⁵

Aristotelés ve své *Metafyzice* označí Thaléta za původce filozofie, jenž pokládá za počátek všech věcí nějakou látku. V rámci prvního úryvku nám Aristotelés představuje, co si pod touto „pralátkou“ či substancí představuje a co si dle něj představovali i samotní první myslitelé. V případě samotného Thaléta je touto látkou voda. Už v samotném textu se projevuje Aristotelovo vlastní učení o příčinách. Myšlení nejstarších myslitelů je dezinterpretováno v Aristotelově optice hledání příčin, i samotný popis jejich učení je v termínech shodných s vlastním Aristotelovým učením⁵⁶. Z jeho pohledu ustavuje za základ jejich myšlení látkovou příčinu. Jak jsme ovšem uvedli dříve, jedná se o Aristotelův pohled, pasáž o vodě jako *arché* a plování země na vodě je celá podána v Aristotelově terminologii. Všichni pozdější autoři Aristotela ohledně Thaléta následovali. Jaké ale byly skutečné představy milétských myslitelů si nemůžeme být jistí. To je zapříčiněno hlavně nedochovalostí pramenů a nutností obracet se na zprávy pozdějších autorů, kteří promítli do myšlení Milétanů své vlastní představy.⁵⁷

Aristotelés v rámci druhého úryvku podává i biologické vysvětlení, proč Thalés pokládal vodu za původ všeho. I toto vysvětlení je spíše poplatné Aristotelovu způsobu myšlení a nebude zřejmě odpovídat Thalétovým představám. Ostatně i vysvětlení s odkazem na „nejstarší“ je sporné. Ókeanos a Téthys jako původci všeho se sice objevují u Homéra, ale jen v jediném zpěvu *Iliady* – Il. XIV. (více níže). Podle Z. Kratochvíla Aristotelés podsunul

⁵⁴ Viz Aristotelés, *Met.* 983b 6–14.

⁵⁵ Viz Aristotelés, *Met.* 983b 18–984a 1.

⁵⁶ Viz Emese Mogyoródi: *Thales and the Beginnings of Greek Philosophical Speculation: Problems of Interpretation* [online]. Copyright ©2019 [cit. 01.01.2019]. Dostupné z: https://www.academia.edu/8438342/THALES_AND_THE_BEGINNINGS_OF_GREEK_PHILOSOPHICAL_SPECULATION_PROBLEMS_OF_INTERPRETATION, s. 340.

⁵⁷ Viz Michael Frede: „Aristotle’s Account of the Origins of Philosophy“ in: Patricia Curd - Daniel W. Graham (eds.): *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. New York: Oxford University Press 2008, s. 504.

Thalétovi tak významnou roli vody dodatečným výkladovým kontextem.⁵⁸ Ale z dochovaných zlomků lze usoudit, že voda u Thaléta skutečně hrála důležitou roli a Aristotelés zřejmě naráží na něco v Thalétově myšlení, co mu mohlo být oporou pro vytvoření nauky o vodě jako původu všeho. Pokud odsuneme stranou Aristotelovo vysvětlení, zůstává před námi otázka, proč má u Thaléta zrovna voda takové významné postavení. A co si vlastně pod pojmem voda představoval?

Otázkou tedy je, co měl Thalés na mysli pod pojmem voda. Zda jí pojímal jako Aristotelés jako substanci tedy jedinou podstatu či přirozenost, která má látkový charakter, z níž všechno vzniká a opět do ní zaniká. Z tohoto pohledu je podstata neměnná a vznikání a zanikání jsou pouze změny v kategorii podstaty.⁵⁹ Ovšem celý problém substance je možný až po Parmenidovi, a tudíž nejde o představu iónského myšlení.⁶⁰ Tedy pohled na vodu jako na látku bude zřejmě opět ovlivněno Aristotelovou interpretací. F. M. Cornford ve své knize píše, že *physis (arché)* v Thalétově podání má „nadpřirozené“ vlastnosti, má duši, je živá a božská. Aristotelés ze svého výkladu vycházejícího ze čtyř příčin jí upírá duši a pohyb.⁶¹ Obdobně i E. Hussey považuje *arché* milétských myslitelů za nějakou božskou substanci, která stojí za fungováním celého univerza⁶² a je určitým oduševnělým prvkem spojeným s pohybem. Tento aspekt božskosti je ovšem v Thalétově myšlení oproti tradiční mytologii posunut. Jak poznamenává M. West není personifikován⁶³ jako to bylo běžné v dřívějších mytologiích. Spíše jeho vyjádření směřuje k tomu, že příroda je plná života, pohybu. Na druhou stranu si Thalés mohl představovat vodu zkrátka jako vodu⁶⁴ – H_2O , kterou pozoroval hojně kolem sebe, vždyť oblast řeckého světa je obklopena vodou.

Jednou z možných a často zmiňovaných odpovědí na to, proč je voda u Thaléta tak důležitá, je odkázání na neřecký původ této představy.⁶⁵ Podle tohoto vysvětlení se Thalés inspiroval v mytologických představách starověkého Předního východu, ať již v Mezopotamských mýtech o stvoření nebo egyptskými kosmogoniemi. V rámci egyptských

⁵⁸ Viz Zdeněk Kratochvíl: *Mezi mořem a nebem: odkaz iónské archaické vnímavosti*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 205.

⁵⁹ Viz Radim Kočandrl: *Apeiron Anaximandra z Miletu*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni 2011, s. 14.

⁶⁰ Viz Radim Kočandrl: *Fysis iónských myslitelů: rozprava nad peripatetickou dezinterpretací*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2008, s. 15.

⁶¹ Viz Francis M. Cornford: *From religion to philosophy: a study in the origins of western speculation*. Princeton: Princeton University Press, 1991, s. 128.

⁶² Viz Edward Hussey: *Presokratici*. Praha: Petr Rezek 1997, s. 30.

⁶³ Viz Martin L. West: *Early Greek philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press 1971, s. 213.

⁶⁴ Viz Emise Mogyoródi: *Thales and the Beginnings of Greek Philosophical Speculation: Problems of Interpretation* [online]. Copyright ©2019 [cit. 01.01.2019]. Dostupné z: https://www.academia.edu/8438342/THALES_AND_THE_BEGINNINGS_OF_GREEK_PHILOSOPHICAL_SPECULATION_PROBLEMS_OF_INTERPRETATION, s. 338.

⁶⁵ Viz G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield (eds.): *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty*. Praha: OIKOYMENH 2004, s. 116. Edward Hussey: *Presokratici*. Praha: Petr Rezek 1997, s. 33.

kosmogonií je nejznámější Héliopolská⁶⁶ popisující povstání prvotního ostrůvku benben (jméno snad od slova *veben* = „zářit“) z prapůvodní látky v podobě neohrazeného, temného vodstva.⁶⁷ Pravodstvo či praoceán je personifikován do podoby boha Nua (či Nuna). Na ostrůvku či prapahorku se objevil bůh Atum⁶⁸, jenž pak stvořil ostatní hlavní bohy héliopolského devatera.⁶⁹ Egyptská představa vznikla zřejmě pod vlivem každoročních nilských záplav, kdy se Nil rozléval v takovém rozsahu, že se území Egypta změnilo v obrovskou vodní plochu, ze které pak nejprve povstávaly pahorky⁷⁰ a pak úrodná země „dávající život“. Pravidelné ustupování nilské záplavy jakoby každoročně opakovalo původní kosmogonii.⁷¹ Podle M. Westa si Thalés představoval vznik světa obdobně, jako „vyrostnutí“ Země uprostřed vodní masy.⁷²

Nejčastěji zmiňovaným dílem spojovaným s Thalétovou představou o vodě je babylónský epos o stvoření *Enúma eliš*⁷³, kde je prvotní stvoření na začátku popsáno těmito slovy:

„Když nahoře nebesa nebyla pojmenovaná,
dole země jménem nebyla zvána,
tu prastarý Apsú, jejich zploditel,
a životadárná Tiámat, rodička veškerenstva,
své vody smísili dohromady.
Nevynořily se pastviny, rákosové houšti nebylo vidět.
Když žádný bůh se ještě neobjevil,
jménem nebyl nazván, osud žádnému nebyl určen,

⁶⁶ Héliopolis – z řečtiny, označení pro město Iunu, řecký název „Sluneční město“ odráží jeho postavení hlavního centra slunečního kultu. V období Nové říše se dokonce jednalo o největší město starověkého Egypta. Jeho pozůstatky se dnes nacházejí v oblasti dnešního předměstí Káhiry. Více viz Miroslav Verner - Ladislav Bareš - Břetislav Vachala: *Encyklopedie starověkého Egypta*. Praha: Libri 2007, s. 202.

⁶⁷ Viz Jiří Janák: *Staroegyptské náboženství I: Bohové na zemi a v nebesích*. Praha: OIKOYMENH 2009, s. 87.

⁶⁸ Viz *tamtéž*, s. 91.

⁶⁹ Viz *TP* § 1039–1040, *TR* 714.

⁷⁰ Není bez zajímavosti, že i pyramidy mají představovat původní prapahorek benben.

⁷¹ Starověké mytologie pracovaly s cyklickým pohledem na svět, různé rituály opakovaly původní kosmogonii nebo jiné události pradávných časů, které měly za následek svět, jak jej znali. Více k tomuto tématu viz Mírcea Eliade: *Mýtus a skutečnost*. Praha: Oikúmené 2011 nebo Mírcea Eliade: *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. Praha: Oikúmené 2009.

⁷² Viz Martin L. West: *Early Greek philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press 1971, s. 212.

⁷³ Název eposu je jeho incipit znamenající „kdysi nahoře“. Epos je napsán na sedmi hliněných tabulkách, obsahující celkem 1092 veršů. Epos navazuje na starou sumerskou eridskou tradici, kterou doplňuje různými motivy z jiných sumerských, akkadských a velmi pravděpodobně i západosemitkých mytologických textů. Není jistá přesná datace vzniku, pohybuje se mezi 18. (rozkvět a vzrůst Mardukova kultu v období amorejské 1. dynastie z Babylónu (19.–16.st. př.n.l.) až 7. stoletím př. n. l., nejnovější výzkumy se však přiklánějí k období vlády Nabukadnezara I. (1125–1104 př. n. l.), kdy Marduk dostal oficiální titul „král bohů“. Ovšem fragmenty, ze kterých byl celý text sestaven, byly objeveny na všech lokalitách Asýrie a Babylónie, jejich datace se pohybuje od 9. století př. n. l. do 3. století př. n. l., tudíž jsou zřejmě ovlivněny pozdějšími redakcemi a možná i vlivy z jiných oblastí. Více viz Jiří Prosecký: *Slova do hlíny vepsaná: mýty a legendy Babylónie*. Praha: Academia 2010.

tu z jejich lůna bohové byli stvořeni.

Lachmu a Lachemu se objevili a jménem byli nazváni.

Dříve než vyrostli a stali se silnými.

Anšar a Kišar byli stvořeni, mocnější než oni.⁷⁴

V původní dvojici vodních prabožstev Apsú a Tiámat spatřuje Ch. Pengalse⁷⁵ obraz, jehož paralelou je v řecké mytologii Ókeanos a Téthys. Ovšem tento obraz se vyskytuje jen u Homéra ve XIV. zpěvu *Iliady*. Podle W. Burkerta není Téthys kromě této pasáže jinak v řecké mytologii aktivní, a jen zde vystupuje jako matka bohů či původkyně všeho. Burkert ostatně podává i rozbor jména Tiámat, které vychází z akkadského slova tamtu, *tâmtu* (moře), jenž je v *Enúma eliš* psáno i jako *taw(a)tu*, *tawtu* → řecký Thétys⁷⁶. Podle tohoto rozboru by zmínka ve zpěvu XIV Homérovy *Iliady* byla značně ovlivněna babylónskou mytologií nebo dokonce přímou výpůjčkou, čemuž by ostatně odpovídala i role Ókeana jako otce bohů či původce všeho. Ókeanos v řecké mytologii vystupuje spíše v roli ohraničení světa, což je ostatně patrné i v ostatních zpěvech *Iliady* a *Odysey*. Nejlépe nám tuto představu ukazuje popis Achilleova štítu (*Il.* XVIII, 478–609):

„Veletok Okeán též tam zpodobil mohutný, silný,
okolo krajního lemu, kol dokola štítu.“⁷⁷

Ókeanos obklopující zemi, zároveň teče sám do sebe (*Od.* XXI, *Theog.* 252) a tvoří tím jakousi nekonečnou hranici. Zároveň z něj vycházejí a opět do něj zacházejí nebeská tělesa (např. *Od.* III, 1–3). Hésiodos jde ještě dále a ve své *Theogonii* dává vzniknout Ókeanovi až ve třetí generaci bohů a to ze spojení Země a Úrana (*Theog.* 133). Hésiodos na počátek staví Chaos:

„Tak tedy nejdříve vznikl Chaos, ale pak Země
šírokoprsá, to na věky bezpečné pro všechny sídlo...“⁷⁸

Etymologicky lze chaos odvozovat buď od slova *chasma*, znamenající propast či zející jícn, v Hésiodově podání zřejmě ve významu bezednost.⁷⁹ Nebo z *chaunos* znamenající řídkost, jemnost či měkkost, zkrátka nepevnost.⁸⁰ V druhém pojetí lze potom chaos spojit

⁷⁴ Viz *Enúma Eliš* Tab. I., 1–12.

⁷⁵ Viz Charles Penglase: *Greek myths and Mesopotamia: parallels and influence in the Homeric hymns and Hesiod*. London: Routledge 1997, s. 3.

⁷⁶ Viz Walter Burkert: *Babylon, Memphis, Persepolis: eastern contexts of Greek culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2007, s. 30.

⁷⁷ Viz Homér, *Il.* XVIII, 608–609.

⁷⁸ Viz Hésiodos, *Theog.* 116–117.

⁷⁹ Viz Eliška Luhanová: *Zrození světa: kosmologie básníka Hésioda*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014, s. 192.

⁸⁰ Viz *tamtéž*, s. 140.

s látkami ve světě, které mají obdobnou konzistenci, tedy vzduchem či vodou. Právě druhou možnost využil Zénon z Kritia ke své stoické interpretaci Hésiodova chaosu jako vody.⁸¹ Jedná se ale o dost pozdní interpretaci a zřejmě odvozenou od Ferékýda ze Syru. Vzhledem k dochovaným pramenům je možné usoudit, že představa vzniku světa z vodních božstev není pro Řeky typická a je spíše přejatá z mytologií starověkého Předního východu. Homér potom mohl hrát jakéhosi zprostředkovatele těchto představ.⁸²

Jiným pohledem na *Enúma Eliš* může být ten, kdy první generace bohů nereprezentuje jen samotnou teogonii, ale je i popisem pozorování vzniku nové země v aluviální Mezopotámii. Kdy proud řeky, prezentovaný Apsúem jako symbolem sladké vody, vtéká do moře, jehož reprezentantem je Tiámat, symbol slaných vod. Vtékání řeky do moře vytváří postupně nánosy splaveného bahna jmenovitě nazvaných Lachmu a Lachamu⁸³. Z nánosů bahna poté vznikne nová země. Vznikem nové země se vytvoří nové horizonty nebe a země Anšar a Kišar.⁸⁴ An je slovem označujícím samotné nebe, Ki oproti tomu znamená země. Jedná se o popis vzniku nových území v oblasti Perského zálivu, kde se postupně usazují naplaveniny přinesené řekami Eufrat a Tigris.⁸⁵

Obdobně mohli pozorovat vznik nové země i obyvatelé starověkého Milétu. Úrodná půda v okolí města vznikla právě usazováním naplavenin v ústí řeky Meandros. Ostatně toto usazování pokračovalo až do té míry, že milétský přístav je dnes 7 km od moře.⁸⁶ Patricia O'Grady v tomto ohledu zmiňuje i možnost pozorování růstu ostrova Lade v zálivu Meandru nebo obdobné usazování a vznik nových zemí v deltách jiných řek jako Halys či Ister.⁸⁷ Z toho lze usoudit, že pozorování vzniku nové země z usazenin v deltách řek bylo široce rozšířené a známé. V „primitivní“ racionalitě tehdejšího člověka mohla vést tato pozorování k ustanovení obecné představy vzniku země z vody, která díky tomu mohla být rozšířena napříč různými kulturami a územími. To ovšem nevylučuje ani migraci (transfer) zmíněné představy mezi různými kulturami. Je možné, že díky starobylosti této představy, mohla být rozšířena během staletí v různých variantách mezi všemi kulturami. Všechny představy

⁸¹ Viz Veronika Konrádová: *Kosmogonické a theogonické motivy v Hésiodově Theogonii*. Ústí nad Labem: Univerzita J.E. Purkyně 2008, s. 18.

⁸² Více k možnému vlivu starověkého Předního východu na díla Homéra a Hésioda viz Martin L. West: *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. New York: Oxford University Press 1997.

⁸³ Viz Donald A. Simkins: *Creator & creation: nature in the worldview of ancient Israel*. Peabody: Hendrickson Publishers 1994, s. 50.

⁸⁴ Viz Thorkild Jacobsen: *The Treasures of Darkness: a history of Mesopotamian religion*. New Haven: Yale University Press 1976, s. 169.

⁸⁵ Viz Donald A. Simkins: *Creator & creation: nature in the worldview of ancient Israel*. Peabody: Hendrickson Publishers 1994, s. 53.

⁸⁶ Viz Alan M. Greaves: *Miletos: a history*. London: Routledge 2002, s. 7.

⁸⁷ Viz Patricia O'Grady: *Thales of Miletus*. Heslo na Internet Encyclopedia of Philosophy. [online]. Dostupné z: <https://www.iep.utm.edu/thales/#H4>.

vzniku země z vody at' již mytologické či Thalétovy mohou odrážet právě představu vzniklou ze zkušenosti se vznikem nové země z vody, postupným nanášením usazenin.

Patricia O'Grady⁸⁸ nabízí i další možnost vzniku této představy z empirie. Jednoduchá metalurgie byla známá již dlouho před Thalétem a Thalés se s ní jistě v rámci polis setkal. Když si představíme její proces, jedná se jednoduše řečeno o převod kovu z pevného stavu do tekutého stavu za pomoci tepla, z jednoduché logiky by měl tento proces jít i obráceně. Což ostatně potvrdí i pozorování koloběhu vody v přírodě. Působením chladu, opakem tepla, se voda změní v led, tedy něco pevného, v podstatě se jedná o přesně opačný proces jako v případě jednoduché metalurgie. V rámci dalších procesů přeměny se působením tepla led změní na vodu a proces je stejný. Obdobně se může voda změnit i v páru působením tepla. Máme tedy tři stavy vody – led, vodu a páru a ty odpovídají třem skupenstvím pozorovaným v přírodě – pevnému, tekutému a plynnému. Z běžné zkušenosti za pomoci základní logiky lze tedy vysvětlit přeměnu všech pozorovatelných skupenství ve světě a tudíž i všech prvků.

V předchozím odstavci byla popsána experimentálně pozorovatelná proměnlivost vody, která může být dalším důvodem proč si Thalés vodu zvolil za element, ze kterého vzniká svět. Voda díky své tvárnosti či přizpůsobivosti může získat jakýkoli tvar, například podle tvaru nádoby nebo i v přírodě, kdy se rozlévá podle tvaru země. Pro námořníky je zase viditelná proměnlivost vodní hladiny moře od klidného po rozbouřené. Právě spojitost proměnlivosti s vodou se odráží i v řecké mytologii, kde jsou v podstatě všechna božstva spojená s vodou schopná se proměňovat do jakýchkoli podob. Jedním příkladem za všechny mohou být mořští starci Néreus, Próteus a Forkys⁸⁹. Obzvláště zajímavý je Próteus, který se podle mytologie mohl proměňovat dokonce i do podoby země a ohně.⁹⁰ Zároveň je s těmito starci spojována i moudrost, která je spojena s jejich starobylostí, tedy odkazem na jejich původnost. Proměnlivost vody můžeme spatřovat i ve zkušenostech námořníků, jak ji popsal například Sémonidés:

„Jak tůně mořská leží často neškodně
a bez záchvěvu, k velké plavců radosti,
v čas letních veder, začasté však zuřívá,
když těžce hřmící vlnobití zmitá jí: ...
... má moře tvárnost nejinou.“⁹¹

⁸⁸ Viz Patricia O'Grady: *Thales of Miletus*. Heslo na Internet Encyclopedia of Philosophy. [online]. Dostupné z: <https://www.iep.utm.edu/thales/#H4>.

⁸⁹ Viz více o těchto starcích v Bořek Neškudla: *Encyklopedie řeckých bohů a mýtů*. Praha: Libri 2003.

⁹⁰ Viz Bořek Neškudla: *Encyklopedie řeckých bohů a mýtů*. Praha: Libri 2003, s. 193.

⁹¹ Viz Radislav Hošek: *Nejstarší řecká lyrika*. Praha: Svoboda 1981, s. 62.

Právě v námořnickém pohledu se proměnlivost moře ukazuje nejvíce a vzhledem k důležitosti mořeplavby pro život řeckých *poleis*, mohl být tento pohled značně rozšířen a ovlivňovat i obecnější představy o světě. Ostatně možná i obraz mořských starců vychází z námořnického pohledu.

Kromě mořských starců a Ókeana lze sledovat důležitost vody v řecké mytologii i v posvátnosti pramenů a řek, jež jsou zbožštěné a personifikované do postav božstev, například Skamander v *Iliadě*. Nejdůležitější řekou v řecké mytologii byla podsvětní řeka Styx, jejíž jméno lze odvodit od *stygein* „nenávidět“ a která devětkrát obtéká podsvětí. Ta zdělila moudrost po svém otci Okeánu.⁹² Styx je velkou nezlomnou svatou přísahou bohů (*Theog.* 775–806, homérský *hymnus na Apollóna*). Tuto přísahu bohové nesmí porušit. F. M. Cornford v případě styžské přísahy uvádí, že přísaha potána vždy k něčemu, co nás převyšuje a Styx je zde reprezentantem naprostého tabu – *damos*.⁹³ Styx tedy převyšuje bohy a stojí nad nimi, tedy reprezentant vodního živlu stojí nad bohy. A. Korczak uvádí ještě jeden důkaz důležitosti vody v řecké mytologii. Podle něj skoro každý řecký hrdina bojuje a poráží mořskou obludu.⁹⁴ I v tomto momentu se může jednat o promítnutí námořnického světa. Obluda může být personifikací moře a boje s ním, což podstupovali řečtí námořníci dennodenně, porážka této obludy pak odpovídá následnému „zkrocení“ moře. Podle výše uvedeného hrála voda v řecké mytologii značnou roli a i to se mohlo promítnout do Thaletových představ.

Posledním hlediskem, proč mohla mít voda tak důležitou roli v Thalétově myšlení, může být vliv prostředí. Z přírody kolem nás pouze vlastním zrakem můžeme pomocí běžné racionality dojít k několika možnostem, proč zvolit vodu. Některé z nich zmiňuje již Aristotelés. Především je voda důležitá pro život jako takový, ať již náš, zvířat nebo pro růst rostlin. Voda má tedy značnou důležitost v zemědělství, které tvořilo hlavní výrobní odvětví starověku. Bez vody by ve své podstatě nemohl existovat člověk a ani společnost, jež je závislá na zemědělské produkci. V otázce zemědělství je důležité pozorování meteorologických jevů a Thalés se jistě věnoval i tomuto pozorování jako ostatně všichni milétané. Pozorování meteorologických jevů mohlo mít rovněž vliv na jeho koncepci a možná, jak bylo napsáno již výše, ovlivnila představu proměny vody v jiné elementy přírody.

⁹² Viz Karl Kerényi: *Mytologie Řeků. 1, Příběhy bohů a lidí*. Praha: OIKOYMENH 1996, s. 34.

⁹³ Viz Francis M. Cornford: *From religion to philosophy: a study in the origins of western speculation*. Princeton: Princeton University Press, 1991, s. 23.

⁹⁴ Korczak, Andrzej: *Why the Water? The Vision of The World by Thales of Miletus* [online]. Copyright ©2019 [cit. 25.02.2019]. Dostupné

z: https://www.academia.edu/32922231/SUIFD35_WHY_THE_WATER_THE_VISION_OF_THE_WORLD_BY_THALES_OF_MILETUS_Adrzej_KORCZAK, s. 49.

Důležité je představit si reálie řeckého světa. V Řeckém prostředí je voda prakticky všude kolem v podobě moře. Řecká *poleis* leží na březích moře, většina území jsou ostrovy, a tak svým způsobem řecký svět jako by z moře vyrůstal. Je možné i připustit, že tento aspekt mohl mít vliv na obecné lidské představy a hrát roli v Thalétově koncepci, ostatně by to bylo spojení s aluviálním vznikem nové země. Z praktického hlediska je pro Řeky životně důležitá mořeplavba, ať již z ekonomického hlediska, což je u Milétu jako obchodního centra, obzvláště důležité, tak jako spojnice s ostatními řeckými obcemi a pro zakládání nových osad. Řecký život je úzce svázán s mořem a mořeplavbou. Sám Thalés je spojován s námořní navigací pomocí hvězd.⁹⁵

I kulturně je vztah k moři v Řecku silně exponován. Již v *Iliadě* řečtí bojovníci přicházejí z moře, jedná se tedy o armádu přivyklou i námořnictví (dáno geograficky), oproti tomu např. Peršané a jiné armády starověkého Předního východu jsou sice obrovské, ale pozemní armády (např. Hérodotos *Hist.* I, 143) nezvyklé na moře. Samotná *Odyssea* je popisem dobrodružství námořníka. Zároveň už samotné kulturní přiřazení k řecké národnosti je v *Iliadě* vytvořeno pomocí katalogu lodí (Homér, *Il.* II, 493–759). Katalog lodí představuje politickou geografii Řecka v 6. st. př. n. l.⁹⁶ Podle M. Finkelberga odráží Homérovou potřebu vytvořit přesahující identitu „Helénů“, která by překlenula rozdíly jednotlivých kmenů v Řecku.⁹⁷ Takže již kulturní sjednocující základ se vztahuje k moři a námořnictví.

Moře je zkrátka centrem řeckého světa, jednotlivé obce jsou skrze ně propojené.⁹⁸ Řecká civilizace je námořní civilizací, která pojímá moře co by zázemí, své obce budují na pobřeží a vnitrozemí je pro ně opozitní, což se odráží i v pojmenování jednotlivých míst. Zároveň mají i na geografii námořní pohled.⁹⁹ I Platónovo přirovnání k žábám v dialogu *Faidón* svědčí o této provázanosti Řeků s mořem. Obdobně jako žáby, které musí žít poblíž močálu, aby přežily, Řekové musí žít poblíž moře:

„Dále pak, že to je cosi velikého a že my všichni, od řeky Fasidu až po Hérakleovy sloupy, obýváme jen zcela malou část, bydlíce kolem moře jako mravenci nebo žáby kolem močálu, ...“¹⁰⁰

⁹⁵ Viz *DL* I, 23 = *DK* 11 A 1.

⁹⁶ Viz Hans Van Wees: „Homer and Early Greece“ in: Irene J. F. De Jong (ed.): *Homer: Critical Assessments*. Routledge: London, New York 1999, s. 108.

⁹⁷ Viz Margalit Finkelberg: „Homer as a Foundation Text“ in: Margalit Finkelberg - Guy G. Stroumsa: *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*. Leiden: Brill 2003, s. 84.

⁹⁸ Viz Irad Malkin: *A small Greek world: networks in the Ancient Mediterranean*. New York: Oxford University Press 2011, s. 15.

⁹⁹ Viz *tamtéž*, s. 48.

¹⁰⁰ Viz Platón, *Phd.* 109 a–b.

Kosmologie

Země plavající na vodě

Ačkoli K. Algra píše v *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, že Thalés užíval vodu spíše jako kosmogonický než jako kosmologický princip¹⁰¹, je voda důležitým prvkem i v jeho kosmologii. V rámci Thalétovy kosmologie je voda důležitým prvkem, jelikož Země je vodou podpírána a Země na ní podle dochovaných zpráv přímo plave:

„Jiní však tvrdí, že [Země] spočívá na vodě. Takový je totiž nejstarší výklad, podle něhož prý Thalés z Míléty tvrdí, že [Země] setrvává [v klidu], neboť plave, jako plave dřevo nebo něco podobného. Žádná z takových věcí totiž přirozeně nespočívá na vzduchu, nýbrž na vodě, – takže není stejné vysvětlení ohledně Země a vody, která Zemi nese. Ze své přirozenosti totiž nesetrvává nahoře, ale spočívá na něčem.“¹⁰²

Obdobně s malým přesahem u Senecy:

„Thalétův názor je nepřipadný. Říká, že okrsek zemský je nesen a vezen vodou jako loďka, a když říkáme, že se chvěje [zemětřesením], tehdy se zmitá na rozbouřených vlnách; není tedy divu, že je natolik vlhká, až z ní vyvěrají řeky, když je celá ve vodě.“¹⁰³

Aristotelés zároveň v daném referátu vznáší logickou námitku vyplývající z jeho vlastní koncepce, jestliže voda podpírá zemi, co podpírá potom vodu? Zde je opět problém s Aristotelovou interpretací jeho předchůdců vlastní optikou, kdy svou nauku považuje za dokonalou a konečný *telos*.¹⁰⁴ Problémem je, že zde narážíme na dva rozdílné způsoby myšlení a pohledy na svět. Aristotelův je již ovlivněn rozvinutější filozofií s jejími postupy a logickými přístupy s tendencí promítnout svůj způsob myšlení do starších konceptů. Zatímco myšlení Thalétovo je bližší starším kulturním tradicím a hlavně mytologii. Pro Thaléta by tato námitka nebo pochybnost zřejmě vůbec neexistovala, ani by si ji zřejmě nedovedl představit. Thalés zřejmě vycházel z archaické koncepce světa: světa, který byl svou rozlohou malý.¹⁰⁵ Voda pro něj zkrátka mohla sahat až na konec tohoto malého světa jako už v mytologických

¹⁰¹ Viz Keimpe Algra: „The Beginnings of Cosmology“ in Anthony A. Long (ed.): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1999, s. 51.

¹⁰² Viz Aristotelés, *De caelo* II, 13; 294a28-34 = DK 11 A 14.

¹⁰³ Viz Seneca, *Nat. Quaest.* III, 14; 106, 9 Gercke = DK 11 A 15.

¹⁰⁴ Viz Emese Mogyoródi: *Thales and the Beginnings of Greek Philosophical Speculation: Problems of Interpretation* [online]. Copyright ©2019 [cit. 01.01.2019]. Dostupné z: https://www.academia.edu/8438342/THALES_AND_THE_BEGINNINGS_OF_GREEK_PHILOSOPHICAL_SPECULATION_PROBLEMS_OF_INTERPRETATION, s. 341.

¹⁰⁵ Viz Dirk L. Couprie: *Heaven and earth in ancient Greek cosmology: from Thales to Heraclides Ponticus*. New York: Springer 2011, s. 11.

kosmologiích například u Hésioda Tartaros, který tvořil limitní složku jeho světa směrem dolů.¹⁰⁶

Samotná myšlenka plavání země na vodě je zřejmě neřeckého původu.¹⁰⁷ Představu světa v řecké mytologii nám nabízejí hlavně díla Homéra a Hésioda. Podle G. S. Kirka je u Homéra země plochá a nad ní se nachází nebeská klenba tvaru polokoule, pod zemí je Tartaros, mezi nebem a zemí *αἴρ* (*aér*) a *αιθήρ* (*aithér*)¹⁰⁸. Kolem země obtéká Okeános, jak je zobrazeno v popisu Achilleova štítu (*Il. XVIII*, 478–609):

„Uprostřed znázornil zem, báh nebeskou, jakož i moře,
Slunce, jež únavy nezná a měsíc v úplňku právě,...¹⁰⁹
Veletok Okeán též tam zpodobil mohutný, silný,
okolo krajního lemu, kol dokola štítu.“¹¹⁰

Okeános obklopující zemi, zároveň teče sám do sebe (*Od. XXI, Theog. 252*) a tvoří tím jakousi nekonečnou hranici kolem země, nenachází se ale pod ní. Zároveň z něj vycházejí a opět do něj zacházejí nebeská tělesa (např. *Od. III*, 1–3). V Hésiodově *Theogonii* se nachází i jakési velikostní/ vzdálenostní rozvržení světa:

„... stejně hluboko pod zem, jak vysoko nad ní je nebe;
stejně daleko totiž je od země mlhavý Tartar.
Devět nocí a devět dní by kovadlo z bronzu
padalo z nebe a desátého by dosáhlo země;
devět nocí a dní by i padalo kovadlo z bronzu
z povrchu země a desátého by v Tartaru bylo.“¹¹¹

Spodní hranici světa tvoří Tartaros, který je podle Konrádové vyobrazen jako: „předvedení limitní a kosmické složky světa v její vztaženosti ke kosmickému celku.“¹¹² Pod zemí je pouze Tartaros. Pokud Země v řecké mytologii není podpírána vodou, jak jsme uvedli. Je představa Země spočívající na vodě velice rozšířena v oblastech starověkého Předního východu.

¹⁰⁶ Viz Veronika Konrádová: *Kosmogonické a theogonické motivy v Hésiodově Theogonii*. Ústí nad Labem: Univerzita J.E. Purkyně 2008, s. 131.

¹⁰⁷ Viz G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield (eds.): *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty*. Praha: OIKOYMENH 2004, s. 116.

¹⁰⁸ Viz *tamtéž*, s. 20.

¹⁰⁹ Viz Homér, *Il. XVIII*, 483–484.

¹¹⁰ Viz Homér, *Il. XVIII*, 608–609.

¹¹¹ Viz Hésiodos, *Theog.* 720–725.

¹¹² Viz Veronika Konrádová: *Kosmogonické a theogonické motivy v Hésiodově Theogonii*. Ústí nad Labem: Univerzita J.E. Purkyně 2008, s. 131.

Svět je zde zobrazován jako disk, na jehož okraji jsou vysoké hory. Disk je dokola obklopený oceánem.¹¹³ Oproti řecké představě proudu kolem je zde Oceán rovněž i pod zemí a nad nebem. V ugaritských textech se dočteme: „Jdi kolem země a nebes, obejdi hranice země, hranice vodstev.“ (KTU 1.6. iii, 2–4) Obklopení světa vodní masou je reprezentováno dvěma oceány v *Enúma eliš* pojmenovanými Apsú a Tiámat (Tab. I, 3–4). Jeden se nachází pod zemí a je zdrojem vody pro řeky, prameny a studny.¹¹⁴ Druhý oceán se nachází nad nebeskou klenbou a je zdrojem deště a rosy. Zároveň způsobuje modrost oblohy.¹¹⁵ Představa dvou oceánů kolem světa se poté promítá do jednotlivých tradic, kdy je spodobněna jako rozdělení těla Tiámat, popisem Elova sídla či rozdělením vod nad a pod v *hebrejské bibli*, kde v *Gn* 1, 6–8 Bůh odděluje ona dvě vodstva pomocí nebeské klenby. Z babylónského prostředí se nám zachovala mapa světa, kde je pomocí geometrických tvarů je mezi dvěma kruhy zobrazen oceán kolem světa.¹¹⁶ Podsvětí se zřejmě nachází pod zemským povrchem nad podzemním oceánem.

Trochu jiná představa je v Egyptě, zde neexistují dva oceány, ale jen jeden praoceán Nu či Nenu, ze kterého pochází stvořený svět. Po stvoření je tento oceán za hranicemi řádu, v Egyptě označovaném Maat. Praoceán však není vnímán negativně oproti představě v *Enúma eliš*, ale spíše jako neutrální či obojetný stav. Země je zde disk označovaný ta, nad ním je nebeská klenba pet, pod ním podsvětí duat a hranice světa jsou určeny horizontem achet.¹¹⁷

Je ovšem otázkou, zdali v případě Thaléta nejde o doplnění pozdějších doxografů pod vlivem znalostí myšlenek starověkého východu. Ale vzhledem k přirovnání o plavání, jež odpovídá raným spekulativním myslitelům a tomu, že je již obsaženo u Aristotela, který sice své předchůdce dezinterpretuje, ale zde vzhledem k tomu, že použitá slova neodrážejí Aristotelovu terminologii, by se mohlo jednat o zachovalé Thalétovo přirovnání. Mohlo by se tedy jednat o skutečně Thalétovu představu.

Blízkost Thalétovy koncepce se starověkým Předním východem se ukáže obzvláště na textu *Marduk stvořitel*¹¹⁸, o stvoření země jako voru:

„Pevniny všechny byly mořem,

¹¹³ Viz Stefan Paas: *Creation and judgement: creation texts in some eighth century prophets*. Leiden: Brill 2003, s. 81–82.

¹¹⁴ Viz David Neiman: „The Supercaelian Sea“, *Journal of Near Eastern Studies* vol. 28, 1969, s. 244.

¹¹⁵ Viz Gerhard von Rad: *Genesis: a commentary*. Philadelphia: The Westminster Press 1973, s. 54.

¹¹⁶ Viz Wayne Horowitz: *Mesopotamian Cosmic Geography*. Warsaw: Eisenbrauns 1998, s. 27.

¹¹⁷ Viz Jiří Janák: „Chaos a ne-řád ve starém Egyptě“ in: Tomáš Vítek – Jiří Starý – Dalibor Antalík (eds.): *Řád a chaos v archaických kulturách*. Praha: Herrmann & synové 2010, s. 131–136.

¹¹⁸ Text *Marduk stvořitel* je dvojjazyčné akkadsko – sumerské zaklínadlo dochované z novobabylónské doby (626–539 př.n.l.), text byl opatřen názvem „Zaklínadlo při založení chrámu“. Hlavní rukopis pochází z města Sipparu a je datován přibližně do 6. st.př.n.l. Další duplikát textu pochází z Aššusbanipalovy knihovny v Nivive. Viz více Jiří Prosecký: *Slova do hlíny vepsaná: mýty a legendy Babylónie*. Praha: Academia 2010, s. 77.

Moře bylo jediná strouha.“¹¹⁹

„Bůh Marduk svázal na vodní hladině vor,

Stvořil prst' (a) na vor (ji) nasypal.“¹²⁰

„Pán Marduk na břehu moře vyvýšil násyp,

Ea (pak) u moře rákosiště (a) suchou zem založil,

[...] vytvořil.“¹²¹

Spekulativně by se dalo zmínit i označení moře jako strouhy či v jiném překladu jako proudu, což by se mohlo zdát velice blízké představě Okeánu. Zde se však spíše jedná o odkaz k zavlažovacím kanálům, které tvořily důležitou součást zemědělství v oblasti Mezopotámie.¹²²

Problémem textu je jeho datace. Jedná se o novobabylónský text, který vznikl mezi léty 626–539 př.n.l. a je tedy otázkou, která koncepce je starší a jaký byl směr vlivu. Vzhledem k nedochovalosti pramenů z dané doby mohl dokonce existovat nějaký společný myšlenkový základ, který ovlivnil obě tradice. Ale vzhledem k obsahové blízkosti s myšlenkovými představami starověkého Předního východu má text *Marduk stvořitel* blízko k předněvýchodním textům a představám. Příkladem může být Abzú jako podzemní oceán v Mezopotámii, stvoření světa v *Genesis* či egyptská kosmogonie s vyzdvižením prapahorku z praoceánu Nun.¹²³

Důležité je, že Thalétova koncepce rozhodně není přesnou analogií předněvýchodní koncepce. Nikde u Thaléta nenacházíme zmínku o tom, že by svět byl obklopen vodou. Svět u něj na vodě jen plave, což je odlišné od představy dvou oceánů na Předním východě nebo obrovského vše obklopujícího praoceánu. Jeho koncepce má blízko i k řecké představě Ókeanu, jenž dokola obtéká zemi a tím, že se vlévá sám do sebe je v jistém smyslu nekonečný. Možná Thalés pouze přetvořil klasické řecké představy o Ókeanu a jeho propojení s podsvětními řekami. Posunul danou představu dále a nahradil celou podsvětní propast vodou, což lépe odpovídalo jeho celkové koncepci. S přihlédnutím k možnému ovlivnění Předním východem je možné, že Thalétova koncepce je střední cestou mezi oběma představami.

¹¹⁹ Viz *Marduk stvořitel*, Tab. I, 10–11.

¹²⁰ Viz *tamtéž*, Tab. I, 17–18.

¹²¹ Viz *tamtéž*, Tab. I, 31–33.

¹²² Velké území Mezopotámie leží ve srážkovém stínu, proto je zemědělství v této oblasti závlahové. Zároveň vzhledem k tomu, že řeky v Mezopotámii jsou v období setby na nejnižší úrovni, byl vyvinut systém zavlažovacích kanálů a zásobních nádrží. Viz Marc van de Mieroop: *Dějiny starověkého Blízkého východu okolo 3000-323 př. Kr.* Praha: Academia 2010, s. 27.

¹²³ Viz *TR 714*.

Dalším aspektem proč si Thalés zvolil tuto koncepci, může být geografie řeckého světa, jehož velkou část tvoří ostrovy vystupující z moře a zároveň i pevnina obklopená mořem (viz výše). Svým způsobem se dá na řecký svět podívat jako na vystupující z moře a spočívající na moři, obdobně jako v egyptské kosmogonii vystupuje prapahorek benben z praoceánu Nun. Patricia O'Grady nabízí jinou možnost vzniku této koncepce. Thalés byl pečlivým pozorovatelem a mohl v Milétském přístavu vypožorovat, že těžké obchodní lodě plavou na vodě, ačkoliv jsou těžší než ona. Z tohoto pozorování může vyplývat analogie se zemí, která plave jako kláda¹²⁴.

Patricia O'Grady přichází ještě s jednou představou, která mohla hrát roli v Thalétově koncepci. Už výše bylo zmíněno, že Thalés mohl pozorovat růst ostrova Lade v Milétském zálivu. O'Grady k tomu připojuje i starověkou představu o plovoucích ostrovech, jeden takový zmiňuje i Hérodotos ve svých *Dějínách* (*Hist.* II, 156). Hérodotos píše o ostrově Chemmis v Egyptě, o kterém Egypťané věřili, že plave. Tento ostrov se nacházel nedaleko kolonie Naukratis. Je tedy možné, že Thalés mohl o tomto ostrově slyšet a konstatování, že některé ostrovy mohou plavat, vzít jako potvrzení své nauky.¹²⁵

Z pozorování ostrova Lade a znalosti vyprávění o plovoucích ostrovech mohl podle Patricie O'Grady Thalés usoudit, že části země mohou plavat. Podle O'Grady zde Thaléta Aristotelés dezinterpretuje, když mluví o plavání Země jako celku. Thalés si mohl myslet, že neplave Země jako celek, ale jen její části či oblasti, obdobně jako plovoucí ostrovy.¹²⁶ Tento argument však O'Gradyová podává jako obhajobu kulatosti Země v Thalétově myšlení, jak ale ukazuje D. L. Couprie je tato představa u Thaléta vysoce nepravděpodobná, jelikož skoro všichni předsokratici zastávali koncepci ploché Země a ani jeho následovníci o tom nijak nereferovali.¹²⁷ Celkově je tato představa v kosmologiích 6. st. Př. n. l. nepravděpodobná.

Zemětřesení

Vzhledem ke geografickému umístění Milétu v oblasti podsouvání středomořské desky, zde dochází k častým zemětřesením¹²⁸. Je tedy velmi pravděpodobné, že se Thalés

¹²⁴ Viz Patricia O'Grady: *Thales of Miletus*. Heslo na Internet Encyclopedia of Philosophy. [online]. Dostupné z: <https://www.iep.utm.edu/thales/#H4>.

¹²⁵ Viz Patricia F. O'Grady: *Thales of Miletus: the beginnings of Western science and philosophy*. Aldershot: Ashgate 2002, s. 92.

¹²⁶ Viz *tamtéž*, s. 92.

¹²⁷ Viz Dirk L. Couprie: *Heaven and earth in ancient Greek cosmology: from Thales to Heraclides Ponticus*. New York: Springer 2011, s. 65.

¹²⁸ Viz Alan M. Greaves: *Miletos: a history*. London: Routledge 2002, s. 7.

pokusil tento fenomén vysvětlit. Podle výše citovaného zlomku A 15 ze Senecy vychází vysvětlení zemětřesení z koncepce plavající země a je způsobováno silným vlněním vody pod zemí. Tento pohled zapadá do celkové Thalétovy vodní koncepce. Zároveň však zřejmě i odráží starší řecké mytologické představy, kdy Poseidón vystupuje jako zemětřasa:

„Avšak Poseidón, který zemi svírá i otrásá zem
vystoupil z mořských hlubin a pobádal argejské mužstvo“¹²⁹

„... zemětřasa a svorník pevnin Poseidáona ...“¹³⁰

Poseidón zde nejen vystupuje jako zemětřasa, ale zároveň jako svorník země, tedy jako někdo kdo drží zemi pohromadě a má na ni vliv jakoby zvenčí. Možná i tento prvek má roli v přijetí koncepce plavání země na vodě. Podle představ Řeků uváděl zemi do pohybu svým trojzubcem, zároveň jeho povaha odrážela moře, když byla nestálá a prchlivá.¹³¹ Zajímavá je v otázce spojení zemětřesení a postavy Poseidóna zmínka K. Kerényho, který tvrdí, že jeho jméno je původně spjato se zemí, ve významu jako „manžel země“, kdy základ jeho jména tvoří *dá*, jež je nejkratší tvar od Déméter ve významu země.¹³² Již zde se ukazuje spojnice mezi zemí a neklidným pohyblivým mořem k vysvětlení zemětřesení.

U Thaléta zde vidíme posun v pohledu na svět. Dle jeho koncepce zemětřesení způsobuje voda, na které země plave. Thalétovo vysvětlení představuje posun k racionálnějšímu vysvětlení, v podstatě by se dalo říci, že se jedná jen o formu odbožštění starších mytologických představ. Toto odbožštění a posun k racionalizaci vedl ke vzniku obsáhlejšího vysvětlení, které má místo v širší skoro všeobsahující teorii o vodě.

Z pohledu běžného pozorovatele můžeme vidět spojitost moře se zemětřesením jako jistou analogii. Pohyb, kdy se hýbe země je velmi podobný tomu, kdy se hýbe paluba či loď na moři. Pohyb vln (moře) je obdobný pohybu země při zemětřesení. Vzhledem k tomu, že je Thalés spojován s astronomií pro mořeplavce a zároveň mořeplavba byla důležitým prvkem obchodování Milétu a řeckého světa vůbec, je možné, že i zde se odráží Thalétovo pozorování světa kolem a snaha vysvětlit přírodní procesy pomocí těchto analogií. Přirovnání plavání Země na vodě může být připodobněno k plavání těžké obchodní lodi na moři, zemětřesení jako třesení paluby na neklidné vodě. Thalés jako obyvatel Milétu, obchodního centra měl pravděpodobně i co dočinění s mořeplavbou. Pro úspěšnou mořeplavbu je důležitá správná navigace. V tehdejší době je navigace na moři spojena především s astronomií. Právě spis

¹²⁹ Viz Homér, *Il.* XIII, 43 - 44.

¹³⁰ Viz Hésiodos, *Theog.* 15.

¹³¹ Viz Bořek Neškudla: *Encyklopedie řeckých bohů a mýtů.* Praha: Libri 2003, s. 188.

¹³² Viz Karl Kerényi: *Mytologie Řeků. I, Příběhy bohů a lidí.* Praha: OIKOYMENH 1996, s. 139.

Astronomie pro plavce, který byl Thalétovi připisován, svým názvem poukazuje na propojení Thaléta s astronomií a jejím praktickým využitím pro mořeplavbu. Právě toto praktické využití astronomie by odpovídalo popisu Tableta jako praktického člověka.

Astronomie

Thalés je v antice nejvíce znám jako astronom, dokonce je pokládán za zakladatele řecké astronomie. *Astronomia* doslovně v překladu znamená hvězdářství – pozorování hvězd a nebe velmi pozorně¹³³. Příkladem této antické tradice o Thalétovi je již zmíněná anekdota v Platónově *Theatétovi*:

„... právě tak, Theodóre, jako se prý ona vtipná a půvabná thrácká služka vysmála Thalétovi, když pozoroval hvězdy a spadl do studny, zatímco se díval nahoru. Posmívala se mu, že se pokouší poznat věci na nebi, že mu však zůstává skryto, co leží před ním a u jeho nohou.“¹³⁴

Pozorování se podle S. Whita Thalés věnoval poblíž svatyně v Didymě, kde díky umístění této svatyně na útesech byl dobrý rozhled. Z těchto pozorování si mohl zaznamenávat východy Slunce a hvězd. Dlouhodobě pozoroval zejména Plejády a Hyády, jež jsou obě nejstarší a nejlépe známé indikátory sezónních změn počasí.¹³⁵

Otázkou je, proč je astronomie pro Thaléta tak důležitá. Ve starověku je astronomie většinou spojena s náboženstvím, ve kterém hrálo pozorování nebeských těles důležitou roli v určování rituálního kalendáře. Tento kalendář na základě daných pozorování určoval, kdy se může či nemůže daná věc činit. Kdy se má uskutečnit daný svátek či oběť apod. Dalším důležitým bodem pro pozorování nebeských těles v rámci náboženství bylo na základě pohybu a postavení nebeských těles předikovat budoucí události, popřípadě, jak dopadnou určitá rozhodnutí. V Mezopotámii pozorovali všem sedm viditelných nebeských těles, tedy Slunce, Měsíc, Jupiter, Saturn, Venuši, Mars a Merkur. Důležitou roli hráli různé úkazy nebeských těles, hvězd a souhvězdí.¹³⁶ V Řecku pozorovali především komety, létavice, zatmění Slunce a Měsíce.¹³⁷ V podstatě šlo o astronomické věštění, které ve starověku mělo ohromnou důležitost. Spojitost Thalétovy astronomie s náboženstvím by mohlo podporovat i

¹³³ Viz Stephen White: „Thales and the Stars“ in: Victor Caston - Daniel W. Graham (eds.): *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. Farnham: Ashgate 2002, s. 3, 6.

¹³⁴ Viz Platón, *Tht.* 174a = DK 11 A 9.

¹³⁵ Viz Stephen White: „Thales and the Stars“ in: Victor Caston - Daniel W. Graham (eds.): *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. Farnham: Ashgate 2002, s. 7.

¹³⁶ Viz David Brown: *Mesopotamian planetary Astronomy – Astrology*. Groningen: Styx Publications 2000, s. 54.

¹³⁷ Viz Walter Burkert: *Greek religion*. Cambridge: Harvard University Press 1985, s. 112.

spojení jeho pozorování se svatyní v Didymě. Ostatně Walter Burkert si myslí, že tradice přesného pozorování světa kolem sebe, která je kromě rané filozofie patrná i v Homérově díle v jeho přirovnáních¹³⁸, vychází právě z dlouhé tradice důkladného pozorování pro náboženské účely.¹³⁹

Vzhledem k osobnosti Thaléta je však tento důvod pro jeho zálibu v astronomii méně pravděpodobný než následující dva. Thalés je v mnoha zmínkách popisován jako mudrc a praktický člověk, všechny zmínky o jeho osobě před rokem 320 př. n. l. v podání Hérodota, Platóna či Aristotela se o něm zmiňují jako o muži praktických záležitostí, jako o mudrci *sofos* v tradičním smyslu¹⁴⁰. Pro tak praktického člověka musel existovat i praktičtější důvod než je přesnost rituálního kalendáře.

Jedním z těchto důvodů může být navigace v mořeplavbě. Když si uvědomíme, že pro řecký svět je mořeplavba životně důležitá a tvoří spojnici mezi roztroušenými městskými státy. Zároveň Milétos jako obchodní centrum potřeboval dobrou navigaci pro své námořníky v rámci obchodních cest. Ostatně tento motiv podporují i dochované zlomky a zmínky o Thalétově údajném díle *Astronomie pro plavce* (B 1 ze Simplikia).

Dalším velmi důležitým oborem lidské činnosti, kde se využívá astronomie je zemědělství. Zemědělství je ve starověku nejdůležitějším zdrojem obživy a stojí na něm veškerá ekonomika tehdejších států. Většina obyvatel těchto států právě v zemědělství pracuje. Astronomie ve službách astrologie je důležitá pro označování důležitých období v zemědělském cyklu¹⁴¹. Již od nejstarších dob se astrologové snažili určit co nejpřesněji sezóny v zemědělském roce, důkaz nalezneme i v Hésiodově díle *Práce a dny*. Thalés podle Plinia poskytl přesnější výpočet západu Plejád, jež sloužil jako indikátor sezónní změny počasí:

„Hésiodos tvrdí, že ranní západ Plejád nastává, když se naplňuje podzimní rovnodennost; Thalés tvrdí, že se tak děje 25. den po rovnodennosti.“¹⁴²

Vzhledem k Thalétově osobě je pravděpodobné, že se astronomii věnoval z obou důvodů, ke zlepšení navigace v mořeplavbě a ke zpřesnění výpočtu zemědělského roku. Podle

¹³⁸ O Homérových přirovnáních více viz Wolfgang Schadewaldt: „Homérová básnická ontologie“ in: Petr Rezek (ed.): *Mýtus, epos a logos: studijní texty*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku 1991, s. 40–47.

¹³⁹ Viz Walter Burkert: *Greek religion*. Cambridge: Harvard University Press 1985, s. 111.

¹⁴⁰ Viz Emese Mogyoródi: *Thales and the Beginnings of Greek Philosophical Speculation: Problems of Interpretation* [online]. Copyright ©2019 [cit. 01.01.2019]. Dostupné z: https://www.academia.edu/8438342/THALES_AND_THE_BEGINNINGS_OF_GREEK_PHILOSOPHICAL_SPECULATION_PROBLEMS_OF_INTERPRETATION, s. 342.

¹⁴¹ Viz Stephen White: „Thales and the Stars“ in: Victor Caston - Daniel W. Graham (eds.): *Presocratics Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. Farnham: Ashgate 2002, s. 10.

¹⁴² Viz Plinius, *Natur. Hist.* XVIII, 213 = DK 11 A 18.

S. Whita byl Thalés pečlivý, svědomitý a systematický pozorovatel a ke svým výsledkům mohl dojít i za pomoci archaických metod a idejí. Thalés se tak jako „...první pokusil racionalizovat nebeské fenomény matematicky s využitím *logoi* nebo číselných vztahů v pohybu nebeských těles a měřit tyto periodické záležitosti.“¹⁴³

Právě silné propojení Thaléta s astronomií, tedy pozorováním nebeských těles vnucuje otázku, jak si Thalés nebeská tělesa vlastně představoval. Vzhledem k předchozím odstavcům je již nepovažoval za božstva, ale za nějaká přírodní tělesa řídicí se určitými zákonitostmi, které je člověk schopen vypořádat.

Nebeská tělesa

U Aristotela a dalších doxografů se nám ohledně Thalétovy kosmologie dochovala hlavně zmínka o plavání Země na vodě. Ohledně ostatních nebeských těles a jejich pohybu moc zpráv nemáme. Určité zmínky o Thalétově představě nebeských těles nalezneme u Áetia. Ohledně hvězd a planet se Thalés dle Áetia vyjádřil:

„Podle Thaléta je sice zemitá, avšak hvězdy jsou ohnivé.“¹⁴⁴

Slunce je pro Thaléta dle jiné zmínky u Áetia zemité povahy:

„Podle Thaléta je podobná zemi [zemitá].“¹⁴⁵

Podle Áetia Thalés jako první objevil skutečný důvod zatmění Slunce:

„Thalés první řekl, že při zatmění je Slunce překrýváno Měsícem (...), který je zemité přirozenosti. Je pak odraženě vidět to, co je podložené disku.“¹⁴⁶

Thalés i jako první podle Áetia přišel na to, že Měsíc nemá vlastní světlo:

„Thalés první řekl, že Měsíc je osvětlován Sluncem.“¹⁴⁷

Nebeská tělesa jsou podle Áetiova podání u Thaléta zemité povahy, s výjimkou hvězd, které mají ohnivou povahu. To znamená, že nebeská tělesa jsou v podstatě podobná zemi a není zde rozdíl mezi pozemskou a nebeskou sférou. Ačkoliv Áetios připisuje takovýto pohled na nebeská tělesa Thalétovi, je velmi nepravděpodobné, že by si Thalés takto nebeská tělesa představoval. Pro kosmologii 6. st. př. n. l. jsou nebeská tělesa lehká a jsou jen nad Zemí (s

¹⁴³ Viz Stephen White: „Thales and the Stars“ in: Victor Caston - Daniel W. Graham (eds.): *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. Farnham: Ashgate 2002, s. 15.

¹⁴⁴ Viz Áetios, *Plac.* II, 13, 1 Mansfeld–Runia = DK 11 A 17a.

¹⁴⁵ Viz Áetios, *Plac.* II, 20, 9 Mansfeld–Runia = DK 11 A 17a.

¹⁴⁶ Viz Áetios, *Plac.* II, 24, 1 Mansfeld–Runia = DK 11 A 17a.

¹⁴⁷ Viz Áetios, *Plac.* II 27, 5 Mansfeld–Runia = DK 11 A 17b.

výjimkou Anaximandra), protože jsou lehčí než vzduch. Nebeská tělesa jsou složena z ohně, stlačeného vzduchu nebo výparů. Ohnivost těchto těles je založená povětšinou na hoření výparů ze Země. V celkovém pohledu není moc velký rozdíl mezi nebeskými tělesy a fenomény počasí. Astronomie v této době je silně propojena s meteorologií. Pevná nebeská tělesa (někdy i kamenná) jsou typická až pro kosmologii 5. st. př. n. l.¹⁴⁸

Ovšem až na tuto zmínku u Áetia se o nebeských tělesech v Thalétově koncepci nic nedozvídáme. Nemáme žádné bližší informace o jejich vzniku či pohybu. Jestliže u Thaléta vše vzniká z vody, je zde předpoklad, že i nebeská tělesa vznikají z vody. Obdobně jako země, což by odpovídalo i jejich zemité povaze. Není zde však žádný důkaz, který by to potvrzoval, jde zcela o spekulaci, ke všemu ještě opřenou o zmínku v jediném velmi pozdním zdroji. Zřejmě se tak nejedná o původní Thalétovu představu, ale o pozdější vsuvku.

Zajímavý je i zlomek o osvětlení Měsíce. Ten zde nemá své vlastní světlo, ale je osvětlován Sluncem, což je ovšem až poznatek astronomie 5. st. př. n. l. Zřejmě prvním, kdo přišel s touto myšlenkou, je Parmenidés a dále ji rozpracoval zejména Anaxagorás.¹⁴⁹ Ovšem Slunce má podle předchozích zlomků oproti hvězdám, jež jsou ohnivé, zemitou podstatu a tudíž nevíme, kde samotné Slunce bere své světlo. Není zde žádný náznak představy vzniku světla a tepla u Slunce, je sice možné, že si Thalés představoval, že Slunce není ohnivé, ale zemité a své světlo a teplo získává třením. V rámci Thalétova myšlení by však bylo logičtější, kdyby i Slunce obdobně jako hvězdy bylo ohnivé podstaty a jeho fungování by se podobalo pochodni či lampě. Podle D. W. Grahama by se jednalo o odraz klasické řecké domácnosti, kde používali k svícení lampu na olej. Právě představa živení ohně nebeských těles výpary ze Země je typická pro myšlení 6. st. př. n. l., ostatně toto propojení meteorologie a astronomie lze vidět v dílem Anaxiména a Anaximandra.¹⁵⁰ Všechny dochované zmínky o nebeských tělesech u Thaléta jsou vzhledem k ostatním představám myslitelů 6. st. př. n. l. nepravděpodobné a Thalétovi byly zřejmě podsunuty pozdější tradicí, ve které se již odráží myšlenky pozdější astronomie.

Ohledně nebeských těles máme u Thaléta dochovanou ještě zmínku u Diogena. Ta se již netýká povahy nebeských těles, ale jejich velikostí. Podle Diogenova referátu Thalés určil velikost Slunce a Měsíce:

„První též vypočítal dráhu Slunce od jednoho slunovratu k druhému a podle některých také první určil (zdánlivou) velikost Slunce jako 1 / 720 kruhu sluneční dráhy (= 1/2 úhlového stupně, nepatrně podceněno)

¹⁴⁸ Viz Daniel W. Graham: „Two Stages of Early Greek cosmology“ in: Gary M. Gurtler - William Wians (eds.): *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Leiden, Boston: Brill 2013, s. 55 - 56.

¹⁴⁹ Viz *tamtéž*, s. 62.

¹⁵⁰ Viz *tamtéž*, s. 47.

a právě tak i velikost Luny vzhledem ke kruhu její dráhy. První též nazval poslední den měsíce třícítkou a podle některých také první vykládal o přírodě (přirozenosti).¹⁵¹

Vzhledem k dalším zlomkům Thalés jistě pozoroval slunovraty a byl schopen objevit jejich nepravidelnost. Z tohoto pozorování východů Slunce a slunovratů mohl odvodit i dráhu Slunce z její velikosti. Z velikosti dráhy Slunce mohl pomocí matematiky dojít k velikosti Slunce a obdobnou metodou i k velikosti Měsíce. Podle Z. Kratochvíla mohl Thalés dojít k zdánlivé velikosti Slunce v úhlové míře, tedy $1/720$ kruhu, což je asi $0,5^\circ$ a pak pomocí věty o podobnosti trojúhelníků mohl dát úhlovou velikost do souvislosti s délkovou v pozemských měřítkách.¹⁵²

Dráha Slunce, Měsíce a ostatních těles souvisí s další otázkou ohledně pohybu nebeských těles. Vzhledem k jeho podrobnému pozorování Slunce musel Thalés znát jeho dráhu, jak ale vzhledem ke své koncepci Země plavající na vodě vysvětloval tento pohyb či jak si představoval tuto dráhu?

Vzhledem k našim znalostem vesmíru je pro nás jeho představa plavající země primitivní a z její koncepce vyplývá, že Slunce se nemůže pohybovat pod zemí, jelikož tam je voda. Již z výše uvedeného zlomku je patrné, že Thalés nepracoval s heliocentrickým modelem, ale geocentrickým modelem, o čemž ostatně potvrzuje i představa plavající země, kde se nebeská tělesa určitě musí pohybovat kolem Země, protože ta spočívá na vodě a nemá, jak se pohybovat kolem nich. Když přijmeme představu, že tato koncepce má mytologické kořeny, nabízí se nám pohled na Slunce putující přes den po obloze od východu na západ a v noci po hladině vody kolem Země zpět na východ. Obdobně jako Hélios ve své bárce po vlnách Okeánu¹⁵³. Pro řeckou mytologii nalezneme důkazy pro tuto představu v Homérovi, Hésiodovi i v básních raných básníků.¹⁵⁴ Ostatně obdobná koncepce putování Slunce či slunečního boha se vyskytuje i v mytologiích Předního východu, kdy nebeský bůh přes den putuje po nebi a v noci se nejčastěji skrze podsvětí vrací na východ, aby mohl znovu nastoupit svou pouť po nebi. Příkladem může být v egyptské mytologii noční putování boha Re na bárce a jeho boj proti hadovi.¹⁵⁵ Jedná se tedy o velmi rozšířenou představu, která byla jistě

¹⁵¹ Viz *DL* I, 24 = *DK* 11 A 1.

¹⁵² Viz Zdeněk Kratochvíl: *Mezi mořem a nebem: odkaz iónské archaické vnímavosti*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 195.

¹⁵³ Ostatně podobnou koncepci vycházející z této mytologické představy lze vidět i v koncepci Anaximena, kde je však voda nahrazena vzduchem.

¹⁵⁴ Viz například Mimnermos o Héliovi in: Radislav Hošek: *Nejstarší řecká lyrika*. Praha: Svoboda 1981, s. 68, Homérský hymnus na Herma in: *Homérské hymny; Válka žab a myši*. Překlad Otakar Smrčka. Praha: SNKLHU 1959, s. 64.

¹⁵⁵ Viz Jan Heller: *Starověká náboženství: náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*. Neratovice: Verbum 2010, s. 32, 36.

známa i Thalétovi a nabízela možnost vysvětlení pohybu nebeských těles. Ta by se pak pohybovala po jistém půlorbitu a poté by byla unášena vodou.

Další možnou představou by byla kruhová dráha, která by neměla nic společného s vodou. Slunce by v tomto případě putovalo ve dne po viditelné dráze a v noci po dráze, která by byla skryta za vysokými horami na obvodu Země. M. West zastává názor, že právě kruhový pohyb vychází z Thalétovy koncepce a vysvětluje ho pomocí kruhového pohybu větru (vzduchu) kolem Země. Kruhový pohyb větru je způsoben vodní hladinou, které se rovněž kolem Země pohybuje v kruhu, zde je zřejmá spojitost s Okeánem. West¹⁵⁶ v tomto vysvětlení vychází z Thalétova propojení moře a vzduchu, které se již odráží ve vysvětlení nilských záplav zmíněného například Hérododem (*Hist.* II, 20). Zároveň tímto vysvětlením propojuje Thaléta s myšlením Anaximena. Představa hor na okraji Země, které zakrývají Slunce během noci zřejmě vychází z mytologických představ, příkladem můžou být hory na obvodu Země v Mezopotamské mytologii.¹⁵⁷

Třetím možným vysvětlením je obdoba druhého, ale méně vycházející z mytologických představ a více odpovídající rozumové úvaze. Přes den jasně vidíme, že Slunce putuje po obloze, je tedy zřejmé, že bude putovat i v noci. To, že ho nevidíme, není způsobeno tím, že je schováno za vysokými horami, ale že je zkrátka daleko nad jinou částí země, kam my nevidíme. Tato představa by odpovídala představě o velké velikosti Země oproti Slunci nebo její kulatosti (sférickosti). Ovšem v myšlení 6. st. př. n. l. nemáme jedinou zmínku o sférické Zemi, takováto představa je poplatná až kosmologiím 5. st. př. n. l. Je tedy nepravděpodobné, že by si Thalés představoval Zemi jako kulatou. Zároveň s výjimkou Anaximadra se nebeská tělesa v kosmologických představách 6. st. př. n. l. nepohybovala pod Zemí, ale byla jen nad Zemí, kde se vznášela vzhledem ke své lehkosti.¹⁵⁸

Vzhledem k Thalétově koncepci plavání země na vodě je nejpravděpodobnější první vysvětlení, ovšem vzhledem k jiným zlomkům je pravděpodobné i třetí vysvětlení. V rámci třetího vysvětlení by se v Thalétově případě jednalo spíše o vysvětlení velkou velikostí Země než její sférickostí.

Thalés jistě pozoroval pohyb nebeských těles, ale vzhledem k nedochovalosti textů můžeme jen spekulovat, jak je vysvětloval vzhledem ke své koncepci plavající Země. V části

¹⁵⁶ Viz Martin L. West: *Early Greek philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press 1971, s. 211.

¹⁵⁷ Hory jsou symbolicky vnímány jako hranice světa, za kterými se nachází chaos. Jsou symbolem cizího, nepřátelského. Příkladem může být mýtus o Anzuovi, kde je tento nepřítel řádu spojen s horami. Viz Charles Penglase: *Greek myths and Mesopotamia: parallels and influence in the Homeric hymns and Hesiod*. London: Routledge 1997, s. 45. To může být dáno politicko-historickou skutečností těchto oblastí, kde usedlé městské obyvatelstvo v nížinách bylo sužováno nájezdy nomádů právě z horských oblastí.

¹⁵⁸ Viz Daniel W. Graham: „Two Stages of Early Greek cosmology“ in: Gary M. Gurtler - William Wians (eds.): *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Leiden, Boston: Brill 2013, s. 51, 54.

o astronomii jsme uvedli, že pozoroval zvláště pohyb Slunce. Se Sluncem je spojena i nejznámější zpráva o Thalétovi.

Předpověď

Jedním z klíčových zlomků, které rovněž představují osobu Thaléta jako astronoma a které se nám zachovaly, je zlomek předpovědi zatmění Slunce během války mezi Lýdskou a Médskou říší, dochovaný v díle Hérodota:

„Když válka pokračovala se střídavým štěstím, došlo v jejím šestém roce ke srážce, při které se stalo, že se po začátku boje najednou den stal nocí (astronomicky: 28. května -585). Tuto proměnu dne Iónům předpověděl Thalés Milétský; jako její mez stanovil tentýž rok, ve kterém ona proměna vskutku nastala.“¹⁵⁹

Plinius ve svých *Naturalis Historia* jde ještě dále a tvrdí, že nejenže Thalés předpověděl zatmění slunce, ale dokonce objevil i příčinu tohoto jevu.¹⁶⁰ Další zmínku spojenou s tímto problémem, která by mohla naznačovat, že znal příčinu zatmění, najdeme u Áetia (DK 11 A 17a/3) Jak ale bylo napsáno v předchozí kapitole, Thalétovy představy zřejmě odpovídaly kosmologiím 6. st. př. n. l., kdy Slunce je lehčí než Země a je živeno výpary ze Země, nemá kulatý tvar a nepohybuje se i pod Zemí. Měsíc je podobný Slunci a má vlastní světlo. Z toho plyne, že skutečnou příčinu zatmění neznal. Zmínky u Plinia a Áetia budou jen podsunutí této představy Thalétovi pozdější tradicí. Pravděpodobnější je, že Thalés vycházel pouze ze záznamů nebo pravidelných pozorování. Tyto záznamy mu poskytly Mezopotámské archívy, kde byla dlouhodobá tradice zaznamenávání pozorování nebeských fenoménů, hlavně v Babylónii. V oblasti Mezopotámie sloužily k věšteckým účelům a zatmění mělo zvláštní důležitost v rámci predikce událostí.¹⁶¹

Hlavním účelem vedení přesných záznamů v Mezopotámii bylo předpovídání nebeských fenoménů. Proto měly i různé úkazy planet, souhvězdí a hvězdy zvláštní jména, aby byly lépe využitelné v astrologii. Jak uvádí D. Brown do roku 750 př. n. l. se v Babylónii tvořily jen záznamy, po tomto roce se však začalo s kategorizací sledovaného materiálu, aby se z toho vytvořil určitý řád pro lepší predikci. Uspořádané záznamy se později používaly pro

¹⁵⁹ Viz Hérodotos, *Hist.* I, 74.

¹⁶⁰ Viz Plinius, *Natur. Hist.* II, 53 = DK 11 A 5.

¹⁶¹ Viz Enn Kasak: *Ancient Astrology as a Common Root for Science and Pseudo-science*. [online]. Copyright © [cit. 01.01.2019]. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/26428157_Ancient_Astrology_as_a_Common_Root_for_Science_and_Pseudo-Science, s. 87. Také David Brown: *Mesopotamian planetary Astronomy – Astrology*. Groningen: Styx Publications 2000, s. 81.

předvídání nebeských fenoménů. Z těchto dat se dala předikovat délka měsíce, zatmění, heliakální východ a jiné.¹⁶²

Podle P. O'Grady mohl Thalés vycházet ze znalosti Saros periody, což je cyklus 223 lunárních měsíců po nichž se opakuje zatmění Měsíce i Slunce. Obdobným známým cyklem je Exeligmos, jenž je třikrát delší než Saros. Perioda Saros byla převzata z Babylónie, jméno Saros dostala v *Sudě*.¹⁶³ Stranou můžeme dát mínění některých badatelů, že Thalés vycházel z pozorování zatmění Slunce v roce 603 př. n. l. za využití Saros cyklu. To ovšem nemohl, jelikož dané zatmění bylo pozorovatelné jen daleko na jihu v oblasti Perského zálivu. Jisté je, že už v roce 650 př. n. l. byli asyrští astronomové na základě svých záznamů schopni určit rozmezí 5–6 měsíců, kdy je zatmění možné. Samotný Saros cyklus byl známý již před rokem 525 př. n. l., ale jestli již v době Thalétově je nejisté. Thalés ovšem mohl na základě záznamů identifikovat jiný cyklus. Zatmění Slunce v roce 585 př. n. l. třeba následovalo 23,5 měsíce po totálním zatmění Měsíce 4. 7. 587 př. n. l.¹⁶⁴

Důležitý je především posun v Thalétově myšlení, zatímco Babylóňané tyto předpovědi využívali čistě k nebeskému věštění pod vlivem náboženských představ, Thalétova předpověď je v tomto pohledu jisté posunutí k vědecktějšímu přístupu, jelikož v ní není obsažena náboženská složka. Což lze ostatně porovnat s nejstarším záznamem pozorování zatmění Slunce u Archilocha:

„... když i otec Zeus sám
polední čas změnil v půlnoc tím, že zakryl jasný svit
zářícího slunce: ...“¹⁶⁵ – první zmínka o zatmění

Podle dochovaných zmínek už u Thaléta Zeus zřejmě nehraje žádnou roli. Otázkou zůstává přesnost předpovědi. Ta musela být vzhledem k tehdejší znalostem a možnostem jen neurčitá v čase a prostoru. Ani přesné babylónské záznamy by nestačily k přesnému určení. Podle Z. Kratochvíla: „Thalés mohl předpovědět pouze tolik, že ten den bude novoluní, dokonce takové, při kterém by zatmění Slunce mohlo nastat;...“¹⁶⁶ Pouze náhodou bylo zatmění viditelné v oblasti Malé Asie. D. L. Couprie ukazuje, že podle moderních modelů Milétos ležel mimo centrální zónu zatmění, která byla severněji. V Milétu zůstala

¹⁶² Viz David Brown: *Mesopotamian planetary Astronomy – Astrology*. Groningen: Styx Publications 2000, s. 54, 153 a s. 164.

¹⁶³ Viz Patricia F. O'Grady: *Thales of Miletus: the beginnings of Western science and philosophy*. Aldershot: Ashgate 2002, s. 130.

¹⁶⁴ Viz Patricia O'Grady: *Thales of Miletus*. Heslo na Internet Encyclopedia of Philosophy. [online]. Dostupné z: <https://www.iep.utm.edu/thales/#H4>.

¹⁶⁵ Viz Radislav Hošek: *Nejstarší řecká lyrika*. Praha: Svoboda 1981, s. 49.

¹⁶⁶ Viz Zdeněk Kratochvíl: *Mezi mořem a nebem: odkaz iónské archaické vnímavosti*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 199.

malá část Slunce viditelná.¹⁶⁷ Pokud Thalés skutečně odhadl dobu zatmění, měl zřejmě veliké štěstí, že se skutečně odehrálo v době, kterou předpověděl. Naopak jak již bylo řečeno výše, mohl Thalés pozorovat změny slunovratů a vyvodit z nich určitou periodicitu.¹⁶⁸ Rozhodně ale nemohl znát příčinu zatmění, ta by ani nezapadala do jeho kosmologického modelu.¹⁶⁹

Anaximandros

Aristotelés ve svém úvodu k *Metafyzice* určil za prvního filozofa Thaléta, ovšem existuje i jiné podání u Diogena Laertia, podle něhož byl Thalés pouze předchůdcem filozofie a za prvního filozofa byl označen Anaximandros:

„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 v Itálii.“¹⁷⁰

Anaximandros je zde viděn jako první skutečný filozof v íónské větvi a Thalés je zařazen po bok mýtografa Ferekýda, je tedy posunut ještě do „předfilozofického“ období. Možná je to dáno tím, že Anaximandros je prvním o kom víme, že se pokusil o podrobný a souhrnný výklad všech aspektů světa lidské zkušenosti.¹⁷¹ I podle Z. Kratochvíla je až Anaximandros prvním filozofem a tvůrcem protofilozofie.¹⁷² Zároveň je zřejmě prvním autorem, který vydal filozofický spis.

Z toho, co víme můžeme usoudit, že Anaximandros byl mladším současníkem Thalétovým, kterého zřejmě znal. V Hippolytovi se dočteme, kdy se Anaximandros pravděpodobně narodil:

„Anaximandros se narodil ve třetím roce 42. olympiády (610 před n. l.).“¹⁷³

Dvě velmi podobné zmínky týkající se Anaximandrový osoby a jeho vztahu k Thalétovi nalezneme v *Súdě* a v Eusebiovi:

¹⁶⁷ Viz Dirk L. Couprie: *Heaven and earth in ancient Greek cosmology: from Thales to Heraclides Ponticus*. New York: Springer 2011, s. 51.

¹⁶⁸ Viz Patricia O'Grady: *Thales of Miletus*. Heslo na Internet Encyclopedia of Philosophy. [online]. Dostupné z: <https://www.iep.utm.edu/thales/#H4>.

¹⁶⁹ Viz Dirk L. Couprie: *Heaven and earth in ancient Greek cosmology: from Thales to Heraclides Ponticus*. New York: Springer 2011, s. 52.

¹⁷⁰ Viz *DL* I, 13.

¹⁷¹ Viz G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield (eds.): *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty*. Praha: OIKOYMENH 2004, s. 131.

¹⁷² Viz Jan Bouzek a Zdeněk Kratochvíl: *Od mýtu k logu*. Praha: Herrmann & synové 1994, s. 136.

¹⁷³ Viz Hippolytos, *Ref. I*, 6, 1-7 Marcovich (Dox. 559 Diels) = DK 12 A 11.

„Anaximandros, syn Praxiadův, Mílétan, filosof; příbuzný, žák a nástupce Thalétův.“¹⁷⁴

„Thalétovým posluchačem byl Anaximandros, syn Praxiadův, rodem také Mílétan.“¹⁷⁵

O tom, kdy pravděpodobně zemřel nám referuje Diogenes:

„Ze svých názorů utvořil heslovitý výklad, který se dostal do rukou Apollodórovi z Athén. Ten také v Chronologii vypráví, že Anaximandrovi bylo v druhém roce 58. olympiády 64 let [roku 547 nebo 546 před n. l.] a že pak zanedlouho zemřel.“¹⁷⁶

Anaximadros se tedy zřejmě narodil v roce 610 př. n. l. a zemřel během stejné Olympiády jako Thalés, pravděpodobně roku 546 př. n. l. Byl tedy dle informací v referátech asi o čtrnáct let mladší než Thalés. Pokud však byl Thalétovým žákem je otázkou, zda se nejedná o pozdější doplnění komentátorů. Je ovšem pravděpodobné, že vzhledem k tomu, že žili ve stejném městě byli v podstatě současníci, a měli podobné zájmy, tak se spolu znali.

Zásadní informací o Anaximandrovi je, že byl zřejmě prvním myslitelem, který vydal filozofický spis. Právě tato informace o jeho životě je velmi důležitá, protože díky existenci spisu měli pozdější autoři pramen, z něhož mohli vycházet a opřít se o něj ve svém výkladu.

O tom, že Anaximandros jako první Řek vydal filozofický spis se dočteme u Themistia:

„Anaximandros se jako první z Řeků, o kterých víme, odvážil vydat psaný výklad o přírodě.“¹⁷⁷

V Diogenovi se spis popisuje jako heslovitý výklad:

„Ze svých názorů utvořil heslovitý výklad, který se dostal do rukou Apollodórovi z Athén.“¹⁷⁸

A v *Súdě* se Anaximandrovi připisuje autorství více spisů:

„Napsal: O přírodě, Obvod [= Mapa] Země, O stálících, Sféra, a některé jiné spisy.“¹⁷⁹

Spis se nedochoval, takže o povaze spisu či názvu můžeme jenom spekulovat. Zřejmě nenesl název „O přírodě“, který je standardně připisován všem, o kterých Aristotelés psal jako o *fysikoi*.¹⁸⁰ Obsah a forma textu jsou také nejisté, již ve výše zmíněných úryvcích se mluví o spise nebo heslovitém výkladu. R. Hahn se domnívá vzhledem ke zmínce u Diogena, že Anaximandros vydal svůj spis v roce 548 nebo 547 př. n. l., což usuzuje z informace, že Anaximandrovi bylo v době 58. Olympiády šedesát čtyři let. Jelikož se nejedná o datum

¹⁷⁴ Viz *Súda*, s. v. *Anaximandros* = DK 12 A 2.

¹⁷⁵ Viz Eusebios, *Praep. evan.* X, 14, 11 = DK 12 A 4.

¹⁷⁶ Viz *DL* II, 1, 2 Marcovich = DK 12 A 1.

¹⁷⁷ Viz Themistios, *Or.* 36, p. 317c = DK 12 A 7.

¹⁷⁸ Viz *DL* II, 1, 2 Marcovich = DK 12 A 1.

¹⁷⁹ Viz *Súda*, s. v. *Anaximandros* = DK 12 A 2.

¹⁸⁰ Viz G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield (eds.): *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty*. Praha: OIKOYMENH 2004, s. 133.

Anaximandrový smrti, muselo být ve spise něco, co se týkalo Anaximandrova věku.¹⁸¹ Ovšem spis by pak vydal ve velmi vysokém věku. Důležité je, že oproti Thalétovi, u nějž o existenci spisu nemáme jistotu, u Anaximandra o existenci spisu víme. I proto je dnes Anaximandros preferován před Thalétem jako první filozof.

Anaximandros byl především astronomem, z dochovaných zpráv je patrné, že k astronomickým měřením používal gnómon. Diogenés ho popisuje jako vynálezce gnómonu:

„Jako první vynalezl gnómón [= tyč slunečních hodin] a vztyčil jej na místech zachycujících stín v Lakedaimónu...“¹⁸²

V *Súdě* se píše jen o zavedení gnómonu, zřejmě do Řecka:

„Zavedl gnómón a vůbec ukázal základy geometrie.“¹⁸³

V Eusebiově referátu se již dočteme k čemu Anaximandros gnómon využíval:

„Jako první sestrojil gnómón k rozpoznání obrátů Slunce, času, ročních období a rovnodennosti.“¹⁸⁴

Diogenés Laertios sice píše, že jej vynalezl, ale to je nepravděpodobné, jelikož gnómon byl užíván v Babylónii již kolem roku 687 př. n. l.¹⁸⁵ Spíše je pravděpodobnější zmínka v *Súdě*, že zavedl užívání gnómonu v Řecku, ostatně tomu by odpovídala i zmínka v Hérodotovi o importu gnómonu z Babylónie (*Hist.* II, 109). Není ovšem jisté, že gnómon nebyl do Řecka importován již před Anaximandrem. Pravděpodobné byl Anaximandros vzhledem k častým zmínkám spojených s jeho osobou znám pro své spojení s užitím gnómonu. Anaximandros zřejmě využíval gnómon důvtipněji a vědeckěji k astronomickým účelům.¹⁸⁶

Anaximandros měl vytvořit i mapu obydleného světa. U Agathéméra se dočteme, že Anaximandros zakreslil na desku obyvatelný svět a Hekataios pak tento náčrt zpřesnil:

¹⁸¹ Viz Robert Hahn: *Anaximander and the architects: the contributions of Egyptian and Greek architectural technologies to the origins of Greek philosophy* [online]. Albany: State University of New York Press, ©2001. SUNY series in ancient Greek philosophy [cit. 2019-03-24]. Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/natl/Doc?id=10587102>, s. 48.

¹⁸² Viz *DL* II, 1, 1-2 Marcovich = DK 12 A 1.

¹⁸³ Viz *Súda*, s. v. *Anaximandros* = DK 12 A 2.

¹⁸⁴ Viz Eusebios, *Praep. evan.* X, 14, 11 = DK 12 A 4.

¹⁸⁵ Viz Dirk L. Couprie: „The Discovery of Space: Anaximander's Astronomy“ in: Dirk L. Couprie: *Anaximander in context: new studies in the origins of Greek philosophy* [online]. Albany: State University of New York Press, ©2003. SUNY series in ancient Greek philosophy [cit. 2019-03-24]. Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/natl/Doc?id=10587309>, s. 180.

¹⁸⁶ Viz Jan Bouzek a Zdeněk Kratochvíl: *Od mýtu k logu*. Praha: Herrmann & synové 1994, s. 137.

„Anaximandros z Miletu, posluchač Thalétův, se jako první odvážil nakreslit obydlený svět na desku. Po něm pak tento nákres zpřesnil Hekataios z Miletu, muž velmi zcestovalý, takže se to stalo předmětem obdivu.“¹⁸⁷

Strabón píše o Anaximandroví a Hekataiovi jako o dvou prvních zeměpiscích, ovšem v jeho referátu již Hekataios Anaximandrovu mapu nezpřesňuje, ale vydává svůj nákres, který je později pokládán za Anaximandrův:

„Eratostenés tvrdí, že dva první [zeměpisce] po Homérovi byli Anaximandros, známý a spoluobčan Thalétův, a Hekataios z Miletu. Anaximandros prý jako první vydal zeměpisnou mapu a Hekataios odkázal nákres, o kterém se díky jeho dalším spisům věřilo, že pochází od Anaximandra.“¹⁸⁸

Význam Anaximandrový mapy spočívá v tom, že již neodráží mýtopoetické pojetí světa, jenž bylo obvyklé v dřívějších dobách, kdy mapy jen okrajově zobrazovaly geografii a soustředily se spíše na mytologické představy.¹⁸⁹ Oproti tomu Anaximandrová mapa se snažila o geografický popis známého světa, to znamená, že zobrazovala zemi a moře s celým obydleným světem. Zřejmě vizualizovala tradiční představy a měla kruhové schéma odrážející klasickou představu okolního Ókeanu s Helladou uprostřed a Delfami jako přesným středem.¹⁹⁰ Ostatně o tom se zmiňuje i Hérodotos:

„Směji se však, když vidím, že již mnozí nakreslili obvod Země a nikdo to rozumně nevyložil. Malují, jak Ókeanos obtéká dokola Zemi, která je kulatá jako podle kružítka, a Asii dělají stejně velkou jako Evropu.“¹⁹¹

G. Naddaf oproti tomu přichází s myšlenkou, že centrem Anaximandrový mapy byla Nilská delta, a to vzhledem k důležitosti Egypta a Nilské delty pro Ióňany, kteří pojímali Egypt jako kolébkou civilizace a místo vzniku člověka.¹⁹² Zároveň by takový posun lépe korespondoval s Anaximandrovou představou vesmíru. Otázkou je zda by Anaximandros skutečně posunul střed své mapy z klasického místa v Delfách, a tím se tak vzdálil tradiční řecké představě. Couprie uvádí hned dva důvody, proč je tato představa chybná, zaprvé tímto posunem by se oblast Řecka dostala na okraj obyvatelného světa, což by Řekové nebyli

¹⁸⁷ Viz Agathémoros, *Geogr.* I, 1 = DK 12 A 6.

¹⁸⁸ Viz Strabón, *Geogr.* I, 1, 11; p. 7 Casaubon = DK 12 A 6.

¹⁸⁹ Viz Dirk L. Couprie: „The Discovery of Space: Anaximander’s Astronomy“ in: Dirk L. Couprie: *Anaximander in context: new studies in the origins of Greek philosophy* [online]. Albany: State University of New York Press, ©2003. SUNY series in ancient Greek philosophy [cit. 2019-03-24]. Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/natl/Doc?id=10587309>, s. 200.

¹⁹⁰ Viz Radim Kočandrl: *Anaximandros z Miletu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 95.

¹⁹¹ Viz Hérodotos, *Hist.* IV, 36.

¹⁹² Viz Gerard Naddaf: „Anthropogony and Politogony in Anaximander of Miletus“ in: Dirk L. Couprie: *Anaximander in context: new studies in the origins of Greek philosophy* [online]. Albany: State University of New York Press, ©2003. SUNY series in ancient Greek philosophy [cit. 2019-03-24]. Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/natl/Doc?id=10587309>, s. 49.

schopni akceptovat. Druhým důvodem je chybějící zmínka u Hérodota, takový posun by Hérodotos určitě nenechal bez povšimnutí.¹⁹³

Při samotné tvorbě mapy mohl Anaximandros vycházet ze svých astronomických pozorování a znalosti užívání gnómonu. Právě pozorování Slunce při slunovratech a rovnodennosti s využitím gnómonu mu poskytla jisté pevné body, které lze užít k určení hranic mapy obydleného světa.¹⁹⁴

V Diogenově referátu je Anaximandrově kromě vytvoření mapy světa připisováno i vytvoření sféry, modelu nebe či kosmu:

„Jako první nakreslil obrys země a moře, a sestrojil také sféru [= model nebeských kruhů].“¹⁹⁵

D. L. Couprie zastává názor, že sféru kosmu Anaximandros nevytvořil a zmínka o jejím vytvoření je doplněna až pozdějšími komentátory, pro které již byla představa sférické Země a kosmu přirozená. Anaximandros nepojímá ani Zemi a vzhledem k jeho představě kruhů nebeských těles ani kosmos jako sférický. Tato představa je v jeho době ještě cizí.¹⁹⁶ Ale vzhledem k tomu, že pravděpodobně vytvořil mapu obydleného světa, je pravděpodobné, že se o něco podobného pokusil i v případě zobrazení své představy kosmu. Třeba právě jeho geometrický popis kosmu sloužil jako návrh (návod) na nějakou podobnou mapu.

Apeiron a vznik světa

Apeiron¹⁹⁷

Problém hledání „počátku“ zmíněný již dříve v úvodní kapitole o Aristotelově interpretaci předsokratovských myslitelů se projevuje i u Anaximadra. Počátek je u Anaximadra nejčastěji spojován s termínem *to apeiron*, v překladu „bezmezno“. V rámci

¹⁹³ Viz Dirk L. Couprie: „The Discovery of Space: Anaximander’s Astronomy“ in: Dirk L. Couprie: *Anaximander in context: new studies in the origins of Greek philosophy* [online]. Albany: State University of New York Press, ©2003. SUNY series in ancient Greek philosophy [cit. 2019-03-24]. Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/natl/Doc?id=10587309>, s. 197.

¹⁹⁴ Viz Gerard Naddaf: „Anthropogony and Politigony in Anaximander of Miletus“ in: Dirk L. Couprie: *Anaximander in context: new studies in the origins of Greek philosophy* [online]. Albany: State University of New York Press, ©2003. SUNY series in ancient Greek philosophy [cit. 2019-03-24]. Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/natl/Doc?id=10587309>, s. 53.

¹⁹⁵ Viz DL II, 1, 2 Marcovich = DK 12 A 1.

¹⁹⁶ Viz Dirk L. Couprie: „The Discovery of Space: Anaximander’s Astronomy“ in: Dirk L. Couprie: *Anaximander in context: new studies in the origins of Greek philosophy* [online]. Albany: State University of New York Press, ©2003. SUNY series in ancient Greek philosophy [cit. 2019-03-24]. Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/natl/Doc?id=10587309>, s. 179.

¹⁹⁷ Termín *Apeiron* je zde pojednán jen zkráceně, pro více informací například Viz Radim Kočandrle: *Apeiron Anaximandra z Miletu*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni 2011.

představ o vzniku je *apeiron* dle dochovaných zlomků a peripatetické interpretace základem, ze kterého se oddělují protiklady a z nich poté vzniká kosmos:

„Někteří totiž předpokládají pouze jeden [základní prvek], podle jedněch je to voda, podle jiných vzduch, u dalších zase oheň. U některých je to cosi jemnějšího než voda, avšak hustšího než vzduch, co, jak říkají, objímá všechna nebesa [úranoi, světy] a je bezmezná.“¹⁹⁸

„Anaximandros spoluobčan a druh Thaléta, ... jako první předpokládal bezmezno, aby [je] mohl použít k přehojným vznikům. A jak se zdá, Anaximandros předpokládal i neomezené kosmy a každý z těchto kosmů je z takového neomezeného prvku.“¹⁹⁹

Samotné slovo *apeiron* může být odvozeno od slova *peirar* ve významu „provaz, smyčka“ nebo od slova *peiras* znamenající „hranici, cíl“.²⁰⁰ Přidáním záporné předpony *a* získáme termín odpovídající něčemu neomezenému, bez konce. Vzhledem k využití slova u Homéra se zřejmě jedná o prostorový výraz ve smyslu kvantitativní a prostorové bezmeznosti. Určitě ještě nemůžeme u Anaximandra počítat s představou nekonečna, ale spíše jen s představou bezmezného rozsahu.²⁰¹ Termín „bezmezno“ jako substantivum ve tvaru *to apeiron* Anaximandros pravděpodobně nepoužil a jedná se až o pozdější tvar, jelikož není doložen u archaických myslitelů. Podle R. Kočandrleho sám Anaximandros zřejmě používal adjektivum či adverbialní tvar slova ve významu „bezmezná“²⁰². Tvar *to apeiron* jako substantivum zřejmě vytvořil až Theofrastos pod vlivem Aristotelovy nauky a spojil jej s termínem *arché*, tedy s významem počátku a prvku.²⁰³

Sám Anaximandros neurčil povahu *apeiron*, což lze vidět v obtížích, které s tímto termínem měli již starověcí komentátoři. Ostatně sám Aristotelés mluví v případě Anaximandrova principu jako o „jednom“ či o „směsi“.²⁰⁴ *Apeiron* se zřejmě v Anaximandrově myšlení vyznačuje kvalitativní neurčitostí a existuje stále ve světě, který obklopuje a tvoří jisté prostředí, ve kterém vše vzniká a zaniká. Neurčitostí se vyznačuje oproti živlům, které z něj vlastně vycházejí. *Apeiron* je jakési neurčité nekonečno mimo prvky, kdy funguje jako základ umožňující vznik a zánik.²⁰⁵ V Aristotelově *Fyzice* najdeme tento popis:

¹⁹⁸ Viz Aristotelés, *De caelo* III, 5; 303b10.

¹⁹⁹ Viz = Simplikios, *In De caelo* 615, 13 = DK 12 A 17.

²⁰⁰ Viz Radim Kočandrle: *Anaximandros z Miletu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 184.

²⁰¹ Viz *tamtéž*, s. 203.

²⁰² Viz Radim Kočandrle: *Apeiron Anaximandra z Miletu*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni 2011, s. 54.

²⁰³ Viz Radim Kočandrle: *Anaximandros z Miletu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 116.

²⁰⁴ Viz Radim Kočandrle: *Apeiron Anaximandra z Miletu*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni 2011, s. 40.

²⁰⁵ Viz G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield (eds.): *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty*. Praha: OIKOYMENH 2004, s. 148.

„Bezmezné těleso však nemůže být ani jedno a jednoduché, ani - jak někteří [Anaximandros] tvrdí, něco mimo prvky, z čeho se prvky rodí, - ani vůbec [nemůže být]. Jsou totiž někteří, kteří za bezmezné považují toto, a nikoli vzduch nebo vodu, aby ostatní [prvky?] nezanikly působením jejich bezmeznosti. [Prvky] jsou totiž navzájem protikladné, například vzduch je chladný, voda vlhká, oheň zase teplý. Pokud by jeden z nich byl neomezený, ostatní by už zanikly. Proto tvrdí, že [bezmezno] je něco jiného, z čeho tyto [prvky] vznikají.“²⁰⁶

Aristotelés zde podává, proč *apeiron* musí být odlišné od prvků, jelikož ty jsou vzájemně protikladné a převaha jednoho či dokonce neomezenost jednoho by zrušila jemu protikladný prvek. Opět se jedná o Aristotelovo vysvětlení, které je poplatné jeho koncepci, ovšem vzhledem k dochovaným zlomkům si nemůžeme být jisti, jak si daný koncept Anaximandros sám představoval.

Apeiron je podle dochovaných zpráv popisováno jako božské. Aristotelés o něm píše jako o božství, které je nesmrtelné a nehynoucí:

„A [bezmezno] je božstvím (to theion), neboť je nesmrtelné a nehynoucí, jak praví Anaximandros a většina badatelů o přírodě.“²⁰⁷

Podle Hippolytova referátu je *apeiron* trvalá a nestárnoucí přirozenost:

„Tato přirozenost je prý trvalá (aidion) a nestárnoucí a obklopuje (periechein) všechny kosmy. Mluví také o čase jakožto o vymezeném vzniku jsoucích věcí, tak jejich zániku.“²⁰⁸

Jako božské, nesmrtelné a nehynoucí by mělo být *apeiron* i věčné, což nám potvrzuje i referát od Hippolyta, který píše o jeho trvalosti. Ostatně i druhá část svědčí o postavení *apeiron* mimo čas běžného vznikání, jemuž jsou podřízeny všechny jsoucí věci. *Apeiron* dle uvedených ukázek by byl věčným počátkem jsoucích věcí.

Obdobu představě o vzniku u Anaximandra můžeme nalézt v pojetí kosmogonie u Anaximandrova mladšího současníka Ferekýda ze Syru, kde rovněž na počátku stojí něco věčného:

„Zás a Chronos byli vždy a Chthonié též. Chthonié však dostala jméno Země (*Gé*), ježto jí Zás dal zemi darem.“²⁰⁹

Ferekýdés zde oproti Hésiodovi, u nějž jsou bohové zrozeni, staví tři základní bohy, kteří zde byli vždy. Obdobně jako *apeiron* jsou nezrozeni, nesmrtelní a nehynoucí.²¹⁰ Zás je tvarem jména Zeus, Chthonie reprezentuje zemi a Chronos zřejmě čas. Právě role času by

²⁰⁶ Viz Aristotelés, *Phys.* III, 5; 204b22 = DK 12 A 16.

²⁰⁷ Viz Aristotelés, *Phys.* III, 4; 203b6 = DK 12 B 3.

²⁰⁸ Viz Hippolytos, *Ref.* I, 6, 1 Marcovich = DK 12 B 2.

²⁰⁹ Viz *DL* I, 119 = DK 7 B 1.

²¹⁰ Viz Radim Kočandrle: *Anaximandros z Milétu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 235–236. *Apeiron* je zároveň i božské, jak tvrdí Aristotelés viz Aristotelés, *Phys.* III, 4; 203b6 = DK 12 B 3.

mohla být důležitá i v případě *apeiron*, kdy v rámci Anaximandrový kosmogonie dochází k oddělování protikladů z *apeiron*. V tomto případě by mohlo *apeiron* být bráno jako plynulá škála těchto protikladů, která je svým způsobem nekonečná.²¹¹ *Apeiron* by pak bylo „škálou protikladných prvků zakládajících se na určení času.“²¹² Vyjádřením představy časového určení *apeiron* u Anaximandra nalezneme ve zprávě u Pseudo – Plútarcha:

„Dále řekl, že zánik a tím spíše vznik se děje z bezmezného aiónu, protože se všechna tato [uspořádání] navracejí.“²¹³

Zde by se mohl odrážet možný východní vliv na Anaximandrovu představu. Jak poukazuje M. West podobnou představu najdeme v íránském myšlení, které mohlo Anaximandra ovlivnit. V zoroastrismu je na začátku Zurvan představující čas a z něj vznikají Ahura Mazda reprezentující dobro a Ahriman představující zlo, tedy dva základní protiklady.²¹⁴ Zurvan jako neomezený čas je například v *Ménók i Xrad* popsán takto:

„Stvořitel, Ohrmazd, vytvořil tyto bytosti a stvoření, archanděly a ducha moudrosti od kterých vychází jeho vlastní vznešenost, a s požehnáním neomezeného času (Zurvan). Pro tento důvod, jelikož neomezený čas je nerozkladný a nesmrtelný, necítící bolest a nemající hlad, nemající žízeň a nedotknutelný, na vždy trvajících, nikdo není schopen ho ovládnout, nebo učinit jej nedominantním v jeho vlastních záležitostech.“²¹⁵

Obdobně jako *Apeiron* u Anaximandra je Zurvan jakýmsi nekonečným, nesmrtelným pozadím, na němž vše vzniká. Ovšem vzhledem k datacím textů je sporné tvrdit, jakým směrem ovlivnění probíhalo. Text *Ménók i Xrad* je až redakce textů z období mezi léty 300–1000 n. l.²¹⁶ Ačkoliv se texty dlouhou dobu předávaly ústně, nemůžeme z dochovaných materiálů nic určit jistě. West ostatně poukazuje ještě na jednu paralelu *apeiron* s íránským myšlením a to s Nekonečným světlem Ahura Mazdy, které je cílem cesty duše po smrti.²¹⁷ Cesta duše v zoroastrismu je zajímavější v porovnání s Anaximandrovou kosmologií než kosmogonií, proto bude více zmíněná až v následující kapitole.

Anaximandros mohl podle E. Luhanové vycházet i z řeckého prostředí a to konkrétně z Hésiodova podání Chaosu v *Theogonii*. Chaos je zde podán bez bližšího určení, je určen jen svou vlastní neurčitostí, je zkratka „cosi“.²¹⁸ Obdobně není blíže určen ani Anaximandrovo

²¹¹ Viz Jan Bouzek a Zdeněk Kratochvíl: *Od mýtu k logu*. Praha: Herrmann & synové 1994, s. 154.

²¹² Viz Radim Kočandrl: *Apeiron Anaximandra z Miletu*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni 2011, s. 91.

²¹³ Viz Pseudo-Plútarchos, *Strom*. 2; fr. 179.9-30 Sandbach (Dox. 579) in: Eusebios, *Paep. evan.* I,8,1-2 = DK 12 A 10.

²¹⁴ Viz Martin L. West: *Early Greek philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press 1971, s. 30–31.

²¹⁵ Viz *Ménók i Xrad* VIII, 8–9.

²¹⁶ Viz Jenny Rose: *Zoroastrianism: an introduction*. London: I.B. Tauris 2011, s. 243.

²¹⁷ Viz Martin L. West: *Early Greek philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press 1971, s. 90.

²¹⁸ Viz Eliška Luhanová: *Zrození světa: kosmologie básníka Hésioda*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014, s. 137.

apeiron. Etymologicky Chaos u Hésioda zřejmě vychází ze slova *chasma*, označující „propast, zející jícen“. Tato Hésiodovská *chasma* je nejnižše položenou částí světa, je bezedností, která se nedá proniknout. Možná tato neohraničenost či bezmeznost pochází rovněž od výrazu *apeiron*. Právě takováto Hésiodova představa Chaosu mohla mít vliv na formování Anaximandrova myšlení, pokud by to tak skutečně bylo, byl by původ představy *apeiron* v bezedných hlubinách země.²¹⁹ Pokud bychom zůstali u této paralely, i z neurčitého chaosu na začátku diferenciací narůstá určitost. Obdobně u Anaximandra je vznik světa způsoben oddělováním protikladů z *apeiron*.

Kosmogonie – protiklady

U Anaximandra, jak bylo výše napsáno, začíná celá kosmogonie oddělováním základních protikladů z *apeiron*. Jediný popis vzniku kosmu u Anaximandra nalezneme v Pseudo – Plútarchovi:

„Po Thalétovi tvrdil jeho druh Anaximandros, že bezmezné (*apeiron*) je příčinou vznikání a zanikání veškerenstva. Praví, že z něj se odloučila nebesa (*úranoi*) a vůbec veškerá světová uspořádání (*kosmoi*), jež jsou bezmezná. Dále řekl, že zánik a tím spíše vznik se děje z bezmezného *aíónu*, protože se všechna tato [uspořádání] navracejí. Říká pak, že to, co rodí teplo a chlad, se při vzniku tohoto světa odloučilo z toho, co trvá, a z něj vyrostla kolem vzduchu, který je okolo země, jakási planoucí sféra, jako kůra kolem stromu. Když se tato sféra odlámala a uzavřela do jakýchsi kruhů, ustavilo se Slunce, Měsíc a hvězdy.“²²⁰

Kosmogonie u Anaximandra začíná oddělením ohně a vzduchu, tedy základních protikladů tepla a chladu, z nich se utvoří ohnivá sféra, která je jakýmsi obalem vznikajícího kosmu. Přirovnání ke kůře stromu by mohlo odrážet původní Anaximandrovu terminologii. M. West v tom vidí příklad spontánního vývoje ochranného obalu kolem živého organismu, když si vezmeme, že z tohoto zárodku se posléze „odlámáním“ vytvoří kruhy nebeských těles, je přirovnání k letokruhům vznikajícím pod kůrou stromu příhodné.²²¹ Potvrzení, že kosmos je vytvořen ze základních protikladů tepla a chladu nalezneme i u Áetia, kdy o podstatě nebe píše:

„Anaximandros říká, že je ze směsi tepla a chladu.“²²²

²¹⁹ Viz *tamtéž*, s. 197.

²²⁰ Viz Pseudo-Plútarchos, *Strom*. 2; fr. 179.9-30 Sandbach (Dox. 579) in: Eusebios, *Paep. evan.* I,8,1-2 = DK 12 A 10.

²²¹ Viz Martin L. West: *Early Greek philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press 1971, s. 84.

²²² Viz Áetios, *Plac.* II, 11, 3 Mansfeld-Runia = DK 12 A 17a.

Možné východní vlivy můžeme vidět i rámci samotné Anaximandrově kosmogonie. Vznik kosmu u Anaximandra je spojen s teplem či ohněm planoucí sféry. Z tohoto důvodu M. West vidí íránské vlivy v Anaximandrově kosmogonii a poukazuje na stejně významnou roli ohně v íránském stvoření Ohrmazdem.²²³ Zároveň je z předchozích úryvků a i z dalších patrné, že se u Anaximandra jedná především o kosmogonii založenou na protikladech. Protiklady se oddělí z původní bezmezné přirozenosti a vymezením jistých pólů zakládají určitost.²²⁴ Protiklady jsou mezi sebou v konfliktu, a právě z tohoto konfliktu vzniká svět.²²⁵ Konflikt mezi protiklady ustavuje všechny děje v kosmu, uvádí je do pohybu, oddělují se jednotlivé prvky a probíhá diferenciací kosmu.²²⁶

Právě role protikladů a jejich konfliktu je zřejmě v Anaximandrově myšlení význačná, i v jeho snad dochovaných původních slovech lze vidět odraz tohoto konfliktu:

„Z těch pak je jsoucím věcem vznik, do toho nastává i zánik, podle nutnosti; navzájem si totiž platí trest a pokutu za [své] bezpráví, podle řádu času.“²²⁷

Protiklady se oddělují jeden od druhého, tato diferenciací je samotnou možností stát se něčím, vše je založeno v čase. Protiklady se mohou měnit i jeden v druhý, tedy proměny jsou neomezeně možné u všeho.²²⁸ U Anaximandra je vše určeno diferencemi, vše je v ustavičném koloběhu, ve kterém se tyto difference vyrovnávají a znovu objevují. Celá škála diferencí je v určité rovnováze, vybočení z této rovnováhy zakládá vznik každé jednotliviny, tím vzniká dluh, který se musí splatit. Dluh se dá splatit jedině zánikem, tím se vytváří bezmezný cyklus.²²⁹

Motiv vzniku světa na základě diferenciací je archaický a nalezneme jej skoro ve všech starověkých kulturách. Obecně lze říci, že se jedná o problém řádu a chaosu. Zatímco chaos je neurčitý a nevhodný pro život, řád je určen hierarchií a umožňuje život. Samotný řád vzniká členěním a oddělováním, nejčastěji nebe od země, ale i vody od země apod.²³⁰ Příkladem může být sumerský *Zpěv o motyce*:

²²³ Viz Martin L. West: *Early Greek philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press 1971, s. 98.

²²⁴ Viz Radim Kočandrl: *Anaximandros z Miletu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 242.

²²⁵ Viz Robert Hahn: *Anaximander and the architects: the contributions of Egyptian and Greek architectural technologies to the origins of Greek philosophy* [online]. Albany: State University of New York Press, ©2001. SUNY series in ancient Greek philosophy [cit. 2019-03-24]. Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/natl/Doc?id=10587102>, s. 180.

²²⁶ Viz Radim Kočandrl: *Apeiron Anaximandra z Miletu*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni 2011, s. 99.

²²⁷ Viz Simplikios, *In Physica* 24,13 = DK 12 B 1.

²²⁸ Viz Radim Kočandrl: *Apeiron Anaximandra z Miletu*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni 2011, s. 96.

²²⁹ Viz Zdeněk Kratochvíl: *Filosofie mezi mýtem a vědou: od Homéra po Descarta*. Praha: Academia 2009, s. 57–58.

²³⁰ Viz Tomáš Vítek - Jiří Starý: „Zrcadlení chaosu: Úvodní studie“ in: Tomáš Vítek – Jiří Starý – Dalibor Antálík (eds.): *Řád a chaos v archaických kulturách*. Praha: Herrmann & synové 2010, s. 17.

„pospíšil si nebe od země oddělit,
pospíšil si zemi od nebe oddělit.“²³¹

Obdobně rovněž Marduk v *Enúma Eliš* vymezuje hranice a určuje stáže nebo na začátku *Genesis* Bůh odděluje vody od sebe a vodu od země.²³² V Egyptě je řád postavený na dualitě, která se projevuje ve všech aspektech života. Politicky je Egypt rozdělen na Horní a Dolní, dále je zde rozdělení geografické na východ od Nilu a na západ od Nilu, úrodná země a poušť, to se promítá i do egyptského náboženství do duality jednotlivých božstev.²³³ Právě proto je praoceán Nun vnímán jako neutrální stav, tedy ani jeden z protikladů, nebo dokonce jako obojetný.²³⁴

Stvoření světa v představách starověkého Předního východu je obecně spojeno s organizací, kdy od primárního stvoření z původní jednoty vzniká separací a rozlišením svět. Hlavním činitelem je zde přítom bůh, který organizuje a kategorizuje svět.²³⁵

Obdobný pohled najdeme i samotném Řecku, popis Achillova štítu v *Iliadě* (Il. XVIII, 478–609) představuje dynamiku protikladů, zobrazuje jednotlivá opozita jako například město ve válce a město v míru.²³⁶ Pomocí těchto kontrastů se Homér snaží popsat svět a jak píše W. Schadewaldt: „...logicky je totiž vždy možné znázornit správně zvolenými protivami celek příslušného genos.“²³⁷ Myšlení je určeno protiklady. Rovněž i u Hésioda lze vidět tuto tendenci. Podle E. Luhanové je Hésiodova *Theogonie* oslavou světového řádu a zachycením procesu jeho ustanovení, v podstatě se jedná o zachycení archaického řeckého světonázoru. Toto archaické řecké myšlení je strukturální a diferenciacní, kdy se z opačných pólů dochází k určitosti.²³⁸

Podle uvedeného lze vidět, že myšlení v protikladech a vznik světa rozlišováním je ve starověku velmi rozšířen, mohlo by se jednat o určitou antropomorfní konstantu reflektující běžné lidské zkušenosti jako jsou střídání dne a noci, život a smrt, teplo a chlad. Anaximandros zřejmě vychází z těchto archaických představ a je možné, že na něj měly vliv i

²³¹ Viz *Zpěv o motyce*, Tab. I, 4–5. Překl. B. Hruška.

²³² Viz *Enúma eliš*, Tab. IV, 139. *Gn* 1, 6–8.

²³³ Viz Jiří Janák: *Staroegyptské náboženství. I, Bohové na zemi a v nebesích*. Praha: OIKOYMENH 2009, s. 45.

²³⁴ Viz Jiří Janák: „Chaos a ne-řád ve starém Egyptě“ in: Tomáš Vítek – Jiří Starý – Dalibor Antalík (eds.): *Řád a chaos v archaických kulturách*. Praha: Herrmann & synové 2010, s. 136.

²³⁵ Viz Donald A. Simkins: *Creator & creation: nature in the worldview of ancient Israel*. Peabody: Hendrickson Publishers 1994, s. 198.

²³⁶ Viz Zdeněk Kratochvíl: *Mezi mořem a nebem: odkaz iónské archaické vnímavosti*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 74.

²³⁷ Viz Wolfgang Schadewaldt: „Homérová básnická ontologie“ in: Petr Rezek (ed.): *Mýtus, epos a logos: studijní texty*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku 1991, s. 35.

²³⁸ Viz Eliška Luhanová: *Zrození světa: kosmologie básníka Hésioda*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014, s. 18–21.

představy starověkého Předního východu. Ostatně i Anaximandrův současník Ferekýdés sdílel pravděpodobně tutéž představu:

„A stejně jako on [Empedoklés] to vidí i Ferekýdés. Říkal, že se Zeus proměnil v Eróta, když se chystal udělat svět, neboť svět sestavoval z protikladů, když jej uváděl v souhlas a lásku, a zasel do něho veškerou totožnost a jednotu pronikající celkem.“²³⁹

Výše zmíněný konflikt protikladů je v Anaximandrově myšlení obsaženém ve zlomku B1 podřízen jakési „kosmické“ spravedlnosti. Jak poznamenává F. M. Cornford je „Anaximandrův výrok“ (zlomek B 1) popsán v morálním jazyce, čímž podle něj Anaximandros zavádí morální řád i pro přírodu.²⁴⁰ Obdobně jsou již u Homéra bohové podřízeni morální síle, kterou představuje *moira*, tedy osud. *Moira* je u Homéra slepá automatická síla bez tvaru, která reprezentuje nutnost a spravedlnost.²⁴¹ Anaximandros má podle Cornforda stejné schéma s Homérem a Hésiodem, ale oproti nim jej očistil od nadpřirozeného a zavedl přirozené příčiny, morální řád u něj však zůstal. *Moira* je projekcí *nomos* lidské společnosti do přírody.²⁴²

Tento pohled na svět zřejmě odráží změnu politického zřízení během 8. století př. l., kdy se z království stala *polis* s čímž souvisel vznik psaných zákonů.²⁴³ Zákony již nejsou dávány shora, ale jsou schvalovány většinou a jsou závazné pro všechny. Právě toto obecné povědomí o spravedlnosti a zákonitosti v *polis* se promítlo do Anaximandrově představy vyjádřené ve zlomku DK 12 B 1. Protiklady rovněž podléhají spravedlnosti a vzájemně si platí pokutu jako občané v *polis*. Bezpráví je zde způsobeno vybočením z řádu, za které musí následovat trest. Vznik se musí ospravedlňovat a zánik je splacením dluhu. Placení dluhu se děje vůči okolí, proto je zde důležitá role času.²⁴⁴

Anaximandrova kosmogonie tedy začíná oddělením protikladů z *apeiron* v rámci určitého řádu, který je odrazem zákonného řádu v *polis*. Jistý řád se pak projevuje v jeho uspořádání kosmu, které je rozvrženo geometricky. Anaximandrovo upořádání kosmu je dáno v určitých velikostech, kdy Anaximandros určuje vzdálenosti jednotlivých nebeských těles.

²³⁹ Viz Proklos, in *Tim.* 32c; II, 54, 28 Diehl = DK 12 B 3.

²⁴⁰ Viz Francis M. Cornford: *From religion to philosophy: a study in the origins of western speculation.* Princeton: Princeton University Press, 1991, s. 10.

²⁴¹ Viz *tamtéž*, s. 20.

²⁴² Viz *tamtéž*, s. 54.

²⁴³ Viz Edward Hussey: *Presokratici.* Praha: Petr Rezek 1997, s. 21.

²⁴⁴ Viz Jan Bouzek a Zdeněk Kratochvíl: *Od mýtu k logu.* Praha: Herrmann & synové 1994, s. 145–146.

Kosmologie

Umístění a tvar Země

Důležitým prvkem pro určení vzdálenosti kruhů nebeských těles a tím i prostoru v kosmu je u Anaximandra stěžejní nalezení středu, od něž se bude odvíjet symetrie a měřítko kosmu. Vzhledem ke geocentrickému pohledu na svět v jeho době je tímto středem Země:

„Jsou však tací, kteří tvrdí, že Země setrvává v klidu díky rovnováze; jako Ze starých myslitelů Anaximandros. Nic, co je usazeno ve středu a je stejně vzdálené od krajů, se nemůže pohybovat spíše nahoru, dolů nebo do stran. Současně je nemožné, aby se to pohybovalo v protikladných směrech, takže nutně setrvává v klidu.“²⁴⁵

Obdobně se popisuje umístění Země i v Hippolytovi, kde se nachází i popis tvaru Země:

„Země se volně vznáší, aniž by byla něčím držena. Setrvává tak, neboť její vzdálenost je od všeho stejná. Její podoba je okrouhlá, oblá, (B 5) podobá se kamennému sloupu. Na jedné z jeho ploch chodíme, druhá je pak protilehlá.“²⁴⁶

Co se samotného tvaru Země týká, jsou obdobné zmínky i u Áetia a zmínku o poměrech stran Země nalezneme u Pseudo – Plútarcha:

„Anaximandros [říká], že (B 5) Země se podobá kamennému sloupu.“²⁴⁷

„Řekl také, že Země je podoby válcové, a že její hloubka je třetinou její šířky.“²⁴⁸

Země je tedy ve středu kosmu, což odpovídá dobové představě světa. Avšak oproti dřívějším představám Anaximandros nemá žádnou podporu pro svou Zemi, není nesena vodou, ani pod ní není Tartaros. I díky tomuto „volnému“ umístění Země získává Anaximandrův kosmos prostor. Aristotelův argument, proč je Země uprostřed, je zřejmě pouze jeho vlastní interpretace. Ať již z toho pohledu, že odpovídá jeho vlastní nauce nebo že je vedena v jeho terminologii. Nebo také proto, že tento argument platí pouze pro sférickou (kulatou) Zemi, ne pro jiný tvar.²⁴⁹ Z výše zmíněných úryvků je ale patrné, že si

²⁴⁵ Viz Aristotelés, *De caelo* II, 13; 295b10 = DK 12 A 26.

²⁴⁶ Viz Hippolytos, *Ref.* I, 6, 1-7 Marcovich (Dox. 559 Diels) = DK 12 A 11.

²⁴⁷ Viz Áetios *Plac.* III, 10, 2 Diels-Kranz = A 25; viz A 11,3 = DK 12 B 5.

²⁴⁸ Viz Pseudo-Plútarchos, *Strom.* 2; fr. 179.9-30 Sandbach (Dox. 579) in: Eusebios, *Paep. evan.* I,8,1-2 = DK 12 A 10.

²⁴⁹ Viz Robert Hahn: *Anaximander and the architects: the contributions of Egyptian and Greek architectural technologies to the origins of Greek philosophy* [online]. Albany: State University of New York Press, ©2001. SUNY series in ancient Greek philosophy [cit. 2019-03-24]. Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/natl/Doc?id=10587102>, s. 198.

Anaximandros Zemi zřejmě nepředstavoval jako kulatou, ale jako válec, kdy jeho šířka je v poměru tři ku jedné k jeho hloubce. Možné jiné vysvětlení pro volné umístění Země uprostřed kosmu rovněž nabízí Aristotelés ve svém spisu *O nebi*²⁵⁰. Země by podle tohoto úryvku mohla být udržována ve středu pomocí víru, tato představa by odpovídala tehdejší konceptům a svým způsobem by dala Zemi jistou oporu. Ostatně vzduch hrál roli i při vzniku kosmu a zřejmě jej stále vyplňuje.²⁵¹ D. L. Couprie zase přichází s myšlenkou, že není důvod, aby Země spadla, neboť koncepce volně umístěné Země uprostřed nelze oddělit od myšlenky celých kruhů nebeských těles, které jsou i pod Zemí. Obě představy se totiž vzájemně podporují a Země musí být uprostřed a nepodpíraná, aby mohla celá koncepce fungovat.²⁵²

Tvar Země je zde připodobňován ke sloupu, ale vzhledem k proporcím je pravděpodobně přesnější mluvit o bubnu sloupu, tedy o části, z níž je sloup složen. R. Hahn ve svém díle *Anaximander and the Architects* přichází s teorií, že celá Anaximandrova koncepce kosmu je ovlivněna novými prvky v tehdejší architektuře. Tvar Země podle Hahna odpovídá bubnům sloupů v archaickém Heraionu, Artemisiu a Didymě, kde jsou bubny rovněž zhruba v poměru 3:1.²⁵³

Tvar Země ovšem zřejmě odráží i další starší archaické motivy. M. West i zde vidí Východní původ této představy a jako příklad uvádí mýty starověkého Předního východu o kruhovém obklopení Země horami nebo iránskou představu o obklopení Země horou Elbrus (*Bundahišn* 5, 3; 12,1)²⁵⁴. Pravděpodobnější je řecký původ této představy odrážející kruhové ohraničení Země proudem Ókeanu.²⁵⁵ V textu *Bundahišn* se nachází i zajímavá souvislost s Anaximandrovými kruhy nebeských těles, kdy sluneční papsky těmito horami pronikají 180 štěrbinami na východě a 180 štěrbinami na západě. Avšak text *Bundahišn* je až z pozdějšího období, takže není jisté, zda odráží i starší iránskou tradici.

Umístění a tvar Země jsou důležité pro další určení velikosti nebeských těles a jejich vzdáleností.²⁵⁶ Když Anaximandros určil střed a jeho proporce, mohl dále symetricky

²⁵⁰ Viz Aristotelés, *De caelo* II, 13, 295a 8–15.

²⁵¹ Viz Radim Kočandrl: *Anaximandros z Miletu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 280.

²⁵² Viz Dirk L. Couprie: „The Discovery of Space: Anaximander’s Astronomy“ in: Dirk L. Couprie: *Anaximander in context: new studies in the origins of Greek philosophy* [online]. Albany: State University of New York Press, ©2003. SUNY series in ancient Greek philosophy [cit. 2019-03-24]. Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/natl/Doc?id=10587309>, s. 207.

²⁵³ Viz *tamtéž*, s. 187.

²⁵⁴ Viz Martin L. West: *Early Greek philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press 1971, s. 87.

²⁵⁵ Viz Radim Kočandrl: *Anaximandros z Miletu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 269, Robert Hahn: *Anaximander and the architects: the contributions of Egyptian and Greek architectural technologies to the origins of Greek philosophy* [online]. Albany: State University of New York Press, ©2001. SUNY series in ancient Greek philosophy [cit. 2019-03-24]. Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/natl/Doc?id=10587102>, s. 196. ; *Il. XVIII*, 608 - 609, *Theog.* 252.

²⁵⁶ Viz Radim Kočandrl: *Anaximandros z Miletu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 269

postupovat s určováním dalších nebeských těles pomocí geometrie tak, že ve výsledku byly kruhy nebeských těles soustředné.²⁵⁷

Tvar a velikost – vzdálenost kruhů nebeských těles

Nebeská tělesa pro Anaximandra nejsou představována kulatými objekty na obloze, ale kruhy s průduchy. U Áetia se dočteme, že kruhy jsou sloučeninou ohně a vzduchu:

„Anaximandros [říká, že nebeská tělesa jsou] okrouhlé zhuštěniny vzduchu plné ohně, vydechující na některých částech ústími plameny.“²⁵⁸

V Hippolytově referátu je vysvětleno i zatmění nebeských těles, ta jsou způsobena uzavřením průduchů:

„Nebeská tělesa jsou jako kruh ohně, odloučily se z ohně, který byl v kosmu, a obklopil je vzduch. Jsou však průduchy, jakožto jakési póry na způsob píšťaly, kterými se nebeská tělesa ukazují. Proto také uzavřením těchto průduchů dochází k zatměním.“²⁵⁹

Achilleus Tatitos nabízí určitější popis tvaru kruhu přirovnáním k obruči kola:

„Někteří, mezi něž patří Anaximandros, říkají, že [Slunce] vydává světlo a má tvar obruče [kola]. Jako je totiž uvnitř obruče [kola] dutý střed, od něhož se rozšiřují paprsky k obvodu kola, stejně tak i Slunce tím, že vysílá světlo z dutiny, působí, že se paprsky rozšiřují a svítí v kruhu ven. Někteří pak říkají, že Slunce vysílá světlo jakoby z píšťaly, z dutého a úzkého místa, jakoby blesky.“²⁶⁰

Obdobný popis tvaru kruhů jako v referátu u Achillea Tatitia nalezneme i u Áetia²⁶¹. Přirovnání k obruči či dutému kolu má zřejmě blízko k původní Anaximandrově terminologii.²⁶² Podle D. L. Couprieho ale moderní představa kruhů jako jakýchsi dutých trubek neodpovídá Anaximandrově představě, jelikož nic podobného v té době nemohl pozorovat. Kola vozů byla běžně plná a tudíž představa duté trubky mu byla cizí.²⁶³

²⁵⁷ Viz Robert Hahn: *Anaximander and the architects: the contributions of Egyptian and Greek architectural technologies to the origins of Greek philosophy* [online]. Albany: State University of New York Press, ©2001. SUNY series in ancient Greek philosophy [cit. 2019-03-24]. Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/natl/Doc?id=10587102>, s. 196.

²⁵⁸ Viz Áetios, *Plac.* II, 13, 7 Mansfeld-Runia = DK 12 A 18.

²⁵⁹ Viz Hippolytos, *Ref.* I, 6, 4 Marcovich (Dox. 559 Diels) = DK 12 A 11.

²⁶⁰ Viz Achilleus Tatitos, *Isagoge excerpta* 19, 16 = DK 12 A 21.

²⁶¹ Viz Áetios, *Plac.* II, 20, 1 Mansfeld-Runia = DK 12 A 21.

²⁶² Viz Radim Kočandrle: *Anaximandros z Miletu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 285.

²⁶³ Viz Dirk L. Couprie: „The Discovery of Space: Anaximander's Astronomy“ in: Dirk L. Couprie: *Anaximander in context: new studies in the origins of Greek philosophy* [online]. Albany: State University of New York Press, ©2003. SUNY series in ancient Greek philosophy [cit. 2019-03-24]. Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/natl/Doc?id=10587309>, s. 178.

Z výše uvedených zpráv vyplývá, že kruhy jsou sloučeninou ohně a vzduchu – mlhy, který oheň uzavřel do podoby kruhu. Viditelná nebeská tělesa jsou pouze průduchem k ohni uvnitř kruhu. Pomocí průduchu Anaximandros vysvětluje i zatmění Slunce, a to jednoduše tak, že se uzavřou, průduch bude zřejmě zakryt vzduchem – mlhou tvořícím obal kruhu:

„Anaximandros [říká, že zatmění Slunce nastává], když je ústí průdechu ohně uzavřeno.“²⁶⁴

Pro Anaximandra je jeden kruh pro Slunce, jeden pro Měsíc a jeden zřejmě pro hvězdy a asi i planety, o kterých se v dochovaných úryvcích nikde nemluví. V Hippolytově referátu (DK 12 A 11) se sice mluví o kruzích stálic, ale nikde jinde u nejstarších myslitelů nemáme doloženou představu samostatných hvězd. V archaické představě byly hvězdy připevněny na nebeskou klenbu a zřejmě stejnou představu sdílel i pozdější Anaximénés. Je pravděpodobné, že podobnou představu sdílel i Anaximandros. Pokud by u Anaximandra i přesto bylo více kruhů stálic, zřejmě by se ony kruhy nacházely vzhledem k jeho geometrizaci kosmu stejně v jedné oblasti. Kruhy tak mohou být tři nebo se nacházet ve třech od sebe stejně vzdálených oblastech. Rozdělení kosmu do tří oblastí či kruhů by mohlo odpovídat starším archaickým představám. Ať například řeckým o rozdělení světa do tří úrovní:

„Tři jsme přec pokrevní bratři, jež Kronovi zrodila Rheia,
Zeus, pak já a třetí je Hádes, jenž v podsvětí vládne,
na tři části svět celý se dělí, má každý svou vládu.
Když se metaly losy, mně připadlo pěnlivé moře
za věčné sídlo a Hádes zas obdržel podsvětí chmurné,
Diovi širé nebe zas připadlo v jasu i mračnech;
mimo to společná všem je země a mohutný Olymp.“²⁶⁵

Poté by u Anaximandra šlo o posun z mytologické představy rozdělení světa do tří sfér k představě rozdělení kosmu do tří sfér, které jsou reprezentovány ne bohy, ale nebeskými tělesy. V obou případech se dělení týká oblastí nad člověkem – v prvním dělení božského, tedy transcendentního nad námi a ve druhém kosmického, rovněž nebe nad námi. Otázkou je zda Anaximandros nepojímal nebeská tělesa jako božská, ovšem to vzhledem k dochovanému materiálu nejsme schopni určit. Zároveň se v obou případech dělení netýká Země, která v prvním případě je všem společná, v druhém je umístěna uprostřed kosmu a nehraje žádnou aktivní roli v kosmickém měřítku. Vliv na Anaximandrovu představu mohla mít i mezopotamská „kosmografická koncepce“ z Aššuru. V Aššurské kosmografické koncepci se

²⁶⁴ Viz Áetios, *Plac.* II, 24, 2 Mansfeld-Runia = DK 12 A 21.

²⁶⁵ Viz Homér, *Il.* XV, 187–193.

nad zemí nacházejí tři nebe nad sebou, což by mohlo být paralelou k Anaximandrovým třem kruhům nebeských těles:

„Horní nebesa z kamene luludanitu (náleží) Anuovi;
(Bél) tři sta Iggû uvnitř přebývat nechal.
Prostřední nebesa (modravého) kamene sungilmud (náleží) Iggûm;
Bél uvnitř na stupni vysokém,
na stupni z lazuritu sedí; jantarový (?) knot (?) zažehl tam.
Spodní nebesa z jaspisu (náleží) hvězdám; souhvězdí bohů nakreslil na nich.“²⁶⁶

Představa tří nebes nad sebou mohla ve spojení s řeckou představou tří úrovní světa mít vliv na vytvoření koncepce tří kruhů nebeských těles. Roli mezopotamské koncepce v Anaximandrově představě kosmu prosazoval W. Burkert, hlavně vzhledem k tomu, že v obou případech jsou v nejnižším nebi umístěny hvězdy.²⁶⁷ Ovšem v mezopotamské představě jsou ve spodním nebi umístěna i ostatní nebeská tělesa, vrchní dvě nebe jsou určena pro bohy. Navíc jsou k tomu doplněny i tři země pod sebou, kde rovněž sídlí bohové mající chtonickou povahu, nejnižší země snad reprezentuje samotné podsvětí.²⁶⁸ Celá Mezopotamská koncepce rozvrstvení světa je značně mytologická a zřejmě Anaximandra zásadně neovlivnila. Ale jak se ukáže níže u vzdáleností jednotlivých kruhů, číslo tři hraje důležitou roli v celé koncepci a má i svou roli v řeckém archaickém myšlení.

V Hippolytově referátu je umístění kruhů nebeských těles a velikost kruhu Slunce popsány takto:

„Kruh Slunce je 27 krát větší než kruh [Země], †...† Měsíce. Slunce je nejvýše, nejniže jsou kruhy stálic †...†.“²⁶⁹

Stejnou velikost kruhu Slunce uvádí v jedné části svého referátu i Áetios. Navíc udává i velikost samotného Slunce, tedy průduchu v kruhu, ta je stejná jako velikost Země:

„Anaximandros říká, že Slunce je stejně velké jako Země, avšak kruh, ze kterého má průduch a na němž je nesen, je 27 krát větší než Země.“²⁷⁰

Ovšem v jiné části referátu od Áetia se uvádí jiná velikost kruhu Slunce:

²⁶⁶ Viz Prosecký: *Slova do hlíny vepsaná: mýty a legendy Babylónie*. Praha: Academia 2010, s. 25, Tab., 30–35. Jedná se o mysticko náboženský text pocházející z první poloviny 1. tisíciletí př. n. l.

²⁶⁷ Viz Walter Burkert: *Babylon, Memphis, Persepolis: eastern contexts of Greek culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2007, s. 114.

²⁶⁸ Viz Prosecký: *Slova do hlíny vepsaná: mýty a legendy Babylónie*. Praha: Academia 2010, s. 26.

²⁶⁹ Viz Hippolytos, *Ref. I*, 6, 5 Marcovich (Dox. 559 Diels) = DK 12 A 11.

²⁷⁰ Viz Áetios, *Plac. II*, 21, 1 Mansfeld-Runia = DK 12 A 21.

„Anaximandros [mluví o kruhu], který je 28 krát větší než Země, a který je podobný vozovému kolu; má dutou obruč plnou ohně. Na jednom místě se skrze ústí ukazuje oheň, tak jako skrz píšťalu blesku (B 4). A toto je Slunce.“²⁷¹

U Áetia najdeme i zmínku o velikosti kruhu Měsíce:

„Anaximandros říká, že kruh [ve kterém vyzařuje Měsíc] je 19 krát větší než Země. Je podobný vozovému [kolu], které má dutou obruč plnou ohně, tak jako sluneční kruh. Leží šikmo, jako onen [sluneční]. Má jeden průduch jako píšťala blesku. Fáze [zatmění?] nastávají podle otáčení obruče.“²⁷²

Z těchto dochovaných zpráv máme rozporné informace. Zatímco lze dopočítat velikost jednotlivých kruhů podle Áetia pro kruh Slunce jako 28x větší než průměr Země, kruh Měsíce 19x a pro hvězdy 10x. Podle Hippolyta a rovněž i Áetia lze dopočítat řadu ve které je kruh Slunce 27x větší než průměr (hloubka) Země, kruh Měsíce 18x a kruh hvězd 9x.²⁷³ Vzdálenosti druhé řady jsou určeny číslem 9, popřípadě číslem 3.²⁷⁴ Číslo tři, jak bylo napsáno výše hraje důležitou roli v řeckém archaickém i předněvýchodním myšlení. Ať již jde v Mezopotámii o koncept tří nebes nad sebou nebo rozdělení světa do tří sfér mezi bohy Anua, Enlila a Eu.²⁷⁵ I v perském prostředí mágové využívali čísla 3 a jeho násobků, hlavně při odhadování příchodu Saošyanta (*Jašt* 13, 129).²⁷⁶

Ovšem číslo tři je důležité i v řecké mytologii a je pravděpodobnější, že spíše než vliv starověkého Předního východu působilo na Anaximandra samotné řecké prostředí. Číslo tři se vyskytuje v řecké mytologii na mnohá místech, ať již jde o výskyt tří bohyň (například Paridova volba) nebo tří sester (například Moiry). Podle K. Kerényho to souvisí s lunárním měsícem, který je rozdělen na tři části.²⁷⁷ Zajímavý je i v tomto ohledu příspěvek Anaximandrova mladšího současníka Feredýka ze Syru, jenž mluví o třech základních věčných bozích:²⁷⁸

„Zás a Chronos byli vždy a Chthonié též. Chthonié však dostala jméno Země (*Gé*), ježto jí Zás dal zemi darem.“²⁷⁹

²⁷¹ Viz Áetios, *Plac.* II, 20, 1 Mansfeld-Runia = DK 12 A 21.

²⁷² Viz Áetios, *Plac.* II, 25, 1 Mansfeld-Runia = DK 12 A 22.

²⁷³ Viz Martin L. West: *Early Greek philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press 1971, s. 86.

²⁷⁴ Viz Richard D. McKirahan: *Philosophy before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*. Indianapolis: Hackett Publishing 2010, s. 39.

²⁷⁵ Viz Martin L. West: *Early Greek philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press 1971, s. 92.

²⁷⁶ Viz Peter Kingsley: „Meetings with Magi: Iranian Themes among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato's Academy“, *Journal of the Royal Asiatic Society* vol. 5, No. 2, 1995, s. 197.

²⁷⁷ Viz Karl Kerényi: *Mytologie Řeků. 1, Příběhy bohů a lidí*. Praha: OIKOYMENH 1996, s. 32.

²⁷⁸ Viz Radim Kočandrl: *Anaximandros z Miletu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 235.

²⁷⁹ Viz DK 12 B 1 = *DL* I, 119.

V řeckém prostředí se vyskytuje i číslo devět, například počet Múz, počet let které Řekové obléhali Tróju či počet let po které Odysseus putoval po moři. V Hésiodově *Theogonii* je obdobně použito čísla devět při určení vzdálenosti jednotlivých úrovní světa:

„... stejně hluboko pod zem, jak vysoko nad ní je nebe;
stejně daleko totiž je od země mlhavý Tartar.
Devět nocí a devět dní by kovadlo z bronzu
padalo z nebe a desátého by dosáhlo země;
devět nocí a dní by i padalo kovadlo z bronzu
z povrchu země a desátého by v Tartaru bylo.“²⁸⁰

Právě Hésiodova představa by mohla mít největší vliv na Anaximandrovu koncepci, co se týče vzdálenosti jednotlivých kruhů nebeských těles. R. Hahn architektonicky vysvětluje i vzdálenosti jednotlivých kruhů, díky tomu se mu daří sjednotit i nesouhlas ve vzdálenostech, kdy řada 9, 18, 27 je hodnota bližší strany kruhů a řada 10, 19, 28 je hodnota vzdálenějšího okraje kruhů. První řada je násobkem hloubky Země a druhá je způsobena jednou hloubkou Země, která je připočtena jako šířka kruhu. Dle Hahna je krajní hodnota (o jednu vyšší) odrazem tehdejšího myšlení, patrného výše v citované pasáži z *Theogonie*. Kovadlina v Hésiodově podání padá sice devět dní, ale dopadá až desátý, tedy krajní vzdálenost je $9 + 1$, což odpovídá krajní vzdálenosti kruhů, zde přímo prvního kruhu hvězd. Anaximandros tedy ve své koncepci spojuje dva přístupy, první řadou 9, 18, 27 sleduje geometrickou uniformitu, zatímco druhou řadou 10, 19, 28 zachovává archaické myšlení poplatné dané době.²⁸¹ Podle Hahna Anaximandros postupuje jako architekt při stavbě chrámu, kdy skládá jednotlivé bubny na sebe jako při konstruování sloupu. To dokazuje i výsledným poměrem kruhů 9:18:27, což odpovídá poměru 1:2:3, tedy celkové struktúře archaického chrámu. Anaximandros pojímal stavbu kosmu jako stavbu chrámu. Pokud bychom vzali nákres uspořádání Anaximandrova kosmu bude vypadat jako řada soustředných kružnic, stejně jako průřez kmenem stromu s letokruhy. Ostatně jak píše Hahn původní sloupy v chrámech byly z kmenů stromů.²⁸² Toto přirovnání je obzvláště zajímavé, když se podíváme, jak si zřejmě Anaximandros představoval vznik kosmu zmíněný v předchozí kapitole:

²⁸⁰ Viz Hésiodos, *Theog.* 720–725.

²⁸¹ Viz Robert Hahn: *Anaximander and the architects: the contributions of Egyptian and Greek architectural technologies to the origins of Greek philosophy* [online]. Albany: State University of New York Press, ©2001. SUNY series in ancient Greek philosophy [cit. 2019-03-24]. Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/natl/Doc?id=10587102>, s. 186–187.

²⁸² Viz *tamtéž*, s. 194.

„Říká pak, že to, co plodí, se při vzniku tohoto světa odloučilo z věčného tepla a chladu, a z něj vyrostla kolem vzduchu, který je okolo země, jakási planoucí sféra, jako kůra kolem stromu. Když se tato sféra odlámala a uzavřela do jakýchsi kruhů, ustavilo se Slunce, Měsíc a hvězdy.“²⁸³

I zde se objevuje motiv kmene, a to konkrétně jeho kůry, tedy jakéhosi obalu. M. West to popisuje v biologickém směru, že kůra kolem vznikajících kruhů je příkladem spontánního vývoje ochranného obalu kolem živého organismu, stejně jako letokruhy vznikají pod kůrou stromu.²⁸⁴ Problémem celého Hahnova přirovnání je, že Anaximandrova představa tak zcela neodpovídá řeckému archaickému chrámu. Chrám měl jiné poměry a osa Země je oproti sloupům nakloněna.²⁸⁵ Pokud se ovšem na celý koncept díváme jen z geometrického hlediska v půdorysu je možné pro lepší představu dané přirovnání přijmout. Architektonické řešení tehdejších chrámů ale zřejmě není stěžejní pro vznik této představy u Anaximandra.

Anaximandrova představa kosmu je podle D. L. Couprieho v tehdejší době revoluční, dal kosmu prostor, nebeským tělesům přiřkl celý kruh oběhu a umístil volně Zemi do středu kosmu. Žádnou z těchto věcí nemohl pouhým okem pozorovat, takže šlo jen o jeho představu bez jakýchkoli důkazu. Ostatně i důkaz volného umístění Země ve vesmíru mohl přinést až moderní vesmírný výzkum.²⁸⁶

Pořadí nebeských těles

V předchozí kapitole o vzdálenosti jednotlivých kruhů nebeských těles se ukázalo, že pořadí kruhů je pro nás zvláštní a obrácené, kdy hvězdy jsou paradoxně k Zemi nejbližší. V referátu u Áetia je přímo popsáno dané pořadí:

„Anaximandros, Métrodóros z Chiu a Kratés říkají, že nejvýše v pořadí je ze všech nebeských těles Slunce, po něm pak Měsíc, a pod nimi stálice a planety.“²⁸⁷

M. West píše, že dané pořadí má Anaximandros jako jediný Řek.²⁸⁸ Ale již v daném referátu Áetios píše i o dalších, kteří měli stejné pořadí. Kromě daných dvou se D. L. Couprie zmiňuje i o Leukippovi, jenž má pořadí nebeských těles – Měsíc, hvězdy, Slunce (DK 12 A

²⁸³ Viz Pseudo-Plútarchos, *Strom.* 2; fr. 179.9-30 Sandbach (Dox. 579) in: Eusebios, *Paep. evan.* I,8,1-2 = DK 12 A 10.

²⁸⁴ Viz Martin L. West: *Early Greek philosophy and the Orient.* Oxford: Clarendon Press 1971, s. 84.

²⁸⁵ Viz Radim Kočandrl: *Anaximandros z Miletu.* Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 307.

²⁸⁶ Viz Dirk L. Couprie: „The Discovery of Space: Anaximander's Astronomy“ in: Dirk L. Couprie: *Anaximander in context: new studies in the origins of Greek philosophy* [online]. Albany: State University of New York Press, ©2003. SUNY series in ancient Greek philosophy [cit. 2019-03-24]. Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/natl/Doc?id=10587309>, s. 202.

²⁸⁷ Viz Áetios, *Plac.* II, 15, 6 Mansfeld-Runia = DK 12 A 18.

²⁸⁸ Viz Martin L. West: *Early Greek philosophy and the Orient.* Oxford: Clarendon Press 1971, s. 89.

18, DK 67 A 1(33)).²⁸⁹ Pro nás paradoxní pořadí nebeských těles nemuselo být paradoxní pro starověké myslitelé. S tímto ohledem se Couprie zmiňuje, že to co je očividné pro nás, nemuselo být očividné pro ně. Je důležité si uvědomit, že pořadí nebeských těles se nedá určit z pozorování pouhým okem.²⁹⁰ Z tohoto důvodu je pořadí nebeských těles či uspořádání kosmu vždy výsledkem úvahy daného myslitele, většinou vycházející z jeho koncepce. Dobrým příkladem toho jsou Pythagorejci se svou koncepcí kosmu s deseti tělesy obíhajícími centrální oheň:

„Protože pak v číslech spatřovali skrze jejich soulady vlastnosti (*ta pathé*) a poměry, a protože také vše ostatní ukazovalo přirozenou podobnost s čísly, čísla jsou totiž tím prvním v přirozenosti, předpokládali, že prvky čísel jsou prvky všeho jsoucna, a že také celé nebe [svět?] je harmonií a číslem. Toto se všemožně snažili porovnat a ukázat, že podobnosti čísel a harmonií s vlastnostmi nebe [světa?] a jeho částí i s uspořádáním veškerenstva. A když někde zůstávala mezera, vyplňovali ji, aby jejich nauka byla všude nepřerušovaná. Tak třeba tvrdili, že obíhající nebeských těles je deset, neboť desítka se jeví být dokonalým číslem, které zahrnuje všechna ostatní; protože však jich je vidět pouze devět, přidávají jako desáté Protizemi.“²⁹¹

V případě Anaximandra se často zmiňuje vliv východních představ, konkrétně íránské. V *Avestě* se vyskytuje stejné pořadí nebeských těles: nejdříve hvězdy, pak Měsíc, Slunce a nakonec světlo bez počátku. Jedná se o eschatologickou koncepci putování duše po smrti.²⁹² Popis pořadí nebeských těles najdeme v několika íránských textech, například v knize *Denkart* se dočteme:

„... ze světla, které je nekonečné uteklo na, na to co je Sluncem, z toho, co je Sluncem uteklo na, na Měsíc; z toho Měsíce uteklo na, na tyto hvězdy, z těchto hvězd uteklo na, na oheň, který je v domě Zoishe (dědeček Zarathuštry)“²⁹³

Nebo obrácený postup od Země ke Slunci popsáný v knize *Šajest Na-Šajest*:

„... vědomí člověka jde k nejbližšímu ohni, pak ke hvězdám, pak k Měsíci, pak ke Slunci...“²⁹⁴

Zmíněné ukázky pocházejí z pozdějších spisů v *pahlavi*, ovšem obdobné seřazení nebeských těles nalezneme i ve starších textech, například v *Jasně 2*, 11 či *Jašt 12*. Tyto íránské texty vycházejí z náboženských představ zoroastrismu. Zoroastrismus je silně etický

²⁸⁹ Viz Dirk L. Couprie: *Heaven and earth in ancient Greek cosmology: from Thales to Heraclides Ponticus*. New York: Springer 2011, s. 115.

²⁹⁰ Viz Charles H Kahn: *Anaximander and the origins of Greek cosmology*. Indianapolis: Hackett 1994, s. 90.

²⁹¹ Viz Aristotelés, *Met.* I, 5; 985b31 - 986a11 = DK 58 B 4.

²⁹² Viz Martin L. West: *Early Greek philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press 1971, s. 88. Obdobně Walter Burkert: *Babylon, Memphis, Persepolis: eastern contexts of Greek culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2007, s. 111.

²⁹³ Viz *Denkart*, 7.2.3.

²⁹⁴ Viz *Šajest Na-Šajest*, 2.12.5.

zaměřené náboženství vzniklé v 7. století př. n. l. reformou dřívějšího náboženství Zaratruštrou.²⁹⁵ Podle J. Roseové jsou tyto tři sféry hvězd, Měsíce a Slunce reprezentacemi tří kroků duše před příchodem do nekonečného světla a to dobrého myšlení, dobré řeči a dobrých skutků.²⁹⁶ Celá koncepce popisuje cestu duše jako gradaci čistoty a světla.²⁹⁷

V tomto ohledu by mohli hrát zprostředkující roli mezi zoroastriickými texty a Anaximandrem orfici, v jejichž mysterijních kultech jde především o očišťování duše, jejímž cílem je odpoutání se od světa a dosažení „věčného božství“.²⁹⁸ Problémem ovšem je těžko určitelná nauka u dřívějších orfiků, jelikož údajná Orfeova díla jsou falza a část starší vrstvy orfik jsou až dílem pythagorejců.²⁹⁹ Vzhledem k problematičnosti určení stáří myšlenek orfismu, nelze potvrdit zda hrály roli zprostředkovatele či nikoliv. Ostatně u samotných zoroastrovských textů máme obdobný problém s datací dochovaných textů. Nejstaršími texty jsou gáthy, které snad pocházejí již z poloviny 2. tisíciletí př. n. l., *Vendidat* obsahující většinu íránské mytologie je zřejmě již ze 13. až 11. století př. n. l., ovšem byly dlouhou dobu šířeny ústně a redakce textů proběhla až v 5. století př. n. l. Texty této redakce však byly později zničeny a ztraceny a nová redakce textů proběhla ve 3. století n. l., z původních textů se zachovalo jen málo a byly doplněny nové texty, například *Dinkard*, který se snad orálně předával již od 9. století př. n. l.³⁰⁰ Z toho vyplývá, že možnost ovlivnění může být i opačná a Anaximandrova koncepce mohla ovlivnit íránskou.³⁰¹

V tomto ohledu je nutné zmínit názor Ch. H. Kahna. Kahn si nemyslí, že dané pořadí nebeských těles má původ v Orientu, ale Anaximandros jako každý Řek si myslel, že oheň směřuje nahoru, proto nejvíce ohně nebo jeho nejsilnější projev je na okraji nebes. Hvězdy pak málo svítí, protože obsahují málo ohně a spíše jsou v oblasti vzduchu, zatímco Slunce svítí nejvíce, jelikož je ohni nejbližší a tedy nejdále od Země a blízko okraji nebes. Viditelnost jednotlivých těles, i když je prostor mezi nimi vyplněn *aérem* vysvětluje Kahn tak, že už u Homéra *aér* dělá věci neviditelnými, ale sám nemusí být nutně viděn.³⁰²

I D. L. Couprie si myslí, že seřazení těles je dáno jejich jasem, a tedy to nejjasnější je nejdále. Vzniklý problém, že by hvězdy měly zaclonit Slunce a Měsíc vysvětluje tak, že

²⁹⁵ Viz Michal Podzimek: *Dějiny filosofie náboženství*. Liberec: Technická univerzita v Liberci 2007, s. 54.

²⁹⁶ Viz Jenny Rose: *Zoroastrianism: an introduction*. London: I.B. Tauris 2011, s. 27.

²⁹⁷ Viz Martin L. West: *Early Greek philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press 1971, s. 90.

²⁹⁸ Viz Zdeněk Kratochvíl: *Filosofie mezi mýtem a vědou: od Homéra po Descarta*. Praha: Academia 2009, s. 43.

²⁹⁹ Viz Zdeněk Kratochvíl: *Mezi mořem a nebem: odkaz iónské archaické vnímavosti*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 161.

³⁰⁰ Viz Michal Podzimek: *Dějiny filosofie náboženství*. Liberec: Technická univerzita v Liberci 2007, s. 55.

³⁰¹ Viz Dirk L. Couprie: *Heaven and earth in ancient Greek cosmology: from Thales to Heraclides Ponticus*. New York: Springer 2011, s. 117.

³⁰² Viz Charles H Kahn: *Anaximander and the origins of Greek cosmology*. Indianapolis: Hackett 1994, s. 90.

jasnější tělesa přesvítlí ta méně jasná.³⁰³ Vysvětlení jejich jasu pomoci jejich rychlosti, kdy jsou nejvzdálenější kruhy nejrychlejší, je zřejmě přehnané, jelikož dané vysvětlení by spíše odpovídalo až kosmologii 5. století př. n. l.³⁰⁴ Obdobně jako Kahn si myslí, že za kruhem Slunce může být sféra ohně jako pozůstatek původní ohnivé sféry a z tohoto důvodu je Slunce nejzářivější.³⁰⁵ Couprie zároveň vyvrací další Westův argument, že pořadí je ovlivněno i mezopotamskou představou tří nebes nad sebou.³⁰⁶ Couprie správně poznamenává, že dané tabulky nemají nic společného s hloubkou univerza a zároveň jen spodní nebe je spojeno s nebeskými tělesy.³⁰⁷

Z nedostatků zachovalých textů nelze jednoznačně určit, zda byl Anaximandros ovlivněn íránskými představami. Když vezmeme Kahnovo i Couprieovo vysvětlení o pořadí podle jasnosti vycházející z ohnivosti těles, která je dána jejich blízkostí k okraji univerza, kde se může nacházet zbytek původní ohnivé sféry. Můžeme rovněž i v tomto vidět íránský koncept postupu podle jasu k nekonečnému světlu. Potom pokud bychom brali, že na okraji univerza se v Anaximandrově koncepci stále nachází *apeiron*, mohlo by „neomezeno“ představovat nekonečné světlo.³⁰⁸ Ovšem vzhledem k nedochovalosti pramenů, nevíme, co se v Anaximandrově koncepci nachází za kruhem Slunce. Vzhledem k textům, které máme k dispozici je možné, že Anaximandros mohl vycházet z íránské koncepce, s jistotou to však říct nemůžeme.

Prostorovost

Z výše uvedeného je patrné, že Anaximandros obdobně jako jeho předchůdci vnímá svět symetricky. Symetrické vnímání světa je již patrné v díle Homéra a Hésioda.³⁰⁹ S Hésiodem (*Theog.* 720–725) v rámci obrazu světa Anaximandra pojí ještě snaha o

³⁰³ Viz Dirk L. Couprie: *Heaven and earth in ancient Greek cosmology: from Thales to Heraclides Ponticus*. New York: Springer 2011, s. 117.

³⁰⁴ Viz Daniel W. Graham: „Two Stages of Early Greek cosmology“ in: Gary M. Gurtler - William Wians (eds.): *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Leiden, Boston: Brill 2013, s. 56.

³⁰⁵ Viz Dirk L. Couprie: „The Discovery of Space: Anaximander’s Astronomy“ in: Dirk L. Couprie: *Anaximander in context: new studies in the origins of Greek philosophy* [online]. Albany: State University of New York Press, ©2003. SUNY series in ancient Greek philosophy [cit. 2019-03-24]. Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/natl/Doc?id=10587309>, s. 210.

³⁰⁶ Viz Martin L. West: *Early Greek philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press 1971, s. 92.

³⁰⁷ Viz Dirk L. Couprie: *Heaven and earth in ancient Greek cosmology: from Thales to Heraclides Ponticus*. New York: Springer 2011, s. 117.

³⁰⁸ Viz Martin L. West: *Early Greek philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press 1971, s. 92.

³⁰⁹ Viz G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield (eds.): *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty*. Praha: OIKOYMENH 2004, s.177.

geometrizační světa, určení vzdáleností jednotlivých složek.³¹⁰ Oproti předchozím však přichází s novým pohledem na svět. V Simplikiovi se dočteme:

„Anaximandros jako první vynalezl výklad o velikostech a vzdálenostech [planet], jak vypráví Eudemos (fr. 95 Sp.), který pýthagorejcům připisuje, že jako první [objevili jejich] pořadí. Velikosti a vzdálenosti Slunce a Měsíce dodnes poznáváme tím, že jako výchozí bod pochopení bereme zatmění. A právě tento postup pravděpodobně objevil Anaximandros; zatímco velikosti a vzdálenosti Merkura a Venuše zjišťujeme díky jejich elongacím[?].“³¹¹

Anaximandros jako první vnímá svět – kosmos jako prostor o určité hloubce právě díky určení vzdálenosti jednotlivých nebeských těles.³¹² Oproti Hésiodovi Anaximandros odstranil archaickou představu nebeské klenby³¹³ a kosmos v jeho podání se zvětšil a je určen prostorově. Právě vzdálenosti mezi jednotlivými nebeskými tělesy či jejich kruhy určují jistou hloubku kosmu,³¹⁴ představu prostoru. Anaximandros dle Z. Kratochvíla doslovně otevřel prostor světa.³¹⁵

Otevření prostoru v Anaximandrově případě, jak bylo výše napsáno, je umožněno odstraněním představy nebeské klenby, která je nahrazena představou kruhů nebeských těles, jež mají od sebe jistou vzdálenost a jsou seřazeny za sebou. Obyvatelé starověkých civilizací Egypta či Mezopotámie si nebyli schopni představit toto uspořádání nebeských těles, pro ně byla všechna tělesa připevněna na pevném pozadí v podobě nebeské klenby. Nejde jen o naivní představu dávných civilizací, ani my bychom nebyli schopni pouhým okem pozorovat uspořádání nebeských těles za sebou, jak máme naučeno díky moderní vědě. Pokud bychom se dívali na oblohu pouhým okem bez znalosti, které nám dala moderní věda i my bychom viděli nebeská tělesa jakoby umístěna či se pohybující na pevném pozadí.³¹⁶

Anaximandrova představa je v daném období revoluční. Ovšem v Anaximandrově koncepci se objevuje i pozůstatek archaické koncepce jen s tím rozdílem, že místo jedné

³¹⁰ Viz Robert Hahn: *Anaximander and the architects: the contributions of Egyptian and Greek architectural technologies to the origins of Greek philosophy* [online]. Albany: State University of New York Press, ©2001. SUNY series in ancient Greek philosophy [cit. 2019-03-24]. Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/natl/Doc?id=10587102>, s. 179.

³¹¹ Viz Simplikios, *In De Arist. De caelo* 471, 1 = DK 12 A 19.

³¹² Viz Eliška Luhanová: *Zrození světa: kosmologie básníka Hésioda*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2014, s. 230.

³¹³ Mytologická představa nebeské klenby je patrná třeba v díle Homéra (*Il.* XVII, 425; *Od.* I, 52–54). Představa nebeské klenby, na které jsou umístěna nebeská tělesa bude mít ještě dozvuk v díle jiných i pozdějších předsokratiků například u Anaximena či Empedokla.

³¹⁴ Viz Radim Kočandrl: *Anaximandros z Miletu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 264.

³¹⁵ Viz Jan Bouzek a Zdeněk Kratochvíl: *Od mýtu k logu*. Praha: Herrmann & synové 1994, s. 140.

³¹⁶ Viz Dirk L. Couprie: „The Discovery of Space: Anaximander's Astronomy“ in: Dirk L. Couprie: *Anaximander in context: new studies in the origins of Greek philosophy* [online]. Albany: State University of New York Press, ©2003. SUNY series in ancient Greek philosophy [cit. 2019-03-24]. Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/natl/Doc?id=10587309>, s. 169.

nebeské klenby máme svým způsobem tři nebeské klenby, které mají mezi sebou určité vzdálenosti. M. West v souvislosti se tvarem Země píše, že je pravděpodobnější válcovitý tvar Anaximandrova kosmu.³¹⁷ Kruhy nebeských těles by pak měly svým způsobem také válcovitý tvar a odpovídaly by pak jakýmsi třem vrstvám. Tato představa by mohla odrážet Mezopotamskou představu o třech nebích nad sebou³¹⁸ nebo i archaickou řeckou představu o třech úrovních (doménách) světa.³¹⁹

Anaximenés

O Anaximenovi víme jen velmi málo, o jeho životě se nedochovaly téměř žádné zmínky. Jedinými výjimkami, pokud pomíneme chybné informace v *Sídě*, jsou Diogenés, Eusebios a Hippolytos:

„Anaximenés, syn Eurystratův, Miletčan, byl posluchačem Anaximandrovým. Říkal, že počátkem je vzduch, a [ten že] je bezmezný. Hvězdy se prý pohybují nikoliv pod Zemí, nýbrž okolo Země. Užíval nářečí íónského, prostého a nezdobného. Žil v době pádu Sard, jak tvrdí Apollodóros, a zemřel v 63. olympiádě (528 až 525 před n. l.).“³²⁰

„Fysik Anaximenés byl znám ve 4. roce 55. [?] olympiády (557/6 před n. l.).“³²¹

„Takové jsou tedy Anaximenovy názory. Jeho mužný věk byl kolem prvního roku 58. olympiády (548 před n. l.).“³²²

Z uvedeného můžeme usoudit, že byl synem Eurystrata a znal se s Anaximandrem, jehož byl snad žákem či druhem nebo dokonce nástupcem. Pokud vezmeme v potaz, že jeho mužný věk – *akme* – tedy 40 let věku byl kolem roku 548 př. n. l., můžeme se dopočítat, že se narodil kolem roku 588 př. n. l. a byl tedy asi o 22 let mladší než Anaximandros. Ovšem zvolené datum pro *akme* je poblíž vhodného přelomového roku pádu Sard.³²³ Je tedy nejisté, zda dané datum odpovídá skutečnosti.

³¹⁷ Viz Martin L. West: *Early Greek philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press 1971, s. 85.

³¹⁸ Viz fragmenty KAR 307 a A08196 více viz Wayne Horowitz: *Mesopotamian Cosmic Geography*. Winona Lake: Eisenbrauns 1998.

³¹⁹ Viz Homér, *Il.* XV, 187–193.

³²⁰ Viz *DL* II, 3 Marcovich = DK 13 A 1.

³²¹ Viz Eusebios, *Chron.* = DK 13 A 3.

³²² Viz Hippolytos, *Ref. I*, 9 Marcovich = DK 13 A 7.

³²³ Viz G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield (eds.): *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty*. Praha: OIKOYMENH 2004, s. 184.

Zajímavá je zmínka o používaném stylu. Stejně jako Anaximandros používal prostředky íónské naučné prózy.³²⁴ Ačkoliv je nejisté, zda cokoliv napsal, daná zmínka o používaném slohu by mohla naznačovat, že něco ano a pozdější komentátor měl k dispozici alespoň část jeho textu.³²⁵

Anaximenés je často spojován s osobou Anaximandra v oblasti filozofie a meteorologie, což by mohlo odpovídat skutečnosti.³²⁶ U Plinia je Anaximenés zmíněn v souvislosti s časomírou pomocí gnómonu, je tedy spojován i s astronomií:

„Tak se děje, že díky různému přírůstku světla nejdelší den v Meroé zahrnuje 12 rovnodennostních hodin a 8 devítin jedné hodiny, v Alexandrii však 14 hodin, v Itálii 15, v Británii 17 ... Tento výklad stínů, který se nazývá gnómonika, objevil Anaximenés z Mílétu, žák Anaximandrův, o kterém jsme mluvili, a jako první představil v Lakedaimónii hodiny, které nazývají *skiothérikon* [lapač stínů].“³²⁷

Závěr Pliniova referátu dává Anaximena opět do souvislosti s Anaximandrem a připomíná zmínku o Anaximandrově v Diogenovi (DK 12 A 1). Jinak celý referát vychází ze zkušenosti římské doby, jelikož Anaximenés o Británii neměl ponětí a Alexandrie v jeho době ještě neexistovala.³²⁸

Vzduch

V doxografické tradici je Anaximenés ohledně počátku spojován se vzduchem. V dochovaných zlomcích týkajících se Anaximenova myšlení se dozvídáme, že právě vzduch je u něj spojován s jeho koncepcí vzniku a proměny věcí ve světě:

„Anaximenés a Diogenés [z Apollónie] pokládají vzduch za dřívější než vodu a považují jej za hlavní princip jednoduchých těles [= živlů].“³²⁹

Tento vzduch je neomezený, všechny věci z něj mají počátek a to včetně bohů. Zároveň vzduch obklopuje celý svět:

³²⁴ Viz Zdeněk Kratochvíl: *Mezi mořem a nebem: odkaz íónské archaické vnímavosti*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 281.

³²⁵ Viz G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield (eds.): *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty*. Praha: OIKOYMENH 2004, s. 185.

³²⁶ Viz Zdeněk Kratochvíl: *Mezi mořem a nebem: odkaz íónské archaické vnímavosti*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 282.

³²⁷ Viz Plinius, *Natur. Hist.* II, 186-187 = DK 13 A 14a.

³²⁸ Viz Zdeněk Kratochvíl: *Mezi mořem a nebem: odkaz íónské archaické vnímavosti*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 283.

³²⁹ Viz Aristotelés, *Met.* I, 3; 984a5 = DK 13 A 4.

„Anaximenes, syn Eurystratův, Miletan, prohlásil za počátek jsoucích věcí vzduch, neboť z něho všechno vzniká a opět se do něho rozpouští. Jako naše duše, jak praví, jsou vzduch, nás drží pohromadě, tak také vanutí a vzduch objímá celý svět. Slova vzduch (aér) a vanutí (pneuma) užívá synonymicky.“³³⁰

„Anaximenes z Miletu, syn Eurystratův, byl druhem Anaximandrovým. I on tvrdí, že základní přirozenost je jedna a bezmezná, stejně jako Anaximandros. Ne však neurčitá, jako u Anaximandra, ale určitá, neboť tvrdí, že je jí vzduch. Vzduch se pak liší řídkostí nebo hustotou podle podstat [prvků a dalších věcí].“³³¹

„Anaximenes, který je také z Miletu, syn Eurystratův, pravil, že počátkem je neomezený vzduch, ze kterého vznikají {věci přítomné, minulé a také budoucí, i} bohové a božské věci, další věci pak vznikají z potomků vzduchu. Podoba vzduchu je takováto: Když je naprosto stejný, je pro zrak nezjevný. Stává se však zjevným díky chladu a teplu, i díky vláze a pohybu. Pohybuje se ovšem vždy. Kdyby se totiž nehýbal, nemohlo by se proměňovat to vše, co se proměňuje.“³³²

Obdobně jako u Anaximandra je Anaximenův prvek neomezený. Oproti Anaximandrově je v Simplikiově referátu Anaximenův prvek označen jako určitý, jelikož jím je vzduch. Ovšem Hippolytos píše o vzduchu v jeho základní podobě jako o nezjevném. Z. Kratochvíl to popisuje tak, že vzduchu si můžeme všimnout jen v případě, když se s ním něco děje.³³³ Například když vane vítr nebo v něm probíhají nějaké jiné změny. Tato nezjevnost může souviset se slovem *aér*, které Anaximenes užívá. *Aér* u Homéra znamená spíše mlhu, opar či temnotu, zkrátka něco zahalujícího.³³⁴ Ovšem Anaximenes již tento termín zřejmě takto nechápal a představoval si pod ním atmosférický vzduch, který je přítomen všude kolem nás a obklopuje celý svět.³³⁵

V úryvku od Áetia se dočítáme, že Anaximenes užívá synonymicky slova vzduch (*aér*) a vanutí (*pneuma*). Podle Z. Kratochvíla je *pneuma* pouze pohybem vzduchu.³³⁶ *Pneuma* můžeme dát do spojitosti nejen s pohybem, ale také s dechem.³³⁷ Oba tyto významy jsou spojeny s životem jako jeho projevy. Ostatně v Áetiově referátu je dán vzduch dokonce do souvislosti nejen s vanutím, ale i s duší, což implikuje, že vzduch je oživujícím prvkem světa. Zároveň jako duše drží pohromadě tělo, drží vzduch pohromadě celý svět a prostupuje jej.

³³⁰ Viz Áetios, *Plac.* I, 3, 4 (Dox. 278) = DK 13 B 2.

³³¹ Viz Simplikios, *In Physica* 24, 26 = DK 13 A 5.

³³² Viz Hippolytos, *Ref.* I, 7 Marcovich = DK 13 A 7.

³³³ Viz Zdeněk Kratochvíl: *Mezi mořem a nebem: odkaz íónské archaické vnímavosti*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 299.

³³⁴ Viz Radim Kočandrl: *Anaximenes z Miletu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2014, s. 87.

³³⁵ Viz G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield (eds.): *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty*. Praha: OIKOYMENH 2004, s. 188.

³³⁶ Viz Zdeněk Kratochvíl: *Mezi mořem a nebem: odkaz íónské archaické vnímavosti*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 298.

³³⁷ Viz G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield (eds.): *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty*. Praha: OIKOYMENH 2004, s. 188.

Propojení života, dechu a vzduchu, popřípadě větru je rozšířenou archaickou představou, která mohla mít na Anaximena vliv při zvolení vzduchu jako základního prvku. V Anaximenově pohledu je obraz vzduchu představován jako něco božského, jako životadárný dech.³³⁸ Již v řecké mytologii se setkáváme s touto představou, obklopující životadárný vzduch – dech je atributem Dia.³³⁹ V rámci řecké mytologie jsou větry jako specifický projev vzduchu uctívány už v Mykénském období. Jejich zbožštění připisuje W. Burkert důležitosti větrů v zemědělském roce, kdy určité větry určují počasí, období roku a mají vliv na sklizeň.³⁴⁰ Ohledně motivu větrů můžeme dále přihlídnout i k jiným, neřeckým vlivům.

V mytologiích starověkého Předního východu se setkáváme například s důležitou rolí větrů v eposu *Enúma Eliš*, kde jsou větry hlavní zbraní proti Tiámatě (Tab. IV, 96–99), která je reprezentantem chaosu. Větry tak hrají důležitou roli při kosmogonii a vytvoření obyvatelného světa. Obdobnou představu nalezneme i v hebrejské *Bibli*, kde se v knize *Genesis* na počátku stvoření objevuje duch Boží:

„Země byla pustá a prázdná a nad propastnou tůň byla tma. Ale nad vodami vznášel se duch Boží.“³⁴¹

D. T. Tsumura ukazuje, že termín *rúach 'elōhîm*, zde nejčastěji překládaný jako duch Boží, má význam i „dech“ či „duše“, popřípadě rovněž „vítr“. Například v případě potopy můžeme termín *rúach 'elōhîm* přeložit ve významu vítr:³⁴²

„Bůh však pamatoval na Noeho i na všechnu zvěř a všechn dobytek, který s ním byl v arše. Způsobil, že nad zemí zavanul vítr, a vody se uklidnily.“³⁴³

Stejný motiv se objevuje i v knize *Exodus*:

„Dechem tvého chřípí počaly se kupit vody, příboje zůstaly stát jako hráze, sesedly se tůně propastné v klín moře.“³⁴⁴

Obdobně je tomu v *Ex 15, 10* nebo *Iza 51, 10*. Všechny tyto zmínky spojuje využití dechu – větru (vzduchu) proti vodnímu živlu, který reprezentuje chaos, v jehož rámci život není možný. Stejně jako v *Enúma Eliš* je rozhodující role větru, L. Waterman spojuje tuto moc a důležitost větru při stvoření a boji proti vodnímu chaosu s pozorováním větru jako

³³⁸ Viz Radim Kočandrl: *Anaximénés z Miletu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2014, s. 88.

³³⁹ Viz Zdeněk Kratochvíl: *Filosofie mezi mýtem a vědou: od Homéra po Descarta*. Praha: Academia 2009, s. 60.

³⁴⁰ Viz Walter Burkert: *Greek religion*. Cambridge: Harvard University Press 1985, s. 175.

³⁴¹ Viz *Gn 1, 2*.

³⁴² Viz David T. Tsumura: „Genesis and Ancient Near Eastern Stories of Creation and Flood: An Introduction“, in: Richard S. Hess – David T. Tsumura (eds.): *I Studied Inscriptions from before the Flood: Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, Winona Lake: Eisenbrauns 1994, s. 33.

³⁴³ Viz *Gn 8, 1*.

³⁴⁴ Viz *Ex 15, 8*.

fenoménu, který rozštěpuje vodní hladinu, čistí oblohu a vysušuje zemi.³⁴⁵ Z těchto funkcí větru vychází představa větru jako elementu bojujícího proti vodě. Vítr poráží původní chaos a umožňuje vznik světa. V rámci hebrejských představ je tento obraz dokonce spojen s dechem či duchem Boha, tedy s oživující silou.

V Egyptské mytologii vystupuje v podobné roli bůh Šu, který je bohem suchého vzduchu, světla a životní síly.³⁴⁶ Šu je zobrazován nejčastěji jak podpírá nebe, ale hraje i důležitou roli v kosmogonii:

„To co udělal pro svou sestru (Nut), když ji oddělil od jejího bratra Geba...“³⁴⁷

Šu oddělil nebe, reprezentované bohyní Nut od země, boha Geba, čímž vytvořil obyvatelný prostor. Právě vytvořením prostoru pro život a jeho funkcí božstva suchého vzduchu je Šu pokládán i za personifikaci božského dechu.³⁴⁸ Zde bychom mohli nalézt zajímavou souvislost s Anaximenovou představou vzduchu. Když se podíváme na referát u Hippolyta (DK 13 A 7), můžeme vyvodit z toho, že se Hippolytos v rámci změn vzduchu nezmiňuje o suchu, že sucho je nejcharakteristější vlastnost vzduchu.³⁴⁹ Pokud by opravdu vzduch takto pojímal jako suchý, oživující prvek, je obraz boha Šua v egyptské mytologii zajímavou paralelou.

Sucho jako nejcharakteristější vlastnost vzduchu vyplývá především z jeho dalších proměn, které nám referují jak zmíněný Hippolytos, tak i například Simplikios:

„Vzduch se pak liší řídkostí nebo hustotou podle podstat [prvků a dalších věcí]. Když vzduch řídne, vzniká oheň, když houstne, vzniká vítr, dále pak oblak. Když ještě více zhoustne, vzniká voda, pak země, potom kámen, a vše ostatní z těchto věcí. I on předpokládá věčný pohyb, kterým se rovněž děje přeměna.“³⁵⁰

V podstatě suchost vyplývá i ze škály proměn, jediným prvkem na straně řídnutí je oheň, který je tradičně spojován se suchem. Na opačné straně jsou všechny zbývající proměny, které jsou spíše spojovány s vlhkostí. Už z tohoto postavení vzduchu na této škále lze vidět jeho blízkost k suchému.

Co je ale důležité na uvedených referátech je, že nám u Anaximena jako prvního myslitele dokládají proces proměn. U Thaléta ani u Anaximandra nemáme proces změn

³⁴⁵ Viz Leroy Waterman: „Cosmogonic Affinities in Genesis 1:2“, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* vol. 43, 1927, s. 181.

³⁴⁶ Viz Miroslav Verner - Ladislav Bareš - Břetislav Vachala: *Encyklopedie starověkého Egypta*. Praha: Libri 2007, s. 464.

³⁴⁷ Viz TP 484.

³⁴⁸ Viz Miroslav Verner - Ladislav Bareš - Břetislav Vachala: *Encyklopedie starověkého Egypta*. Praha: Libri 2007, s. 464.

³⁴⁹ Viz Radim Kočandrl: *Fysis iónských myslitelů: rozprava nad peripatetickou dezinterpretací*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2008, s. 214.

³⁵⁰ Viz Simplikios, *In Physica* 24, 26 = DK 13 A 5.

doložený, lze jen odhadovat, že sdíleli podobnou představu. Jak již ostatně tvrdí sám Simplikios:

„Pouze u něj Theofrastos v Historii mluví o zředování a zhušťování; je však zřejmé, že [obrazu] zředění a zhušťování užívají i jiní.“³⁵¹

Proces zředování a zhušťování je pod vlivem meteorologického vnímání a odráží pozorovatelné změny v přírodě. Déšť padá z mračen, voda se „zahušťuje“ do země a obecně pak podléhá vypařování.³⁵² V podstatě se jedná o popis koloběhu vody v přírodě, doplněný o představu, že oheň vzniká a živí se výpary, klasickou pro kosmologii 6. století př. n. l.³⁵³ Představu zhuštění vody do podoby země by na druhé straně mohla odrážet Thaletovu představu vzniku země z vody nebo vycházet ze stejných zkušeností zmíněných v kapitole o Thalétovi. Zhuštění země v kámen by již bylo jen doplnění celé škály, aby odpovídala všem prvkům pozorovaným v přírodě.

Změny v rámci daného procesu již nejsou nahodilé, ale probíhají za jistých podmínek. Proces změny je zcela mechanický a každá změna je kvantitativní nikoli kvalitativní.³⁵⁴ Vystává ovšem pochybnost, zda se jedná o autentické schéma, jelikož daný proces zhušťování a zředování odráží Aristotelovu představu o změně substance a jeví se jako princip vhodný pro „materiální monismus“.³⁵⁵ Samotné termíny zředování a zhušťování jsou poplatné až pozdější době a zřejmě jsou to termíny užívané peripatetiky, proto Z. Kratochvíl píše o peripatetickém konceptu Anaximena. Kratochvíl usuzuje, že originálními termíny jsou „kondenzuje“ a „rozvolněný“. Termín „kondenzuje“ by odpovídal koloběhu vzdušné vlhkosti, kterou lze v přírodě pozorovat, zároveň by se dal synonymně použít termín „kontrahuje se“. Pro Kratochvíla by pak výslednou dvojicí v procesu proměny vzduchu byla dvojice kontrakce a rozvolnění představující vnitřní potenci vzduchu. Schopnosti vzduchu generovat difference zevnitř sama.³⁵⁶

Kontrakce čili kondenzace se dá vnímat jako zvlhnutí vzduchu či plstnatění. Právě termín plstnatění se objevuje v referátu od Hippolyta. Zplstnatění je proces při výrobě látky, kdy se z nezpracované vlny pomocí tlaku, páry, horka a pohybu valchy dosahuje

³⁵¹ Viz Simplikios, *In Physica* 149, 32 = DK 13 A 5.

³⁵² Viz G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield (eds.): *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty*. Praha: OIKOYMENH 2004, s. 116. Edward Hussey: *Presokratiki*. Praha: Petr Rezek 1997, s. 188.

³⁵³ Viz Daniel W. Graham: „Two Stages of Early Greek cosmology“ in: Gary M. Gurtler - William Wians (eds.): *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Leiden, Boston: Brill 2013, s. 55.

³⁵⁴ Viz Radim Kočandrle: *Fysis iónských myslitelů: rozprava nad peripatetickou dezinterpretací*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2008, s. 233.

³⁵⁵ Viz *tamtéž*, s. 224.

³⁵⁶ Viz Zdeněk Kratochvíl: *Mezi mořem a nebem: odkaz iónské archaické vnímavosti*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 306–310.

homogenní struktury látky a zároveň se vlna odmašťuje a zbavuje nečistot.³⁵⁷ Právě tento termín by mohl vycházet přímo od Anaximena, když vezmeme v potaz, že Milétos byl znám svou textilní výrobou. Ostatně i v rámci kosmologie se v následující kapitole objeví přirovnání nebe k plstěné čapce.

Možné je, že Anaximénés si představoval jen daný proces a vzduch jako substance byl doplněn až peripatetiky, kteří si všimli důležité role vzduchu v Anaximénově myšlení.³⁵⁸ Ovšem v rámci archaického pojetí vzduchu – dechu jako oživujícího prvku a vzhledem k jeho výskytu všude kolem v přírodě, by právě vzduch pro Anaximena mohl sloužit jako výraz života a jeho proměn.

Vznik kosmu

V rámci popisu změn ve světě můžeme usuzovat, že podobnými procesy probíhala i samotná kosmogonie, ovšem o Anaximénově kosmogonii se nedochovalo dostatek zpráv a tak celý proces není úplně jasný. Jednu dochovanou zmínku nalezneme u Plútarcha:

„Anaximénés prý řekl, že počátkem veškerenstva je vzduch, a ten že je bezmezný co do velikosti, je však určený svými kvalitami. Všechno se rodí podle jeho zhušťování a zase zředování. Pohyb existuje od věčnosti. Říká, že kontrakcí vzduchu vznikla nejprve velmi plochá Země. Proto také dává smysl, že je nadnášena vzduchem. Slunce, Měsíc a ostatní hvězdy mají počátek svého vzniku ze Země. Opravdu tedy tvrdí, že Slunce je zemí, a že nabývá dostatečné teploty svým prudkým pohybem.“³⁵⁹

Z daného úryvku je patrné, že vznik Země odráží proces změn v přírodě a Země vznikla zhuštěním původního vzduchu jako plochá. Ostatní nebeská tělesa pak ze Země. Zmínku o vzniku nebeských těles najdeme ještě u Hippolyta:

„Hvězdy vznikly ze země tím, že z ní vystupuje vláha, jejímž zředováním vzniká oheň, a z ohně, který je ve výši, se slučují hvězdy. V oblasti hvězd jsou však i zemité přirozenosti, pohybující se společně s nimi v kruhu.“³⁶⁰

Z obou zmínek je patrné, že nebeská tělesa vznikla ze Země, ovšem u Plútarcha se dočítáme, že jsou zemitá, tudíž by se dalo odhadovat, že vznikla jistým oddělením od Země. Oproti tomu u Hippolyta nebeská tělesa vznikají vypařováním. Vzhledem k představám kosmologů 6. století př. n. l. je pravděpodobnější představa vzniku nebeských těles

³⁵⁷ Viz Radim Kočandrl: *Fysis iónských myslitelů: rozprava nad peripatetickou dezinterpretací*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2008, s. 226.

³⁵⁸ Viz *tamtéž*, s. 238.

³⁵⁹ Viz Plútarchos, *Strom*. 3; fr. 179.31-40 Sandbach (Dox. 579) = DK 13 A 6.

³⁶⁰ Viz Hippolytos, *Ref. I*, 7 Marcovich = DK 13 A 7.

vypařováním, která je zmíněna u Hippolyta.³⁶¹ Myšlenka u Plútarcha o vznícení pohybem je zřejmě podsunuta z myšlení Xenofana a myšlenka vytvoření Slunce ze Země zase z Anaxagory.³⁶² Pokud opravdu nebeská tělesa podle Anaximena vznikala jako výpary ze Země, které se pak zředily a tím se zažehly, nabízí se otázka, jak by vznik nebeských těles zapadal do procesu proměn vzduchu. Pokud vezmeme škálu proměn v procesu zředování a zhušťování, z výparu se nejdříve zředěním stane vzduch a pak až oheň. Proč se daný vzduch zkrátka nesmíchá s ostatním vzduchem přítomným v okolí anebo proč se nezředí samotný vzduch na oheň?

Vzhledem k nedochovalosti textů zachycujících Anaximenovu kosmogonii nemůžeme učinit určité závěry. Možným vysvětlením by bylo, že nebeská tělesa nejsou složena jen z výparů, ale i z nějaké zemité části. Výpary ze Země by pak sebou nesly i něco jako zemský prach.³⁶³ Tomu by odpovídal jak referát Hippolyta, tak i zmínka u Áetia:

„Anaximenés říká, že přirozenost nebeských těles je ohnivá; že však zahrnuje i jakási zemitá tělesa unášená dokola spolu s nimi, která nejsou viditelná.“³⁶⁴

Ovšem představa pevných těles je spíše použita pro vysvětlení meteoritů a bude zřejmě vsuvkou doxografů, jelikož se jedná až o pozdější představu vyplývající ze snahy o vysvětlení pádu meteoritu u Aigospotamoi v roce 467 př. n. l.³⁶⁵

Kosmologie

V rámci kosmogonie Země vzniklá z původního vzduchu zhuštěním. U Anaxiména je Země umístěna uprostřed a je plochá, díky své plochosti je nesena vzduchem, který je pod ní:

„Anaximenés, Anaxagorás a Démokritos však tvrdí, že příčinou toho, že Země stojí na místě, je její plochost. Nerazí si cestu vzduchem pod sebou, ale překrývá jej jako poklice, což plochá tělesa zjevně dělají. Ta jsou totiž vůči větru nehybná díky protitlaku. Tvrdí, že tak to činí i Země - díky své plochosti - vůči vzduchu pod ní. Vzduch nemá dostatečné místo, kam by se pohnul, zůstává stlačený vzduchem dole jako voda v klepsydře.“³⁶⁶

³⁶¹ Viz Daniel W. Graham: „Two Stages of Early Greek cosmology“ in: Gary M. Gurtler - William Wians (eds.): *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Leiden, Boston: Brill 2013, s. 54.

³⁶² Viz G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield (eds.): *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty*. Praha: OIKOYMENH 2004, s. 116. Edward Hussey: *Presokratiki*. Praha: Petr Rezek 1997, s. 196.

³⁶³ Viz Jan Bouzek a Zdeněk Kratochvíl: *Od mýtu k logu*. Praha: Herrmann & synové 1994, s. 166.

³⁶⁴ Viz Áetios, *Plac.* II, 13, 9 Mansfeld-Runia = DK 13 A 14.

³⁶⁵ Viz G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield (eds.): *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty*. Praha: OIKOYMENH 2004, s. 201.

³⁶⁶ Viz Aristotelés, *De caelo* II, 13; 294b13 = DK 13 A 20.

Aristotelés zde tvrdí, že Země je na místě udržována tlakem stlačeného vzduchu pod ní. V ostatních dochovaných referátech se nepíše nic o držení Země pomocí tlaku, ale dočítáme, že je nadnášena vzduchem jen díky své plochosti:

„Anaximenés [o Zemi]: Díky plochosti je nadnášena vzduchem.“³⁶⁷

„Země je plochá a vznáší se na vzduchu; podobně i Slunce a Měsíc a všechny ostatní hvězdy, které jsou ohnivé, se díky své plochosti vznášejí ve vzduchu.“³⁶⁸

U Áetia ani u Hippolyta není zmínka o držení Země pomocí tlaku vzduchu. Stačí jen její plochost. To odpovídá celému rozvržení světa, který je jak píše Z. Kratochvíl v poměrně tenkých plochách.³⁶⁹ Všechna tělesa jsou v Anaximenově kosmu plochá – tenká a vznášející se na vzduchu. Spíše je vhodné přirovnání k listu, který je unášen větrem než Aristotelův píst.³⁷⁰ Aristotelovo vysvětlení bude odrážet jeho vlastní představy, ve kterých je země těžší než vzduch, a tedy musí jít níže. Jediným vhodným vysvětlením, proč tomu tak není, je pro Aristotela pomocí tlaku. Jak poznamenává M. West Anaximenova představa vznášení se Země na vzduchu zřejmě odráží již Thalétovu představu s tím rozdílem, že Anaximenés nahradil vodu vzduchem.³⁷¹ Vzduch pak pro něj obdobně jako pro Thaléta mohl sahat pod Zemi do neomezené hloubky.³⁷²

Tvar Země v Anaximenově představě je u Áetia připodobněn ke stolu, pravděpodobně vzhledem k plochosti Země myšleno jako deska stolu:

„Podle Anaximena má Země podobu stolu.“³⁷³

Z. Kratochvíl poznamenává, že desky archaických stolů měly zvednuté okraje.³⁷⁴ Představa zvednutých či vyvýšených okrajů je důležitá vzhledem k oběhu nebeských těles kolem Země. Hippolytos referuje o pohybu nebeských těles takto:

„Anaximenés říká, že hvězdy se nepohybují pod Zemí, jak předpokládali jiní, nýbrž kolem Země, jako když se kolem naší hlavy točí plstěný klobouk. Slunce se neskrývá tím, že se pohybuje pod Zemí, nýbrž

³⁶⁷ Viz Áetios, *Plac.* III, 15, 8 (Dox. 380) = DK 13 A 20.

³⁶⁸ Viz Hippolytos, *Ref.* I, 7 Marcovich = DK 13 A 7.

³⁶⁹ Viz Zdeněk Kratochvíl: *Mezi mořem a nebem: odkaz íónské archaické vnímavosti*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 284.

³⁷⁰ Viz G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield (eds.): *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty*. Praha: OIKOYMENH 2004, s. 198.

³⁷¹ Viz Martin L. West: *Early Greek philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press 1971, s. 101.

³⁷² Viz G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield (eds.): *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty*. Praha: OIKOYMENH 2004, s. 198.

³⁷³ Viz Áetios, *Plac.* III, 10, 3 (Dox. 377) = DK 13 A 20.

³⁷⁴ Viz Zdeněk Kratochvíl: *Mezi mořem a nebem: odkaz íónské archaické vnímavosti*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 287.

tím, že je kryto vyššími částmi Země - a také proto, že jeho vzdálenost od nás se zvětšuje. Hvězdy nehřejí proto, že jsou velice daleko.“³⁷⁵

Podle uvedeného referátu Slunce neobíhá pod Zemí a v noci nesvítí, jelikož je skryto za vyššími částmi Země, což by odpovídalo Áetiově zmínce o podobě Země. Druhý důvod u Hippolyta, že Slunce nesvítí pro zvětšující se vzdálenost je podle D. L. Couprieho jen odrazem sférického pojetí Země. Pro člověka, který věří, že Země je plochá není podle Couprieho Slunce daleko, ale spíše blízko.³⁷⁶ Aristotelés se také zmiňuje o skrytí Slunce za vyššími oblastmi Země, ovšem u něj se jedná jen o severní oblast:

„Dokladem toho, že severní část Země je vysoká, má být přesvědčení četných dávných meteorologů, že Slunce se nepohybuje pod Zemí, nýbrž kolem Země a její severní části; že mizí a tak působí noc, protože směrem k severu je Země vysoká.“³⁷⁷

Podle M. Westa se zde odráží představa mýtické hory Rhipai.³⁷⁸ Aristotelés tuto představu dále rozvíjí. Dřívější myslitelé si podle Aristotela mysleli, že všechny velké řeky tečou ze severu, tedy ten je zřejmě výše. Ovšem, jak poznamenává D. L. Couprie, předsofatici určitě znali Nil a ten teče přesně obráceně, tedy toto Aristotelovo vysvětlení neodpovídá představám předsofatickým. Podle Couprieho je přesnější Hippolytova zpráva mluvící o celém okraji Země, ta by pak měla konkávní tvar.³⁷⁹

Ohledně tvaru Země u Anaximena můžeme přihlídnout i případným neřeckým vlivům. Představa Země se zvýšenými okraji, či na okraji lemované horami je archaická mytologická představa hojně rozšířená v oblasti starověkého Předního východu. V mezopotamském mýtu o *Ninurtovi a Asagovi* se dočteme:

„Hromadu kamení navršil v Hoře,
jak plovoucí mračno paže své nad ní vztáhl.
Jak velkou hradbou tvář země ohradil,
vahadla rozmístil všude.
Hrdina moudře jednal, zahradil všechna města,
mohutné vody kamenem spoutal.“³⁸⁰

Země je ohrazena hromadou kamení, která vytváří pás hor na okraji Země. Zmínka o spoutání vod se pojí k představě světa u zdejších civilizací, ten je obklopen vodním chaosem,

³⁷⁵ Viz Hippolytos, *Ref. I*, 7 Marcovich = DK 13 A 7.

³⁷⁶ Viz Dirk L. Couprie: „The Paths of the Celestial Bodies According to Anaximenes“, *Hyperboreus* vol. 21, 2015, s. 6.

³⁷⁷ Viz Aristotelés, *Meteor. II*, 1; 354a27 = DK 13 A 14.

³⁷⁸ Viz Martin L. West: *Early Greek philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press 1971, s. 106.

³⁷⁹ Viz Dirk L. Couprie: „The Paths of the Celestial Bodies According to Anaximenes“, *Hyperboreus* vol. 21, 2015, s. 20–22.

³⁸⁰ Viz *Ninurta a Asag*, Tab. III, 349–354.

jak bylo zmíněno v kapitole o Thalétovi. Obdobná představa je i v egyptské mytologii, kde se v Textech pyramid dočteme:

„Země je úplně ohrazena, pro horské rozmezí na obou stranách řeky, byly spojeny a oba břehy se sjednotily.“³⁸¹

Představa vychází z popisu břehů řeky Nil, která byla pro Egypt životně důležitá a byla z obou stran lemována svahy. Představa se posunula na obraz celé země a zobrazovala její ohrazení horami. V egyptských představách Slunce vychází i zachází v horských regionech. Vychází v horách Pebble a zachází v horách Bakhu nebo Manu.³⁸² M. West ještě zmiňuje íránské představy o hoře či pohoří Hará či Haraiti, které rovněž obklopuje svět.³⁸³ Z íránského prostředí můžeme opozornit i v kapitole o Anaximandroví na zmíněnou představu o obklopení Země horou Elbrus (*Bundahišn* 5, 3; 12,1).

Anaximenova představa by mohla odrážet tyto archaické představy s tím, že by vyhovovala jeho koncepci ploché Země podpírané vzduchem. Kvůli vzduchu nebeská tělesa nemohou pod Zem a tudíž musí obíhat jen nad ní. Horami či zvýšenými okraji Země by Anaximénés vysvětlil, proč Slunce v noci není vidět. Popis oběhu nebeských těles se nám kromě výše zmíněného referátu u Hippolyta zachoval i u Áetia:

„Anaximénés říkal, že hvězdy nekrouží pod Zemí, nýbrž okolo Země.“³⁸⁴

Pohyb okolo Země je u Hippolyta výše popsán jako otáčení plstěného klobouku okolo hlavy, u Áetia je připodobněn k pohybu mlýnského kamene:

„Jedni se domnívají, že [svět] se otáčí jako mlýnský kámen, jiní zase, že jako kolo.“³⁸⁵

Pohyb nebeských těles je dán pohybem vzduchu, který je žene před sebou a který je zároveň pro jejich plochost nese jako vítr listy:

„Anaximénés [říká], že hvězdy [Slunce, Měsíc a planety?] jsou zatlačovány zhuštěným vzduchem, který jim klade odpor.“³⁸⁶

„Anaximénés říká, že Slunce je ploché jako list.“³⁸⁷

Vzduch tedy zajišťuje, aby nebeská tělesa nespadla a zároveň jim udává kruhový pohyb.³⁸⁸ V otázce nesení nebeských těles vzduchem se opět nabízí zajímavá paralela

³⁸¹ Viz TP 254.

³⁸² Viz James P. Allen: *The ancient Egyptian pyramid texts* [online]. Second edition. Atlanta, Georgia: SBL Press, 2015, ©2015. Writings from the Ancient World; Number 38 [cit. 2019-04-18]. ISBN 978-1-62837-116-1. Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/natl/Doc?id=11043559>, s. 350, 363.

³⁸³ Viz Martin L. West: *Early Greek philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press 1971, s. 106.

³⁸⁴ Viz Áetios, *Plac.* II, 16, 5 Mansfeld-Runia = DK 13 A 14.

³⁸⁵ Viz Áetios, *Plac.* II, 2, 4 (Dox. 329b not.) = DK 13 A 12.

³⁸⁶ Viz Áetios, *Plac.* II, 23, 1 Mansfeld-Runia = DK 13 A 15.

³⁸⁷ Viz Áetios, *Plac.* II, 22, 1 (Dox. 352 = A 15 /2) = DK 13 B 2.

s egyptským bohem Šuem, představitelem suchého vzduchu a oživujícího božského dechu. Šu je často zobrazován, jak svými pažemi drží bohyni nebe Nut.³⁸⁹ V *Textech pyramid* se dočteme:

„... jako paže Šua pod Nebem, jak jej nese.“³⁹⁰

Šu zde drží nebesa, aby se nespojila znovu se zemí, tedy aby nepadla. V rámci nebe drží nahoře i všechna nebeská tělesa. Zároveň Šu vlastně vyplňuje jako suchý vzduch prostor mezi nebem a zemí. Šu vlastně představuje to, co v Anaximénově kosmologii *aér*. Zdali mohla mít tato představa na Anaximena vliv nelze z dochovaných pramenů určit. Ovšem na rozdíl od Anaximena pojetí hraje v kosmogonii Šu jako vzduch jen roli „oddělitele“ nebe a země, není původním činitelem kosmogonie.

Kruhový pohyb kolem Země může mít u Anaximena původ v řeckém archaickém myšlení. Slunce v řecké mytologii přes noc putuje v loďce ze západu na východ po proudu Ókeanu. Mimnermos, básník z druhé poloviny 7. století př. n. l. tuto cestu popsal:

„Potom ho vlnami nese to mistrně skloubené lůžko
- rukou Héfaistovou dostalo vydutý tvar.
ve zlatě drahocenném a s křídélky - po vršku vody,
v jeho příjemném snu, od země Hesperoven
do kraje Aithiopů, ...“³⁹¹

Když si uvědomíme, že Ókeanos je vodní proud, který v kruhu obepíná svět, je zde již obsažena představa o kruhovém, spíše půlkruhovém oběhu Slunce během noci. Anaximénés mohl jen nahradit vodní proud Ókeanu proudem vzduchu. Podobné nahrazení vodní přirozenosti Ókeanu se objevuje i u orfiků, v *Papyru Derveni* se ve 23. sloupci dočteme:

„...ale pro ty, kteří rozumějí správně,
je zřejmé, že Ókeanos je vzduch a vzduch je Zeus.“³⁹²

V daném úryvku je zakomponovaná i představa Dia s jeho atributem obklopujícího životadárného vzduchu. Stejně jako Ókeanos obklopuje i vzduch svět kolem a stejně je mu vlastní také kruhový pohyb. Z této představy by mohla vycházet i Anaximena představa kruhového pohybu vzduchu unášejícího nebeská tělesa.

³⁸⁸ Viz Zdeněk Kratochvíl: *Mezi mořem a nebem: odkaz iónské archaické vnímavosti*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 291.

³⁸⁹ Viz Dirk L. Couprie: *Heaven and earth in ancient Greek cosmology: from Thales to Heraclides Ponticus*. New York: Springer 2011, s. 9.

³⁹⁰ Viz TP 506.

³⁹¹ Viz Radislav Hošek: *Nejstarší řecká lyrika*. Praha: Svoboda 1981, s. 68.

³⁹² Viz *Derveni Papyrus*, col. XXIII, 2–3. Překlad Vojtěch Hladký a Anna Pilátová.

Problémem představy kruhového pohybu nebeských těles nad Zemí vyplývající z Anaximenovy koncepce je, že neodpovídá pozorování. Tento problém pro rané řecké kosmology vyplývá z toho, že nebeská osa není kolmá k ploché Zemi.³⁹³ Z pozorování pohybu nebeských těles je patrné, že je nakloněna.

Možným vysvětlením této představy u Anaximena je, že se jedná o relikv archaického myšlení zmíněného výše.³⁹⁴ Druhou možností by mohlo být naklonění Země, kdyby byl sever výše, toto pojetí by souviselo s pozdější naukou Anaxagory a Archeláa.³⁹⁵ Podle Couprieho je interpretace pomocí naklonění Země chybná, jelikož vychází z pohledu doxografů ovlivněných představou sféricity Země a sklonem ekliptiky, která se dá také popsat jako sklon sférické Země vůči rovině ekliptiky. Tuto představu si spletli se sklonem nebeského pólu na ploché Zemi ve vztahu k povrchu Země. Podle Couprieho předsokratici spíše mysleli naklonění nebe.³⁹⁶

Právě to je odrazovým bodem možnosti, kterou podává Couprie. Podle Couprieho zpráva o pohybu nebeských těles a přirovnání k čepce či mlýnskému kameni nepopisuje současnou situaci, ale původní situaci před náklonem nebe. Z toho pro Couprieho vyplývá, že nebeská tělesa v současné době obíhají i pod Zemí, i když doxografická tradice tvrdí opak. Couprie říká, že doxografové toho stejně mnoho upravili a nejsou jediným východiskem pro naši představu. Dalším východiskem by měla být kreativní imaginace, díky níž bychom si měli být schopni představit svět jako předsokratici, tedy plochou Zemí se všemi jejími důsledky.³⁹⁷

Spíš je pravděpodobnější, že se jedná o pozůstatek archaického myšlení, čemuž by odpovídala i představa nebeské klenby v Anaximenově myšlení. Představa nebeské klenby je již patrná v Hippolytově referátu, kde je připodobňovaná k plstěnému klobouku nebo v referátu u Áetia, kde je popsána jako průhledná kopule přikrývající plochou Zemí:³⁹⁸

„Anaximenés [říkal, že hvězdy] jsou připevněny v křišťálovitém [nebi] jako hřebíky. Někteří je však mají za ohnivé lístky, jako obrázky.“³⁹⁹

³⁹³ Viz Dirk L. Couprie: „The Paths of the Celestial Bodies According to Anaximenes“, *Hyperboreus* vol. 21, 2015, s. 10.

³⁹⁴ Viz Radim Kočandrl: *Anaximenés z Milétu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2014, s. 220.

³⁹⁵ Viz Zdeněk Kratochvíl: *Mezi mořem a nebem: odkaz iónské archaické vnímavosti*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 287.

³⁹⁶ Viz Dirk L. Couprie: „The Paths of the Celestial Bodies According to Anaximenes“, *Hyperboreus* vol. 21, 2015, s. 17–18.

³⁹⁷ Viz *tamtéž*, s. 21–26.

³⁹⁸ Viz Radim Kočandrl: *Anaximenés z Milétu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2014, s. 208.

³⁹⁹ Viz Áetios, *Plac.* II, 14, 3-4 Mansfeld-Runia = DK 13 A 14.

Představa připevnění hvězd ke klenbě v podobě hřebíků je velice blízká tradičním archaickým představám. V egyptské mytologii je bohyně Nut zobrazována jako nahá žena, jejíž tělo je ověšeno hvězdami.⁴⁰⁰ Obdobně v *Genesis* Bůh při stvoření nebeských těles hvězdy umísťuje na nebeskou klenbu:

„Učinil tedy Bůh dvě veliká světla: větší světlo, aby vládlo ve dne, a menší světlo, aby vládlo v noci; učinil i hvězdy. Bůh je umístil na nebeskou klenbu, aby svítila nad zemí.“⁴⁰¹

Oproti těmto archaickým představám je klenba u Anaximena průhledná, pokud by ale byla rovněž z pevného materiálu neodpovídala by teorii o zhušťování a zředování, jelikož by se nacházela v oblasti, kde má být oheň. Lépe by odpovídalo přirovnání k plstěnému klobouku, kdy by klenba byla spíše mlžnou a oblačnou oblastí.⁴⁰² Představa takového polokoule kolem Země by vysvětlovala i pohyb nebeských těles jejím otáčením kolem Země.

Závěr

V úvodní části jsme zmínili, že hlavním problémem každé studie zabývající se obecně předsokratiky je nedochovanost původních textů. Zlomky předsokratiků máme dochované v dílech pozdějších autorů, kteří je ovlivnili svým vlastním interpretačním rámcem. Tento interpretační rámec vychází z Aristotelovy interpretace starších myslitelů, kterou podal na začátku svého spisu *Metafyzika*. Snahou této diplomové práce bylo odhlédnout od tohoto interpretačního rámce a s přihlédnutím k možným paralelám milétského myšlení v řecké mytologii či mytologiích starověkého Předního východu nalézt kořeny (původ či jádro) milétského myšlení.

Prvním milétským myslitelem a podle Aristotelovy interpretace prvním filozofem filozofické tradice byl Thalés. Thalétovy představy asi nejvíce odpovídají archaickým představám o světě. Vzhledem k jeho motivu plavání Země na vodě a vzniku země z vody se nabízejí paralely v představách starověkého Předního východu. Ovšem jelikož Thalés zřejmě nezanechal žádný spis, jsou skoro všechny informace o Thalétově myšlení až pozdější interpretací. Nevíme, zdali se nejedná jen o zkreslení Thaletových představ pozdějšími

⁴⁰⁰ Viz Dirk L. Couprie: *Heaven and earth in ancient Greek cosmology: from Thales to Heraclides Ponticus*. New York: Springer 2011, s. 7

⁴⁰¹ Viz *Gn* 1, 16–17.

⁴⁰² Viz Radim Kočandrl: *Anaximénés z Milétu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2014, s. 210–211.

komentátory. Blížkost Thalétových představ těm archaickým dobře vystihl Z. Kratochvíl, který píše spíše o Thalétově mytologii než filozofii.⁴⁰³

Více než Thalés by měl být považován za prvního filozofa Anaximandros, o němž již víme, že po sobě zanechal spis. Anaximandrova představa o vzniku věcí může odrážet řád v řecké *polis*. Pro časové vymezení vzniku věcí můžeme najít i paralelu v íránském myšlení. Celkově vznik věcí založený na konfliktu protikladů může odrážet obecnější představu o protikladech rozšířenou v archaických společnostech. Tato představa je typická i pro Řeky. Obdobně jako pro kosmogonii můžeme nalézt paralely pro Anaximandrovu kosmologii v řeckém nebo rovněž v íránském prostředí. Ostatně paralela z řeckého prostředí by nevysvětlovala všechny problémy vzniklé při pozorování nebeských těles. Je možné, že jde o jistý synkretismus, kdy Anaximandros vychází z řeckých archaických představ a íránský model mu posloužil jako potvrzení jeho koncepce. V rámci Anaximandrovu kosmologie je ale nejdůležitější, že rozbíjí klasickou představu malého světa s nebeskou klenbou a zavádí do kosmu pomocí uspořádání nebeských těles hloubku – prostor.

U Anaximena obdobně jako u Thaléta nacházíme oporu v úvahách, že jeho představy odpovídají archaickým modelům světa. Anaximenés však v rámci svého myšlení přichází s konceptem procesu proměn ve světě. Na rozdíl od předchozích archaických představ u Anaximena nehrají božští aktéři v procesu proměn žádnou roli. Jedná se o mechanický proces, kdy změny již nejsou nahodilé a dějí se za určitých podmínek.⁴⁰⁴

Obecně je možno říci, že vzhledem k nalezeným častým paralelám s mytologickými představami úvahy milétských myslitelů vychází z archaického pojetí světa a mají četné obdoby v mytologických představách. Výjimku tvoří v rámci archaické kosmologie jen Anaximandros, který svou představou v podstatě rozbíjí tradiční archaický model světa a přichází se zcela novým modelem. Oproti M. L. Westovi, který předpokládá vlivy východu, lze mnoho jím předkládaných ovlivnění vysvětlit z řeckého prostředí. Je pravděpodobnější, že milétské myslitelé sdíleli spíše motivy řeckého archaického myšlení. Problémem je, jak už jsme několikrát uvedli, že nejsou dochovány původní texty, takže vše můžeme pojímat jen jako možné paralely. V této souvislosti nesmíme opomenout, že i texty starověkého Předního východu se zachovaly až v pozdější redakci a tvrzení o přímém vlivu nelze podložit.

Důležitým posunem v myšlení milétských myslitelů oproti archaickým představám je nabídnutí vysvětlení věcí ve světě bez zásahu božských aktérů. Milétané se snaží vysvětlovat

⁴⁰³ Viz Jan Bouzek a Zdeněk Kratochvíl: *Od mýtu k logu*. Praha: Herrmann & synové 1994, s. 133.

⁴⁰⁴ Viz Radim Kočandrl: *Anaximenés z Milétu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2014, s. 100.

svět pomocí věcí, fenoménů, procesů pozorovaných ve světě kolem sebe. Jedná se o vysvětlení vycházející ze samotného fyzického světa.

Seznam použitých zkratk

<i>TP</i>	<i>Texty pyramid</i>
<i>TR</i>	<i>Texty rakví</i>
<i>KTU</i>	<i>Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit</i>
<i>Gn</i>	<i>Genesis</i>
<i>Ex</i>	<i>Exodus</i>
<i>Iza</i>	<i>Izajáš</i>
<i>DK</i>	<i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> (zkratka vychází z příjmení H. Dielse a W. Kranze)

Díla antických autorů:

Áetios

Plac. *Placita philosophorum*

Agathémeros

Geogr. *Geographias hypotypósis*

Aristotelés

Met. *Metaphysica*

Meteor. *Meteorologica*

Phys. *Physica*

Pol. *Politica*

Diogenés Laertios

DL *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*

Eusebios	
<i>Chron.</i>	<i>Chronicon</i>
<i>Praep. evan.</i>	<i>Praeparatio evangelica</i>
Hérodotos	
<i>Hist.</i>	<i>Historiae</i>
Hésiodos	
<i>Theog.</i>	<i>Theogonia</i>
Hippolytos	
<i>Ref.</i>	<i>Refutatio omnium haeresium</i>
Homér	
<i>Il.</i>	<i>Ilias</i>
<i>Od.</i>	<i>Odyssea</i>
Platón	
<i>Phd.</i>	<i>Phaedo</i>
<i>Tht.</i>	<i>Theaetetus</i>
Plinius	
<i>Natur. hist.</i>	<i>Naturalis historia</i>
Plútarchos	
<i>De Pyth. orac.</i>	<i>De Pythiae oraculis</i>
Proklos	
<i>In Plat. Tim.</i>	<i>In Platonis Timaeum commentaria</i>
Pseudo-Plútarchos	
<i>Strom.</i>	<i>Strommata</i>
Seneca	

Nat. Quaest *Naturales quaestiones*

Strabón

Geogr. *Geographica*

Themistios

Or. *Orationes*

Seznam použité literatury

Prameny

Allen, James P.: *The ancient Egyptian pyramid texts* [online]. Second edition. Atlanta, Georgia: SBL Press, 2015, ©2015. Writings from the Ancient World; Number 38 [cit. 2019-04-18]. ISBN 978-1-62837-116-1. Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/natl/Doc?id=11043559>.

Aristotelés: *Metafyzika*. Překlad Antonín Kříž. Praha: Rezek 2008.

Aristotelés: *Fyzika*. Překlad Antonín Kříž. Praha: Petr Rezek, 2010.

Avesta [online]. Copyright © 2003 Bejon N. Desai. Used with permission [cit. 22.04.2019]. Dostupné z: <http://www.avesta.org/>

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost 2005.

Derveni Papyrus, Texts and Translations. Překlad Vojtěch Hladký a Anna Pilátová. [online]. Copyright ©2019 [cit. 22.04.2019]. Dostupné z: https://www.academia.edu/36707467/Derveni_Papyrus_-_Translation.

Fysis [online]. Dostupné z: <http://fysis.cz/>

Hérodotos: *Dějiny*. Překlad Jaroslav Šonka. Praha: Odeon 1972.

Hésiodos: *Zpěvy železného věku*. Překlad Julie Nováková. Praha: Svoboda 1990.

Homér: *Ílias*. Překlad Rudolf Mertlík. Praha: Odeon 1980.

Homér: *Odysseia*. Překlad Otmar Vaňorný. Praha: Odeon 1967.

Homérské hymny; Válka žab a myší. Překlad Otakar Smrčka. Praha: SNKLHU 1959.

Hošek, Radislav: *Nejstarší řecká lyrika*. Praha: Svoboda 1981.

Hruška, Blahoslav; Matouš, Lubor: *Mýty staré Mezopotámie: sumerská, akkadská a chetitská literatura na klínopisných tabulkách*. Praha: Odeon 1977.

Platón: *Faidón*. Překlad František Novotný. Praha: OIKOYMENH 2005.

Prosecký, Jiří: *Slova do hlíny vepsaná: mýty a legendy Babylónie*. Praha: Academia 2010.

Stehlík, Ondřej: *Ugaritské náboženské texty: Kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové*. Praha: Vyšehrad 2003.

Sekundární literatura

Bouzek, Jan a Kratochvíl, Zdeněk: *Od mýtu k logu*. Praha: Herrmann & synové 1994.

Brown, David: *Mesopotamian planetary Astronomy – Astrology*. Groningen: Styx Publications 2000.

Burkert, Walter: *Babylon, Memphis, Persepolis: eastern contexts of Greek culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2007.

Burkert, Walter: *Greek religion*. Cambridge: Harvard University Press 1985.

Cornford, Francis M.: *From religion to philosophy: a study in the origins of western speculation*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Couprrie, Dirk L.: *Anaximander in context: new studies in the origins of Greek philosophy* [online]. Albany: State University of New York Press, ©2003. SUNY series in ancient Greek philosophy [cit. 2019-03-24]. Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/natl/Doc?id=10587309>.

Couprrie, Dirk L.: *Heaven and earth in ancient Greek cosmology: from Thales to Heraclides Ponticus*. New York: Springer 2011.

Couprrie, Dirk L.: „The Paths of the Celestial Bodies According to Anaximenes“, *Hyperboreus* vol. 21, 2015.

Curd, Patricia - Graham, Daniel W. (eds.): *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. New York: Oxford University Press 2008.

Cystom, Victor - Graham, Daniel W. (eds.): *Presocratics Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. Farnham: Ashgate 2002.

De Jong (ed.), Irene J. F.: *Homer: Critical Assessments*. Routledge: London, New York 1999.

Finkelberg, Margalit - Stroumsa, Guy G.: *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*. Leiden: Brill 2003.

Greaves, Alan M.: *Miletos: a history*. London: Routledge 2002.

Gurtler, Gary M. - Wians, William (eds.): *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Leiden, Boston: Brill 2013.

Hahn, Robert: *Anaximander and the architects: the contributions of Egyptian and Greek architectural technologies to the origins of Greek philosophy* [online]. Albany: State University of New York Press, ©2001. SUNY series in ancient Greek philosophy [cit. 2019-03-24]. Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/natl/Doc?id=10587102>.

Hess, Richard S. – Tsumura, David T. (eds.): *I Studied Inscriptions from before the Flood: Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, Winona Lake: Eisenbrauns 1994.

Horowitz, Wayne: *Mesopotamian Cosmic Geography*. Winona Lake: Eisenbrauns 1998.

Hussey, Edward: *Presokratici*. Praha: Petr Rezek 1997.

Jacobsen, Thorkild: *The Treasures of Darkness: a history of Mesopotamian religion*. New Haven: Yale University Press 1976.

Janák, Jiří: *Staroegyptské náboženství. I, Bohové na zemi a v nebesích*. Praha: OIKOYMENH 2009.

Kahn, Charles H.: *Anaximander and the origins of Greek cosmology*. Indianapolis: Hackett 1994.

Kasak, Enn: *Ancient Astrology as a Common Root for Science and Pseudo-science*. [online]. Copyright © [cit. 01.01.2019]. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/26428157_Ancient_Astrology_as_a_Common_Root_for_Science_and_Pseudo-Science.

Kerényi, Karl: *Mytologie Řeků. 1, Příběhy bohů a lidí*. Praha: OIKOYMENH 1996.

Kingsley, Peter: „Meetings with Magi: Iranian Themes among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato's Academy“, *Journal of the Royal Asiatic Society* vol. 5, No. 2, 1995.

Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M. (eds.): *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty*. Praha: OIKOYMENH 2004.

Knight, John B.: *Miletos and Lydia: Interaction, Cooperation, and Conflict* [online]. Copyright ©2019 [cit. 01.01.2019]. Dostupné z: https://www.academia.edu/30819410/Miletos_and_Lydia_Interaction_Cooperation_and_Conflict.

- Kočandrle, Radim: *Anaximandros z Mílétu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010.
- Kočandrle, Radim: *Anaximenés z Mílétu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2014.
- Kočandrle, Radim: *Apeiron Anaximandra z Mílétu*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni 2011.
- Kočandrle, Radim: *Fysis iónských myslitelů: rozprava nad peripatetickou dezinterpretací*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2008.
- Konrádová, Veronika: *Kosmogonické a theogonické motivy v Hésiodově Theogonii*. Ústí nad Labem: Univerzita J.E. Purkyně 2008.
- Korczak, Andrzej: *Why the Water? The Vision of The World by Thales of Miletus* [online]. Copyright ©2019 [cit. 25.02.2019]. Dostupné z: https://www.academia.edu/32922231/SUIFD35_WHY_THE_WATER_THE_VISION_OF_THE_WORLD_BY_THALES_OF_MILETUS_Andrzej_KORCZAK.
- Kratochvíl, Zdeněk: *Filosofie mezi mýtem a vědou: od Homéra po Descarta*. Praha: Academia 2009.
- Kratochvíl, Zdeněk: *Mezi mořem a nebem: odkaz iónské archaické vnímavosti*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010.
- Lear, Jonathan: *Aristotelés: touha rozumět*. Praha: OIKOYMENH 2016.
- Long, Anthony A. (ed.): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1999.
- Luhanová, Eliška: *Zrození světa: kosmologie básníka Hésioda*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014.

Malkin, Irad: *A small Greek world: networks in the Ancient Mediterranean*. New York: Oxford University Press 2011.

van de Mieroop, Marc: *Dějiny starověkého Blízkého východu okolo 3000-323 př. Kr.* Praha: Academia 2010.

McKirahan, Richard D.: *Philosophy before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*. Indianapolis: Hackett Publishing 2010.

Mogyorodi, Emese: *Thales and the Beginnings of Greek Philosophical Speculation: Problems of Interpretation* [online]. Copyright ©2019 [cit. 01.01.2019]. Dostupné z: https://www.academia.edu/8438342/THALES_AND_THE_BEGINNINGS_OF_GREEK_PHILOSOPHICAL_SPECULATION_PROBLEMS_OF_INTERPRETATION.

Neiman, David: „The Supercaelian Sea“ , *Journal of Near Eastern Studies* vol. 28, 1969.

Neškudla, Bořek: *Encyklopedie řeckých bohů a mýtů*. Praha: Libri 2003.

O'Grady, Patricia F.: *Thales of Miletus: the beginnings of Western science and philosophy*. Aldershot: Ashgate 2002.

O'Grady, Patricia: *Thales of Miletus*. Heslo na Internet Encyclopedia of Philosophy. [online]. Dostupné z: <https://www.iep.utm.edu/thales/#H4>.

Paas, Stefan: *Creation and judgement: creation texts in some eighth century prophets*. Leiden: Brill 2003.

Penglase, Charles: *Greek myths and Mesopotamia: parallels and influence in the Homeric hymns and Hesiod*. London: Routledge 1997.

Podzimek, Michal: *Dějiny filosofie náboženství*. Liberec: Technická univerzita v Liberci 2007.

von Rad, Gerhard: *Genesis: a commentary*. Philadelphia: The Westminster Press 1973.

Rezek, Petr (ed.): *Mýtus, epos a logos: studijní texty*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku 1991.

Rollinger, Robert - Schnegg, Kordula (eds.): *Kulturkontakte in antiken Welten: vom Denkmodell zum Fallbeispiel*. Leuven: Peeters 2014.

Rose, Jenny: *Zoroastrianism: an introduction*. London: I.B. Tauris 2011.

Simkins, Donald A.: *Creator & creation: nature in the worldview of ancient Israel*. Peabody: Hendrickson Publishers 1994.

Vítek, Tomáš – Starý, Jiří –Antalík, Dalibor (eds.): *Řád a chaos v archaických kulturách*. Praha: Herrmann & synové 2010.

Verner, Miroslav - Bareš, Ladislav - Vachala, Břetislav: *Encyklopedie starověkého Egypta*. Praha: Libri 2007.

Waterman, Leroy: „Cosmogonic Affinities in Genesis 1:2“ , *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* vol. 43, 1927.

West, Martin L. : *Early Greek philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press 1971.

West, Martin L.: *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. New York: Oxford University Press 1997.

Resumé

This thesis deals with the thinking of Milesian philosophers. The cosmogonic and cosmological ideas in Milesian philosophers' thinking are gradually being explored. The first part of the thesis deals with Thales, the second with Anaximander and the third with Anaximenes. The thesis tries to look away from the traditional doxographic interpretation based on Aristotle's concept of four causes. Within this conception, the Milesian thinkers are conceived as the beginning (arche) seekers. And the beginning as a material cause. Instead, it tries to take into account possible parallels to the thinking of the mentioned philosophers in the mythological ideas of ancient Greece and the ancient Near East. In thesis it compares Milesian ideas with these mythological ideas and tries to discover the roots (origins, core) of their ideas. By doing so, it finds that Milesian thinkers share many motives with archaic mythological ideas. On the basis of this finding, it can be said that the Milesian thinkers share an archaic view of the world (with the exception of Anaximander) and their ideas seem to be based on archaic mythological ideas about the world. As part of the investigation, it turns out that it is not always necessary to look for the influence of the ancient East, as M. L. West did, but it is more likely to look for parallels within the Greek mythological image of the world.