

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav řeckých a latinských studií

## DIPLOMOVÁ PRÁCE

MARTINA EVJÁKOVÁ

O VÝZNAMU SMRTI U STOIKŮ A EPIKÚREJCŮ

ON THE MEANING OF DEATH FOR THE STOICS AND FOR  
THE EPICUREANS

Praha, 2012

Vedoucí práce: Mgr. Sylva Fischerová, PhD.

Ráda bych zde poděkovala vedoucí této práce, Mgr. Sylvě Fischerové, PhD., která mi byla zdrojem cenných rad a podnětů.

*Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.*

*V Praze dne*

*Podpis*

## **Abstrakt**

Jádrem této práce je představení a srovnání názorů na fenomén smrti z perspektivy pojetí duše u příslušníků dvou významných helénistických filosofických škol – u starých stoiků a u Epikúra. Problému se věnujeme nejprve z fyzikálního hlediska. Epikúros i stoikové jsou zastánci substanciální (a nikoli individuální) nesmrtelnosti duše. Nauka obou škol vykazuje podobnosti s presókratovským myšlením na toto téma. Duše je podle názoru obou škol spjata s teplem a dechem a je nositelkou života. Dále jsou představeny přístupy epikúrejců a stoiků ke smrti z etického hlediska a nastíněny jejich odlišné strategie zbavení se strachu z ní.

## **Klíčová slova**

Epikúros – Stoikové – Smrt – Duše

## **Abstract**

The main aim of this thesis is to present and compare the approaches of the two important Hellenistic philosophical schools – the Old Stoics and Epicurus – to the phenomenon of death in relationship to the concept of the soul. First, the problem is viewed through the perspective of physics. Epicurus and the Stoics adhere to the belief in the substantial (and not individual) immortality of the soul, resembling in some aspects the view of presocratic philosophers. The soul is understood by both schools as basis of life functions connected with heat and breath. Second, the ethical approaches to death by Epicurus and the Stoics and their different proposals for disposing of the fear of death are shortly introduced.

## **Keywords**

Epicurus – Stoicism – Death – Soul

## Obsah

Úvod .....	8
Metoda a prameny .....	13
1.    Nástin pojetí duše a jejího zániku ve filosofickém myšlení před helénismem .....	15
1.1.    Homér .....	16
1.2.    Presokratikci a substanciální nesmrtelnost.....	19
1.3.    Individuální nesmrtelnost.....	27
1.4.    Platón.....	31
2.    Smrt prizmatem fyziky u Epikúra a stoiků .....	39
2.1.    Epikúrejský atomismus a podoba duše .....	39
2.1.1.    Trvalé a nahodilé vlastnosti atomů.....	41
2.1.2.    Duše a tělo .....	46
2.1.3.    Vnímání a život.....	47
2.2.    Epikúros: Návrat atomů a rozpad agregátu lidského organismu .....	50
2.2.1.    Návrat atomů .....	50
2.2.2.    Smrt způsobená odlukou duše .....	51
2.2.3.    Rozklad těla.....	53
2.3.    Stará stoa: duše jako πνεῦμα .....	55
2.3.1.    Tělesnost duše .....	56
2.3.2.    Teplo a dech.....	57
2.3.3. <i>Pneuma</i> .....	59
2.3.4.    Struktura a funkce duše .....	63
2.4.    Smrt u stoiků ze substanciálního a individuálního hlediska .....	66
2.4.1.    Návrat a μεταβολή .....	66
2.4.2.    Posmrtná existence duše.....	69
3.    Smrt z etického hlediska .....	73

3.1. Epikúros .....	74
3.1.1. Strach ze smrti stojí v cestě ήδονή .....	74
3.1.2. Zlem je vnímání, ne smrt sama .....	78
3.1.3. Eliminace strachu ze smrti .....	79
3.1.4. Praxe .....	82
3.2. Smrt z pohledu stoické etiky .....	83
3.2.1. Smrt jako <i>adiaforon</i> .....	83
3.2.2. Epiktétos – rozumnost je ovládní představ .....	87
Závěr .....	92
Seznam použité literatury .....	95

## Seznam použitých zkratek

Aet.Plac = Aëtius, *Placita Philosophorum*

Alex.Aphr.De an.mant. = Alexander Aphrodisiensis, *De anima libri mantissa*

Ar.An. = Aristoteles, *De anima*

Ar.EN. = Aristoteles, *Ethica Nicomachea*

Ar.Gen.Corr. = Aristoteles, *De generatione et corruptione*

Ar.Met. = Aristoteles, *Metaphysica*

Cic.Fin. = Cicero, *De finibus bonorum et malorum*

DL = Diogenes Laërtius, *Vitae philosophorum*

Epict. Diss. = Epictetus, *Dissertationes*

Epict.Ench. = Epictetus, *Encheiridion*

Epicur.Ep.I. = Epicurus, *Epistula I. (Πρός Ἡρόδοτον)*

Epicur.Ep.III. = Epicurus, *Epistula III (Πρός Μενοικέα)*

Epicur.Sent. = Epicurus, *Sententiae (Κύρια δόξα)*

Epicur.Gnom. = Epicurus, *Gnomologium Vaticanum*

Gal.Plet. = Galenus, *Peri pléthús*

Hes.Op. = Hesiodus, *Opera et dies*

Il. = Homerus, *Ilias*

Lucr.Nat. = Lucretius, *De rerum natura*

Num.Hom. = Numenius, *De natura hominis*

Nem.Hom. = Nemesius, *De natura hominis*

Od. = Homerus, *Odyssea*



Pind.*Ol.* = Pindarus, *Olympian Odes*

Plat.*Gorg.* = Plato, *Gorgias*

Plat.*Phaid.* = Plato, *Phaedo*

Plat.*Soph.* = Plato, *Sophista*

Plat.*Theait.* = Plato, *Theaitetus*

Plut.*Comm.not.* = Plutarchus, *De communibus notitiis*

Plut.*Stoic.repugn.* = Plutarchus, *De Stoicorum repugnantiiis*

Ps.Gal.*Hist.* = Pseudo-Galenus, *De historia philosophica*

Sen.*Ir* = Seneca, *De ira*

Sext.*Mat.* = Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*

Sext.*Pyrr.* = Sextus Empiricus, *Pyrrhóneiai hypotypóseis*

Stob.*Ant.* = Joannes Stobaeus, *Anthologium*

Tert. *De an.* = Tertullianus, *De anima*

LSJ = LIDDELL, Henry G., SCOTT, Robert, *A Greek-English Lexicon*. New York: Oxford University Press, 1996.

SVF = ARNIM, Hans Friedrich August von. *Stoicorum veterum fragmenta. Volumen 1, Zeno et Zenonis discipuli*. Lipsiae: Teubner, 1921.; *Volumen 2, Chrysippi fragmenta logica et physica*. Lipsiae: Teubner, 1923.; *Volumen 3, Chrysippi fragmenta moralia ; Fragmenta successorum Chrysippi*. Lipsiae: Teubner, 1923.

Us. = USENER, Hermann. *Epicurea*. Digitally printed version. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

VS = DIELS, H. and KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, 2, 6th edn. Berlin: Weidmann, 1952 (repr. 1966).

## Úvod

Strach ze smrti je fenomén přítomný ve všech dobách a u všech národů, proto také vždy existovaly instituce, které na tento přirozený fenomén reagovaly. Odpovědi jsou a byly nabízeny především v rámci náboženství a filosofie. Zatímco různá náboženství překonávají strach ze smrti pomocí víry v zachování duše a pokračování různých forem života po životě, ve filosofii nalezneme poněkud rozmanitější škálu přístupů založených na rozumovém zdůvodnění. V zásadě můžeme rozlišit dvě základní strategie řešení problému. Jednak jde o snahu dokázat, že lidská duše je nehmotná a nesmrtelná, v antické řecké filosofii zastupuje tento proud zejména Platón (zmíníme se zde v úvodu také o Aristotelovi), jednak je možné postupovat zcela opačně tvrzením, že individuální duše je tělesná a po smrti zcela zaniká, ať už za kratší či delší dobu, ale že tato skutečnost nepředstavuje pro člověka žádné zlo, z fyzikálních předpokladů totiž vyplývají důsledky pro etiku. V intencích druhé zmiňované tendence se vyjadřují už presokratoci. Předsókratovští filosofové zasazovali smrt či spíše zánik obecně do rámce nauky o přeměně živlů v kosmu. Po rozpadu jednotlivých jsoucenců se látky, z nichž jsou složeny všechny věci světa, tedy i živé organismy, navracejí ke svým původním (materiálním) počátkům - *archai*. Jako látkový chápe svět také Démokritos. Předložil atomistický koncept, podle něhož se duše skládá z jemných kulovitých atomů odpovídajících ohni. Rozklad agregátu, jakým je také lidské tělo a duše, znamená jeho zánik. Východiska těchto materialistických konceptů přijímají, modifikují a rozvíjejí dále za helénismu dvě velké filosofické školy - stoici a epikúrejci. V obou školách byla duše chápána jako materiální a v principu smrtelná.

Náplní a úkolem této práce je srovnat přístup k otázce smrti u epikúrejců a stoiků. Naším cílem nebude uvádět filosofii smrti do celkového kontextu společenského dění helénistické doby, nýbrž soustředíme se na konkrétní interpretaci tak, abychom zůstali věrni vybraným primárním pramenům, z nichž vycházíme.

Budeme se zde zabývat daným problémem ze dvou perspektiv. Postup práce bude systematický. Na smrt se zaměříme nejprve prizmatem fyziky a dále etiky. Fyzika představuje podloží etiky, stanovuje její hranice a určuje podmínky. Fyzikální pohled na duši a smrt je klíčovou oblastí pro zodpovězení otázky po podstatě ukončení života jako oddělení

duše od těla. Teprve z pevných základů nauky o materiální povaze duše může vyrůst propracovaná etická strategie eliminace strachu ze smrti. Hlavní těžiště našeho zkoumání proto spočívá ve fyzikální stránce pojetí smrti. Bude užitečné představit také krátce jádro etických nauk obou škol, nakolik se týkají naší problematiky. Cíle stoické i epikúrejské filosofie spočívají v implementaci filosofie do životní praxe. V posledku jde oběma o dosažení blaženosti, jakkoli ji definují velmi odlišně.

Mnohé koncepty, s nimiž obě helénistické školy pracují, mají svůj předobraz v presókratovských naukách (např. pojem *metabolé*, duše jako vzduch a dech, sepětí života s dechem a teplem), leckdy až u Homéra. Také jsou patrné vlivy Platóna (smrt jako oddělení duše od těla) a pýthagorejsko-orfických náboženských nauk, i když častěji se nacházejí zastánci individuální nesmrtnosti v opozici ke stoikům i epikúrejcům, kteří se vůči těmto svým předchůdcům výslovně vymezují.

V první kapitole práce se pokusíme nastínit vývoj pojetí duše a smrti u Homéra, některých presokratiků, Démokrita, představíme krátce pýthagorejsko-orfický přístup a názor Platónův. K obsáhnutí všech uvedených relevantních náhledů dané problematiky bude nutné provést zkratku, jež s sebou nutně nese jistou míru zkreslení. Budeme usilovat o co největší možnou věrnost tématu za pomoci především primárních zdrojů. Aristotelovo pojetí duše, navazující na Platóna, má zásadní význam pro dějiny filosofie a zejména středověkého křesťanství, pro naše účely se nachází však již mimo rámec stanoveného zkoumání. Vlivy Aristotela na stoické učení jsou zjevné spíše v etické oblasti. Stageiřanovo určení duše formující látku nepředstavuje pro stoiky a epikúrejce východisko pro vlastní úvahy ani výslovnou opozici, proto jej v nástinu ponecháme stranou<sup>1</sup>. Považujeme za důležité uvést vývoj náhledů na duši a smrt a sledovat původ stoiky i Epikúrem používaných pojmů. Obě školy si osvojují velmi staré koncepty a nově je interpretují.

---

<sup>1</sup> Sporným bodem mezi zastánci materialismu a dualismu je otázka, jestli tělo a duše jsou identické či nikoli. Aristotelés je toho názoru, že již otázka je špatně položena. Své pojetí osvětluje srovnáním. Otázka jestli jsou tělo a duše totožné postrádá smysl stejně jako otázka, zda je totožný vosk a jeho forma (Ar.An.II.1.412b6-9). Stav duše jsou také stavy těla, avšak Aristotelés popírá identitu těla a duše stejně jako nesmrtnost duše (vyjma rozumové části).

Srovnání mezi stoiky a Aristotelem by bylo možné vést na příkladě analogie aristoteléské formy a stoického všeprostopujícího aktivního principu *pneumatu*. Forma i *pneuma* jsou zároveň pojmy vztahující se jak k celému kosmu, tak k člověku jako jeho duše. Forma u Aristotela je však oproti látkovému *pneumatu* netělesný princip, čímž se Stageiřanův koncept podobá spíše náhledu svého učitele Platóna než stoické fyzice.

Dále se již budeme zabývat naukou Epikúrovou a názory starých stoiků. V obou případech se zaměříme na stejné tematické okruhy, nakolik to bude možné, abychom je připravili ke srovnání. Zprvč nás při tom bude zajímat podoba duše, její materiál, vlastnosti, schopnosti a funkce, především schopnost nést životní funkce, a v neposlední řadě také spojení s tělem. Zadržé se pokusíme představit důsledky pojetí duše na chápání smrti.

V první části druhé kapitoly (2.1-2) se budeme věnovat epikúrejské nauce a prozkoumáme fenomény duše a smrti z fyzikálního<sup>2</sup> hlediska. Budou nás zde zajímat otázky týkající se tělesnosti duše obecně. Stejně jako stoikové se i epikúrejci drží platónské definice smrti jako oddělení duše od těla a stejně tak proměňují ve smyslu vlastní verze materialismu obsah tohoto určení z dualistického na monistický tím, že duši považují za látkovou. Tím zdůrazňují na fyzické úrovni její příbuznost s tělem. Zaměříme se na trvalé vlastnosti atomů, z nichž je duše tvořena, jelikož ony jsou materiálem přetrvávajícím fyzickou smrti individua. Vyzdvihneme spojení duše s dechem (*pneumatem*) a teplem v jejich vztahu ke schopnosti být nositeli životních funkcí. Nenecháme stranou ani způsob spojení duše a těla a vyložíme, jakým způsobem může u Epikúra souviset smyslové vnímání se životem jako takovým. Dále se budeme zabývat smrtí z hlediska substanciální nesmrtelnosti, jak byla konstatována už u presokratiků. Po smrti člověka se jemné atomy duše rozpadají stejně tak jako atomy těla. Různé druhy atomů dříve sloužících jednomu určitému celku jsou propuštěny do světa, kde se mohou opět mísit a slučovat do celků nových. Žádný atom nepřijde nazmar, nečeká jej zánik, nýbrž se stává součástí obnovy světa. Zkoumání epikúrejské fyziky zakončíme výkladem o přirozené smrti člověka nahlíženo jednak z duševní stránky, jednak tělesné. Epikúros chápe smrt jednotlivce jako absolutní zánik, a proto neuznává žádnou formu existence duše po smrti.

Dle analogického schématu se zaměříme na stoické pojetí duše a smrti (viz druhá část druhé kapitoly, 2.3-4). Stoikové stanovují materiálem duše *pneuma*, směs ohně a vzduchu. Jako se u Epikúra budeme věnovat charakteristice atomů tvořících duši, u stoiků se pokusíme vymezit funkce a vlastnosti *pneumatu* jakožto duševní látky<sup>3</sup>. Stoikové používají

---

<sup>2</sup> Pojem „fyzikální“ a „fyzický“ je používán ve smyslu řeckého starověkého pojmu *fysis*, jako „přirozenost“ či „příroda“, nikoli ve smyslu dnešním.

<sup>3</sup> *Pneuma* totiž tvoří nejen látku duše, ale je také aktivním principem pronikajícím veškerou látku kosmu. Spojení duše a těla představuje pouze příklad celkové penetrace světové látky *pneumatem*.

termín *pneuma* v mnoha různých kontextech, které představíme, pokud se nacházejí ve vztahu k určení látky duše. Oheň a vzduch propůjčují duši povahu teplého dechu, přičemž teplo i dech jsou podmínkou životních funkcí a oba jsou rozpoznány na základě sledování přirozených procesů smrti. Dále budeme sledovat strukturu duše a blíže vymezíme její pojem. Duše, stejně jako *pneuma*, představuje u stoiků složitý interpretační problém pro svou mnohoznačnost. Specificky lidská forma duše (a tedy zvláštní napětí *pneumatu*), jež je schopna „přežít“ fyzickou smrt a pokračovat dále v jisté formě existence, je rozumový řídicí princip - τὸ ἡγεμονικόν. Tím se již přesuneme k dalším kapitolám. Nejprve pojednáme o smrti z pohledu látkového určení člověka obecně. V tomto bodě můžeme konstatovat, stejně jako u Epikúra, substanciální nesmrtelnost, tedy k celkovému zachování materiálu duše i těla (ačkoli samozřejmě v téže formě jako za života). Zenón v podstatě přejímá původní nauku o čtyřech živlech v kosmu a presókratovský pojem zániku jako *metabolé*. Zánik jednoho prvku znamená přeměnu a vznik nového. Opět je zachována rovnováha kosmu a prvky mohou vytvářet další a další směsi. Další kapitola pojednává v podstatě o tomtéž tématu, pouze z hlediska individua. Duše je podle stoiků zřejmě schopna individuální posmrtné existence. Představa o trestech a odměnách po smrti, ačkoli byla, zdá se, přítomna u Zenóna, však nehraje důležitou roli ve stoické etice ani z ní nevyplývají žádné další zásadní důsledky.

Za účelem srovnání s učením Epikúrovým bude vhodné omezit oblast zkoumání na starou stou držící se Zenónova monistického materialismu, od něhož se střední i pozdní stoa odklonila. Výjimku představuje Epiktétos, který přijímá východisko fyziky staré stoy v podobě zanechané Zenónem a Chrýsippem, proto se mu budeme také krátce věnovat, a to v kapitole o etice. Staré stoiky i Epikúra bychom mohli označit jako zastánce substanciální nesmrtelnosti, vztahující se k přetrvání a přeměně duše z hlediska jejího hmotného určení. Ukázat do jaké míry se shoduje epikúrejský a stoický náhled na fakt smrti z pohledu fyziky, bude předmětem srovnání třetího oddílu této práce. Bude to patrné z textu průběžně, aby bylo možné zachovat jasné paralely či rozdíly mezi oběma filosofickými školami u konkrétních okruhů.

Ve třetí kapitole (3.1-2) přejdeme od fyzikálního k etickému pohledu na otázku smrti. Dle obou srovnávaných filosofických soustav není smrt sama považována za zlo. Pro Epikúra (3.1) je možné morální hodnotu přisuzovat pouze vnímání, zaměřuje tedy svou argumentaci na fakt ztráty vnímání při oddělení jeho nositelky, duše, od těla. Zenón řadí

smrt mezi *adiafora*, morálně neutrální fakta (o další diferenciaci *adiafor* bude pojednáno). Jediným zlem je nectnostné jednání, které je v rozporu s přírodou a rozumem. Nahlédneme-li věc z druhé strany, můžeme říci, že Epikúros ztotožňuje dobro se slastí – ἡδονή – a vymezuje ji jako nepřítomnost zla na tělesné a duševní úrovni, zatímco stoikové postulují dobro jako pozitivní hodnotu, ctnost – ἀρετή. K tomu však nutno dodat, že i Epikúros zdůrazňuje neoddělitelnost slasti a ctnosti a zároveň také vyvyšuje rozumnou mysl jako nejvyšší dobro. Neliší se tedy v nauce o ctnosti od stoiků tolik, jak se na první pohled zdá. Smrt sama o sobě není zlem, přece je však ještě třeba rozvinout další argumentaci a zbavit se neopodstatněného, leč přirozeného a často pozorovaného strachu. Rozšířená obava z působení bohů pohrávajících si leckdy dost svévolně s osudem člověka se vztahovala také na posmrtnou existenci. Proto je strach ze smrti do jisté míry podmíněn strachem z bohů<sup>4</sup>. Mezi všeobecné tendence ve společnosti a filosofii zvláště patří v nejisté době po smrti Alexandra Makedonského obrat společenských záležitostí a politiky k soukromé sféře a objevuje se nutná potřeba najít smysl alespoň vlastního života. Helénistické filosofické školy předkládají jako jádro svých učení etiku a hledají recepty na život v blaženosti. Řecká filosofie byla vždy *eudaimonistická*, nyní se však toto směřování prosazuje ještě důrazněji. Dobro pro ně totiž znamená lidskou blaženost a o její získání v životě jde. Strach ze smrti je vnímán jako překážka v dosažení blaženosti, a proto je tolik zdůrazňována nutnost eliminace tohoto strachu. V případě epikúrejského učení jde o ústřední téma a o základní součást předpisu blaženého života, známého Epikúrova *tetrafarmaku*. Blaženost je ztotožněna se slastí, a slast je určena negativně jako bezbolestnost těla a klid duše. Epikúros se snaží vykořenit vše, co kalí vnitřní nepohnutelnost (ἀταραξία), na straně duše v první řadě strach ze smrti a z bohů. Jestliže pro Epikúra veškeré zlo (a dobro) pochází z vnímání, jeho řešení spočívá ve snaze dokázat fakt, že smrt není předmětem vnímání. Spolu s duší zaniká vnímající subjekt. Pokud pro nás smrt vlastně neexistuje, není se čeho bát. S tím je nutné předpokládat, že smrt je totální anihilací a rozpadem zejména duše, a že tedy jakákoli forma její další individuální existence je vyloučena. Pro podporu epikúrejského vyvrácení strachu ze smrti přináší Lucretius v 1. st. př. Kr. tzv. symetrický argument. Vychází z analogie doby před narozením a doby po smrti. Stejně jako neexistovalo vnímání před životem, nebude existovat ani po něm. Je však možné vést takovou paralelu? Není takový důkaz založen spíše na lidské paměti než na skutečnosti? Každopádně je vidět, že epikúrejský postup se neobrací jen ke strachu

---

<sup>4</sup> Viz Festugière (1996).

z možného neblahého osudu duše po smrti. Fenomén strachu ze smrti má více podob (dle Warrena [2004, str. 1nn.] minimálně čtyři) a my se pokusíme všechny postupně probrat a ukázat, zda je Epikúros schopen vyvrátit celou jejich škálu.

Ve druhé části třetí kapitoly (3.2) se zaměříme na stoický etický přístup k fenoménu smrti a poukážeme na strategii, jak se zbavit obav z konce života. Staří stoikové se strachu ze smrti nevěnují tematicky, narozdíl od Epiktéta, Senecy a Marca Aurelia. Strach je u nich zmiňován v kontextu vášní jako takových, a zvláště Chrysippos se věnuje rozlišením různých druhů strachu a jejich definicím. Odstranění vášní je podle Zenóna možné, protože nejsou přirozené ani rozumné, nýbrž dobrovolné. Zejména čtyři vášně představují překážku na cestě k blaženosti – radost, touha, strast a strach. Jsou to hnutí duše zbavené rozumu a vznikají z domněnek o dobru a zlu. Konkrétně strach je domněnka, že nám hrozí velké zlo. Smrt sama o sobě však není zlem ani u Epikúra, ani u stoiků. Strategie obou škol je tedy odlišná: zatímco Epikúros reflektuje běžné obavy svých spoluobčanů a reaguje na ně předložením léků, stoikové naopak strachem pohrdají a označují jej za nepřirozený.

Na otázku jakým způsobem se lze zbavit strachu ze smrti odpovídá v 1. st. po Kr. Epiktétos. Smrt je jednou z *adiafor*, věcí lhostejných, které nemáme ve své moci, a proto je nerozumné se jí nechávat znepokojovat a kalit tak svou neotřesitelnost. Rozum definuje Epiktétos originálně jako schopnost užívání představ. Právě představy jsou primární oblastí morálního vývoje, kde je skutečně jedině možné něco měnit. Nemůžeme odstranit smrt, nýbrž je smysluplné snažit se zaujmout ke smrti adekvátní postoj a zabývat se vlastní představou.

V průběhu práce budeme uvádět srovnání obou zkoumaných filosofických škol při výkladu konkrétních témat. V závěru práce pak provedeme souhrnné srovnání, při němž se ukáže, v jakých ohledech a nakolik jsou si obě školy blízké a v čem se naopak rozcházejí.

## **Metoda a prameny**

Při našem zkoumání se budeme co nejtěsněji držet dochovaných primárních pramenů. Je nutno ovšem vzít v úvahu jejich značnou fragmentárnost, s níž se každý badatel na poli antického řeckého myšlení musí potýkat. Cíloví autoři našeho pojednání

jsou Epikúros, Zenón, Kleanthés a Chrýsippos. Bude-li třeba někde pro dokreslení použít myšlenky jejich následovníků, budeme se přiklánět k těm autorům, kteří jsou v současném bádání považováni za těsné následovníky výše zmíněných, čili v epikúrejské linii k Lucretiovi, ve stoické k Epiktétovi. Pokud se jedná o Epikúra, vycházíme zejména z jeho listů Hérodotovi (ohledně fyziky) a Menoikeovi, dále z Epikúrova testamentu, listu Idomeneovi, a z *Κύρια δόξα* (pro etickou část), vše dochováno v citaci Diogena Laertského. Přihlížíme k vydání Usenerovu, Arrighettiho a především Baileyho. Zbytek desáté knihy Diogenovy kompilace *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, tzv. *Vita Epicuri*, již takovou spolehlivost nevykazuje kvůli způsobu práce autorů kompilací, při níž se díla postupně vrstvila z různých zdrojů.

U starých stoiků je situace ještě komplikovanější. Z jejich díla se přímo nezachovalo téměř nic (kromě několika fragmentů na papýrech). Hlavním zdrojem poznání jsou tak pro nás zprávy pozdějších autorů, shromážděné a tematicky seřazené Hansem von Arnimem. Mnohá svědectví jsou podávána referujícími autory poněkud tendenčně a jsou ovlivněna předsudky jejich vlastních názorů. Také si nemůžeme být jisti, zda bylo stoikům vždy plně porozuměno. Vzhledem k výše předeslaným cílům této práce se budeme snažit získat názor odpovídající společnému jádru myšlení starých stoiků obecně a na místech, kde to bude vhodné a důležité pro přesnost interpretace, upozorníme na pojetí jednotlivých autorů zvlášť.



## 1. Nástin pojetí duše a jejího zániku ve filosofickém myšlení před helénismem

Pro účely našeho zkoumání bude užitečné, projdeme-li nejprve hlavní obraty, jakými se vyvíjelo pojetí smrti v době před založením stoické školy v pestrém sloupořadí a epikúrejské zahrady. Neklademe si za cíl rozvést zde podrobnou studii, nýbrž představit obecný přehled vybraných autorů podle jejich relevance k našemu tématu. To nám připraví půdu pro pozdější zkoumání. Nejprve se soustředíme na obraz duše a jejího zániku u Homéra a dále již v myšlení filosofickém, u některých presokratiků a Platóna. Zásadní význam pro chápání smrti představuje pojetí duše, jelikož duše byla nejčastěji, ač z různých úhlů pohledu, považována za princip života. Neopomenutelný je také vztah duše k tělu a pojetí člověka. Těmto otázkám se budeme věnovat do té míry, abychom objasnili, co u jednotlivých autorů znamená smrt. Kde to bude vhodné, budeme uvádět průběžně v textu paralely s epikúrejci a stoiky.

Duše nebyla vždy centrem individuálního já a ani smrt neznamenal striktně oddělení duše od těla, jakkoli se k němu mnozí raní autoři blížili. Svébytnou oblast duši přiznal a tématicky se duši věnoval až Hérakleitos. Pojetí smrti jako odluky duše od těla stanovil až Platón a po něm bylo mnohými mysliteli přejímáno. Nechceme tím ovšem tvrdit, že oddělení duše od těla je konceptem vázaným na dualistické pojetí člověka. Duše nemusí být nemateriální, pouze inteligibilní skutečností, aby bylo možné s jejím odchodem svázat ukončení životních procesů. Je však důležité, že teprve v myšlení Platónově dosahuje duše nejvyššího stupně emancipace. Je možné hovořit o duši jako pravé nositelce života a lidské individuality.

## 1.1. Homér

Začněme u Homéra<sup>5</sup>. Moderní analýzy homérského pojetí duše jsou velice četné. My se zde omezíme na shrnutí základních faktů a dokladů vztahujících se k pojetí smrti. Pojem duše neznamenal vždy souhrn všech psychických funkcí (myšlení, vnímání, cítění, volní akty, atd.), jako tomu bylo u Platóna, a tělo nebylo vždy primárně chápáno jako živé tělo. Poprvé je tělo ve smyslu těla živého člověka doloženo u Hésioda<sup>6</sup> a vědomí duše jako centrálního já se objevuje u řeckých lyriků. Ačkoli je v homérských eposech výskyt výrazů σῶμα a ψυχή četný, neobjevují se v žádném případě ve výše zmíněných významech. Σῶμα znamená mrtvé tělo. Výraz označující tělo živého člověka je δέμας, vyskytuje se ovšem pouze v akuzativu zřetelovém (např. Il.5.801 Τυδεύς τοι μικρὸς μὲν ἔην δέμας, ἀλλὰ μαχητής'), kde znamená tolik co „postavou“, „tvarem“. Dále jsou používány místo souhrnného označení těla plurály μέλας, γυῖα a ῥέθη značící údy. Z uvedeného je patrné, že u Homéra není tělo bráno jako jednotný celek, ale spíše jsou vnímány jeho jednotlivé konkrétní funkce.

Stejně tak je tomu i v případě duše. Ani zde bychom nenalezli výraz pro duši jako jednotu všech psychických pochodů člověka, nýbrž pouze pro jednotlivé duševní funkce zvlášť. Z výraziva popisujícího tyto funkce zdůrazněme především θύμος a ψυχή<sup>7</sup>. Pro objasnění homérského pohledu na smrt jsou zásadní tyto dva výrazy, protože se vyskytují velmi často ve slovních spojeních obsahujících myšlenku odchodu ze života. Někde jsou tyto dva výrazy používány tak, že by je bylo možno zaměnit, θύμος se však vztahuje spíše k emocionálním funkcím lidské psychiky a jako zdroj pohybu. Oba ovšem hrály roli jakéhosi dvojníka lidského já s mocí ovlivňovat jednání. Podle Snella (1982, str. 9nn.) nebyly θύμος a ψυχή zaměnitelné pojmy, ačkoli se někdy vyskytovaly v obdobných kontextech a jejich používání nebylo pevně ustáleno. V případech, kdy se θύμος objevuje v kontextu smrti, když opouští tělo, jedná se vždy o duši zvířete, nikoli člověka, nebo jde zřejmě o následek existence různých vrstev homérských eposů<sup>8</sup>. Také Onians (1951, str. 93nn.), co se týče

---

<sup>5</sup> Ohledně homérského pojetí skutečností spjatých se smrtí se držím především Snellovy (1982) interpretace, z níž badatelé čerpají v podstatě dodnes. Dále viz např. Baltes (1988), Bartoš (2003), Bartoš (2006), Darcus (1979) Darcus (1980), Chlup (2007), Uhde (1980).

<sup>6</sup> Hes.*Op.* 540.

<sup>7</sup> Dále také νόος, φρήν, spojené s funkcí myšlení a κράδιη, κήρ, ήτορ pokrývající emocionální oblast lidského duševního potenciálu.

<sup>8</sup> Il.7.130-1 Nestór líčí, jak by si Péleus přál smrt, kdyby viděl, jak Danaové trnou strachy před Hektorem: πολλά κεν ἀθανάτοισι φίλας ἀνὰ χεῖρας αἰείραι / θυμὸν ἀπὸ μελέων δῦναι δόμον Ἄϊδος εἴσω.

dechové povahy duše, uznává možnost ekvivalentního použití θύμος a ψυχή, ovšem v zápětí dodává, že oba termíny stojí v juxtaopozici a jsou „separate entities“. ψυχή je přítomna v těle jako životní princip, ale hovoří se o ní teprve, když je nasnadě opuštění těla. θύμος má na starosti cítění, myšlení, působí v plicích a v hrudi. Chlup (2007, str. 42) považuje θύμος za jeden z „psychických orgánů“ a dále (str. 45) zdůrazňuje dva hlavní rozdíly mezi oběma pojmy: 1) θύμος po smrti pravděpodobně zaniká, zatímco ψυχή přetrvává dál, 2) ψυχή narozdíl od θύμου nezajišťuje žádné „vědomé psychické funkce“. Nebudeme se zde pouštět do hlubšího rozboru vzhledem k odlišnému záměru naší práce. Z uvedeného je však patrné, že nezpochybnitelným výrazem pro duši zajišťující život je ψυχή. ψυχή projevuje svou funkci především v kontextu ohrožení života a v živém těle se prakticky neprojevuje. Je charakterizována jako to, co při smrti opouští tělo a přežívá až do pohřbu. Poté se mění v εἶδωλον, které sestupuje do podsvětí, kde vede dále jakousi stínovou existenci<sup>9</sup>. Je zmiňována také v situacích riskování života<sup>10</sup>, kde ψυχή můžeme překládat jako „život“. (Také při ztrátě vědomí se ψυχή vytrácí, ačkoli zde se jistě vytrácí jen její projevy, nikoli duše jako taková.)<sup>11</sup> Hlavní funkcí „duše“ je být nositelkou života, a při jejím odchodu tedy pozemský život končí. Ten, kdo má duši, je smrtelný<sup>12</sup>.

Důležitým aspektem duše je její spojení s dechem. „Duše“ opouští lidské tělo ponejvíce ústy<sup>13</sup>, což poukazuje na její povahu životního dechu. Dalším dokladem o duši jako životním dechu je pasáž Il.22.325<sup>14</sup>, kde je řeč o krku jako o místě, odkud nejrychleji uniká

---

<sup>9</sup> Srov. Uhde (1980). Uhde aplikuje Aristotelovo přirovnání ψυχή k σύμβολον na homérické pojetí duše. Symbolon byl původně předmět složený ze dvou do sebe zapadajících polovin, pomocí něhož se rozpoznávali hostinní přátelé. Podle analogického vzorce je třeba podle Uhdeho chápat duši za života, kdy je spjata s θύμος, a po smrti (přesněji řečeno po pohřbu), kdy se mění v εἶδωλον.

<sup>10</sup> Il.9.321, Od.1.4, Od.9.423.

<sup>11</sup> Bartoš cituje následující pasáže a podotýká, že ačkoli následkem mdlob člověk ztrácí ψυχή, při opětném nabytí vědomí se mu navrací θύμος. Sarpédón je raněn a omdlí: Il.5.696-8, Andromaché omdlí, když vidí vláčet Hektorovu mrtvolu kolem hradeb: Il.5.696-7 a následně zase nabývá vědomí: Il.5.475.

<sup>12</sup> ἐν δὲ ἴα ψυχή, θνητὸν δὲ ἔφασ' ἄνθρωποι— ἔμμεναι. Il.21.569.

<sup>13</sup> Také Onians (1951, str. 93) konstatuje dechovou povahu duše a úlohu úst jako přirozeného otvoru vstupu a výstupu duše z těla a do těla.

Pro výstup duše ústy viz např. Il.9.408-9 ἄνδρὸς δὲ ψυχή πάλιν ἐλθεῖν οὔτε λειστή / οὔθ' ἐλετή, ἐπεὶ ἄρ κεν ἀμείψεται ἔρκος ὀδόντων. Někdy duše uniká také skrz smrtelnou ránu, Il.14.518, 16.505, což hovoří spíše proti ztotožnění duše s dechem. Je však možné, že by duše unikala z těla jinou cestou než ústy, a přitom měla dechovou povahu.

<sup>14</sup> Il.22.324-5. φαίνεται δ' ἢ κληῖδες ἀπ' ὤμων αὐχέν' ἔχουσι / λαυκανίην, ἵνα τε ψυχῆς ὤκιστος ὄλεθρος. „Vidět bylo jen krk, jenž od plecí dělí se klíčem, jícen, kde život lidský je rychlé záhubě vydán.“ přel. O. Vaňorný. Achilleus zde hledá místo na Hektorově těle, kde by jej nejlépe zasáhl a

život (ψυχή). Na druhou stranu je třeba říci, že na tomto místě je zdůrazněna spíše snadnost úniku duše krkem, nikoli, že krk je jediným místem odchodu. Za třetí, etymologie slova ψυχή je spjata se slovesem ψύχειν (dýchat, foukat)<sup>15</sup>. Mezi pozdějšími filozofy, jak o tom bude řeč ještě v této kapitole, byla úloha dechu často zdůrazňována. Duše u starých stoiků je také označována jako dech, a to pojmem πνεῦμα. Ztotožnění duše s dechem je dáno především očividným faktem, že jakmile člověk přestává dýchat, přestává také žít.

Po odchodu do Hádu vede duše další existenci, jež je označována převážně jako ψυχή, někdy jako pouhý obraz, εἰδώλον<sup>16</sup> nebo jiná stín připomínající entita. Jisté je, že přeživší částí člověka je ψυχή ochuzená o společenství s ostatními duševními schopnostmi, a proto nemůže již „žít“ dřívější plnohodnotný život. Zejména duši chybí funkce vědomí či myšlení (νόος, φρήν) a také schopnost komunikovat s ostatními<sup>17</sup>. Toho je jim dopřáno pouze na čas, když se napijí obětní krve. V době od smrti k pohřbu existuje ještě neblahý mezistav, kdy je duše schopna komunikace s živými, ale není jí dáno vstoupit do Hádu mezi mrtvé. Dostane-li se tělu náležitého pohřbu, odebírá se duše za brány Hádova domu a tam vede svou stínovou existenci, která je však stále uspokojivější než ono bloumání mezi světem živých a mrtvých. Posmrtná existence duše je tedy brána za samozřejmou a lze rozlišit její dvě podoby, obě velmi neradostné. Není pociťován přímo strach, nýbrž spíše odpor k ní<sup>18</sup>. Větší neklid působí starost o pohřeb.

---

zabil. Ačkoli Bartoš (str. 14 a o dále duši jako dechu str. 16) argumentuje, že krk byl jediné dostupné místo na Hektorově těle, protože mu jinak vše ostatní krylo brnění, v uvedené pasáži je řeč o ztrátě života (ψυχή) obecně, ne jen v tomto případě. Je jen náhodou, že Hektor má obnažený krk, jinak místo, jehož zasažení způsobí nejrychlejší smrt duše. Stále je tedy, domníváme se, možné ponechat v platnosti názor Darcusové (1979), Onianse (1951), Snella (1982) atp., že duše je u Homéra životní dech. Snell (1982) dále konstatuje, že odchod duše z rány nebo jinudy je oproti jejímu výdechu ústy druhotným jevem.

<sup>15</sup> Mj. Onians (1951, str. 93), viz také LSJ, heslo ψύχω.

<sup>16</sup> Il.23.72; Od.11.83, Od.24.14.

<sup>17</sup> Přízrak Odysseovy matky svého syna nepoznává, nemůže na něj promluvit ani na něj pohlédnout. Od. 11.141.

<sup>18</sup> Il.9.312-13.

## 1.2. Presokratikci a substanciální nesmrtelnost

Jedním ze zásadních témat nově probuzené předsókratovské filosofie šestého a pátého století př. Kr.<sup>19</sup> je zkoumání společného základu a počátku všeho jsoícího – ἀρχή. Pralátka představuje nejen původní materii, z níž vše vzniká a do níž zase zaniká. Je také garantem kosmického řádu uskutečňovaného sledem přeměn nebo střídáním živlů. V tomto rámci nacházíme také úvahy o duši. Zdá se, že narozdíl od dob homérských eposů pojem duše již v sobě shrnuje jednotu psychických pochodů. Jedná se dále vždy o entitu materiální. Jak podotýká Baltes (1988, str. 107), žádné jsoucno, a tedy ani duše, před Platónem nebylo myslitelné jako nemateriální, s výjimkou Parmenidova jedna. Duši je také díky příbuzenství s ἀρχή připisována božská povaha a jistý druh nesmrtelnosti. Pýthagorejci a orfikové taktéž považovali duši za božskou (jako stoikové), ovšem její přetrvání po smrti je formulováno na základě víry v posmrtný život a posmrtnou spravedlnost.

Iónští přírodní filosofové nacházejí, každý podle svého, substrát, z něhož vychází vše jsoící a do něhož se také navrací. Duše je podle Mílétanů, nakolik ovšem můžeme soudit z dochovaných zlomků, součástí materiálního celku a je podřízena jeho zákonům. Úvahy o přetrvání individuální duše a jejím osudu po smrti, jaké byly rozvíjeny u teologů a jaké se dříve objevily u Homéra, nemají u přírodních filosofů místo. Duše je v jistém smyslu stále nesmrtelná, ovšem v žádném případě jako subjekt zásvětních odměn a trestů. Nesmrtelnost duše můžeme označit jako substanciální, nikoli individuální. Duše, která povstává z ἀρχή, se do pralátky po ukončení života opět navrací, stejně jako všechna jiná jsoucna. Smrt tedy není zánikem v nicotu. Když Diogenés Laertský uvádí, že Thalés jako první prohlásil duše za nesmrtelné<sup>20</sup>, je třeba to chápat právě jako návrat k pralátce, vodě.

Anaximandros postuluje oproti určitým živlům vody (Thalés) a vzduchu (Anaximénés) neomezené neurčité ἀπειρον<sup>21</sup>, které je substrátem, z něhož na jistou dobu každá existující věc povstává a do něhož se dle zákona nutnosti opět navrací, aby si navzájem

---

<sup>19</sup> Ohledně předsókratovských filosofických názorů na povahu duše viz Kirk (2004), Hussey (1997), téma smrti rozpracovává Baltes (1988), pro orientaci možno nahlédnout i interpretaci Rohdovu (1987, poprvé vyšlo ve Freiburgu 1894), jenž byl průkopníkem ve zkoumání ψυχή v řeckém myšlení.

<sup>20</sup> DL I.24.

<sup>21</sup> Anaximandros patrně neztotožňoval ἀπειρον s žádným konkrétním živlem. Aristotelés se sice zmiňoval o Anaximandrově pojetí „prostřední substance“, tj. prostřední mezi dvěma prvky (obvykle uvádí mezi ohněm a vzduchem nebo mezi vzduchem a vodou), není však jisté, oprávněnost a věrnost Aristotelových zmínek však nelze dokázat. Viz Kirk (2004, str. 145n.).

zaplatily daň za své bezpráví<sup>22</sup>. Je zde patrný stejný koncept zániku jako u Thaléta, a také u Anaximena, rozdílné je pouze určení společného základu jsoucna. Podle Anaximena vše vzniká a zaniká zhušťováním a zředováním pralátky vzduchu a pohyb se uskutečňuje stálou přeměnou prvků<sup>23</sup>. Mílétané zastávají názor, že duši je po smrti zajištěna substanciální nesmrtelnost v rámci ἀρχή. Je tedy nutné, aby božskou a nesmrtelnou povahu měla nejprve ἀρχή a skrze ni také duše<sup>24</sup>. V jistém ohledu bychom mohli říci, že všechny existující věci vykazují tuto obecně určenou nesmrtelnost, jelikož všechny dle stejného zákona vznikají a opět zanikají, tedy navracejí se do božské pralátky.

Důležité pro naše další zkoumání je stanovení vzduchu jakožto materiálu duše. Podle Aetia přiřkli duši vzdušnou povahu Anaximenés, Anaximandros, Anaxagoras a Archelaos<sup>25</sup>. Bartoš (2006, str. 61) považuje toto svědectví za důvěryhodné. Pro Anaximena je duše součástí světového oživujícího vzduchu (ἀήρ – a tím také součástí ἀρχή) a nese tak význam životního principu. S myšlenkou sepětí duše s dechem či vzduchem jsme se setkali již u Homéra. Také Xenofanés ztotožňuje duši a dech - πνεῦμα<sup>26</sup>. Bartoš (2006, str. 62) shrnuje, že chápání duše jako *pneumatu* je velmi stará a nikoli ojedinělá myšlenka. Dále uvádí doklady o spojení duše s teplem. Diogenés z Apollónie prezentuje duši jako „vzduch teplejší než ten, ve kterém žijeme“<sup>27</sup> a Hérakleitos ji označuje jako ἀναθυμίασις<sup>28</sup>, což podle Bartoše odpovídá horkému výparu. Obojí má vztah k životu. Také pro staré stoiky má *pneuma*, chápané jako směs ohně a vzduchu, teplý a dechový charakter, v určité podobě zajišťuje životní funkce a je klíčovým pojmem v nauce o duši. Materiál duše u Epikúra tvoří atomy podobné *pneumatu* (vanu) a teple.

---

<sup>22</sup> VS 12 B 1.

<sup>23</sup> VS 13 B 5.

<sup>24</sup> Anaximandros, VS 12 B 3. καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον (sc. ἄπειρον) · (B3:) ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὡς φησιν ὁ Αναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων.

Anaximenes, VS 13 A 10/1,2,3. a VS 13 B 2. Ἄ. Εὐρυστράτου Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφάνετο· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι. <οἷον ἡ ψυχὴ, φησὶν, ἢ ἡμετέρα ἀήρ οὕσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει>.

<sup>25</sup> VS 12 A 29 Ἀναξιμένης δὲ καὶ Ἀναξίμανδρος καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Ἀρχέλαος ἀερώδη τῆς ψυχῆς τὴν φύσιν εἰρήκασιν.

<sup>26</sup> VS 21 A 1 (= DL IX.17-18) πρῶτός τε ἀπεφάνετο, ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτὸν ἐστὶ καὶ ἡ ψυχὴ πνεῦμα.

<sup>27</sup> VS 64 B 5 καὶ πάντων τῶν ζώων δὲ ἡ ψυχὴ τὸ αὐτὸ ἐστίν, ἀήρ θερμότερος μὲν τοῦ ἕξω ἐν ᾧ ἐσμεν.

<sup>28</sup> VS 22 B 12, VS 22 A 15.

Obecně můžeme pro orientaci rozlišit dvě podoby zániku duše, ačkoli nelze vždy přesně rozlišit pro velkou fragmentárnost zachovaných pramenů z této doby, kterou z nich který předsokratovský filosof zastával. Zaprvé, jestliže je látka duše a látka ἀρχή shodná nebo příbuzná, jde o návrat. To platí pro Anaximena a po něm jeho žáka Diogena z Apollónie. Božská podstata i podstata duše je vzduch, proto při zániku duše se tato pouze stahuje zpět ke svému počátku<sup>29</sup>. Zadruhé, pokud je duše jiného druhu nebo řádu než ἀρχή, zánik znamená přeměnu, μεταβολή. Takové chápání můžeme zaznamenat až u Hérakleita. Jsme si však vědomi toho, že obě koncepce – návrat i μεταβολή – se prolínají.

Snell (1982, str. 17 a 69) považuje Hérakleita za průkopníka nového chápání duše. To se ovšem utvářelo již během období řecké lyriky. Novost Hérakleitových myšlenek spočívá v tom, že se duši přiznává její vlastní svébytná oblast, neredukovatelná na tělesné vlastnosti<sup>30</sup>. Zaprvé, duše má hloubku, což je vyjádřeno slovy: „Hranice duše nikdy nenajdeš, i když projdeš všechny cesty.“<sup>31</sup> Příklad nekonečného prostoru duše je vzat ze smyslové oblasti, myslí se jím ovšem specifická hloubka všeobsáhlé proměnlivé duše. Dále, duše je účastna logu, který může být sdílen s ostatními. Λόγος je κοινόν, dva lidé mohou být téhož mínění. Sdílení téže myšlenky závisí na látkovém vysvětlení, protože jednak λόγος souvisí s duší<sup>32</sup>, a dále λόγος jako řeč, a tedy médium myšlení, je látkový<sup>33</sup>. „Duševní“ v běžném smyslu je sice u Hérakleita materiální povahy, na druhou stranu by nedávalo smysl použít vyjádření o sdílení např. nějaké tělesné části lidského těla. Duševní stránce člověka je připisována zvláštní vlastnost nemyslitelná pro tělo. Za třetí, dle zlomku 115 (citovaného v pozn. 30) duše úzce souvisí s logem, narozdíl od těla. Logos pro tělo může znamenat tolik,

---

<sup>29</sup> Baltes (1988, str. 101) přisuzuje Anaximenovi obě podoby zániku duše jako návratu i přeměny.

<sup>30</sup> Snellově interpretaci není v přímém protikladu Rohde (1987, str. 368), který ovšem zdůrazňuje opačnou tendenci. U Hérakleita Rohde nenachází tak ostrý protiklad mezi tělem a duší jako u theologů (myslí tím orfiky a pýthagorejce). Oboje je tvořeno prvky podléhajícími neustálé přeměně.

<sup>31</sup> VS 22 B 45. Hloubku připisovali duševním funkcím (ale každé zvlášť) před Hérakleitem řečtí lyrikové.

Překlady, pokud není uvedeno jinak, jsou vlastní.

<sup>32</sup> VS 22 B 115. ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὐξων. Duši náleží logos, jenž se sám sebou zvětšuje.

Překlad mnohovýznamového termínu λόγος je zde nejednoznačný. Může jít o řeč, výměr, poměr nebo řád.

<sup>33</sup> VS 22 B 137 Ἡράκλειτος οὐσίαν εἰμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντός διήκοντα. αὕτη δ' ἐστὶ τὸ αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντός γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης. Z uvedeného zlomku je patrné, že podstata osudu je všeprostupující λόγος (zde řeč, řád) a tato podstata je σῶμα (tělo).

co všeprostopující světový řád<sup>34</sup> pro kteroukoli existující věc. Ať už budeme λόγος překládat jakkoli, zlomek 115 nám říká, že λόγος se sám sebou zvětšuje, ἑαυτὸν αὐξῶν. Smysl zvětšování patrně spočívá v učení nebo v získávání zkušeností a zážitků. Vzhledem ke vztahu logu a myšlení je pravděpodobnější první varianta výkladu. Každopádně zvětšování v tomto smyslu tělu připsat nelze, i když zvětšování těla jako takové je samozřejmě možné.

Duše zaniká ve shodě s obecnými zákony neustále se měnícího kosmu. Stejně jako u ostatních presokratiků je svět podle Hérakleita tvořen čtyřmi tradičními živly. Hérakleitos však za mnohost jevů klade jednotu a tím překračuje dosavadní linii filosofického myšlení. Vše se skládá z protikladů, za nimiž stojí παλίντροπος ἄρμονίη<sup>35</sup>, zpět se obracející soulad. Interpretace zlomku 51 (a temného Hérakleitova myšlení vůbec) je poněkud obtížná. Existují v zásadě dvě cesty interpretace výrazu παλίντροπος, jak shrnuje Hussey (1997). Oscilační výklad zdůrazňuje pohyb protikladů (např. střídání dne a noci) vycházející z odkazu na lyru a luk v pohybu. Druhá interpretace je označována jako tenzní, jelikož vychází z vnitřního napětí tětiny luku a strun lyry v klidu. Chce tím poukázat na rovnováhu protikladů a jejich současnou přítomnost. My se zde kloníme k oscilačnímu výkladu, protože lépe odpovídá pojetí zániku jako μεταβολή. Světové živly jsou také vůči sobě protikladné a nesou protikladné vlastnosti. Oheň je teplý a suchý, voda chladná a vlhká. Vše, co jest, vzniká a zaniká přeměnou živlů ve svůj opak. Za světem či ve světě stojí bůh (to není z dochovaných zlomků jasné), jehož řízením se odehrává přeměna jednotlivých živlů v sebe navzájem, ačkoli zůstávají zároveň jedním<sup>36</sup>. Duše je jako svou podstatou tvořena prvkem vzdušným<sup>37</sup> nebo ohňovým<sup>38</sup>, popř. směsí obou, jak je možné soudit z její povahy výparu. Podle Bartoše (2006, str. 100) jsou Hérakleitovy výroky o suché či vlhké duši<sup>39</sup> možno chápat v rámci

---

<sup>34</sup> VS 22 B 31.5.

<sup>35</sup> VS 22 B 51. οὐ ξυνιαῖσιν ὄκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἄρμονίη, ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης. Nechárou, jak se sebou odlišné souhlasí. Zpět se obracející soulad, tak jako soulad luku a lyry.

<sup>36</sup> VS 22 B 88. ταῦτὸ γ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ [τὸ] ἐργηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κάκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

<sup>37</sup>Vzduch: VS 22 B 12. Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν, καθάπερ Ἡράκλειτος. Hérakleitovi i Zenónovi připisuje Eusebios společnou představu duše jako vnímatelného výparu. Je však nutno podotknout, že duše se může „namočit“, když se opije, čili může přibírat kvalitu vlhkosti. viz VS 22 B 117.

<sup>38</sup> Oheň: VS 18 A 9/1., VS 22 B 117. a VS 22 C 1., kde je duše chápána jako směs ohně a vody. Např. Hussey (1997) pokládá duši u Hérakleita za ohňovou. Po smrti vystoupá dobrá duše vzhůru (jelikož oheň je lehký a přirozeně stoupá vzhůru) a spojí s božským ohněm.

<sup>39</sup> VS 22 B 77B 117, VS 22 B 118.



makrokosmické přeměny živlů. „Metafora vlhké a suché duše je jasně srozumitelná v kontextu iónského zkoumání fysis, kde střída protikladů vlhkého-suchého stejně jako teplého-studeného kvalitativně určuje proměny přírody i každé jednotlivé přirozenosti.“ Bartoš (2006, str. 100). Dále předkládá hypotézu, že duše by mohla mít spojitost s životním teplem vycházejícím ze slunce<sup>40</sup>. Smrt pro duši znamená přeměna ve vodu, jak je patrné ve zlomku VS 22 B 36 ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι· ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχῆ. Duše se zde objevuje na místě, kde by bylo možné (podle tradiční představy čtyř živlů) očekávat vzduch. Z toho lze usuzovat, že duši je alespoň v tomto zlomku přisuzována vzdušná povaha. (Podle Bartoše [2006, str. 84] zde hraje roli také teplo). Za vši touto změnou leží, jak jsme již naznačili, neměnná jednota. Můžeme ji označit pojmem λόγος, řád a zákon přeměny prvků, a také slovem bůh, jehož podstatou je oheň. Oheň není vždy u Hérakleita zmiňován jako jeden ze čtyř prvků, nýbrž také coby božský živel vyššího řádu. Vztah ohně v roli principu změny a ohně v roli předmětu změny není u Hérakleita vždy jasný. Určitě však Efesan tyto dvě úrovně rozlišuje. Když se ve zlomku VS 22 B 30<sup>41</sup> ztotožňuje svět, který nebyl stvořen ani lidmi ani bohy a jenž vždy byl, je a bude, s věčně živým ohněm, πῦρ αἰείζων, je zřejmé, že zde Hérakleitos nemá na mysli tradiční živel ohně, nýbrž právě nehynoucí božský oheň. Ten je podkladem změny všech ostatních prvků, je jednotou, zachovávající svou neměnnou povahu při všech změnách<sup>42</sup>. Všechny prvky jsou v podstatě jen stavy stálého ohně. Vraťme se nyní opět k duši: i ona tedy zaniká v koloběhu přeměny prvků. Zároveň je opět nutno chápat ji jako nesmrtelnou, a to, jak jsme zmínili výše, jako substanciálně nesmrtelnou.

Jakým způsobem Hérakleitos staví duši do takové nepomíjivosti? Vše s sebou přináší svůj protiklad. Přeměny se dějí v určené řadě, a ta může postupovat oběma směry, podle toho, zda jde cesta nahoru či dolů, ἀνώ και κατώ. „Smrtí země je stát se vodou, smrtí vody stát se vzduchem, (sc. smrtí) vzduchu stát se ohněm a obráceně.“<sup>43</sup> Jesliže by měla duše vzdušnou přirozenost, zpětným postupem dle uvedeného zlomku je její smrtí stát se vodou. Ať už by však duše měla jakoukoli povahu, vždy by musela být stržena tímto proudem

<sup>40</sup> Konkrétní argumentace viz Bartoš (2006, str. 88). Vychází zde z příměru, který činí Hisdosus před citací Hérakleitova zlomku VS 22 B 67a (Hisdosus Scholasticus, *Ad Chlacidium In Platon. Tim. 34 B*, cod. Paris.1.8624 s.XII F.2).

<sup>41</sup> VS 22 B 30. κόσμον, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ και ἔστιν και ἔσται πῦρ αἰείζων ἀπτόμενον μέτρα και ἀποσβεννύμενον μέτρα.

<sup>42</sup> VS 22 B 90.

<sup>43</sup> VS 22 B 76.

přeměny. U výše probíraných presokratiků jsme byli svědky koncepce smrti, kdy se duše navracela do své původní pralátky. Obě entity, ἀρχή i ψυχή, byly tvořeny stejným prvkem a zánik duše znamenal návrat a splynutí dvou homogenních jednotek. U Hérakleita tomu tak není. Smrt je zde poprvé skutečně μεταβολή, nikoli pouze návrat. Duše prochází různými stavy a kvůli těmto kruhovým přeměnám si nemůže udržet svou individualitu, protože se stává stále něčím jiným. Nemá žádné nesmrtelné jádro, jako je tomu u Platóna, které by mohlo přetrvat<sup>44</sup>. Pojem „substanciální nesmrtelnost“ zde chápeme v novém smyslu. Aby bylo možné hovořit o změně, je potřeba podržet mezi oběma měněnými stavy něco společného. Toto společné je v našem případě princip věčného ohně stojícího za všemi změnami v roli jejich hybatele. Řádem změn je substance živého ohně, díky němuž vše vzniká a zaniká. Duše je přetvořena ve vodu a pak ve stále nové protiklady podle pevně daného zákona (boha, ohně). Smrt je také návratem jako tomu bylo u ostatních dosud probraných presokratiků. Návrat duše však u Hérakleita prochází skrze přepodstatnění živlů, než dospěje ke svému počátku a v něm se rozplyne. Smrt duše znamená přeměnu i návrat.

Na závěr nástinu týkajícího se myšlení presokratiků o duši a smrti, uveďme názory Démokrita, z jehož díla (prostřednictvím učitele Nausifana)<sup>45</sup> vychází Epikúros nejen v oblasti fyzikální nauky o atomech, ale také ve sféře etické. Zdá se, že v souladu s ostatními presokratickými názory na původ života používal Démokritos termín ψυχή ve spojení s životními funkcemi organismů. Ve vzduchu jsou prý přítomny atomy duše a rozumu, které živé bytosti nadechují a vdechují, a tím si zajišťují život. „Na vdechování a vydechování závisí život i umírání“<sup>46</sup> (přel. K. Svoboda). Podle Aristotela pokládal Démokritos duši za složenou z jednoho druhu jemných atomů ohně<sup>47</sup>. Je to patrně kvůli souvislosti tepla a života a také proto, že kulaté atomy ohně jsou velmi pohyblivé<sup>48</sup> a duše je považována za původkyni pohybu<sup>49</sup>. Zdá se, že Démokritos byl skeptický k myšlence přetrvání duše po smrti. Jednak je

---

<sup>44</sup> Objevují se však i názory, v nichž se spekuluje o možnosti Hérakleitova uznání individuální nesmrtelnosti duše. Z dochovaného materiálu však podle našeho názoru nelze takové mínění spolehlivě vyvodit.

<sup>45</sup> Warren (2002, str. 10nn.) zkoumá vztahy učitel-žák mezi filozofy v linii od Démokrita po Epikúra, jak je uvádí Diogenés Laertský a další doxografové.

<sup>46</sup> VS 68 A 106 καὶ διὰ τοῦτο ἐν τῷ ἀναπνεῖν καὶ ἐκπνεῖν εἶναι τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθνήσκειν  
47 VS 68 A 101.

<sup>48</sup> VS 68 A 102, 104.

<sup>49</sup> Tamt.

u Aetia dochována zpráva o tom, že Démokritos i Epikúros učí, že duše umírá spolu s tělem<sup>50</sup>. Napovídá tomu také Stobaiův zlomek, v němž je řečeno: „Někteří lidé, nevědouce o rozkladu lidské přirozenosti a jsouce si vědomi svého ničemného života, trápí se po čas žití zmatkem a strachem a vymýšlejí si lživé báje o tom, co bude po smrti.“<sup>51</sup> (přel. K. Svoboda). U Cicerona se zase objevuje zmínka o tom, že Epikúros přisuzoval Démokritovi názor o absenci vnímání po smrti<sup>52</sup>. Na druhou stranu byl Démokritos autorem spisu *O věcech v podsvětí*<sup>53</sup>. Je ovšem možné a snad i pravděpodobné, že se zde neztotožňoval s vírou v podsvětí<sup>54</sup>, ale spíše se jednalo o terapeutický či polemický spis zabývající se snahou osvětlit pravou povahu této víry<sup>55</sup>.

Zajímavá je i povaha vztahu mezi duší a tělem u Démokrita<sup>56</sup>. Ze zlomku VS 68 B 159<sup>57</sup> vyplývá, že pro Démokrita byl vztah těla a duše zřetelně asymetrický. Obě lidské součásti zde stojí v poměrně ostré opozici, duši je připisována odpovědnost za tělo, jež může být jejím neopatrným vedením zeslabeno až zničeno, a tělo je zde představeno jako nástroj duše. Takovýto asymetrický vztah mezi duší a tělem je představa patrně nová a původní. Po Démokritovi ji používají také Platón<sup>58</sup> a Aristotelés<sup>59</sup>. Pro staré stoiky i pro Epikúra už je duše vůdčí složkou zcela zodpovědnou za morální vývoj. Také Démokritova myšlenka

---

<sup>50</sup> VS 68 A 109.

<sup>51</sup> VS 68 B 297. Podobně popisuje obavy svých spoluobčanů také Epikúros (Epicur. *Ep. I. 81.5-6*) a předkládá na tomto základě svou terapii zbavení se strachu ze smrti.

<sup>52</sup> VS 68 A 160.

<sup>53</sup> VS 68 A 33.

<sup>54</sup> Viz také Bartoš (2006, str. 160), který dává do vztahu Hérakleita s Démokritem v tom smyslu, že ani jeden z nich nebyl nakloněn spekulacím o zásvětí.

<sup>55</sup> Existuje svědectví o jednom z témat, kterými se ve spise *O věcech v podsvětí* Démokritos zabýval: shromáždil např. vyprávění lidí, kteří zdánlivě zemřeli a pak ožili. VS 68 B 1.

<sup>56</sup> Viz Bartoš (2006, str. 166nn.).

<sup>57</sup> VS 68 B 159 ἔοικε παλαιά τις αὕτη τῷ σώματι διαδικασία πρὸς τὴν ψυχὴν περὶ τῶν παθῶν εἶναι. καὶ Δ. μὲν ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἀναφέρων <τὴν αἰτίαν τῆς> κακοδαίμων<ίας> φησὶν· <εἰ τοῦ σώματος αὐτῆς δίκην λαχόντος, παρὰ πάντα τὸν βίον ὧν ὠδύνηται <καὶ> κακῶς πέπονθεν, αὐτὸς γένοιτο τοῦ ἐγκλήματος δι<καστῆς>, ἡδέως ἂν καταψηφίσασθαι τῆς ψυχῆς, ἐφ' οἷς τὰ μὲν ἀπώλεσε τοῦ σώματος ταῖς ἀμελείαις καὶ ἐξέλυσε ταῖς μέθαις, τὰ δὲ κατέφθειρε καὶ διέσπασε ταῖς φιληδονίαις, ὡσπερ ὄργανου τινὸς ἢ σκεύους κακῶς ἔχοντος τὸν χρώμενον ἀφειδῶς αἰτιασά<μενος>. Bartošův překlad (2006, str. 167): „Pokud by ji [tj. duši] tělo žalovalo za všechny bolesti a strasti, které za celý život zakusilo, a on sám [tj. Démokritos] by se stal soudcem žaloby, s potěšením by odsoudil duši, že tělo zahubila nedbalostí a zeslabila pitím a že ho zničila a rozervalá láskou k rozkoším, stejně jako by za špatný stav nástroje nebo náradí obvinil toho, kdo je nešetrně užíval.“

<sup>58</sup> Plat. *Theait.* 184d4, 185a5.

<sup>59</sup> *Ar. An.* 412a28-b6.

individuálního určení lidské spokojenosti (εὐθυμία)<sup>60</sup> je předobrazem pro obě helénistické školy co do formy stanovení osobní blaženosti nezávisující na obecnějších rámcích.

Dosud jsme se zabývali duší a jejím dalším osudem po smrti v perspektivě starověkých názorů na substanciální nesmrtelnost. Duše jako individuum zaniká, zatímco její materiál se rozpouští a je připraven být přírodě k dispozici k novým tvořivým procesům. Takovou koncepci obecně zastával za helénismu také Epikúros. Podle něho je duše tvořena jemnými atomy, které v průběhu života prostupují celé lidské tělo. Po smrti dochází k rozpadu psychofyzické jednoty a jednotlivé atomy se uvolňují z původní struktury. Poté jsou opět schopny stát se součástí nových agregátů podle svého druhu (např. opět duší nebo tělem lidských bytostí). Uvedené úvahy Epikúros přenáší dále do oblasti etiky a originálně je využívá ve prospěch své argumentace. Jestliže smrt znamená zánik původního jedince, není důvodu obávat se jakéhokoli neblahého dění v Hádově posvětní říši. Návaznost etiky na fyziku je zde velmi konsekventní. U starých stoiků tomu tak není. Zajisté je nutno brát v úvahu jednotlivé názory každého myslitele, určitá míra zobecnění, založená na společných stoických předpokladech, je však možná. Ve fyzice starých stoiků dominuje myšlenka *ekpyrose*, tedy vzplanutí celého světa, a tím i návrat všech jeho prvků do lůna věčného božského praohně. „Když silnější element zvítězí nad ostatními, svět vzplane a všechno se přemění na oheň.“ (přel. M. Okál, převod do češtiny M.E.)<sup>61</sup> Také duše coby teplý dech se navrací do svého lůna. Na první pohled je zde patrná souvislost s Hérakleitovou vizí ohně jako pralátky, do níž se vše navrací. Také u stoiků lze pozorovat koncepci smrti jako návratu k původnímu živlu. V otázce nesmrtelnosti lidské duše se ovšem stoičtí autoři různí: někdy duše po smrti nežijí, jindy žijí, ale jen duše dobrých. Také co se týče doby po smrti, může být tu kratší, tu delší. Posmrtná existence duše však v etice starých stoiků nehraje významnou roli. Absolutní nesmrtelnost duše jako u Platóna je však vyloučena momentem *ekpyrose*, v níž zanikne veškeré jsoucno. Fyzicky je tedy nesmrtelnost vyloučena, ať již faktický zánik duše přijde dříve či později, společně s viditelnou smrtí těla nebo až nějakou dobu po ní (příp. až společně s *ekpyrosí*). U Epikúra stejně jako u presokratiků se materiál duše nakonec spojí s matérií svého vzniku a vytvoří spolu s ní další svět. Je zřejmé, že jak Epikúros, tak stará stoa drží koncept substanciální nesmrtelnosti duše. Na druhou stranu se však zdá, že Zenón

---

<sup>60</sup> VS 68 B 191, DL IX.45. Viz Warren (2002, str. 33nn.), Kirk (2004, str. 551nn.), Bartoš (2006, str. 168nn.).

<sup>61</sup> SVF II.600.

kalkuluje s myšlenkou posmrtných trestů pro bezbožníky. Uznává tím také přetrvání duše po fyzické smrti člověka, čímž se přibližuje názorům platónského směru, jak se s nimi budeme zaobírat v následující podkapitole.

### 1.3. Individuální nesmrtelnost

Pokračujme nyní dále v historickém exkursu myšlení o smrti z hlediska konceptu duše před hélénismem. Proti dosud uvedeným presokratikům a jejich substanciální nepomíjivosti duše postavme opačnou strategii snažící se zaručit nesmrtelnost individuální<sup>62</sup>. Názory této argumentační větve stojí v radikální opozici k helénistické epikúrejské snaze o rozmělnění strachu ze smrti. Epikúros se vši razancí odmítá jakoukoli existenci duše po smrti, aby tím předešel tradičním obavám z posmrtného soudu. Stoikové sice přiznávají duši posmrtnou existenci, tento fakt se však neodráží v jejich argumentaci proti strachu ze smrti. Důležitá je pro ně eliminace nežádoucích rozruchů mysli, tedy mimo jiné také strachu, který stojí v cestě rozumnému užívání představ.

Přetrvání duše po smrti hlásali v 6. a 5. st. př. Kr. hlavně „alternativní“ náboženské směry, tedy orfici a pýthagorejci. Jak uvádí Chlup (2007, str. 66) vedle představ oficiálního obecního náboženství existovaly náboženské proudy ve své době okrajové, které postupem času získaly vliv na řeckou filosofii, díky níž zpětně nabyly na významu. Předpokládá se spojitost mezi jednotlivými těmito proudy, ale pro fragmentárnost dochovaného materiálu není možné rozklíčovat jejich vzájemné vztahy<sup>63</sup> či určit přesnější chronologii. Kromě orfiků<sup>64</sup> (proud doložen až v 5. st. př. Kr., vznik patrně koncem 6. st. př.

---

<sup>62</sup> K této pasáži viz Kirk (2004), Chlup (2007), Bartoš (2006), Baltés (1988), také Rohde (1987).

<sup>63</sup> K tomu viz Kirk (2004, 287nn.), ačkoli vykazuje orfismus a pýthagoreismus převážně styčné plochy, nalezneme mezi nimi také rozdíly (např. orfici se opírali o knihy jako o autoritu, pýthagorejci se psanému projevu vyhýbali). Pro naše účely tyto rozdílnosti nehrají roli.

<sup>64</sup> Nejstarší dochovaný materiál týkající se orfické tradice je tzv. Papyrus Derveni (vydaný, přeložený a okomentovaný u nás Vojtěchem Hladkým [2011]). Text je tématicky velmi pestrý, a proto je obtížné nalézt jednotnou interpretaci. Pravděpodobně se jedná o raný presokratický komentář k orfické básni, který interpretuje tradiční náboženská a rituální témata z filosofického pohledu, ačkoli by se mohlo jednat také o text některého zastávce orfismu. Hladký (2011, str. 17nn.) se přiklání k první interpretaci na základě motivů předpokládajících znalost Hérakleitovy filosofie. Také jsou rozpoznány vlivy myšlení Anaxagory, Diogena z Apollónie a Archeláa. Na základě těchto předpokladů specifikuje Hladký dobu vzniku jako pozdní 5. st. př. Kr. a místo Athény. Situuje-li se vznik komentáře k orfické básni do 5. st. př. Kr., musíme předpokládat ještě dřívější dobu vzniku básně samotné, protože musela být po nějakou dobu již v oběhu.

Kr.) a pýthagorejců (Pýthagorás působil ve druhé pol. 6. st. př. Kr.) to byla ještě dionýská mystéria, která nacházela své uplatnění ve spojení s orfiky<sup>65</sup>. Podle Chlupa (2007, str. 71n.) je nejstarším přímým pramenem pro myšlenku reinkarnaci básník Pindaros, s tím Bartoš (2006, str. 227nn.) souhlasí, ale vymezuje se proti tomu, že by Pindarovo pojetí nesmrtnosti odpovídalo orficko-pýthagorejským představám. Pasáž z druhého Olympijského zpěvu<sup>66</sup>, který se uvádí jako doklad Pindarovy víry v posmrtný soud, interpretuje Bartoš jako snahu zalíbit se akragantskému tyranovi. Mezi filozofy byli nejvýznamnějšími zastánci reinkarnace zejména Empedoklés a Platón. Z hlediska jejich učení o převtělování bylo nutné zachovat lidskou duši i po zániku těla, aby mohla stanout před soudem a být trestána či odměňována za prohřešky a zásluhy vykonané za života. Pýthagorás<sup>67</sup>, stejně jako Empedoklés a Platón, byli zastánci *metempsychoze*<sup>68</sup> neboli přerozování duše, která nesmrtnost duše přímo předpokládá.

Důležitý je přitom fakt, že pro všechny uvedené zastánce individuální nesmrtnosti je duše božského původu. Na zemi a v lidském těle je duše zajatcem. Prostředí, v němž je nucena se za života pohybovat, je jí cizí. Duše je v těle za trest, a proto je smyslem života očista, osvobození od pozemských poměrů a návrat do božského lůna. Očisty a postupu se dosahuje dobrým chováním v řadě životů za sebou. Špatný život přináší trest v podobě zrození ve zvířecí formě<sup>69</sup>, za správný život se rodíme znovu jako člověk lepší a ještě lepší, až je nakonec možné nezrodit se vůbec. Přímými příklady dosažení božského stavu mohou být i samotný Pýthagorás a Empedoklés. Pýthagorás byl za božskou bytost považován svými žáky, Empedoklés se o sobě vyjadřuje jako o nesmrtelném bohu<sup>70</sup>. Pokud jde o pýthagorejce, nacházíme u nich závažný rozpor mezi na jedné straně možností vývoje duše a na straně druhé fatalismu způsobeného neměnným vesmírným řádem určujícím veškeré dění na zemi. Upozorňujeme zde na tuto aporii kvůli podobným těžkostem u stoiků.

---

<sup>65</sup> Chlup cituje z Hérodota (II, 81) v Šonkově překladu: „V této věci jednají [tj. Egyptané] stejně jako takzvaní orfikové a bakchikové, kteří jsou Egyptany a přívrženci Pýthagorovými.“

<sup>66</sup> Pind.*Ol.*II.56-70.

<sup>67</sup> VS 14 A 8a.

<sup>68</sup> Samotný pojem μετεμψύχωσις není doložen dříve než v 1. st.př.Kr. Učení o přerozování je však v řeckém kulturním prostředí doloženo nejpozději v 2.pol.6.st.př.Kr., nejprve u Ferekýda ze Syru, později s větší mírou jistoty u Pýthagory (za jisté to považuje Chlup (2007, str. 71), za sporné Kirk (2004, str. 286n.), orfiků a Empedoklea. Sporné je určení časových sousledností mezi orfickou a pýthagorejskou naukou o stěhování duší. Její původ je odvozován z Egypta, z Indie či se uvažuje i o samostatném vývoji. Viz Riedweg (2012).

<sup>69</sup> Kvůli příbuznosti lidské a zvířecí duše také Pýthagorás zakazoval jíst maso. Stejně tak i Empedoklés.

<sup>70</sup> VS 31 A 14. ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός

Také u starých stoiků se objevuje jednak víra v možnost mravního postupu duše až ke stavu mudrce a s tím zároveň těžko slučitelný determinismus opakování téhož; v obou případech jsme nuceni konstatovat disparátnost etického a fyzikálního hlediska. Jak má člověk v životě jednat, aby se stal lepším člověkem (stoikové) nebo dokonce bohem (pýthagorejci, Empedoklés), je otázka oddělená od problému, čím je svět. Tuto rozluku konstatujeme opět (viz výše na této straně) v protikladu k poněkud konzistentnějšímu výkladu epikúrejskému. Ve světě panuje náhoda způsobovaná vzájemnými nárazy atomů. K náhodě přistupuje jako další hybný činitel svobodná vůle, jakkoli je sama velmi těžko vysvětlitelná. Nicméně obě síly si neodporují a jejich působnost tvoří provázaný jev, který svědčí o úzké souvislosti fyzické a etické sféry lidského života.

Božský původ duše ovšem neznamená vždy také její nesmrtelnost. Zatímco u Platóna je duše zároveň božská a bytostně nepomíjivá, jak argumentuje např. v několika známých důkazech nesmrtelnosti duše ve Faidónu, pro Empedoklea a v helénismu pro stoiky je sice také božského původu, není však proto ještě nesmrtelná, ač je jí přiznán život ve většině případů podstatně delší než u Epikúra. Díváme-li se na smrt duše v rámci trvání a zániku kosmu, staří stoikové a Empedoklés nám předkládají nauky ve své podstatě velmi podobné, jakkoli se konkrétní výklady kosmických procesů a zákonitostí liší. Empedokleův kosmos je složen ze čtyř kořenů (ρίζώματα)<sup>71</sup> – vody, země, ohně a vzduchu –, také označovaných jako živly (στοιχεῖα)<sup>72</sup>. Tyto kořeny se nemohou přeměňovat v sebe navzájem, jako tomu bylo u Hérakleita, ačkoli se mohou postupně (s přibývajícím silou Lásky) stále více směřovat dohromady. Živly jsou nepřevoditelné na nějakou v pozadí stojící ἀρχή. Místo toho se v roli řídicího principu objevují síly Lásky a Svár. Podle těchto zákonů se prvky spojují a rozlučují a stejně tak i kosmos. Svět jako celek se vyvíjí od jednoho extrému k druhému. Jakmile svět dospěje do stavu nejvyšší možné převahy Lásky, všechny čtyři prvky jsou smíšeny v nehomogennější směsi<sup>73</sup>. Směs prvků se zformuje do tvaru koule (σφαῖρος) a takto jistou dobu existuje. Brzy pak začne působit Svár silou odstředivou a prvky opět rozpojuje až ke stavu, kdy je každý kořen zcela oddělen od ostatních. Mezi těmito dvěma

<sup>71</sup> VS 31 B 6 τέσσαρα γὰρ πάντων ριζώματα πρῶτον ἄκουε· Dále jsou prvky určeny jako božstva.

<sup>72</sup> VS 31 A 37 ἔτι δὲ τὰ ὡς ἐν ὕλης εἶδει λεγόμενα στοιχεῖα τέτταρα πρῶτος εἶπεν.

<sup>73</sup> VS 31 B 32 <Εμπεδοκλῆς σφαιροειδὲς καὶ αἰδίων καὶ ἀκίνητον τὸ ἐν> καὶ τὸ μὲν ἐν τῇ ἀνάγκῃ, ὕλην δὲ αὐτῆς τὰ τέτταρα στοιχεῖα, εἶδη δὲ τὸ Νεῖκος καὶ τὴν Φιλίαν. λέγει δὲ καὶ τὰ στοιχεῖα θεοὺς καὶ τὸ μίγμα τούτων τὸν κόσμον καὶ πρὸς τούτοις τὸν Σφαῖρον, εἰς ὃν πάντα ταῦτα> 32.5 ἀναλυθήσεται, τὸ μονοειδὲς. καὶ θείας μὲν οἶεται τὰς ψυχὰς, θείους δὲ καὶ τοὺς μετέχοντας αὐτῶν καθαροὺς καθαρώς.

krajními pozicemi svět neustále pulzuje ve čtyřech přechodových fázích. Tělo živého člověka je složeno ze čtyř prvků stejně jako kterákoli jiná věc ve vesmíru, záleží pouze na poměru živlů ve směsi. Jakmile Svár začne v organismu vítězit se svou rozkladnou silou, člověk stárne, až nakonec zemře a rozloží se na jednotlivé elementy. Také zde je smrt chápána jako rozpad prvků a jejich návrat k původnímu materiálu. Mimo působení rozkladu však zůstává duše<sup>74</sup>, která je původně božská (δαίμονες)<sup>75</sup>, avšak kvůli svému provinění padá do pozemského světa utrpení. Zde je nucena se přerозovat a střídát těla, dokud není očištěna a smí se vrátit do svého domova mezi bohy<sup>76</sup>. Zdá se však, že ani bohové nejsou zcela nesmrtelní. Je pravděpodobné, že v krajním stavu Lásky se spojí se vším i oni a tak žádná individualita nepřetrvá světové sjednocení Σφαιρος. Na jedné straně zůstává Empedoklés v mezích starší presokratické nauky o rozpadu prvků, na straně druhé se přiklání k orficko-pýthagorejskému a později platónskému modelu nesmrtelného jádra duše. Nacházíme zde obě podoby nesmrtelnosti duše, jak substanciální, tak i v jistém smyslu individuální – i když zde je „nesmrtelnost“ pojem relativní. Znamená tolik, co přetrvání smrti těla.

Kosmické sjednocení představuje definitivní zánik duše i pro staré stoiky. U nich se setkáváme s analogickou představou konce světa. V materiálním světě složeném ze čtyř živlů<sup>77</sup> má výsadní postavení oheň. Svět z něho vznikl a také do něj zanikne ve všeobecném vzplanutí (έκπύρωσις)<sup>78</sup>. Nezůstane nic než božský oheň, který jako tvůrčí síla začne svět znovu obnovovat. Také lidská duše, jejíž substancí je dech (πνεῦμα), se nakonec spojí při *ekpyrosi* s tímto ohněm a jako individualita zanikne. Smrt je opět vposledku přeměna – μεταβολή – v prvek ohně, významně připomínající hérakleitovskou pralátku. Pro Zenóna<sup>79</sup>, Kleantha i Chrýsippa<sup>80</sup> je duše smrtelná, ač může po smrti těla žít dále, a to nejdéle do *ekpyrose*.

---

<sup>74</sup>VS 31 B 115/1

<sup>75</sup>VS 31 B 115.51

<sup>76</sup>VS 31 B 146 a 147

<sup>77</sup>např. SVF 413, 423, 555, 558, 569, 579, 580.

<sup>78</sup>např. SVF 585, 593, 595.

<sup>79</sup>SVF 146.

<sup>80</sup>SVF 811.



#### 1.4. Platón

U Platóna nachází původně orficko-pýthagorejská nauka o nesmrtelnosti duše propracovanou filosofickou podobu. Z toho, co Sókratés říká v Platónově *Apologii*<sup>81</sup>, vyplývá, že všeobecná víra většiny jeho spoluobčanů nebyla právě shodná s Platónovou naukou o převtělování a nesmrtelnosti duše v podobě, kterou později vykládá ve *Faidónu* nebo v *Tímaiu*. V široké společnosti, před kterou stojí, se nepřiklání k žádnému konkrétnímu pojetí, ačkoli jej v náčrtu představuje. Sókratés v *Apologii* nabízí dvě alternativy definice smrti<sup>82</sup>. Buď je to absence vnímání, jako při hlubokém bezesném spánku<sup>83</sup>, anebo platí τὰ λεγόμενα. „To, co se říká“ odkazuje, jak se domníváme, k mystické tradici, kde je způsob předávání informací (alespoň zpočátku) čistě orální. Touto tradicí jsou myšleni pýthagorejci a orfikové. Jádrem jejich učení, jak jsme již uvedli, byla *metempsychoze* a nesmrtelnost duše, jak Sókratés naznačuje právě v druhém výměru smrti. Pokud tedy platí τὰ λεγόμενα, jde při smrti o jakousi přeměnu a přestěhování pro duši - μεταβολή τις a μετοίκησις τῆ ψυχῆ. Duše v Hádově říši, podle Sókratova dalšího líčení, se podobají spíše jednajícím duším teosofických pojetí než stínovým existencím u Homéra bez možnosti komunikace. Jestliže by bylo pravdivé tradiční mínění o zásvětní existenci všech zesnulých duší, bylo by to naopak největší dobro, dostat se ke spravedlivým soudcům a moci rozprávět se všemi zesnulými hrdiny<sup>84</sup>. Sókratés zde nepotvrzuje ani jednu ze dvou nabídnutých definic. V obou případech by však smrt rozhodně nebyla ničím špatným.

Sókratés se u Platóna vyjadřuje o smrti již dříve<sup>85</sup> v *Apologii*, když kárá strach ze smrti u svých spoluobčanů nepodložený věděním. Lidé se prý domnívají, že vědí, co nevědí, a sice, že smrt je nejvyšší zlo, ačkoli je stejně tak možné, že smrt je nejvyšším dobrem. Největší prohřešek je zde obava nezaložená na věděním. Tento moment nalezneme zcela zřetelně u velkého obdivovatele Sókratova odkazu, pozdního stoika Epiktéta<sup>86</sup>. Epiktétův přístup ke

---

<sup>81</sup> Plat. *Ap.* 40C. Sókratés hovoří před filosoficky nepřipraveným publikem – před soudci.

<sup>82</sup> Plat. *Ap.* 40C. δυοῖν γὰρ θάτερόν ἐστιν τὸ τεθνάναι· ἢ γὰρ οἷον μηδὲν εἶναι μηδὲ αἰσθησιν μηδεμίαν μηδενὸς ἔχειν τὸν τεθνεῶτα, ἢ κατὰ τὰ λεγόμενα μεταβολή τις τυγχάνει οὔσα καὶ μετοίκησις τῆ ψυχῆ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον.

<sup>83</sup> Baltes (1988, str. 108) tento názor identifikuje jako Protagorův dle VS 80 A 1. ἔλεγέ τε μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις, když uvádí překlad, že duše je pro Protágoru „nichts ausser den Wahrnehmungen (Wahrnehmungsvermögen)“. Toto pojetí, zdá se, reviduje Epikúros, *Epicur.Ep.*63, kde rozvádí podobu duše.

<sup>84</sup> Plat. *Ap.* 40C – 41C.

<sup>85</sup> Plat. *Ap.* 29A – 29B.

<sup>86</sup> O sókratovsko-platónském motivu neoprávněného strachu ze smrti viz Erler (2007).

zbavení se strachu ze smrti má svůj původ u Sókrata ve *Faidónu* a v *Apologii*, kde je zmiňován, stejně jako u Epiktéta, příměr s „dítětem uvnitř nás“<sup>87</sup>, které se bojí strašáků, jako je smrt, a protože nemá dostatek zkušeností, je nerozumné. Důležitou roli hraje u Epiktéta vzdělání umožňující svobodu života. Z *Apologie* se tedy ještě nedozvídáme, co přesně pro Sókrata v Platónově podání smrt znamená. Vzhledem k tomu, že Sókratés mluví před soudci a občany na veřejnosti, nepřiklání se k žádné variantě. V pozdějších dialogzích odehrávajících se v soukromých kruzích již Platón vyjevuje svou nauku založenou na pýthagorejsko-orfickém konceptu zcela otevřeně. Překvapivost Platónovy filosofie je znázorněna také v Glaukónově údivu v *Ústavě*, když je řeč o nesmrtelnosti duše<sup>88</sup>. Naproti tomu se zdá, pokud usuzujeme podle Platóna, že obvyklou představou lidí byl úplný rozpad duše po smrti<sup>89</sup>. Jak uvádí Kebés, jeden ze dvou Sókratových partnerů ve *Faidónu*<sup>90</sup>, lidé se toho často obávají.

Platónovo učení o duši je nesmírně bohaté. Zpřítomníme si pouze jeho hlavní body z hlediska záměrů této práce. Platón se nejvýrazněji zabývá nesmrtelností duše v dialozích *Faidón* a *Faidros*, zařazovaným do středního období filosofovy tvorby<sup>91</sup>. Relevantní je dále především pozdní dialog *Timaios*. Ve *Faidónu* zobrazujícím Sókratovy poslední chvíle před vypitím číše jedu je smrt a nesmrtelnost duše hlavním námětem jak z hlediska vypravěčského pozadí, tak filosofického obsahu. Sókratés předkládá několik důkazů nesmrtelnosti duše. Nejprve se snaží vyvrátit obavu lidí (viz předchozí odstavec), že duše po smrti hyne a zaniká spolu s tělem. Odpověď vychází z postulátu kruhového pohybu vznikání. Vše vzniká ze svého opaku. Tak také ze života vzniká smrt a ze smrti zase život. Pokud by tomu tak nebylo, všechen život by se postupně vyčerpал a veškeré vznikání by ustalo. Mimo jiné se Sókratés dále věnuje Simmiově námitce, že by duše mohla být jakási harmonie, což je pýthagorejský názor. Platón zde reviduje pýthagorejský pohled, z něhož vychází, a nahrazuje jej vlastním filosoficky podloženým a racionálně zdůvodněným. Harmonie je složeninou věcí, které zde byly již dříve (v hudbě např. struny, tóny..). Simmias se obává, že duše by mohla

---

<sup>87</sup> Plat. *Phaid.* 77D. a Epict. *Diss.* II.1.15.

<sup>88</sup> Plat. *R.* 608D.

<sup>89</sup> Plat. *Phaid.* 70A, τὰ δὲ περὶ τῆς ψυχῆς πολλῶν ἀπιστίαν παρέχει τοῖς ἀνθρώποις μὴ, ἐπειδὴν ἀπαλλαγῆ τοῦ σώματος, οὐδαμοῦ ἔτι ἦ, ἀλλ' ἐκείνη τῇ ἡμέρᾳ διαφθείρηται τε καὶ ἀπολλύηται ἢ ἂν ὁ ἄνθρωπος ἀποθνήσκῃ, εὐθὺς ἀπαλλαττομένη τοῦ σώματος, καὶ ἐκβαίνουσα ὡσπερ πνεῦμα ἢ καπνὸς διασκεδασθεῖσα οἴχηται διαπτομένη καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ἦ.  
80D.8 – E.1., 77B3 - 5.

<sup>90</sup> Tak se domnívá také Rohde (1987, str. 463).

<sup>91</sup> Nakolik je možné takovou chronologii sestavit podle vývoje Platónova myšlení. Viz např. Graeser (2001).

být harmonií závislou na tělesných prvcích, jako je závislá harmonie hudební na spojení lry a strun. Tím ovšem podle Platóna nemůže být, nýbrž jedná se o původní nesloženou entitu, která zde byla dříve než tělo. Tezi o preexistenci duše Platón podkládá naukou o *anamnezi* – učení se je rozpomínání. Jelikož má člověk schopnost rozpoznávat a porovnávat věci, které vidí poprvé, vyplývá z toho, že již předem disponuje srovnávacím měřítkem. Dříve poznanou absolutní hodnotou, vůči níž jsme schopni se vyjádřit o srovnávaných objektech, jsou ideje. V případě srovnávání dvou věcí pomocí smyslového názoru je vidíme jako rozdílné, protože měřítkem našeho srovnávání je stejnost o sobě. Víme, co jednotlivým jsoucňům schází do stejnosti o sobě, protože ji známe už předem, a to díky předchozímu zření ve světě idejí. Myšlenkový náhled probíhal před narozením, ale při vstupu do života jsme na něj zapomněli. Možnost usuzování nebo učení (vzpomeňme na dialog *Menón*) je dána disponováním vrozeným měřítkem. A nadto, kdyby byla duše pouze spojením různých stavů, musela by tyto stavy následovat a nemohla by se proti nim postavit jako řídicí prvek, jak tomu ve skutečnosti je. Tím tedy Platón vkládá kritiku systému, na nějž navazuje, do úst samotného jeho zástupce. Dává najevo, že si je vědom hranic pýthagorejské nauky, a přepracovává ji tak, aby již nebyla jen předmětem víry, ale aby odolala také rozumovým spekulacím filosofie. Proto uvádí nejdůležitější důkaz nesmrtelnosti založený na faktu, že duše je nositelkou života (φέπουσα ζωήν)<sup>92</sup>. Protikladné ideje, ani věci nesoucí tyto ideje a nabývající díky idejím příslušné vlastnosti, se navzájem neslučují. Duše je nesmrtelná neboli stále živá, a proto jakmile se setkává se svým opakem, se smrtí, prchá od ní<sup>93</sup>.

Princip přinášející tělu život je opět duše, stejně jako tomu bylo z výše uvedených autorů explicitně u Homéra a Anaximena. U Platóna však duše dosahuje nejvyšší míry emancipace. Po smrti se nemění ani se nenavrací do nějaké původní substance, ale zachovává si svou individualitu. Posmrtný život s jakousi mírou individuality byl patrný i u Homéra, neúčastnila se ho však již nositelka života ψυχή, ale stín původní psychofyzické jednoty. Pýthagorejsko-orfický názor teosofický připouštěl v plné míře nesmrtelnost duše po smrti a její přerozování, ovšem jen jako předmět víry, nikoli filosofické argumentace. Empedokleovo pojetí zůstává stát v půli cesty mezi presokratickou substanciální nesmrtelností (duše přetrvává jen jako samotný materiál ve směsi prvků při nejvyšším bodě

---

<sup>92</sup> Plat. *Phaid.* 105D.4.

<sup>93</sup> Plat. *Phaid.* 106B.

nadvlády principu Lásky) a náboženskou vírou v převtělování a posmrtný soud. Platón zakotvuje nauku o *metempsychozi* v racionálním rámci důkazu o nesmrtelnosti duše.

Duše je tedy nesmrtelná a je nositelkou života, jak bylo dokázáno ve Faidónu. Je smysluplné ptát se dále, na jakém základě stojí její oživovací síla. Co udržuje duši v neustálém chodu? Jakým způsobem dochází k oživování těla? Samotné tělo opuštěné oživující silou není schopné další existence a rozkládá se. Duše však žije sama o sobě dále. Pro odpověď nahlédneme do dialogu Faidros<sup>94</sup>, kde se nachází další důkaz nesmrtelnosti duše<sup>95</sup>, tentokrát vycházející z pojmu pohybu. Klíčovým bodem dokazování je samopohyb duše. Sylogismus důkazu je strukturován následujícím způsobem: A. To, co se samo pohybuje, je nesmrtelné (A.1. Co má zdroj pohybu samo v sobě, nepřestává se pohybovat a je věčné<sup>96</sup>, A.2. Co se samo pohybuje, je počátkem pohybu a vznikání pro ostatní, a proto nevzniká ani nezaniká<sup>97</sup>), B. Duše je takovým samopohybem (pohybuje tělem zevnitř)  $\Rightarrow$  C. Duše je nesmrtelná. Podotkněme na okraj, že Platón neuznává možnost setrvačného pohybu, a ten tak musí vznikat jedině kontaktem se zdrojem. To je důležité pro vztah k tělu, které právě kvůli tomuto zákonu umírá okamžitě po odloučení duše. Tělo nedokáže čerpat z pohybu duše svůj život, pokud s ní není v bezprostředním kontaktu.  $\Psi\upsilon\chi\eta$  se ukazuje být *perpetuum mobile*, které nepotřebuje žádný vnější zdroj pohybu. Naopak sama je zdrojem pohybu pro ostatní, a to nejen pro jedince, ale zdá se, že také pro svět<sup>98</sup>. Duše jako samopohyb oživuje tělo zevnitř, což je možné postulovat jak o světové, tak o individualizované duši (oživuje pak individuální tělo a jako veškerá duše je příčinou pohybu celého kosmu). Typ duše je prakticky nerozlišitelný i v úvodu argumentu: „Veškerá duše je nesmrtelná“. Na samohybné povaze duše tedy závisí veškeré vznikání a zanikání, které se u presokratiků odehrávalo jako

---

<sup>94</sup> Špínka (2009) shrnuje zasazení výkladu duše ve Faidónu, Faidru a Timaiu do kontextu teorie idejí. Platón ve Faidónu nejprve předkládá teorii idejí a na jejím základě dokazuje nesmrtelnost duše, ve Faidru ukáže nejprve nesmrtelnost duše a pak základ jejího pohybu ve vztahu k idejím, zatímco v Timaiu je duše stvořená démiúrgem, stejně jako celý kosmos, podle vzorů idejí (dokonce i její nesmrtelná část). Ve Faidru je cílem pohybu duše podíl duše na idejích.

<sup>95</sup> Plat. *Phdr.* 245C.5 – 246A.2.

<sup>96</sup> A.1 Dokazuje se pouze, že co se samo hýbe, neopouští samo sebe, a tak se hýbe a existuje stále. Není však dokázáno, že by mohlo mít vznik, nebo zaniknout zásahem zvenčí.

<sup>97</sup> A.2 Počátek (vzniku, nikoli pohybu) je nevznikající (kdyby počátek vznikal, už by to nebyl sám počátek, ale musel by mít před sebou další počátek) a nezanikající (protože jinak by zaniklo vše vznikající – teleologický důkaz, který se objevil také ve *Faidónu*, jak jsme psali výše, str. 22). Svět je celek strukturovaný různými pohyby a v bytí jej udržuje právě duše jako samopohyb.

<sup>98</sup> Plat. *Phdr.* 245C.5.  $\Psi\upsilon\chi\eta$   $\pi\alpha\sigma\alpha$   $\acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ .

přeměny ἀρχή. Těžiště života nejen člověka, ale i světového celku, a jádro lidské individuality jsou nyní zcela přesunuty k duši.

Než se budeme věnovat Platónově představě posmrtného života spolu s náhledem implikací nesmrtnosti duše pro etiku, podívejme se ještě na strukturu duše v *Timaiu*<sup>99</sup>.

Člověk je podle dialogu *Timaios* rozčleněn na několik částí – tělo, smrtelnou část duše a nesmrtnou část duše. Nesmrtná část duše odpovídá rozumu, který, pokud plní svou úlohu řádně, získává schopnost myšlenkového náhledu (voŭç). Nesmrtná lidská duše, stejně jako duše světová, je vytvořena samotným démiurgem, a to z nejvyšších rodů bytí, jak jsou popsány v dialogu *Sofistés* – bytí, totožnost a různost. Uvedené tři rody jsou samy smíšeny každý z části nedělitelné a z části dělitelné. Všechny tři rody jsou směsí, z níž démiurg tvoří nejprve duši světovou, a z toho, co zbyde, nesmrtnou část duše člověka. Jejich schopnosti jsou především voŭç uchopující pravdu v podobě inteligibilních forem a dále pravdivé mínění založené na smyslovém vnímání.

Smrtelná část duše je v *Timaiu* v podstatě nejspíše jen pohybem tělesných tkání živého organismu. Nemá svou vlastní substanci a člení se dále na lepší a horší část. Lepší část je označována jako θύμος a je umístěna v trupu nad bránicí. Zde vznikají emoce strachu a hněvu. Horší část, žádostivá (ἐπιθυμητικὸν)<sup>100</sup>, se nachází pod bránicí. V ní se rodí touhy spojené s jídlem, pitím, plozením a rozením. Smrtelnou duši bychom mohli charakterizovat jako funkce spojené jednak s tělem, jednak s rozumem, není však schopná existence mimo tělo narozdíl od nesmrtné části. Chybí jí totiž samopohyb, čímž se vracíme k dialogu *Faidros* a důkazu nesmrtnosti duše vycházející z pojmu pohybu.

Tělo se skládá ze směsi čtyř tradičních živlů v různých poměrech. Důležitou částí těla pro náš výklad je jednak mozek (morek), kde sídlí nesmrtná část duše, jednak páteř a kosti (také jako morek), protože na obě tyto tělesné partie je navázána smrtelná část duše. K přirozené smrti dochází, jakmile se stářím rozvolní materiál morku. Tehdy se uvolňují „pouta života“<sup>101</sup>, tedy spojení mezi morkem a duší, a nastává smrt. Dalo by se říci, že smrtelná část duše je nositelkou života? Podle Karfíka (2007, str. 127) nikoli, protože není

---

<sup>99</sup> K tomu viz Karfík (2007, str. 107nn.).

<sup>100</sup> Plat.Ti. 70D.7.

<sup>101</sup> Plat. Ti. 73B.3. οἱ γὰρ τοῦ βίου δεσμοί, τῆς ψυχῆς τῷ σώματι συνδουμένης

schopna samopohybu. Vzhledem k předchozím výkladům *Faidra* považujeme tento výklad za plausibilní. Smrtná část duše v žádném případě nemůže být životním principem, pokud je nesmrtelnost vázána na fakt totožnosti se sebou (duše neopouští samu sebe). Z uvedeného podle našeho názoru vyplývá, že jakmile se smrtná část duše oddělí od tělesného morku, dojde také k uvolnění nesmrtelného duševního jádra, a proto nastává smrt.

Pro etické aplikace Platónovy psychologie a pro představu o osudech duší po smrti se vraťme ještě k dialogu *Faidón*. V pasáži, kde se Sókratés chce hájit před přáteli jako na soudě, ale lépe, nejprve říká, že se po smrti dostane k dobrým bohům, a proto se na smrt nemrzí. Již zde nacházíme pozitivní zhodnocení smrti, které v *Apologii* nebylo možné. Hlavní věcí je poznání pravdy, moudrosti a pravého jsoucna. Duši je třeba ozdobit jejími vlastními ozdobami, jakými jsou uměřenost, spravedlnost, statečnost, svoboda a pravda<sup>102</sup>. Snahou po nabytí uvedených ctností se každý filosof snaží odpoutat tělo od duše již za života, aby mohla co nejlépe vykonávat rozumovou činnost a aby nebyla rušena potřebami těla. Existuje dobrá naděje, že po smrti bude člověk v klidu moci poznat jsoucno o sobě, po čemž celý život toužil, protože smrt není nic jiného než oddělení těla a duše - λύσις καὶ χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ σώματος<sup>103</sup>. Tak tedy se člověk má těšit na smrt, jelikož se jedná o vyvrcholení a součást života. Filosof, který usiluje o oddělení těla a duše více než obyčejný člověk, se vlastně neustále pohybuje v myšlenkách nejbliže okolo smrti. Sama filosofie naplňuje smysl života, jenž má být příprava duše na smrt - μελέτη θανάτου<sup>104</sup>. Duše je osvobozena od těla teprve smrtí a potom může poznávat věci o sobě – pravdu. Pravý filosof, který je veden rozumností, nepovažuje smrt za zlo. Nad to, filosofové, budou-li se jí řídit, dostanou se po smrti mezi dobré bohy a dobré lidi. Smrt v Sókratově podání, a tedy velmi pravděpodobně i pro Platóna<sup>105</sup>, představuje veskrze pozitivní hodnotu, protože znamená osvobození a očištění duše. Za jejími hranicemi se nachází možnost dosažení pravého cíle lidské touhy, tj. zření idejí. Duše člověka, jehož φύσις je k tomu způsobilá, vstoupí do pravé země<sup>106</sup>, kde svítí

---

<sup>102</sup> Plat. *Phaid.* 114E.4 – 115A.1. κοσμήσας τὴν ψυχὴν οὐκ ἄλλοτρίῳ ἀλλὰ τῷ αὐτῆς κόσμῳ, σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ ἐλευθερία καὶ ἀληθεία.

<sup>103</sup> Plat. *Phaid.* 67D.

<sup>104</sup> Plat. *Phaid.* 80E.

<sup>105</sup> U středních dialogů a tam, kde vyjadřuje Sókratés pozitivně nějaké mínění (a není tedy jen tazatelem) se obecně předpokládá větší míra vyjádření Platónova myšlení.

<sup>106</sup> Pl. *Phaid.* 109B.7, 110A 1.

světlo pravdy a je vidět pravé nebe<sup>107</sup>. Bude pobývat spolu s bohy<sup>108</sup> a nahlížet tam přítomné věci, jejichž pouhé odlesky se nacházejí na současné zemi.

Konkrétní osudy zemřelých duší podle zásluh a provinění duše za života Platón předkládá v barvitě líčeném mýtu v závěru dialogu *Faidón*<sup>109</sup>. Po smrti následuje soud. Lidé špatní a nenapravitelní jsou svrženi do Tartaru – nejhlubší propasti, kudy protékají všechny vody – odkud se nikdy nevracejí. Ti, kteří spáchali nějaký špatný čin, ale je stále možná jejich náprava, jsou taktéž svrženi do Tartaru, ovšem pouze na určitý čas. Poté musí odprosit ty, kterým způsobili křivdu, aby se mohli připojit k duším, jež byly posouzeny, že žily prostředně. Společně si pak odpykávají své tresty a za dobré skutky jsou odměňováni. Ti, kteří žili nejjistším způsobem a očistili svou duši filosofií, se odebírají do krásné země rozprostírající se nad naší viditelnou zemí. Na této skutečné zemi poté přebývají všichni budoucí čas. Motiv naplnění smyslu života v době po jeho skončení v pravé zemi je pohanským předobrazem křesťanského nebe.

Prošli jsme názory na podobu duše, její smrtelnost a případně její osudy po smrti u vybraných autorů. Jednak to byl nejstarší evropský básník Homér, u něhož ještě nebyly chápány duše a tělo jako jednotné útvary. Centrum lidského individua bylo rozloženo do různých duševních funkcí. Samotná ψυχή se po smrti mění ve stínovou existenci, která není schopna plnohodnotného jednání. U presokratiků jsme byli svědky něčeho velmi odlišného, protože již zasazeného do filosofického rámce. Předsókratovské myšlení se zaměřuje (mimo jiné) na nalezení ἀρχή. Duše je látková, ať už příbuzná s látkou ἀρχή či od ní odlišná. V každém případě se však materiál duše po smrti transformuje na ἀρχή nebo se do něj vrací. O takovém druhu zachování duševní látky můžeme hovořit jako o substanciální nesmrtelnosti, protože není zachován subjekt, který by udržoval lidské individuum s jeho psychickými schopnostmi (vnímání, paměť, myšlení, ...). K tomuto pojetí se značně blíží Epikúrova koncepce, navazujíc přitom na svého předchůdce Démokrita. Duše je tvořena z jemných atomů, které se po oddělení od těla rozptýlí a jsou připraveny k dalšímu použití. Také v Epikúrovi tak můžeme spatřovat zastánce substanciální nesmrtelnosti. Z jistého

---

<sup>107</sup> Pl. *Phaid.* 109E.5 – 110A.1. οὕτως ἄν τινα καὶ τὰ ἐκεῖ κατιδεῖν, καὶ εἰ ἡ φύσις ἰκανὴ εἴη ἀνασχέσθαι θεωροῦσα, γινῶναι ἄν ὅτι ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀληθῶς οὐρανὸς καὶ τὸ ἀληθινὸν φῶς καὶ ἡ ὡς ἀληθῶς γῆ.

<sup>108</sup> Pl. *Phaid.* 111B.

<sup>109</sup> Pl. *Phaid.* 110B – 114C.

pohledu k tomuto myšlenkovému směru řadíme i staré stoiky: Zenón, v návaznosti na Hérakleita, ustavuje jako počátek a konec světa božský oheň. Jakkoli je možné, že duše přežívají až do konečného světového požáru, a jakkoli po něm vznikají v identické podobě znova a účastní se týchž osudů jako v předcházejícím životním cyklu, v *ekpyrosi* definitivně zanikají. V tomto smyslu bychom starým stoikům byli hotovi připsat spíše substanciální než individuální pojem nesmrtelnosti.

Skupinu názorů, jež můžeme shrnout pod pojmem individuální nesmrtelnost, přináší nejprve pýthagorejsko-orfická nauka o *metempsychozi*. Zde je již duše považována za nesmrtelnou při zachování kontinuity její individuality. Jakousi syntézu obou skupin nacházíme u Empedoklea. Podobně jako stoikové, i Empedoklés postuluje konečný zánik světa, a tedy i duší, ve vrcholové fázi světového vývoje (u Empedoklea je to Láska, u stoiků Oheň). Ve shodě jsou také, co se týče uznání existence duše jako takové přetrvávající „fyzickou“ smrt (odluku od těla). Stoikové však posmrtnému osudu, jak je patrné i z malého množství zachovaných zlomků k tomuto tématu, nepřikládají přílišnou důležitost. Zato u Platóna hraje život po životě zásadní roli. Dokonce je v tomto období spatřována možnost dosažení smyslu života. S Platónem vrcholí proces osamostatňování duše, přesun centra lidské individuality do duše a také kladení důrazu na její životodárnou funkci. Platón zasazuje religionistické nauky pýthagorejské do filosofického rámce. Duše je také poprvé nelátková. Platónův spekulativní myšlenkový rozmach na jednu stranu kontrastuje s helénistickými školami epikúreismu a starého stoicismu 4. st. př. Kr., na stranu druhou je pro ně důležitým východiskem pro chápání smrti. Obě školy přejímají Platónovu formulaci smrti jako odluky duše a těla, obě však tento postulát umísťují do vlastního fyzikálního rámce. Jelikož je tento rámeček u obou helénistických koncepcí čistě materialistický, také duše je látková a odluka od těla probíhá ve stejné rovině jsoucna. Smrt je oddělení tělesného od tělesného. Platónovo pojetí smrti formulované skrze paradigma dualismu se u starých stoiků i u Epikúra znovu objevuje v podobě monistické.



## 2. Smrt prizmatem fyziky u Epikúra a stoiků

Jak jsme již podotkli v úvodu, je nezbytné zabývat se fyzikálním pohledem na otázku smrti, jelikož představuje odpověď na otázku Co smrt je? Její zodpovězení je nutné pro další argumentaci v etické oblasti. Epikúrejci i staří stoikové na obecné rovině přijímají Platónovu definici smrti jako oddělení duše od těla, kterou pak interpretují každý v rámci vlastní nauky. Ve Faidónu se Sókrates ptá řečnickou otázkou: Οὐκοῦν τοῦτό γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος;<sup>110</sup> Formálně se tohoto konceptu drží, ovšem s jiným, čistě materialistickým obsahem, Epikúros i staří stoikové, jak ukážeme v následujících kapitolách týkajících se fyziky obou škol.

### 2.1. Epikúrejský atomismus a podoba duše

O duši, její struktuře a funkcích nás Epikúros zpravuje v listu Hérodotovi. Nakolik bude možné, budeme se nyní držet tohoto primárního zdroje, a pokud to bude nezbytné, obrátíme se pro doplnění k Lucretiovu *De rerum natura*. Cílem naší práce je především myšlení samotného Epikúra. Jak se dozvídáme z úvodu dopisu, jedná se v něm o shrnutí Epikúrovy nauky v jednoduchých bodech určených k naučení zpaměti. Představuje kompendium obecných poznatků určené jak pro začátečníky v Epikúrově filosofii tak pro pokročilé žáky. Z obecných pouček je možné bezpečně odvodit i jednotlivé podrobnosti<sup>111</sup> a o to se právě pokusíme. O duši Epikúros hovoří v paragrafech 63 – 68, kde je ohledně složení duše řečeno:

Ep.I.63.1. ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερές, παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον, προσεμφερέστατον δὲ πνεύματι, θερμοῦ τινα κρᾶσιν ἔχοντι καὶ πῆ μὲν τούτῳ προσεμφερές, πῆ δὲ τούτῳ. ἔστι δὲ τι μέρος πολλὴν παραλλαγὴν εἰληφὸς τῆ λεπτομερείᾳ καὶ αὐτῶν τούτων, συμπαθὲς διὰ τοῦτο μᾶλλον καὶ τῷ λοιπῷ ἄθροίσματι·

---

<sup>110</sup> Plat. Phaid. 67.d.4-5, a v Gorgiovi 524.b.2-4 ὁ θάνατος τυγχάνει ὦν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐδὲν ἄλλο ἢ δυοῖν πραγμάτων διάλυσις, τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, ἀπ' ἀλλήλων·

<sup>111</sup> Epicur.Ep.I.68.

Předně vidíme, že ψυχή je σῶμα. Duše je tělesná. Tím Epikúros převádí platónský kontrast mezi tělem a duší na kontrast části a celku agregátu<sup>112</sup>. Vysvětlení tělesnosti duše nalezneme v paragrafu 67<sup>113</sup>, kde Epikúros vyvrací tezi o netělesnosti duše. Nejprve uvádí obecně přijímané mínění o netělesném jako takovém, a poté je aplikuje na případ konkrétního jsoucná duše. (1) Netělesné je prý, dle tohoto obecného mínění<sup>114</sup>, to, co lze myslet samo o sobě - καθ' ἑαυτὸ - jako samostatné, na dalším nezávislé jsoucná. Jistě není od věci zmínit Platónovo chápání duše z dialogu Faidros, kde je jejím nejvýraznějším rysem právě nezávislost kvůli tomu, že je samopohybem. Proti takovému názoru se zde může Epikúros mimo jiné také obracet, když připisuje uvedený náhled netělesnosti obecné shodě, κατὰ τὴν πλείστην ὁμιλίαν τοῦ ὀνόματος. (2) Jediné však, co si lze myslet jako samostatné a zároveň netělesné, pokračuje Epikúros, je prázdno. Dodejme, že jediné samostatné tělesné jsoucná je atom. Výhradně atomy a prázdno<sup>115</sup> jsou samostatně myslitelné a z nich je tvořen kosmos<sup>116</sup>. Za nesamostatné a tělesné považujeme dočasně existující složená tělesa, tedy také člověka, složeninu atomů duše a těla. (Nesamostatné a netělesné je nemyslitelné.) Je možné, aby duše byla netělesná, a tedy snad tvořena prázdny, a aby měla stejné vlastnosti jako prázdno? Zajisté nikoli, protože prázdno je chápáno jen jako prostor umožňující pohyb atomů<sup>117</sup>. Jak poznamenává Bailey (1979, str. 234), jedinou vlastností prázdna je jeho nehmatatelnost<sup>118</sup>. Možnost dotyku je nezbytnou podmínkou pro činnost i trpnost. Duše je však zjevně schopna jak něco činit, tak být předmětem činnosti. Epikúros vychází z předpokladu, že jediné, co může činit a trpět, je tělo, tedy atomy nebo jejich agregáty. Na pozadí Epikúrovy fyziky je jeho argumentace plausibilní, ovšem pokud by se opravdu držel

---

<sup>112</sup> Viz Gill (2009).

<sup>113</sup> Epicur.*Ep.*I.67.1-9. ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε γε δεῖ προσκατανοεῖν ὅτι τὸ ἀσώματον λέγεται κατὰ τὴν πλείστην ὁμιλίαν τοῦ ὀνόματος ἐπὶ τοῦ καθ' ἑαυτὸ νοηθέντος ἄν. καθ' ἑαυτὸ δὲ οὐκ ἔστι νοῆσαι τὸ ἀσώματον πλὴν τοῦ κενοῦ· τὸ δὲ κενὸν οὔτε ποιῆσαι οὔτε παθεῖν δύναται, ἀλλὰ κίνησιν μόνον δι' ἑαυτοῦ τοῖς σώμασι παρέχεται. ὥσθ' οἱ λέγοντες ἀσώματον εἶναι τὴν ψυχὴν ματαιίζουσι. οὐθὲν γὰρ ἂν ἐδύνατο ποιεῖν οὔτε πάσχειν, εἰ ἦν τοιαύτη· νῦν δ' ἐναργῶς ἀμφοτέρωτα ταῦτα διαλαμβάνεται περὶ τὴν ψυχὴν τὰ συμπτώματα.

<sup>114</sup> Bailey (1979, str. 233) uvádí tři možné návrhy čtení oproti rukopisnému λέγει γὰρ a přidržuje se Bignoneho návrhu číst λέγεται. Všechny tři návrhy však mají podobný význam a nehrají zásadní roli pro interpretaci významu textu.

<sup>115</sup> Jen připomeňme, že rozlišení dvou principů (plná a prázdna) a přiznání skutečnosti tomu, co je tělesné i netělesné (v opozici k eleatské nauce o absolutním bytí) učinil před Epikúrem Démokritos, viz Kirk (2004, str. 530nn.).

<sup>116</sup> Epicur.*Ep.*I.40.4-7.

<sup>117</sup> Epicur.*Ep.*I.67.4-6. τὸ δὲ κενὸν οὔτε ποιῆσαι οὔτε παθεῖν δύναται, ἀλλὰ κίνησιν μόνον δι' ἑαυτοῦ τοῖς σώμασι παρέχεται.

<sup>118</sup> Lucr.*Nat.*I.454 tactus corporibus cunctis, intactus inani.

předpokladu obecného mínění (1), dospěl by k jinému závěru. Za problematický obrat důkazu považujeme změnu perspektivy mezi první a druhou větou (viz citace v pozn. 113). Je možné, že by se Epikúros i jeho protistrana (obecně rozšířený názor) shodli na výpovědi (1). Výpověď (2) však již Epikúros tvrdí ze své vlastní pozice. Pokud bychom si vzali za východisko odlišný kosmologický rámec než Epikúrovův tvořený pouze atomy a prázdňem, například takový, jehož součástí jsou i jsoucna čistě inteligibilní, jako je Platonův, potom neplatí, že jediné představitelné samostatné jsoucno je prázdňý prostor. Epikúrovy argumenty, ať už jsou vedeny jakkoli, nám dávají dobře poznat filosofovo stanovisko. Duše je tělesná a jako taková se skládá z atomů, protože ony jsou jedinou tělesnou substancí. Materiální povaha duše je odvozena rozumovým úsudkem a odpovídá naší zkušenosti vypovídající o její schopnosti činit a trpět.

### 2.1.1. Trvalé a nahodilé vlastnosti atomů

Jak přesně vypadá materiál duše? Z čeho se duše skládá a jaké jsou její vlastnosti závislé na látce? Obě uvedené schopnosti duše, činnost a trpnost, jsou označovány jako τὰ συμπτώματα, případy čili nahodilé vlastnosti, které neprovázejí tělesa trvale. Tím se dostáváme k Epikúrovu rozdělení vlastností na τὰ συμπτώματα (accidents) a τὰ συμβεβηκότα (properties)<sup>119</sup>.

Za první má duše, stejně jako každé jiné složené těleso, vlastnosti dočasné, případkové, nahodilé (par. 70)<sup>120</sup>, tzn. takové, jež je možné si od věci odmyslet, aniž by věc přestala být sama sebou (např. vztah, místo, činnost, trpnost, morální vlastnosti, atp.). Nahodilé vlastnosti existují zcela v závislosti na tělese. Za druhé věci vykazují vlastnosti

---

<sup>119</sup> Anglická terminologie a shrnutí badatelské debaty viz Bailey (1979, str. 235nn). Obdobné rozlišení najedeme již u Aristotela, který v *Metafyzice* uvádí, že o jsoucnu se vypovídá více způsoby. Jednak ve smyslu případku (být na jiném) – κατὰ συμβεβηκός – jednak ve smyslu toho, co je samo o sobě – τὸ δὲ καθ' αὐτό. κατὰ συμβεβηκός je náhodný způsob vypovídání o bytí (mimoto se bytí vypovídá podle: kategorií; možnosti a skutečnosti; pravdy a nepravdy). Terminologie je zde proti Epikúrovi obrácená, avšak jádro rozlišení se zakládá, zdá se, na podobných principech.

*Ar. Met.* 1017a7nn. Τὸ ὄν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκός τὸ δὲ καθ' αὐτό, κατὰ συμβεβηκός μὲν, οἷον τὸν δίκαιον μουσικὸν εἶναι φάμεν καὶ τὸν ἄνθρωπον μουσικὸν καὶ τὸν μουσικὸν ἄνθρωπον, παραπλησίως λέγοντες ὡσπερὶ τὸν μουσικὸν οἰκοδομεῖν ὅτι συμβέβηκε τῷ οἰκοδόμῳ μουσικῷ εἶναι ἢ τῷ μουσικῷ οἰκοδόμῳ.

<sup>120</sup> *Epicur. Ep.* I. 70.4. τὰ συμπτώματα.

trvalé<sup>121</sup>. Myslí se tím opět tělesné a na tělese závislé vlastnosti, tentokrát však si je nelze od věci odmyslet. Z trvalých vlastností se odvozuje stálá podstata<sup>122</sup> předmětu. Je-li zde řeč o trvalých vlastnostech, nutno podotknout, že výraz trvalý - αἰδιον – se vztahuje k době trvání existence složeného tělesa. τὰ συμβεβηκότα můžeme chápat jako konstituenty předmětů. Jsou-li souhrnně pojaty myslí, získává těleso svou κατηγορίαν, tj. určení tělesa. Je však třeba mít na paměti, že trvalé vlastnosti nevznikají spolu s tělesy, nýbrž kombinací atomů<sup>123</sup>, a při rozpadu agregátů s nimi také zanikají. Zatímco συμβεβηκότα lze na složeném tělese bezprostředně vnímat, συμπτώματα jsou sekundární výsledky vnímání. Pozorujeme například chování nějakého člověka, z čehož pak usoudíme na jeho morální vlastnosti.

Bailey (1979, str. 235) se vyjadřuje o trvalých vlastnostech obecně jako o smyslově vnímatelných. Oproti Baileymu se domníváme, že smyslová vnímatelnost trvalých vlastností je závislá na tom, zda je vlastnost připisována agregátu či atomu. Měřítka složeného tělesa samozřejmě umožňuje vlastnosti vnímat, zatímco u atomů tomu tak není. Po úplném rozpadu složeného tělesa nezůstává nic, co by bylo možno vnímat, ovšem to neznamena, že by spolu s tělesem zanikla látka, jež ho tvořila. Původní agregát se jen rozložil na jednotlivé, smysly nevnímatelné, atomy.

Interpretaci trvalých vlastností jako vnímatelných v případě agregátů a nevnímatelných v případě atomů podporují následující dvě místa v listu Hérodotovi: (a) V par. 54 se dozvídáme, že atomy nemají žádnou jinou vlastnost zjevných (smyslově vnímatelných) věcí - ποιότητα τῶν φαινομένων - než tvar, váhu, velikost a to, co je nutně spojeno s tvarem<sup>124</sup>. Na základě výčtu trvalých vlastností v par. 68 můžeme tuto poslední charakteristiku určit jako barvu<sup>125</sup>. To je nutno chápat tím způsobem, že trvalé vlastnosti provázejí atomy stále, ale nejsou vnímatelné, dokud se nespojí ve vnímatelném agregátu. Samy atomy totiž vnímatelné nejsou, poněvadž jejich velikost je sice různá, avšak nikoli

---

<sup>121</sup> Epicur.*Ep.*I.71.5. τῶν αἰδιον παρακολουθούντων, Epicur.*Ep.*I.71.7. τῶν αἰδιον συμβεβηκότων.

<sup>122</sup> Epicur. *Ep.*I.69.4. τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον αἰδιον.

<sup>123</sup> Kerferd (1971) dokazuje existenci teorie molekul u Epikúra vzhledem k omezenému počtu trvalých vlastností atomů a vzhledem k faktu, že vlastnosti věcí vznikají kombinací atomů. Ke Kerferdově argumentaci se zde také přikláníme.

<sup>124</sup> Epicur.*Ep.*I.54.1-3. Καὶ μὴν καὶ τὰς ἀτόμους νομιστέον μηδεμίαν ποιότητα τῶν φαινομένων προσφέρεσθαι πλὴν σχήματος καὶ βάρους καὶ μεγέθους καὶ ὅσα ἐξ ἀνάγκης σχήματος συμφοῖ ἔστι. Démokritos udává ve zl. VS 68 A 37 (u Aristotela) jako vlastnosti atomů tvar a velikost patrně přiznával atomům také váhu, viz Kirk (2004, str. 540nn.).

<sup>125</sup> Epicur.*Ep.*I.68.6.

libovolná<sup>126</sup>. Atomy jsou tak malé, že nejsou viditelné. (b) Dále se v par. 68 trvalé vlastnosti připisují dvěma druhům jsoucna - συμβεβηκότα ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς ὁρατοῖς καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν αὐτῶν γνωστοῖς – na jedné straně všem, na druhé straně věcem viditelným a podle svého způsobu vnímání poznatelných. Vycházíme-li z předpokladu, že existují vnímatelné agregáty<sup>127</sup> a nevnímatelné atomy, můžeme do určení πᾶσιν zahrnout také atomy. Trvalé vlastnosti se zde připisují jak složeným tělesům, tak atomům<sup>128</sup>.

Trvalé vlastnosti atomů jsou důležité pro naše další zkoumání, a to ve věci Epikúrem zastávané substanciální nesmrtelnosti duše. Řekli jsme, že trvalé vlastnosti atomů obecně jsou tvar, tíže, velikost a to, co je nutně spojeno s tvarem, pravděpodobně také barva<sup>129</sup>. Pokud budeme chtít konkretizovat vlastnosti atomů duše, které jako materiál přetrvávají smrt jedince, nenalezneme v listu Hérodotovi příliš mnoho poukazů. Na otázku po tvaru atomů duše odpovídá scholium k par. 67: „A jinde také Epikúros říká, že duše sestává z atomů velmi hladkých a velmi kulatých a o hodně odlišných od atomů ohně.“ Uvedená poznámka představuje, podle obecné shody badatelů<sup>130</sup>, polemiku s Démokritem. Epikúros se staví proti Démokritovu ztotožnění atomů ohně s atomy duše<sup>131</sup>. Pokud tomu tak je, podporuje to Kerferdovu unitární hypotézu brojící proti teoriím o živlech. Kerferd (1971) tvrdí, že duše podle Epikúra představuje jednotu, která se jen v určitých ohledech chová jako různé živly, avšak sama těmito živly není<sup>132</sup>. Nikde přímo u Epikúra nenajdeme vyjádření o ztotožnění živlů a látky duše. Teorii o duši složené z živlů zastávala pozdější epikúrejská tradice a někteří badatelé ji zpětně aplikují na Epikúra samotného, např. Gill (2009), Bailey (1979), Long (2003), Hossenfelder (1991). Furley (1967, str. 196nn.) se domnívá, že duše se podle Epikúra skládá ze tří prvků, k nimž Lucretius přidává později prvek čtvrtý. Jelikož zde

---

<sup>126</sup> Epicur.*Ep.*I.55.8-56.4.

<sup>127</sup> Počínajíc vnímatelnými minimy, Epicur.*Ep.*I.58.1.

<sup>128</sup> Jak shrnuje Gill (2009, str. 128) existují dvě verze výkladu – výčet trvalých vlastností (properties) atomů a vlastností fenomenálních (tedy agregátů) můžeme považovat za tentýž, nebo nemusíme. Na základě shora uvedených argumentů se zde přikláníme k první variantě.

<sup>129</sup> Bailey (1979, str. 202) uvádí pouze tvar, velikost a tíži. Stejně tak Kristeller (1993, str. 9).

<sup>130</sup> Jak shrnuje Kerferd, (1971, str. 83).

<sup>131</sup> VS 68 A 101.

<sup>132</sup> Dále pro vyvrácení teorie o částech duše navrhuje nápaditý překlad věty Epicur.*Ep.*I.63.5-8. ἔστι δὲ τι μέρος πολλὴν παραλλαγὴν εἰληφὸς τῇ λεπτομερείᾳ καὶ αὐτῶν τούτων, συμπαθὲς διὰ τοῦτο μᾶλλον καὶ τῷ λοιπῷ ἄθροίσματι. Zde μέρος považuje za duši jako část těla a dále překládá „which has acquired great mobility (or perhaps „great capacity for change“, i.e. „variability“) as a result of the lightness of parts of just these things (namely breath and heat).“ Proti tomu jak český překlad (Ludvíkovský, 1952 a Kolář, 1964), tak Bailey (1979).

usilujeme o zjištění názorů především Epikúrových a méně již pozdějších epikúrejců, přikláníme se ke Kerferdově interpretaci. Ohledně čtverného složení duše se vyjadřuje Lucretius, Epikúřův obdivovatel a následovník, v *De rerum natura*, III.177-257. Za prvky tvořící duši pokládá Lucretius jemný van, teplo, vzduch a čtvrtou bezejmennou látku<sup>133</sup>. Lucretius také dělí duši na animus a anima, kteroužto podvojnost u Epikúra nenalezneme. Bailey (1979, str. 226), předpokládá, že je dělení na duši a ducha příliš samozřejmé a rozšířené mezi Epikúrovými žáky, než aby zde bylo explicitně uvedeno. (Také Gill [2009] s tímto dělením u Epikúra samozřejmě počítá.) To je ovšem vzhledem k povaze listu, který má uvádět shrnutí nauky v bodech, a vzhledem k důležitosti diferenciaci duše a ducha, těžko představitelné. Lucretiův výklad je možné brát jako zdroj poznání epikúrejského názoru na duši, ovšem jistě jej nelze považovat – alespoň v tomto případě – za autoritu, podle jejíhož díla bychom byli schopni bez dalšího rekonstruovat přímo Epikúrovy názory<sup>134</sup>.

Vraťme se nyní k úvodnímu citátu této kapitoly, viz str. 39. Duše je tělesná a složená z jemných částic – λεπτομερές. Jemnost atomů duše se projevuje především ve schopnosti těsného spojení s tělem. Jemné částice se podobají *pneumatu*, „vanoucímu vzduchu“ (přel. Ludvíkovský) s přimíšením tepla. Částice ovšem *pneumatem* nejsou, jen se mu podobají - προσεμφερέστατον δὲ πνεύματι. Atomy duše se v něčem podobají *pneumatu*, v něčem teplu. Co to ovšem je *pneuma*? V Epikúrových listech se výraz πνεῦμα vyskytuje dvaatřicetkrát, z toho dvakrát v listu Hérodotovi a třicetkrát v listu Pýthokleovi pojednávajícím o úkazech meteorických. Celkem nalezneme tři hlavní významy: 1) vítr, van, 2) vzduch a 3) dech. Ad 1) a 2): Většina použití v listu Pýthokleovi znamená spíše vítr<sup>135</sup>, přičemž někdy je sice možné přeložit πνεῦμα i jako vzduch<sup>136</sup>, není to však nutné. V několika případech je πνεῦμα výslovně odlišeno od významu ἄρῃ<sup>137</sup>. Ad 3): Zmínka v listu

---

<sup>133</sup> *Lucr.Nat.III.231-3. Nec tamen haec simplex nobis natura putanda est. / tennis enim quaedam moribundos deserit aura / mixta vapore, vapor porro trahit aëra secum; Lucr.Nat.III.241-2. quarta quoque his igitur quaedam natura necessest / adtribuatur; east omnino nominis expers.*

<sup>134</sup> Např. Gill (2009) a Bailey (1979) pracují s Lucretiem v tomto smyslu velmi úzce. Erler (2011, str. 24nn.) uvádí, že Lucretius sice Epikúra uznával jako určující autoritu pro stanovení obsahu učení (považoval jej za jakéhosi smrtelného boha, *Lucr.Nat.III.1-30, Lucr.Nat.V.335-7*), avšak nárokuje si zároveň objevení nevhodnějších forem pro tento obsah, *Lucr.Nat.I.398-417, Lucr.Nat.I.926-7*.

<sup>135</sup> *Epicur.Ep.II.99.4, 100.1, 7, 4, 101.7, 9, 12, 102.1, 6, 8, 103.4, 10, 104.6, 7, 8, 9, 10, 105.3,4,6,8 - ἔκπνευματοῦντα, 106.3, 5, 114.10, 115.4.*

<sup>136</sup> *Epicur.Ep.II.90.10, 100.5, 106.8, 107.4, 7.*

<sup>137</sup> *Epicur.Ep.II.105.8., Ep.I.53.6.I.*

Hérodotovi<sup>138</sup> se objevuje při výkladu o sluchu, kde se vysvětluje, jak vzniká sluchový vjem způsobený hlasem. Při použití hlasu dochází v našem těle k nárazu, který vyžene hmotné částice ve formě proudu „dechové povahy“ (přel. J. Ludvíkovský) - ρεύματος πνευματώδους. Význam „vzduch“ se v téže pasáži výše nachází v explicitní opozici k proudům „dechové povahy“<sup>139</sup>. Zároveň zde dech poukazuje k významu van, vítr, protože částice dechu jsou vyraženy v proudech. Je patrné, že Epikúros rozumí pod pojmem *pneuma* spíše van a vítr než dech či vzduch<sup>140</sup>. V čem je tedy možné přirovnat atomy duše k *pneumatu*? Přímo odpověď u Epikúra nenalezneme a můžeme se jen domnívat, že vlastnosti *pneumatu* připadající v úvahu také pro duši by mohly být: jemnost či řídkost (vítr je v plynném skupenství), pohyblivost a rychlost.

Doposud jsme zjistili o trvalých vlastnostech atomů duše, že jsou kulaté, jemné a hladké. O velikosti Epikúros přímo nehovoří, kromě par. 56, kde obecně určuje, že není možné, aby atom dosáhl viditelné velikosti. Na druhé straně je limit dán tím, že malost nelze stupňovat až k nejsoucnu. Lucretius<sup>141</sup> stanovuje velikost atomů duše jako velmi malou (myšleno na poměry atomů), což ilustruje faktem, že po smrti člověka a tedy úbytku materiálu duše a ducha, jednak neexistuje žádný zjistitelný úbytek váhy, jednak jsou zachovány tělesné tvary. Ani jeden z obou dokladů nevykazují velkou míru přesvědčivosti. První uvedený se vyjadřuje k tíze atomů duše, nikoli k jejich velikosti. Tíha a velikost na sobě nejsou závislé. Druhý doklad se zakládá buďto na faktu, že stavba těla je chabá, a jakmile je duší opuštěna, zborťí se, nebo na velkém množství atomů duše v těle, jejichž náhlý úbytek by způsobil změnu tělesných tvarů. Ani jedno nemáme u Epikúra nijak potvrzeno. Nicméně můžeme předpokládat, že malá velikost atomů duše souhlasí s intencemi Epikúrova pojetí. Stejně důvody a místa u Lucretia hovoří i pro stanovení malé tíže atomů duše.

Poslední z trvalých vlastností atomů je barva. Lze však skutečně barvu pokládat za trvalou vlastnost? Podle námi navrhované interpretace by to bylo možné i při aplikaci na duši. Pokud by snad i duše měla nějakou barvu, neodporovalo by to ještě naší běžné zkušenosti. Trvalé vlastnosti jsou vnímatelné pouze v agregátu. Během života by nebylo

---

<sup>138</sup> Epicur. *Ep.*I.53.5-8 όταν φωνήν ἀφίωμεν, τοιαύτην ἐκθλιψιν ὄγκων τινῶν ρεύματος πνευματώδους ἀποτελεστικῶν ποιεῖσθαι, ἢ τὸ πάθος τὸ ἀκουστικὸν ἡμῖν παρασκευάζει.

<sup>139</sup> Πνεῦμα u Epikúra neznamená „vzduch“, a především ne v *Ep.*I.63. Jinak by se v Lucretiově dělení duše neobjevil „jemný van“ a „vzduch“ odděleně.

<sup>140</sup> Viz Bailey (1979, str. 227). Proti tomu Long (2003, str. 72) překládá Epicur. *Ep.*I.63 jako dech.

<sup>141</sup> *Lucr. Nat.* III.205.

možné barvu duše vnímat zrakem kvůli uzavření duše v těle. Po smrti, kdy již duše není zadržována strukturou těla, dochází k rozpadu duše na jednotlivé atomy, a tedy znemožnění smyslového vnímání. Ve scholiu k par. 44 se však oproti dosud zmíněným místům o barvě praví: „Atomy nemají žádnou jinou kvalitu – ποιότητα – kromě tvaru, velikosti a tíže. Barva se zase mění podle polohy atomů.“ V první řadě, není výslovně řečeno, že barva je nahodilou vlastností. Je možné interpretovat poslední větu ve smyslu kombinace atomů dávajících vznik určité barvě. Po dobu existence daného agregátu jsou atomy vůči sobě ve stejném postavení a mají tutéž barvu. Kdybychom však interpretovali druhou větu jako odporující větě první, jak vysvětlíme tento spor? Budťo by bylo možné prohlásit Epikúrovo pojetí v této věci za nekonzistentní, nebo můžeme spolu s Baileym (1979)<sup>142</sup> souhlasit s Giussaniho vysvětlením pojmů συμπτώματα a συμβεβηκότα jako relativních. Barva tak může být jednou trvalá a jednou nahodilá vlastnost podle toho, vůči čemu ji určujeme<sup>143</sup>. Vzhledem k tělu je barva nahodilá, protože ve tmě není viditelná, vzhledem k viditelnému ὄρατόν – je to vlastnost trvalá, jelikož nic nemůže být spatřeno, aniž by mělo nějakou barvu. V platnosti zůstává jak naše pojetí vnímatelnosti barvy v agregátu a nevnímatelnosti na atomu, zároveň se scholiem 44.

### 2.1.2. Duše a tělo

Duše a tělo vytvářejí dohromady složené těleso. Jemné atomy duše jsou rozprostřeny po celé skladbě těla – παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον. Toto spojení si můžeme nejspíše představit podle způsobu popsaného v par. 43. Epikúros rozlišuje dva typy těles složených z kmitajících atomů. V agregátu jsou atomy buďto všechny pevně provázány ve spleti nebo jedny atomy vytvářejí obal vnitřních kmitajících atomů - στεγαζόμεναι παρὰ τῶν πλεκτικῶν. Druhý způsob spojení bývá připisován tekutinám<sup>144</sup>. Nicméně domníváme se, že jistou obměnu tohoto způsobu je možné připsat také agregátu těla a duše, a to na základě Ep.I.64.1-2 οὐ μὴν εἰλήφει (sc. ψυχὴ) ἄν ταύτην (sc. αἴσθησις), εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ λοιποῦ

<sup>142</sup> Bailey (1979, str. 235) shrnuje Giussaniho argumentaci.

<sup>143</sup> Long, Sedley (1987, str. 36) argumentují v podobném smyslu. Kategorie trvalých a nahodilých vlastností jako pevně daných byla nesprávně přejata Lucretiem, avšak podle Démétria Lakónského (referovaného Sextem Empeirikem), přesného Epikúrova vykladače, jsou συμβεβηκότα nadřazeným pojmem pro συμπτώματα. Z toho vyvozujeme, že pro jednu vlastnost lze použít obou termínů podle toho, k jakému předmětu se vztahují.

<sup>144</sup> Bailey (1979, str. 187).



ἀθροίσματος ἐστεγάζετό πως· Duše uskutečňuje vnímání díky tomu, že je jaksi obehmuta - zbytkem složeného těla. Bez jeho ochrany by nebyla schopna uskutečňovat pohyby, jež jsou pro vnímání nezbytné. Sloveso στεγάζω s významem pokrývat, objímat, obalovat nalezneme opět v par. 65.3, a ve stejném smyslu 66.3. Je zjevné, že duše kmitá uvnitř těla jsouc jím obklopena. Duše je s tělem propletena i vnitřně a větší část těla má skrze ni schopnost vnímat. Příklad s tekutinou je tedy částečný, ale přece platný. V tomto se opět Epikúros odklání od Démokritovy představy binární psycho-somatické soustavy, kde každý atom těla je spojen ve dvojici s jedním atomem duše<sup>145</sup>.

### 2.1.3. Vnímání a život

Dosud jsme hovořili o materiálu duše, což bylo podstatné pro naše zkoumání z hlediska látky zbývající po rozpadu duše na jednotlivé atomy po smrti. K tomu bylo nutné zaměřit se na trvalé vlastnosti atomů duše. Na toto určení navážeme v následující kapitole. Nyní je nutné přejít k akcidentálním určení duše čili jejím funkcím spjatým se ztrátou života. Z našeho pohledu jsou zásadní dvě role duše: jako nositelky života a jako původkyně vnímání. Obojí je spolu v úzkém vztahu. Jak jsme viděli v první kapitole této práce, duše byla považována za spjatou s životními funkcemi už u Homéra. Také Epikúros připisuje duši schopnost oživovat tělo. Její odchod z těla způsobuje jeho smrt. Provázanost duše a těla, jak je nejlépe vidět na příkladu vnímání, je velmi těsná. Ani duše bez těla ale není schopna samostatné existence: lidský organismus může zemřít jak díky ztrátě duše, tak díky porušení těla. Po Epikúrovi převzal učení o duši jako podkladu života Lucretius: „především těmto, těm semínkům vzduchu a tepla, / připadl los, náš život udržet v údech. / Je tedy teplo a vzduch tím životadárným zdrojem, jenž v hodinu smrti se stěhuje z těla.“<sup>146</sup>

Shora jsme uvedli Epikúrem podaný výčet trvalých vlastností a připsali jsme je jak atomům, tak agregátům. Hlavním kritériem rozlišení trvalých a nahodilých vlastností byla možnost či nemožnost odmyslet je od daného tělesa. Pokud by byl tento výčet konečný, byli bychom nuceni život i vnímání zařadit mezi nahodilé vlastnosti. Na místě je však nyní položit si otázku: Je možné odmyslet schopnost života od atomů duše a od agregátu lidského

---

<sup>145</sup> VS 68 A 108 (= *Lucr.Nat.*III.370-3.).

<sup>146</sup> *Lucr.Nat.*III.130 sed magis haec, venti quae sunt calidique vaporis / semina, curare in membris ut vita moretur. / est igitur calor ac ventus vitalis in ipso / corpore, qui nobis moribundos deserit artus.

organismu? Duše se v okamžiku smrti rozpadá, a není tedy již subjektu, jenž by byl schopen plnit funkci nositele života. Oživovací schopnost projevuje duše pouze ve spojení s tělem. Samy atomy duše, zdá se, jsou jaksi nadané k tomu, aby při vstupu do organismu zapříčinily životní funkce, které vznikají až jako výsledek zachycení atomů duše v pevné spleti atomů těla a jejich vzájemnou kombinací. Atomy duše tedy bez dalšího nemůžeme považovat za obdařené životem a životnost je vůči nim nahodilou vlastností. Nelze ovšem pominout fakt, že oživovací schopnost je v atomech duše přece jen přítomna, aristotelsky a zcela neepikúrejsky řečeno, v potenci. Kdyby tomu tak nebylo, mohly by mít oživující funkci například atomy železa, což jistě neodpovídá skutečnosti. Pokoušíme-li se odmyslet životnost od lidského organismu, výsledkem je jen rozkladu podléhající mrtvé tělo bez přítomnosti atomů duše. V případě agregátu je život trvalou vlastností a tento fakt je pochopitelný opět díky Giussaniho interpretaci relativní povahy trvalých a nahodilých vlastností.

Podobně pozoruhodným mechanismem jako život vzniká podle Epikúra v agregátu vnímání<sup>147</sup>. Po narození (kdy duše povstane zároveň s tělem) si duše vytvoří díky pohybu, který je jí vrozený, jistou „způsobitost“. Ta je jakýmsi mezistupněm, ze kterého povstane schopnost vnímat. Díky vzájemnému smíšení atomů dostane tělo účast na této schopnosti náležející duši. Zdá se, že vnímání vzniká díky zvláštnímu automatismu, který se spustí, jakmile dostane impuls při narození. Jako by duše očekávala vhodné prostředí, kde se budou moci aktivovat její schopnosti a tak se bude moci realizovat: vyvolat životní funkce a vnímat. Avšak v Epikúrově striktním materialismu nenajdeme místo pro takovou sílu, která by poháněla duši do spojení s tělem. Tento problém můžeme charakterizovat jako absenci hybných sil. Je přitom zajímavé, že nejenže tělo nemůže vnímat bez duše, ač se již samo od sebe formuje do příhodného tvaru pro příchod duše, ale ani nevtělená duše nevnímá, ačkoli je už předem jasné, že se tak ve společenství s tělem stane (pokud se výjimečně člověk nenarodí ochuzen o nějaký smysl - snad vinou odchylky?). Domníváme se, že Epikúrova koncepce nedisponuje prostředky k vysvětlení jevů, pro něž Platón používal koncepce idejí, Aristotelés pojmu formy a moderní věda objevu genetiky. Ostatně již Ciceronova námitka, kterou vznáší v první knize spisu *De finibus bonorum et malorum*<sup>148</sup>, se ohrazuje proti uvedenému nedostatku Epikúrovy teorie. Cicero totiž vyčítá Epikúrovi (a Démokritovi), že pojednává pouze o látce, ale nebere v úvahu sílu, která ji pohání. Ačkoli se zdá, že Cicero

---

<sup>147</sup> Epicur.*Ep.*I.64.7-9. Obecně o vnímání viz Sharples (1996, str. 12nn).

<sup>148</sup> Cic.*Fin.*I.6.

mnohde Epikúra zcela nepochopil a dezinterpretoval, k následujícímu problému u něj skutečně není k nalezení dostatečné vysvětlení.

Spojení mezi vnímáním a životní funkcí je rozhodující nejen pro bližší určení podstaty smrti, ale má také další etické důsledky. Rozpad duše nebo těla vede ke ztrátě života. Nejvýznamnější etickou implikací smrti je následná ztráta smyslového vnímání, jelikož z vnímání pochází veškeré dobro a zlo<sup>149</sup>. Vnímání a životní funkce jsou na sobě závislé, ovšem pouze jednosměrně. To znamená, že pokud člověk zemře, ztrácí také vnímání, ovšem ke ztrátě vnímání může dojít i za života. V *Kyriai doxai* se uvádí, *Sent.* II. Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ, τὸ δ' ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς. Uvedená sentence, kromě toho, že se v první řadě vztahuje ke zbavení se strachu ze smrti, je klíčová pro stanovení vztahu žití a vnímání. Smrt není vůči nám ničím. Smrt totiž znamená rozpad atomů duše způsobující neschopnost smyslově vnímat. To, co postrádá smyslové vnímání, není vůči nám ničím. Závislost smyslového vnímání na zachování života je zjevná, ale nepředstavuje žádný větší interpretační problém. Do nemalé aporie se však dostáváme s otevřením otázky po identitě lidského já. Co jsme my? Jak chápe Epikúros identitu člověka, kterou označuje prostým „my“? Otevírá se zde řada eticky velmi sporných otázek. Lze odepřít identitu člověku zbavenému smyslového vnímání? První skupinu problémů tvoří případ člověka v komatu, druhou smyslové vnímání plodu v matčině těle. Pokud je smyslové vnímání povýšeno do role ručitele identity a nevnímající subjekt je považován za irelevantní vůči „nám“, ať již je toto „my“ cokoli (τὸ δ' ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς), lze za nevnímajícího rozhodovat? Bližší zkoumání těchto etických otázek by nás nyní zavedlo příliš daleko od jádra našeho zkoumání, proto se spokojíme s právě provedeným upozorněním na jejich existenci.

Nebude jistě bez zajímavosti, připomeneme-li nyní homérské sepětí ztráty života a vnímání. I když si duše u Homéra zachovala po smrti svou existenci, nebyla již v podsvětí schopna plného smyslového vnímání (viz str. 18). Oproti tomu u Platóna dochází po filosofickém životě k očištění smyslů a duše může vnímat nikoli skrze tělo jako za života, ale již sama sebou.

---

<sup>149</sup> Epicur. *Ep.* III. 124. 7-8 ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στερησις δὲ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος.

## 2.2. Epikúros: Návrat atomů a rozpad agregátu lidského organismu

V předcházející kapitole jsme vyložili, jaké vlastnosti má materiál duše, jenž sám o sobě přetrvává smrt v podobě samotných atomů. V druhé části jsme se pak věnovali dvěma nejdůležitějším funkcím duše, tj. vnímání a oživovací schopnosti, poukázali jsme také na svázanost vnímání a života. Nyní ze zkoumání o fyzikální povaze duše vyvodíme důsledky pro pojetí smrti. Zaprvé připomeneme presokratickou koncepci návratu duše do původní látky ve vztahu k Epikúrově nauce o atomech, za druhé si položíme otázku, jak a z jakých příčin ke smrti dochází.

### 2.2.1. Návrat atomů

Epikúros, jak jsme již předeslali, zastával názor ve své podstatě velmi podobný presokratickému zachování vší hmoty. První filosofové přemýšleli o věčné pralátce, která je zárukou principiální nezničitelnosti kosmu. Z ἀρχή se vynořovala jednotlivá jsoucna a zase se do ní zpět nořila, a to způsobem návratu a změny. Stejný proces podstupovala lidská duše. Přeměna a návrat byly považovány za přirozený běh přírody a téma smrti jako takové v individuálním smyslu se nedostalo do popředí zkoumání. U Epikúra hraje roli analogickou presokratické ἀρχή nezničitelné atomy. Substanciální nesmrtelnost duše je zajištěna neměnitelností atomů. Co se týče ohlasu v etické oblasti, je situace poněkud odlišná. Ačkoli je proces rozpadu atomů stejně přirozený jako návrat živlů k pralátce, v době znásobeného zájmu o individuální lidský osud za helénismu se centrum pozornosti přesouvá od filosofické fyziky k etice. Nechceme tím, říci, že by se předsókratovští filosofové nezabývali etikou, nýbrž pouze, že došlo ke změně akcentace. Jak podotýká Gill (2009, str. 138), fyzika a etika, ačkoli jsou formulovány nezávisle na sobě, se vzájemně podporují, zřetelným propojením obou sfér je porozumění člověku jako smrtelnému tvorovi. Na základě poznání fyziky se lze oprostít od strachu ze smrti.

Jak konkrétně se Epikúros vyjadřuje k tématu zachování nezničitelných částic? Opět se obraťme k listu Hérodotovi, par. 38-39. Nic nevzniká z nejsoucna, protože pak by nebylo ke vzniku třeba semen – σπερμάτων. Nic nezaniká v nejsoucnu, protože kdyby ano,

tak by už všechny věci byly pominuly<sup>150</sup>. Se stejnou argumentací jsme se setkali v Platónových dialozích *Faidón* (vznikání z opaků, viz výše str. 32) a *Faidros* (teleologický důkaz, viz výše str. 34), kde byla táž myšlenka uvedena na podporu nesmrtnosti duše. Je zajímavé, že Platón tento topos používá na obranu individuální nesmrtnosti, zatímco Epikúros pro substanciální, a tedy materiální nesmrtnost. V podstatě se zde jedná o velmi obecnou myšlenku týkající se zachování rovnováhy. Uvedené argumenty slouží ke stanovení neměnitelného základu všeho jsoícího, tedy atomů, a to jak kvalitativně, tak kvantitativně. K látce světa nemůže nic přibýt ani z ní ubýt. Navíc není možná žádná změna vlastností atomů jednou již jsoících. Ve vztahu k zanikajícím věcem se zde používá výrazu τὸ ἀφανιζόμενον, a je tedy řeč o tom, „co přestává být zjevné“ (přel. Ludvíkovský), „that which disappears“ (přel. Bailey). Zánik probíhá jako rozpad smyslově vnímatelných agregátů na nevnímatelné částice. Výslovně se zde zamítá koncept přeměny – μεταβολή – zato zánik odpovídá návratu k původní pra-látce, z něhož jsoicno vzniklo. Svět vždy byl, je a bude stále tentýž, a to proto, že mimo vesmír neexistuje nic, co by do něho mohlo vniknout a způsobit v něm změnu.

Atomy slouží nejen jako záruka neměnitelnosti světa, ale také jako podklad změny<sup>151</sup>. Jak známo, kde dochází ke změně, musí také zůstat něco stejného, vůči čemu lze změnu jako takovou identifikovat. Při rozkladu složených těles musí zůstat něco pevného a nerozložitelného. Atomy umožňují změny, a to ne z nejsoucna ani v nejsoucno, ale v přeskupování a někdy i v přibývání a ubývání atomů.

### 2.2.2. Smrt způsobená odlukou duše

Tím se dostáváme k možným příčinám smrti, viděno optikou epikúrejské fyziky. Jak jsme podotkli výše, příčinu smrti lze nalézt jak na straně těla, tak na straně duše, ačkoli jsou obě složky psychofyzické jednoty na sobě samozřejmě u Epikúra v této věci závislé. Důkaz o tom, že duše a tělo po smrti nejsou schopny samostatné existence a rozpadají se na jednotlivé atomy, představuje podloží pro etiku. Epikúros totiž argumentuje tím (jak uvidíme

---

<sup>150</sup> Epicur. *Ep.* I.38.8-39.6. Πρῶτον μὲν ὅτι οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· πᾶν γὰρ ἐκ παντός ἐγίγνετ' ἂν σπερμάτων γε οὐθὲν προσδεόμενον. καὶ εἰ ἐφθείρετο δὲ τὸ ἀφανιζόμενον εἰς τὸ μὴ ὄν, πάντα ἂν ἀπλώλει τὰ πράγματα, οὐκ ὄντων τῶν εἰς ἃ διελύετο. Καὶ μὴν καὶ τὸ πᾶν αἰεὶ τοιοῦτον ἦν οἷον νῦν ἐστὶ, καὶ αἰεὶ τοιοῦτον ἔσται. οὐθὲν γὰρ ἐστὶν εἰς ὃ μεταβαλεῖ. παρὰ γὰρ τὸ πᾶν οὐθὲν ἐστὶν, ὃ ἂν εἰσελθὼν εἰς αὐτὸ τὴν μεταβολὴν ποιήσαιτο.

<sup>151</sup> Epicur. *Ep.* I.54.

níže, str.), že smrti se není třeba obávat, jelikož je vůči nám ničím. Předpokládá tak, že smrt znamená absolutní zánik individua.

Vraťme se nyní zpět k par. 63-68 a k tématu vnímání, kde nalezneme zmínky o smrti způsobené uvolněním duše i porušením těla. Začneme u prvního jmenovaného původce smrti, tedy duše. Je patrné, že smyslové vnímání je závislé na spojení duše a těla. Primárním původcem je však duše. To je zřejmé z výkladu o ztrátě vnímání. Duše si zachovává vnímací schopnost i tehdy, když dojde ke ztrátě nebo dysfunkci některé části těla<sup>152</sup> (čili obalu a ochraně duše), a tím k zániku příslušné části duše. Proti tomu, když se od těla odloučí byt i malé množství „atomů, které tvoří – τὴν τῆς ψυχῆς φύσιν<sup>153</sup> – podstatu duše“ (přel. Ludvíkovský), tělo není schopno samo o sobě si vnímání uchovat. Jak lze určit počet atomů tvořících podstatu duše? K tomuto místu se váže mnoho komentářů v sekundární literatuře<sup>154</sup>. Kerferd (1971, str. 96) opět podává velmi racionální a elegantní interpretaci, která je protikladná vůči ostatním badatelům (Bailey, Giussani). Duše je nositelkou života i vnímání jako celek, nikoli pouze její části. Pokud může dojít při ztrátě malého množství atomů duše ke ztrátě vnímání, je to podle Kerferda proto, že je nutno chápat atomy duše v určitém napětí vůči sobě navzájem. Ztráta části duše, která je zapotřebí k udržení tohoto napětí, způsobí ztrátu vnímání. Napětí duše přirovnává ke krevnímu tlaku: „This part (sc. of soul) is described as constituted by the atoms that provide the tension and it suggests a sort of loss similar to that of blood-pressure which is sufficient to destroy the power of sensation.“

---

<sup>152</sup> Čteme v souladu s Baileyem τοῦ στεγάζοντος jako referující k tělesným údům.

<sup>153</sup> Epicur.*Ep.*I.65.4-7. τὸ δὲ λοιπὸν ἄθροισμα διαμένον καὶ ὅλον καὶ κατὰ μέρος οὐκ ἔχει τὴν αἴσθησιν ἐκείνου ἀπηλλαγμένου, ὅσον ποτέ ἐστι τὸ συντεῖνον τῶν ἀτόμων πλῆθος εἰς τὴν τῆς ψυχῆς φύσιν.

<sup>154</sup> Bailey (1979, str. 231) shrnuje různé interpretace tohoto místa (citace viz předchozí pozn.): Brieger zde chápe jako podstatu duše animus, dech a teplo. Giussani interpretuje toto místo jako ironickou narážku proti Aristoxenovi a dalším, kteří zastávali přesvědčení, že duše je harmonie. Proto prý Epikúros ironicky užívá pojmu συντεῖνον, které se užívalo ve spojení s hudbou. Bailey oproti tomu, spolu s Bignonem, překládá „if that sum of atoms, however small it be, is lost, which goes to make up the nature of the soul“. Pro vysvětlení své interpretace užívá Lucr.*Nat.*III.119-123, kde se hovoří o rozdílném významu jednotlivých živlů pro zachování života. Zejména atomy vzduchu a tepla mají schopnost podržovat životní funkci a v okamžiku smrti opouštějí tělo. Tuto hypotézu jsme zde však již výše spolu s Kerferdem zamítli. Sporné místo Kerferd překládá, str. 96: „But if the body survives either in whole or in part, it loses sensation as soon as the number of atoms has been lost, whatever that number may be that produces the tension necessary for the constitution of the soul.“

Pokud dojde k oddělení duše od těla, jejím hlavním problémem je ztráta tělesné ochrany zajišťující možnost duševních pohybů. Je pravděpodobné, ačkoli to není explicitně řečeno, že na vlastních pochybech duše získaných kvůli napětí při uzavření v těle, závisí nejen vnímání, ale také životní funkce. Atomy duše nemohou plnit své funkce, pokud jsou rozptýleny v prostoru.

Jak se stane, že se odloučí potřebné množství atomů? Duše je rozptýlena po celé tělesné skladbě, což však není tvrzení zcela neproblematické. Do rozpaků nás mohou uvést například otázky, jak hluboko jsou atomy duše v těle zasazeny, jak rovnoměrně jsou v těle rozmístěny nebo jestli se mohou volně pohybovat ve skladbě těla vzhledem k prázdnému prostoru, který je obsažen ve všech tělesech a umožňuje pohyb atomů. Mimoto, lidské tělo celý život roste a jeho povrch se neustále obnovuje. Měli bychom se snad domnívat, že spolu s kůží se odlupují i atomy duše? Nemohlo by se stát, že ve stáří jsou atomy naší duše již úplně na povrchu těla, a až se jich odloučí dostatečný počet, nastane smrt? Pokud připustíme diferenciaci duše na části alespoň v závislosti na umístění v těle, což je na základě scholia 66 plausibilní, mohlo by pak být ochabování duševních funkcí ve starším věku dáno delokalizací rozumové části duše z hrudi na povrch. Na tyto otázky neposkytuje dochovaný materiál odpověď. Nic však takovým myšlenkám v zásadě neodporuje.

### 2.2.3. Rozklad těla

Co se týče těla, můžeme nalézt dva hlavní rozkladné vlivy, jimž jsou všechna složená tělesa bez přestání vystavena. S jejich pomocí lze vysvětlit fenomén přirozené smrti. V par. 65 Epikúros uvádí jako druhou alternativu ztráty vnímání (po předchozí možnosti odloučení duše od těla)<sup>155</sup> uvolnění struktury těla mající za následek rozptýlení duše<sup>156</sup>. Jak je možné vysvětlit rozpad tělesné stavby? Domníváme se, že u Epikúra lze najít dvě hlavní příčiny přirozené smrti. Oba vlivy souvisí s *eidóly*, obrazy umožňujícími smyslové vnímání. Za prvé, od každého složeného tělesa se neustále odděluje vrstva velmi jemných atomů tvořících obraz - εἶδωλον - daného předmětu<sup>157</sup>. Vrstvy si zachovávají i po dlouhý čas uspořádání původních předmětů. *Eidóla* jsou základem smyslového vnímání. Telegrafická

---

<sup>155</sup> Epicur.*Ep.*I.64.5-6.

<sup>156</sup> Epicur.*Ep.*I.65.7-9. Καὶ μὴν καὶ λυομένου τοῦ ὄλου ἀθροίσματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται καὶ οὐκέτι ἔχει τὰς αὐτὰς δυνάμεις οὐδὲ κινεῖται, ὥστε οὐδ' αἴσθησιν κέκτῃται.

<sup>157</sup> Epicur.*Ep.*I.48.

interpretační teorie vykládá vnímání tak, že jemné obrazy sice vstupují do zraku, ale dále již působí řetězovou reakci sympatetických pohybů atomů k mysli, v níž zanechají trvalý otisk<sup>158</sup>. Takto je vysvětleno v mechanistickém rámci Epikúrova učení smyslové vnímání. S pojetím vnímání je úzce spjata pojetí paměti. Přikláníme-li se k telegrafické interpretaci vnímání, nemusíme se potýkat jednak s námitkami proti paměti chápané jako neustále se zvětšující zásobárna *eidól* a jednak proti totožnosti atomů duše (viz pozn. 158). Ačkoli proud atomů z těles uniká neustále, neprojevuje se úbytek na objemu tělesa, neboť je ztráta neustále vyrovnávána novým přírůstkem atomů. Jak tento obnovovací proces probíhá, není dále popsáno. Je jisté, že po smrti již tělo není obnovy schopno a že ve stáří se proces obnovy významně zpomaluje. Tím je vysvětlena přirozená smrt jako postupná ztráta schopnosti dočerpávání atomů, a to buď pouze atomů těla, nebo celé psychofyzické jednoty lidského organismu, tedy atomů duše i těla. Zde záleží na tom, jakým způsobem je duše uzavřena v tělesné spleti. Ačkoli je duše tělem obehnutá, viz str. 46, dostává se na povrch díky kmitání atomů v hloubi pevného tělesa<sup>159</sup>.

Druhou příčinou přirozené smrti ze strany těla je právě popsáný jev neustálého odlučování *eidól* ze složených těles, ovšem viděný z obrácené perspektivy. Díky tomu, že ovzduší je prakticky naplněno proudícími *eidóly*, složená tělesa jsou stále vystavena jejich nárazům<sup>160</sup>. Zatímco *eidóla* jsou řídká a kvůli tomu jsou při svém proudění navzájem značně prostupná, struktura složených těles vykazuje pevnost, a proto je paradoxně vydána na pospas nárazům *eidól*. Neustálé srážky oslabují celkovou strukturu agregátů, což může vést až k jejich rozpadu. Tím jsme uvedli druhou možnost vysvětlení přirozené smrti, kterou lze vyvodit z přímo dochovaného materiálu.

---

<sup>158</sup> Viz Kerferd (1971, str. 87) a Bailey (1964, str. 418). Jak referuje dále Kerferd (1971, str. 87), proti tomu se vymezují Zeller a Diano, kteří tvrdí, že *eidóla* vstupují přímo do mysli. Poté však vzniká problém s pojetím paměti. Pokud by paměť měla představovat jakousi zásobárnu obrazů, potom bychom museli předpokládat, že atomy pocházející z předmětů se přímo nacházejí v paměti, tzn. například atomy železa. Proti tomu ovšem je možné, podle Kerferda, vznést námitku. Pokud by byla *eidóla* přítomna přímo v duši, kolidovalo by to s tvrzením, že duše se může skládat pouze z vlastního druhu atomů (podle toho, kterou teorii zastáváme, buď jednoho vlastního druhu, tří prvků či čtyř prvků). Můžeme se zde ohradit, že duše se nemusí s *eidóly* mísit, když s nimi pracuje dále (myšlení, paměť, atd.). Stejně tak Furley (1967, str. 197, 200-202) se přiklání k názoru, že vnímání skutečně probíhá formou vstupu *eidól* do mysli, a že tedy pak tyto cizorodé atomy vjemových obrazů musí být součástí duše (což považuje za fatální pro epikúrejskou epistemologii).

<sup>159</sup> Epicur.*Ep.*I.50.3-4. ἐκ τῆς κατὰ βάθος ἐν τῷ στερεμνίῳ τῶν ἀτόμων πάλλσεως.

<sup>160</sup> Epicur.*Ep.*I. 47.11-12 πολλαῖς δὲ καὶ ἀπειροῖς εὐθὺς ἀντικίπτειν τι †.



### 2.3. Stará stoa: duše jako πνεῦμα

Nyní se přesuneme ke starým stoikům, u nichž budeme zkoumat tytéž základní otázky jako v předcházejících dvou kapitolách u Epikúra. Při takovémto postupu nejlépe vynikne srovnání daných oblastí. Nejprve se budeme zabývat látkou duše obecně, částmi duše a spojením s tělem, ve druhé části pak bude naším tématem stoická verze substanciální a zároveň individuální nesmrtelnosti duše.

V Zenónově zakladatelském díle lze rozpoznat zřetelné vlivy starších filosofů. Ačkoli v novějším bádání již stoikové nejsou považováni za pouhé kompilátory<sup>161</sup>, je zřejmé, že mnohé přejímají odjinud a za mnohé vděčí svým předchůdcům<sup>162</sup>. Významný vliv na Zenónovu fyziku měl především Hérakleitos. Přestože není třeba se domnívat, že stoikové přímo přejali v některých oblastech Hérakleitovy myšlenky, učení o *logu* a o ohni jsou ve své podstatě hérakleitovské. V základu stoické fyziky spočívá premisa, že celý kosmos je řízen rozumným řádem - *logem*. Snaha po nalezení nejvyššího principu či zákona přírody nevybočuje z linie řecké filosofie obecně, narozdíl od Epikúra a dřívějších atomistů, kteří ve světě nechali vládnout náhodu. Již presokratikci se snažili nalézt za neustálými přeměnami jednotící princip. Jak jsme viděli výše, Hérakleitos ztotožňoval s *logem* živel ohně. Tak se děje také u stoiků. Výrazy tvořivý oheň, příroda, ohni podobný dech – πνεῦμα – a bůh je označována jedna a táž skutečnost<sup>163</sup>, ačkoli se jejich významy nekryjí absolutně. Myšlenku všeprostopující božské látky obecně sdílejí stoikové nejen s Hérakleitem, ale také s Anaximénem a Diogenem z Apollónie. Pro oba naposledy zmíněné filosofy byl látkou duše vzduch v obdobné funkci jako pro stoiky πνεῦμα (jakožto směs vzduchu a ohně) a tato látka, jak u zmiňovaných presokratiků, tak i u stoiků byla považována za božskou. Duše tvořená božskou látkou přítomnou v celém kosmu se mohla proto také zvat božskou. U Aetia, doxografa z 1. st. po Kr., je dochován zlomek, který vypovídá o tom, pokud není zabarven stoickou interpretací, že Anaximénés používal ekvivalentně termíny πνεῦμα a ἀήρ a že má

<sup>161</sup> Starší přístup např. BENZ (1929), o vývoji střední a mladší stoy z hlediska eklekticismu viz Zeller (1883).

<sup>162</sup> Pozitivní hodnocení stoického přínosu viz např. Edelstein (1966, str. ix.nn), z hlediska fyziky viz klasická studie Samburského porovnávající stoickou a moderní fyziku: Sambursky (1959, str. 29nn.), o vlivu starších filosofů viz Long (1982, str. 35); Long (2003, str. 182nn), Rist (1998, str. 11nn)

<sup>163</sup> SVF II.774. δοκεῖ δὲ αὐτοῖς τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικόν, ὁδῶ βαδίζον εἰς γένεσιν, ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδὲς· τὴν δὲ ψυχὴν αἰσθητικὴν <φύσιν>. ταύτην δὲ εἶναι τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα·

SVF II.937. Οὐθὲν γὰρ ἔστιν ἄλλως τῶν κατὰ μέρος γενέσθαι οὐδὲ τοῦλάχιστον, ἢ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν καὶ κατὰ τὸν ἐκείνης λόγον.

podle něho πνεῦμα sjednocující funkci, a to jak na úrovni makrokosmu, tak mikrokosmu, kde tvoří duši<sup>164</sup>. Úloha *pneumatu* držet předměty pohromadě (ἔξις) je významnou součástí také stoického pojetí. Ještě než přikročíme ke konkrétnímu zkoumání látky duše, zmíníme se o tělesnosti duše obecně.

### 2.3.1. Tělesnost duše

Ve stejných intencích s Epikúrem tvrdí Chrýsippos, že pouze tělesnému lze připsat skutečnou existenci, a stejně jako Epikúros těleso charakterizuje jako to, co může činit a trpět<sup>165</sup>. Tato argumentace se váže k Platónovu Sofistovi<sup>166</sup>. Host z Eleje kritizuje materialisty za to, že nejsou důslední: nemohou prý totiž připsat morálním vlastnostem skutečnost, nepovažují je však ani za nejsoucí. Stoikové ale přiznávají materiální povahu, a tedy existenci, dokonce i morálním vlastnostem. Pojímají je jako dispozice *pneumatu*, který je tělesný. Epikúrovo řešení by nejspíše spočívalo ve vysvětlení vzniku vlastností (συμπτώματα) kombinací atomů v agregátu.

Návaznost na určení tělesného jako toho, co může činit a trpět, nacházíme v Numeniově svědectví o Chrýsippově důkazu látkové povahy duše<sup>167</sup>. Argumentace se provádí na fenoménu smrti. Smrt je nejprve definována, zcela po platónsku, jako odloučení duše od těla. Za tvrzením, že jedině těleso může činit a trpět, se skrývá předpoklad dotyku<sup>168</sup>. Působení jednoho tělesa na druhé se nemůže uskutečnit bez toho, aniž by se obě tělesa dostala do vzájemného kontaktu – dotyku. Pouze tělesné se může navzájem dotýkat a také

---

<sup>164</sup> Vyskytují se pochybnosti o autenticitě výrazu πνεῦμα a předpokládá se jeho možné ovlivnění stoickou terminologií. Badatelskou situaci shrnuje Bartoš (2006, str. 66). Uvádí dále důvody pro to, že není nutné (ačkoli to nelze vyvrátit), aby byla Aétiova reference považována za poplatnou stoické interpretaci. Aet.Plac.I.3.4 (= VS 13 B 2) <Ἀναξιμένης> Εὐρουστράτου Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφήνατο, ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι. οἷον ἡ ψυχὴ, φησὶν, ἢ ἡμετέρα ἀήρ οὐσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει. λέγεται δὲ συνωνύμως ἀήρ καὶ πνεῦμα.

<sup>165</sup> SVF II.525.6-7 ὄντα γὰρ μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν, ἐπειδὴ ὄντος τὸ ποιεῖν τι καὶ πάσχειν, τὸ δὲ πᾶν οὐκ ὄν ἐστίν·

SVF II.359 διῖσχυρίζονται τοῦτ' εἶναι μόνον ὄπερ ἔχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα, ταυτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀριζόμενοι.

<sup>166</sup> Plat.Soph.2464A-247E. Viz např. Long (2003, str. 193), Pohlenz (1980, str.64n.).

<sup>167</sup> Num.Hom.2.163-7. = SVF II.790.5-10 Χρύσιππος δὲ φησιν· ὁ θάνατός ἐστι χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος· οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματος· ἢ δὲ ψυχὴ καὶ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος· οὐκ ἄρα ἀσώματος ἢ ψυχῆ.

<sup>168</sup> O dotyku také Lucretius, Lucr.Nat.I.304-791., Lucr.Nat.III.161-167.

odluka předpokládá dotyk. Platónsko-kartesiánská dualita dvou bytostně odlišných substancí těla a duše musí čelit problémům týkajícím se možnosti vzájemné interakce obou složek. V dualistickém pojetí striktně vzato lze jen stěží hovořit o odluce obou entit při smrti, jelikož již odděleny jsou, a to podstatným způsobem. Co bylo u Platóna tvrzením dualistickým o oddělení dvou entit různého druhu (tělesného a netělesného), je u Zenóna převedeno na tvrzení monistické o oddělení téže látky v jejích odlišných podobách<sup>169</sup>.

Nauka o materiální povaze duše byla u stoiků tak pevně zakořeněna, že se přes různé snahy o odklon od ní (např. Poseidonios) udržela až do pozdního období. Dokonce i u Marca Aurelia, který směřoval více k platónskému pojetí duše, nalezneme materialistická vyjádření<sup>170</sup>.

### 2.3.2. Teplo a dech

Nyní se přesuneme ke konkrétnímu určení látky duše. Hned úvodem můžeme říci, že materiál, z něhož je duše utvořena, je *pneuma*<sup>171</sup>. Přesný popis této látky není jednoznačný a v zachovaných zlomcích se objevuje termín *pneuma* v několika významech. Pokusíme se nastítnit situaci v takovém rozsahu, abychom si byli schopni učinit představu o funkcích a vlastnostech látky duše<sup>172</sup>. *Pneuma* je zásadním pojmem nejen ve stoické nauce o duši, ale také v mnoha dalších oblastech, např. kosmologii, ontologii, logice a dalších. Pokusíme se nyní určit vlastnosti a funkce *pneumatu* potud, pokud souvisejí s duševními atributy.

Začněme šířeji a zaměříme se nejprve obecně na vlastnosti, které mají co dočinění s udržováním životních funkcí a byly spojovány s duší jako takovou. Předpoklad, že duše je

---

<sup>169</sup> Srov. Benz (1929, str. 10) „χωρισμός als *Trennung von Gleichartigem*“.

<sup>170</sup> O vývoji v průběhu všech období stoické filosofie viz Bonhöffer (1890, str. 40nn.), o tělesnosti u stoiků viz Pohlenz (1980, str. 64nn.).

<sup>171</sup> K vývoji pojmu *pneuma* viz Tieleman (2012): *Pneuma* jako pojem se systematicky začal používat u peripatetiků po Aristotelovi – Aristotelés sám jej příležitostně používal ve smyslu teplého a vlhkého vzduchu –, u lékařů (Erasistratos z Kóu, 4-3 st. př. Kr. a Hérofilos, Kalchédón, 4-3 st. př. Kr.), kteří jej spojovali s vitálními funkcemi a krevním oběhem a lokalizovali jej do mozku. Dále, kromě stoiků, vychází z helénistického lékařského učení o *pneumatu* také Galénos. V křesťanství je výrazem *pneuma* označován Duch Boží, zde však (např. Augustin) je již *pneuma* zcela nemateriální.

<sup>172</sup> Mluvíme-li zde o „duši“ míníme pod tímto pojmem jejich osm částí vcelku (pět smyslů, schopnost řeči, plození a *hégemonikon* – vedoucí princip). Než přistoupíme k diferencovanějšímu výkladu o struktuře duše, budeme ji nahlížet z obecnějšího úhlu, poněvadž nám nyní jde o určení látky.

tělesná, sdílí stoikové s presokratiky i atomisty. Co se týče vlastností duševní látky, Hérakleitos, Démokritos a Epikúros přisuzují duši ohnivou nebo přinejmenším teplou povahu. S živlem ohně, potažmo s teplem, které je jím způsobováno, je spojován už od Homéra život, což vychází z jednoduchého empirického pozorování<sup>173</sup>: smrt člověka má za následek ztrátu životního tepla. Mrtvé tělo chladne. Z toho vyplývá úvaha, že neživé tělo samo o sobě není schopno vytvářet teplo, tudíž za života jej muselo ohřívat něco, co při smrti z těla uniká. Schopnost tvorby tepla byla přisouzena duši stejně jako některé další funkce, které se po smrti z těla ztrácí. Jak referuje Cicero o stoickém pojetí, čerpaje přitom z Kleantha<sup>174</sup>, každý živý organismus má v sobě teplo udržující jej při životě. Žijeme (a vnímáme) jen potud, pokud je v našem těle přítomno teplo a obráceně, pokud teplo zeslábně natolik, že již není schopno tělo vyhřívat, umíráme. Vidíme, že Ciceronovo svědectví ztotožňuje teplo s životadárným principem. Může tomu tak být proto, že teplo, neboli živel ohně, je součástí materiálu duše, *pneumatu*. Nositelům života, pokud se nyní zabýváme pouze látkou<sup>175</sup>, je *pneuma* jako směs dvou aktivních prvků ohně a vzduchu. U Zenóna je teplo výslovně kladeno na roveň s *pneumatem*: θερμασίαν δὲ καὶ πνεῦμα Ζήνων τὸ αὐτὸ εἶναί φησιν<sup>176</sup>.

Duše je u stoiků spojena s životními funkcemi. Je živá<sup>177</sup> a jakožto živý tvor je lidská duše úlomek božského kosmu<sup>178</sup>. Poznamenejme na okraj, že nositelkou života není na všech úrovních. Rostliny nepotřebují duši k vytvoření nového života ze semene.

Pozorováním procesu smrti lze dospět nejen k zahřívací funkci duše, ale také k funkci dýchací<sup>179</sup>. Ještě patrnějším průvodním jevem smrti než ztráta tepla je zástava dýchání, přičemž stoikové oba fenomény spojovali v jedno – teplo i dech byly funkcemi duše.

---

<sup>173</sup> Benz (1929, str. 2) zmiňuje pozorování procesu smrti jako zdroj ztotožnění duše s dechem. Domníváme se, že na místo dechu lze dosadit také teplo/ohně.

<sup>174</sup> SVF I.513.5-10 Sic enim res se habet, ut omnia, quae alantur et quae crescant contineant in se vim caloris, sine qua neque alii possent nec crescere. Nam omne, quod est calidum et igneum, cietur et agitur motu suo; quod autem alitur et crescit, motu quodam utitur certo et aequabili; qui quam diu remanet in nobis, tam diu sensus et vita remanet; refrigerato autem et extincto calore occidimus ipsi et extingui mur.

<sup>175</sup> O částech duše promluvíme níže v této kapitole.

<sup>176</sup> SVF.I.127.

<sup>177</sup> SVF III.306.1-2 βούλονται δὲ καὶ τὴν ἐν ἡμῖν ψυχὴν ζῶον εἶναι· ζῆν τε γὰρ καὶ αἰσθάνεσθαι·

<sup>178</sup> SVF II.633.5-7 ζῶον ἄρα ὁ κόσμος. ἔμψυχον δέ, ὡς δῆλον ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἐκεῖθεν οὐσης ἀποσπάσματος.

<sup>179</sup> SVF.I.137, 138.

### 2.3.3. *Pneuma*

Teplá a dech docházejí syntézy ve stoickém pojmu *pneumatu* jako směsi ohně a vzduchu<sup>180</sup>. Narozdíl od užšího Epikúrova chápání *pneumatu* (van, vítr), staří stoikové mu vymezují větší rozsah a přiřkládají hlubší význam. Ve zlomcích referujících o Zenónových názorech se výraz πνεῦμα vyskytuje patnáctkrát, u Kleantha čtyřikrát a ve zlomcích řazených podle Arnima ke svědectvím o Chrýsippově učení stojedenapadesátkrát<sup>181</sup>. U všech tří autorů nalezneme πνεῦμα ve spojení s duší, a to jako přímé ztotožnění duše nebo podstaty duše s *pneumatem*<sup>182</sup>. Několik zlomků pouze klade do vztahu duši a *pneuma* a na další vlastnosti kromě konstatování látky duše nelze usuzovat. V takových případech je podle našeho názoru vhodnější ponechat v překladu výraz *pneuma*. Ve významu materiálu duše se dále objevuje πνεῦμα několikrát ve vztahu k dechu. Je tedy zřejmé, že používání zkoumaného termínu není jednoznačné. Na jedné straně je někdy možné a vhodné překládat πνεῦμα jako samotný „dech“<sup>183</sup>, zejména pokud je výslovně zdůrazněna funkce dýchání<sup>184</sup>. Na straně druhé, v jiných případech, kdy je patrné spojení tepla a dechu, je zdůrazněna jeho povaha směsi ohně a vzduchu<sup>185</sup>. Zenón definuje duši jako teplý dech - πνεῦμα ἔνθερμον<sup>186</sup>. Bonhöffer (1890, str. 42n.) přisuzuje *pneumatu* především význam vzduch a poněkud směšuje ostatní významy. V souhlasu se Steinem, o jehož názoru referuje, považuje látku duše za „ein Mittelding zwischen Feuer und Luft“ a za „Urpneuma selbst“. Vytváří tak analogii k Hérakleitovi, jenž zřejmě rozlišoval dvě úrovně ohnivé substance (oheň-živel a oheň-pralátku). Zdá se však, že u stoiků není nutné postulovat další látku mimo čtyři živly a jejich

<sup>180</sup> U Zenóna je ztotožněno *pneuma* a teplo SVF I.127.2; směs ohně a vzduchu viz SVF II.310.6, 8, 11, II.442.2, 6, atd., II.443.6,7 (rozlišení *pneumatu* a ohně), II.455.2.

Slovo *pneuma* přepisujeme latinkou, pokud jej chápeme jako pojem. Na místech, kde jej používáme v souvislosti s konkrétním výskytem v primárním textu, přepisujeme výraz alfabétou. Latinkou přepisujeme mimoto v případech, kdy je nutné výraz *pneuma* skloňovat.

<sup>181</sup> Některé zlomky hovoří ovšem o stoicích obecně a jednotlivé názory nelze připsat konkrétnímu stoickému filosofovi. Navíc, co se týká obsahu, mohou být reference o stoických názorech zkráceny u některých autorit jejich vlastními názory a vlastní interpretací primárních zdrojů. Nejde nám nyní o detailní filologický průzkum každého ze jmenovaných autorů, nýbrž o načrtnutí hlavních a nejběžnějších možných použití termínu πνεῦμα u starých stoiků. Uváděné výčty zlomků si nekladou nárok na úplnost.

<sup>182</sup> Zenón, SVF I.135.1, I.136.3, I.140.4, I.145.2, Kleanthés, SVF I. 484.9, 10 a Chrýsippos II.443.9, II.773.5, II.777.2, II.779.1, II.804.2, II.806.6, II.885.6, II.911.2.

<sup>183</sup> Např. SVF I.135.1, II.885.6, II.911.2.

<sup>184</sup> Z jednostranného zdůrazňování jedné či druhé povahy *pneumatu* (ohnivé a vzdušné) je možné vyvodit fakt, že u Zenóna nebyla ještě nauka o *pneumatu* dopodrobna rozpracována (viz Bonhöffer (1890, str. 42).

<sup>185</sup> SVF II.442, II.779, II.773.5, II.521.4, I.140.4.

<sup>186</sup> SVF I.135.1.

směsi, ačkoli je mezi nimi zřetelné zvláštní postavení ohně<sup>187</sup>. *Pneuma* získává své specifické vlastnosti nejen díky povaze směsi, ale také díky tonickému pohybu, který zajišťuje rozrůznění jeho funkcí.

Ve většině případů, i tehdy když je *pneuma* kladeno do vztahu pouze s jednou z obou původních funkcí - s dechem, lze chápat *pneuma* jako směs ohně a vzduchu. Překlad „dech“ na místech, kde není přímo zdůrazněna dýchací funkce, neodporuje specifickým vlastnostem *pneumatu*, představuje však, podle našeho názoru, poněkud jednostrannou interpretaci<sup>188</sup>. Chceme tím říci jen tolik, že ačkoli má *pneuma* různé další významy také mimo vztah s duší, v kontextu duševní látky znamená především směs ohně a vzduchu.

Odlédneme-li od spojení s duší, nalezneme poměrně mnoho dalších možných použití. U Zenóna nalezneme πνεῦμα ve významu dech vytvářející hlas<sup>189</sup>. To je dáno především faktem, že schopnost hlasového projevu je jednou z osmi částí duše podle stoiků, a *pneuma* je tedy substrátem hlasu. Také Epikúros označil hlas za proud dechové povahy - ῥεύμα πνευματώδης. Způsobem vyjádření poukazuje spíše na tvorbu hlasu pomocí „vanoucího“ dechu v souladu s hlavním významem slova πνεῦμα u Epikúra. Denotát „vítr“, „van“ je běžný jak u Epikúra, tak u Zenóna a Chrysippa<sup>190</sup>. U obou stoiků se vyskytuje v tomto významu v kontextu výkladů o povětrnostních jevech a zdá se, že se tento smysl daného výrazu nijak zvláště neodráží v jeho dalších použitích (např. právě v kontextu duše).

Dále, co se týká vzdušné povahy *pneumatu* obecně, je oproti Epikúrovi stoická škála užití širší. Zatímco u Epikúra se objevuje význam „dech“ pouze jedenkrát, a to ve spojení s hlasem, u stoiků je tento význam frekventovanější a má konotace „hlas“, „*pneuma*“ (jako látková substance), „dýchací funkce“<sup>191</sup>. Navíc je dech velmi často spojován s teplem,

---

<sup>187</sup> SVF II.412-438.

<sup>188</sup> Např. 146.4-5 ἔλεγε δὲ καὶ μετὰ χωρισμὸν τοῦ σώματος καὶ ἐκάλει τὴν ψυχὴν πολυχρόνιον πνεῦμα, οὐ μὴν δὲ ἄφθαρτον δι' ὅλου ἔλεγεν αὐτὴν εἶναι. ἐκδαπανᾶται γὰρ ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου εἰς τὸ ἀφανές, ὡς φησι. M. Okál překládá πολυχρόνιον πνεῦμα jako dlouhotrvající dech, což však na tomto místě není nutné. Navíc dech evokuje spíše život, jehož je projevem, avšak v uvedeném zlomku je řeč o duši v posmrtné etapě její existence, tedy v době, kdy je význam životního dechu vyloučen. Pod pojmem život zde rozumím běžný význam toho slova – období od narození do fyzické smrti.

<sup>189</sup> SVF I.150.2.

<sup>190</sup> SVF I.117.2, SVF II. 702.4, II.703.2, 5, 7, 8, II.704.2, 6, 7.

<sup>191</sup> Význam dech je pravděpodobně přítomen i u Kleantha ve vztahu k Persefoné, SVF I.547.3 Φερσεφόνην δὲ φησί που <Κλεάνθης> τὸ διὰ τῶν καρπῶν φερόμενον καὶ φονευόμενον πνεῦμα.

což je umožněno přítomností ohně v *pneumatu*. Dalším významem je „vzduch“<sup>192</sup>. Galénos<sup>193</sup> a Plútarchos<sup>194</sup>, byť se jedná o pozdní autory, používají termíny vzduch a *pneuma* ekvivalentně, když je oba dva prezentují jako jeden ze čtyř živlů. Z toho důvodu může Plútarchos funkci *pneumatu* připisovat vzduchu<sup>195</sup>. Pokud se zde zabýváme specifikací vlastností a funkcí *pneumatu* z hlediska materiality, je užitečné zmínit, že *pneuma* je také látkou boha nebo lze přinejmenším hovořit o pojmech bůh a *pneuma* jako o koextenzivních<sup>196</sup>. Ze zlomků referujících o stoickém pojetí boha upozorníme na dva fakty vztahující se k tématu duše. Za prvé, že bůh je tvořen stejnou látkou jako lidská duše. Další významy se již přímo netýkají vlastností látky jako takové, proto se jim budeme věnovat již jen průběžně, pokud se přímo dotknou našeho tématu. U starých stoiků tedy πνεῦμα, nakolik se týká jeho složení, může znamenat směs ohně a vzduchu, dech (hlas a dýchání), vzduch, vítr a božský oheň. Nejobsáhlejší a všechny uvedené významy v sobě obsahující je význam *pneuma* jako směs ohně a vzduchu, protože každý z uvedených významů se dotýká jedné, druhé či obou složek směsi.

*Pneuma* není jen materiálem duše, nýbrž je také látkou božské duše světové. Díky totožnosti látky duše člověka s božským principem je možno považovat lidskou duši za úlomek božského světa<sup>197</sup>. Stoikové jsou materialisté<sup>198</sup> a v kosmu postulují dva základní

<sup>192</sup> SVF I.218.3, II. 440, II.443.3, II.444.5, II.697.1.

<sup>193</sup> SVF II.439.5-7 (= Gal.*Plet.* 3 Vol. VII p. 525 K) *pneuma* je nadřazený pojem, označuje oheň a vzduch, srov. SVF II. 440.16-17 (=Gal.*Plet.* 3 Vol. VII p. 526 K) *pneuma* stojí na místě vzduchu, <οἱ νεώτεροι Στωϊκοὶ> λέγουσὶ τινα ἀπόδειξιν τοῦ <τὸ μὲν πνεῦμα καὶ τὸ πῦρ συνέχειν ἑαυτὸ τε καὶ τὰ ἄλλα, τὸ δὲ ὕδωρ καὶ τὴν γῆν ἑτέρου δεῖσθαι τοῦ συνέξοντος>.

<sup>194</sup> SVF II.444.4-8 (= Plut.*Comm.not.* 49 p. 1085c).

<sup>195</sup> Vzduch sjednocuje tělesa a drží je pohromadě (ἔξις α τὸ συνέχων), SVF II.449.1-4.

(= Plut.*Stoic.repugn.* cp. 43 p. 1053f.) πάλιν ἐν <τοῖς περὶ Ἐξέων> “οὐδὲν ἄλλο τὰς ἔξεις πλὴν ἀέρας εἶναι φησιν· ὑπὸ τούτων γὰρ συνέχεται τὰ σώματα· καὶ τοῦ ποιὸν ἕκαστον εἶναι τῶν ἔξει συνεχομένων ὁ συνεχῶν αἴτιος ἀήρ ἐστίν.

<sup>196</sup> Např. SVF II.310.6-7 εἰ γὰρ θεὸς κατ' αὐτοὺς σῶμα, πνεῦμα ὦν νοερόν τε καὶ αἰδίον, SVF II.1009.2 πνεῦμα νοερόν καὶ πυρῶδες, SVF II.1027; O koextenzivitě obou pojmů viz Long (1982, str. 37).

<sup>197</sup> DL II.7.143.3-5 ζῶον ἄρ' ὁ κόσμος. ἔμψυχον δέ, ὡς δῆλον ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἐκεῖθεν οὔσης ἀποσπάσματος.

<sup>198</sup> Označení „materialisté“ je myšleno pouze v tom smyslu, že oba principy jsou látkové. Long (2003, str. 192) chce stoiky nazvat spíše vitalisty kvůli ztotožnění aktivního principu s *logem*, s myslí. Je však třeba mít na paměti, že *logos* tvoří *pneuma*, tedy látkovou směs ohně a vzduchu. Také Gourinat (2009, str. 46nn.) se kloní k zařazení stoiků mezi vitalisty, protože zavádějí aktivní princip, který je totožný se semenem, a staví se proti tomu, že bychom měli označovat stoiky za materialisty. Z hlediska zavedení dvou principů jsou látkové je možné nazvat stoiky dualisty. Budeme-li chtít zdůraznit fakt, že oba principy jsou ve své podstatě materiální povahy, a že ničemu nelátkovému nelze připsat existenci (kromě myšlení, času a prostoru), označíme je spíše jako monisty (průběžně tak činí Benz

principy, oba látkové, zakládající se na teorii čtyř živlů. Činný princip, který bychom mohli nazvat také *logos*, tvoří *pneuma*, trpný princip pak představují zbylé dva živly voda a země. V každém předmětu světa je možno analyzovat oba principy. Obě složky jsou látkové, a lze je vyjádřit také pomocí pojmů bůh a látka. V tomto smyslu představují tzv. stoické ἀρχαί. Skrze *pneuma* probíhá rozrůznění kvalit věcí. Nutno podotknout, že látka se nikdy nenachází prosta formujícího principu, nýbrž vždy v „určitém stavu“. Kvůli tomu je také možné říci spolu s Gourinatem (2009, str. 68): „God is what matter is.“ nebo s Longem (2006, str. 259): „every state of affairs can be ultimately analysed as an activity in the life of the intelligent first principle.“<sup>199</sup> Pojem *pneumatou* u Epikúra byl nezbytný pro stanovení vlastností duše, nedosahoval však téže důležitosti jako u stoiků, protože nehrál zároveň úlohu světového principu. Epikúrejské *pneuma* mělo význam především pro život mikrokosmu, u stoiků prostupuje mikro- i makrokosmos.

U Epikúra byla duše tvořena nesmírně jemnými částicemi (podobnými *pneumatou* a teple)<sup>200</sup>. Jemnost *pneumatou* je zdůrazňována také stoiky, kteří stejně jako Epikúros potřebují tuto jeho vlastnost pro jeho smíšení s tělem. V otázce přítomnosti *pneumatou* (duše) v těle se obě koncepce různí. Zatímco stavba složeného tělesa lidského organismu má u Epikúra podobu pevné spleti atomů těla a v nich zachycených kmitajících atomů duše, stoikové postulují pro vztah duše a těla pojem μίξις, specifický a nikoli neproblematický druh směsi. Interpretační nesrovnalosti vznikají zejména ze dvou důvodů. Za první, μίξις předpokládá existenci dvou látek na témže místě<sup>201</sup>. Za druhé, směs duše a těla má být toho druhu, jako je spojení ohně a železa. Obě složky se dokonale prolnou, ale přitom si každá

---

(1929) i Baltes (1988). Není až tak důležité, jakou nálepkou opatříme stoickou filosofii, nýbrž podstatné je soustředit se na konkrétní interpretační problémy.

<sup>199</sup> Long (2006, str. 259) staví dále do protikladu stoický živý kosmos, epikúrejský mechanistický svět prostý života i účelovosti a aristotelský systém řízení světa pomocí neúčastného nehybného hybatele. Poukazuje také na fakt, že vitální funkce živých organismů jsou závislé na tepelné povaze kosmické energie. Živé bytosti jsou jednotlivé manifestace živého kosmu. I když v pojetí ohně navazují na Hérakleita, stoickým přínosem je podle Longa to, že přiblížili chápání vitálního tepla spíše k „elementary thermodynamics“ než k principu podobajícímu se hořícímu ohni.

<sup>200</sup> V souladu s výše zvolenou unitární interpretací duše u Epikúra nelze přímo ztotožňovat *pneuma* s atomy duše. Je však důležité, že atomy duše jsou *pneumatou* a teple podobné, protože sdílejí některé jejich vlastnosti.

<sup>201</sup> SVF I.102 τὴν δὲ [μίξις] κρᾶσιν γίνεσθαι τῆ εἰς ἄλληλα τῶν στοιχείων μεταβολῆ, σώματος ὅλου δι' ὅλου τινὸς ἐτέρου διερχομένου, SVF II.468.



součást zachová své původní kvality<sup>202</sup>. Tento druh směsi rozlišil již Aristotelés<sup>203</sup>, který rozeznává dva základní druhy směsí oproti stoickým čtyřem. V podstatě se na tomto druhu směsi oba koncepty shodují, s jednou výhradou. Aristotelés tvrdil, že mísení v uvedeném smyslu je možné mezi dvěma stejně objemnými složkami. (Např. kapka vína se nemůže smísit s mořem vody, protože pak víno ztrácí svou vinnou kvalitu a stává se součástí vody.) To Chrýsippos odmítal<sup>204</sup>, což činil zvláště kvůli případu směsi *pneumatu* a těla. Jemnost, řídkost a pravděpodobně i malý objem<sup>205</sup> *pneumatu* nemělo stát na překážku tomu, aby mohlo zcela prostupovat a tím formovat a řídit celé tělo.

#### 2.3.4. Struktura a funkce duše

Zatím jsme se věnovali duši z hlediska látky, z níž je tvořena. Nyní se pokusíme vystihnout, v jakém smyslu se u starých stoiků hovoří o duši, jaké jsou její funkce a struktura. Jedna ze tří stoických kategorií je dispozice, jejíž pomocí popisujeme konkrétní stavy těles - τὰ πῶς ἔχοντα<sup>206</sup>. Veškerá látka je diferenciována aktivním principem, a proto můžeme tělesa nahlížet jako dispozice *pneumatu*. Pokud tedy přisuzujeme duši různé predikáty a duše je tvořena *pneumatem*, projevuje se v těchto predikátech původní dispozice *pneumatu*, která existovala ještě před narozením. *Pneuma* už má dispozici k tomu, aby tvořilo duši. Zde vidíme vysvětlení jevu, jež jsme charakterizovali jako analogii s aristotelenskou potencí a pro něž jsme u Epikúra postrádali vysvětlení (viz výše, str. 48). *Pneuma* prostupuje veškerou látku, aniž by ovšem oživovalo vše, v čem je přítomno. Stav *pneumatu* a jeho projevy závisí na jeho vnitřním napětí – πνευματικός τόνος<sup>207</sup>. Spojení duše a těla je specifický případ obecného prostoupení látky *pneumatem*. *Pneuma* v lidském těle hraje specifičtější úlohu než v neživých tělesech. Dalo by se říci, že ve spojení s tělem plní své vlastní určené vůdčího rozumového principu, kteroužto funkci plní také v makrokosmu. Jakmile dozraje v lidském

---

<sup>202</sup> SVF II.471, II.473 τὴν γὰρ δύο ἢ καὶ πλείονων τινῶν σωμάτων ὅλων δι' ὅλων ἀντιπαρέκτασιν ἀλλήλοις οὕτως ὡς σώζειν ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῇ μίξει τῆ τοιαύτη τὴν τε οἰκείαν οὐσίαν καὶ τὰς ἐν αὐτῇ ποιότητας λέγει κρᾶσιν εἶναι μόνην τῶν μίξεων.

<sup>203</sup> Ar.Gen.Corr.I.10.

<sup>204</sup> SVF II.480.

<sup>205</sup> Long (2003, str. 199), přisuzuje spojení popisovanému ve zl. SVF II.477 případu směsi *pneumatu* s tělem. SVF II.477.8-10 ἔτι εἰ <ὅλα ὅλοις παρεκτείνεται καὶ τὰ βραχύτατα τοῖς μεγίστοις μέχρι τῆς ἐσχάτης ἐπιφανείας>, ὃν κατέχει τὸ ἐν τόπον, τὸ συναμφότερον καθέξει.

<sup>206</sup> SVF II.399-401.

<sup>207</sup> SVF I.106.48, I.106a.4, SVF II.447.3.

organismu rozum (kolem 14. roku)<sup>208</sup>, získává vedoucí úlohu duševních funkcí a můžeme jej označit za tzv. ἡγεμονικόν.

Pokoušíme-li se alespoň rámcově analyzovat, co je duše u stoiků, narazíme na řadu obtíží. Na jednu z nich upozornil jako první, pokud je nám známo, Adolf Bonhöffer (1890, str. 105nn.)<sup>209</sup>, když poukázal na dvojznačnost stoického vyjadřování o duši. Interpretuje zmínku o širším a užším významu slova ψυχή u Sexta Empeirika<sup>210</sup> následujícím způsobem: pod Sextovým spojením τό τε συνέχον τὴν ὅλην σύγκρισιν, označujícím ψυχή v širším smyslu, rozumí Bonhöffer osm částí duše podle Zenóna i Chrýsippa (pět smyslů, hlas, plození a řídicí princip - τό ἡγεμονικόν)<sup>211</sup>, včetně řídicího principu. Bonhöfferova interpretace vychází z předpokladu, že jednotící funkci vykonávají všechny duševní složky. Výrazem pro ψυχή v užším (vlastním) smyslu – κατ' ἰδίαν – je podle Sexta τό ἡγεμονικόν, rozumová, nejvyšší a řídicí část duše.

Jak argumentuje také Long (1982, str. 41), duše není univokální koncept. V širším významu je možno ji chápat jako *pneuma* v určitém stavu<sup>212</sup>. Stav *pneumatu* se diferencují skrze jeho vnitřní napětí - πνευματικὸς τόνος, a podle toho, v jakém stavu se *pneuma* nachází, liší se i jeho projevy. Galén rozlišuje *pneuma hektické, fyzické a psychické*<sup>213</sup>. Duše obecně braná za *pneuma* v určitém stavu je přítomna v člověku ve všech těchto třech podobách. První funkce - τὸ ἐκτικόν – zajišťuje jednotu tělesných struktur. Pomocí *hektického pneumatu* drží pohromadě veškerá tělesa, ať už kámen, lidské tělo či lidská duše v užším smyslu, jež je také tělesem svého druhu. To, že se tělo nerozpadne na jednotlivé

---

<sup>208</sup> SVF I.149, SVF II.835.

<sup>209</sup> Na Bonhöfferovu interpretaci navazuje mj. Rist (1998, str. 266 nn.).

<sup>210</sup> Sext. *Mat.* VII.234.2-4. φασι γὰρ ψυχὴν λέγεσθαι διχῶς, τό τε συνέχον τὴν ὅλην σύγκρισιν καὶ κατ' ἰδίαν τὸ ἡγεμονικόν.

<sup>211</sup> SVF I.143, SVF II.823-33. Např. u Aetia SVF II.827 <Οἱ Στωϊκοὶ> ἐξ ὀκτώ μερῶν φασι συνεστάναι (τὴν ψυχὴν), πέντε μὲν τῶν αἰσθητικῶν ὀρατικοῦ ἀκουστικοῦ ὀσφραντικοῦ γευστικοῦ ἀπτικοῦ, ἕκτου δὲ φωνητικοῦ, ἑβδόμου δὲ σπερματικοῦ, ὀγδοοῦ δὲ αὐτοῦ τοῦ ἡγεμονικοῦ, ἀφ' οὗ ταῦτα πάντα ἐπιτέταται διὰ τῶν οἰκείων ὀργάνων προσφερώς ταῖς τοῦ πολυπόδοις πλεκτάναις. Pokud jsou někdy uváděny jiné počty částí duše (SVF I.144), jsou převoditelné na těchto osm částí (viz Bonhöffer, 1890, str. 86n.).

<sup>212</sup> Viz Long (1989).

<sup>213</sup> SVF II.716 πνεύματα δὲ κατὰ τοὺς παλαιοὺς δύο ἐστί, τό τε ψυχικόν καὶ τὸ φυσικόν. οἱ δὲ <Στωϊκοὶ> καὶ τρίτον εἰσάγουσι τὸ ἐκτικόν, ὃ καλοῦσιν ἕξιν. *ibid.* p. 726. τοῦ δὲ ἐμφύτου πνεύματος διττὸν εἶδος, τὸ μὲν φυσικόν, τὸ δὲ ψυχικόν· εἰσὶ δὲ οἱ καὶ τρίτον εἰσάγουσι, τὸ ἐκτικόν· ἐκτικόν μὲν οὖν ἐστὶ πνεῦμα τὸ συνέχον τοὺς λίθους, φυσικόν δὲ τὸ τρέφον τὰ ζῶα καὶ τὰ φυτὰ, ψυχικόν δὲ τὸ ἐπὶ τῶν ἐμπύχων αἰσθητικὰ τε ποιοῦν τὰ ζῶα καὶ κινούμενα πᾶσαν κίνησιν.

prvky bezprostředně po oddělení duše, zaručuje právě *hektické pneuma*. Φυσικόν πνεύμα se projevuje schopností růstu a výživy organismů. Tato úroveň je vlastní rostlinám a všem živočichům, tedy také člověku pokud roste a vyživuje se. Třetím stavem je ψυχικόν πνεύμα, jež má na starosti vnímání a pohyb. V tomto smyslu jsou nadáni duší všichni živočichové včetně člověka.

Pod pojmem ψυχή lze za první rozumět veškeré *pneuma* a jeho různá napětí, za druhé jen její specifickou část určenou perspektivou, z níž o duši hovoříme. To, co odlišuje zvíře od kamene, a rostliny je fakt, že funkce soudržnosti a výživy jsou u něj podřízeny vnímání a pohybu. V tomto smyslu se hovoří o duši nejen ve vztahu ke zvířatům, ale také k člověku. Specificky lidskou funkcí duše je teprve λόγος, jenž se vyvíjí postupně ze smyslů a představ, tedy ze společných živočišných duševních atributů.

*Hégemonikon* je řídicí princip duše živých tvorů a liší se jednak dle fáze vývoje jedince a jednak příslušností k určité přírodní říši. Tím, co řídí život rostliny, je výživa a růst, u zvířete vše podléhá vnímání a pohybu, u člověka je to v dospělém věku rozum. I v rozmezí jednoho lidského života se ἡγεμονικόν mění. Ze semene se stává zárodek, jehož vůdčím principem je φύσις (vlastní rostlinám). Po narození vládu přebírá ψυχή v užším smyslu (nejvyšší princip u zvířat), až se kolem 14. roku vyvine λόγος, jenž představuje vlastní specifický život člověka. Lidská duše zahrnuje všech osm částí, z nichž nejvyšší řídicí princip je rozum. *Hégemonikon* však není jen čistě myslící část duše, ale spíše centrum všech duševních pochodů<sup>214</sup>. V podobě *pneumatou* je promíšeno s celou strukturou těla, v němž funguje na podobné bázi jako mozek v nervové soustavě. Umožňuje přenos smyslových vjemů (včetně bolesti) z ostatních částí těla do smyslových orgánů<sup>215</sup>. Dále organizuje plození a má na starosti schopnost vydávat hlas. U člověka je přesto jeho vlastní činností především myšlení. Mohlo by tomu nasvědčovat mimo jiné i používání výrazu ἡγεμονικόν ekvivalentně s διανοητικόν<sup>216</sup> a λογιστικόν<sup>217</sup>. Jak ovšem podotýká Rist (1998, str. 267), podobná ztotožnění lze přičíst na vrub pozdějšímu doxografickému výkladu. Z našeho hlediska je významný fakt, že tím, co přežívá fyzickou smrt, je právě rozumová duše jakožto ἡγεμονικόν.

<sup>214</sup> Viz Bonhöffer, 1890, str. 94n.

<sup>215</sup> SVF II.71.2, 96.4,7, 836, 858.

<sup>216</sup> U Diogena Laertského, DL VII.157 = SVF II.828.3.

<sup>217</sup> U Alexandra z Afrodisiady, Alex.Aphr.*De an.mant.*98.24 = SVF II. 839.7-8 ὅτι δὲ καὶ τὸ λογιστικὸν μόριον τῆς ψυχῆς, ὃ καὶ ἰδίως ἡγεμονικὸν καλεῖται.

Shrňme stručně závěry této podkapitoly (2.3.). Nejprve jsme se zabývali tělesnou povahou duše jako takovou. Tělesné je to, co má schopnost činit a trpět, a tedy dotýkat se. Kvůli materialitě duše je vůbec možné hovořit o smrti jako o skutečném oddělení dvou příbuzných a provázaných entit, duše a těla. Látkou duše je směs ohně a vzduchu. Dech a teplo jsou funkce vázané na duši právě díky povaze této směsi a je s nimi, nejen u stoiků, spojován život. Tato látka se nazývá *pneuma* a má obrovský význam pro stoickou filosofii vůbec. Staří stoikové pojem *pneumatu* používají v mnoha kontextech a významech, a proto je nesnadné vyzdvihnout nějaký jednotný koncept. Spíše je užitečné sledovat tento pojem dle dané perspektivy. *Pneuma* tvoří lidskou duši, ale zároveň je aktivním principem vesmíru formujícím zbylé dva pasivní prvky, vodu a oheň. Prostoupení lidského těla *pneumatem* je konkrétní příklad takového formovacího procesu. Druh působení aktivního principu na látku je dán jeho vnitřním napětím, které je různé. Jestliže celá duše je tvořena *pneumatem*, pak můžeme říci, že v sobě zahrnuje v případě člověka tři různé stavy a působení. Za první  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ , jež plní vyživovací a růstovou funkci (stav vlastní rostlině), za druhé po narození vniklou  $\psi\upsilon\chi\eta$  mající na starosti vnímání a pohyb (společnou zvířeti i člověku), a za třetí rozum se specificky lidskou činností. Je třeba také dodat, že *pneuma* drží tělesa pohromadě ( $\epsilon\tilde{\xi}\iota\varsigma$ , stav vlastní kameni) a tak činí také v případě lidského organismu. *Logos* u člověka je označován jako řídicí princip,  $\tau\acute{o}\ \eta\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ , a v něm se uplatňuje nejvyšší světový rozum. Svým rozumem – a tedy pomocí tohoto konkrétního stavu *pneumatu* – je člověk příbuzný s bohem. Vlastní úlohou řídicího principu –  $\eta\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$  – člověka je myslet a jednat rozumně, ovšem není to jeho úkol jediný. Rozprostírá se mezi všemi ostatními částmi osmidílné duše a umožňuje a řídí tak vnímání, plození a hlas. Tím jsme objasnili, nakolik to bylo možné, strukturu a látku duše podle starých stoiků a nyní se přesuneme k vlastnímu pojetí smrti.

## **2.4. Smrt u stoiků ze substanciálního a individuálního hlediska**

### **2.4.1. Návrat a μεταβολή**

Všichni živočichové (zvířata a lidé) jsou složeni ze dvou naprosto se prostupujících tělesných útvarů – z duše a těla. Duševní látka působí na tělesnou látku tím, že jí zajišťuje vnímání a pohyb. Tělesné orgány a struktury zase poskytují sídlo a prostředí duši. Spojením duše a těla vzniká život. Stejně jako u Epikúra, tím, co zakládá životní funkce, je psychofyzická

jednota. Oproti Epikúrovu striktnímu monismu je však u stoiků nápadná silnější tendence oddělovat substanci duše od substance těla a klást větší důraz na její autonomii<sup>218</sup>. Také postulát dvou principů kosmu, i když obou tělesných, látky a *pneumatu* vykazuje podobnou tendenci k dualismu.

Určení smrti jako oddělení duše od těla můžeme z fyzikálního hlediska, jež je nyní naším měřítkem, analyzovat jako rozpad složeného tělesa na čtyři základní, v řecké filosofii tradiční, prvky. Jak jsme již uvedli, duše je tvořena směsí dvou aktivních prvků – vzduchem a ohněm – a formuje trpný materiál těla, vodu a zemi. Rozpad duše a těla je odloučením aktivní dvojice od pasivní. Pokud duše prostupuje tělo, udržuje *pneuma* tělesnou strukturu (vodu a zemi) pohromadě na základě své sjednocující funkce<sup>219</sup>. Pasivní prvky opuštěny formující složkou se samy sebou ve spojení neudrží a začnou se rozpadat, podle toho, jak je opouští *hektické pneuma*. Je pravděpodobné, že duše v širším smyslu se neodloučí od těla najednou. Tím, co se odděluje při fyzické smrti, je pouze myslící část duše ἡγεμονικόν<sup>220</sup>. Jako nesmrtelnou část duše určil samotný rozum, příbuzný s božským nehybným hybatelem, již Aristotelés.

*Pneuma* – oheň a vzduch – se jakožto jednotící prvek může, a podle starých stoiků tak také skutečně činí, udržet v existenci i po smrti. Lze zde snad hovořit o náznacích individuální nesmrtelnosti duše, ovšem pouze potud, pokud chápeme smrt jako to, co pod tímto výrazem běžně rozumíme, tedy smrt tělesnou. Ačkoli duše nepodléhá tomuto druhu smrti, jako individuum zcela zaniká při světovém vzplanutí, kdy se všechny prvky mění v oheň<sup>221</sup>. Velmi podobnou strukturu přeměny jsme viděli u Hérakleita, kde jsme smrt určili jednak jako návrat, jelikož se jednotlivé prvky vracejí ke svému původu, z něhož vyšly, jednak jako přeměnu jednoho prvku v druhý – μεταβολή. U stoiků konstatujeme rozdíl v chápání pojmu *metabolé*. Všechny předměty tohoto světa jsou tvořeny různými druhy směsí s rozdílnými poměry čtyř prvků. Při zániku složených těles, lidského organismu nevyjímaje, dochází k rozpadu na jednotlivé živly. Ty se ovšem neproměňují v sebe navzájem, jako tomu

---

<sup>218</sup> Epifanios podává zprávu o tom, že Kleanthés nazývá člověkem pouze duši – SVF I.538 καὶ ἄνθρωπον ἐκάλει μόνην τὴν ψυχὴν.

<sup>219</sup> SVF II.368.3, II. 439, II.440, II.441, II.447, II.449, II.473.

<sup>220</sup> Viz Rist (1998, str. 268).

<sup>221</sup> Cooper (2009) shrnuje, že Chrýsippos nabízí nové pojetí *ekpyrose*: neznamená již zánik prvků jako u Kleantha, ale jejich transformaci. Dochází sice k pohlcení prvků ohněm, ale toto pohlcení neznamená jejich destrukci. Ohledně konflagrace viz také Long (2006, str. 256nn.).

bylo u Hérakleita, nýbrž zůstávají, čím jsou. Teprve při světové konflagraci dojde k procesu μεταβολή a prvky se navrátí a přemění v božský oheň. Z hérakleitovského motivu se ve staré stoi objevuje povědomí o vzniku světa jako přeměny prvků vystupujících z počátečního praohně<sup>222</sup>. Pozdní stoa již může hovořit jen o rozpadu nebo skládání prvků, nikoli však o jejich přeměně v kvalitativním smyslu. Pro obě stoická období však platí, že ve světě s již ukončeným procesem vlastního vzniku je to jediné, co se skutečně mění, složení a poměr směsi.

Materiál vzniklý rozpadem tělesného agregátu je v kosmu dále upotřebitelný a je použit při formování dalších předmětů. Je ostatně typické pro celou řeckou předkřesťanskou filosofii, že nic nemůže vzniknout z ničeho ani zcela zaniknout. Také Epiktétos<sup>223</sup>, který je někdy považován za těsného následovníka staré stoy v oblasti fyziky<sup>224</sup>, odůvodnil fenomén smrti přeměnou kosmu. Jako obecná příčina smrti je chápán „vesmírný oběh“. Kosmos je principem neustálého přecházení budoucího v minulé skrze přítomné. Jestliže každý světový koloběh má svůj počátek a konec – je omezený *ekpyrosemi* – musí svět existovat v čase a přelévat se do těchto tří časových stavů. Proto je nutné stálé umírání starého a rození nového. Smrt je nevyhnutelná.

Staří stoikové přejali předsókratovský koncept smrti jako μεταβολή a zároveň ve změněné podobě i Platónův chórismos duše a těla. Z iónského myšlenkového prostředí si tak stoická nauka o duši přináší pojetí, které jsme spolu s Baltesem nazývali substanciální nesmrtelnost, zatímco Platón a patrně orfické představy v jisté oslabené pozici působí na stoiky, co se týče individuální nesmrtelnosti. Následkem druhého jmenovaného působení je otevřena cesta k úvahám o posmrtné existenci duše. První presokratickou tendenci sdílejí staří stoikové s Epikúrem, u něhož bylo zajištěno přetrvání matérie neměnnými atomy.

---

<sup>222</sup> Např. SVF I.102 Ζήωνα δὲ οὕτως ἀποφαίνεσθαι διαρρήδην· τοιαύτην δὲ δεήσει εἶναι ἐν περιόδῳ τὴν τοῦ ὄλου διακόσμησιν ἐκ τῆς οὐσίας, ὅταν ἐκ πυρὸς τροπὴ εἰς ὕδωρ δι' ἀέρος γένηται, τὸ μὲν τι ὑφίστασθαι καὶ γῆν συνίστασθαι, [καὶ] ἐκ τοῦ λοιποῦ δὲ τὸ μὲν διαμένειν ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ ἀτμιζομένου ἀέρα γίνεσθαι, ἐκ τινὸς δὲ τοῦ ἀέρος πῦρ ἐξάπτεσθαι, τὴν δὲ [μίξιν] κρᾶσιν γίνεσθαι τῆ εἰς ἄλληλα τῶν στοιχείων μεταβολῆ, σώματος ὄλου δι' ὄλου τινὸς ἐτέρου διερχομένου. Je třeba zde poznamenat, že ἡ εἰς ἄλληλα τῶν στοιχείων μεταβολή se týká pouze období vzniku světa, nikoli formování a zániku existujících věcí v době ustaveného kosmu.

<sup>223</sup> Epict. *Gnom.* II.1.

<sup>224</sup> Např. Benz (1929, str. 37). Epiktétos se navrácí k původnímu Zenónovu a Chrýsippovu učení o elementech. Přebírá jej v té podobě, v níž je staří zanechali a používá jej jen jako podklad pro etiku. Smrt je pro něj tedy také rozdělením směsi prvků, které se po tomto procesu vracejí k vlastní látce, z níž vyšly.

Stoikové považovali individuální věci za kvalitativní modifikace v základech jsoucna spočívajícího aktivního a pasivního principu. Zatímco pro atomisty je látka diskontinuitní, pro stoiky souvislá<sup>225</sup>.

I u stoiků jsme duši shledali jako nositelku života, ačkoli ne na všech úrovních. I když duše přežívá smrt těla, domníváme se, že po tělesné smrti již není možné hovořit o životě jako takovém. Duše se po smrti stává jakýmsi homérským *eidólem* v tom smyslu, že ztrácí schopnost smyslového vnímání<sup>226</sup>. Život je produktem spojení duše a těla, pro stoiky stejně jako pro Epikúra. Životní funkce, jež přináší duše do jednoty s tělem, bez něhož by se však nemohly vůbec projevit, jsme charakterizovali jako teplo a dech. S tím je spojena příčina možné přirozené smrti. Teplo prodlužuje délku života a naopak stárí přichází s úbytkem tepla<sup>227</sup>.

#### 2.4.2. Posmrtná existence duše

U Epikúra znamenala smrt absolutní anihilaci života a vnímání, což je důsledkem rovnocenného postavení duše a těla z hlediska založení životních funkcí. Stoikové proti tomu projevovali větší tendence k dualismu a oddělování duše a těla, ačkoli stále v rámci materialismu<sup>228</sup>. Proto se mohli klonit k názoru, že duše se po smrti může udržet samostatně v existenci. V průběhu celého vývoje stoické školy se objevila široká škála názorů na posmrtný život. Na jedné straně je známý postoj stoika Cornuta (1 st. po Kr.), jenž praví, že duše zaniká spolu s tělem<sup>229</sup>, na straně druhé se Poseidonius, Seneca a Marcus Aurelius vyjadřují pro individuální nesmrtelnost duše ve snaze zbavit se zčásti stoického materialismu. Oba tyto názory představují krajní pozice a je z nich patrné, že jednotný náhled na tuto otázku nebyl ustálen. Je to podmíněno především faktem, že život po smrti neměl zásadní důsledky pro stoickou etiku. Jak podotýká Bonhöffer (1890, str. 54nn), autoři, kteří postulují posmrtný život, tak činí spíše jako vyústění fyzikálních nauk o duši. Také Benz (1929, str. 2)

<sup>225</sup> Sharples (1996, str. 46).

<sup>226</sup> SVF II.767 ὅταν δὲ παντελῆς γένηται ἡ ἄνεσις τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος, τότε γίνεσθαι θάνατον.

<sup>227</sup> SVF II.769 <Οἱ Στωϊκοὶ> συμφώνως (scil. τῷ Παρμενίδῃ) τὸ γῆρας γίνεσθαι διὰ τὴν τοῦ θερμοῦ ἔλλειψιν. οἱ γὰρ αὐτῶν πλέον ἔχοντες τὸ θερμὸν ἐπὶ πλεῖον γηρῶσιν.

<sup>228</sup> Je to patrné z rozdějitějšího vývoje stoické školy, kdy docházelo k přijímání platónských vlivů (např. Poseidóniův dualismus, viz Benz (1929, str. 24nn.), a dále eklekticismus u mladších stoiků, jak u Marca Aurelia, u Seneky, ale i u Epiktéta, Benz (1929, 30nn.), obecněji Pohlenz (1980, str. 300nn.).

<sup>229</sup> Stob.Ant.1.49.43.14-16 Ἄλλ' εἰ οὕτως γίνεται ὁ θάνατος, προαναίρεῖται ἢ συναναίρεῖται ἢ ψυχῆ τῷ σώματι, καθάπερ <Κουρνοῦτος> οἶεται.

upozorňuje na fakt, že ztotožněním dechu s duší dochází k přesunu celého problému z metafyziky do čistého monistického materialismu. Pohlenz (1980, str. 93) spatřuje ve stoické nejednotnosti uchopení tématu posmrtného života „rein theoretische Meinungsverschiedenheiten ohne Bedeutung.“ Baltés (1988, str. 123) také přikládá malou důležitost zlomkům o osudech duše po smrti, protože smrt je pro stoiky eticky indiferentní, a stoickou filosofii hodnotí jako takovou, která se orientuje zásadně na hodnotu lidského života *hic et nunc*. To bychom ostatně mohli říci také o Epikúrově filosofii, jež na základě shodné orientace odstranila veškerý posmrtný život s nevidanou razancí (alespoň ve filosofickém myšlení). Na základě různorodosti přístupů k posmrtnému životu komentátoři vyhodnocovali stoickou nauku o duši zcela rozdílně a považovali je jak za zastánce nesmrtelnosti<sup>230</sup>, tak smrtelnosti<sup>231</sup> duše. I přes nejednotnost panující v této věci je možné u starých stoiků rozeznat společné jádro, jež prezentuje původní stoický náhled a z něhož se výše uvedené extrémy vyvinuly.

Zenón, Kleanthés i Chrýsippos přiznávali duši určitou formu posmrtné existence<sup>232</sup>. Podle Zenóna (v Themistiově podání) celá duše proniká celé tělo, ale přitom odluka duše od těla nemá za následek její zánik<sup>233</sup>. Dále, duše trvá dlouhou dobu – je πολυχρόνιον πνεῦμα – ale poté se rozplyne až k nezjevnosti<sup>234</sup>. Fyzická smrt neznamena bezprostřední zánik duše, ovšem tím není zaručena její nesmrtelnost. U Zenóna ještě nenacházíme evidenci o tom, jak dlouhou dobu by mohla duše po smrti existovat, ale je jisté, že to může být nejdéle do světového požáru. Při *ekpyrosi* dochází k maximálnímu smíšení všech prvků v božském ohni a on je jedinou entitou, která si zachovává svou individualitu. Pokud by ji ztratil, nemohl by již znova vytvářet další identické světové cykly. Myšlenka opakování kosmických cyklů však nezpochybnitelně leží v základu stoické fyziky v jejím nejstarším období. Ohledně doby trvání duše po smrti spolu Kleanthés a Chrýsippos nebyli

---

<sup>230</sup>Ps.Gal.Hist.24.12-14 θνητὴν μὲν ψυχὴν ὁ Ἐπίκουρος καὶ Δικαίαρχος ᾤθησαν, ἀθάνατον δὲ Πλάτων καὶ οἱ Στωικοί.

<sup>231</sup>Nem.Hom.106 (cituji dle Bonhöffera (1890, str.54).

<sup>232</sup>SVF II.809-822.

<sup>233</sup>SVF I.145.5-7 ἀλλ' ὅμως <Ζήνωνι> μὲν ὑπολείπεται τις ἀπολογία, κεκρᾶσθαι ὅλην δι' ὅλου τοῦ σώματος φάσκοντι τὴν ψυχὴν καὶ τὴν ἔξοδον αὐτῆς ἄνευ φθορᾶς τοῦ συγκρίματος μὴ ποιοῦντι.

<sup>234</sup>SVF I.146.4-7 ἔλεγε δὲ καὶ μετὰ χωρισμὸν τοῦ σώματος \*\*\* καὶ ἐκάλει τὴν ψυχὴν πολυχρόνιον πνεῦμα, οὐ μὴν δὲ ἄφθαρτον δι' ὅλου ἔλεγεν αὐτὴν εἶναι. ἐκδαπανᾶται γὰρ ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου εἰς τὸ ἀφανές, ὡς φησι.



zajedno. První přisuzoval individuální existenci až k *ekpyrosi* všem duším, druhý pouze duším moudrých<sup>235</sup>.

Ohledně způsobu „života“ duše po smrti je zachován poněkud kontroverzní zlomek u římského církevního otce Lactancia<sup>236</sup>. Zenón prý učil o existenci podsvětí, kde mají zbožní sídlit odděleně od bezbožných. První skupina duší si prý odpykává tresty na temných místech. U Tertulliana<sup>237</sup> je dále zmínka o tom, že stoikové umísťují moudré duše (po smrti) do prostoru okolo Země<sup>238</sup>, kde jsou dále vzdělávány a jejich učitelé jsou významní mudrci. Ostatní duše prý setrvávají v podsvětí. Samo trvání duše po smrti nepředstavuje interpretační problém. Co je však překvapivé, je možnost působení na duši po smrti. Jak se domnívá Rist (1998, str. 268): „Přežívající ἡγεμονικόν, nyní již nepřijímající vjemy či změny stavu zprostředkované smysly, se musí buď uchovávat ve svém současném stavu, nebo být znovu absorbováno základní substancí světa. Podle všeho právě na základě této úvahy se stoikové zjevně vzdali jakékoli nauky o trestech, které by měly být vyměřovány po smrti.“ Smrt znamená ztrátu smyslového vnímání<sup>239</sup>. (Neschopnost duše přijímat smyslové vjemy po smrti byla podstatná také u Epikúra, ačkoli s tím spojoval přímo konec života. Na tomtéž faktu staví také svou strategii zbavení se strachu ze smrti.) Ristova úvaha se zdá skutečně vyplývat z povahy dochovaných zlomků. Dále však Rist vysvětluje: „Když tedy máme vzácnou příležitost setkat se ve zlomcích dochovaných ze staré Stoy s odkazem na tresty vyměřované bohy, jedná se vždy o tresty ukládané v tomto světě.“ To je patrně případ jak zl. SVF I.147, tak zl. SVF II.813. Podle druhého uvedeného zlomku (zachovaného u Lactantia) se zbožné duše odebírají do nebeských sídel, kde zažívají rozkoše, a bezbožné jsou mučeny nabyvše jakési třetí přirozenosti mezi tělesností a netělesností, smrtelností a nesmrtelností. Z Lactantiova svědectví hovoří patrně platonizující dualismus křesťanského učení, když autor

---

<sup>235</sup> SVF I.522 = SVF II.811.

<sup>236</sup> SVF I.147 Esse inferos Zenon Stoicus docuit et sedes piorum ab impiis esse discretas: et illos quidem quietas et delectabiles incolere regiones, hos vero luere poenas in tenebrosis locis atque in caeni voraginibus horrendis.

<sup>237</sup> SVF II.814 = Tert. *De an.*54.

<sup>238</sup> Dle Baltese (1988, str.122) se ve zl. SVF II.814 projevuje nejen stoická ale i u jiných škol zavedená myšlenka, že skutečný Hádés je vzduch s odkazem na SVF II.1076. O Hádovi je zmínka na ř. 19: Κ)αὶ Δία μὲ(ν εἶ)να(ι τὸν πε)ρὶ τὴν (γῆ)ν ἀέρα, (τ)ὸ(ν) δὲ σκο(τελ)νὸν Αἴδ(ην), τὸν δὲ διὰ τῆς γῆ(ς κ)αὶ θαλάτ(της Πο)ς(ειδῶ), kde je Hádés přímo ztotožněn s tmou. Patrně má zde Baltese na mysli temný vzduch.

<sup>239</sup> SVF II.767 Πλάτων <οἱ Στωϊκοὶ> τὸν μὲν ὕπνον γίνεσθαι ἀνέσει τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος, οὐ κατὰ ἀναχαλασμὸν καθάπερ † ἐπὶ τῆς γῆς, φερομένου δὲ ὡς ἐπὶ τὸ ἡγεμονικὸν μεσόφρουον· ὅταν δὲ παντελῆς γένηται ἢ ἀνεσις τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος, τότε γίνεσθαι θάνατον.

zdůrazňuje rozdíl mezi netělesností zbožných duší a poskvrněností tělesnou stopou duší hříšných. Dle Rista můžeme posmrtné osudy duše chápat jako důsledky jednání na zemi, nikoli jako následek činění a trpění duše po smrti, jelikož tehdy má duše pouze dvě možnosti – zůstat ve stavu, v němž ji zastihla fyzická smrt, nebo čekat na pohlcení ohněm při *ekpyrosi*. Ne zcela jednoznačný krok Ristovy argumentace spatřujeme v odmítnutí možné nauky o posmrtných trestech u starých stoiků na základě ztráty smyslového vnímání. Stoické výroky jsou skutečně v rozporu, když na jedné straně odepírají duši smyslové vnímání po smrti, avšak na straně druhé dovolují posmrtné tresty předpokládající pravděpodobně přinejmenším hmatové (dotykové) vjemy. Také učení, které mají duše moudrých podstupovat po smrti v okolí Země, vyžaduje zřejmě interakci založenou na smyslech.

Za prvé však lze připustit možnost netělesných posmrtných trestů (pomineme-li Lactantiovo svědectví) a netělesnou formu učení výměnou myšlenek, čímž ponecháme v platnosti nauku o zásvětní aktivitě duše u starých stoiků, aniž bychom s tím spojovali smyslové vnímání. A za druhé je podle našeho názoru třeba interpretačně se se zlomky referujícími o podsvětních trestech vyrovnat buďto s tím, že jsou plodem nepochopení stoických komentátorů, nebo ještě spíše se přikloníme k názoru, že staří stoikové místy konvenují s oficiálním náboženstvím helénistické doby (pokud si takové zobecnění můžeme dovolit)<sup>240</sup> asi v tom smyslu, v jakém se i Epikúros účastnil oslav náboženských svátků<sup>241</sup>, ačkoli tvrdil, že bohové žijí mezi světy a o záležitostech lidí se nestarají. Baltés (1988, str. 122) spatřuje původ zl. SVF I.147 v orfických naukách. Za helénismu zažíval orfismus jakousi renesanci a působení tohoto kultu bylo znovu oživeno<sup>242</sup>.

---

<sup>240</sup> O strachu z bohů, tzv. *deisidaimonii*, viz Festugière (1996, str. 51nn.).

<sup>241</sup> Shrnutí dokladů o tom, že se Epikúros účastnil svátku džbánků a městských mystérií viz Festugière (1996, str. 108, pozn. 48).

<sup>242</sup> Grant (1953, str. 105nn.) předkládá několik orfických textů pravděpodobně z této doby.

### 3. Smrt z etického hlediska

Hlavním cílem naší práce bylo především prozkoumat předpoklady, z nichž etika vyvozuje své důsledky, a to jak u Epikúra, tak u stoiků. Obraz by však nebyl úplný, kdybychom alespoň krátce nepředstavili, jakým způsobem realizují obě školy svou strategii zbavení se strachu ze smrti. Nutno konstatovat, že zde na stoickou a epikúrejskou etiku pohlížíme pod zorným úhlem motivu smrti a strachu ze smrti a že se tedy nesnažíme nastínit komplexní etické učení zkoumaných škol. Proto se nevyhneme jisté generalizaci, kterou bude nutné učinit ve prospěch našeho tématu. Zatímco u Epikúros tuto otázku pojednává tématicky<sup>243</sup>, staří stoikové se věnují spíše eliminaci strachu obecně jako jedné ze čtyř základních emocí – radosti, slasti, strachu a bolesti. Jde o postoje vztahující se k domněnkám o dobru a zlu v přítomnosti a budoucnost. Strach je domněnka o bezprostředně hrozícím zlu<sup>244</sup>. Až Epiktétos se strachem ze smrti zabývá důkladněji, i když v rámci vlastního pojetí smrti a zdá se, že již ne tak přísně materialistického.

Doposud jsme se zabývali otázkou, co je smrt. Její zodpovězení je nezbytné pro další postup v oblasti etiky. Znalost toho, co smrt je, umožňuje vypořádat se se strachem ze smrti a odpovědět na další, z lidského hlediska palčivější otázku, proč bychom se neměli smrti bát. Osvobozením člověka od hluboko zakořeněného strachu ze smrti se jako hlavním cílem zabývala Epikúrova filosofie. Očištění od emocí, tedy také od strachu, byl pak úkol filosofie stoické<sup>245</sup>. Jak Epikúros, tak stoikové si k uskutečnění etických cílů volí ryze racionální prostředky. Helénismus obecně bychom mohli charakterizovat jako dobu

---

<sup>243</sup> Epikúros sám se zřejmě tématičtěji nezabýval teorií emocí jako takových narozdíl od stoiků. V tomto ohledu navazuje na Epikúra a rozvíjí jeho rozlišení prázdných a nutných tužeb Epikúrov pokračovatel Filodémos ve spise O hněvu. Viz Annas (1989).

<sup>244</sup> Jedná se o standardní starověkou definici strachu, viz Ar.*EN*.1115a9 διὸ καὶ τὸν φόβον ὀρίζονται προσδοκίαν κακοῦ.

<sup>245</sup> Brennan (2003, str. 269nn.) shrnuje, že u stoiků je požadováno vykořenění emocí především proto, že obsahují hodnotnové soudy o svých objektech jako o dobrých nebo špatných, a tím o nich vytvářejí nesprávná přesvědčení. To se týká především nesprávného přisouzení dobré či špatné povahy indiferentním věcem jako jsou bohatství, slast nebo smrt. Stoický mudrc proto nemá žádné emoce, nýbrž tzv. εὐπάθειαι, správné emoce založené na rozumovém úsudku. Může to být např. radost či obezřelost. Viz také Long (2002, str. 244). Nussbaum (1987) klade ve svém článku do souvislosti protichůdnou aristotelskou nauku o vnějších dobrech a Chrýsippovo odepření hodnot věcem běžně považovaným za dobra. Na tomto základě Chrýsippos usiluje o odstranění emocí, které po vnějších dobrech nesprávně touží.

postupujícího rozvoje racionalismu<sup>246</sup>. Ruku v ruce s kladením důrazu na rozumovou stránku člověka, přichází ve filosofických systémech helénismu přesvědčení, že emoce jsou rušivé elementy a odchylky od rozumu. Přirozené, leč nevhodné sklony bylo třeba rozumovým výcvikem eliminovat. Obecnou otázkou platnou dodnes zůstává, zda je možné rozumem zcela přemoci emocionální základy lidské osobnosti do té míry, aby člověk tváří v tvář mezním situacím života, mezi nimiž má smrt bezpochyby výsostné postavení, dokázal zachovat neotřesitelnost a absolutní vnitřní klid. Předpisy helénistických etických systémů takovouto sílu rozumu předpokládají. Cíle neochvějnosti si stanovili stoikové (ἀπάθεια), epikúrejci (ἀταραξία) i skeptici (ἀταραξία)<sup>247</sup>. Všechny filosofické směry mají na mysli vnitřní klid prostý negativních emocionálních vzruchů.

### 3.1. Epikúros

#### 3.1.1. Strach ze smrti stojí v cestě ἡδονή

Epikúrova etická strategie vedla k odstranění dvou základních obav, které pravděpodobně rozpoznával u svých spoluobčanů. Obě spolu úzce souvisí, a pokud by jedna z nich zůstala nevyřešena, nemohla by být odstraněna ani druhá. Jsou to strach ze smrti a strach z bohů. Epikúros se jistě zaměřoval na obecné problémy své doby, které považoval za nejožehavější. Je velmi obtížné zjistit, jaké bylo běžně rozšířené mínění lidí, avšak, jak uvádí Dodds (2000, str. 237n.) podle nápisů na náhrobních kamenech té doby můžeme alespoň velmi obecně říci, že víra v Háda v Epikúrově době spíše upadá a pravděpodobně se objevují dvě tendence: víra je nahrazována buď výslovným popíráním posmrtného života, nebo nejistými nadějemi na další život na lepším místě, např. na ostrovech blažených. Tato druhá tendence však mnoho nevyovídá, neboť se doklady o ní vyskytují zřídka a navíc mohou být poplatné snaze o objednávku „vhodného nápisu“ truchlících pozůstalých, aniž by musely

---

<sup>246</sup> Dodds (2000, str. 233-5).

<sup>247</sup> Epicur.*Ep.III.128.1-3* τούτων γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πᾶσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἔστι τέλος. Sext.*Pyrr.I.25.4-5* φαμέν δὲ ἄχρι νῦν τέλος εἶναι τοῦ σκεπτικοῦ τὴν ἐν τοῖς κατὰ δόξαν ἀταραξίαν. Warren (2002) dokazuje souvislost mezi Epikúrem a skeptiky. I přes značné obsahové rozdíly mezi etikou skeptického a epikúrejského učení obě tradice stanovují cílem života *ataraxii*. Warren ukazuje, že se tak děje na základě návaznosti na starší tradici počínající Démokritem. Podle skeptiků bylo zásadou netvořit si žádné úsudky o věcech jako by obsahovaly hodnoty (pozitivní či negativní), podle nichž bychom je měli následovat nebo se jim vyhýbat, pro Epikúra bylo důležité tvořit si o takových věcech správné názory.

odpovídat jejich víře. Chlup (2007, str. 65n.) k tomu ve stejném duchu uvádí, že náhrobní nápisy a řečnické projevy, které se obracely k širšímu publiku než filosofové a básníci a odrážely se v nich tedy lépe obecné mínění, se o posmrtném údělu člověka příliš často nevyjadřují, spíše s ním nepočítají, nebo jsou jejich naděje vyjádřeny velmi vágně. Ačkoli se od 5. století v literatuře představa o posmrtném soudu objevuje, neodráží obecné povědomí lidí. Mimoto je nutné vzít v úvahu mysterijní kultury (např. eleusínská mystéria), v nichž byly také přítomny představy o posmrtném životě. Příslušnost k tomuto náboženství spásy bylo mezi lidmi poměrně rozšířené. Chlup zmiňuje dále Platónovu zmínku ve Faidónu<sup>248</sup> o názoru „většiny lidí“, podle něhož se „v okamžiku smrti duše člověka rozptýlí a znamená konec její existence.“ Zda měl Epikúros vliv na lidové náboženství, jak by bylo v souladu s první Doddsem uváděnou tendencí, není možné prokázat, protože obě sféry se příliš neprolínaly<sup>249</sup>. Jestliže Bailey (1979, str. 331) tvrdí, že se Epikúros o smrti vyjadřuje proti obecnému mínění („popular notions“), má na mysli druhou Doddsem uváděnou tendenci orficko-pýthagorejského stříhu, která mohla být mezi lidmi přítomna, ovšem patrně velmi slabě. Lze to vyčíst i z Epikúrova vyjádření na toto téma v listu Menoikeovi, kde říká, že mnozí lidé věří, že zlí lidé jsou od bohů stíháni pohromami a dobrým je pomáháno k úspěchu<sup>250</sup>. Není pravděpodobné, že by takové vyjádření bylo učiněno pouze o životě pozemském, jelikož v něm je patrná nepřehlédnutelná míra nespravedlnosti. Je to snad zřejmé zvláště v pohnutých dobách, jakou byla i Epikúrova, kdy pohromy postihují i lidi, které bychom označili za dobré, a naopak prosperují lidé leckdy nižšího morálního kreditu. Není možná neopodstatněné se domnívat (i když to samozřejmě není nutné), že zmínka v listu Menoikeovi platí především pro posmrtný soud, kdy se udělují zásluhy a tresty podle morální povahy lidí, a že tedy Epikúros hovoří o obecné víře lidí v působení bohů vztahujícím se na posmrtný osud lidské duše. V tomtéž duchu se nese také zmínka v listu Hérodotovi, podle níž lidé očekávají jakousi věčnou hrůzu<sup>251</sup>, jak o ní vypravují mýty. Je možné, že orficko-pýthagorejské představy přece jen byly známy mezi veřejností, nebo že spíše lidé zůstali do jisté míry věrní oficiálnímu náboženství (nikterak dogmatizovanému). Tak či tak, je pravděpodobné, že se Epikúros obracel k lidem, kteří věřili, že odchodem do podsvětí se

---

<sup>248</sup> Plat. *Phaid.* 77b.

<sup>249</sup> Dodds (2000, str. 237).

<sup>250</sup> Epicur. *Ep.* III. 124.1-3 οὐ γὰρ προλήψεις εἰσὶν ἀλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις. ἔνθεν αἱ μέγιστα βλάβαι [αἴτιαι τοῖς κακοῖς] ἐκ θεῶν ἐπάγονται καὶ ὠφέλειαι.

<sup>251</sup> Epicur. *Ep.* I. 81.5-6 αἰώνιον τι δεινὸν ἢ προσδοκᾶν ἢ ὑποπτεῦειν κατὰ τοὺς μύθους.

člověk neoproštuje od vlivu bohů, nýbrž zůstává stále v jejich moci, a toto působení je snad ještě zřetelnější než za života.

Strachu z bohů čelil Epikúros argumentací založenou na boží blaženosti<sup>252</sup>. Všichni lidé se shodnou na tom, že bohové jsou nesmrtelné a dokonale blažené bytosti. Nelze jim přičítat nic, co by se neslučovalo se dvěma fundamentálními božími atributy nesmrtelnosti a blaženosti. Jaká je tedy božská blaženost? Zdá se, že spočívá v tomtéž jako blaženost lidská. První článek<sup>253</sup> Epikúrových *Κύριαι δόξαι* se týká tématu božské blaženosti. „Blažené a nesmrtelné jsoucno ani samo nemá starostí, ani jinému jich nepůsobí, takže není jímáno ani hněvem, ani přízní, neboť všechno takové je projevem slabosti.“<sup>254</sup> (přel. J. Ludvíkovský). Absence starostí, klid duše neboli *ἀταραξία*<sup>255</sup> je základem také lidské blaženosti. V listu Hérodotovi Epikúros píše, že s duševní neotřesitelností se neslučuje strach z domněnky, že nebeská tělesa jsou bohové, dále obavy před věčnou hrůzou (podle mýtů) a strach ze smrti<sup>256</sup>. V základu *ataraxie*, ať lidské nebo božské, je zaprvé oproštění se od působení nežádoucích podnětů, což se se u bohů děje tím, že ani nemají starosti ani je nepůsobí a u lidí správnými domněnkami o vnějším světě včetně bohů, a zadruhé zbavení se strachu ze smrti. Ten u bohů nepřipadá v úvahu z očividných důvodů, u lidí je třeba mu čelit racionální argumentací, čili opět tvorbou správných myšlenek. Základ pro správné pochopení toho, co smrt je, spočívá v nemalé míře na poznání fyzikální podstaty smrti, zejména faktu, že při oddělení duše od těla dochází ke ztrátě vnímání.

Pojmeme-li blaženost o něco šířeji, spatříme, že *ἀταραξία* je jen jedna ze dvou podmínek k jejímu dosažení. Nejvyšší cíl blaženého života v sobě zahrnuje dvě složky, ἡ τοῦ σώματος ὑγίεια – zdraví těla – ἡ τῆς ψυχῆς ἀταραξία – a klid duše<sup>257</sup>. Obou se dosahuje

---

<sup>252</sup> Epicur. *Ep.III.123.2-7* Πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῶον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη, μὴτὲν μήτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μήτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσαιπτε· πᾶν δὲ τὸ φυλάττειν αὐτοῦ δυνάμενον τὴν μετὰ ἀφθαρσίας μακαριότητα περὶ αὐτὸν δόξαζε.

<sup>253</sup> První čtyři články jsou pokládány za základ epikúrovské *ataraxie*, za čtvrtý lék, tzv. τετραφάρμακος.

<sup>254</sup> Epicur. *KD.I* Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέχει· ὥστε οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον.

<sup>255</sup> Epicur. *Ep.III.128*. Obecnější výklad podává Kristeller (1993, str. 14n.).

<sup>256</sup> Epicur.*Ep.I.81*.

<sup>257</sup> Viz Hossenfelder (2012a). Pojem *ἀταραξία* zdědil Epikúros po svém předchůdci Démokritovi, který jej (podle toho, co se dochovalo) použil jako první v druhé pol. 5. st. př. Kr. U Démokrita znamenala *ἀταραξία* totéž *εὐδαιμονία*, VS 68 A 167. Poté jej použil Pyrrhón, taktéž na pozici centrálního etického pojmu představujícího cíl lidského života. Také Epikúros pokračuje v této linii a staví na

rozpoznáním a následováním pouze těch žádostí, které jsou přirozené a zároveň nezbytné<sup>258</sup>. Jakmile dosáhneme stavů bezbolestnosti těla a neotřesitelnosti duše, získali jsme ἡδονή, slast. Je pozoruhodné, že Epikúros přisuzuje stavu slasti pouze negativní charakter, když jej označuje slovy ἀπονία a ἀταραξία. Jestliže Epikúros rozlišoval kromě tzv. katastematické, klidové slasti ještě slast tzv. kinetickou, pohybovou, neznamenal to, že by zde pohyb mohl představovat nějaké rozmnožení slasti, nýbrž jen její variaci<sup>259</sup>.

Smrt může zabránit člověku v realizaci blaženosti (a pocítování slasti) dvěma způsoby. Jednak na úrovni duševní tím, že obava z odchodu ze života zkalí jeho *ataraxii*. Jednak na úrovni tělesné tím, že projevy bolesti případně smrt provázející, by znemožnily stav *aponie*. Bolesti se týká čtvrtý článek *Κύριαι δόξαι* zahrnutý do epikúrejského *tetrafarmaku*<sup>260</sup>. Prudká bolest netrvá dlouho, vleklé neduhy zase svou intenzitou nepřehlušují stav tělesné slasti. Případ dlouho trvajících a prudkých bolestí si Epikúros zřejmě nepřipouští, ačkoli sám zemřel po čtrnáctidenní nemoci ledvinového kamene<sup>261</sup> a v listu Idomeneovi píše o bolestech nepřipouštějících stupňování<sup>262</sup>. Vnímání síly bolesti a hodnocení její délky je individuální<sup>263</sup>.

Na závěr této podkapitoly je nutno dodat, že pro Epikúra bylo dosažení duševní blaženosti úzce spjato s používáním rozumu. Rozumnost je určena jako největší dobro, protože dává poznat, co je ctnost. Ona ukazuje člověku cestu ke slastnému životu<sup>264</sup>. Rozumnost stojí i v centru pojetí svobody. Život je možné učinit příjemným tehdy, když nás

---

roven *ataraxii*, klid duše, a *hédoné*, slast. Může tomu tak být proto, že slast je stav vymezený negativně, kdy je duše prosta všech vnějších rušivých elementů.

O návaznosti na Démokrita, co se týká pojmu ἀταραξία, viz Warrenova (2002, str. 1nn.) studie.

<sup>258</sup> Epicur.Ep.III.127.8-9 Ἀναλογιστέον δὲ ὡς τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαί, αἱ δὲ κεναί, καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον· τῶν δὲ ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν.

<sup>259</sup> Viz Bailey (1979, str. 421), Epicur. *KD*.XVIII.

<sup>260</sup> Viz Warren (2004, str. 7). Dále o krátké bolesti viz Epicur.Ep.III.133.5 τὸ δὲ τῶν κακῶν ὡς ἡ χρόνους ἢ πόνους ἔχει βραχεῖς.

<sup>261</sup> DL X.15.

<sup>262</sup> DL X.22.

<sup>263</sup> Warren (2004, str. 165nn.) usiluje o vyvrácení Ciceronových námitek proti Epikúrovi. Cicero Epikúrovi vytýká, že se jeho slova neshodují s praxí (Cic.*Fin*.2.96). Epikúros se prý snaží v listu Idomeneovi zbavit se tělesných bolestí pomocí jejich nahrazení duševní slastí. To se však podle Cicerona neslučuje s epikúrejským určením všech slastí a bolestí jako tělesných. Toto tvrzení Warren odmítá s tím, že pro Epikúra jsou všechny slasti tělesné, v tom smyslu, že jsou συμπτώματα vzniklé kombinací atomů, a v tomto smyslu je tělesná i duše.

<sup>264</sup> Epicur.Ep. III.132.6-9; *KD*.V.

rozum vede v rozhodování o nejdůležitějších otázkách (čili o tom, co si budeme vybírat a čemu se vyhneme). Sami se můžeme rozhodnout, jak budeme utvářet svůj život a není třeba nechávat se určovat ve svém jednání sudbou ani náhodou<sup>265</sup>. Tyto dvě věci musí ustoupit před silou rozumu. Nejde o to, následovat každou slast, nýbrž někdy je nutné volit si na základě rozumového úsudku bolest jako prostředek. Rozhodnutí pro bolest je správné, pokud jejím přestáním získáme větší slast, která tak zůstává stále nejvyšším cílem. Tělesná slast by pro své uspokojení vyžadovala nekonečný čas. Proti tomu však duševní slast je schopná rozumovou úvahou potlačit bázeň z bohů a ze smrti a tím si zajistit neotřesitelnost i přes vědomí vlastní konečnosti<sup>266</sup>. Slast nepřipouští stupňování, jelikož neexistuje neutrální stav mezi slastí a bolestí<sup>267</sup>. Otázka možnosti jednorázového uskutečnění slasti<sup>268</sup> souvisí s tématem předčasné smrti. Je možné, že předčasná smrt zamezí naplnění smyslu života? Problematika předčasné smrti – ἄωρος θάνατος – představuje nejen obsáhlé téma řecké filosofie, ale je také fenoménem rozšířeným v poezii a objevuje se i na nápisech.

### 3.1.2. Zlem je vnímání, ne smrt sama

Baltes (1988, str. 97) v úvodu svého článku rozeznává možná obecná hodnocení fenoménu smrti. První z nich shrnuje v tvrzení, že smrt je zlo. Tento názor připisuje Baltes také Epikúrovi, když odkazuje na par. 125 v listu Menoikeovi. Hned v úvodu této kapitoly se vyhrážujeme proti Baltesově názoru, že by Epikúros vyjadřoval souhlas s tvrzením, že smrt je zlo. V 125.5-6 je sice zmínka o smrti jako o nejhorším ze zel - τῶν κακῶν ὁ θάνατος – avšak to je myšleno pouze z pohledu obecného množství. Dále je řeč o tom, že mnozí lidé před smrtí prchají *jako* před největším zlem - ὡς μέγιστον τῶν κακῶν, jindy však po ní dokonce touží jako po něčem dobrém<sup>269</sup>. Moudrý člověk se nevyhýbá životu, ani nepovažuje nežítí za zlo - κακόν εἶναι τι τὸ μὴ ζῆν. Ačkoli nežítí a smrt nejsou ekvivalentní pojmy, smrt je součástí

---

<sup>265</sup> Epicur.*Ep.III*.133, 6; *KD.XVI*.

<sup>266</sup> Epicur.*KD.XVIII.*, XX.

<sup>267</sup> Epicur.*Gnom*.42.

<sup>268</sup> Epicur.*KD.XIX*.

<sup>269</sup> Epicur.*Ep.III*.125.9-126.3 Ἄλλ' οἱ πολλοὶ τὸν θάνατον ὅτε μὲν ὡς μέγιστον τῶν κακῶν φεύγουσιν, ὅτε δὲ ὡς ἀνάπαυσιν τῶν ἐν τῷ ζῆν <κακῶν αἰροῦνται. ὁ δὲ σοφὸς οὔτε παραιτεῖται τὸ ζῆν> οὔτε φοβεῖται τὸ μὴ ζῆν· οὔτε γὰρ αὐτῷ προσίσταται τὸ ζῆν οὔτε δοξάζεται κακόν εἶναι τι τὸ μὴ ζῆν.



nežití, neboť smrt, která je vůči nám ničím, je počátkem období nežití vyznačujícího se absencí smyslového vnímání<sup>270</sup>.

Nadto se Baltesovo přiřazení Epikúra do skupiny názorů, jež bychom mohli shrnout pod výrokem „smrt je zlem“, neslučuje se základní Epikúrovou premisou (cit. pozn. 149): *πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει*. „Veškeré dobro a zlo spočívá ve smyslovém vnímání.“ Smyslové vnímání přisuzuje hodnoty věcem podle pocitu slasti či bolesti a jen slast je dobrá. Každá slast je dobrem, každá bolest zlem<sup>271</sup>. Smrt nemá sama o sobě žádnou hodnotu<sup>272</sup>. Pokud by však měla být bolestivá, oprávněně se můžeme snažit tomuto průvodnímu jevu vyhnout, protože je skutečně zlem. Hossenfelder (2012b) shrnuje situaci konstatováním, že oproti stoikům se Epikúros nedomnívá „...“, daß man sämtliche Werte durch vernünftige Einsicht neutralisieren kann, sondern daß unsere Gefühle der Lust und Unlust Wertungen enthalten, die uns gegeben sind und die sich nicht wegdiskutieren lassen.“ Takto vyjádřeno připomíná formálně Epikúrovo pojetí Epiktétovu originální nauku o rozumu jako schopnosti užívání představ, čili schopnost ovládat chtění a odpor, žádost a nechuť. Rozumem člověk řídí své představy a tím přetváří svůj svět. On jediný má možnost udílet čemukoli nějakou hodnotu, věci samy ji nemají – kromě jediného dobra: ctnosti. Také podle Epikúra svět identifikujeme také na základě vlastních měřítek, pocitu slasti a bolesti. Disponujeme jakýmsi rozpoznávacím nástrojem, který přisuzuje hodnoty věcem vnějšího světa. Epikúrovo pojetí je co do obsahu naprosto odlišné: prvotním a vrozeným dobrem je *ἡδονή*<sup>273</sup>, pro stoiky je takovým dobrem rozumová *ἀρετή*.

### 3.1.3. Eliminace strachu ze smrti

Epikúrovův postup zbavení se strachu ze smrti vychází ze dvou základních předpokladů. Zaprvé, jediné dobro je slast a zlo bolest, zadruhé, smrt je úplné zničení. Vycházejí z těchto premis, usuzuje Epikúros, že smrt se nás netýká, protože mizí subjekt vnímání. Smrt je vůči nám ničím.

---

<sup>270</sup> Epicur.*Ep.III*.124.6-8.

<sup>271</sup> Epicur.*Ep.III*.129.

<sup>272</sup> Připomeňme protichůdný výklad Aristotelův: Etika Níkomachova uvádí, že smrt je nejstrašnější věc, a že cítit strach je někdy správné. Viz Ar.*EN*.1115a26 φοβερώτατον δ' ὁ θάνατος; Ar.*EN*.1115a12-13 *ἐνια γὰρ καὶ δεῖ φοβεῖσθαι καὶ καλόν, τὸ δὲ μὴ αἰσχρόν, οἷον ἀδοξίαν*.

<sup>273</sup> Epicur.*Ep.III*.129.1 *ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικόν*

Warren (2004, str. 4) rozlišuje na začátku své důkladné a podnětné studie čtyři různé, leč vzájemně provázané druhy strachu ze smrti a postupně je analyzuje. Uvádí: 1. Strach ze stavu po smrti, 2. Strach ze ztráty života, 3. Strach z předčasné smrti, 4. Strach z procesu umírání<sup>274</sup>. Dochází k závěru, že Epikúros sám si je vědom prvních dvou typů (nalezneme u něj však řešení všech čtyř), a že epikúrejci (Filodémos, Lukrétius) odpovídají také na zbylé dva. My se zde zaměříme pouze na Epikúrovu argumentaci.

Zaprvé, Epikúrova vlastní smrt, jak je zaznamenána v listu Idomeneovi, je dokladem jeho přístupu ke strachu z procesu umírání<sup>275</sup>. Je patrné, že se Epikúros domníval, že je možné fyzickou bolest vyvážit radostí, a že tedy proces umírání, nemusí být nesnesitelně bolestivý<sup>276</sup>. Bolest je totiž tím, co je možné uznat na komplexním fenoménu strachu z procesu umírání za oprávněný objekt obav. Před bolestí je nutné se chránit, nikoli však před smrtí samotnou. Problémem zůstává, kde jsou hranice snesitelné bolesti, jíž je ještě možné přemoci. Na to sám Epikúros odpověď nedává.

Zadruhé, obavy ze stavu po smrti rozmělnuje Epikúros velmi přesvědčivě. Jestliže smrt znamená oddělení duše od těla, a v užším smyslu ji definujeme jako rozpad atomů tvořících původní psychofyzický agregát (jak jsme o tom pojednali v kapitole zabývající se Epikúrovou fyzikou), je nutné konstatovat naprostou anihilaci subjektu. Tak je myšleno tvrzení v listu Menoikeovi, že smrt je vůči nám ničím<sup>277</sup>. Naprostý zánik subjektu s sebou nese ukončení smyslového vnímání, které jediné může přinášet bolest. Epicur.Ep.III.124.6-8 Συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον· ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν

---

<sup>274</sup> Warren (2004, str.4): 1. The fear of being dead., 2. The fear that one will die, that one's life is going to end., 3. The fear of premature death., 4. The fear of the process of dying.

<sup>275</sup> DL X.22 (= fg. 138 Us.) "Τὴν μακαρίαν ἄγοντες καὶ ἅμα τελευταίαν ἡμέραν τοῦ βίου ἐγράφομεν ὑμῖν ταυτί. στραγγουρικά τε παρηκολούθει καὶ δυσεντερικά πάθη ὑπερβολὴν οὐκ ἀπολείποντα τοῦ ἐν ἑαυτοῖς μεγέθους. ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμη. σὺ δ' ἀξίως τῆς ἐκμειρακίου παραστάσεως πρὸς ἐμὲ καὶ φιλοσοφίαν ἐπιμελοῦ τῶν παιδῶν Μητροδώρου."

<sup>276</sup> Hossenfelder (1991, str. 94) ohledně tohoto místa v listu Idomeneovi upozorňuje na ryze praktickou terapii (nikoli racionální) nahrazení bolesti radostí (uvádí příklad člověka, který zapomene na bolest hlavy při poslechu krásné hudby). Pokud je bolest větší, než aby mohla být účinná uvedená terapie, nabízí Epikúros teorii prudké ale krátké nebo dlouhé ale mírné bolesti (viz výše, str. 77). Warren (2004, explicitně str. 7, jinak v celé studii) interpretuje Epikúrovu morální strategii jako čistě racionální (jde podle něho totiž vždy o napravenání chybných úsudků).

<sup>277</sup> Epicur.Ep.III.125.5-9 τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδὴ περ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῆ, τότε ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν. οὔτε οὖν πρὸς τοὺς ζῶντάς ἐστιν οὔτε πρὸς τοὺς τετελευτηκότας, ἐπειδὴ περ περὶ οὐς μὲν οὐκ ἔστιν, οἱ δ' οὐκέτι εἰσίν.

έν αισθήσει· στέρησις δέ ἐστιν αισθήσεως ὁ θάνατος. „Zvykej si v myšlenkách na to, že smrt je vůči nám ničím („smrt se nás netýká“ přel. J. Ludvíkovský). Veškeré dobro a zlo spočívá ve smyslovém vnímání. Smrt je však zbavením smyslové činnosti.“ Touto argumentací jsou vyvráceny případné obavy ze smrti směřující k posmrtnému stavu – strach ze zásvětních trestů. Při eliminaci daného druhu obav jsou zdůrazňovány dvě hlavní premisy. Jednak neexistuje subjekt, jenž by mohl tresty vnímat, jednak cokoli, co by mohlo být zlem, musí být člověkem vnímáno. Epikúros obecně vychází z předpokladu, že smrt sama nemůže člověku způsobit žádnou škodu a být v jakémkoli smyslu zlem. Proto je jeho strategie zaměřena především na její průvodní jevy (bolest, příp. posmrtné tresty).

Lukrétius podporuje Epikúrovův postup vůči obavám z posmrtného stavu a spoléhá přitom na dvě hlavní epikúrejské premisy: smrt představuje absolutní zánik a veškeré dobro a zlo pochází výhradně ze smyslového vnímání. Na tomto staví svůj tzv. symetrický argument<sup>278</sup>. V době před narozením jsme neexistovali ani nevnímali. V době po smrti tomu bude také tak. Nekonečné moře bezčasí před narozením je stejně málo znepokojující jako doba po smrti, jelikož ani jedno se k nám nevztahuje, ani v jednom se nenacházíme. V těchto „obdobích“ neexistuje spojení mezi tělem a duší, které je podmínkou vnímání. Nevnímáme-li, není možné, aby něco způsobilo pohyb duše, jež se hýbe pouze v těle. Mrtvému je jeho stav lhostejný, protože nic nevnímá. Po smrti již neexistuje subjekt, jenž by se mohl stát předmětem trestů, a dále se neslučuje s povahou bohů, aby se znepokojovali posmrtnými osudy lidských duší.

V Lucretiově argumentu hraje významnou roli paměť. Uvádí, že před narozením člověk neví, co se na světě dělo bez nás. Jako důkaz pro toto tvrzení však může sloužit

---

<sup>278</sup> Symetrický argument nalezneme, pokud je nám známo, na dvou místech a ve dvou podobách: *Lucr. Nat. III.971-976*. *Lucr. Nat. III.831-842*. Podrobný rozbor viz Warren (2004, str. 57nn.). Warren (2004, str. 105) i Nussbaum (1994, str. 202n.) se domnívají, že je třeba chápat par. 125.2-4 z Epikúrova listu Menoikeovi jako zásadní součást strategie eliminace strachu ze smrti. *Epicur. Ep. III.125.2-4* ὥστε μάταιος ὁ λέγων δεδιέναι τὸν θάνατον οὐχ ὅτι λυπήσει παρών, ἀλλ' ὅτι λυπεῖ μέλλων. Lucretius pravděpodobně navazuje ve své argumentaci i na toto místo. K symetrickému argumentu existuje rozsáhlá badatelská diskuze, které se zde nemůžeme věnovat. Zmiňme např. Rosenbaum, S. 1989. "The Symmetry Argument: Lucretius Against the Fear of Death", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 50, No. 2. pp. 353-373; Kaufman, F. 1996. 'Death and Deprivation; Or, Why Lucretius' Symmetry Argument Fails', *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 74, No. 2.; Segal, C. P. 1990. *Lucretius on Death and Anxiety*. Princeton.

pouze skutečnost, že si nic takového nepamatujeme<sup>279</sup>. Odůvodnění uvedeného druhu však nestojí na nezpochybnitelných základech. Platón je např. toho názoru, že si v našem životě už nepamatujeme, co bylo před ním, a přitom může uznat, že takový život existuje. Stačí uznat možnost, kterou smysly nikterak nevylučují, že je při narození zapomenuto veškeré přecházející dění. Z období raného dětství si příliš vzpomínek neuchovááme (z doby těsně po narození většinou vůbec žádné), což ovšem nezakládá oprávnění ke konstatování vlastní neexistence.

Zmíníme se ještě krátce o zbývajících dvou druhích obav ze smrti. Prvním z nich je strach ze ztráty života. V intencích Epikúrova učení připomeneme, že život ani smrt nemají hodnotu samy o sobě, nýbrž pouze ve vztahu k bolesti a slasti. Jestliže dostatečně dlouhý (ačkoli Epikúros sám postuluje jednorázové uskutečnění slasti<sup>280</sup>) život je schopen zajistit dobro, smrt není adekvátním předmětem obav. S tím souvisí i poslední typ strachu týkající se předčasné smrti. Můžeme považovat za sporné, zda je u Epikúra zamezeno této obavě. Je možné, že by smrt zabránila člověku získání dobra? Dosažení stavu slasti definovaného jako absence duševních rozruchů a tělesné bolesti je u Epikúra jednorázový proces. Stupňování dobra není možné. Jestliže by člověka zastihla smrt ještě před tím, než by získal slast, byl by strach oprávněným přístupem k odchodu ze života. A dále, pokud má život nějakou hodnotu, je ospravedlnitelný i strach ze smrti, pokud ji nemá, proč by mělo být věnováno úsilí na jeho zachování?<sup>281</sup>

Obecný problém účinnosti racionální argumentace jsme již nastínili (viz výše, str. 74). Epikúros i stoikové zastávali názor, že strach je ve své podstatě chybný úsudek a že správná rozumová úvaha má moc obavy vyvrátit. U Epikúra i Epiktéta však nalezneme náznaky praktického přístupu k eliminaci strachu.

#### **3.1.4. Praxe**

Je možné, že potlačení strachu ze smrti se mohlo odehrávat i prakticky, tedy nejen čistě racionální argumentací, jejíž účinnost nemusí být absolutní. Baltes (1988, str.

---

<sup>279</sup> Navíc takový předpoklad nelze jednoznačně přisuzovat lidem, kteří tvrdí, že si své osudy před narozením pamatují.

<sup>280</sup> K životu není třeba přidávat věčné pokračování, aby mohl být slastný. Epicur.Ep.III.124-5.

<sup>281</sup> Problematika předčasné smrti je značně rozsáhlá, u stoiků se jí věnuje např. Benz (1929, str. 103nn.)

127) spatřuje takovou zmínku v Epikúrově výroku, že na myšlenku smrti je třeba si zvykat (Epicur.*Ep.III.124.6* Συνέθιξε δὲ ἐν τῷ νομίξειν...) Epikúrejský filosof se musí zacvičovat v umírání a musí se s myšlenkou smrti sžívat „meditierend“. Tím naplňuje Epikúros platónskou výzvu starosti o správné umírání. Eliminace obav ze smrti byla u Epikúra podřízená snaze o osvobození přítomnosti. Teprve až se nebudeme znepokojovali představami toho, co bude po smrti, můžeme se věnovat radostem života.

Praktický návod v podobném duchu a již zcela explicitně přináší pozdní stoik Epiktétos. „Den co den měj na mysli smrt, vyhanství a vůbec všechno, co se zdá hrozné, ale nejvíce ze všeho smrt! A nikdy nebudeš ani na nic nízkého pomýšlet, ani po ničem příliš toužit.“<sup>282</sup> Nejen, že odchod ze života není ničím strašným a není třeba se jej obávat, dokonce je velice přínosné na něj každý den myslet. Myšlenka na ni působí povznášejícím způsobem na duši a navíc pomáhá hlavnímu úsilí sebevýchovy o zbavení se zbytečných a rušivých tužeb.

## **3.2. Smrt z pohledu stoické etiky**

### **3.2.1. Smrt jako *adiaforon***

Hned v úvodu této kapitoly znovu připomeňme, že oblast, kterou se zde na malém prostoru snažíme přiblížit, je poměrně rozsáhlá, a proto se nevyhneme selekci. Z široké škály stoických etických témat vybereme pouze motivy nacházející se v úzkém vztahu s fenoménem smrti. V této podkapitole půjde zejména o stanovení hodnoty smrti v rámci stoického rozlišení lhostejných věcí, *adiafor*. V další podkapitole pak představíme Epiktétův návrh na eliminaci strachu ze smrti.

Viděli jsme, že u Epikúra nemá smrt sama o sobě žádnou hodnotu. Není zlem. Pouze ve vnímání lze akty posoudit, zda se člověk přiklání k dobru či nikoli. Jediným dobrem, vůči němuž volíme střední cíle, je ἡδονή, slast. Stanovení slasti spočívá plně v moci

---

<sup>282</sup> Epict.*Ench.21.*

individua<sup>283</sup> a nemůže být vztahováno k nějakému obecnějšímu rámci (jako např. u Platóna). Strach ze smrti stojí v cestě uskutečnění klidu duše, proto je třeba jej eliminovat.

Podobnou strukturu nacházíme také u stoiků. Smrt stejně jako život se řadí mezi ἀδιάφορα<sup>284</sup>, indiferentní věci, které si nevolíme pro ně samy. Jediným cílem je ἀρετή, ctnost, což u stoiků znamená rozumné jednání<sup>285</sup>. Pokud se v životě neuskutečňuje ctnost, je život bezcenný. Být ctnostný znamená správně užívat rozum a předpokládá vypořádat se s negativními emocemi<sup>286</sup>. Stoický mudrc, vytvářející sám sobě individuální rámec správného jednání, necítí strach ani nepodléhá zármutku, protože jeho duch tomu neustále čelí používáním rozumu<sup>287</sup>. Díky tomu je schopen dobře zestárnout – εὐγηρεῖν – a dobře (s ἀρετή) zemřít – εὐθανατεῖν<sup>288</sup>. Strach ze smrti nenáleží moudrému člověku, jelikož se neslučuje s ctností. Opět se nám zde připomíná sókratovský výměř filosofie jako výcviku v umírání, u stoiků ve formě správného žití v přítomnosti. Dobrý život je třeba zakončit dobrou smrtí<sup>289</sup>.

Smrt z fyzikálního hlediska je podle Baltese (1988, str. 124) a Benze (1929, str. 86) pouze jevem druhotného významu, zatímco skutečné téma představovala smrt pro etiku. Toto hodnocení se však týká spíše mladší stoy, kde se fyzika celkově netěšila přílišnému zájmu narozdíl od etické stránky učení. Je pravdou, že příliš zlomků týkajících se přímo smrti

---

<sup>283</sup> K tomu srov. Warren (2004, str. 18). Také Démokrita zajímá stanovení subjektivní blaženosti, např. VS 68 B 191, viz Kirk (2004, str. 554).

<sup>284</sup> SVF I.190nn.

<sup>285</sup> Každá ctnost je podle Zenóna odvozena z rozumu (λόγος), srov. SVF I.199. Podle Plúrarcha uznával Zenón čtyři tradiční ctnosti jako na sebe navzájem nepřevoditelné ale zároveň jako neoddelitelné. Mezi nimi má moudrost – φρόνησις – výsadní postavení a všechny ostatní jsou jí podřízeny. SVF I.199 (= Cic. *Acad. Post.* I 38.) Cumque superiores non omnem virtutem in ratione esse dicerent, sed quasdam virtutes natura aut more perfectas, hic (scil. <Zeno>) omnes in ratione ponebat; SVF I.200, 201, SVF I.202 κοινῶς δὲ ἅπαντες οὗτοι (scil. Menedemus, Aristo, Zeno, Chrysippus) τὴν ἀρετὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσιν τινα καὶ δύνάμιν γεγενημένην ὑπὸ λόγου, μᾶλλον δὲ λόγον οὖσαν αὐτὴν ὁμολογούμενον καὶ βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον ὑποτίθενται.

<sup>286</sup> Nejde o vymýcení emocí jako takových, ale o ponechání pouze těch pozitivních. Long (2002, str. 244). Stoikové nepožadují absolutní eliminaci emocí, ale jejich cílem je dosáhnout stavu prostého emocí iracionálních. Ideální stav je tedy mít jen racionálně uvážené emoce ve smyslu toho, na čem záleží a na čem ne. Epiktétos εὐπαθεία nezmiňuje výslovně (obecně se nevěnuje „technikáliím“), ale propaguje rodinnou lásku, radost, atp., a především zdůrazňuje obezřelost a důvěru. Dobré emoce - εὐπαθεία ve třech hlavních oblastech – radost, obezřelost a přání dobra (well-wishing). Srov. DL VII.116.1 Εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς, χαρὰν, εὐλάβειαν, βούλησιν.

<sup>287</sup> SVF III.570.

<sup>288</sup> SVF III.601.3-5 <Εὐγηρεῖν> τε μόνον καὶ <εὐθανατεῖν> τὸν σπουδαῖον· εὐγηρεῖν γὰρ εἶναι τὸ μετὰ ποιοῦ γήρως διεξάγειν κατ' ἀρετὴν, εὐθανατεῖν δὲ τὸ μετὰ ποιοῦ θανάτου κατ' ἀρετὴν τελευτᾶν.

<sup>289</sup> Viz Baltés (1988, str. 124).

z fyzikální perspektivy se k tomuto tématu nezachovalo. Na druhou stranu zlomky zmiňující se o smrti z etického hlediska taktéž nemají smrt jako svůj ústřední motiv, nýbrž smrt je nivelizována a stavěna na roveň ostatních adiafor. Obecně lze konstatovat, že smrt nebyla zvláště protěžovaným filosofickým problémem ve staré stoi ani z pohledu fyzikálního ani etického.

Již u Zenóna docházelo k zmiřování nekompromisního upření hodnot všem *adiaforám*, a tím také k přiblížení striktního systému běžnému názoru na hodnotový žebříček. Nejprve si zpřítomníme základní hodnotové rozdělení, jak je podává Stobaios<sup>290</sup>. Věci se podle Zenóna dělí na dobré, špatné a indiferentní. Za dobro jsou pokládány čtyři tradiční ctnosti – φρόνησις, ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη (rozumnost, statečnost, uměřenost a spravedlnost) – a vše, co je jinak ctností – ἀρετή – nebo má na ní účast. Podotkněme, že ačkoli je zde uznán větší počet dober, všechny jsou odvozeny z rozumu a ten tak představuje jejich měřítko a základ (viz pozn. 285). Zlo je vymezeno pomocí opaků uvedených dober, tedy – ἀφροσύνην, δειλίαν, ἀκολασίαν, ἀδικίαν (nerozumnost, zbabělost, nestřídmost a nespravedlnost) – a vše, co je neřestí – κακία – nebo má na ní účast. O Zenónově přímém odmítnutí zařazení smrti mezi zla referuje Seneca, když uvádí, že zakladatel stoicismu používal následující sylogismus: „Žádné zlo nepřináší slávu, smrt však přináší slávu: smrt tedy není zlem.“<sup>291</sup> Mimo dobro a zlo existují *adiafora*, specifikovaná výčtem. Jako příklady indiferentních věcí je uveden život, smrt, sláva, nedostatek slávy, strast, rozkoš, bohatství, chudoba, nemoc, zdraví a podobné. Na první místo byly zařazeny život a smrt jako patrně nejmarkantnější příklady věcí, které působí v tomto seznamu z hlediska běžného přístupu ke světu nejpřekvapivěji. Je však zcela v souladu nejen se stoickou, ale také např. Platónovou i Epikúrovou etikou, že životu samotnému není přiznána hodnota. Není důležité pouze žít, ale snažit se v životě dosáhnout blaženosti (ať už je její výměr jakýkoli).

Dovolíme si zde krátkou, leč důležitou odbočku. U Platóna byla smrt bagatelizována a byl umenšován její dopad na člověka tím, že jí byl přiřčen druhotný význam.

---

<sup>290</sup> SVF I.190 τὰ μὲν ἀγαθὰ, τὰ δὲ κακά, τὰ δὲ ἀδιάφορα

<sup>291</sup> SVF I.196 Zenon noster hac collectione utitur: “Nullum malum gloriosum esse; mors autem gloriosa est; mors ergo non est malum.” Výraz „být slavný“ zde má pouze pozitivní konotace a jeho smysl je užší než dnes. Za jeho ekvivalent není považováno „být pouze proslulý“, či dokonce „být nechvalně proslulý“. V takovém pojetí bychom Hérostrata za „slavného“ neoznačili.

Na čem záleží, je hodnota lidského života, ne život sám. K tomuto názoru by vyjádřili souhlas i u Epikúros a staří stoikové. S tím samozřejmě souvisí téma sebevraždy ve starém Řecku. Není možné se zde rozsáhlé problematice sebevraždy podrobně věnovat, řekněme pouze, že minimálně po celý klasický starověk je sebevražda přijatelná a ospravedlnitelná. Samotné ospravedlnění je pak chápáno jako něco typicky stoického. Rist (1998, str. 243), se vymezuje proti často opakovanému tvrzení, že problém sebevraždy je u stoiků problémem svobodné vůle, viz např. Benz (1929, str.67nn.). Rist se kloní k názoru, že ve staré stoi sebevražda nebyla vůbec problémem. Můžeme lapidárně shrnout stoické i epikúrejské pojetí sebevraždy. Obě školy by se shodly na tom, že pokud již život neumožňuje naplnění blaženosti, cíle lidského života, je dovoleno po rozumovém uvážení spáchat sebevraždu.

Vraťme se nyní zpět k tématu hodnot dobra a zla a výměru *adiafor*. Zdá se, že již Zenónovo absolutní upření jakékoli ceny všem věcem kromě ctnosti, dochází zmírnění. Cicero a Stobaios hovoří o další diferenciaci v rámci *adiafor*<sup>292</sup>. Indiferentní věci je možné rozčlenit na další tři skupiny. Pokud jsou *adiafora* ve shodě s přírodou, mají přece jen určitou hodnotu a je třeba o ně usilovat (τὰ κατὰ φύσιν, προηγμένα, praeposita). Nedosahují-li shody s přírodou, pozitivní hodnota je jim upřena a vyhýbáme se jim (τὰ παρά φύσιν, ἀποπροηγμένα, reiecta). Jestliže pak nejsou ani ve shodě s přírodou ani proti ní, jedná se o „prostřední“ věci a nepřisuzujeme jim žádný význam. Slovo „hodnota“ ve vztahu k indiferentním věcem má pouze relativní význam, poněvadž skutečnou hodnotu má pouze dobro. Jeho výsostné postavení je vysvětleno příměrem dobra ke králi – absolutní hodnota (dobro, král) není volitelná či upřednostnitelná, nýbrž volitelné jsou až druhotné hodnoty (προηγμένα, lidé v hodnostech po králi)<sup>293</sup>.

Stejně tak Chrysippos se přidržuje rozdělení *adiafor*. Diogenés Laertský uvádí<sup>294</sup>, že o indiferentních věcech se hovoří ve dvou smyslech<sup>295</sup> – jednak se jako *adiafora* označují

---

<sup>292</sup> Stobaios: SVF I.192, SVF III.121, III.124; Cicero: I.193., I.191 Cetera autem, etsi nec bona nec mala essent, tamen alia secundum naturam dicebat (Zeno), alia naturae esse contraria. His ipsis alia interiecta et media numerabat. Quae autem secundum naturam essent, ea sumenda et quadam aestimatione dignanda dicebat, contraque contraria; neutra autem in mediis relinquebat, in quibus ponebat nihil omnino esse momenti.

<sup>293</sup> SVF I.194, 192.10-12 τὸ δὲ προηγμένον, τὴν δευτέραν χώραν καὶ ἀξίαν ἔχον, συνεγγίζειν πως τῆ τῶν ἀγαθῶν φύσει· οὐδὲ γὰρ ἐν αὐτῇ τῶν προηγμένων εἶναι τὸν βασιλέα, ἀλλὰ τοὺς μετ' αὐτὸν τεταγμένους.

<sup>294</sup> SVF III.119.



věci, které nemající podíl na blaženosti či neštěstí, ale vyvolávají touhu a odpor a jsou předmětem volby, např. bohatství, sláva, atd., v jiném smyslu jsou indiferentní věci ty, které nevyvolávají touhu ani odpor, např. skutečnost, zda mám sudý nebo lichý počet vlasů. Druhý smysl v podstatě odpovídá Zenónovým „prostředním“ věcem.

Do které kategorie *adiafor* se řadí smrt? V jednom listu Luciliovi píše Seneca o rozdílu mezi středními věcmi. „Vždyť smrt není indiferentní tak jako to, zda máš sudý počet vlasů.“<sup>296</sup> Je tedy patrné, že smrt se neřadí v rámci *adiafor* k „prostředním“ věcem, nýbrž k těm, které jsou předmětem volby. Smrt je jednou z *apoproégmen*, což je patrné už ze způsobu, jakým ve zl. SVF I.190 uvádí Stobaios výčet *adiafor*. Postupně proti sobě staví opaky života a smrti, slávy a nedostatku slávy, strasti a rozkoše, atp. Skupinu věcí, jimž je třeba se vyhnout, byly označeny také jako *τά παρά φύσιν*, nepřírozené věci či proti přírodě. Takovéto zařazení evokuje, že přírozené je být živý a zdravý, zatímco smrt a nemoc jsou zřejmě pokládány za jakési odchylky od přírozeného stavu. Odlišný pohled překládá Epiktétos při argumentaci proti strachu ze smrti. Proces umírání a rození zasazuje jednak do kontextu světového koloběhu řízeného bohem, jednak argumentuje tvrzením, že každá neovlivnitelná věc (*adiaforon*) je dána bohem, a tudíž nemůže být nepřírozená.

### 3.2.2. Epiktétos – rozumnost je ovládnání představ

Téma smrti se shledává s velkou odezvou u mladších stoiků, zejména u Seneky, Marca Aurelia i Epiktéta. Podle naposledy zmíněného filosofa je třeba zaujímat postoje přiměřené skutečnosti. Obezřelost a důvěra jsou dvěma základními přístupy ke dvěma základním oblastem jsoucího<sup>297</sup>. S důvěrou přistupujeme k *adiaforám*, tedy k lhostejnému a neovlivnitelnému a hlavně přírozenému a bohem danému. Vůči ovlivnitelným věcem – pro Epiktéta, věrného stoického determinismu, jsou to pouze naše vlastní postoje ke světu a naše představy – jsme opatrní. Smrt samotná a strach z ní spadají do jiné kategorie. Zatímco smrt samu nemůžeme ovlivnit, a je třeba k ní přistupovat s důvěrou, svůj strach ze smrti

---

<sup>295</sup> Rozlišení tří smyslů, podle nichž se hovoří o *adiaforách*, jak je uvádí Sextus (SVF III.122), nepřináší podstatný rozdíl oproti dělení podvojněmu uvedenému Diogenem.

<sup>296</sup> Sen.Ep.82.15 (= SVF III.120) Est et horum, Lucili, quae appellamus media, grande discrimen. Non enim sic mors indifferens est, quomodo utrum capillos pares habeas.

<sup>297</sup> Epict.Diss.I.1.

s obezřelostí sledujeme a snažíme se jej odstranit a podřídít rozumu, který požaduje duševní klid.

V první knize *Rozprav*, zachovaných posluchačem Arrianem, Epiktétos předkládá svou koncepci rozumu. Bohem byla člověku dána rozumová schopnost jako jeho nejvyšší složka. Vedoucím postavení rozumové složky mezi ostatními nástroji lidského poznání se ukazuje na tom, že jedině ona dokáže reflektovat sama sebe. Je to část duše, která náleží každému člověku a spočívá plně v jeho moci a je svobodná. Dále je rozum charakterizován jako schopnost užívání představ, čili schopnost ovládat chtění a odpor, žádost a nechuť. Rozumem člověk řídí své představy a tím přetváří svůj svět.

Smrt je jednou z *adiafor*, které nemáme ve své moci, a proto je nerozumné se jí nechávat znepokojoval a kalit svou neotřesitelnost. „Musím zemřít; musím tedy přitom také vzdychat?“ a dále: „Musím zemřít: jestliže už teď, umírám; pakli až za chvíli, teď přesnídávám, je-li právě vhodná chvíle, a teprve potom zemřu. Jak? Jak sluší tomu, kdo vrací to, co není jeho.“<sup>298</sup> Život člověku nepatří. Narození i smrt jsou člověkem neovlivnitelné.

Podle Epiktéta je smrt součástí osudu a dílem boha, je přirozená. Žít v souladu s přírodou (či přirozeností) je tím nejdůležitějším předpisem stoicismu. Jestliže celá příroda je prostoupena dobrým bohem, není třeba se ničeho přirozeného obávat. I když se v ní vyskytují překážky způsobené omezenou tělesností, musíme přesto důvěřovat. (Nic jiného nám ani nezbyvá, nechceme-li být nedobrovolně taženi osudem). Vůbec ke všem věcem, kterých nejsme mocni, se máme vztahovat s důvěrou. Tedy i ke smrti. To je důsledek stoického fatalismu. Oproti tomu to, co jsme schopni měnit, jsou postoje naší duše k danostem okolního světa. Chtění a odpor, žádost a nechuť, v jejichž správném užívání spočívá morální rozvoj směrem ke ctnosti, potažmo blaženosti, bychom měli pozorovat s obezřelostí. Zde je pole naší působnosti, kde se máme realizovat. Rozum nám pomůže jak v oblasti *adiafor*, tak v oblasti našich postojů. Jednak totiž zkoumá jednotlivé předměty, abychom správně vyhodnotili, zda se o ně můžeme či nemůžeme pokoušet, jednak k nim přiřazuje patřičné postoje. Lidé však nedokážou o těchto věcech podle Epiktéta správně uvažovat, nýbrž zcela zbytečně se smrti obávají. Obava je přitom to jediné, co mohou

---

<sup>298</sup> Epict. *Diss.* I.1.

ovlivnit. Odchod ze života se ukazuje jako nutný, přirozený, a proto božským řízením opodstatněný. Co pochází od bohů, nemůže být zlé.

Kromě rozumového rozboru situace je další Epiktétovou ryze praktickou metodou každodenní rozjímání o povaze smrti, a jak jsme již uvedli (viz kap. 3.1.4., str. 82), je možné, že také Epikúros předepisoval podobná cvičení.

Pouhý fakt, že se smrtí nelze pohnout, však ještě není dostatečný důvod pro setřesení strachu. Je třeba vědět, co smrt je, a tím se vracíme k určení povahy smrti. Náznak toho, jak odchod ze života chápal Epiktétos, nalezneme v následujícím úryvku: „Měli bychom se tedy proti smrti chránit svou důvěřivostí a proti strachu ze smrti svou obežřelostí, ale ve skutečnosti děláme pravý opak: Proti smrti se chráníme útekem a k zásadě o smrti projevujeme bezstarostnost a nevšímavost a nezájem. Ale Sókratés správně říkal těmto věcem „strašáky“<sup>299</sup>. A dále: „Co je smrt? Strašák. Ze všech stran ji zobracej a zkoumej: podívej se, že nekousá. Chatrné tělo se musí odloučit od té trochy duše – ať už teď či později – jako už předtím bylo od ní odloučeno. Co se tedy mrzíš, jestliže už teď? Neboť jestliže ne teď, stane se tak později. Proč? Aby se vesmírný oběh naplňoval, neboť má zapotřebí jednak přítomných věcí, jednak budoucích a jednak už naplněných. Co je bolest? Strašák. Ze všech stran ji zobracej a zkoumej. Ta trocha masa se jednou vzrušuje nepříjemně a pak zase lahodně. Jestliže ti to neprospívá, dveře jsou otevřeny; pakli prospívá, snášej to. Neboť pro každý případ mají být dveře otevřeny a pak nemáme nesnází.“<sup>300</sup>

Všimněme si vztahu duše a těla a existence duše po smrti. Ve shodě s platónským, ale i stoickým a epikúrejským výměrem, je smrt odloučením duše od těla. Není již dále explicitně řečeno, zda je duše tělesná či netělesná. Vidíme však symetrii spočívající v tom, že duše byla odloučena od těla – a pravděpodobně v určitém smyslu samostatně existovala – před narozením stejně jako po smrti<sup>301</sup>. Dále v první knize Epiktétos říká k poměru duše a těla toto: „...ale poněvadž jsme svým zrodem směs dvou složek – těla, které máme společné se zvířaty, a rozumu i myšlení, které máme společné s bohy –, někteří z nás

---

<sup>299</sup> Erler (2007) uvádí, že Epiktétův přístup ke zbavení se strachu ze smrti má svůj původ u Sókrata ve Faidónu a v Apologii, kde je zmiňován, stejně jako u Epiktéta, příměr s „dítětem uvnitř nás“. Dítě se bojí „strašáků“ jako je smrt, protože nemá dostatek zkušeností, je dosud nerozumné (Viděli jsme, že rozum se podle stoiků vyvíjí až kolem 14. roku). Odtud je také připisována velká role vzdělání, jehož získání umožňuje osvobození života.

<sup>300</sup> Epict. *Diss.* II.1.

<sup>301</sup> Existence duše před narozením je u starých stoiků vyloučena, viz Long (1982, str. 43).

se přiklání k onomu neblahému a smrtelnému příbuzenství, a jen málokteří k tomu božskému a blaženému.<sup>302</sup> Protiklad duše a těla je zde poměrně ostrý – člověk je střední bytostí mezi zvířetem a bohem. S oběma má společnou složku, ale starat se má v první řadě o božskou duši (nebo rozum), aby se sám stával božštějším. Veškerou pozornost je třeba obracet k duchu, ne k tělu. Činnosti spojené s tělem se mají konat jen mimochodem<sup>303</sup>. Tělo je v této polaritě charakterizováno jako smrtelné, z čehož můžeme usuzovat na alespoň delší trvání duše, ne-li na její nesmrtelnost, což bychom zašli až příliš daleko za autorovo vyjádření. Také příbuznost lidské duše s nesmrtelnými bohy směřuje k myšlence pre- a post-existence duše, která by mohla trvat u Epiktéta až od jedné k druhé *ekpyrosi*. Takové časové rozpětí odpovídá i možnému výměru posmrtné existence u starých stoiků. Přímých důkazů pro to však u Epiktéta nenalezneme. Oproti starým stoikům je dále vyostřen protiklad duše a těla, což ovšem v pozdějším vývoji školy není nic nového. Již Poseidónios přijímal v tomto směru platónské vlivy. Smrt je tedy odloučením božské duše od smrtelného těla, přičemž duše nejspíše existuje před i po smrti. Strach ze smrti je na tomto místě lichý proto, že duše ji přetrvává.

Na konci výše uvedeného citátu z druhé knihy Epiktétových Rozprav jsme byli svědky zmínky o možnosti sebevraždy. Argumenty proti strachu ze smrti spočívaly v tom, že jde o přirozenou a bohem danou skutečnost. Není však nyní možné, že se smrt v podobě sebevraždy stane nepřirozenou a v rozporu s bohem? Toho se zřejmě není třeba obávat, protože přirozenost, která byla v prvním případě ztělesňována bohem, osudem či přírodou, je v druhém případě nahrazena rozumem. Čin sebevraždy musí být proveden na základě důkladné úvahy. Rozum jako nejvyšší složka duše a jako něco příbuzného s bohem zde představuje garanta přirozenosti. A tak se není třeba obávat ani sebevraždy.

Pohled stoiků sumarizuje Diogenés Laertský: sebevraždu je podle nich dovoleno spáchat pro dobro vlasti, pro záchranu přátel, z důvodu zmrzačení, nevléčitelné nemoci či nesnesitelné bolesti (DL VII.130). Jinde bývá jako dostačující důvod uváděn pokročilý věk<sup>304</sup>. Užití jedu v takových případech bylo také možné. Existovaly ovšem i jiné způsoby smrti, jako

---

<sup>302</sup> Epict. *Diss.* I.3.

<sup>303</sup> Epict. *Ench.* 41.

<sup>304</sup> Doklady viz u D. Gourevitch, *Suicide among the sick in classical antiquity*, str. 516.

půst a následné vyhladovění, užití opia či dýky.<sup>305</sup> Důležitou roli sehrála praxe užití bolehlavu, jakou známe od Sókrata, tj. nalezení relativně bezbolestného způsobu odchodu ze světa<sup>306</sup>.

Sebevražda byla v řecké filosofii chápána v širokém rozpětí od aktu bezbožnosti (co si člověk nedal, nemá si brát; navíc je třeba zanechat po sobě toho, kdo by ctil bohy) po akt svrchované lidské svobody (jen tímto aktem může člověk prokázat, že je svoboden). Tento postoj nabývá u některých stoiků podoby téměř kultu smrti, např. u Seneky, kde jsme konfrontováni přímo s *libido moriendi*. Pro ilustraci uveďme následující Senekův známý výrok: „Vidíš to moře, tu řeku a tu studnu? Na jejich dně je svoboda. Vidíš ten strom, zakrslý, uschlý a neplodný? A přece z jeho větví visí svoboda. Vidíš svůj krk, své hrdlo, své srdce? ... Ptáš se, co je cestou ke svobodě? Kterákoli žíla v tvém těle.“ (Sen.*lr.*III.15.4). Přitom pro kyniky představovala sebevražda indiferentní záležitost: byli ochotni ji předepsat na jakékoli selhání snahy vést rozumný život („Bud' rozum, nebo provaz!“ hlásal Diogenés ze Sinópy, DL VI.24).

---

<sup>305</sup> Tamt., str. 511nn.

<sup>306</sup> Viz P. Carrick, *Medical Ethics in the Ancient World*, str. 150.

## Závěr

Na závěr shrneme výsledky, kterých jsme dosáhli představením a vzájemným porovnáním náhledů starých stoiků a Epikúra na duši a její zánik. Nejprve jsme viděli, že již u Homéra byla ψυχή nositelkou života, a tato její funkce byla pravděpodobně spojena s dechem. Presokratikci chápali duši jako tělesnou a nerozvíjeli spekulace o jejích zásvětních osudech, jelikož neuznávali její individuální přežití. Přisuzovali jí místo toho nesmrtelnost substanciální založenou na nepomíjející existenci matérie jako takové. Smrt zde znamenala μεταβολή – vzájemnou přeměnu prvků a jejich návrat do prazákladu ἀρχή. Vzdušná povaha byla duši stanovena podle všeho u Anaximandra a Anaximena (ἀήρ), Xenofanés ztotožňuje duši a dech – πνεῦμα, Diogenés z Apollónie charakterizuje duši jako teplý vzduch a Hérakleitos ji označuje slovem (teplý) výpar – ἀναθυμίασις. Zřetelné sepětí mezi duší a dechem nalezneme u Epikúrova předchůdce Démokrita. Ani on neuznával přetrvání individuální duše po smrti a mýtický posmrtný soud. Oproti presokratikům stály v opozici náboženské názory orficko-pýthagorejské (pokud můžeme soudit), filosofie Platónova a Empedokleova. Společné jádro myšlení všech tří autorit ohledně duše spočívalo v uznání individuálního přetrvání duše po smrti, a tím zachování subjektu pro posmrtné odměny a tresty.

Epikúros i staří stoikové byli pokračovateli presokratického způsobu myšlení v několika ohledech. Duše byla u obou helénistických škol považována za látkovou a za svého druhu těleso. Materiál duše byl pro Epikúra podobný *pneumatu* a teplu, pro stoiky byl totožný s teplým dechem – *pneumatem*. Významné vlastnosti duše, které zajišťovaly životní funkce, byly teplo a dech. Po úplném zániku (smrti) se látka duše navracela zpět do světa, aby byla připravena k dalšímu upotřebení.

Ohledně tělesnosti duše jako takové argumentovali epikúrejci i stoikové velmi podobně. Zdůvodnění vycházelo z premisy, že jedině tělesné může činit a trpět, a jelikož je zřejmé, že duše je schopná jak aktivně působit, tak zakoušet působení od jiného, duše je tělesná. Stanovení konkrétní látky duše bylo také do značné míry podobné, s rozdíly danými odlišnými fyzikálními rámci. Ačkoli Epikúros upustil od démokritovského určení ohňové povahy atomů duše, podle epikúrejské atomistické fyziky byla duše složena z jemných částic podobných *pneumatu* (s významem „van“) a teplu. Tyto atomy byly nesmírně jemné a

schopné prostupovat celé tělo. Trvalé vlastnosti atomů duše byly kromě jemnosti dále okrouhlost, hladkost, malá tíže a malá velikost. Duše a tělo vytvářely agregát, na jehož společné existenci záviselo zachování života. Jedna složka nemohla existovat bez druhé, i když primárním zdrojem životních funkcí byla duše. Smrt znamenala úplnou anihilaci subjektu a tím také subjektu vnímání, na čemž byla založena epikúrejská strategie eliminace strachu ze smrti. Smrt je vůči nám ničím. Disparátní duševní materiál se po smrti, definované u Epikúra i starých stoiků podle Platóna jako oddělení duše od těla a oběma školami přeformulované k vlastnímu monistickému materialistickému obrazu, rozpadl na jednotlivé atomy. Jelikož atomy si po rozpadu agregátu zachovávaly své trvalé vlastnosti, mohly sloužit jako materiál k tvorbě dalších duší. Na fyzikálním faktu, že smrt je rozpad atomů agregátu duše a těla, a to jako rozdělení obou částí psychofyzické jednoty i rozptýlení materiálu každé složky zvlášť, závisela etická argumentace. Jestliže smrt znamená absolutní zánik, mizí subjekt a s ním i vnímací schopnost, která jediná je schopna zprostředkovávat dobré či špatné stavy (bolest a slast).

U stoiků hrál zásadní roli pojem *pneumat*, který jsme v jeho působnosti v podobě duše charakterizovali jako směs ohně a vzduchu. Duše byla také Zenónem označena slovy πνεῦμα ἔνθερμον. *Pneuma* představovalo jak mikrokosmický, tak makrokosmický aktivní látkový princip. Na základě příslušnosti duše k tomuto všeprostupujícímu božskému a živému světovému řádu v podobě *pneumat* měla také ona atributy života a božství. Co se týče fyziky, staří stoikové definovali smrt jako oddělení duše od těla, avšak oproti Epikúrovi uznávali možnost samostatné existence duše po smrti. Mohli bychom říci, že co se týče fyziky, označili bychom stoiky jako zastánce substanciální nesmrtnosti duše, jelikož po určitém čase po tělesné smrti (jak tomuto spojení běžně rozumíme) zaniká v individuální podobě a nejpozději při *ekpyrosi* se její materiál navrácí do božského praohně. Zároveň by však nebylo neoprávněné zařadit stoiky v omezeném smyslu mezi přívržence individuální nesmrtnosti duše, jelikož duši přiznávali posmrtnou existenci. V otázce, zda duše po smrti přetrvávají až do světového požáru, se názory různily. Kleanthés přisuzoval individuální existenci až k *ekpyrosi* všem duším, Chrýsippos pouze duším moudrých. Navzdory tomu, že se u starých stoiků objevují zmínky orficky zabarvených představ o posmrtné existenci duše, neodrážejí se tyto názory nijak významným způsobem ve stoické strategii odstranění strachu ze smrti. Je to patrné i na způsobu Epiktétovy argumentace, v níž zdůrazňuje celkovou nevýznamnost fenoménu smrti, než že by

postupoval podobně jako zastánci individuální nesmrtnosti – tedy vyvoláváním nadějí, že tělesnou smrtí život nekončí.

Co se týče paralel a rozdílů v etice, Epikúros postupoval obdobně jako Zenón a Chrýsippos, když odmítl stanovit život jako dobro a smrt jako zlo. Stoický přístup k zařazení smrti sice mezi *adiafóra*, ale přitom také mezi ἀποπροηγμένα, prozrazuje podlehnutí běžné tendenci přisuzovat věcem morální hodnoty, které se stoikové nakonec museli podřídit. Praxe každodenního života vyžaduje neustálou volbu na základě rozhodování o lepším a horším. Lepší vyhledáváme, horšímu se vyhýbáme a přesně tuto lidskou běžnou činnost reflektuje druhotné stoické rozlišení čistě rozumem stanovených *adiafóra*, na προηγμένα a ἀποπροηγμένα. Epikúrova prozíravost spočívala v tom, že neodstranil ze světa veškeré hodnoty jako stoikové, nýbrž učinil je relativními (vzhledem k slasti). Pocity slasti a bolesti určují přirozeně, čemu se budeme vyhýbat a co vyhledávat. Pro stoiky je vše stav duše a skrze ni prochází všechny vjemy, také slast a bolest. Nejde tu však o neuznání slasti a bolesti jako takové, nýbrž o odstranění jejich morální hodnoty. Slast ani bolest nejsou ani dobré ani špatné. Jsou indiferentní.

Obdobný přístup je patrný také v otázce strachu ze smrti. Zatímco Epikúros považuje strach za přirozený a pomocí rozumového vysvětlení se jej z různých úhlů snaží argumentačně a snad i prakticky odstranit, aby nepřekážel klidu duše, stoikové pokládají strach za něco nepřirozeného, co je jen úchylkou od normálního čistě rozumového stavu, a co je tedy možno vymýtit. I přes tyto zásadní rozdíly v názoru na hodnoty ve světě a přirozenosti lidských emocí je možné říci, že obě školy se pomocí rozumového zdůvodňování snaží odstranit strach ze smrti, aby tím otevřeli cestu k blaženému životu. Cílem Epikúrovy strategie je vposledku žít příjemně v klidu duše a bezbolestnosti těla, stoický ideál představuje život ve shodě s přírodou, což v případě člověka znamená správným používáním rozumu dospět ke stavu bez vášní.



## Seznam použité literatury

### Primární literatura

#### A. Použitá vydání:

ARNIM, Hans F. A. von. *Stoicorum veterum fragmenta. Volumen 1, Zeno et Zenonis discipuli*. Lipsiae: Teubner, 1921.; *Volumen 2, Chrysippi fragmenta logica et physica*. Lipsiae: Teubner, 1923.; *Volumen 3, Chrysippi fragmenta moralia ; Fragmenta successorum Chrysippi*. Lipsiae: Teubner, 1923.

ARRIGHETTI, G. *Epicuro. Opere*, 2nd edn. Turin: Einaudi, 1973.

BAILEY, Cyril. *Epicurus, The extant remains*. Westport, Conn.: Hyperion Press, 1979.

DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, 2, 6th edn. Berlin: Weidmann, 1952 (repr. 1966).

LONG, Anthony; SEDLEY, David. *The Hellenistic Philosophers: Vol. 1 and 2*, New York: Cambridge University Press 1987.

LONG, Herbert S., *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1964, Repr. 1966.

MARTIN, Josef. (1972): *Lucrez, Über die Natur der Dinge*, Lateinisch und Deutsch. Schriften und Quellen der Alten Welt. Akademie-Verlag Berlin.

SCHENKL, H. *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*. Leipzig: Teubner, 1898.

USENER, Hermann. *Epicurea*. Digitally printed version. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

#### B. Použité překlady:

DIOGENÉS LAERTIOS. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Vyd. 2. Přel. Antonín Kolář. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1995.

DIOGENÉS LAERTIOS. *Život a učení filosofa Epikura*. Přel. Jaroslav Ludvíkovský. Praha: Rovnost, 1952.

EPIKTÉTOS. *Rukojeť - Rozpravy*. Z řec. orig. Encheiridion - Diatribai přel. a pozn. doplnil Rudolf Kuthan, 11 statí z logiky přel. a vysvětl. naps. Jaroslav Ludvíkovský. Praha: Svoboda, 1972.

EPICUR. *Von Überwindung der Furcht*. Přel. Olof Gigon. Zürich und München: Artemis Verlag, 1983.

TITUS LUCRETIUS CARUS. *O přírodě*. Přel. Julie Nováková. Praha: Svoboda, 1971.

*Řečtí atomisté*. Přel. Karel Svoboda. Praha: Svoboda, 1980.

*Zlomky starých stoiků*. Přel. M. Okál. Bratislava: Pravda, 1984.

### **Sekundární literatura:**

ANNAS, JULIA. 1989. *Epicurean Emotions*. Greek, Roman and Byzantine Studies. 30:2, p. 145–164.

BAILEY, Cyril. 1964. *The Greek Atomists and Epicurus: a Study*. First publ. 1928, reissued 1964. New York, NY: Russell and Russell.

BALTES, Matthias. 1988. *Das Todesproblem in der griechischen Philosophie*. Gymnasium. XCV: 97-128.

BARTOŠ, Hynek. 2003. *Studie k homérskému pojetí lidské psychiky a tělesnosti*. E-logos / Katedra filosofie [online]. [cit. 2012-06-15]. ISSN 1211-0442. Dostupné z: <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/history/Bart1-03.pdf>

BARTOŠ, Hynek. 2006. *Očima lékaře: Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše-tělo*. Červený Kostelec: Petr Mervart.

BENZ, Ernst. 1929. *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer.

BONHÖFFER, Adolf F. 1890. *Epictet und die Stoa: Untersuchungen zur stoischen Philosophie*. Stuttgart: Enke.

BRENNAN, Ted. 2003. *Stoic moral Psychology*. In: INWOOD, Brad. 2003. *The Cambridge Companion to the Stoics*. New York: Cambridge University Press. p. 257-294.

COOPER, John. M. 2009. *Chrysippus on Physical Elements*. In: SALLES, Ricardo. 2009. *God and Cosmos in Stoicism*. New York: Oxford University Press. p. 93-117.

DARCUS, Shirley M. 1979. *A Person's Relation to ψυχή in Homer, Hesiod and the Greek Lyric Poets*. Glotta. č. 57. p. 30-39.

DARCUS, Sullivan S. 1980. *How a Person relates to thymos in Homer*. Indogermanische Forschungen. č. 85. p. 147-155.

DODDS, Eric Robertson. 2000. *Řekové a iracionálno*. Přel. Ondřej Prokop. Praha: Oikoumenh.

EDELSTEIN, Ludwig. 1966. *The Meaning of Stoicism*. Cambridge: Harvard University Press.

ERLER, Michael. 2007. *Death is a Bugbear: Socratic 'Epode' and Epictetus' Philosophy of the Self*. In: *The Philosophy of Epictetus*, ed. Scaltasas, Theodore; Mason, Andrew S. Oxford University Press. p. 99-111.

ERLER, Michael. 2011. *Autodidact and Student: On the Relationship of Authority and Autonomy in Epicurus and the Epicurean Tradition*. In: FISH, Jeffrey a SANDERS, Kirk R. 2011. *Epicurus and the Epicurean Tradition*. New York: Cambridge University Press. p. 9-28.

FESTUGIÈRE, André-Jean. 1996. *Epikúros a jeho bohové*. Přel. Radislav Hošek. Praha: Oikoumenh.

FURLEY, David J. 1967. *Two Studies in the Greek Atomists*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

GILL, Christopher. Psychology. 2009. In: WARREN, James. *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge Collections Online. Cambridge: Cambridge University Press. p. 125-141.

GOURINAT, Jean-Baptiste. 2009. *The Stoics on Matter and Prime Matter*. In: SALLES, Ricardo. 2009. *God and Cosmos in Stoicism*. New York: Oxford University Press. p. 46-70.

GRAESER, Andreas. 2001. *Řecká filosofie klasického období*. Praha: Oikoumenh.

GRANT, Frederick C. 1953. *Hellenistic Religions: The Age of Syncretism*. 1st ed. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

HLADKÝ, Vojtěch. 2011. *Papyrus Derveni*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.

- HOSSENFELDER, Malte. 1991. *Epikur*. Originalausg. München: Beck.
- HOSSENFELDER, Malte. 2012a. "Ataraxia." *Der Neue Pauly*. Herausgegeben von: Hubert Cancik und , Helmuth Schneider (Antike), , Manfred Landfester (Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte). Brill Online. Reference. Masaryk University. 10 August 2012 <<http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/ataraxia-e205160>>
- HOSSENFELDER, Malte. 2012b. "Glück." *Der Neue Pauly*. Herausgegeben von: Hubert Cancik und Helmuth Schneider (Antike), Manfred Landfester (Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte). Brill Online. Reference. Masaryk University. 09 August 2012 <<http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/gluck-e425350>>
- HUSSEY, Edward. 1997. *Presokratici*. Praha: Petr Rezek.
- CHLUP, Radek. 2007. *Formování pojmu duše v Řecku archaické a klasické doby*. In: CHLUP, Radek. 2007. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Praha: DharmaGaia. p. 39-88.
- KARFÍK, Filip. 2007. *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*. kap. *Co je to smrtelná část duše?*. Praha: Oikoymenh. p. 107-128.
- KERFERD, G. B. 1971. *Epicurus' Doctrine of the Soul*. *Phronesis*, 13:2. p. 80-96.
- KIRK, Geoffrey S.; RAVEN, John E.; SCHOFIELD, Malcolm. 2004. *Předsókratovští filosofové*. Přel. Filip Karfík, Petr Kolev a Tomáš Vítek. Praha: Oikoumenh.
- KRISTELLER, Paul O. 1993. *Greek Philosophers of the Hellenistic Age*. New York: Columbia University Press.
- LONG, Anthony. 1982. *Soul and Body in Stoicism*. *Phronesis*, č. 27. p. 34-57.
- LONG, Anthony. 1996. *Problems in Stoicism*. Reprinted. London: Athlone Press.
- LONG, Anthony. 2001. *Stoic Studies*. 1st California pbk. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- LONG, Anthony. 2002. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. New York: Oxford University Press.
- LONG, Anthony. 2003. *Hellénistická filosofie: stoikové, epikurejci, skeptikové*. Vyd. 1. Překlad Petr Kolev. Praha: Oikoymenh.

- LONG, Anthony. 2006. *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- NUSSBAUM, Martha C. 1994. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- NUSSBAUM, Martha C. 1987. *The Stoics on the Extirpation of the Passions*. *Apeiron*, 20:2. p. 129-177.
- ONIAN, Richard B. 1951. *The Origins of European Thought: about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- POHLENZ, Max. 1980. *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*. 6. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck.
- RIEDWEG, Christoph. 2012. "Seelenwanderung." *Der Neue Pauly*. Herausgegeben von: Hubert Cancik und Helmuth Schneider (Antike), Manfred Landfester (Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte). Brill Online. Reference. Masaryk University. 03 July 2012 <<http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/seelenwanderung-e1106520>>
- RIST, John M. 1998. *Stoická filosofie*. Vyd. 1., Přel Karel Thein. Praha: Oikoymenh.
- ROHDE, Erwin. 1987. *Psyche: the Cult of Souls and Belief in Immortality among the ancient Greeks*. Fac-sim. ed. Chicago: Ares.
- ROSKAM, Geert. 2007. *Live unnoticed: (Lathe biosas) : On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*. Leiden: Brill.
- SAMBURSKY, S. 1959. *Physics of the Stoics*. London: Routledge & Kegan Paul.
- SHARPLES, R. 1996. *Stoics, Epicureans, and Sceptics: An Introduction to Hellenistic Philosophy*. New York: Routledge.
- SNELL, Bruno. 1982. *The Discovery of the Mind: in Greek Philosophy and Literature*. New York: Dover.
- STRIKER, Gisela. 1996. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. New York: Cambridge University Press.
- ŠPINKA, Štěpán. 2009. *Duše a krása v dialogu Faidros: Duše a řeč II*. Praha: Oikoymenh.

TIELEMAN, Teun. 2012. "Pneuma." *Der Neue Pauly*. Herausgegeben von: Hubert Cancik und Helmuth Schneider (Antike), Manfred Landfester (Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte). Brill Online. Reference. Masaryk University. 22 July 2012  
<<http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/pneuma-e929120>>

UHDE, Bernhard. 1980. *Psyche - ein Symbol?*. In: STEPHENSON, Gunther. *Leben und Tod in den Religionen: Symbol und Wirklichkeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. p.103-118.

WARREN, James. 2002. *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia*. New York: Cambridge University Press.

WARREN, James. 2004. *Facing Death: Epicurus and his Critics*. New York: Clarendon Press.

ZELLER, Eduard. 1883. *A History of Eclecticism in Greek Philosophy*. Přel. S. F. Alleyne. London: Longmans, Green.