

Univerzita Karlova v Praze

Pedagogická fakulta

Problém etiky u stoika Seneky

Ondřej Dytrych

Katedra občanské výchovy a filosofie

Vedoucí bakalářské práce: Mgr. David Rybák Ph.D.

Studijní program: Specializace v pedagogice

Studijní obor: Tělesná výchova a sport se zaměřením na vzdělávání -
Základy společenských věd se zaměřením na vzdělávání

2020



Univerzita Karlova v Praze
Pedagogická fakulta
Katedra občanské výchovy a filosofie
Problém etiky u stoika Seneky
Akademický rok 2019/2020

Jméno a příjmení studenta: Ondřej Dytrych

Studijní program: Specializace v pedagogice

Studijní obor: Tělesná výchova a sport se zaměřením na vzdělávání – Základy společenských věd se zaměřením na vzdělávání

Název tématu práce v českém jazyce: Problém etiky u stoika Seneky

Název tématu práce v anglickém jazyce: The Issue of Ethics in Seneca

Vedoucí bakalářské práce: Mgr. David Rybák Ph.D.

Předpokládaný rozsah bakalářské práce:

Datum zadání práce: 30.10.2019

Předběžný termín odevzdání práce:

V Praze dne:

.....

vedoucí katedry

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci na téma vypracoval pod vedením vedoucího bakalářské práce samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato bakalářská práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

Datum:

.....

podpis

Rád bych touto cestou vyjádřil poděkování Mgr. Davidu Rybákovi Ph.D. za jeho cenné rady a trpělivost při vedení mé bakalářské práce. Rovněž bych chtěl poděkovat za vstřícnost a pomoc při získání potřebných informací a podkladů.

.....

podpis

NÁZEV: Problém etiky u stoika Seneky

AUTOR: Ondřej Dytrych

KATEDRA: Katedra občanské výchovy a filosofie

VEDOUCÍ PRÁCE: Mgr. David Rybák Ph.D.

Abstrakt:

Pro mou bakalářskou práci jsem si vybral téma Senekovy etiky. Budu se zabývat jeho morální filosofií, jež stojí na základech stoicismu. Práce bude sledovat jak stoická východiska Senekova myšlení, tak též rozdíly a specifika, která jsou dána dějinnou situací, během níž a z níž Seneca filosofuje. Zaměřím se nejen na jeho prozaická díla, ale také na celou jeho tvorbu jakožto všestranného autora. Měl smysl pro praktické využití filosofie a já bych tedy chtěl zjistit, do jaké míry je možné se jeho morálními zásadami řídit v dnešní době. Stejně tak bych chtěl zjistit, jak a jestli vůbec autor ovlivnil dobu, ve které žil, a jak naopak ovlivnila tehdejší doba jeho. Chtěl bych také napsat pár slov k tomu, proč je důležité řídit se morálními zásadami a v čem je pro nás etika přínosná.

Klíčová slova:

Seneca, stoikové, etika, filosofie, Řím

TITLE: The Issue of Ethics in Seneca

AUTHOR: Ondřej Dytrych

DEPARTMENT: Department of social sciences and philosophy

SUPERVISOR: Mgr. David Rybák Ph.D.

Abstract:

As a theme for my Bachelor thesis I chose the ethic of Seneca. I will contemplate about his moral philosophy, which is based on stoicism. This work not only follows the starting point of Seneca's stoical thinking, but also its differences and specifications, which were given by the historical situation of the time when Seneca philosophized. I am going to focus on more than just his prose works. I will take into account all of his creation as a versatile author. He had sense for practical use of philosophy and I would like to find out, how possible it is to live by his moral principles nowadays. Moreover, I would like to find out how and if this author influenced the period he lived in and how much it influenced him. I would also like to say a few words on why it is important to follow moral principles, what are the possibilities of his philosophy and why it is beneficial for us.

Key words:

Seneca, Stoics, Ethics, Philosophy, Rome

Obsah

1. Úvod	8
2. Stoická škola.....	10
3. Stoická filosofie	12
3.1. Fyzika a logika.....	13
3.2. Etika.....	16
3.2.1. Stoicismus a kynismus.....	22
3.2.2. Aristotelská etika a stoická etika.....	24
4. Lucius Annaeus Seneca	34
4.1. Senekova filosofie	35
4.1.1. Dosažení blaženosti v pojetí Seneky	35
4.1.2. Epikúřův vliv na Seneku.....	38
4.1.3. Senekovo pojetí sebevraždy.....	40
4.1.4. Korespondence Seneky a Pavla.....	46
4.2. Seneca vychovatel a utěšitel	49
4.2.1. Seneca utěšitel	49
4.2.2. Seneca vychovatel.....	56
5. Závěr.....	63
6. Použitá literatura.....	66
6.1. Internetové zdroje.....	66

1. Úvod

Stoicismus byl jedním z nejvýznačnějších filosofických směrů helénistického období antického Řecka a svou praktickou mravní filosofií vzbuzuje zájem u mnoha lidí ještě dnes. Do popředí své filosofie tedy staví etickou problematiku, která má lidi vést k lepšímu životu, a především dobrého pocitu z vlastních skutků a sebe samého. Takový život je podle stoiků založený na rozumovém poznání, shodě s přírodou a spravedlnosti i lásce ke všem lidem. Stoicismus chápal filosofii především jako disciplínu, která nám může poskytnout moudré rady týkající se života a naučí nás rozlišit, co je opravdu hodnotné a důležité, a co naopak žádnou hodnotu nemá a nestojí za to, abychom o to usilovali nebo se kvůli tomu trápili.

Vypsané téma „Problém etiky u stoika Seneky“ jsem si zvolil z několika důvodů. Ve chvíli, kdy bylo téma zadáno, jsem o uvedeném směru nevěděl mnoho informací a dozvědět se více o tak významném směru jsem uvítal jako výzvu. Stoický zájem o etickou problematiku byl jedním z podnětů, proč jsem si vybral právě stoicismus, a myslím, že nabyté poznatky se dají snadno uplatnit i v praktickém životě, konkrétně například ve školství ke zdokonalení učitelských schopností a třeba i ve výchově. Výběr tématu byl také podpořený mým zájmem o starověký Řím, a proto jsem si vybral římského stoického filosofa Luciuse Annaea Senecu, jenž byl jedním z představitelů poslední etapy stoicismu.

Práce je rozdělena do tří hlavních kapitol, z nichž první má název „stoická škola“, která má čtenáře uvést do historického kontextu stoické filosofie a představit základní myšlenky jejích představitelů. Druhá kapitola je zaměřena na základní charakteristiky stoické filosofie a je rozdělena do tří podkapitol, přičemž nejvíc prostoru je věnováno etické problematice a vlivu kynické školy a peripatetické školy, jež ovlivnily formování filosofie stoicismu. Třetí kapitola je také rozdělena do několika podkapitol, z nichž hlavní část je o filosofii a životě Seneky a ve zbytku textu rozebírám dílo Seneky. Seneca se zaměřil na problém, jak si nejlépe uchovat duševní klid a vnitřní svobodu, kterou spatřuje v sebevraždě a je námětem jeho neustálých úvah. Často se u něj tedy opakují pojmy smrti, sebevraždy, vyhnanství, chudoby, ztráty majetku a duševních afektů, jenž nám brání v dosažení duševního klidu. Seneca téměř v každém svém dopisu svému příteli Luciliovi cituje filosofa Epikúra: „*Dnes jsem vytěžil něco z Epikúra – rád totiž zabíhám i do cizího*

tábora, ne jako přeběhlík, ale jako zvěd.“¹ Nelze tedy epikureismus stavět do protikladu ke stoicismu, jak bývá často z neznalosti činěno.

¹ SENECA, L. A. *Výbor z listů Luciliovi*. Praha: nakladatelství Svoboda 1969, s. 9.

2. Stoická škola

Označením „helénismus“ se vymezuje doba antického Řecka od začátku válečného tažení Alexandra Makedonského až po vítězství prvního budoucího Římského císaře Augusta v bitvě u Aktia, popř. úmrtí egyptské královny Kleopatry, tzn. od konce 4. století př. n. l do konce 1. století př. n. l.² Pro tuto dobu jsou charakteristické filosofické směry stoicismus (*stoa*=sloup, sloupořadí), epikureismus a skepticismus vedle už existující Platónské Akademie a Aristotelova Lykea. Často můžeme slyšet, že helénistické období je obdobím úpadku řecké kultury, což je pouze domněnka, která pravděpodobně mohla vzniknout vlivem ztráty velkého množství nejen filosofických spisů při plenění města Říma Sullou, budoucím římským diktátorem, a při četných požárech Alexandrijské knihovny. Je možné, že bychom se na dnešní filosofii dívali jinak, kdyby nebyla vystavena nahodilostem historie a místo Platónových nebo Aristotelových spisů bychom měli úplnou tvorbu Zénónovu nebo Chrysippovu.³ Z názvu práce je jasné, že chci věnovat pozornost stoicismu, zejména tomu pozdně římskému. Právě na začátku 3. století př. n. l. vznikla stoická škola založená Zénónem z Kitia (asi 333 př. n. l.-262 př. n. l), který se po ztrátě svého majetku začal věnovat filosofii, ve které našel útočiště a zároveň i útěchu před strastmi, ale i slastmi života. Tehdejší scholarcha Platónské školy ho totiž jako člověka bez vyššího vzdělání přijal do své Akademie, kde se vzdělával natolik, aby mohl založit svou vlastní školu a hlásat jeden z nejvýznamnějších filosofických směrů antického Řecka a Říma. Svě přednášky konal ve sloupořadí (*stoa*) a jako filosofický směr se nejvíce vyznačoval vírou v přírodní determinismus, prozřetelnost a rozumové poznání. V Indii díky Alexandrovým válečným tažením stoikové našli do krajnosti dovedený způsob života takzvaných *gymnosofoi* (nahých mudrců), kterým se později nechali inspirovat. Byl to totiž způsob života, ke kterému sami nabádali:⁴ „*život nepodléhající společenským konvencím, život podle přirozenosti, lhostejný ke všemu, co ostatní lidé pokládají za žádoucí či nežádoucí, dobré či špatné, a tato lhostejnost měla vést k dosažení vnitřního míru, jímž neotřese žádný vnější rušivý vliv.*“⁵

² HADOT, P. *Co je antická filosofie?* Praha: nakladatelství Vyšehrad 2017, s. 106.

³ Tamtéž, s. 110.

⁴ Tamtéž, s. 111.

⁵ Tamtéž.

Chronologicky se období stoicismu dělí na ranou, střední a pozdní *stou*. Mezi představitele rané *stoy* patří zakladatel Zénón z Kitia a jeho následovníci ve vedení školy Kleanthés a Chrýsippos. Druhý jmenovaný je známý svou bohatou spisovatelskou tvorbou, která se bohužel nedochovala, a ještě více tím, že škola pod jeho vedením v polovině 3. století př. n. l. zažila největší rozmach. Představitelé střední *stoy* byli Poseidónios, jeden z nejvšestrannějších filosofů antického Řecka, a Panaitios, známý svými odchylkami od stoické nauky, a proto bývá toto období označováno jako „*elektické vyústění řeckého stoicismu*.“⁶ Poslední etapou byla již zmíněná pozdní *stoa*, kterou z antického Řecka Panaitios přenesl do Říma. Spadá tedy do císařského období Říma a je charakteristická kladením si etických otázek a zabýváním se morální odpovědností člověka. Jejimi představiteli byli Epiktétos, propuštěný otrok, jehož životní zásadou se stal požadavek shodný s hlavní myšlenkou stoicismu: „*Nežádej, aby se věci děly, jak chceš, ale chtěj, aby se děly tak, jak se dějí a budeš spokojen*.“⁷ Osud je totiž mocný průvodce životem a jednat proti němu by bylo proti naší přirozenosti, z čehož vyplývá jeho další požadavek: „*Neměňme svět, svět není nemocný. Nemocná bývá duše, nesprávně smýšlející o světě*.“⁸ Neznamená to, že bychom měli přestat žít život a nechat se vést osudem, ale změňme pouze to, co změnit můžeme. Druhým představitelem poslední etapy byl římský stoik Seneca, který se stal rádcem císaře Nerona, který jej později nechal zavraždit. Třetím a posledním významným představitelem je císař Marcus Aurelius, který se také řídí pěstováním změny vnitřního vztahu lhostejnosti a *apatheie*. „*Vždyť co jiného je život, než velká loutková hra v rukou božského osudu*.“⁹ Jako adoptivní syn císaře Antonia Pia na sebe vzal břímě vládnutí Římské říši a vzdal se života v ústraní, kde se oddával stoické filosofii. Jako císař, do začátku vlády jeho syna Commoda, se potýkal s rozšiřujícím morem v Římu a odolával Germánským útokům na území dnešního Slovenska, kde napsal své nejznámější a jediné filosofické dílo „*Hovory k sobě*“.

Do doby vzniku stoicismu spadá vláda třiceti tyranů v Aténách a kladení si tak především etických otázek, jak být ctnostný a morálně odpovědný člověk. Nebylo by ale

⁶ MACHOVEC, D. *Dějiny antické filosofie*. Jinočany: nakladatelství H & H 1993, s. 171.

⁷ Tamtéž, s. 173.

⁸ Tamtéž.

⁹ Tamtéž, s. 174.

správné domnívat se, že stoikové se vedle etiky nevěnovali také fyzice či logice. Fyzika byla pro stoiky svědectvím etického, jejich záměr byl etický a byl to především Aristotelés a zejména raní stoikové, kteří ovlivnili podobu logiky, kterou známe nyní. O nejen stoických filosofech toho víme tak moc právě díky římským filosofům, tedy filosofům po roce 30 př. n. l., kteří na ně často odkazovali.¹⁰ Proto chci věnovat pozornost pozdnímu římskému stoicismu a jejich etickému učení, kterému vedle logiky a fyziky věnovali nejvíce pozornosti a dochovalo se o něm nejvíce pramenů. Konkrétně jsem si vybral římského stoika Seneku, protože svou praktickou filosofií, která byla více populární než vědecká, vzbudil zájem u lidí a přiblížil jim spoustu složitých etických myšlenek.

3. Stoická filosofie

Stoické učení se inspirovalo Sókratovým a kynickým způsobem života, jejich filosofie vznikala od konce 4. století př. n. l. a kromě toho, že čelila útokům skeptiků, tak se v mnoha věcech rozcházela a zároveň doplňovala s epikureismem, nejvíce v otázkách etických. „*Stoikové, skeptikové a epikurejci byli však vrcholně přesvědčeni o tom, že jediný pevný základ blaženého a klidného života mohou člověku poskytnout jeho vnitřní možnosti, jeho racionalita.*“¹¹ V tom se shodovaly všechny jmenované směry. Stoické etické otázky tedy stojí v centru filosofie, což zdůvodňovali různými podobenstvími, jako např. „*kosti, šlachy (logika) a maso (fyzika) dávají život duši (etika).*“¹²

Významnou rolí ve stoickém učení byl osud, jeho nezvratitelná nutnost a povinnost člověka se této nutnosti podřídit, aby mohl žít život bez zbytečných strastí a žil ctnostný život. Pojmem osudu se stoikové dostávají k prozřetelnosti (*pronoia*) a zprostředkujícímu pojmu přírody (*fisis*). Žít v souladu s přirozeností a přírodním rozumem (přírodním zákonem) totiž znamená žít ctnostně. Kdo tedy žije v harmonii a v souladu s přírodou, žije v souladu i se svým osudem a kdo takto žije, žije v nejbližším područí prozřetelnosti. Takovou povahou disponuje stoický ideál mudrce, ale takovému

¹⁰ HADOT, P. *Co je antická filosofie?* Praha: nakladatelství Vyšehrad 2017, s. 107.

¹¹ LONG, A. A. *Hellénistická filosofie: stoikové, epikurejci, skeptikové.* Praha: nakladatelství Oikoymenh 2003, s. 18.

¹² HADOT, P. *Co je antická filosofie?* Praha: nakladatelství Vyšehrad 2017, s. 170.

harmonie bychom se měli snažit dosáhnout všichni, protože pouze tak dosáhneme blaženého duševního klidu.

Do stoického učení také proniká proud idealismu, kdy Herakletiovský oheň je nejen materiálním principem, ale i duchovním principem předpokládajícím účelné uspořádání světa.¹³ Proto stoikové vysloví myšlenku *pneumatu*, který je spojením božského dechu a Herakleitovského ohně a toto protikladné působení dvou sil znamená rovnováhu a klid duše a stoikové ho nazývají tónické napětí (*tonos*).

Stoicismus klade do popředí rozumové poznání, kdy je rozum v souladu s přírodními zákony a umožňuje člověku žít ctnostně, a z něj pramenící věci, mezi kterými rozlišuje věci indiferentní (*adiaforon*), špatné a dobré. Jelikož za pravé dobro považovali pouze ctnost samotnou, přidali skupinu věcí indiferentních, čímž se odlišovaly od kynické školy, které je věnována kapitola později. Mezi věcmi indiferentními ještě rozlišovali věci přednostní, které nejsou dobrem, ale povahou se dobru blíží, protože na nich lze stavět ctnost. Tyto věci jsou dány přírodou a jsou to např. zdraví, síla nebo vlastnosti hodné chvály. Stejně tak stoikové rozvinuli nauku o náležitých činech, které jsou náležité z hlediska ctnosti a štěstí a jsou vykonávány na základě ctnostných vlastností mudrce. Na takto pevných a přirozených základech potom člověk může stavět svou ctnost. Proto jejich ideál mudrce by měl mít zájem pouze o vlastnosti, které mu nadělila příroda, mezi které patří například i zdrženlivost, rozvážnost, trpělivost, uměřenost, spravedlnost atd., a které předpokládají klid duše (*ataraxia*) jako předpoklad ke ctnosti, kdy duše není vystavena jejím afektům ve stavu *apatheia* (nevášnivost neboli klidné trpění vůči iracionálním emocím), ve kterém může s dostatečným klidem čelit vnějším událostem, které jsou jí z větší části lhostejné.

3.1. Fyzika a logika

Rozum jednotlivého člověka, který je v souladu s rozumem veškerenstva a má podobu přísné nutnosti, stoikové chápali po vzoru Hérakleitovského ohně jako jakýsi životodárný dech a horkost, která se mísí s látkou a dává vzniknout všemu jsoucímu a tomu, co z tohoto jsoucího vzniká.¹⁴ Jsoucí je to, co působí, a na co může být působeno.

¹³ ASMUS, V. F. *Antická filozofie*. Praha: nakladatelství Svoboda 1986, s. 450.

¹⁴ HADOT, P. *Co je antická filozofie?* Praha: nakladatelství Vyšehrad 2017, s. 147.

Každé působení je pak pochopeno jako látkové neboli tělesné, tělesnost je tedy látkovost. Tato látka je sama o sobě pasivní, ale samotnou látkou prochází aktivní *pneuma* a je tedy jakousi aktivní stránkou jsoucnosti, než něčím mimo látku a tělo. *Pneuma*, čili vanutí je aktivním principem látkovosti, který určuje vlastnosti a povahu všech věcí. Tento ohňový vánek vším prostupuje, vše z něj vychází a vše se do něj zase obrátí při „požáru světa“. Aktivita látky je tudíž všudypřítomná a ve stoickém pohledu je vše v neustálém pohybu a stoikové citují tak Platónovo vyjádření o Hérakleitově myšlení „vše proudí“. Vše je na cestě k sobě a od sebe a *pneuma* je tvůrčí proud proměn,¹⁵ neustálých změn, a proto je v našem zájmu být v souladu s přirozeností, „nejít proti proudu“ nutnosti a nechat takovéto, pouze nutné, změny osudu. Tento vnitřní pohyb věcí, jako reakce na vnitřní aktivitu samotného jsoucná, bychom označili jako *tonos*, jako působení *pneumatu* poukazující na náhlost a nepředvídatelnost proměn dvou základních látek ve jsoucnu, tedy jejich napětí a následné změny. Zkušenostně ho pak zakoušíme i na živých bytostech. Mají-li správný *tonus*, tak jsou čiperné a aktivní. Pokud svou přirozenost nemohou dostatečně projevit, tak je *tonus* nedostačující.¹⁶

Lidská duše je tak pneumatickým tělem, je tedy božská a duše i božství jsou svobodným a neřízeným pohybem světa. „*Svět nemusí být nijak řízen, a přesto se mění.*“¹⁷ Zde považujeme za důležité se zamyslet nad následujícím problémem, který se se stoickým pojetím světa pojí: Pokud je totiž vše podřízeno nutnosti osudu, jak je pak možná morální volba? Člověk se může vzepřít osudu, ale oddělí se tak od kosmického celku a na běhu světa to nic nezmění. Je třeba také říct, že většinou jsou volby v souladu s osudem, tudíž i přirozeností, morálně správné. Tak proč bychom se měli snažit změnit běh nutnosti světa? Jak pravil Seneca „*svoleného osud vede, vleče vzdorného.*“¹⁸ Myslím, že větu bychom si mohli vyložit tak, že ona volba není dána univerzálním rozumem, ale každým jednotlivým rozumem, který ve svých soudech a výrociích přisuzuje smysl událostem, před které je postaven nutností osudu. A do tohoto smyslu volby patří zejména lidské vášně a morálka, tzn. jaká bude naše reakce na nově vzniklou situaci. Nezáleží na

¹⁵ KRATOCHVÍL, Z. *Studie o křesťanství a řecké filosofii*. Praha: nakladatelství Česká křesťanská akademie 1994, s. 46-48.

¹⁶ Tamtéž, s. 48-49.

¹⁷ Tamtéž, s. 49.

¹⁸ HADOT, P. *Co je antická filosofie?* Praha: nakladatelství Vyšehrad 2017, s. 148.

běhu světa, který ani změnit nemůžeme, ale na nás samotných, na našem duševním rozpoložení. K hlubšímu porozumění je třeba vzít v úvahu stoickou teorii poznání a kataleptické (uchopující) představy, kde se nachází prostor pro omyl i naši svobodu. Jde o to, že reflektujeme vjem, kterému v podobě vněmu následně můžeme přitakat, nebo ne a donutí nás tak k vyslovení určitého soudu o tom vjemu. Toto naše přitakání má již naši vlastní podobu a je nezávislé a svobodné vůči nutnosti. Je ale také třeba myslet na to, že podle stoiků neexistuje jiné zlo než morální. A to v tom smyslu, že zlem je podle stoiků podlehnutí vášním naší duše. To, co není morální, je lhostejné. Například pokud se člověk zalekne smrti ze zasažení bleskem, tak je na omylu. A právě zohlednění rozumnosti světa umožňuje takový omyl zvážit i ve svém soudu. A dalo by se tedy říci, že omyl i svoboda jsou záležitostmi našich soudů.¹⁹ Můžeme tedy říci, že opravdu zlé nebo dobré je tedy jen to, co se týká nás a je morální. Takovéto soudy o dobrém a zlém může člověk vynášet jen proto, že mu byl dán *logos*, rozum určující všechno dění.

Rozum člověka se po narození podobá nepopsané tabuli, do které se postupně zapisují smyslové vněmy v podobě empirického pojmu a po dosažení sedmého roku života je *logos* schopen tyto pojmy svobodně přetvářet, tj. zmenšovat nebo zvětšovat je a přisuzovat jim tak větší nebo menší smysl. Tuto schopnost rozumu vytvářet obecné logické představy nazvali stoikové *logem*.²⁰ Řekl bych, že do naší duše se tyto pojmy postupně zapisují a nejen, že nám rozum umožňuje jejich uchopení, ale tyto pojmy také přetváří neustále naši duši a produkují její následné duševní stavy. Stálost duše, její důstojnost, velkomyslnost a jiné ctnosti tak závisí především na rozumu, jak a do jaké míry tyto pojmy může přetvořit a zapůsobit tak na sama sebe.

Již zmíněná přirovnání jednotlivých částí filosofie v obrazu člověka nepochybně znamená, že filosofii nelze chápat jen jako teoretickou disciplínu, ale, tak jako etika, tak logika i fyzika tvoří součást žité praxe a je třeba „*žít v ustavičné pozornosti (prosoché) na přítomný okamžik.*“²¹ Logika jako věda o soudu a úsudku mi umožňuje, že jsem schopen si představit jednotlivou část celku s ohledem na tento celek a vyslovit o ní nezaujatý soud oproštěný od konvencí a předsudků společnosti. Jak řekl Marcus Aurelius:

¹⁹ HADOT, P. *Co je antická filosofie?* Praha: nakladatelství Vyšehrad 2017, s. 150.

²⁰ ASMUS, V. F. *Antická filozofie.* Praha: nakladatelství Svoboda 1986, s. 444.

²¹ HADOT, P. *Co je antická filosofie?* Praha: nakladatelství Vyšehrad 2017, s. 156.

„nezapomínej svou pozornost obracet k jednotlivým součástem všech věcí a tímto rozbořem se nauč vším pohrdat. A tentýž postup přenes na celý život!“²² V takovémto nazírání věcí se setkáváme s fyzikou, vědou o přírodě a vesmíru a nazírání věcí v jejich nejpřirozenější formě.

Logika i fyzika jsou v praktické stoické filosofii metodami praktického imaginativního cvičení nazírání věcí z perspektivy kosmu. Při tomto praktickém cvičení stoikové pokládali za důležité i předjímání událostí. „Osvoj si správný postup v pozorování, jak se všechno navzájem přeměňuje, to měj ustavičně na zřeteli a v tomto oboru se cvič!“²³ Tuto myšlenku interpretujeme tak, že vše se navzájem nutně mění a Stoikové tak dospěli k dalšímu praktickému cvičení, jehož cílem je taktéž *apatheia* a souvisí zejména s předvídaním nadcházejícího zla, ke kterému by pak měl stoik přistupovat lhostejně, pokud se tedy netýká mravního zla. Ke klidnému životu stoikové řadí předjímání takových myšlenek, jako je zoufalství, samota, nemoci blízkých, smrt atd. Totiž, když máme možnost se na takovéto otázky duševně připravit, tak nás nezastihnou v takovém neklidu, jako bychom to pocítili v jejich bezprostředním přítomném účinku, ale máme možnost věc pozorovat z dálky a mít nadhled. Můžeme tuto souvislost dosahování klidu duše domyslet dále.

Takové představy jako je myšlenka na smrt, nemoc atd. jsou strašné, ale uvědomění si jejich nutnosti a nezvratitelnosti nás přetváří v tom smyslu, že nás obrací k tomu lepšímu a svobodnějšímu v nás. Ale zároveň nás pojí i s druhými, protože poznáme opravdovou hodnotu každého okamžiku a připomínají a umožňují nám dostat se k vlastnímu základnímu prameni, ze kterého bychom měli žít, tzn. žít autenticky, a díky kterému máme možnost žít opravdu svobodně a jejich kladení je tak pro stoiky nezbytné.

3.2. Etika

Stoická etika vychází z učení kynického, způsobu života Sókrata a z Aristotelické Etiky Nikomachovy. Sofistický protiklad mezi tím, co je od přírody (*fyxis*) a tím, co je zvykem, úmluvou (*nomó*), řeší stoikové myšlenkou, že jedině shoda s přírodou vede

²² MACHOVEC, D. *Dějiny antické filosofie*. Jinočany: nakladatelství H & H 1993, s. 174.

²³ HADOT, P. *Co je antická filosofie?* Praha: nakladatelství Vyšehrad 2017, s. 154.

k nezávislosti na přírodě. Jistoty života totiž nejde opřít o vnější věci, ale je třeba je hledat uvnitř sebe sama ve ctnosti, zdatnosti (*areté*), odkrytí a očištění přírody (*fysis*). Poznání tedy nelze dosáhnout tím, co je zvykem, ale jedině ve shodě s přírodou. Tuto shodu a harmonii s rozumem (*logem*) tvoří rozvaha (*frónésis*) a poznání (*epistéme*). *Areté* pak narušují nerozumné pohyby duše, afekty a vášně (*pathé*), proti kterým musí mudrc postavit duševní klid (*ataraxia*) vůči iracionálním afektům (*apatheia*), která není lhostejností, jako je tomu dnes, ale očišťuje duši od toho, co jí brání životu v harmonii s přírodním rozumem (*logem*) skrze vnitřní *pneuma* (harmonie dvou základních prvků) a jeho napětí (*tonos*).²⁴ Podle stoiků člověk, který nežije ve stavu *apatheie*, není schopný vůbec někdy dosáhnout duševního klidu. Tento stav duše, který je výsledkem oddání duše dvěma prvkům, je totiž předpokladem pro získání všech ctnostných vlastností a dosažení šťastného života a je čistě stoickým ideálem. Ideál *ataraxia* totiž byl používán už dříve ve škole skepticizmu a epikureizmu. Jak jsem psal výše, tak slovo *apatheia* je dnes často zaměňováno s apatií, což by stoikové nikdy nepřijali, a proto se k tomuto vyjadřuje i Seneca: „*Nutně upadneme do dvojznačnosti, jestliže budeme chtít bez rozmýšlení přeložit řecké slovo apatheia jedním slovem a řekneme necitlivost. Snad by tedy bylo lepší mluvit o duši nezranitelné nebo o duši povznesené nad utrpení.*“²⁵ Šťastný život je podle stoiků život ve ctnosti, tudíž v přirozenosti a v souladu s rozumem. Těmito přednostmi disponuje stoický ideál mudrce a tyto přednosti musí neustále uplatňovat nejen pro blaho svoje, ale zvláště pro blaho státu. Jeho protikladem by pak byl pošetilý člověk, který nežije v harmonii a jedná pouze pro svou slast a blaho.

V kontextu stoické etiky je důležitá role člověka jako světového občana. Kosmopolitismus, vyjádřený „*myšlenkou bratrství všech lidí, majících v sobě podíl božství-rozumu*“²⁶ souvisí s myšlenkou *pneumatu*, vyjádřenou souhlasu bytosti se sebou samou. Každé lidské tělo je prodchnuto tímto božským rozumem, z čehož plyne, že kosmopolitismus odpovídá přirozeným lidským sklonům a zakládá se na přirozeném lidském pudu začleňovat se do společenství²⁷ a věnování se veřejné činnosti ve prospěch

²⁴ KRATOCHVÍL, Z. *Studie o křesťanství a řecké filosofii*. Praha: nakladatelství Česká křesťanská akademie 1994, s. 50-51.

²⁵ SENECA, L. A. *Další listy Luciliovi*. Praha: nakladatelství Svoboda 1984, s. 25.

²⁶ MACHOVEC, D. *Dějiny antické filosofie*. Jinočany: nakladatelství H & H 1993, s. 172.

²⁷ HADOT, P. *Co je antická filosofie?* Praha: nakladatelství Vyšehrad 2017, s. 151.

společnosti. Přirozený pud sebezáchovy, který ovlivňuje lidskou úroveň péče o blaho státu, stoikové totiž uplatnili šířeji než v mezích rodného polis a dospěli ke kosmopolitismu, kdy je člověk světovým občanem. A díky kterému přešel stoicismus do římské filosofie²⁸ a myslím, že dnešní koncept vlastenectví by stoikové mohli vzít jako urážku. Ani bezhlavé cestování totiž duši nijak zvláště neprospívá.

Všude bychom se měli cítit jako doma, protože takové počínání odpovídá naší přirozenosti. Pokud je nemocná duše, tak bychom neměli měnit podnebí, ale sebe, své zvyky, chování a smýšlení o sobě, ale i druhých. I Seneca se tomuto tématu věnuje ve svém díle. Totiž, že aby se lidé dostali z neutěšené situace osudu, vydávají se po různých místech světa. Dosvědčuje citátem Lucretiovým „*Takovým způsobem každý sám před sebou stále jen prchá.*“²⁹ Před sebou samým ale nejde uprchnout. Znamená to, že cestováním odložím problém a nechám mu prostor, aby se zvětšil. V případě člověka by to mohl být strach před různými věcmi, které čekají doma.

Stejně jako myšlenka kosmopolitismu je ve stoické etice důležitá možnost volby. Myšlenka toho, že naše volby rozhodují o našem životě v celku, vychází ze Sókrata a hovoří o ní Platón v díle Obrana Sókrata. Hájí se v ní před soudem obvinění z bezbožnosti a říká, že „*pro dobrého muže není žádného zla ani za života ani po smrti.*“³⁰ Stoický ideál mudrce jakožto dokonalého člověka totiž nemůže být nešťastný z vnějších příčin. Sled těchto příčin má povahu nezvratitelného osudu. A jednat proti nutnosti by bylo jednáním proti přirozenosti, a tudíž jednáním proti rozumu, a tudíž proti sobě. Člověku by měl být tento sled osudu lhostejný a měl by se starat jen o to, co může změnit tzn. to, co se ho týká. A pokud zároveň chová vlídný a shovívavý vztah i k druhým, tak koná dobro ve prospěch společnosti, a tak i ve prospěch svůj. Právě dobro si utváříme my sami, ne okolnosti a vnější věci. Stoikové se zabývali dobrými činy, které nazývali náležitými činy.

A o provádění náležitých činů je třeba se starat už při rozvoji *logu* pomocí cvičení. Cvičením, při kterém se cvičím ve svém ctnostném jednání a uplatňuji ho v nejvyšší míře vůči všem lidem, i těm špatným. Takové jednání je člověku přirozené a nejvyšším

²⁸ ASMUS, V. F. *Antická filozofie*. Praha: nakladatelství Svoboda 1986, s. 442.

²⁹ SENECA, L. A. *O duševním klidu*. Praha: nakladatelství Odeon 1999, s. 237.

³⁰ HADOT, P. *Co je antická filosofie?* Praha: nakladatelství Vyšehrad 2017, s. 144.

lidským štěstím je život v souladu s přirozeností, tudíž být ctnostný, ale svou skutečnou přirozenost získává a uskutečňuje člověk pouze s rozvojem vloh, které mu příroda nadílí. Teprve s jejich rozvojem se člověk stane tím, čím byl pouze v možnosti při svém zrození.³¹ A tím nejpřirozenějším a nejpůvodnějším lidským sklonem je pud sebezáchovy nebo sebeláska, a ne slast, jak to předpokládal Epikúros.³² Podle stoiků totiž příroda tento pud uložila do svých výtvorů, aby je uchránila. A proto člověk ze všeho nejdříve vyhledává to, co uspokojuje tento pud sebezáchovy a vyhýbá se tomu, co je mu protikladné, co se týká druhých lidí. Naopak slast je podle stoiků pouze výsledek, který doprovází jevy, pokud je zachován stav odpovídající přírodě.³³ Ctnost tedy není přirozenou vlastností nikoho, ale člověk ji získává na základě jeho přirozených vloh s rozvojem *logu*, praktického a teoretického studia. Pokud člověk z této rozumné cesty nabytí ctností sejde, tak se mu zdá, že to nejvyšší dobro je slast, která vlastně ani nepatří k přednostním věcem.³⁴

Z pudů sebelásky a sebezáchovy vyplývají dvě individuální stoické ctnosti. Uměřenost vůči vášnivým přáním a statečnost vůči vášním, které přicházejí, když mohou napáchat jen škodu a zakalit tak mysl. Tyto dvě ctnosti předpokládají třetí ctnost, rozumnost. Všechny tyto ctnosti jsou ctnosti individuální a jsou zahrnuty celkovou ctností *apatheie*. Stoikové se tedy doplňují čtvrtou hlavní ctností, ctností spravedlnosti, která je společenskou ctností a vede člověka za egoistické meze sebezáchovy a sebelásky.³⁵ Tato ctnost se ohlíží na druhé lidi a také ji získáme rozvojem *logu* prostřednictvím praktického a teoretického studia. Propojíme-li myšlenku světa řízeného rozumem s právě sledovanou ctností spravedlnosti, stává se srozumitelným stoický kosmopolitismus a myšlenka světového občana. Spravedlnost jako ctnost je uměním dávat a uskutečňovat to dobré nejen ve svůj prospěch, ale ve prospěch celé společnosti, jejíž blaho je pro mudrce přednější než to jeho. Koneckonců propojíme-li stoický kosmopolitismus s Aristotelovou myšlenkou člověka jako *zoon politikon*³⁶, vidíme, že je v jeho přirozeném základním pudu začleňovat se do společnosti a starání se o dobro pro naše blízké, ale i pro to naše.

³¹ ASMUS, V. F. *Antická filozofie*. Praha: nakladatelství Svoboda 1986, s. 442.

³² ASMUS, V. F. *Antická filozofie*. Praha: nakladatelství Svoboda 1986, s. 457.

³³ Tamtéž.

³⁴ Tamtéž, s. 461.

³⁵ ASMUS, V. F. *Antická filozofie*. Praha: nakladatelství Svoboda 1986, s. 463-464.

³⁶ ARISTOTELÉS. *Politika*. Praha: nakladatelství Rezek 2009, s. 9.

Stoikové navíc říkají, že do společenství patří všechny bytosti, které mají *logos* a cítíme bezděčnou sounáležitost s nimi. Je to jedna z myšlenek, kterými se stoicismus odlišuje od epikureismu, který nabádá ke skrytému životu, odmítání státu a významné veřejné činnosti. Zénón byl svědkem založení světové říše Alexandra Makedonského. Stejná myšlenka inspirovala i tvůrce římské světové říše a křesťanství, které sdílelo myšlenku o božím království, které vycházelo z tohoto v podstatě stoického kosmopolitismu.³⁷

Za protipól těchto ctností stoikové považovali hlavní zdroj neřestí, afekty, jakožto duševní stavy, které přesahují míru a nepodřizují se *logu* a jsou příčinou neřestných slastí, zatemní mysl a kazí ducha. Ze sklonů, které se nepodřizují *logu*, se stávají trvalé sklony, nemoci duše.³⁸ Každá schopnost se totiž udržuje a utužuje přiměřenými skutky a chci-li něco dělat, tak si z toho musím udělat zvyk a když ne, tak si zvykat dělat něco jiného. A takto to bývá i ve věcech duše. Pokud neužiji rozumu a dovolím afektu zmocnit se duše, tak jsem ještě navíc utužil svůj zvyk v této věci. Pokud například zatoužím po penězích a udržím svou vášeň v mezích rozumu, tak potom mne nepohlčí zkaženost duše. Pokud vášním dovolím zmocnit se rozumu, tak naše vůdčí část se už jen tak lehko nevrátí na své původní místo. Vášně mají ve zvyku pohlcovat rozumové uvažování, a proto zachovejme klid a vzpomeňme si na možné následky našeho slastného jednání. Zvykejme si dělat něco lepšího a budme trpěliví. Protože zvyk nejprve slábne a pak vymizí. A stejně tak nemáme mít špatné myšlenky, které by mohly uškodit nejen nám, ale i druhým. Máme být spokojeni sami se sebou.

V sázce je totiž nejen čistota duše, ale i štěstí, svoboda a pokoj duše. „*Mudrc má vždy důvod k radostné náladě.*“³⁹ Jeho přednosti mu totiž umožňují vidět věci z „ptačí perspektivy“ a v jeho strastech vidět štěstí. Protože největší štěstí je mít rozum, být tak co nejvíce ctnostný a být především spokojený sám se sebou, ale i s věcmi, které se ho týkají. Mudrc nemá důvod truchlit nad svými nedostatky nebo nad věcmi, které mu přivodily něco zlého. Ví totiž, že materiální věci nemohou způsobit klid duše, to může jen duše sama. Svých nedostatků se zbavit také nemůže, ale může s nimi i s přírodou žít v harmonii. Takové počínání je cestou k duševnímu klidu. A dokud může mudrc

³⁷ ASMUS, V. F. *Antická filozofie*. Praha: nakladatelství Svoboda 1986, s. 465.

³⁸ MACHOVEC, D. *Dějiny antické filozofie*. Jinočany: nakladatelství H & H 1993, s. 171.

³⁹ ASMUS, V. F. *Antická filozofie*. Praha: nakladatelství Svoboda 1986, s. 463.

uplatňovat své přirozené vlohy, tak nemá smutnit, že jsou špatné, ale má povinnost rozvíjet je a snažit se být lepším člověkem.

To vše souvisí s „náležitým jednáním“, jednáním v souladu s přírodou, které nezáleží jen na naší vůli, ale i na druhých lidech, a především na osudu. Podstatný není výsledek, který je nejistý, ale úmysl při právě vykonávaném činu.⁴⁰ Pokud je lidský úmysl čistý a dobrý (a u mudrce je vždy dobrý), znamená to, že je čistá i lidská duše a má zájem na tom, aby věci konala dobře a s nejlepšími úmysly. Nezáleží na výsledku, protože stejně jako může konat dobré věci špatná duše se špatnými úmysly, může konat špatné věci dobrá duše se správnými úmysly. *„Jak zkažený a ošemetný je člověk, který říká: „mám nejlepší úmysl jednat s tebou upřímně.“ K čemu to, člověče? Takového úvodu není potřeba! Však se to ihned ukáže: na čele to musíš mít psáno, z hlasu ti to musí zaznívat a z očí to vyzařovat, aby to z nich oslovený přímo vyčetl. Vůbec upřímný a dobrý člověk musí být takový, že každý, jakmile k němu přistoupí, v tu chvíli to chtěj nechtěj vycítí. Kdo je dobrý, upřímný a dobře smýšlí, ten to má v očích vepsané docela zřetelně.“*⁴¹ A kdo hřeší, hřeší sám na sobě.

Z důvodu nezištnosti povahy duše při konání dobrých skutků odlišili stoikové činy dobré, špatné a lhostejné. Lhostejné činy pak stoikové rozdělují na bezpodmínečně lhostejné a lhostejné z hlediska štěstí a ctnosti neboli náležité činy, které jsou společné rozumnému i nerozumnému člověku.⁴² Tyto náležité činy se vztahují k *logu* a mohou být tak vyvolány rozumnými důvody a takovými činům stoikové říkali ctnostné. Takovou předností disponuje pouze mudrc a liší se od náležitých činů nerozumných lidí hloubkou, rozumností, a tím, že člověk jedná záměrně.⁴³ Dobrá je pouze ctnost, ale náležité činy pomáhají vybudovat ctnost, takže bychom mohli říci, že i tyto činy jsou dobré z hlediska ctnosti. Stejně jako věci přednostní nám přispívají něčím k nejvyššímu cíli, ale nejsou dobré, protože dobrá je pouze ctnost. Zlo je potom to, co napomáhá protikladnému a absolutně lhostejné je to, co nepomáhá zlu ani dobru. Naše štěstí, které je podle stoiků

⁴⁰ HADOT, P. *Co je antická filosofie?* Praha: nakladatelství Vyšehrad 2017, s. 152.

⁴¹ AURELIUS, M. A. *Hovory k sobě.* Praha: nakladatelství Mladá fronta 1999, s. 125.

⁴² ASMUS, V. F. *Antická filozofie.* Praha: nakladatelství Svoboda 1986, s. 460.

⁴³ Tamtéž.

ctností, závisí na našem rozumném vztahu k věcem i lidem kolem nás, ale především na rozumném vztahu k nám samotným.

Bohužel, k osudu neodmyslitelně patří nahodilosti života a již zmíněné strašné otázky, včetně smrti. A pokud dělám, co mám, tak jsou mi tyto otázky nebo vnější věci lhostejné. „*Konáš-li svou povinnost, budiž ti lhostejné, zdali přitom strádáš zimou, či vedrem, zdali jsi ospalý, či dosti vyspalý, zdali tě zahrnují hanou, či chválou a zdali umíráš, či konáš něco jiného. Neboť také umírání je jeden z našich životních úkolů; proto postačí také v této věci dobře splnit svou povinnost.*“⁴⁴ Neměli bychom nad těmito věcmi například přestat smutnit, ale věnujme se tomu a změňme to, co změnit můžeme. Stoická volba spočívá ve snaze žít v souladu se sebou samým. Seneca tuto snahu shrnul větou „*vždy totéž chtít a vždy totéž nechtít.*“⁴⁵ Vyjadřuje tím soulad rozumu a duše, kdy oba chtějí totéž anebo naopak oba totéž nechtějí. Výsledkem je pak podřízení toho nebo onoho a následný stav rovnováhy vedoucí ke ctnosti a dobrému životu mudrce.

3.2.1. Stoicismus a kynismus

Protože důležitou inspirací pro stoiky je učení kyniků, podívejme se stručně na základní myšlenky kynických filosofů. Samotný kynismus byl založen na myšlence jednoduchosti a absolutním minimu věcí potřebných k životu. Samotný zakladatel stoické školy, Zénón z Kitia, vstoupil do filosofického učení ke slavnému kynikovi Kratétovi.

Renesance obratu ke kynismu byla iniciována ve stoické škole Aristónem z Chiu, který po smrti Kleantha a Zénóna školu vedl. Aristón říká: „*Mudrc je podroben dobrému herci, který at' si nasadí škrabošku Thersíta nebo Agamemnóna, bude hrát obojí úlohu, jak se patří.*“⁴⁶ Aristónova věta, jež ho spojovala s kyniky, říká, že nerozlišoval mezi věcmi dobrými, špatnými a indiferentními, ale vše, co není mravní nebo nemravní je naprosto lhostejné a není důvod dávat z hlediska ctnosti jakékoli takové věci přednost před jinou. Ctnostné jednání je u kyniků na rozdíl od pojetí stoiků naprosto soběstačné a nepotřebuje věci, o které by se opíralo. Nejspíš proto se také domníval, že fyzika a logika

⁴⁴ AURELIUS, M. A. *Hovory k sobě*. Praha: nakladatelství Mladá fronta 1999, s. 54.

⁴⁵ HADOT, P. *Co je antická filosofie?* Praha: nakladatelství Vyšehrad 2017, s. 145.

⁴⁶ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 1998, s. 83.

jsou nad naše síly a věnoval se tak jen etice.⁴⁷ Tento kynický vliv přetrvával ve stoické škole i po jeho a smrti, stejně jako před jeho smrtí, avšak ne v ortodoxním slova smyslu.

Stoická a kynická nauka vychází ze Sókratova žáka Antistheta, který od něj přejal jeho osudovou tezi, totiž že nezáleží na tom, co člověk říká a ví, ale záleží na jeho jednání.⁴⁸ Tento názor představuje úzký konec klínu, který byl vrážen dále, až se nakonec objevil názor, podle něhož panuje nepřátelství mezi zavedenými zákony v obci a zákonem ctnosti. Tento názor je kynický. Cílem kynismu je stejně jako u stoiků žít v souladu s přirozeností. Stoikové však veškeré činnosti dělili na ctnostné, špatné nebo indiferentní. Kynismus toto rozdělení nečinil. Byly jen skutky dobré nebo špatné, přičemž mudrc má a může dělat nebo říci téměř cokoli, před čím pociťuje konvencemi svázaná veřejnost (pošetilí blázni) zábrany. Mudrc může vzít do úst tvrzení, že špatnost je dobrá, nicméně podstatné je, že ví, že to tak není, a že nebere ohledy na úsudky jiných a vyznačuje se svou nezávislostí a sounáležitostí ke světu, ale k žádné *polis*, resp. jen k *polis* moudrých lidí. Podle kyniků „*bud' rozum, nebo provaz.*“⁴⁹

Velikým zastáncem kynismu byl Diógénes ze Sinópe, jehož nekompromisní postoj se vyznačoval porušováním společenských zásad a výstředním chováním. Vycházel sice ze Sókratova způsobu života, ale na rozdíl od něj neprojevoval loajální postoj vůči žádné obci, což je charakteristické pro kynický radikální postoj, který nebral v potaz společenské postavení a kritizoval tradiční postoje.⁵⁰ Říká také, že všechny naše činy musí řídit ctnost neboli poznání toho, co je dobré, avšak neříká, co je ctnost. Její definice se stala slabým místem kynismu a našla kritiku v Zénónovi. Podle Zénóna⁵¹ „*radši at' člověku uklouznou nohy než jazyk.*“⁵² Důvodem, proč Zénón upustil od nauky svého učitele Kratéta bylo vytvoření vlastní nauky, kde mnohé mravní činy mohou podporovat mravnost, zatímco jiné mnohé mohou podporovat nemravnost, tj. nauka o náležitých věcech, jímž máme dávat přednost nebo je odmítat. Zatímco pro kyniky je i nemravní čin

⁴⁷ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 1998, s. 83.

⁴⁸ Tamtéž, s. 77.

⁴⁹ DÍOGENÉS, L. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov: nakladatelství Nová tiskárna 1995, s. 230.

⁵⁰ LONG, A. A. *Hellénistická filosofie: stoikové, epikurejci, skeptikové*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 2003, s. 18.

⁵¹ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 1998, s. 83.

⁵² MACHOVEC, D. *Dějiny antické filosofie*. Jinočany: nakladatelství H & H 1993, s. 170.

moudrého člověka mravný, tak u mudrce stoiků je každý čin mravně žádoucí a z hlediska *fysis* je ospravedlnitelný.

Kynikové věří, že základním a přirozeným lidským pudem je sexualita a že kynik musí být přirozeně pánem tohoto pudu, stejně jako ostatních. Zénón taktéž vypracoval nový pojem přirozenosti, do kterého zasahovala fyzika i logika, které doprovázely etiku a zastával názor, že moudrý člověk bude milovat ty, kteří nejsou dobří, ale jsou způsobili pro dobrý život, a že láska směřuje hlavně k přátelství.⁵³ A od přirozených pudů kyniků se lišil svou nesobeckostí a přátelstvím jako jednou ze základních lidských hodnot.

3.2.2. Aristotelská etika a stoická etika

Druhým důležitým vlivem pro formování stoické filosofie po kynismu je učení peripatetické školy, která rozvíjí dědictví Aristotelovo. Pro obě filosofické školy je ctnost jakousi stálou dispozicí, jež vyvstává z rozumu.⁵⁴ Aristoteles poznamenává, „že *chvály či hany se nám nedostává proto, že jsme schopni jednat dobře, ale spíše tehdy, když tak skutečně činíme.*“⁵⁵ Ctnost nepovažuje za svrchovaný cíl života, ale za jakousi potencionální schopnost, kterou je třeba uplatnit ve smyslu uskutečnění (*energeia*). Z těchto ctnostných vlastností a z jejich uskutečňování vychází štěstí, které je podle Aristotela cílem života a je obsažené v něm samotném, ale k jeho dosažení jsou potřeba určité vnější, ale pouze nutné a dobré statky. Na rozdíl od Zénóna a Chrýsippa, kteří ji mají spíše za schopnost, kterou má povinnost ctnostný člověk užívat, nelze ji tedy rozdělovat a rozum je u stoiků ctností.⁵⁶ „*Neboť všechny skutky ctnostného člověka jsou ctnostné.*“⁵⁷ Záleží na záměru, který je u moudrého člověka vždy čistý a má zájem na tom vykonat věc dobře. Stoikové považovali za cíl života samotnou ctnost bez vnějších příčin, protože vše, co člověk potřebuje ke šťastnému životu, je ctnost, která se může nacházet jen v člověku. Šťastný život je podle stoiků ctnostný život a tedy vše, co je v člověku dobré, a to i rozum, je ctností.

⁵³ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 1998, s. 80-85.

⁵⁴ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 1998, s. 13.

⁵⁵ Tamtéž, s. 13-14.

⁵⁶ Tamtéž, s. 14.

⁵⁷ Tamtéž.

V praxi se úloha v různém pojetí moudrého člověka tolik neliší, protože jedině člověk se zdravým rozumem úspěšně řekne, co je morálně správné. Mohlo by se zdát, že rozdíly v pojetí morálních otázek jsou jak u Zénóna, tak u Aristotela pouze interpretační a v důsledku jsou jejich závěry stejné. Ale Aristotelická formulace v Etice Nikomachově je právě problémem, kvůli němuž se s ním stoikové rozcházejí. Jak jsem řekl, tak stoikové raději mluví o životě v souladu s přirozeností, což se zdá z jejich deterministického pojetí světa jako rozumnější varianta. Bohužel ne pro Aristotela, protože je přesvědčen, že cíl života volíme kvůli němu samému, tedy podle Aristotela kvůli štěstí. A tohoto cíle nelze dosáhnout jen díky přirozeným věcem. Je potřeba ale říci, že má na mysli konkrétní druh štěstí, o který je třeba se starat, a jeho zárodek, který je nám dán přírodou, je třeba rozvíjet.⁵⁸ Štěstí by mělo být založené na rozumu místo na něčem, co je mimo naše možnosti. Štěstí totiž Aristoteles ve svém díle rozdělil na *hedonické* a *eudaimonické*, kdy *hedonické* odvodil od řeckého slova *hedon* (potěšení), *hedonický* život pojmenoval jako slastný život, který by stoikové označili za indiferentní a Aristoteles za nerozumný a neschopný vůbec někdy dosáhnout ctnosti, a tudíž i štěstí. To štěstí, které je schopné dosáhnout ctnosti, se nazývá *eudaimonické*. Tento život pojmenoval *eudaimonický* podle řeckého slova *eudaimonia*, které znamená blažený nebo pohodový život, kdy dobro nevolíme kvůli ničemu jinému než kvůli němu samému a chceme prostě jen žít dobře.

S ohledem na stoický důraz na prozřetelnost považují i stoikové rozumové poznání za jediné, které je schopné dosáhnout ctnosti. Etymologicky slovo *eudaimonia* totiž souvisí se slovem *eu* (dobrý) a *daimón* („duch“). *Daimón* byl ve starověkém Řecku vnitřním hlasem člověka, který mu následně přitakal nebo ne. „*Daimoni jsou duchovní bytosti, nikoli prostě duše a tento daimon je přítomen při každém jednotlivci, nikoli však v jednotlivci.*“⁵⁹ Pouze tak totiž podle stoiků lze udržovat spojení mezi bohy a lidmi. Díky nějakému prostřednímu členu. *Daimón* je vždy dobrý a špatný a člověk jej pouze nenásleduje, ale přitakává a volí mezi mravními a nemravními věcmi.⁶⁰ Je uprostřed mezi smrtelným a nesmrtelným, mezi bohem a člověkem. Všude totiž musí být něco prostředního. To, co není krásné, nemusí být nutně ošklivé a stejně je něco mezi rozumností a nevědomostí, totiž mít správné mínění a nemoci jej rozumově vysvětlit. A

⁵⁸ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 1998, s. 14-15.

⁵⁹ Tamtéž, s. 272.

⁶⁰ Tamtéž, s. 277.

takové mínění není nevědomostí, protože zasahuje jsooucnu. Stejně, co není dobré, nemusí být zlé, proto je *Daimón* vždy dobrý i špatný a člověk mu přitakává, nebo ne. Nemůže být tak ani bohem, protože není účasten ani krásna, ani dobra a není blaženým. Musí být něčím uprostřed. Jako prostředník chodí k bohům od lidí a k lidem od bohů a přináší z jedné strany prosby a oběti a z druhé strany, od bohů, rozkazy a odplaty za oběti. Je uprostřed a vyplňuje mezeru mezi obojími, takže vše je spjato v jeden celek.⁶¹ „*Zeus ustanovil strážce bdícího nad každým z nás a svěřil každého z nás do jeho péče.*“⁶² „*I Seneca přijímá nauku o daimónech a zejména ve svých listech mluví o duchu, který žije v naší tělesné schránce. Nenajdeme u něj slovo daimón, nahradil ho latinským slovem spiritus.*“⁶³ „*Jako se nestaráme o ostříhané vlasy a vousy, tak onen božský dech chystající se vykročit z člověka soudí, že ho otázka, co se stane s jeho tělesnou schránkou, zad ji stráví oheň, pokryje zem, nebo roztrhá dravá zvíř, týká se stejně málo jako novorozeněte očistky.*“⁶⁴

Eudaimonický život tedy znamená rozumový život a jeví se jako jediná a spolehlivá cesta ke ctnostem vedená rozumem, která je cestou k tomu pravému štěstí. „*Pokud by tento cíl neexistoval, došlo by k nekonečnému regresu.*“⁶⁵ Myslím, že se dostáváme k souvislosti rozumu a ctnostného života. Člověk by podle Aristotela měl žít pro štěstí samé, ne pro něco, z čeho by mohl mít užitek. Dobré chování totiž správného člověka naplňuje, i když z toho nemá žádný užitek. A často z takového chování dokonce mají zásluhy jen ti druzí. Štěstí ale nelze dosáhnout bez ctnosti a je potřeba pro ni žít a také se o ni starat, protože člověk ctnost může získat, ale i ztratit. Podle Aristotela je sice cílem života štěstí, ale bez ctnosti je nemyslitelné. Z Aristotelského hlediska ke štěstí potřebujeme určité vnější, ale pouze nutné statky, na nichž by mohl uplatňovat svou dobrou činnost a být blaženým člověkem. „*Tak jako vojevůdce potřebuje armádu a švec kůži.*“⁶⁶

⁶¹ PLATÓN. *Symposion*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 1993, s. 46-47.

⁶² RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 1998, s. 277.

⁶³ Tamtéž.

⁶⁴ SENECA, L. A. *Další listy Lucilioví*. Praha: nakladatelství Svoboda 1984, s. 178.

⁶⁵ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 1998, s. 15.

⁶⁶ Tamtéž, s. 16.

A stejně tak se dostáváme k názoru stoickému, kdy ctnost máme volit výlučně pro ni samu, opravdu není možné ji volit z jakéhokoli jiného důvodu.⁶⁷ „*Předpokládaná volba ctnosti by volbou ctnosti vůbec nebyla.*“⁶⁸ Nutně pak vyplyne, že stoikové mají opačný názor. Totiž, že tímto postupem by člověk potřeboval postupně více a více prostředků k výkonu své činnosti, stejně jako vladař se stane s přibývajícím mocí stále více ctižádostivý. „*A přál by si lékař pacienty? Tj. přál by si, aby lidé byli nemocní?*“⁶⁹ Mohlo by se zdát, že ctnost je ve stoickém pojetí zcela soběstačná a nepotřebuje ke své realizaci ničeho. Kdyby to tak bylo, tak by ale byla také samolibá, tudíž nedobrá. „*Klasickou stoickou odpověď podává Chrysippos, který má za to, že přirozené věci jsou materiálem, o který se ctnostné jednání opírá.*“⁷⁰ Neboli stoická nauka o přednostních věcech. Přirozené materiální věci (přednostní věci), o které by se ctnostné jednání mohlo opírat, jsou mimo jiné jako nejdůležitější zdraví a fyzická i psychická síla, protože ty jsou v držení každého člověka v jeho přirozené míře a není potřeba za ně bojovat. A pokud je člověk dobrý, nejspíše je neztratí, aby je musel získávat nazpět. Tak jako slunce je tu, aby svítilo pro všechny lidi, jablň, aby nesla plody pro všechny lidi atd., stejně tak člověk má vlastnosti přírodou dané a má je uplatňovat nejen ve prospěch svůj, ale i ve prospěch ostatních. Všechny vnější věci, které tu jsou navíc, jsou mi lhostejné, protože na nich nemohu stavět svou ctnost. Tu můžu stavět pouze sám na sobě. To, na čem mudrc uplatní své přednostní vlastnosti a upevní svou ctnost, jsou náležité činy, které jsou vyvolány rozumnými důvody a vycházejí z jeho ctnosti, tedy i z rozumu, a ctnostných vlastností, které jsou dosaženy stavěním na přednostních věcech. Častým prováděním náležitých činů budu rozvíjet a posilovat své ctnosti i své ctnostné vlastnosti, které nejvíc uplatním vůči druhým lidem.

Někdo by mohl namítnout, že je mnoho jiných vlastností, které by u člověka měly být rozvíjeny. Stoikové mají na mysli takové vlastnosti, o kterých člověk nemůže říci „není mi to přírodou dáno.“ Mluví o vlastnostech, jejichž osvědčení je v moci každého člověka stejné. Důstojnost, trpělivost v nesnázích, rozvážnost, zdrženlivost v požitcích a mnoho dalších, které jsou zakotveny v přirozenosti. Na druhou stranu, jestliže má někdo

⁶⁷ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 1998, s. 15.

⁶⁸ Tamtéž.

⁶⁹ Tamtéž, s. 16.

⁷⁰ Tamtéž.

bystrého ducha a příroda mu nadělila nadání, které je podle stoiků indiferentní ke ctnosti, ale příhodné jako materiál, na jehož základě je možné posilovat svou ctnost, tak je jen v jeho zájmu, aby nezahálel a své přednosti rozvíjel. Z toho se zdá, že pokud příroda člověku nenadělila nic a disponuje, díky jejich neustálému rozvíjení, jen zmíněnými přirozenými vlastnostmi, tak je v dnešní výkonové společnosti ztracen a odsouzen ke strachu před sebou samým. Stoikové také tvrdí, že pokud tomu tak je, tak je tvou povinností se v určité činnosti cvičit a nesvádět vinu na své chabé tělo nebo si dokonce stěžovat na svou omezenost. Zároveň však myslet na to, že existují lidé, kteří mají mít více přirozeného talentu a kladené úkoly, ať už fyzické nebo psychické, zvládnou o něco lépe. Nesmíme však dovolit, abychom se s nimi začali srovnávat. Taková cesta vede zaručeně k neúspěchu, protože samotný špatný pocit ze sebe sama nám může zhatit všechny snahy.

Zjistili jsme tedy, že „*ctnost užívá vnější dobra, ale je stále soběstačná.*“⁷¹ Využívá naše vlastnosti, které pochází z našeho nitra, z naší ctnosti, ale vnější věci jsou jí lhostejné. Nepotřebuje tedy ničeho. Myslím ale, že potřebuje někoho, protože vlastnosti ostatních mohou být stejně ctnostné jako ty naše. A ctnostné vlastnosti, i ostatních, jsou stavebním materiálem pro ctnost. I kdybychom to nechtěli, tak často ovlivní naše chování společnost, v níž se nacházíme. Mohla by to dokazovat nejen předešlá citovaná věta, ale i Seneca ve svém díle. „*Vyhýbej se hrubým společností, v nichž je po vínu uvolněnější svoboda slova, neboť už v střízlivém stavu takoví lidé neznají stud.*“⁷² Stejně jako se duše od dobré společnosti může naučit ctnostem, tak se může naučit od špatné společnosti neřestem. „*Všechny smysly musí být dovedeny k pevnosti; od přírody ovladatelné, jestliže je přestane kazit duše.*“⁷³ Stálost povahy je jedna ze ctnostných vlastností, která obsahuje stálost a odolnost duše i povahy vůči vnějším vlivům. Jestliže si totiž do duše pustíme neřest, není těžké, aby pronikla znovu a kazila ducha. Proto bychom měli mít duši odolnou.

Dalším bodem, ve kterém se stoikové rozcházejí s Aristotelem v jeho etice je otázka, co lze nazývat dobrem. Stoikové rozlišovali věci indiferentní a s nimi prostředky

⁷¹ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 1998, s. 19.

⁷² SENECA, L. A. *O duševním klidu*. Praha: nakladatelství Odeon 1999, s. 113.

⁷³ Tamtéž, s. 112.

k dosažení ctnosti, věci přednostní. Tyto věci se povahou blíží dobru, ale vůči ctnosti jsou na druhém místě. Měli bychom si je vybírat, protože jsou potřebné k životu a do jisté míry i předpokladem ctnostného života, např. zdraví nebo síla. Těmito věcmi se ale ctnosti nijak výrazně nepřiblížíme, protože cílem je ctnost samotná. Na rozdíl od Aristotelova pojetí, které sice odlišuje mravní cíl od prostředku, ale věci, které slouží k dosažení ctnosti, jsou dobré a nelze je nazývat jinak.⁷⁴ Tzn. mravní cíl i prostředek k dosažení nazývá dobrem. Podle stoiků jsou tyto přednostní věci prostředky k dosažení ctnosti a nedají se nazývat dobrem, ale současně jsou dobrými věcmi, kterými lze dosáhnout toho pravého a jediného dobra. Protože pravým a jediným dobrem je pouze ctnost samotná.

Mravní odpovědnost závisí na našem vztahu k věcem, ale i lidem a je to tedy věc vztahová. Pokud člověk disponuje svou přirozeností takovými přednostmi, tak, jak jsem už zmiňoval, je podle stoiků povinností je uplatňovat a používat. A stejně tak rozumně využívat vnější statky k jejich rozvinutí podle Aristotela.

Protože podle stoiků existuje jen jediné dobro, kterým je přirozená ctnost, tak z dosavadního výkladu by se mohlo zdát, že vlastně ani není možné být ctnostný a mravně odpovědný, pokud se tak dotyčný nenarodí. Chrysippova poznámka: „*ani nejúspěšnějšího uchazeče o ctnost, který dělá vše, co dělat má, nelze nazvat šťastným,*“⁷⁵ rozhodně dosvědčuje pravý opak. Dokazuje to, že pokud je člověk nemorálním a koná dobré skutky z nesprávných důvodů, tak je možné ho nazývat špatným, ale častým opakováním oněch skutků se promění lepšimu a bude konat dobré skutky ze správných pohnutek. Kdo hřeší a ubližuje jiným, hřeší a ubližuje sám sobě a své pověsti. Myslím, že i ctnostný člověk může dělat chyby, protože kdo si myslí, že žádné nedělá, tak právě to, že si to myslí je největší chyba, kterou může udělat. A jestliže si toto myslí, tak ctnostný člověk není i přes to, že koná jen dobré skutky. Na našem smýšlení záleží nejvíce. Vše, co dělá ctnostný člověk, je ze své podstaty správné a nemůže to být jinak. Pokud on sám chybuje nebo přidělavá starosti ostatním, činí tak nejčastěji ze své nevědomosti nebo nešikovnosti, nicméně jeho záměry jsou správné. A stejně tak i duch ctnostného člověka se může měnit k horšimu častým opakováním činností z nesprávných

⁷⁴ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 1998, s. 20-21.

⁷⁵ Tamtéž, s. 23.

pohnutek. Proto je třeba se starat o onu ctnost, protože jejím zanedbáváním, stejně jako vše, nedostatečným cvikem zeslábne.

Jak pro Aristotela, tak pro stoiky je ctnostným člověkem jen mudrc a mohlo by se tak zdát, že ctnostného jednání je schopný pouze moudrý člověk. Nesmíme si totiž ideál mudrce vyložit špatně. Aristotelés říká, že ctnost, „*jakožto život v souladu s rozumem není pro člověka ničím nepřírodným.*“⁷⁶ Znamená to, že tato schopnost ve smyslu potenciality, jak by řekl Aristotelés, není cizí žádnému člověku, ale naše povaha a zvyky nám někdy zakazují ono ctnostné jednání užívat. Protože mudrcem se nemyslí vysoký intelekt člověka, ale jeho zdravý rozum, který je vlastní každému člověku, ale ne každý podle něj tak ochotně jedná. Proto bych řekl, že štěstí má každý člověk. Rozdíl je pouze v tom, jaký na něj mají různí lidé pohled. Štěstí je totiž přítomné v životě samotném, ne v materiálních věcech. Je obsaženo v našem chování a přístupu k jiným věcem a lidem. Společenský takt a jakýsi ne vždy přítomný, ale vybíravý životní entuziasmus nám nezaručí stálost štěstí, ale zaručí nám, abychom v našem neštěstí viděli štěstí. Musíme se naučit být nešťastní. Jak by řekl Seneca: „*Žádný člověk nemá neštěstí, dokud nebyl oklamán prosperitou.*“⁷⁷ Vyjadřuje tím vlastnost skromnosti a vyzdvihuje život v chudobě, protože není moudrého člověka, který by postrádal to, bez čeho by nedokázal žít. Protože moudrý člověk svou ctnost nemůže postrádat, je mu dána přírodou, stejně jako všechny ostatní věci potřebné k životu. A je těžké si uvědomit pravou hodnotu okamžiku nebo toho, co mám, dokud o to nepřijdu. Myslím, že proto se někteří lidé tak urputně ženou za materiálními věcmi. Protože když mají více, než je potřeba k životu, tak jsou spokojeni a už nechtějí mít pouze to, co k životu nadělila příroda. Myslím, že si mnohdy ani neuvědomují, jaký je to šťastný pocit žít pouze z toho, co je pravé a hodnotné. Říkal jsem, že je těžké si tento okamžik uvědomit a je možné, že někteří neví, že by takto mohli žít, anebo se toho bojí, protože v dnešní technicky vyspělé společnosti je těžké žít takto autenticky a bez materiálního bohatství předvést výkon, který by společnost ocenila. Ale takové chování pouze ukazuje duševní slabost člověka, protože nezná hodnotu pravého štěstí a radosti, kdy žije jen ze svých ctnostných vlastností a věcí, které mu nikdo vzít nemůže a nemůže o ně přijít tak snadno. Mohli bychom si ušetřit trápení ze ztráty

⁷⁶ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 1998, s. 24.

⁷⁷ SENECA, L. A. *Seneka vychovatel a utěšitel*. Olomouc: nakladatelství Votobia 1995, s. 10.

nad věcmi, které nám nepatří. Pokud se starám o to, co mi od přírody náleží, tak jsem vděčný za to, co mám, a můžu mít, pokud budu žít správně.

Zdá se tedy, že záleží i na našem temperamentu, jestli život bude šťastný a ctnostný, nebo ne. Naše ctnostná povaha se odráží v našich činech a naše činy pak zase v našem duchu, který se tak stává lepším, nebo naopak horším. Jak říkali stoikové, tak lidé jsou ctnostní, nebo ne. Člověk totiž musí být ctnostný vcelku, ne mít ctnostné jen některé vlastnosti. Existují však i krátkodobé duševní stavy, jejichž následkem je možno ztratit ctnost. „*Ctnost lze ztratit následkem opilosti a melancholie, tj. černé žluči.*“⁷⁸ V antice byla melancholie považována za nemoc a podle Chrýsippa moudrý člověk nemůže být nemocný. Jinak řečeno, pokud je melancholie dlouhodobý stav člověka, kde chybí ctnostná povaha, tak potom moudrý člověk nemůže být v takovém stavu, protože mudrc nemůže být nemocný. Je pouze ztracena „rozumová dispozice“, z čehož ale ještě nevyplývá naše špatnost. Jde spíše o oslabení naší neochvějnosti, ctnostné vlastnosti, díky čemuž se už nemůžeme nazývat mudrcem. Člověk se tak ocitne v „mezistavu“, který je u stoiků analogický člověku, který usiluje o ctnost.

Nicméně říkal, že ctnost lze ztratit následkem opilosti, kdy je rozum ztracen. Mohl by se ale moudrý člověk opít? Podle Chrýsippa a Aristotela ne. Pro Zenónovy žáky šlo ale o spornou otázku.⁷⁹ Je známo, že antičtí filosofové často pořádali hostiny, která se překládá jako *symposion*. Etymologicky však souvisí s předponou *sym*, která značí „něco s něčím“ a slovem *pósis*, což znamená „pitka“. Muži dobrého stavu se v ní opíjeli, ale hostina měla přísná pravidla a hlavním programem byla rozprava o tématu, které určil pořadatel hostiny. Proto šlo o spornou otázku a Zenónovi žáci tvrdili, že při „*společenských událostech se alkoholu lze oddat.*“⁸⁰ Opilost je věci indiferentní a nepatří ani mezi věci přednostní, protože na opilosti se ctnost nedá budovat.⁸¹ Toto tvrzení bychom mohli doložit důkazem, že pokud ctnost záleží především na úmyslu, který je opilostí zakalen, nesmí se brát jako autentický projev člověka a na jednání, které je založené na takto zabarvené mysli je se třeba dívat jako na indiferentní.

⁷⁸ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 1998, s. 26.

⁷⁹ Tamtéž, s. 26.

⁸⁰ Tamtéž, s. 28.

⁸¹ Tamtéž.

Mnoho představitelů stoicismu se nepovažovalo za moudrého člověka, který rozpozná ve všech případech nepravdivý soud. „*Předpokládali totiž, že moudří lidé jsou stejně vzácní jako fénix a vyvstávají tak před námi prodchnutí pokorou, která jim nebývá přiznána.*“⁸² Stejnou charakteristiku bychom mohli najít i u Seneky: „*Mudrc nezná žádného vzrušení a přebývá v tichu nadměsíčního světa. Takový mudrc je však velkou vzácností. Podobně jako pták fénix se objevuje jednou za pět set let.*“⁸³ Člověk je totiž v podstatě bezmocný, a přestože se snaží dosáhnout alespoň částečné moudrosti, je obvykle neúspěšný. Důvodem je zejména nepřipravenost na boj se zlem a neřestmi. Proto převládá v učení Seneky pojetí člověka jako slabého a bezmocného tvora.⁸⁴ Cesta k tomuto cíli je náročná a většina z nás k němu ani nedojde. Být ctnostným neznamená mít ctnostnou vlastnost, ale znamená to být ctnostný člověk vcelku a uplatňovat všechny ctnostné vlastnosti zároveň a v nejvyšší míře, jako kdyby byly jednou. Jelikož je náročné jít touto cestou a nabýt tak povahu mudrce, tzn. i si ji udržet, musíme se alespoň snažit být lepšími lidmi.

Mudrc je tedy podle všech stoiků člověk disponující ctnostmi, které nesnadno nabyt, musí se o ně neustále starat, rozvíjet je, v nejvyšší míře uplatňovat vůči všem lidem a žije ve stavu *apatheie* vůči iracionálním emocím. Tato cesta je pro běžného člověka náročná zejména z toho důvodu, že každý přirozeně vnímá všechny emoce. Je pravda, že někdo vybírá ty, kterým se poddává, pečlivěji než jiný. Takový člověk je rozumný člověk, kterého bychom mohli přirovnat k už zmíněnému stoickému „mezistavu“, který je analogický člověku, který usiluje o ctnost. I přes pečlivost vybírání rozumného člověka se ale dostaví i emoce nechtěné a jakmile jednou pronikne do duše neřest, tak není těžké, aby pronikla znovu. Stejně jako když každý člověk chybuje před zraky druhých, tak každý člověk chybuje skrytě. Potíž je v tom, že tyto skryté chyby jsou mnohdy závažnější než ty materiální, protože mohou snadněji kazit ducha, který si zvykne propouštět do duše neřesti, o čemž mnohdy ani nevíme. Proto stoikové říkali, že mudrc je vzácný jako fénix. Neznamená to, že by mudrc nebyl v souladu s přirozeností, ale jeho duševní síla je tak veliká a vzácná, že neřestné emoce rozpozná, a popřípadě zastaví, než ho zasáhnou. I

⁸² RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 1998, s. 32.

⁸³ ASMUS, V. F. *Antická filozofie*. Praha: nakladatelství Svoboda 1986, s. 477.

⁸⁴ Tamtéž.

z tohoto důvodu přebývá v nejbližším područí prozřetelnosti, která mu poskytuje duševní klid od rušivých emocí. „*Stoikové měli ve zvyku tvrdit, že moudrý člověk je stejně šťastný jako bohové, protože je ctnostný: a štěstí je ctnost.*“⁸⁵ „*Moudrý člověk je roven bohům díky svému mravnímu zaměření*“⁸⁶

A tento důsledek výjimečnosti mudrce byl viditelný například ve stoickém kontextu sebevraždy. Ani tři zmínění představitelé rané *stoy* se za moudré nepovažovali. Kleanthés i Zénón pravděpodobně spáchali sebevraždu. Chrýsippos nikoli. Nepovažoval se totiž za moudrého člověka a podle starých stoiků, zatímco moudrý člověk je schopný posoudit vhodný okamžik k odchodu, pro pošetilého člověka- tj. většinu z nás-může o vhodném okamžiku k odchodu poučit zásah prozřetelnosti.⁸⁷ Například Zénón spáchal sebevraždu, když vycházel ze své školy a uhodil se do palce u nohy. Zakopnutí si vyložil jako znamení od bohů, kteří jako jediní mají na život právo. Není ani nemožné, že by tak neučinil, kdyby nezakopl. Své filosofické dílo měl dokončené a žádost bohů o život přišla „v pravý čas“ a pro pošetilého člověka-za kterého se považoval-se jevila jako rozumná. Chrýsippos se nejspíše řídil pravidlem, že pokud nezasáhne prozřetelnost, pošetilec by měl navzdory svému stavu někdy zůstat naživu. Sám se totiž za moudrého také nepovažoval.⁸⁸ Pro pošetilého člověka je žití náležitým činem, i když se nikdy nestane moudrým. U starých stoiků nezáleží na činu, ale na záměru, a tak samotný čin sebevraždy je pro ně indiferentním. Záměr musí být rozumný a stoikové tak uvedli tři důvody, pro které by si rozumný člověk mohl vzít život⁸⁹: „*učiní tak pro svou vlast nebo pro své přátele nebo tehdy, bude-li stížen nesnesitelnou bolestí nebo nevyléčitelnou nemocí.*“⁹⁰ Nepovažovali sebevraždu jako nejzazší projev svobody, ale měli ho za užitečné právo, východisko moudrého člověka, kterým oni nebyli. Pro stoiky, zvláště pro Seneku, je otázka sebevraždy důležitým tématem. U představitelů stoicismu, kromě Seneky, však zdaleka není středem etické teorie a je naopak zmiňována jen mimochodem.⁹¹

⁸⁵ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 1998, s. 251.

⁸⁶ Tamtéž, s. 252.

⁸⁷ Tamtéž.

⁸⁸ Tamtéž, s. 253.

⁸⁹ Tamtéž, s. 251.

⁹⁰ Tamtéž, s. 249.

⁹¹ Tamtéž, s. 249-253.

4. Lucius Annaeus Seneca

Lucius Annaeus Seneca ml. nar. roku 4 př. n. l. ve Španělsku na ostrově *Cordoba*, zemřel roku 65 n. l. v Římě v Itálii. Začal se věnovat řečnickému umění jako jeho otec Lucius Annaeus Seneca st. a jeho dva bratři Mela a Novatus. Druhý jmenovaný je adresátem několika jeho filosofických spisů. Své řečnické umění uplatňoval v Římě, kde se i vzdělával a svou tvorbu rozšířil nejen o filosofii, ale i literární a veřejnou činnost. Získal obdiv Římské společnosti a za vlády císaře Tiberia se stal senátorem. Ve funkci pře-trval až do nástupu 4. římského císaře Claudia, kdy byl obviněn z cizoložství a poslán do exilu. Po smrti Claudia byl povolán nazpět do Říma na žádost císařovny Agrippiny, matky budoucího císaře Nerona, aby se ujal císařovy výchovy a stal se jeho učitelem. Nero nastoupil na trůn mladý a správu říše do jeho plnoletosti tak zajišťoval Seneca a prefekt pretoriánské gardy Burrus. Je třeba podotknout, že to dělali velmi dobře, Seneca se dokonce stal konzulem. Burrus po nějaké době umírá a Senekův vliv na císaře klesl na nulu, takže se odebral do ústraní, kde se věnoval literatuře ve svých zahradách obklopen svým majetkem, který mu daroval císař Nero za jeho služby. Seneca prostého původu ale nechtěl budit závist u druhých a všechn svůj majetek tak nabídl zpátky císaři, který jej nepřijal, protože by se o něm pak vyprávělo jako o lakomém. Nero tedy odpověděl: *„Vrátíš-li peníze, nebude se obecně mluvit o tvé skromnosti, nýbrž o mé lakotě a strachu z mé krutosti. Ale i kdyby se chválila tvá skromnost, přece jen nebude moudrému muži ke cti, že si zjednává slávu tím, čím ubližuje dobrému jménu přítele.“*⁹² Změnilo se to však po pár letech Senekova odchodu z paláce. Nero si všechn darovaný majetek vzal nazpět a Seneca nebyl smutný, protože říkal: *„Vše to, co mi poskytlo štěstí v přehojné míře, peníze, pocty, přízeň, ukládal jsem tam, odkud by si je mohlo vzít bez vyrušení a nevyrvalo mi je tak, ale odneslo. A ti, kdož milovali jeho dary jako svůj trvalý majetek, leží poraženi a truchlí. Neštěstí zkruší jen toho, kdo se dal ošálit štěstím.“*⁹³ Ani v ústraní se ale neuchránil před krvavou vládou císaře Nerona. Po zabití své matky a vlastního bratra Britannica Nero přikázal Senekovi spáchat sebevraždu. *„Když zabil již matku a bratra, nezbyvá prý, než aby k nim připojil smrt svého učitele a vychovatele.“*⁹⁴ Jedna z jeho

⁹² SENECA, L. A. *Seneka vychovatel a utěšitel*. Olomouc: nakladatelství Votobia 1995, s. 10.

⁹³ Tamtéž, s. 26.

⁹⁴ Tamtéž.

posledních vět vyjadřuje stoický názor, totiž, že není nic divného, když špatní lidé páchají zlo. Zlo se stane následně zvykem a zlí lidé ho pak nemohou nepáchat.

4.1. Senekova filosofie

Literární tvorbě se Seneca věnoval především v závěru svého života a zasáhl do tří oblastí: filosofie, přírodovědy a básnictví. Jako jediný filosof nové *stoy* se věnoval také otázkám přírodní filosofie a teoretické přírodovědě.⁹⁵ Ostatní myšlenky se však nijak výrazně neliší od učení staré *stoy*. Stejně jako raní představitelé stoicismu, Seneca se přidržuje učení materialistického dualismu látky a formy, Herakleitovského ohně a bytí nijak nerozlišuje. Kosmos je jeden a sdílí ho jak lidé, tak bohové. Jediný možný pohled na svět je *pantheismus*. Stejně jako další dva představitelé pozdní *stoy* však upínal svou pozornost především na morálku a její problémy. Fyziku a teorii poznání odsouval do pozadí.⁹⁶

I Senekovy základní požadavky se staly shodnými s požadavky stoicismu: „*If our spirit has only scorn for whatever happens to us, good or bad; if it has risen above fears; if, even in its eagerness, it ceases to imagine limitless prospects, and wisely seeks riches only in itself; if, as a social animal born for the good of all, it considers the whole world as a single, self-same family.*“⁹⁷

4.1.1. Dosažení blaženosti v pojetí Seneky

V otázce ctnosti se shoduje se starými stoiky. Máme usilovat pouze o ctnost a nic jiného, protože nic vyššího a lepšího neexistuje. Stejně tak souhlasil s ostatními stoiky, co je potřeba k šťastnému životu. Kdo „*dovede opovrhovat smrtí, otevřít svůj dům chudobě, držet rozkoše na uzdě, přemýšlet o trpělivém snášení bolesti? Kdo přemítá o takových věcech, žije ve velké radosti, i když má jeho radost málo lichotivou tvář.*“⁹⁸ Není vždy nešťastný ten, kdo se nesměje, ale je vždy šťastný ten, kdo se otevře radosti i nepříjemnostem života.

⁹⁵ MACHOVEC, D. *Dějiny antické filosofie*. Jinočany: nakladatelství H & H 1993, s. 171.

⁹⁶ ASMUS, V. F. *Antická filozofie*. Praha: nakladatelství Svoboda 1986, s. 474-476.

⁹⁷ VEYNE, P. *Seneca: The life of stoic*. New York: published by Routledge 2003, s. 31.

⁹⁸ SENECA, L. A. *Výbor z listů Luciliovi*. Praha: nakladatelství Svoboda 1969, s. 34.

Problematicke dosahování blaženého života se věnoval ve svém traktátu „O blaženém životě“, kde jedna z definic zní: „*Nejvyšší dobro lze také definovat tak, že prohlásíme za blaženého toho člověka, pro něhož nic není dobrem a nic není zlem kromě dobré, případně špatné duše, člověka, který pěstuje mravnost, který se spokojuje ctností, kterého náhodné nevynáší vzhůru ani neláme, který nezná žádné větší dobro než to, jež si může dát sám, pro kterého je pravou rozkoší pohrdat rozkošemi.*“⁹⁹

K hledání blaženosti by si člověk měl zvolit cestu stoického ideálu mudrce a dodržovat cestu, kterou tento stoický mudrc prošel. „*Odvědit se dovede jedině mudrc. Ale vlastně i udílet dobrodiní dovede jenom mudrc, protože on se více raduje, že dal nežli obdarovaný, že přijal. Jedině mudrc dovede milovat. Jedině mudrc dovede být přítelem. Částí lásky, tak přátelství je odvěčování, ba toto je obecnější a týká se většího počtu lidí nežli pravé přátelství.*“¹⁰⁰ Totéž tvrdí i škola Epikúrova.¹⁰¹ Mudrc disponuje ctnostnými vlastnostmi, které uplatňuje vůči všem lidem a žije ve stavu *apatheie* vůči iracionálním emocím.

Za další vůdkyni k blaženému životu Seneca uvádí také přirozenost, neboť „*žít blaženě a žít ve shodě s přirozeností je totiž jedno a totéž.*“¹⁰² Měli bychom se soustředit na věci, které jsou věčné a trvalé a nelpět na pomíjivých věcech, např. na vášních. Seneca říká, že blažený nemůže být ten, který dává věci do rukou štěstěny a je závislý na tom, co ona dává a bere, protože jestliže něco dává, může si to kdykoli vzít zpátky.¹⁰³ Tato honba za pomíjivými věcmi se stupňuje a dala by se tak přirovnat k touze po droze. Radost musí být uvnitř člověka, potom je dokonalá. Seneca říká, že hlad je možné zahnat tím, co je levné a všem dostupné, kdežto vybíravost je drahá.¹⁰⁴

Statky i bohatství jsou dobré, avšak za určitých podmínek. Pokud náš život bude spočívat v honbě za bohatstvím, nemůžeme být nikdy šťastní. Seneca totiž říká, že vášně nejsou tak špatné, pokud jsme jejich pánem. Obhajuje tak své bohatství, kterému je ale pánem. Staví tak ctnost nad materiální hodnoty a říká, že stejné pocity bude mít u

⁹⁹ SENECA, L. A. *O duševním klidu*. Praha: nakladatelství Odeon 1999, s. 123.

¹⁰⁰ SENECA, L.A. *Výbor z listů Luciliovi*. Praha: nakladatelství Svoboda 1969, s. 147.

¹⁰¹ Tamtéž.

¹⁰² SENECA, L. A. *O duševním klidu*. Praha: nakladatelství Odeon 1999, s. 127.

¹⁰³ Tamtéž, s. 134-143.

¹⁰⁴ SENECA, L. A. *Výbor z listů Luciliovi*. Praha: nakladatelství Svoboda 1969, s. 88.

jídelního stolu, kde budou zlaté talíře, jako když bude u stolu s chudými lidmi.¹⁰⁵ Jak je zmiňováno výše, Seneca dokonce chválí chudobu. „*Chudoba má volné ruce, je bez starostí.*“¹⁰⁶ Seneca shrnuje tuto snahu dosahování blaženosti větou, že ctnost člověka ho přivede k blaženému životu, protože ctnost je božská a ve shodě s přírodou. „*Ctnost je ve shodě s přírodou v tom smyslu, že osobitou funkcí či cílem rozumové bytosti je být ctnostná.*“¹⁰⁷

Důležitou věcí, kterou Seneca považuje za potřebnou k dosažení blaženého života, je studium filosofie. „*Ponoříš-li se do studií, vyhneš se jakékoli omrzlosti životem, nebudeš si přát, aby už byla noc, protože se ti hnusí denní světlo, ani nebudeš na obtíž sobě, ani nebudeš překážet jiným. Mnohé získáš za přátele a ti nejlepší se za tebou pohnou. Ctnost se totiž nikdy neutají, i kdyby ji bylo málo vidět, ale vyznačuje určitá poznávací znamení; kdo jí bude hoden, najde ji podle jejích stop.*“¹⁰⁸ Seneca považoval tělo za vězení duše a říkal, že nikdo nemůže být svobodný, kdo slouží tělu. Spolehlivou cestou k blaženosti je tedy studium filosofie, kdy se rozvine rozum, který bychom měli následovat spíše než tělo. Studium nám ukazuje ten správný směr, kterým se vydat, cestu k moudrosti a blaženosti. Pomáhá překonávat překážky, člověka chrání a samotné seznámení s filosofií dělá život snesitelnějším. Říká, že filosofie uzdravuje a je sladká.¹⁰⁹

„*Veškeré dobro jsem uložil dovnitř. Vaše štěstí spočívá v tom, že nepostrádáte štěstí.*“¹¹⁰ Dobrem, které je základem blaženého života, je důvěra v sebe samotného a soulad s přírodními zákony. Aby bylo možné tohoto dosáhnout, je zapotřebí pohrdnout strastmi i rozkošemi. Protože ani jedno není dobrem. Dobro je tedy pohrdáním pomíjivých věcí, tedy i strastmi i rozkošemi. Abys byl šťastný, musíš sám sebe učinit šťastným.

¹⁰⁵ SENECA, L. A. *O duševním klidu*. Praha: nakladatelství Odeon 1999, s. 147.

¹⁰⁶ SENECA, L.A. *Dopisy psané stoikem*. Praha: nakladatelství Rybka Publishers 2018, s. 45.

¹⁰⁷ LONG, A. A. *Hellénistická filosofie: stoikové, epikurejci, skeptikové*. Praha: Oikoymenth 2003, s. 235.

¹⁰⁸ SENECA, L. A. *O duševním klidu*. Praha: nakladatelství Odeon 1999, s. 239.

¹⁰⁹ SENECA, L. A. *Výbor z listů Luciliovi*. Praha: nakladatelství Svoboda 1969, s. 124.

¹¹⁰ SENECA, L. A. *O duševním klidu*. Praha: nakladatelství Odeon 1999, s. 200.

Tyto přírodní zákony vždy nejsou s námi a jednají někdy proti nám, ale podle Seneky nás může uklidnit fakt, že se jimi řídí i bohové. „*Sám zakladatel a vládce vesmíru sice zákony osudu napsal, ale sám se jimi i řídí.*“¹¹¹

4.1.2. Epikúrovův vliv na Seneku

Ve filosofii se stal hlavním představitelem stoicismu a stejně jako u ostatních stoiků u něj stály na prvním místě praktické otázky etické. Spolu s *Výbory z listů Luciliovi, Dalších listech Luciliovi* a *O dobrodiních* je dílo *O duševním klidu* Senekovým nejznámějším dílem. Zamýšlí se nad mravní opravdovostí, vnitřní svobodou, duševní vyrovnaností, smrtí, vyžaduje přátelské vztahy mezi lidmi, chválí chudobu a odpoutání se od materiálních potřeb a vyslovuje tezi o rovnosti všech lidí, včetně otroků. Ve svých dílech se tedy zaměřuje zejména na etickou problematiku z pozice stoického učení, ale i s příměsí jiných vlivů filosofických škol, jako je např. epikureismus.¹¹²

Ve filosofii přejal mnoho myšlenek od Epikúra. Řekl bych, že hlouběji pochopil význam Epikúrovi rozkoše, protože ve svých *Listech* ho často cituje. Například, že ctnosti lze dosáhnout především studiem, ne slastí. „*Jsi-li citliv na slávu, věz, že tě známějším učiní moje listy nežli všechno to, čeho si sám vážíš a pro co se těšíš vážnosti.*“ *Kdopak by ted' znal Idomenea, kdyby ho Epikúros nepojal do svých listů?*“¹¹³ Rád připomínal výroky Epikúrovi „*těm, kdo se domnívají, že u něj naleznou ochranný pláštík pro své neřesti. Když zavítáš do jeho zahrad, nad jejichž vchodem je napsáno: „Cizinče, u nás ti bude dobře, u nás je největším dobrem rozkoš.“ Přivítá tě hostinský a dodá: „Naše zahrady nezbuzují dráždivě hlad, ale zahánějí jej. Nezvěšují žízeň samotnými nápoji, nýbrž tiší ji přirozeným a zdarma dostupným prostředkem. V takovéto rozkoši jsem zestárl.*“¹¹⁴ Mimo jiné totiž Seneca také říkal, že ačkoli usilujeme o ctnost, tak v mnoha případech se dostaví rozkoš. Je to ale ctnost, která rozhoduje, kterou rozkoš duši připustí. A následně se neraduje z ní samotné, ale z ctnostné uměřenosti jejího užívání.

To by také mohlo znamenat, že ctnostný rozum poví *hédonické* stránce štěstí, co je opravdové štěstí a co není. Stává se, že tyto dvě tváře štěstí se dostanou do sporu, který

¹¹¹ SENECA, L. A. *O duševním klidu*. Praha: nakladatelství Odeon 1999, s. 197.

¹¹² Tamtéž, s. 8.

¹¹³ SENECA, L. A. *Výbor z listů Luciliovi*. Praha: nakladatelství Svoboda 1969, s. 31.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 33.

je běžně vykládán jako spor mezi srdcem a rozumem. Člověk potom dostane potřebu šidit štěstí drogami a mít slastný pocit ze života neustále. Po nějaké době se stránky štěstí přestavějí a člověk se stane drogově závislým. Ale pokud máme silný rozum a odolnou duši, jsme v bezpečí.

I v otázce bohatství souhlasí s Epikúrem. Chudý život je pro oba filosofy tím, co poskytuje dostatek prostoru k péči o duši. Ve svém díle ho totiž Seneca znovu cituje. „*U mnohých zbohatnutí neukončilo bídu, jen ji změnilo.*“¹¹⁵

Jak zmiňuji výše, cílem života je podle Epikúra rozkoš jednak tělesná, jednak duševní, jež nás vede ke stavu, kdy necítíme žádnou bolest ani tužby, je to tedy dosažení duševního klidu. Právě tato dvojznačnost rozkoše vede mnoho filosofů k odsouzení epikureismu, protože mají pocit, že dává větší význam rozkoši než pravému dobru. Jak zmiňuji výše, Seneca většinu jeho názorů přejímá a vyzdvihuje jeho morálku, protože Epikúrova rozkoš není chvilkovou a pomíjející rozkoší *hédonika*, ale je to trvalá nepřítomnost všeho, co je nám nepříjemné, co by mohlo narušit rovnováhu těla a duše. Je to stav duševní vyrovnanosti, klidu a bezbolestnosti těla.¹¹⁶ „*Nemysli si, že tyto věty náleží Epikúrovy, jsou obecné. Domnívám se, že i ve filosofii se má dělat totéž, co v senátě: navrhne-li někdo něco, co se mi zamlouvá jenom zčásti, vybidnu ho, aby svůj návrh rozdělil a hlasuji pro tu část, která se mi líbí.*“¹¹⁷ Pokud jsou něčí názory pravdivé, proč bychom je nemohli přijmout za své?

Chtěl bych také promluvit o Senekově pojetí sebevraždy, protože to byla jedna z věcí, která ho od ostatních stoiků, zejména od staré *stoy*, odlišovala a myslím, že v této věci souhlasil s Epikúrem, jehož slavný citát zní: „*A tak nejobávanější zlo, smrt, není vzhledem k nám ničím, protože když jsme tu my, není tu smrt, a když je tu smrt, nejsme tu již my.*“¹¹⁸ Seneca vnímal smrt jako důležitý a svrchovaný prvek uskutečnění lidské volby a lidské svobody, který je přístupný každému a vnímá ji jako potřebu podřídit se této nutnosti, o které se ale můžeme rozhodnout. V mnoha jeho výše uvedených dílech ji

¹¹⁵ SENECA, L.A. *Dopisy psané stoikem*. Praha: nakladatelství Rybka Publishers 2018, s. 46.

¹¹⁶ KLÁPKOVÁ, L. *Filosofie jako medicina mentis* [online]. Praha, 2014 [cit. 2020-04-16], s. 12. Dostupné z: https://dk.upce.cz/bitstream/handle/10195/57782/KlapakovaL_FilosofieJakoMedicina_VS_2014.pdf

¹¹⁷ SENECA, L. A. *Výbor z listů Lucilioví*. Praha: nakladatelství Svoboda 1969, s. 33.

¹¹⁸ DÍOGENÉS, L. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov: nakladatelství Nová tiskárna 1995, s. 419.

rozebírá a jak jsem taktéž psal výše, tak u Seneky, na rozdíl od starších stoiků, není téma sebevraždy zmiňováno jen mimochodem, ale je námětem jeho neustálých úvah.

4.1.3. Senekovo pojetí sebevraždy

Senekův zájem o sebevraždu vyplývá nepochybně z poměrů panujících v jeho době a z jeho vlastní politické situace. V jednom ze svých *Listů*¹¹⁹ se zmiňuje o římském státníkovi a stoikovi Catonovi, který si vzal život bez vnější příčiny. Když se podíváme na Senekovo líčení Catonovi smrti, zjistíme, že dochází k vyloučení jakéhokoli odkazu k bohu, dávajícího zvláštní znamení, které označuje vhodný okamžik pro smrt. Místo toho, aby zdůrazňoval sokratovskou a raně stoickou myšlenku, že ačkoli je moudrý člověk oprávněn si vzít život, ale pro většinu z nás musí přijít pokyn z nebes, Seneca zdůrazňuje obecnou platnost práva na sebevraždu, a Catonova smrt se tak jeví jako svobodná.¹²⁰ Není to tak, že by se Seneca vzepřel stoickému pojmu prozřetelnosti. Jeho svoboda je součástí vesmírného řádu spravovaného prozřetelností, ale není soudcem v této věci. Není nutné se domnívat, že by Seneca nevěřil, že člověk v určitých momentech může spatřovat bohem zvolenou chvíli k odchodu, ale navzdory předešlé tradici se tento moment rozhodl nezdůraznit. Proto ve svých *Listech* znovu cituje Epikúra, aby připomněl svému příteli Luciliovi,¹²¹ že „*žít z donucení je zlo, avšak není nutné žít z donucení.*“¹²² Myslím, že Seneca chtěl říci, že není špatné žít v nutnosti, ale že je špatné žít v nutnosti proti své vůli. Pokud se svým životem nejsem spokojený a vnější příčiny mi ho nijak neulehčují, tak mám právo ho ukončit.

Pozbytí smyslu života bychom ale neměli brát na lehkou váhu, protože i Seneca měl za ideál mudrce, který trpělivě hledá rozumné východisko z každé situace. To, o čem tu mluvím, je bezvýhodná situace, ve které jsem ztratil všechny hodnoty, které jsem zastával celý dosavadní život. Názorný příklad bychom mohli uvést na situaci už zmíněného státníka Catona, který byl neochvějným zastáncem Římské republiky a po vítězství budoucího císaře Gaia Caesara nad posledním římským konzulem v dobách republiky Gnaem Pompeiem spáchal sebevraždu, protože s nástupem císařství se

¹¹⁹ SENECA, L. A. *Výbor z listů Luciliovi*. Praha: nakladatelství Svoboda 1969, s. 10.

¹²⁰ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 1998, s. 256.

¹²¹ Tamtéž.

¹²² SENECA, L. A. *Výbor z listů Luciliovi*. Praha: nakladatelství Svoboda 1969, s. 36.

rozplynuly všechny ideály, za které celý život bojoval. „*Marně ses namáhal, osude, abys mi překazil všechny mé snahy. Až dosud jsem nebojoval za svou svobodu, ale za svobodu vlasti a vedl jsem si tak tvrdošjně, abych mohl žít nejen sám svobodně, ale i mezi svobodnými. Nyní, když jsou osudy lidského rodu zcela beznadějně, budiž Cato odveden do bezpečí.*“¹²³ Rozhodl se tak sám a v nutnosti žít se rozhodl pro svůj úsudek nežít. „*Bud' si vědom především toho, že nic tě nezadržuje proti tvé vůli. Cesta je všem otevřena a nechceš-li bojovat, můžeš uprchnout*“¹²⁴ Například Zenónova sebevražda by podle Seneky byla ospravedlnitelná jako čin okamžitého rozhodnutí bez vztahu k vnějším tlakům nebo znamením. „*Na všech stranách je otevřeno mnoho krátkých a snadných cest ke svobodě. Děkujme bohu za to, že nikdo nemůže být zdržován při životě proti své vůli; je možno pošlapat i samotnou nutnost.*“¹²⁵ V citované větě Seneca říká, že svoboda je dostupná všude a každému. Klade důraz na pojem prozřetelnosti, kdy nám bohové dali právo si vzít život kdykoli uznáme za vhodné a pocítíme vnější tlak, například od společnosti. Ne kdykoli to uznají za vhodné bohové, jak to říkali staří stoikové. A nutnost žít není bezprostřední nutností, ale možností žít v nutnosti.

*"Dobrem není žít, nýbrž dobře žít. Proto mudrc žije jen tak dlouho, jak má, ne jak může. Dolehne-li na něho mnoho obtíží a příčin rozvracejících jeho klid, osvobodí se."*¹²⁶ Sedmdesátý list, jenž je vlastně chvalozpěvem na sebevraždu, začíná citovaným tvrzením a Seneca pokračuje ve výkladu a říká, že moudrý člověk si možnost sebevraždy promyslí dlouho předtím, než se ocitne před krajním nátlakem a svůj život i smrt má pod svou kontrolou.¹²⁷ Každý stoik by souhlasil se Senekovými závěry, ale nepřijal by cesty, jimiž k nim dochází. Připouštět sebevraždu za jistých okolností je jedna věc, opěvovat ji však je věc zcela jiná. A opěvovat ji jako projev svobody se neshoduje s ostatními stoickými názory o povaze svobody.¹²⁸ Proto stojí za to se na věc podívat blíže a zjistit, co Seneca „opěvováním“ doopravdy myslel.

Člověk, jenž se zabíjí, vykonal svůj poslední svobodný čin, který je hoden chvály, pokud to ovšem svobodný čin je. Je totiž třeba upozornit na to, že lidé se často uchylují

¹²³ SENECA, L. A. *Výbor z listů Luciliovi*. Praha: nakladatelství Svoboda 1969, s. 38.

¹²⁴ Tamtéž, s. 10.

¹²⁵ Tamtéž, s. 36.

¹²⁶ Tamtéž, s. 104.

¹²⁷ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 1998, s. 257.

¹²⁸ Tamtéž, s. 258.

k sebevraždě, aby jim nehrozili¹²⁹*ultima necessitates*¹³⁰ – konečné nutnosti. Jelikož rozsudek císaře bychom mohli takto nazírat, tak kontext Senekovy sebevraždy se nám může jevit nesmyslně. Seneca by mohl namítnout, že lidé v době císařů sebevraždy páchali, aby nebyli nuceně vtáhnuti do špatností, na což by se mohlo nahlížet jako ctnostný čin.¹³¹ Více bychom však mohli důvěřovat jeho větám z *Listů*: „*Kdo přijímá příkazy, uniká tomu, co je na jeho porobě nejtrpčí, totiž jednání proti své vůli. Není ubohý ten, kdo koná z rozkazu, ale ten, kdo to dělá nerad.*“¹³² Pokud sebevražda přijde rozkazem, tak je proti přirozenosti nejednat podle rozkazu, když, jak jsem psal výše, je Senekův mudrc do smrti zamilován a nevádí mu zemřít. Zemřít mu tedy není proti vůli a žít v nutnosti je špatné, pokud je to proti vůli. *Jsem připraven odejít, a proto budu žít dál, že nelpím příliš na tom, jak dlouho to bude trvat.*¹³³

Jestliže ale Seneca spáchal sebevraždu, tak to neodpovídá na otázku, proč kladl zabítí sebe samého, tzn. čin sebevraždy, o tolik výše než usmrcení někým jiným a má být svobodnější a více opěvované? Vždyť člověk by se mohl stejně dobře nechat zabít někým jiným. Proč se tedy sebevražda jeví Senekovi jako svobodnější jednání i v této věci, kdy mohl být usmrcen stejně svobodně někým jiným. Vždyť i taková možnost, pokud by byla učiněna na rozkaz, by nebyla proti vůli mudrce. Je pravda, že činu sebevraždy lze připsat důstojnost, ale je možné, že Seneca svobodu spojoval s pýchou, důstojností a velkodušností? Nebo jen jednoduše považoval za důstojnější zemřít vlastní rukou než rukou někoho jiného? Raní stoikové považovali svobodu jako možnost k osobnímu jednání, otroctví je ale ztrátou této možnosti, s čímž by souhlasil i Seneca. Podle Seneky člověk v otrockém postavení sice ztratí tuto možnost, ale tuto možnost osobního jednání nepovažoval za projev svobody. On totiž říká, že samotný čin sebevraždy činí člověka svobodným. Je pravda, že takové pojetí nás připraví o možnost mravního jednání v budoucnosti, ale, jak bych mohl také nastínit na uvedeném příkladu sebevraždy státníka Catona, který se usmrtil, protože se rozplynuly jeho celoživotní ideály, Seneca nepovažoval svobodu za příležitost k jednání (jak to předpokládali staří stoikové), ale

¹²⁹ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: nakladatelství Oikoymenth 1998 s. 258.

¹³⁰ Tamtéž.

¹³¹ Tamtéž.

¹³² SENECA, L. A. *Výbor z listů Luciliovi*. Praha: nakladatelství Svoboda 1969, s. 89.

¹³³ SENECA, L. A. *Výbor z listů Luciliovi*. Praha: nakladatelství Svoboda 1969. s. 89.

spíše za stav, kdy v případě vnějšího tlaku nás k jednání nemůže nic nutit a nežít tak proti své vůli.¹³⁴ Jak Seneca připomínal svému Luciliovi: „žít z donucení je zlo, avšak není nutné žít z donucení.“¹³⁵ Není špatné žít v nutnosti, ale je špatné žít v nutnosti proti své vůli, proto považoval sebevraždu za svobodný stav, kdy nás k jednání nemůže nic nutit.

Další důvod jeho opěvování sebevraždy by mohl být jeho důraz na negativní pojetí svobody, jenž u raných stoiků chybí. Tento negativní pojem svobody je spjat s posedlostí ve vyhledávání prostředků, jimiž lze svobody dosáhnout.¹³⁶ *„V jakkoli otrockém postavení se otevírá cesta ke svobodě. Kamkoli se podíváš, všude je konec tvých běd. Vidiš onen sráz? Tamtudy se sestupuje k svobodě. Vidiš ono moře, onu studnu? Tam na dně sedí svoboda. Vidiš onen zakrslý, uschlý, neplodný strom? Tam visí svoboda. Vidiš svou šiji, své hrdlo, své srdce? Tamtudy lze uniknout otroctví. Ukazují ti příliš pracné východy, vyžadující mnoho odvahy a námahy? Ptáš se, která je cesta ke svobodě? Je to kterákoli žíla v tvém těle!“*¹³⁷ Svoboda sebevraždy nespočívá jen v samotném činu, ale i ve volbě prostředků k jeho vykonání. Což také může jeden z důvodů, proč Seneca považoval za svobodnou i nařízenou sebevraždu. Sám si totiž vybral, že si chce otevřít žíly na ruce a vykrváčet. Když taková smrt trvala dlouho, požádal lékaře, aby mu podal jed, který, nejspíše kvůli jeho střídme životosprávě, neúčinkoval, a tak se nakonec sám udusil. V citátu Seneca mluví o přírodních věcech, které, přestože nemají nic a jsou prázdné a slabé, mají to, co je dělá věcí. Stejně člověk, když nemá nic, má možnost, kterou mu nikdo nevezme, možnost svobody.

Zdá se, že se volba sebevraždy nejen nabízí každému, ale také člověku propůjčuje zvláštní důstojnost a u Seneky se tak pošetilec dobře uváženou a příhodnou smrtí může změnit v mudrce. Senekův mudrc je do smrti zamilován a hledá přijatelnou záminku pro to, aby mohl zemřít. Jak jsem říkal, také si Seneca stěžuje na to, že někteří lidé si berou život ze zbabělosti, například proto, aby se vyhnuli uvěznění, a jiní páchají sebevraždu z pouhé nudy- *ultima necessitates*.¹³⁸ Nenávidět život příliš silně je chyba.¹³⁹ *“Touto*

¹³⁴ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 1998, s. 258.

¹³⁵ SENECA, L. A. *Další listy Luciliovi*. Praha: nakladatelství Svoboda 1984, s. 36.

¹³⁶ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 1998, s. 258-259.

¹³⁷ SENECA, L. A. *O duševním klidu*. Praha: nakladatelství Odeon 1999, s. 93.

¹³⁸ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 1998, s. 259.

¹³⁹ SENECA, L. A. *Výbor z listů Luciliovi*. Praha: nakladatelství Svoboda 1969, s. 35-37.

poznámkou prozrazuje: jeho vlastní názor vychází z nenávisti k životu a starší teorie sebevraždy, která s takovou nenávistí nemá nic společného, jej nechává na holičkách ve chvíli, kdy začíná zkoumat svou vlastní motivaci.¹⁴⁰

Vzdal se starého názoru, podle kterého je smrt něčím indiferentním. Ve svém dvacátém čtvrtém listu totiž ve svých formulacích touhu zemřít odmítá a Lucilliovi připomíná výrok Epikúrvův. „Je směšné chvátat k smrti z omrzlosti života, když jsi právě tento chvat zavínil způsobem života.“¹⁴¹ Seneca odsuzuje ty, kteří po smrti touží stejně jako ty, kdo se jí bojí. Seneca dodává: „Rozebírej kteroukoli z těchto vět a upevníš ducha, aby snášel smrt stejně jako život. K oběmu je nám totiž potřeba napomínání a utvrzování, abychom život ani příliš nemilovali, ani příliš neměli v nenávisti.“¹⁴² „Vždyť každým novým dnem se náš život zkracuje a jsme stále blíže smrti, se kterou se o tyto dny dělíme.“¹⁴³ Kdo si uvědomuje, že denně umírá.¹⁴⁴ Na smrt bychom se měli dívat stejně jako na život. Kritizuje tedy strach ze smrti, protože všichni víme, že jednou zemřeme. Pokud někdo nechce zemřít, nechce ani žít, protože tak jako dospělost přechází ve stáří, stáří přechází ve smrt. Je zbytečné si takto kazit čas, který nám byl přidělen a celý život se bát smrti. Proto „kdo se bojí smrti, je stejně pošetilý jako ten, kdo má strach ze stáří.“¹⁴⁵ Ale aby smrt nezastihla člověka v neklidu, musí se na ni připravit. Podle Seneky toho dosáhneme tak, že budeme brát každý den, jako by byl poslední a neustále musíme přemítat o svém skonu beze smutku.¹⁴⁶ „Nejkratší a nejneklidnější je život těch, kteří zapomínají na minulost, zanedbávají přítomnost a bojí se budoucnosti.“¹⁴⁷ „Vždyť to, co nás činí velmi špatnými, je že se nedíváme zpět na svůj život.“¹⁴⁸ „Špatně žijí, kdo stále začínají žít.“¹⁴⁹ Žijeme dobře, protože myslíme na naši minulost i budoucnost. Nemůže přece být pevně připraven na smrt, kdo teprve začíná žít. Jde o to, abychom mohli říci, že jsme žili dost.¹⁵⁰

¹⁴⁰ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: nakladatelství Oikoymenth 1998, s. 260.

¹⁴¹ SENECA, L. A. *Výbor z listů Lucilliovi*. Praha: nakladatelství Svoboda 1969, s. 41.

¹⁴² Tamtéž.

¹⁴³ Tamtéž, s. 40-41.

¹⁴⁴ SENECA, L.A. *Dopisy psané stoikem*. Praha: nakladatelství Rybka Publishers 2018, s. 5.

¹⁴⁵ SENECA, L. A. *Výbor z listů Lucilliovi*. Praha: nakladatelství Svoboda 1969, s. 48-49.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 41-90.

¹⁴⁷ SENECA, L. A. *O duševním klidu*. Praha: nakladatelství Odeon 1999, s. 175.

¹⁴⁸ SENECA, L. A. *Výbor z listů Lucilliovi*. Praha: nakladatelství Svoboda 1969, s. 153.

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 36.

¹⁵⁰ Tamtéž.

Říkal jsem, že člověk by se neměl bát smrti, ale odevzdaně ji přijmout, ale také, že by byla chyba nenávidět život příliš a následkem toho umírat neuváženě. Pokud si nemáme brát život neuváženě, musíme vzít v úvahu samotnou Senekovu potřebu odmítnout smrt. Smrt totiž může být v některých situacích žádoucí, ale touhu po ní mohou některé okolnosti potlačit a já kvůli nim zůstanu naživu, např. kvůli své ženě nebo přátelům. Žít dál do konce ve velmi drsných podmínkách může být někdy důkazem vznešenosti. Když však Seneca promlouvá tímto tónem, pohybuje se mezi svým pojetím sebevraždy a starším pojetím starých stoiků, kteří říkali, že žít i přes nepříznivé podmínky je nutné, pokud nezasáhne prozřetelnost. Mohli bychom tedy říci, že pouze upravuje a rozvíjí starší učení pro novější svět, v němž se sebevražda stala kultem a, jak jsem říkal, začíná zkoumat svou vlastní motivaci, ve které je správné nenávidět život, ale nenávidět ho příliš je chyba, protože žítí je náležitým činem, a tudíž správným činem.¹⁵¹ Myslím, že Senekova nenávist k životu by mohla pramenit z každodenního stresu a nepříjemností života, které jsou ale součástí nezvratitelného osudu a mnohdy jsou příčinou osobního i duševního pokroku. Určitá nenávist k životu je proto nutná a mudrc se takovou vášní nenechá ovládnout, ale žije s ní v harmonii a žije pouze tak dlouho, aby žil dobře. Mudrc je připraven zemřít, proto tak neváhá učinit, pokud přestane žít v harmonii se svým životem. Zrušení této harmonie má za následek velkou nenávist k životu. Tato vášně pohltí rozum a je často zhoubná. Obrací tak pozornost pouze k člověku i v této věci a svobodu považuje za vtělenou do přirozeného řádu věcí a člověk ji může užívat, kdykoli si to přeje.

Vzhledem k Senekově posedlosti vhodností sebevraždy je ohromující, jak se mohla ujmout tradice, podporovaná podvrženou korespondencí se sv. Pavlem, podle níž byl stoupencem křesťanství.¹⁵² Seneca, jako i ostatní stoikové, měl shodné některé názory s křesťanskými, např. myšlenku kosmopolitismu a bratrství všech lidí, ale křesťanem nebyl, o čemž bych chtěl psát v následující kapitole.

¹⁵¹ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 1998, s. 260.

¹⁵² RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 1998, s. 256.

4.1.4. Korespondence Seneky a Pavla

Fiktivní korespondence Seneky a Pavla se skládá ze čtrnácti dopisů a místo očekávané výměny názorů dvou duchovních velikánů obsahuje zdvořilostní fráze a komplimenty. Pouze jedenáctý list má téma, které činí faktické poznámky k požáru Říma, které bychom ovšem mohli také brát jako výmysl, protože dopis obsahuje příliš podrobné údaje, aby se zdálo, že informace jsou pravdivé. Mnohem přesnější informace o požáru nám podává například římský historik Tacitus.¹⁵³

O dopisech se roku 392 n. l. zmiňuje i svatý Jeroným, který ale o korespondenci spíše mlčí a z jeho opatrných formulací lze usuzovat, že o ní také pochyboval. Jeho zmínky o ní bychom si mohli vyložit jako pokus o demonstraci vysoké intelektuální úrovně raného křesťanství na osobním vztahu významného filosofa k apoštolovi. Stěžoval si totiž na nedostatečnou vzdělanost v církvi a jistě tak vítal každou příležitost, jak tento obraz vylepšit. Ani sv. Augustinus se o korespondenci nezmiňuje i přes to, že o dřívějších zmínkách o korespondenci pravděpodobně věděl. Nečiní tak ani na místech, kde by se to očekávalo, totiž v souvislém výkladu o Senekovi a jeho náboženských názorech:¹⁵⁴ „*Správně dí Seneca, jenž žil za časů apoštolů: „Kdo nenávidí špatné, nenávidí všechny.*““¹⁵⁵ Falzum má však tuhý život. Protože z doby, kdy byl spis oblíbený, tzn. 12.-15. století, pochází mnoho rukopisů s mnoha spornými místy ke spekulacím o jeho pravdivosti, stále se objevují noví obhájci pravdivosti spisu, ale i jeho odpůrci. Je třeba podotknout, že odpůrci korespondence se její pravdivost snaží dokázat, ale stále neúspěšně.¹⁵⁶ Tzn. lidé, kteří nevěří pravdivosti korespondence se snaží prokázat její pravdivost, ale neúspěšně.

Základní časové a místní podmínky setkání Seneky a Pavla by byly splněny, protože Pavel po misijních cestách asi roku 60 n. l. dorazil do Říma, kde užíval volnosti. Pravdivý důkaz o setkání ve velkém městě však neexistuje a vznikly pouze spekulace, opírající se o text Nového zákona.¹⁵⁷ „*Pozdravují vás i ostatní bratři, zvláště ti, kteří jsou*

¹⁵³ BARTOŇ, J. DUS, J. A. *Novozákonní apokryfy II. Příběhy apoštolů*. Praha: Vyšehrad 2003, s. 473.

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 473-476.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 475.

¹⁵⁶ Tamtéž.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 480.

z císařského domu“- nemohl mezi nimi být i Seneca?“¹⁵⁸ Další podnětem pro spekulaci by mohla být věta: *Když jsme přišli do Říma, důstojník předal vězně veliteli vojska, a Pavel dostal povolení, že může bydlet v soukromém bytě s vojákem, který ho bude hlídat.*¹⁵⁹ Onen voják byl prefekt Burrus, který v prvních letech zajišťoval vládu se Senekou, a proto mohl zprostředkovat setkání. Třetí a poslední zmínka je prostředkována místodržitelem Gallionem, jenž byl Senekův přejmenovaný bratr Novatus, kterému údajně měli Pavla přivést před soud, čímž se Novatus měl pochlubit i Senekovi.¹⁶⁰

Běžným motivem křesťanské apokryfní tvorby je vyrovnání informačního deficitu z doby rané církve. U každého pseudepigrafu, jako je i naše korespondence, ale musíme počítat i s možností, že skutečný autor měl v úmyslu rozšířit své vlastní názory pomocí známé autority, a to nejlépe z natolik vzdálené minulosti, aby podvod nebyl snadno odhalitelný. V takovém případě se však falzum musí alespoň trochu podobat jiným známým spisům oné známé autority a obsahovat příbuzné názory. V našem případě to tak není. Autor se pravděpodobně nevyznal v díle Seneky ani Pavla. V 6. listu radí Pavel Senekovi, jak se má chovat na císařském dvoře a hovoří o trpělivosti, která nemá s Pavlovo hlásanou boží trpělivostí se špatnými a hříšnými lidmi a trpělivému snášení těžkostí co dělat. Trpělivost autora je spíše uměním nikoho si nepohněvat.¹⁶¹ Autor ignoruje kontext teologických témat, směšuje a komolí různé věty a výsledné znění někdy nedává smysl ani ve vlastním kontextu podvrženého dopisu.

Objevilo se tedy tvrzení, které korespondenci označuje pouze za řečnické cvičení a my bychom se nemuseli trápit představou, že někdo chtěl Seneku a Pavla vylicít jako nudné patrony. I to bylo ale vyvráceno, protože v prvním listu je věta: „*Věřím, že ti, Pavle, vyprávěli o tom, jak jsme se včera s naším Luciliem rozprávěli o apokryfech a jiných věcech.*“¹⁶² Sporné je tu vysvětlení slova apokryf, protože se tím chtěl autor distancovat od jiných apokryfů a dodat tak na svém textu věrohodnosti. Na tom by nic divného nebylo, spoustu autorů tak činí, ale zároveň kritizují halasné apokryfy jiných

¹⁵⁸ BARTOŇ, J. DUS, J. A. *Novozákonní apokryfy II. Příběhy apoštolů*. Praha: Vyšehrad 2003, s. 480.

¹⁵⁹ Tamtéž.

¹⁶⁰ Tamtéž.

¹⁶¹ BARTOŇ, J. DUS, J. A. *Novozákonní apokryfy II. Příběhy apoštolů*. Praha: Vyšehrad 2003, s. 480-481.

¹⁶² Tamtéž.

autorů, zatímco autor korespondence tak nečiní¹⁶³ a dává nám tak důvod si myslet, že pouze o řečnické cvičení nešlo.

Za vznik korespondence bychom tak mohli považovat skutečnost, že v dopisech se objevují typické prvky pro „přátelské dopisy“ a záměrem padělatele bylo vyvolat dojem, že Seneca i Pavel se dobře znali. Existuje teorie, že autor tak chtěl doporučit jednoho myslitele druhým, protože Pseudo-Seneca chtěl ovlivnit Římskou elitu, která sice už přijala křesťanství, ale Pavlovy a další kanonické spisy nepovažovala za společensky vhodné pro jejich nízkou stylistickou úroveň. Když se na otázku podíváme zrcadlově, existují dvě teorie. Jedna z nich je, že autor chtěl Seneku propagovat v církvi, protože jako obchodník chtěl uložit Senekovy spisy k církvi. Ovšem skutečnost, že se Senekova díla, z kterých citují křesťanští autoři, nedochovala, hovoří proti této teorii. Druhá teorie hovoří, že autor byl křesťan a Seneca si dopisoval s židovským veleknězem. Autor si tak mohl vymyslet falzum, aby Seneku přetáhl do blízkosti Pavla na stranu křesťanů.¹⁶⁴

Do minulosti jsou často bez rozpaků promítány zkušenosti ze současnosti, aby bylo možno hlásat kontinuitu nebo pokrok přítomných rozhodnutí v porovnání s normami minulosti. Padělatel vycházel z postoje církve své doby a přenesl ho zpět do rané církve, aniž by ho v něčem měnil. A protože pro církevní spisovatele 4. století byl Seneca významný jen jako osoba, a nikoliv jako stoický myslitel, nebylo ani pro padělatele důležité zabývat se Senekovými skutečnými myšlenkami. Šlo mu především o to, proklamovat blízkost proslulého filosofa k církvi. Nejsnáze toho mohl dosáhnout navozením iluze, že se Seneca přátelil s některou neméně proslulou osobností rané církve. Do takové role mohl být teoreticky dosazen kterýkoli apoštol či evangelista. Pavel se hodil proto, že pobýval v Římě a psal o „císařském domě“, ale jeho skutečné myšlenky byly z hlediska padělatele samozřejmě právě tak irelevantní jako Senekovy.¹⁶⁵ I přes to vše přece není čtení spisu zbytečné. Můžeme se z něj leccos dozvědět.

V závěru mé práce bych se chtěl podívat na Senekovo dílo, které se podle mého názoru nejvíce vyznačuje tím, že v něm je napsán výchovný dopis, který poučuje o blahodárných schopnostech vladaře a je adresován císaři Neronovy. Seneca se ujal role

¹⁶³ BARTOŇ, J. DUS, J. A. *Novozákonní apokryfy II. Příběhy apoštolů*. Praha: Vyšehrad 2003, s. 482.

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 483-484.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 484-485.

vychovatele a utěšitele, kterou zaujímá ve všech svých dílech. Například jeho dílo „O dobrodiních“ začíná větou: „*dobrodiní a útěchy jako výraz Senekova zájmu o člověka.*“

¹⁶⁶ Výchova je výrazem dobrodiní a stejná slova, jako v níže uvedeném díle, bychom mohli najít i v Senekově díle „O dobrodiních“. Tedy bychom mohli také napsat „Seneca jako poskytovatel dobrodiní i útěch“

4.2. Seneca vychovatel a utěšitel

4.2.1. Seneca utěšitel

Seneca své dílo, které bychom mohli shrnout jako listy útěšné, napsal během svého pobytu v exilu. První list je adresovaný jeho matce Helvii, která truchlí pro jeho vyhoštění na ostrov Korsiku. Stejně tak, jako dokáže být oporou pro své blízké, tak dokazuje svou úlohu utěšitele ve svém druhém listě, kde těší neznámou ženu Marcii, která truchlí nad ztrátou svého syna Metilia, ať si vzpomene, že tu musí být i pro druhé. A ve třetím listě, kde utěšuje plebejce, aby netruchlil pro bratrovu smrt, ale aby myslel na to, že má důležitý úkol: sloužit své vlasti a svým zbylým bratřím.¹⁶⁷

V úvodu dopisu se Seneca ospravedlňuje, že matce píše po tak dlouhé době ve vyhnanství. „*Což je divné, že někdo, kdo zdvihá hlavu přímo z hrobu, k útěše svých drahých potřebuje slov nových, nikoli čerpaných z všedního a denního způsobu řeči.*“¹⁶⁸ Citovanou větu bych si vyložil jako odklad Senekových útěšných slov, aby následně měla ten žádoucí účinek a nezastihla v neklidu jejich adresáta. Někdy totiž ten, kdo spí na zemi a jí, co mu příroda nadělí, a žije životem ve vyhnanství, se doopravdy má lépe než ten, kdo pořádá každý den veliké hostiny a spí v pozlacené posteli. Tak někdy ten, který „zdvihá hlavu z hrobu“, musí utěšit slovy, nejde-li to jinak, toho, kdo trpí z domněnky, že život ve vyhnanství je nepochybně plný lidských nesnází, smutku a nedostatku věcí potřebných k žití. Svá slova by pak onen utěšitel měl zvolit ve správnou chvíli, aby ránu trpícího žalem jen nerozdrásala nebo nezastihla ve špatném duševním stavu a volit pouze svá útěšná slova, protože každý lék nejlépe léčí tak, když je navržen pro každou a jedinečnou osobnost zvlášť.

¹⁶⁶ SENECA, L. A. *O dobrodiních*. Praha: nakladatelství Svoboda 1922, s. 7.

¹⁶⁷ SENECA, L. A. *Seneca vychovatel a utěšitel*. Olomouc: nakladatelství Votobia 1995, s. 18.

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 20.

„Jako nováčci po lehkém zranění hlasitě nařikají a rukou lékaře se bojí více než meče, kdežto starí vojáci, třebaže těžce ranění, trpělivě a bez hlesu snášejí řezání, jako by šlo o cizí těla.“¹⁶⁹ Řekl bych, že začátkem pro zbavení se duševní bolesti, nikoli jen její potlačení, je připomenutí člověku, které různé smutné události musel překonat a jaké bolesti musel snášet v minulosti. Je třeba zaujímat stoické stanovisko, kdy jsem schopen si představit otázky, kterých se bojíme a které nám opakovaně neublíží. A pokud se takto snažíme utišit bolest druhých, tak nejenže dosáhneme svého duševního klidu, ale poskytneme ho i našim blízkým a lidem, na kterých nám záleží. „Marně jsi věru přetrpěla toliké strasti, jestliže ses ještě nenaučila být nešťastna“.¹⁷⁰ Myslím totiž, že trvalé neštěstí má tu výhodu, že nakonec dotyčného zocelí ve věcech duše. Pokud se toto vše dodrží, tak se člověk přiblíží stoickému ideálu *apatheia*, k ideálu mudrce. Ano, je to způsob poněkud hrubý, ale povaha člověka se nejlépe rovná duševním napravováním. „Tak jako ohříváme v ohni křivé násady ke kopím, abychom je narovnali a napínáme je pomocí klínů nikoli proto, abychom je zlomili, ale abychom je upravili, stejně tak bolesti těla i ducha napravujeme povahy zkažené neřestí. Lékař přece v lehčích případech nejdříve změní každodenní návyky, zavést pořádek do jídla i pití a upevňovat zdraví změnou způsobu života. Jestliže mírnější opatření nepomohou, odstraní část těla, která škodí ostatním částem a rozšiřuje nemoc. Žádné léčení není pokládáno za tvrdé, má-li léčivý účinek“.¹⁷¹ Senekovo přirovnání, že k napravení ducha není třeba hněvu, ale pokárání s mírou a rozumem. Cestou není hněv nad pokřivenou duší a vzdání se její nápravy, ale vymýšlení způsobů, jak ji napravit. Je ale třeba také poznamenat, že duševní napravování nutně vyžaduje spolupráci od napravovaného. Pokud se totiž někdo nechce stát lepším, tak se lepším nikdy nestane, ani kdyby se napravovatel snažil sebevíc. Je totiž pouze možné, že napravovaný se stane lepším ve svém zevnějšku, ale ve svém duchu zůstane stejný. Dostane se mu výchovy ke společenskému chování, k laskavému jednání a chování vůči ostatním a on to bude v nejvyšší míře uplatňovat, ale pravděpodobně to bude jen přetvářka a zbaví se jí, když ho ono dobré chování přestane bavit a zjistí, že z něj nemá veliký užitek. Problém totiž je, že to etické, které je vztahové, se nemůže předat jakoukoli formou, ale dotyčný musí mít zájem o mudrcovu povahu a o její starání se.

¹⁶⁹ SENECA, L. A. *Seneka vychovatel a utěšitel*. Olomouc: nakladatelství Votobia 1995, s. 20.

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 23.

¹⁷¹ SENECA, L. A. *O duševním klidu*. Praha: nakladatelství Odeon 1999, s. 19.

Nejen o pomíjivé napravení, ale o stálost povahy mudrce. Jeho laskavost, skromnost a rozumnost dokáží přinést dobrý pocit ze života i ze života plného překážek, bolestí a strastí, který bychom mohli nazvat oním štěstím, šťastným životem, který takto přetvářející se člověk nepozná. Seneca píše: „*nenaučila ses být nešťastna.*“ Myslím, že vlastně říká, že se musíme naučit být šťastní v našem neštěstí, což je charakteristické pro stoický ideál mudrce. Mudrc má totiž vždy důvod k veselé náladě, z čehož plyne, že by neměl být smutný, ale veselý z toho, co má, co mu nadělila příroda a nikdo mu to nevezme.

„*Jdi tedy ode mne s míněním, že prý lidský duch, ač je složen přece z týchž prvků jako božská podstata, těžce nese přechod a stěhování, když se sama božská přirozenost ze stálé a co nejrychlejší změny těší nebo se jí zachovává.*“¹⁷² Seneca dále utěšuje svou matku tím, že vyhnanství žije každý člověk. Jen některým se říká, že žijí ve vyhnanství. Citovanou větou chce matce říci, že není člověka, který by žil ve své vlastní zemi. Někdo dobýval území, někdo šel za příležitostmi, někdo byl vyhnán z vlasti atd. Liší se pouze důvody, proč opustit svou domovinu. Ale všichni svou domovinu dříve či později opustí, a nakonec žijí všichni stejně, protože nikdo nežije tam, odkud opravdu pochází. I celé národy se stěhovaly do jiných zemí z různých důvodů. Samotný Řím založil vyhnanec z Tróje.¹⁷³ Samotný citát by pak znamenal, že lidské tělo je prodchnuto *pneumatem* a je v něm tak místo pro prozřetelnost, se kterou žije člověk v souladu. Ačkoli je tedy změna domoviny pro člověka těžká, tak musí neustále měnit místo svého pobytu, protože je to v povaze bohů, a tudíž v lidské přirozenosti, kterou někdy pociťuje bezděčně. Totiž, „*stoikové pokládali i hvězdy za bohy*“¹⁷⁴, které se neustále přemísťují.

„*Tento svět, nad který příroda nezrodila nic krásnějšího ani velkolepějšího, a duch, o světě uvažující a světu se podivující, jeho nejznamenitější část nám vlastní, náleží nám, jsou trvalé a zůstanou s námi tak dlouho, dokud sami budeme živi. Bystře a se vztyčenou hlavou tedy pospíchejme bez bázně tam, kamkoli nás osud zanese, projdeme všechny kouty světa.*“¹⁷⁵ Věta znamená, že vše, co opravdu potřebujeme k životu, najdeme kolem sebe v přírodě a nemusíme kvůli tomu někam cestovat nebo dokonce

¹⁷² SENECA, L. A. *Seneka vychovatel a utěšitel*. Olomouc: nakladatelství Votobia 1995, s. 30.

¹⁷³ Tamtéž, s. 30-33.

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 29.

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 35.

zabíjet zvířata. Nadbytek jídla nebo čehokoli, co tělo nepotřebuje, jsou požitky, ze kterých nelze dosáhnout rozumného a šťastného života. Omezený je duch, který má zalíbení v hmotě. Naučit se radovat z přírody kolem sebe je tím, co člověk potřebuje. Radovat se nejen z jejích uměleckých děl (modré nebe, stromy, řeky...), ale i z toho, že dokáže poskytnout vše, co člověk potřebuje, aniž by musel pohoršit svou duši. Příroda se podílí na našem bytí a je naší nedílnou součástí a pokud se přírodě plně otevřeme a odevzdáme, tak se s ní ztotožníme a naplníme se bytím. My a příroda se staneme jednou věcí, a můžeme se prohlásit za šťastného člověka, protože jsme dosáhli souladu s přírodními zákony. Toto štěstí nám nemůže nikdo vzít a můžeme ho dosáhnout v každém věku a nejlépe o samotě. A s čím jiným bychom se měli ztotožnit, když příroda je pro nás ta nejpůvodnější a nejvlastnější věc, ze které pocházíme. Věta „*Jeho nejznamenitější část nám vlastní, náleží nám*“ by mohla znamenat to, že jediné bytí je to, co určuje. Vše ostatní se pouze podílí na bytí, z čehož plyne, že svět nemá nás, ale každý z nás má svět. Záleží na každém z nás, jak se věci kolem nás ukazují v naší reflexi. Rozdílné vzdělání člověka nebo zvyky způsobí náš rozdílný pohled na každodenní realitu a věci. Neznamená to, že by člověk měl potlačovat své zvyky a vzdělání, zvláště, pokud mravy jsou slušné a vzdělání dobré, ale vybrat z nich ty špatné a podrobit je onomu zdravému rozumu a zvážit jejich mravní účinek na druhé lidi a celou společnost. Žijme v souladu s přírodními zákony a měli bychom se všude na světě cítit jako doma a být kosmopolitní.

„*At' mi nyní nepřijdeš s nápadem, že hlavní je míra peněz, nikoli ducha!*“¹⁷⁶ Seneca v knize uvádí příběh císaře Caliguly, aby lidé viděli, co dokáže největší moc s největšími neřestmi např. když vybíral daně ze tří provincií, aby si mohl udělat jeden oběd. Nejenže se těšil ze skvostných hostin, ale ještě se jimi chlubil, když své neřesti dával veřejně na odiv. Obec sváděl k rozmařilosti, když lákal mládež, aby ho napodobila, mládež učenlivou i bez špatných příkladů! Jak už bylo zmíněno, tak proč se hrabat v hlubinách, když pokrmy a věci potřebné k životu leží volně kolem nás.¹⁷⁷ Hlavní je tedy míra ducha, která má míru pro všechno. Zatímco míra peněz pouze omezuje chtivost, která se s dostatkem peněz rozmůže a jen tak se nezastaví. Zdravý rozum stanoví tuto míru ducha a zdravé a přirozené potřebě pak stačí málo.

¹⁷⁶ SENECA, L. A. *Seneca vychovatel a utěšitel*. Olomouc: nakladatelství Votobia 1995, s. 44.

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 41-45.

„*Neboť přese všechny náhrady mu bude stále více chybět z toho, po čem touží, než vyhnanci z toho, co kdysi měl.*“¹⁷⁸ Seneca dále utěšuje matku, že ve vyhnanství má vše, co potřebuje. A co víc, nepotřebuje nic, co nemá, aby to dráždilo chtivost, ale nanejvýše prahne jen po tom, co měl. Když chtivý člověk dostane, co chce, nikdy nenasytí to nenasytné srdce, jehož touha nevychází z potřeby, ale z vášně mít víc. To není totiž potřeba, ale nemoc, která neskončí, ale stupňuje se a kdo se bude držet v míře stanovené přírodou, chudobu nepocítí,¹⁷⁹ protože duch v souladu s přírodou je duch veliký a bohatý pro své málo. Mudrc je spokojený se svými přirozenými vlastnostmi, jeho duch bohatý. Nepotřebuje materiální bohatství ke šťastnému životu. Pohrdá materiálním bohatstvím, protože je bohatý pro svou minimalistickou potřebu přirozených věcí a pro svou duševní velikost. Když se mu dostane nečekaně bohatství nebo majetku, radostně jej přijme, protože dokáže být jejich pánem a dokáže s nimi lehce pohrdnout. A není lepší být bohatý pro málo, než pro svůj majetek? Vždyť nejen ona správa našeho rozsáhlého majetku a našeho jmění má často přičinění v našem pokřiveném duchu. Mnohdy nám ani nedá prostor pro kladení si otázek, které stoikové považují za tak důležité pro duševní klid. „*Chceš-li mít čas na svého ducha, musíš být chudý nebo se podobat chudému.*“¹⁸⁰ Bohatství není ani dobré, ani špatné, ale je absolutně lhostejné, proto když se ho Senekovy dostávalo v přehojné míře, chytře s ním pohrdl a nenechal se uchvátit jeho mocí, aby se mohl věnovat filosofii. Totiž to, že je bohatství absolutně lhostejné znamená, že člověku nezáleží na tom, jestli jím disponuje nebo ne. Ale Senekovi záleželo na tom, že měl velikého a bohatého ducha a nenechal se ovládnout vášněmi.

„*Rozum neporáží jednotlivé neřesti každou zvlášť, nýbrž všechny najednou: jedno vítězství je úplné vítězství. Nevidíš-li v posledním dni takřka trest, nýbrž přirozený zákon, jakmile ze srdce vypudíš strach před smrtí, neodvážíš se do něho vstoupit žádný strach vůbec.*“¹⁸¹ Člověk je ctnostný pouze tehdy, když je ctnostný vcelku. Nemůže mít ctnostných pouze několik vlastností. Stoikové by řekli, že člověk může být ctnostný nebo ne. A pokud mudrc dobré skutky prostě jen konat chce a je ctnostným člověkem vcelku, tak potom všechna pokušení, která ho nutí konat opak, poráží všechny dohromady,

¹⁷⁸ SENECA, L. A. *Seneka vychovatel a utěšitel*. Olomouc: nakladatelství Votobia 1995, s. 46.

¹⁷⁹ Tamtéž, s. 46-47.

¹⁸⁰ SENECA, L.A. *Dopisy psané stoikem*. Praha: nakladatelství Rybka Publishers 2018, s. 44.

¹⁸¹ SENECA, L. A. *Seneka vychovatel a utěšitel*. Olomouc: nakladatelství Votobia 1995, s. 51.

protože by se nad neřesti ani nemohl povznést a porazit je najednou, kdyby disponoval pouze několika ctnostmi. Pokud je vlastnost pouze částí ctnosti, je věcí přednostní a není pravým dobrem. Pouze ctnost vcelku je to pravé dobro a jedině dobro poráží špatnost.

Ze ctnostné rozumnosti mudrce potom vychází uvědomění si nutnosti osudu, kterou začne vnímat jako přírodní zákon. I náš poslední den je součástí nutnosti osudu a Seneca, jak jsem už psal, kritizoval strach před smrtí. Výsledkem je duševní klid, který nemůže již nic narušit, ani strach před ztrátou či smrtí, dokonce ani druzí lidé ho nenaruší.

Z dosavadního výkladu totiž plyne, že rozumný člověk nemůže brát vyhnanství nebo zlé poznámky jako hanu od druhých, ale jako něco lhostejného nebo příležitost se kriticky zamyslet nad sebou samým a mnoho dalších důvodů. Ale nikdy si výtky od pošetilých nepřipustit k duši, od rozumných výtky kriticky přijímat a jiné okolnosti, např. vyhnanství, přijímat jako osud a příležitost k využití volného času (*scholé*). „*Největší část života uniká těm, kdo dělají špatně, velká část těm, kdo nedělají nic, celý život těm, kdo dělají, co dělat nemají.*“¹⁸²

Oni sice budou říkat: „ten spal s jinou ženou, budiž mu hanba a ať žije daleko od nás“, ale rozumný člověk by se takového soudu nedopustil, protože ví, že všichni lidé pocházejí ze stejného božstva a každý člověk je světový občan. Každý patří do světového společenství a všichni jsme stejní a odlišují nás pouze názory a postoje. Jsme všichni stejně dobří i špatní, ale měli bychom se snažit být lepšími a přiblížit se povaze mudrce, i když mudrcovy povahy nikdy nedosáhneme. Ctnost spravedlnosti rozumného člověka vede za egoistický pud sebelásky a sebezáchovy a uvědomění si sounáležitosti s ostatními lidmi. Považuje se za součást společnosti a kdyby soudil druhého člověka zle, soudil by tak celou společnost, soudil by tak i sebe. Potom ho nemůže ranit výtka od druhého člověka, protože ví, že pravděpodobně vychází z nečistých úst a říkat něco na svou obranu by bylo jen mrhání časem. „*Avšak onen duch, který je opravdu velký a správně sám sebe oceňuje, se nemstí za urážku, protože ji necítí. Křivda je křehčí než to, co jí je zasaženo.*“¹⁸³ „*Nemáš uši jen na to, aby poslouchaly jen zvuky melodické, jemné a líbezné, ale musíš poslouchat i smích, pláč, lichotky a hádky, zprávy příznivé i smutné,*

¹⁸² SENECA, L.A. *Dopisy psané stoikem*. Praha: nakladatelství Rybka Publishers 2018, s. 5.

¹⁸³ SENECA, L. A. *O duševním klidu*. Praha: nakladatelství Odeon 1999, s. 82.

*hlasy lidí, řvaní a štěkání. Co bylo řečeno o uších, přenes na oči, které neméně trpí, jestliže jsou špatně vycvičeny*¹⁸⁴ Takto vycvičené smysly nemohou kazit ducha.

Rozumný člověk napomíná jen z výchovných účelů nebo z nezbytné nutnosti. Ne pouze proto, aby nutnost byla nutností, ale jen výjimečně a s rozumem tak, aby nutnost nepřerostla ve zvyk. Na cizí chyby se upozorňuje totiž snadno a činí tak často právě nerozumný člověk. Uvědomění si toho, že já sám dělám chyby a stejně tak je mohou dělat i druzí, třeba i ve vyšší míře, je krokem moudrého člověka ke ctnosti a stavu *apatheie*. Tím, co tomuto kroku předchází, je vědomí toho, že dobrý člověk je často opravdu dobrý často jen tehdy, když si přizná, že je špatný člověk. „*Kdo prokázal dobrodiní, ať mlčí, kdo je dostal, ať o něm vypravuje*“¹⁸⁵ Dobrý člověk koná dobro, protože chce, ne, aby se o tom vědělo.

Protože Seneca vysvětlil matce její nedostatečně opodstatněný zármutek, v závěru dopisu se obrací pouze k matce a utěšuje jí, aby myslila na své další dva syny, Melu a Novata, z nichž jeden dosáhl významných hodností a druhý jimi moudře pohrdl, aby došel klidu. Říká, aby se těšila ze svých zbylých dvou synů, kdy jeden dodává jejímu jménu důstojnost a vážnost a je mu ozdobou a druhý se oddal životu klidnému a pokojnému a měl čas pro tebe a sdílela si s ním jeho klid.¹⁸⁶ „*Vážností jednoho se můžeš chránit, volného času druhého pak užívat. Nebude ti chybět nic, jen počet. Já alespoň budu své rodině obětí beránkem, aby již více netrpěla.*“¹⁸⁷ Píše, že na něj musí myslet jako na veselého a šťastného, protože jeho mysl není zaměstnávána všedními věcmi, ale má volnost pro opravdovou práci. Baví se studiem, úvahám o sobě, uvažováním o podstatě věcí a pozorováním přírody. Matku truchlící nemůže uklidnit nic jiného než rozum nebo důstojné zaměstnání,¹⁸⁸ proto „*musíš se vzpamatovat ze svého zármutku a chovat se tak, aby nikdo nemyslel, že pykáš za to, že jsi mě porodila.*“¹⁸⁹

¹⁸⁴ SENECA, L. A. *O duševním klidu*. Praha: nakladatelství Odeon 1999, s. 112.

¹⁸⁵ SENECA, L.A. *O dobrodiních*. Praha: nakladatelství Svoboda 1992, s. 46.

¹⁸⁶ SENECA, L. A. *Seneka vychovatel a utěšitel*. Olomouc: nakladatelství Votobia 1995, s. 62-63.

¹⁸⁷ Tamtéž, s. 64.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 64-69.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 68.

4.2.2. Seneca vychovatel

Celý Senekův život i jeho smrt byly spojeny s vládou císaře Nerona. To, jestli Seneka tušil, že ho dá Nero zavraždit, jistě nevíme. Víme však, že byl znalcem lidí a v Neronovi se snažil už od začátku jeho výchovy jeho náklonnost k nepravostem v něm klíčovými utlumit, nebo aspoň zmírnit. Proto v Neronův den nástupu na trůn napsal císaři Seneka úvahu „O shovívavosti“ vladaře, jejíž obsah rozdělil do 3 částí, z nichž se nám dochovala první a začátek druhé.¹⁹⁰ *“I to stačí, abychom viděli význačné rysy Senekovy povahy: mravní ušlechtilost, stoickou neochvějnost a dobré srdce.”*¹⁹¹

Senekovy věty bychom v díle měli nazírat jako rady v rámci vychovatele, kterého tu představuje, určené pro každého člověka, který se lepším stát chce a který je potřebuje i jako útěchu před tíhou vládnutí, ale i k jeho zdokonalení. On sám, vzdělán literaturou a řečnickým uměním, mohl poskytovat rozumné rady k rozvinutí zdravého rozumu a předností. *„Každý, komu chybějí jiné přednosti, je u mne v přízni jako člověk. Přísnost jsem odložil, ale shovívavost mám stále při ruce. Dávám na sebe pozor tak bedlivě, jako bych se měl odpovídat zákonům, které jsem z tmavého propadliště vyvolal na denní světlo. Kdykoli pak jsem neshledal žádný důvod k milosrdenství, pro sebe jsem ušetřil.”*¹⁹²

Přísnost, která vychází z hněvu, není přirozeností člověka, ale přísnost, která vychází ze shovívavosti člověka, má blahodárný účinek na duši. I shovívavost si musí vybírat. *„Časté trestání sice dusí nenávist několika lidí, ale vydráždí nenávist všech.”*¹⁹³ Přísnost z hněvu haní proto, aby hanila druhé, ale přísná shovívavost je přísná, aby ty druhé poučila. Shovívavost se nehněvá pro malichernosti a nedostatky člověka, ale protože to musí být k nápravě ducha. Shovívavost se vyhýbá přísnosti, kdykoli to jde a když to musí být, tak to dělá proti své přirozenosti, ale k nápravě ducha toho druhého. A mudrci vždy staví blaho státu a společnosti nad svoje blaho.

Seneca v citátu nemá na mysli pozitivně formulované zákony, ale zákony duše, mravní zákony, které musí poznat každý sám tím, že bude vycházet z přírodního determinismu a zdravého rozumu. Pokud je člověk vzdělaný, tak pozná, že když se bude

¹⁹⁰ SENECA, L. A. *Seneca vychovatel a utěšitel*. Olomouc: nakladatelství Votobia 1995, s. 170.

¹⁹¹ Tamtéž.

¹⁹² Tamtéž, s. 174.

¹⁹³ SENECA, L. A. *Seneca vychovatel a utěšitel*. Olomouc: nakladatelství Votobia 1995, s. 190.

řídít pouze mravními zákony, tak se ve společnosti neuplatní. Naopak opravdu vzdělaný a rozumný člověk nemůže a ani nechce být jen „stroj“ na přesné znění a uplatňování těchto pozitivních zákonů. Poznává, že aby byl mravní bytostí a zároveň se uplatnil, zejména v dnešní společnosti, musí vycházet z obou těchto počátků a mít na svědomí jak zdravý rozum a mravní odpovědnost, tak i jednání ukotvené v zákonech. K tomu musí být člověk probuzen a nejde to předat nebo naučit. Citát končí závěrem, kdy Seneca říká, že pokud se člověk chce stát lepším, tak bude učit i toho nejšpatnějšího člověka, aby se stal lepším.

„Vím, že shovívavost někdy posiluje největší ničemníky, poněvadž je nemístná, leda po zločinu, a tato ctnost jediná u nevinných slábné. Avšak především, jako se léků užívá u nemocných, ale váží si jich i zdraví, tak shovívavost mají v úctě i nevinní, ač se jí dovolávají ti, kdo zasluhují trestu.“¹⁹⁴ Ač je shovívavost vlastnost laskavá, tolerantní a vlastní rozumným lidem, tak se jí často dovolávají ti, kteří se bojí trestu a očekávají ho. Ve shovívavosti totiž často hledají útočiště, které člověku, i tomu zlému, poskytne ochranu a omluvu proti lidským, zejména těm vlastním, chybám a zločinům. Pokud by se mohlo touto ctnostnou vlastností působit na každého, tak ztratí smysl, bude se s ní zacházet lehkomyšlně a opravdu rozumní lidé se přestanou vyznačovat onou shovívavostí, která je dělá rozumnými a tolerantními. Často se tak budou přetvařovat i ti špatní, třeba jen krátkodobě dokud se jim tato vlastnost bude hodit. Protože shovívavý člověk snáze promine stejně laskavému člověku nežli tomu, kdo si trest zasluhuje. A po trestu tedy nejen, že špatný člověk shovívavost vyhledává, ale i jemu samotnému je často ku prospěchu. Shovívavost znamená ale především prominutí nebo nahrazení trestu jen tomu, kdo si to zaslouží.

Na shovívavost je třeba se dívat jako na léky, které nemohou člověku pomoci, když je zdravý, ale ví, že pomůžou, když jsou potřeba. I nevinný člověk má shovívavost v úctě a užívá ji, když je potřeba a užívá ji s mírou. Shovívavost je vlastnost rozumná, tudíž ctnostná. Patří tedy mudrci, je potom vlastností stálou a je užívána často, ale jen tehdy, když je opravdu potřeba. Špatní lidé ji užívají jen v okamžiku, hrozí-li jim nebezpečí, aby tak zajistili své vlastní blaho. Ti rozumní ji naopak užívají tak často, aby

¹⁹⁴ SENECA, L. A. *Seneka vychovatel a utěšitel*. Olomouc: nakladatelství Votobia 1995, s. 177.

zajistili nejprve blaho státu a společnosti a až potom to své. Říkal jsem, že shovívavost promine jen tomu, kdo si to zaslouží. Kdo si to ale opravdu zaslouží? „*Proto se musí užívat mírnosti, která dovede rozeznávat duše zhojitelné od beznadějně ztracených. Neboť je stejně kruté neodpouštět nikomu jako odpouštět všem.*“¹⁹⁵ Jde o to, že povahu mírnosti má v sobě shovívavost, tudíž i shovívavý člověk. A rozeznávat duše dokáže jen takto vybavený člověk, protože je to v jeho přirozenosti stejně jako jeho shovívavá vlastnost. Na rozdíl od špatného, který shovívavosti užije jen krátkodobě. Tuto přirozenou schopnost si přivlastnil neprávem a míru, která dokáže rozeznat ony duše, v sobě nikdy nenajde, protože ona vlastnost ani není jeho. „*Ale poněvadž není snadné najít pravou míru: vše, co bude nad rovnost, nechť převažuje na stránku lidštější.*“¹⁹⁶ Člověk vybavený přednostmi, jako je například shovívavost, má tyto vlastnosti zahrnuté ve své laskavé povaze a je dobrotivý ze své přirozenosti. Nebude tak muset zkoumat, zdali byl vykonaný skutek špatný, nebo dobrý, ale bude posuzovat podle své přirozenosti a zdravého rozumu. Zkrátka veškeré lidské chování, které přesahuje lidskou přirozenost a sahá za hranice přírody, je nesprávné.

„*Přece však nikoho ze všech lidí na světě nezdobí shovívavost více než krále nebo vladaře. Jsou totiž veliké síly k ozdobě a slávě jen tehdy, je-li jejich moc blahodárná.*“¹⁹⁷ Přesto, že je tato vlastnost doplňkem přidávajícím na kráse u všech lidí, tak nejvíce je prospěšná, má-li ji někdo mocný, protože ji užívá tak, aby byli lidé kolem něho spokojeni. Shovívavost mocných je navíc nejlépe vidět.

„*Jestliže bohové, usmiřitelní a spravedliví, netrestají provinění mocnářů hned blesky, spravedlivější je, aby člověk lidem představený vykonával svou vladařskou moc vlídně a uvažoval, který obraz světa je lidem příjemnější a krásnější, zda za jasného dne a s čistou oblohou, či když se země otrásá neustálým rachotem hromu.*“¹⁹⁸ Věta znamená, že vladař by měl mít za svůj vzor bohy. „*Ani jim není dovoleno sestoupit z nebe*“¹⁹⁹, stejně jako vladař má setrvat u vládnutí a přijímat nástrahy i starosti. Duševní velikost dobře spravovaného státu se totiž podobá jasnému nebi s modrou oblohou. Člověk by měl

¹⁹⁵ SENECA, L. A. *Seneka vychovatel a utěšitel*. Olomouc: nakladatelství Votobia 1995, s. 178.

¹⁹⁶ Tamtéž.

¹⁹⁷ Tamtéž, s. 179.

¹⁹⁸ Tamtéž, s. 187.

¹⁹⁹ Tamtéž, s. 189.

mít zájem, aby disponoval takovými vlastnostmi jako bohové snadno usmiřitelní, trpěliví a hlavně spravedliví. Zejména tento zájem by měl mít vladař, který vládne lidem, stejně jako bohové vládou všem lidem, protože jeho spravedlnost je pak božská spravedlnost. A co je spravedlivější a ušlechtilější než to, že vládce, který vládne lidem, má stejné vlastnosti jako bohové, kteří taktéž vládou lidem. Měl by být i stejně snadno usmiřitelný, neuchylovat se hned k trestu, ale zvažovat, jestli bezpráví, vykonané člověkem na člověku, bylo opravdu tak závažné, aby se kvůli tomu uchýlil k nechtěným, ale někdy nutným trestům a činil různá opatření, které lidé někdy nesnášejí dobře a klesl tak v jejich očích. I v tomto případě je nutné užívat lidské míry přirozenosti.

„Vaše slova i činy se hned octnou v ústech lidu, a právě proto nemusí nikdo dbát o svou pověst tak jako ten, kdo má mít pověst slavnou, ať si zaslouží jakoukoli. Kolik věcí není tobě dovoleno, co je dovoleno nám z tvé dobrotivosti! Mohu se kdekoli v městě procházet sám, docela beze strachu, třebaže se mnou nejde žádný průvodce, třeba mne nikdo nehlídá doma, třeba nemám po boku meč. Ty musíš přes svou mírumilovnost žít ozbrojen. Od cesty určené osudem se ty uchýlit nesmíš, tvá důstojnost tě drží v zajetí, ať sestoupíš kamkoli.“²⁰⁰ Slova každého, kdo má větší vliv ve společnosti totiž nemají vliv jen na to, o čem se povídá mezi občany, ale také na veřejné mínění, mínění o vládci. Stává se často, že vladaři významnějších celků se zapisují do historie, tzn. zapisují se tam i některá jejich slova, která jsou patrná i z prosperity celku. Pokud je vladař vlídný a shovívavý nejen k sobě, ale hlavně ke svým občanům, tak je těžké se do historie zapsat špatně, například jako zmíněný římský císař Marcus Aurelius, který za své vlády čelil morové nákaze a celou svoji vládu vedl boje s germánskými kmeny. I přes tyto nepříznivé okolnosti se do historie zapsal jako schopný vladař. Tito lidé, kteří mají rozum a na základě vladařových rozhodnutí si udělají názor o vladaři, totiž tvoří část celku, a pokud k nim má vladař vlídný vztah, tak se z nich stane prosperující a jednotný celek, na jehož časy budou lidé pamatovat jako na zlaté časy.

Jelikož je závist mocnou vášní, tak se vždy najdou lidé, kteří se jí nechají uchvátit, a jelikož z postavení člověka může být nápadné bohatství, které přitahuje ony závistivce a jsou ochotni pro něj i zabít, tak je v jeho zájmu být chráněn na jinak bezpečných místech.

²⁰⁰ SENECA, L. A. *Seneka vychovatel a utěšitel*. Olomouc: nakladatelství Votobia 1995, s. 188.

Kolik toho vladař nemůže dělat pro své postavení, zatímco jeho občané ano. Jenomže jako každá vášeň zakalí mysl, tak i tito závistivci si jen těžko uvědomí, že pro udržení a úspěšné spravování takové pozice je třeba ctnostných vlastností, rozumu, a tudíž stavu *apatheie* a vladař ji tak nemá pro bohatství, ale pro svoji povahu blízkou mudrci, pro svoji schopnost vzít na sebe břímě svých občanů a vládnutí, aby společnost pociťovala co nejvyšší možné blaho. Ale mudrc nenahlíží na ctnosti tohoto druhu jako na zajištění, ale příležitost, jak se co nejlépe uplatňovat ve veřejné činnosti a zajistit tak blaho občanů. A ve svém uplatňování ctnostných vlastností se v nich zároveň i cvičí a získávají tak na kráse a velikosti, jako i jeho duše.

Jak je pravdivá tato skutečnost, císaři Nerone, chci ti připomenout příkladem: Augustus byl mírný císař, ale když byl devatenáctiletý, tedy v tvém věku, ohrozil v době republiky život konzula Marka Antonia a účastnil se proskripce. Jako čtyřicetiletý muž se doslechl, že mu strojí úklady Lucius Cina. Udal to jeden ze spiklenců. Augustus se rozhodl, že se Ciny zbaví, ale před schůzkou s přáteli měl neklidnou noc. Uvažoval, že musí odsoudit muže dosud bezúhonného, dokonce vnuka Gnaea Pompeia, ačkoli se dříve účastnil proskripce. Co měl dělat? Nechat Cinu na svobodě a sám se trást strachem? Teď, v době míru? Nakonec se na sebe rozzlobil více než na Cinu. Říkal si: „proč žiju, jestliže na mé smrti záleží jiným lidem?“²⁰¹ „*Nestojí za to žít, abych zničil tolik jiných životů, abych nezahynul já.*“²⁰² Konečně ho vyrušila manželka Livia s ženskou radou. „Zkus nyní, co dělají lékaři, když léky nepomohou. Přísností jsi dosud nepořídil nic. Kolik je takových, kteří se stydí za svůj nebezpečný pokus. Užij shovívavosti a odpusť Cinovi.“²⁰³ „*Byl dopaden, škodit ti již nemůže, ale může prospět tvé pověsti.*“²⁰⁴ Augustus se zaradoval, že našel v manželce svého obhájce, odvolal schůzku přátel a zavolal k sobě samotného Cinu. Když se Cina posadil, Augustus začal mluvit: „Když jsem tě jako nepřítele našel v nepřátelském táboře, ušetřil jsem tě, nechal ti všechnu majetek, dal jsem ti kněžský úřad, a přece sis usmyslil, že mě zabiješ.“²⁰⁵ „*Proč to děláš? Abys snad sám byl císařem? Na mou věru zle by bylo s římským národem, kdyby tobě v cestě k vládě nestálo nic než já.*

²⁰¹ SENECA, L. A. *Seneka vychovatel a utěšitel*. Olomouc: nakladatelství Votobia 1995, s. 190-191.

²⁰² Tamtéž, s. 192.

²⁰³ Tamtéž.

²⁰⁴ Tamtéž.

²⁰⁵ Tamtéž, s. 192-193.

*Vlastní dům nedovedeš chránit, nedávno jsi prohrál soukromou při. Ustoupím, jestliže ti v cestě stojím já jediný a jestliže tě strpí Paulus, Fabius Maximus, Servilliové a velký zástup šlechticů.*²⁰⁶ Ale já ti, Cino, daruji život“. Potom mu Augustus ještě daroval konzulský úřad, byl to jeho nejvěrnější přítel a Augusta od té doby už nikdy nikdo neohrožoval na životě.²⁰⁷

Shovívavost tedy nezjednává lidem jen větší čest, ale i větší bezpečnost. Je velký rozdíl mezi vlídným panovníkem a tyranem, třebaže jsou oba vybaveni stejnou mocí. „Avšak jeden má zbraně, aby jich užíval na zajištění míru, druhý, aby velikými hrůzami dusil velikou nenávisť.“²⁰⁸ Tyran nedůvěřuje nikomu, „ale mírnému a pokojnému králi jsou jeho pomocníci věrní, protože jich užívá k obecnému blahu a vojsko věnčené slávou ochotně podstupuje všechny námahy“²⁰⁹, protože vidí, že jeho úkolem je chránit bezpečnost všech. Avšak krutý a krvavý tyran je na obtíž i svým nohsledům. Nikdo nemůže mít dobré a oddané služebníky, když jich užívá jako nástrojů smrti. Tyran je sklíčen neklidem a strachem více než obvinění, vždyť má za svědky svých ohavností lidi i bohy. Jaký opak je ten, kdo se o vše stará a každou část státu opatruje jako část svého těla, kdo je nakloněn k mírnosti i tam, kde je namístě i přísnější zákrok. Taková vladařova duše je čistá, ochotná vyhovět spravedlivým žádostem, je celým národem milován a lidé o něm mluví stejně dobře na veřejnosti jako v soukromí.²¹⁰ „Není třeba se stavět vysoké hrady, ani opevňovat strmé kopce. Jistota se získává vzájemnou jistotou a shovívavost zjedná bezpečí i na nechráněném místě. Jediné opevnění je nedobytné- láska spoluobčanů.“²¹¹ Samozřejmě se najdou tací, kteří začnou hřešit z důvodu vladařovi vlídnosti, ale pak je třeba jednat s mírou a rozumem. Často totiž platí, že trvalá přísnost ztrácí účinek a shovívavost zase, že se lidé ostýchají hřešit. Trest se totiž zdá mnohem těžší, uloží-li jej mírný a laskavý člověk.²¹² „Zachraňovat hromadně, v davech a veřejně

²⁰⁶ SENECA, L. A. *Seneka vychovatel a utěšitel*. Olomouc: nakladatelství Votobia 1995, s. 193-194.

²⁰⁷ Tamtéž, s. 194.

²⁰⁸ Tamtéž, s. 199.

²⁰⁹ Tamtéž, s. 200.

²¹⁰ Tamtéž, s. 200-202.

²¹¹ Tamtéž, s. 212.

²¹² Tamtéž, s. 216-217.

je božská moc. Avšak pobíjet v davech a bez rozdílu, to je řádění zhoubného požáru a živelné pohromy, ²¹³ které dokáže každý.

²¹³ SENECA, L. A. *Seneka vychovatel a utěšitel*. Olomouc: nakladatelství Votobia 1995, s. 223.

5. Závěr

Cílem bakalářské práce bylo seznámit čtenáře s historickým kontextem Senekovy doby a jeho filosofii. Protože Seneca byl představitelem pozdní *stoy*, považoval jsem za rozumné nejdříve představit názory stoické školy, přičemž nejvíce prostoru je věnováno etické problematice, kterou stoici z disciplín tradiční filosofie považovali za nejdůležitější.

Seneca se stoické nauce nejvíce vzdaloval svou sympatií k Epikúrově filosofii a svým pojetím sebevraždy, proto je v rámci Senekovi filosofie věnována největší část těmto úvahám.

Ačkoli jsou Senekovy, tzn. i stoické, etické zásady více než dva tisíce let staré, můžeme jejich praktická východiska uplatnit například i dnes ve výchově mládeže nebo v pedagogických profesích. Stoikové kladli velký důraz na roli vychovatele, který by měl být učitelem, ale také vzorem pro svého žáka. Laskavým, trpělivým, rozvážným, svědomitým, ale také přísným mentorem.

Nejen v Senekových dílech můžeme nalézt rady pro zvládání těžkých životních situací a ovládání bouřlivých emocí za pomoci vlastní vůle. Řadu stoických zásad a postojů bychom mohli uplatnit i v dnešní době. „*Dílčí spory přírodně-filosofické a logika té doby už dávno překonána, ale otázky smyslu života, svobody a lidského štěstí i osudu jsou, pouze v jiných formách, stále aktuální.*“²¹⁴

Je to zejména stoické ovládání vášní, jelikož vášně v důsledku nepůsobí negativně jen na nás, ale i na druhé. Tak například Seneca považoval afekt hněvu za jednu z nejodpornějších vášní a napsal o ní celé jedno dílo. „*Hněv se stejně jako šílenství nedokáže ovládat.*“²¹⁵ V dalších dílech ho poznáváme i jako pedagoga, kdy vysvětluje blahodárnost jednotlivých stoických ideálů, např. duševní klid, konání dobra nebo rovnost všech lidí. Jako utěšitel poskytuje terapeutické rady ke zvládání nežádoucích emocí i vášní a nabádá k poznání sebe sama, sebezpytování a sebezdokonalování. Tyto myšlenky jsou jistě aktuální i dnes a měli bychom se ztotožnit se stoickými ideály.

²¹⁴ MACHOVEC, D. *Dějiny antické filosofie*. Jinočany: nakladatelství H & H 1993, s. 169.

²¹⁵ SENECA, L. A. *O duševním klidu*. Praha: nakladatelství Odeon 1999, s. 13.

V dnešní hektické době jsou tyto rady dosahování duševního klidu jistě vítané jako prostředek, jak čelit spěchu dnešního života.

Ačkoli Seneca uprostřed všech nejistot hledal jistotu a útěchu pro sebe i pro druhé, nemůžeme podle mého názoru vždy se souhlasem sledovat jeho řešení. Myslím, že v něm bylo přece jen příliš osudového determinismu, vzývání předurčenosti atd. Zejména v dnešní době, například při výchově a empatii, je třeba, aby se člověk uměl přizpůsobit a být takový, jaký je třeba. Stoický ideál *apatheia* je v původní podobě příliš striktní ve své lhostejnosti a potlačování emocí i pocitů. Chybí dostatečná empatie a její následný citový projev vůči druhému. Ani Senekův postoj k sebevraždě nemůže sdílet moderní člověk. Naopak se souhlasem můžeme sledovat jiné stoické požadavky, které pramení ze situace dnešní doby, jako je např. stanovisko, že člověk by měl svůj život aktivně měnit k lepšímu a nerezignovat na současný stav věcí. Musíme totiž také přihlédnout k tomu, že Senekovy názory byly odrazem jeho doby. Život, který vedl Seneca, byl pravděpodobně těžký a politická situace, ve které se nacházel, mu to nijak neulehčovala.

Stoikové hledali štěstí člověka, které spatřovali ve ctnosti a které by stejně jako dnes mělo vycházet z lidského nitra. Takové štěstí je trvalé a vlastní stoickému ideálu mudrce, jehož životem bychom se měli snažit žít. „*Konáš-li svoji denní povinnost podle příkazů správného rozumu a v dobré vůli, a uchováš-li ono své božstvo v ryzí čistotě, jako bys je měl vrátit už teď, slučuješ-li to obojí, aniž co dále očekáváš nebo čeho se bojíš, nýbrž setrváváš na konání přítomné povinnosti ve shodě s přírodou a na statečné pravdivosti v každém slově i výroku, pak budeš v životě šťasten. A nikdo tomu nemůže zabránit.*“²¹⁶ Bohužel, dnešní doba je charakterizována především snahou o úspěch prostřednictvím bohatství nebo výkonů, pocitu citové prázdnoty, nízkou vzájemnou empatií, nízkou úrovní svědomí atd. a ideál mudrce je většinou lidem neznámý.

Uplatnění stoické etiky ve výuce je podle mého názoru využitelné ve výkladu o mezilidských vztazích, rovnosti lidí, solidarity, ale také ve vzdělání morálních otázek a nutnosti rozvoje osobnosti a sebezdokonalování. Je možné při výuce poukázat na význam rozumu, který se pojí se stoickou filosofií, význam vzdělávání, vědění a rozvoj jedince. Ve výuce se uplatní i stoické názory na zvládání vášní, hněvu a jiných negativních emocí,

²¹⁶ AURELIUS, M. A. *Hovory k sobě*. Praha: nakladatelství Mladá fronta 1999, s. 26.

například při šikaně nebo agresí. Prospěšné by také bylo zdůraznit význam stoického ideálu spravedlnosti, zachování klidu a sebeovládání ve stresových situacích nebo zdůraznit stoické hodnoty přátelství, lásky k lidem a mezilidských vztahů.

Je nezbytné v dnešní době klást požadavky na lidskou důstojnost, svobodu nebo složky rovnosti a spravedlnosti. Tyto prvky a mnoho jiných morálních zásad byly rozvíjeny už ve stoické etice a z jejich závěrů vychází i dnešní moderní etika. Stoické etické zásady můžeme vidět v každodenním životě od antiky přes křesťanství až do současnosti.

6. Použitá literatura

1. AURELIUS, M. A., *Hovory k sobě*. Praha: nakladatelství Mladá fronta 1999
2. ASMUS, V. F. *Antická filozofie*. Praha: nakladatelství Svoboda 1986
3. ARISTOTELÉS. *Politika*. Praha: nakladatelství Rezek 2009
4. BARTOŇ, J. DUS, J. A. *Novozákonní apokryfy II. Příběhy apoštolů*. Praha: Vyšehrad 2003
5. DÍOGENÉS, L. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov: nakladatelství Nová tiskárna 1995
6. HADOT, P. *Co je antická filozofie?* Praha: nakladatelství Vyšehrad 2017
7. KRATOCHVÍL, Z. *Studie o křesťanství a řecké filozofii*. Praha: nakladatelství Česká křesťanská akademie 1994
8. LONG, A. A. *Hellénistická filozofie: stoikové, epikurejci, skeptikové*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 2003
9. MACHOVEC, D. *Dějiny antické filozofie*. Jinočany: nakladatelství H & H 1993
10. PLATÓN. *Symposion*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 1993
11. RIST, J. *Stoická filozofie*. Praha: nakladatelství Oikoymenh 1998
12. SENECA, L. A. *O dobrodiních*. Praha: nakladatelství Svoboda 1922
13. SENECA, L. A. *O duševním klidu*. Praha: nakladatelství Odeon 1999
14. SENECA, L. A. *Výbor z listů Luciliovi*. Praha: nakladatelství Svoboda 1969
15. SENECA, L. A. *Další listy Luciliovi*. Praha: nakladatelství Svoboda 1984
16. SENECA, L. A. *Seneka vychovatel a utěšitel*. Olomouc: nakladatelství Votobia 1995
17. SENECA, L.A. *Dopisy psané stoikem*. Praha: nakladatelství Rybka Publishers 2018
18. VEYNE, P. *Seneca: The life od stoic*. New York: Routledge 2003

6.1. Internetové zdroje

1. KLÁPKOVÁ, L. *Filozofie jako medicina mentis* [online]. Praha, 2014 [cit. 2020-04-16]. Dostupné z: https://dk.upce.cz/bitstream/handle/10195/57782/KlapakovaL_FilozofieJakoMedicina_VS_2014.pdf. Diplomová práce. Univerzita Pardubice, Fakulta filozofická. Katedra filozofie. Vedoucí práce PhDr. Věra Schifferová CSc.