

Univerzita Karlova v Praze
Fakulta humanitních studií

Chrýsippos o věštění a osudu

Vypracovala: Hana Maláňová
Vedoucí práce: Mgr. Tomáš Vítek, Dr.

V Praze, roku 2013

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 27.6.2013

.....

podpis

Poděkování

Radá bych poděkovala dr. Vítkovi za odborné rady, zapůjčení knih a inspirující přednášky o starém Řecku.

Obsah

1. Úvod.....	5
2. Chrýsippův vztah k věštění.....	7
2.1 Chrýsippův přístup k tradičnímu náboženství a věštění jako jeho součást.....	7
2.2 Chrýsippos o věštění.....	9
2.3 Inspirované věštění.....	11
2.4 Induktivní věštění.....	12
2.5 Vědecká povaha induktivního věštění.....	14
2.6 Stoický mudrc jako věštec.....	16
2.7 Stoické důkazy existence věštění.....	17
2.7.1 Důkaz z Boha.....	17
2.7.2 Důkaz z osudu.....	20
2.7.3 Důkaz z přírody.....	21
3. Osud, nutnost a svobodná vůle.....	22
3.1 Má věštění smysl, pokud existuje osud?.....	22
3.2 Dva argumenty proti osudu (Cicero: <i>De fato</i>).....	23
3.2.1 První argument: Pokud existuje věštění, všechny události jsou nutné.....	24
3.2.1.1 První část argumentu a Chrýsippova odpověď.....	24
3.2.1.2 Druhá část argumentu a Chrýsippova odpověď.....	26
3.2.2 Druhý argument: Pokud existuje osud, nic není „v naší moci“.....	29
3.2.2.1 Cicero: Chrýsippos se dostává k nutnosti osudu.....	29
3.2.2.2 První část argumentu a Chrýsippova odpověď.....	30
3.2.2.3 Druhá část argumentu a Chrýsippova odpověď.....	31
3.2.2.4 Charakter: skutečně svobodná vůle?.....	34
4. Život v souladu s přírodou (osudem) a smysl věštění.....	36
4.1 Život v souladu s přirozeností.....	36
4.2 Cíl života, celek a část, problém zla.....	37
4.3 Svoboda v rámci osudu.....	40
4.4 Smysl věštění: vztah člověka k budoucím událostem.....	41
5. Závěr.....	43
6. Bibliografie.....	45
7. Použité zkratky.....	46

1. Úvod

Doba života Chrýsippa ze Soloi je obvykle kladena mezi léta 280-207 př. Kr. Jeho působení spadá do rané fáze dějin stoy, v jejímž čele stál asi od roku 232 až do své smrti. Byl posluchačem Zénónovým a žákem Kleantha. Podnikl inovace oproti původnímu Zénónovu učení, jehož nauku projasnil a rozšířil. Chrýsippos byl hlavní autoritou pro pozdější stoiky až do období pozdního stoicismu. Proslul především jako zdatný dialektik, což ale zdaleka nebyla jediná oblast jeho zájmu, o čemž svědčí, že byl autorem více než sedmi set spisů z různých oblastí filosofie.

Práce je rozdělena do tří hlavních částí. První část se zabývá Chrýsippovým chápáním věštění. Integrací do stoické filosofie věštění nabývalo některých specifických rysů, které se lišily od jeho pojetí v tradiční víře. Ve druhé části se zabývám principem, bez něhož by ve stoickém chápání světa věštění nebylo možné – osudem. Ukazují, jak se byl Chrýsippos schopen vyrovnat s nařčením odpůrců osudovosti, kteří namítali, že stoická představa osudu způsobuje nutnost všech událostí. Krom toho, že by věštění v rámci takového pojetí osudu nemělo smysl, došlo by ke ztrátě svobodné vůle a odpovědnosti za vlastní jednání. V poslední části bude zodpovězena otázka po smyslu věštění v rámci osudu. Jaké místo má věštění v realitě stoického života.

Studium Chrýsippovy filosofie komplikuje fakt, že se žádná z jeho knih – krom několika zlomků na papyrech z Herculanea – nedochovala. Při studiu se tedy musíme spokojit s krátkými úryvky ve formě citátů a ve většině případů nepřímých zpráv či shrnutí pozdějších autorů. Mnozí z těchto autorů byli navíc oponenty stoicismu, kteří jeho učení předkládali s polemickými úmysly, které směřují například k cíli ukázat nesrovnalosti v Chrýsippově učení. Nejstarším zdrojem pro poznání jeho nauky je Cicero, významné doklady nalezneme též u Plútarcha, Galéna, Stobaia a dalších. Všechny tyto typy zpráv o Chrýsippově nauce, včetně těch které se za Chrýsippovy jen pokládají, jsou shrnuty ve druhé a třetí knize dnes již klasické sbírky zlomků a svědectví o autorech rané stoy Hanse von Arnima *Stoicorum veterum fragmenta*.

Při překladu zlomků vycházím z různých zdrojů. Největší část čerpám ze slovenského výboru *Zlomky starých stoiků* M. Okála, které upravuji do češtiny. Dalším zdrojem jsou knihy dostupné v českých překladech. Texty které se nenachází ani v jednom typu předchozích zdrojů, překládám z angličtiny. Citace ze čtvrté knihy Eusebiova *Praeparatio*

evangelica a některých části Ciceronova *De fato* (ty, které nejsou zaříděny do *Zlomků*), jsou mé vlastní překlady z anglických verzí textů. U několika ostatních zlomků, odkazují na příslušnou stranu sekundární literatury v angličtině, kde se nacházejí.

2. CHRÝSIPPŮV VZTAH K VĚŠTĚNÍ

2.1 Chrýsippův přístup k tradičnímu náboženství a věštění jako jeho součást

Chrýsippův vztah k věštění byl součástí vyrovnávání se s představami a praktikami tradičního náboženství. Snažil se rozumově jej založit interpretací v rámci své přírodní filosofie, a tím jej podpořit. Účelem bylo podepřít a zachovat religiózně-institucionální základy společnosti.¹ Víra v jejich opodstatněnost je vidět i v argumentech, kterými dokládal existenci bohů. Odkazoval v nich na tyto základy, tj. na obecnou zbožnost, existenci oltářů, náboženské praktiky typu divinace a to, že jsou v základu pravdivé.²

Podle raných stoiků znamená tradiční náboženství alespoň částečné přiblížení se pravdě o bozích, jejíž plné dosažení je však ve svém celku obtížně dostupné,³ a tak je dobré jej zachovat pro většinu lidí, v jejichž silách pravděpodobně není získat správný předpoklad o bozích.⁴ Ten se postupně přirozeně utváří v mysli člověka na základě jeho zkušenosti s okolním světem. Aby však tato obecná koncepce zůstala čistá, je nutné se vyhnout jejímu pokroucení nesprávným usuzováním nebo vnějšími ideologickými vlivy. Například to, že staří původně pojmenovali různé aspekty toho, jak se bůh lidem ukazuje, tj. jako prozřetelná síla, jmény bohů,⁵ lze chápat jako částečně správný předpoklad.⁶ Tradiční náboženství tak obsahuje zárodky pravdy, jen je nutné ho očistit od mytologických a antropomorfních nánosů a dát mu racionální odůvodnění. Tato základní správnost náboženských představ také ospravedlňovala přijímání některých aspektů tradičního náboženství do vlastní nauky.

Snaha tradiční polytheistické náboženství sladit se svou filosofií vedla Chrýsippa k integraci některých jeho prvků. Ovšem napětí, které vznikalo mezi rozdílnými koncepcemi určitého prvku těchto dvou oblastí, jej někdy nutilo tyto prvky tradičního náboženství zcela zamítnout či alespoň reinterpretovat (což také někdy i přes jejich zdánlivé zachování vedlo

1 Jedan 2009, s. 29.

2 Sextos, *Adversus mathematicos* IX, 132 = *SVF* II, 1018: „Pokud neexistují bohové, neexistuje ani věštění, to znamená věda, která zkoumá a vykládá znamení, jež lidem dávají bohové, a nebyla by ani božská inspirace a astrologie, ani věštění a předpovědi ze snů. Bylo by absurdní odstranit takové množství věcí, kterým všichni věří. Bohové tedy existují.“

3 *Etymologicum Magnum*, τελετή 750, 16 = *SVF* II, 1008: „Jelikož je obtížné dozvědět se pravdu o bozích a držet se jí.“

4 Termín předpoklad (*prolépsis*) pravděpodobně zavedl Chrýsippos, je to „přirozená představa o všeobecných věcech“ (*DL* VII, 54).

5 Cicero, *ND* II, 23: „Pokládali (předkové) totiž za projev božské dobroty k lidem, cokoli přináší veliký užitek pokolení lidskému. A tak brzy označovali jménem samého boha, co od něj pocházelo, jako například když nazýváme plodiny Cererou a víno Liberem.“

6 Algra, s. 158 (in Inwood 2003).

ke zničení). To se týkalo například pojetí bohů tak, jak byli vyobrazováni v mytologii. Chrysippos, stejně jako ostatní stoici, odmítal antropomorfismus a božstva pantheonu vykládal v souladu se svým pojetím jediného nejvyššího boha Dia (tj. přírody), jako jeho rozmanité projevy či jména přírodních jevů.⁷ Pomocí hledání etymologií jmen bohů chtěl doložit, že bohové a jejich kulty jsou snahou o uchopení jednoho boha v určitém jeho aspektu, což s sebou zároveň neslo možnost vyjadřování v termínech monotheismu (resp. dualismu) i polytheismu. Tyto bohy však přece jen pojímal jako něco nižšího, protože na rozdíl od Dia, který je věčný, jeho manifestace na konci každého kosmického cyklu zaniknou,⁸ aby se z něj následně opět rozvinuly. Také se domníval, že prostřednictvím výkladu jmen bohů lze také odkrýt zrno pravdy, tj. skrytý přírodní pantheismus, který spočívá v základu jinak absurdně znějících mytologických příběhů, a podpořit tak svou nauku autoritou uctívaných autorů mýtů, jako je například Homér či Hésiodos,⁹ což se ale dělo za cenu zkreslení tradičních náboženských představ.

Součástí vztahování se k tradičnímu náboženství byla také reinterpretace významu určitých prvků kultu, jako je například věštění či modlitba. To znamená těch prvků, které se týkají komunikace bohů s lidmi. Řekové neměli žádné posvátné texty typu Koránu či Bible, a tak hrálo věštění důležitou roli jak v životě jednotlivců, tak na úrovni státu. Bylo hlavní cestou, jak si získat od bohů radu a zjistit jejich vůli - a popřípadě také jak jejich vůli ovlivnit - ohledně věcí týkajících se minulosti, přítomnosti a budoucnosti.¹⁰ Vyrovnání se s divinací tedy bylo součástí vyrovnávání se s tradičním náboženstvím, protože představa, že se bohové o lidi starají, komunikují s nimi a poskytují jim pomoc (i skrze věštění), byla silným důkazem existence bohů. Ostatně zpochybňování pravdivosti nebo dokonce zamítání věštění v antice na člověka vrhlo stín bezbožnosti.¹¹

Literární prameny od Platóna¹² dál staví do protikladu mantický entusiasmus, kdy do

7 Cicero, *ND I*, 15 = *SVF II*, 1077: „Tvrdí (Chrysippos) též, že éther jest to, co lidé nazývají Iovem, vzduch pak po mořích se rozkládající jest Neptunem, země Cererou, a podobným způsobem probírá názvy ostatních bohů.“ Viz též *SVF II*, 1021, 1075, 1080, 1092.

8 Plútarchos, *De Stoicorum repugnantibus* 38, 1051f = *SVF II*, 1049: „Chrysippos říká, že kromě ohně nikdo z bohů není nezničitelný, ale všichni bez výjimky se narodili a zemřou. A toto, abych tak řekl, říká všude. Uvedu alespoň jeho slova z 3. knihy *O bozích*: „Jedni z bohů se prý narodili a druzí se nenarodili. A je vhodnější to vyložit od začátku. Slunce, Měsíc a ostatní bohové podobného druhu se narodili, jen Zeus je od věčnosti.“ A o něco dále: „To samé lze říci také o zániku a vzniku, o ostatních bozích a o Diovi. Ostatní totiž podléhají zániku, zatímco jeho části jsou věčné.“

9 Cicero, *ND I*, 15 = *SVF II*, 1077: „Toto vykládá (Chrysippos) v první knize *O přirozenosti bohů*, v druhé pak by rád přizpůsobil bajky Orfea, Músaia, Hésioda a Homéra tomu, co vyložil o nesmrtelných bozích v knize první, takže se zdá, jako by byli stoiky též nejstarší básníci, kteří na to ani nepomyslili.“

10 Burkert 1985, s. 111, Vítek 2010, s. 52.

11 Burkert 1985, s. 111, Vítek 2010, s. 24.

12 *Phaedr.* 244: „I za starých časů ti, kteří stanovili jména, nepokládali šílenost, *mania*, za něco ošklivého ani potupu; nebyli by totiž vpletli právě toto jméno do překrásného umění, kterým se posuzuje budoucnost, a nebyli by je nazvali *maniké*. Naopak soudice o ní, že je to věc krásná, kdykoli vzniká

člověka vstupuje bůh (*entheos*), při němž v extázi dochází k vyloučení rozumu a potlačení lidského ducha, a induktivní věštění, při němž se k výkladu věšebných znamení užívá rozumu a získaných znalostí.¹³ Zdá se však, že toto rozdělení je pouhá umělá konstrukce odlišná od praxe.¹⁴ Ve skutečnosti totiž byly často inspirované věštění a jeho interpretace i výklad znamení v kompetenci týchž osob. A také proto, že i samotná schopnost výkladu znamení předpokládá určitou boží přízeň nebo inspiraci.¹⁵ U stoiků nalezneme stejné rozdělení mantiky.¹⁶

2.2 Chrysippos o věštění

V zájmu zachování a podpory náboženství musel Chrysippos pravdivost divinace uznat, avšak uvést ji do souhlasu nejen se svou koncepcí boha, ale i s problémy s věštěním širěji souvisejících, jako jsou otázky fungování světa lidí a bohů, čímž nutně došlo k reinterpretaci divinace. Jeho pantheistické pojetí boha vedlo k odlišnému pojetí vztahu mezi bohem a člověkem. Zatímco v představách tradičního náboženství věštění počítá se zapojením boha, je u něj divinace možná spíše díky prozřetelnosti předem ustavenému řádu věcí.¹⁷ Věštění pak není známkou boží péče o jednotlivce, ale ukazuje prozřetelný zájem o lidstvo a širěji svět jako celek, který byl pro lidi vytvořen.¹⁸ Věšebná znamení jsou projevem na počátku stanoveného božího záměru spočívajícího v základu všeho dění,¹⁹ a obecného uspořádání světa, které je nejlepší možné.²⁰

božím údělem, v tom přesvědčení jí dali to jméno, ale lidé nynější doby nevkusně do něho vložili hlásku *t* nazvali to věštecké umění mantiké. Vždyť i ten způsob hledání budoucnosti, kterého užívají věštcí rozumoví, prostřednictvím ptáků a jiných znamení, pojmenovali oionistiké, protože z činnosti myslí poskytují lidskému mínění (*oiéseis*) rozum (*nún*) a vědomost (*historian*), ale nyní v nové době nazývají tento způsob oionistiké, chtějíce tím dlouhým *ó* dodat tomu slovu velkoleposti.“

- 13 Toto rozdělení například u Cicerona *Div.* I, 18 který jej převzal ze stoických zdrojů, pravděpodobně od Poseidónia.
- 14 Burkert 1985, s. 111, Halliday 1913, s. 55, Vitek 2010, s. 51.
- 15 Halliday 1913, s. 56, Vitek 2010, s. 48.
- 16 Pseudo-Plútarchos, *Vit. Hom.* B 212 (in Vitek 2010 s. 27): „Stoici říkají, že věštění se vpravdě dělí na technické, do něhož patří droboopravectví, ptakopravectví, dále věštné zvěsti, zvuky a střety, které společně nazýváme slovem znamení, a na netechnické a nenaucené, kam patří snopravectví a inspirace bohy.“
- 17 Cicero, *Div.* I, 52 = *SVF* II, 1210: „Stoikům se totiž nelíbí domněnka, že bůh je přítomen v jednotlivých trhlinách jater nebo při zpěvu ptačím. Není to ani slušné, ani boha důstojné, ani vůbec možné. Ale svět prý je už od počátku takový, že před některými událostmi předchází některá znamení, uložená jednak ve vnitřnostech, jednak u ptáků, v blecích, v hrůzných úkazech přírodních, ve snech nebo výkřících šilenců.“
- 18 Cicero, *ND* II, 62 = *SVF* II, 1131: „Především byl svět stvořen kvůli bohům a lidem a vše v něm bylo vynalezeno a zařízeno k užívání lidskému.“
- 19 Cicero, *ND* II, 30 = *SVF* II, 1106: „Prozřetelnost bohů svět a všechny jeho části i na počátku ustanovila i po všechn čas spravuje.“
- 20 Filón, *De providentia* II, 84 = *SVF* II, 1150: „Pokud to tak zařizuje prozřetelnost, jak říká Chrysippos a Kleantés neopomenula nic, co se týká jistější a užitečnější správy. Protože kdyby bylo lepší, aby věci ve

O tom, že věštění mělo pro Chrysippa význam, svědčí to, s jakou intenzitou se jím zabýval. Protože se však žádný z jeho spisů o tomto tématu nezachoval, je hlavním zdrojem pro vytvoření představy o jeho názorech Ciceronův spis *De divinatione*. V první knize v ní Cicero ústy svého bratra Quinta předkládá argumenty na obhajobu mantiky převážně ze stoického stanoviska,²¹ ve druhé knize pak sám útočí nejprve na slabost obecné stoické pozice, a poté vyvrací jednotlivé divinační techniky.

Ačkoli se tématem mantiky zabývali již Chrysippovi předchůdci Zénón²² a Kleantés,²³ byl to právě on, kdo podstatně toto téma rozšířil.²⁴ U Diogena Laertia²⁵ a Cicerona²⁶ je doložena jeho práce O věštění (*Peri mantikés*). Je možné, jak míní Wachsmuth,²⁷ že první kniha pojednávala o věštění přirozeném a druhá o umělém, čemuž částečně napovídá i formulace z Diogena Laertia.²⁸ Podporuje to také fakt, že přinejmenším od Chrysippa se v rámci stoy s jistotou datuje rozdělení na inspirovanou a induktivní mantiku.²⁹ Podle Wardla byl prvním stoikem, který přirozené věštění vyzvedl nad umělé.³⁰ Dále jsou doloženy jeho spisy, v nichž se zabývá věštbami a sny.³¹ V jedné knize sesbíral věštby,³² a také jeho kniha o snech obsahovala množství příkladů snů a jejich výklad, mohla mít tedy formu jakéhosi snáře. V *De Divinatione* Cicero líčí některé z těchto snů:³³

„Kdosi hlásí vykladači snů, že prý ve snách viděl vejce viset na popruhu svazujícím jeho lůžko. Je to zapsáno v Chrysippově snáři. Vykladač odpoví, že pod lůžkem je schován poklad. Kopal, našel trochu zlata obloženého stříbrem. Vykladači poslal podle uznání trochu stříbra. Tu onen

světě byly spravovány jinak, byla by je uspořádala tak, aby se nenašlo nic, co by překázelo bohu.“

21 Hlavními zdroji první knihy jsou stoik Poseidónios a peripatetik Kratippos (Wardle 2006, s. 29-36).

22 U Diogena Laertia VII, 4 je doložena Zénónova práce *O značkách*, která se dle Wardla (2006, s. 112) pravděpodobně nevěnovala konkrétní věštběné praktice, ale spíše věštění obecně, jak bylo v této oblasti zvykem.

23 Žádný Kleantův spis o věštění není doložen, ačkoli dle Wardla (2006, s. 112) je možné, že v díle *O bozích* mohl rozvést Zénónovy myšlenky o věštění.

24 Cicero, *Div.* I, 3 = *SVF* I, 550; II, 1187: „Ježto prý i Zénón ve svých zápiscích jakoby zasel semena a Kleantés je jaksi ještě trochu rozmnožil, přibyl k nim muž pronikavého ducha, Chrysippos.“

25 *DL* VII, 149 = *SVF* II, 1191.

26 Cicero, *Div.* I, 3 = *SVF* II, 1187: „Ten ve dvou knihách vyložil všechno učení o předvídání budoucnosti.“

27 Wachsmuth 1860, s. 12.

28 *DL* VII, 149 = *SVF* I, 174: „A podle určitých výsledků je vydávají též za umění, jak tvrdí Zénón a Chrysippos v 2. knize spisu *O věštění*.“

29 Wachsmuth 1860, s. 12.

30 Wardle 2006, s. 113.

31 Cicero, *Div.* I, 3 = *SVF* II, 1187: „Pojednal v jedné knize o věštbách a v jedné o snech.“

32 Cicero, *Div.* I, 18 = *SVF* II, 1214: „Chrysippos sebral mnoho věštb a ke každé z nich ještě také pádného svědka a původce.“ Cicero, *Div.* II, 56 = *SVF* II, 1214: „Vždyť tvými (Apollón) věštbami vyplnil Chrysippos celou knihu.“

33 Cicero, *Div.* II, 65 = *SVF* II, 1201. Další sen uvedený v Chrysippově sbírce se nachází v *Div.* II, 70. Dva sny *Div.* I, 27 které stoikové uznávali, byly u Chrysippa, ale Cicero je znal skrze Poseidónia, který je rozšířil, anebo to byl sám Cicero, kdo se postaral o jejich detailnější propracování (Wardle 2006, s. 250-251).

pravil: ‚Ze žlutku nic?‘ ta část vejce totiž podle jeho výkladu znamenala zlato, zbytek stříbro.“

2.3 Inspirované věštění

O tom, jak si Chrýsippos představoval fungování inspirovaného věštění, toho mnoho nevíme, avšak možné je, že interpretace věštek a snů se odehrávala na základě stejných mechanismů jako při věštění induktivním. Chrýsippos „určuje výklad snů takto: je to způsobnost pochopit a vyložit, co bohové lidem ve snách zjevují.“³⁴ Cicero uvádí tři způsoby, kterými podle Poseidónia lidé získávají znalost budoucnosti skrze sny. Řadí je vzestupně dle míry přímosti kontaktu s bohy:³⁵

„Prvý jest, že duch sám od sebe předvídá, ježto je příbuzný s bohy, druhý že ve vzduchu je plno nesmrtelných duchů, v kterých se projevují takřka obrazy pravdy, a třetí, že se spícími hovořívají sami bohové.“

Příbuznost (*cognatio*) duše člověka s bohy je ústředním bodem i pro Chrýsippa,³⁶ ale je pravděpodobné, že spojitost s věštěním zavedl až Poseidónios, protože žádný raně stoický text se nezmiňuje o tom, že by byla duše schopna sama od sebe věštit.³⁷ Chrýsippos také uznával „nesmrtelné duchy“, tj. daimóny a héroy,³⁸ avšak o jejich spojitosti s věštěním nemluví. Z jeho definice snů vyplývá, že z těchto tří uznával třetí formu komunikace. Při ní bohové zjevují budoucnost spícímu přímo, a tak může být – v případě, že takové sny jsou pravdivé a od bohů skutečně pocházejí – nejvyšším a nejspolehlivějším zdrojem poznání boží vůle.

Chrýsippos dále odlišoval sny, jejichž původci jsou bohové, od nepravdivých vidin, které se mohou ve spánku dostavit, a jež produkuje sama mysl.³⁹ Užívá pro ně specifický termín *fantasmata*.⁴⁰ Protože stoická představa boží prozřetelnosti se neslučuje s možností, že by bohové sesílali nepravdivé sny, jedinou příčinou, jak by z božských snů mohly vznikat klamné věštby, je lidský faktor, tj. nedostatečnost lidského poznání, která způsobuje nesprávnou interpretaci snů.⁴¹

34 Cicero, *Div.* II, 63 = *SVF* II, 1102.

35 Cicero, *Div.* I, 31.

36 Např. *DL* VII, 143 = *SVF* II, 633.

37 Wardle 2006, s. 268.

38 *DL* VII, 151 = *SVF* II, 1102.

39 *DL* VII, 50 = *SVF* II, 55: „Vidina je totiž zdání mysli, jaké se dostavuje ve snách... jak se domnívá Chrýsippos v 2. knize spisu *O duši*.“

40 Wardle 2006, s. 265.

41 Cicero, *Div.* I, 29: „Avšak je mnoho snů klamných. Spíše snad třeba říci, že snů nám nejasných.“

2.4 Induktivní věštění

Induktivní věštění se užívalo k výkladu znamení dávaných od bohů,⁴² za něž může být považován například let ptáka. Výkladu věštců, kteří se zabývali umělou mantikou, se využívalo také k odhalení pravého významu snů, proroctví a věštech, které byly pro obyčejné lidi nesrozumitelné a bylo nutné je náležitě vyložit.⁴³ Ve všech případech se však stávalo, že jednotliví vykladači podávali výklad různý, nebo dokonce protikladný.

Cicero poskytuje představu o metodě, které se v induktivním věštění užívá. Ta je konstruována tak, aby se dosáhlo co nejvyšší míry pravdivosti předpovědí. Umělé věštění má zkušenostní základ a uplatňují se v něm dva principy. Základním typem je pozorování (*observatio*), kdy se na základě postupně nasbírané zkušenosti prostřednictvím dlouhodobého a opakovaného pozorování vysleduje, jaký typ události nastává po výskytu určitého znamení.⁴⁴ Tato zkušenost je následně zapisována. Druhý princip, který se u induktivního věštění vyskytuje, je dohad (*coniectura*). Uplatňuje se tehdy, když se objeví nějaké nové znamení, anebo se ještě neudálo tak často, aby bylo možné vyvodit na základě pravidelnosti obecný vztah k určité události. Pak se věstec musí pokusit budoucnost uhádnout na základě zkušenosti s jinými znameními.⁴⁵ Vidíme, že důležitou roli zde hraje během mnoha generací nastřádaná zkušenost, která vyvažuje lidskou nedokonalost a věštění dodává platnost.

Podle stoiků pro výskyt znamení nebyla pokaždé nutná jednotlivá boží intervence,⁴⁶ ale protože veškeré dění bylo na počátku ustaveno bohem, bylo znamení projevem, nebo dá se říci vedlejším efektem, komplexní sítě vzájemně provázaných řetězců příčin. Například stav vnitřností obětovaného zvířete nezpůsobuje sám o sobě výhru v bitvě, ale je s ní nějak spojen. Všechny věci ve světě jsou propojeny v rámci jednoho systému *sympathie*,⁴⁷ proto

42 Cicero, *Div.* I, 33 = *SVF* II, 1207: „Ty druhy předvídání budoucnosti, které při výkladu užívají dohadů nebo byly zjištěny a uvedeny ve známost teprve svými výsledky, nenazývají se, jak jsem pravil, přirozené, nýbrž umělé. Sem náleží haruspikové, auguri a hadači neboli věštcí. Peripatetikové je zavrhnou, stoikové hájí.“

43 Cicero, *Div.* I, 51: „V tomto stavu (snu) vznikají veliké a nikoli přirozené, nýbrž umělé výklady snů a právě tak věštech a předpovědí proročských... ježto tedy ve snech, proroctvích a věštbách bylo mnoho nejasnosti, mnoho dvojznačnosti, užilo se výkladu vykladačů.“

44 Cicero, *Div.* I, 14: „Všechno domnělé předvídání budoucnosti... přechásto však přece dovede k pravdě, neboť je vyvážen zkušeností od pravěku, a poněvadž se za tu dobu věc opakuje takřka nesčíslněkrát tímž způsobem a po týchž předcházejících znameních, vzniklo umění, ježto si lidé všimají týchž zjevů často se opakujících a zapisovali je.“ Srov. *Div.* I, 7: „Tato znamení byla pozorována nesmírně dlouho, a podle výsledků byla posuzována a zapisována. Avšak zkušenosti dlouhé doby při vnímavé paměti a svědectví písemných památek mohou dokázat vše.“

45 Cicero, *Div.* I, 18: „Kdož na základě vědomostí získaných dávnou zkušeností snaží se uhádnout význam nových znamení.“

46 Cicero, *Div.* I, 32 = *SVF* II, 1209: „Stoikům se totiž nelíbí domněnka, že bůh je přítomen v jednotlivých trhlinách jater nebo při zpěvu ptačím.“

47 Svět je pojímán jako jednota, živý organismus. Soudržnost všech jeho jednotlivých částí je dána silou *pneumatu*, pronikající celým světem. Pneuma zároveň zajišťuje souvislost všech částí kosmu, tj.

znamení není v příčinné souvislosti s událostí, již naznačuje. Tento nekauzální vztah mezi znamením a naznačeným lze předpokládat i u Chrýsippa, jelikož u rané stoy nejsou žádné známky o jejich kauzálním spojení.⁴⁸ Podle Chrýsippa je znamení dílem bohů, což ale nemusí nutně implikovat, že např. pro každou anomálii objevenou ve vnitřnostech oběti je třeba zásahu boha, který změnu způsobí tak, aby správně naznačovala budoucnost. Chrýsippos se spíše domníval, že v základu znamení stojí celým světem pronikající boží síla, která způsobuje, že si člověk jako oběť vybere zvíře, jehož stav vnitřností je v souladu s tím, co se stane.⁴⁹ Anebo za druhé v okamžiku obětování nastane ve vnitřnostech právě díky této síle automaticky taková změna, která správně naznačí budoucnost od počátku stanovenou v božím záměru.⁵⁰

Samotná predikce nepředpokládá znalost příčin předpovídaných událostí. Ty jsou typicky člověku skryté. Kauzální spojitost je totiž příliš komplexní, než aby mohla být proniknuta nedokonalým lidským poznáním. Kvůli této neschopnosti vidět příčiny jde v induktivním věštění spíše o sledování korelací než o porozumění obtížně odhalitelným spojitostem.⁵¹ Věštecké umění je pak založeno na sledování projevů příčin, tj. znamení a jejich spojitostí s budoucími událostmi, přičemž se předpokládá pravidelnost vztahu mezi znamením a naznačeným. Božská síla uspořádala svět tak, že určitý typ znamení opakovaně ohlašuje, že se v budoucnu odehraje určitý typ události.⁵²

Tomuto pojetí odpovídá také úvodní vymezení věštění jako předvídání věcí nahodilých, které Quintus předkládá na počátku první knihy *De divinatione*.⁵³ To však neznamená, že by věštění spočívalo ve snaze předpovídat něco, co s jistotou předpovědět nelze, ale spíše vyjadřuje vědomí, že příčinná vazba mezi znamením a tím, co naznačuje, není zcela

sympathii. Tak vše ve světě na sebe navzájem působí, změna jedné části má vliv na ostatní části světa i jeho celek (Sambursky 1959, s. 9, 110).

48 Bobzien 2001, s. 88.

49 Cicero, *Div.* I, 52 = *SVF* II, 1209: „Vždyť jednak při výběru obětního zvířete může nás vést jakási myslící síla prostupující celý svět.“ *Div.* II, 15 = *SVF* III, Antipatros, 39: „Chrýsippa, Antipatra a Poseidónia, kteří arci říkají..., že nás při výběru dobytčete vede nějaká síla myslící a božská, síly pronikající celým světem.“

50 Cicero, *Div.* I, 52 = *SVF* II, 1209: „Jednak právě ve chvíli co obětuješ, může ve vnitřnostech nastat změna, že se potom buď něčeho nedostává, nebo je něčeho příliš mnoho. Neboť příroda může v docela malé chvílce leccos přidat nebo změnit nebo ubrat.“ Srov. *Div.* II, 15 = *SVF* III, Antipatros, 39: „Chce-li někdo obětovat, že se ve vnitřnostech obětovaného zvířete děje změna, takže buď něco chybí nebo zase přebývá, neboť vše prý se podrobuje vůli boží.“

51 Cicero, *Div.* I, 56 = *SVF* II, 944: „Člověk, který by svým duchem pronikal spojitost všech příčin, takovému člověku by jistě neušlo nic... Ježto však nikdo není s to, leda bůh, musí být zůstaveno člověku, aby z některých znamení, jejichž význam je mu zřejmý, vytušil budoucnost.“

52 Cicero, *Div.* I, 52 = *SVF* II, 1209: „Svět je už prý od počátku takový, že před některými událostmi předcházejí některá znamení uložená jednak ve vnitřnostech, jednak u ptáků, v blescích, v hrůzných úkazech přírodních, ve snech nebo výkřicích šilenců.“

53 Cicero, *Div.* I, 6: „Je to rozprava o předvídání budoucnosti, to jest o předvídání a předtuchách věcí považovaných za nahodilé.“

evidentní.⁵⁴ Náhoda totiž byla pro stoiky něco, čehož příčina je skrytá lidskému chápání, událost, jejíž příčiny (nebo alespoň některé) nejsme s to odhalit.⁵⁵ To je v souladu s jejich míněním, že věštění se má soustředit spíše na sledovatelné projevy (znamení), než na odhalování příčin. Události, které věstec předpovídá, jsou považovány za „nepředvídatelné“ neboli nahodilé z toho důvodu, že zahrnují příliš mnoho vlivů.⁵⁶

2.5 Vědecká povaha induktivního věštění

Induktivní věštění bylo v rámci stoy pokládáno za vědu (*epistémé*)⁵⁷ nebo umění (*techné*).⁵⁸ Na tuto teoretičtější, vědeckou úroveň, bylo pozvednuto již u Chrysippa, čemuž odpovídá i jeho definice věštění a zájem o mantické teorémy.⁵⁹

V *De Divinatione* Ciceronův mluvčí Quintus ilustruje vědeckost induktivního věštění na základě přirovnání k meteorologii a medicíně. Z hlediska metody není rozdíl mezi vědeckým usuzováním a induktivní divinací. Lékaři úspěšně používají k léčení různé výdobytky z přírody, o nichž ze zkušenosti ví, že účinkují, aniž by věděli, proč se tak děje.⁶⁰ Ani v meteorologii není známa příčina povětrnostních jevů, ze kterých usuzujeme, že nastane bouřka.⁶¹ Stejně tak při věštění neznáme příčinu toho, proč se vnitřnosti prověřovaného zvířete nacházejí v určitém stavu.⁶² To vyvrací námitku, že kořeny divinace jsou, na rozdíl od jiných věd, nepochopitelné.⁶³ Tak například pro magnetismus také není vysvětlení, ale bylo by pošetilé zamítat něco tak zjevného, jako magnetickou přitažlivost.⁶⁴

Také z hlediska reliability je na tom věštění stejně jako jiné vědy. To, že k omylům dochází ve vědách stejně jako při divinaci, je odpovědí na námitku, která chce zpochybnit

54 Pfeffer 1976, s. 55.

55 Simplicios, *In Aristotelis Physica* 333,1 = *SVF* II, 965: „Někteří se shodují v také v tom, že náhoda je příčinou. Ale co to je, nedokáží vysvětlit; pokládají jí za nejasnou pro lidskou mysl, jako kdyby byla něčím božským a nebeským, a proto přesahujícím lidské poznání, jak prý říkají stoici.“

56 Bobzien 2001, s. 175.

57 Sextos, *Adversus mathematicos* IX, 132; Cicero, *Div.* I, 18; 55.

58 *DL* VII, 149 = *SVF* I, 174: „A podle určitých výsledků je vydávajících též za umění, jak tvrdí Zénón a Chrysippos v 2. knize *O věštění*.“ Cicero, *Div.* I, 14.

59 Bobzien 2001, s. 88.

60 Cicero, *Div.* I, 7: „Je úžasné, kterých druhů bylin si všimli lékaři, kterých kořenů užívali po kousnutí dravých zvířat, na oční choroby a na rány! Rozum nikdy nedovedl vyložit jejich účinnost a podstatu, avšak užitečností se v praxi osvědčovalo i umění a došel uznání i jeho vynálezce.“

61 Cicero, *Div.* I, 20: „Rovněž mi není dosti jasný důvod pro znamení z větrů a lijáků, o kterých jsem mluvil; jejich silný účinek však poznávám, vím o něm a potvrzuji jej.“

62 Cicero, *Div.* I, 11: „Tak také přijímám výklad, co znamená trhlina ve vnitřnostech, co vlákno na játrech, příčinu toho však neznám.“

63 Cicero, *ND* III, 6: „Jaká však jest podobnost mezi lékařstvím, jehož rozumové důvody znám, a věšectvím, jehož původu nerozumím?“

64 Cicero, *Div.* I, 39: „Jako řeknu-li, že magnetovec je kámen přitahující železo, vábíci je k sobě, ale nemohu-li odůvodnit, proč, abys prostě popřel, že se to neděje.“

věštění tím, že poukazuje na nespolehlivost věštek. Chyby se totiž vyskytují v každé empirické vědě, která obsahuje prvek usuzování, jako je například lékařství.⁶⁵ Chyby se připisují omylnosti člověka, který mohl neporozumět znamení nebo se dopustit chybného výkladu.⁶⁶ To, že se některé věštby neplní, tedy nijak nezpochybňuje platnost věštění celkově.⁶⁷

Další prvek, který odůvodňuje věštění ne jako něco iracionálního, ale jako vědu, je pantheistické vysvětlení divinace. Jak jsme viděli, znamení není u stoiků pojímáno jako přímý zásah boha, ale je projevem jednou provždy ustanoveného řádu příčin a následků v kosmu.⁶⁸ Ten lze chápat jako obdobu neměnných přírodních zákonů. V každé vědě jde spíše o to držet se pozorovatelného, než pátrat po příčinách; znát účinek, na který se lze spolehnout. Vypozorované výsledky je pak třeba zobecnit a vztáhnout na jiné případy. Pro věštění to znamená, že ačkoli nemusíme znát příčinné souvislosti, můžeme rozeznat věštebná znamení jako projevy těchto příčin a události, které po nich obvykle následují. Divinace předpokládá pravidelnost vztahu mezi znaméním a předpovídanou událostí, tj. určité zákonitosti a kombinace, které se opakují. Jako výsledky dlouhodobého pozorování a indukce se stanoví korelace, které lze vyjádřit ve formě určitých hypotéz – výroků které stoici nazývali *theorémata*.⁶⁹ Ty udávají, že po určitém znamení bude následovat určitý typ události. Díky tomu lze při výskytu daného znamení předpovědět, co v budoucnu nastane. Podle stoiků má induktivní divinace všechny znaky empirické vědy. Vztah mezi znaméním a událostí je universální, empirický a prognostický.⁷⁰

65 Cicero, *Div.* I, 14: „Avšak někdy se předpověď náležitě neuskuteční. Jenomže které pak umění nemá tento nedostatek? Mám na mysli umění závislá na dohadech a nejistá. Nemáme snad lékařství pokládat za umění? A přece, kolik je v něm omylů.“ Cicero, *ND* III, 6.

66 Cicero, *Div.* I, 52 = *SVF* II, 1210: „Ti, kdo jim porozumějí správně, zřídka se klamou, náznaky špatně uhádnuté a špatně vyložené jsou chybné, jenže chyba není ve věci, nýbrž v nevědomosti vykladačů.“ Srov. Cicero, *ND* II, 4: „Bohové dávají znamení o budoucnosti. Zmýlí-li se v nich kdo, nechybila božská bytost, nýbrž lidský dohad.“

67 Cicero, *Div.* I, 55: „Ač se ti, kdož zkoumají budoucnost...v mnohých případech zklamou, přece jsem přesvědčen, že je možné předvídat budoucnost, lidé se však mohou klamat i v této činnosti, právě jako v jiných vědách.“

68 Cicero, *Div.* I, 52 = *SVF* II, 1210: „Ale svět už je odpočátku takový, že před některými událostmi předcházejí některá znamení.“

69 Cicero, *De fato* 11-17.

70 Bobzien 2001, s. 166.

2.6 Stoický mudrc jako věštec

Jako součást procesu reinterpretační v rámci stoy došlo také ke ztotožnění věštec se stoickým mudrcem. Zdá se, že v tomto kontextu se v osobě mudrce spojovala schopnost umělého a přirozeného věštění, což odpovídá spíše tomu, jak byl věštec pojmán v náboženské praxi.

V tradičním náboženství má věštec zvláštní znalosti o bozích a věcech s bohy spojených, což bylo zdůrazňováno především u mytologických věštců. Podle Chrýsippa jsou věštestbná znamení a prorocké sny jedinou možností, jak dopředu poznat události, avšak jejich interpretace obvykle přesahuje lidské síly. Právě jen mudrc je toho schopen na základě spojení s bohem a umění interpretace, v němž se uplatňují jeho znalosti, tj. schopnost všimnout si a interpretovat znamení dávaná od bohů lidem.⁷¹ Díky tomu hraje pro ostatní roli prostředníka bohů.

Co však zakládá mudrcův zvláštní přístup k božskému a tím také schopnost věštění? Je to jeho ctnost neboli život v souladu s přírodou a jeho plně rozvinutá racionalita.⁷² Plná racionalita je „schopností porozumět událostem a vlastním úsilím přispívat k racionalitě přírody“.⁷³ Člověk je jediný, kdo je na rozdíl od ostatních živých bytostí od přírody vybaven rozumem (*logos*) jako svým vedoucím principem (*hégemonikon*).⁷⁴ Tato jeho v základu racionální duše je částí světového *logu* přírody neboli boha.⁷⁵ Tím, že se boží racionalita v zásadě neliší od lidské, není bůh něco člověku vnějšího, ale rozumová duše je naopak něco jako bůh uvnitř člověka. Člověk se pak k němu může pozitivně vztahovat právě rozvíjením této své rozumové přirozenosti.⁷⁶ Zatímco běžní lidé jsou podle Chrýsippa ve stavu neúplné racionality, plně racionální mudrc se stává podobným bohu.⁷⁷ Větší míra božství jeho duše je vidět také v tom, že jen ona podle Chrýsippa přetrvává až do následující ekpyróse.

71 Cicero, *Div.* II, 63 = *SVF* II, 1189: „Chrýsippos definuje věštění takto: Je to způsobnost poznávat, chápat a vykládat znamení daná lidem od bohů pro poučení.“

72 Toto téma bude rozebráno v oddíle 4.

73 Long 2003, s. 224.

74 Cicero, *ND* II, 11: „Neboť každá věc v přírodě... má v sobě vůdčí prvek, např. člověk duši, zvíře cosi duši podobného, z čeho vzniká touha po věcech. U stromů a rostlin se pokládají za vůdčí prvek kořeny. Vůdčím prvkem pak jmenují to, co nazývají Řekové hégemonikon.“

75 *DL* VII, 143 = *SVF* II, 633: „O tom, že je svět živou bytostí, opatřenou rozumem, oduševněnou a chápavou vykládá i Chrýsippos v 1. knize spisu *O prozřetelnosti*... Že má duši, je zřejmé z toho, že je naše duše útržkem z ní.“

76 Cicero, *De legibus* I, 7, 22 = *SVF* III, 339: „Co je však, neříkám jen u člověka, ale na celém nebi a na zemi božštější než rozum? Když se rozvine a dosáhne svého vrcholu, právem se nazývá moudrostí. A protože není nic lepšího než rozum, a ten je v člověku i v bohu, je mezi člověkem a bohem společenství spočívající v účasti na rozumu.“

77 *DL* VII, 119 = *SVF* III, 606: „Je též božský, neboť má v sobě jakoby boha, kdežto špatný člověk je bez boha.“

S uvedením duše do stavu plné racionality tedy za prvé souvisí blízkost bohu, nebo dá se říci probuzení boha v sobě, což lze považovat za obdobu inspirace, a za druhé větší poznání. Jedině moudrý člověk je totiž zbožný. Nerozumní jsou naopak bezbožní.⁷⁸ Mudrc se vyzná nejen ve věcech lidských, ale i božských, tj. má správný předpoklad o bozích a ví, jak je k nim třeba přistupovat.⁷⁹ Znalost božských věcí implikuje technickou znalost výkladu toho, co bohové naznačují.⁸⁰ Jiná otázka ale je, zda někdo skutečně moudrý existuje.⁸¹

2.7 Stoické důkazy existence věštění

Stoici se pokoušeli podpořit věštění a zároveň ho svázat se svým systémem. Do jaké míry se jim to podařilo, ilustrují důkazy, jimiž dokládali existenci divinace. Byly to důkazy odvozené z boha, osudu a přírody. Tyto tři principy jsou v rámci stoy identické a odlišují se jen svými projevy.⁸² Projevem víceméně úspěšného včlenění bylo také to, že věštění bylo inverzně používáno jako podklad pro existenci boha, osudu i vzájemné souvislosti všech věcí v přírodě.

Při výkladu se kromě *De divinatione* budeme řídit především dalším Ciceronovým spisem *De natura deorum*. V jeho druhé knize podává stoický mluvčí Balbus výklad o bozích ze stoického hlediska, přičemž reflektuje postup autorů staré stoy. Má se za to, že přímým zdrojem druhé knihy je Poseidónios, který se snažil zachovat celkovou jednotu teorie a poskytnout doklady o mínění tří nejvýznamnějších stoiků raného období.⁸³

2.7.1 DŮKAZ Z BOHA

První argument pro věštění byl veden skrze boha. Důkaz u Cicerona, který jej připisuje i Chrysippovi, pochází pravděpodobně z Poseidoniova podání⁸⁴ a poskytuje nám představu o tom, jak asi argument původně vypadal:⁸⁵

78 *SVF* III, 604.

79 Viz např. *SVF* III, 604-608.

80 Stobaios, *Eclogae* II, 114, 16 = *SVF* III, 605: „I věštcem je jen řádný člověk, protože dokáže rozeznat znamení bohů a daimonů, týkající se lidského života.“

81 Plútarchos, *De Stoicorum repugnantibus* 12, 1038a = *SVF* III, 662: „Chrysippos říká, že ani on sám, ani nikdo z jeho žáků nebo učitelů není řádný. A co si tedy mysleli o ostatních, pokud ne to, co říkají: všichni jsou blázni, všichni šílejí, všichni jsou bezbožníci, všichni porušují zákony, všichni jsou zcela nešťastní a bídní.“

82 Wardle 2006, s. 407-408.

83 Frede 1987, 96-97.

84 Wardle 2006, s. 308.

85 Cicero, *Div.* I, 38-39; II, 49.

„A že vskutku předvídání vůle boží jest, usuzuje se u stoiků takto: jsou-li bohové a nepředvídají-li lidem, co bude, buď lidi nemilují, nebo sami budoucnost neznají, nebo se domnívají, že lidem na tom nic nezáleží, aby věděli, co bude, nebo myslí, že by se nesrovnávalo s jejich velebností naznačovat lidem napřed, co bude, nebo to ani sami bohové naznačit nemohou. Ale bohové nás milují, vždyť jsou dobrotiví a lidskému pokolení příznivi; dobře znají, co sami ustanovili a předurčili; i nám na tom velmi záleží, abychom znali budoucnost, vždyť budeme opatrnější, budeme-li ji znát; jistě si nemyslí, že by se to neshodovalo s jejich velebností, vždyť není nad dobročinnost nic ušlechtilejšího; rovněž jistě mohou budoucnost předvídat. Bohové tedy nejsou a budoucnost nenaznačují. Ale bohové jsou. Tedy naznačují, a jestliže dávají znamení, naznačují nám také několik cest, abychom jejich znamení pochopili, sice by je dávali marně. A naznačují-li cesty, nemůže nebýt předvídání budoucnosti. Předvídání tedy jest. Tak uvažuje Chrysippos i Diogenés i Antipatros.“

Již existence boha, na které stál v podstatě celý stoický systém, a tudíž ji žádný stoik nezpochyboval, byla považována za základní důkaz věštění. Bůh a věštění byli dokonce tak silně provázáni, že se z věštění někdy vyvozovala existence boha.⁸⁶ Například jen to, že se některé věštby plní, znamená, že musí existovat i jejich původci, tj. bohové.⁸⁷ Avšak existence věštění nebyla zdaleka jediným důkazem bohů. Byla jen jedním z mnoha dokladů, takže nejistota ve věci věštění neznamenal nejistotu ohledně toho, zda existují bohové. Stoici dokazování existence boha věnovali poměrně značné úsilí. Typickým argumentem byla například všeobecně rozšířená lidská představa o božském,⁸⁸ anebo pravidelný a uspořádaný pohyb nebeských těles, který nemůže být řízen ničím jiným než rozumnou bytostí.⁸⁹ I sám Chrysippos věci a jevy, jejichž vytvoření je nad lidské síly, přičítal bohu.⁹⁰ Z řady dalších důkazů, které uváděl, lze uvést například vědomí nedokonalosti člověka, které nás vede k myšlence něčeho dokonalejšího,⁹¹ anebo to, že

86 Cicero, *Div.* I, 6: „Jsou-li totiž vskutku ony možnosti předvídání, o kterých jsme slyšeli a které sami pěstujeme, myslím, že jsou také bohové, a naopak, jsou-li bohové, že jsou také lidé, kteří zvidají jejich vůli. Ty Quinte arcí hájíš hradu stoického, jestliže totiž platí tento vespolečný vztah, je-li předvídání vůle boží, že jsou i bohové, a jsou-li bohové, že je též možné předvídat jejich vůli.“ Sextos, *Adversus mathematicos* IX, 132.

87 Cicero, *ND* II, 3-4: „Mohl bych připomenout mnohé z věštev Sybilliných, mnohé z odpovědí haruspiků na potvrzení toho, co by nemělo býti nikomu sporné...kdo vidí tyto a jiné nesčetné příklady téhož druhu, není-li nucen doznati jsoucnost bohů?“

88 Cicero, *ND* II, 4: „Proto jest ve světě všeobecný souhlas v hlavní věci; všem jest vrozeno a do mysli jaksi vryto přesvědčení o jsoucnosti bohů.“

89 Cicero, *ND* II, 5 = *SVF* I, 528: „Rovnoměrnost pohybu a proměn na obloze, seskupení, rozmanitost, krása a řád Slunce, Měsíce a všech hvězd; pouhý pohled na to prý dostatečně ukazuje, že to není nahodilé...tak ohromné pohyby ve vesmíru řídí nějaká rozumná bytost.“

90 Cicero, *ND* II, 6 = *SVF* II, 1012: „Praví totiž (Chrysippos): „Je-li něco v přírodě, co nemůže vytvořití mysl, rozum, síla nebo moc člověka, jest zajisté to, co tyto věci způsobuje, lepší než člověk. Nebeská tělesa a všechno to, co má věčný řád, nemůže však vytvořití člověk; proto jest to, co ony věci vytváří, lepší než člověk. A jak bychom to nazvali lépe než bohem?“

91 Cicero, *ND* II, 6 = *SVF* II, 1012: „Pošetile domýšlivým by byl však člověk, který by nepokládal na celém

svět jediný zde není pro nic jiného, obsahuje vše, tudíž má všechny dokonalosti, je moudrý a proto bohem.⁹²

Avšak aby věštění podložili silněji, bylo nutné také dokázat, že bohové chtějí a mohou svou vůli lidem zjevovat na straně jedné, a že lidé chtějí a mohou boží vůli znát na straně druhé. Dalším základním předpokladem věštění tedy byla božská prozřetelnost⁹³ a to, že se bohové o lidi starají.⁹⁴ Prozřetelnost byla pro stoiky základním atributem boha, který je neodmyslitelně spjatý s jeho existencí.⁹⁵ Bůh, který vše na počátku ustavil, po celou dobu trvání řídí a spravuje celý svět.⁹⁶ Tato správa směřuje ku prospěchu celku,⁹⁷ a proto i jeho části, tj. věci v přírodě, slouží k nějakému účelu.⁹⁸ Lidé mají v tomto celku zvláštní postavení. Co je staví nad ostatní živočichy, je že mají s bohy společnou účast na rozumu, jejich racionální „vedoucí část“.⁹⁹ Díky tomu svět představuje něco jako společný příbytek bohů a lidí,¹⁰⁰ k jejichž užítku je vše zřízeno.¹⁰¹ Lidé však nejsou jen pasivními příjemci. Díky svému rozumu jsou jako jediní živočichové schopni žít podle práva a zákona. Tato schopnost zakládá možnost využít to, co skýtá příroda, ve svůj prospěch. Bohové totiž tyto dary nepotřebují, iracionální zvířata je nejsou schopna správně využívat, a tak musely být vytvořeny pro potřebu lidí.¹⁰² Součástí těchto darů a zároveň důkazem božské péče o lidi je možnost poznání budoucnosti skrze věštebná znamení a věštecká schopnost.¹⁰³ K jejich správnému využití dali lidem také schopnost výkladu snů, věšteg a prorocství.¹⁰⁴ Věštění

světě nic za lepší, než je sám. Proto jest něco lepšího a jest tedy bůh.“

92 Cicero, *ND* II, 14 = *SVF* II, 1153; 641: „Vše ostatní kromě světa jest zařízeno pro jiné... svět jest všestranně dokonalý, poněvadž vše obsahuje a není ničeho, co by v něm nebylo... jest proto moudrý a proto bůh.“

93 *DL* VII, 149 = *SVF* II, 1191: „Tvrdí (stoici) též, že je opodstatněno v celém rozsahu i věštění, je-li ovšem též prozřetelnost.“

94 Cicero, *Div.* I, 6: „Mě věru k důkazu, že bohové jsou a že se o lidi starají, úplně stačí přesvědčení, že jsou docela zřejmé způsoby zkoumání budoucnosti.“

95 Alexandros z Afrodisiady, *Quaestiones* II, 28 = *SVF* II, 1118: „Co zůstává ze sněhu, když z něj odstraníš bílou barvu a chlad? Co z ohně, když uhasíš teplo, z medu když odejmeš sladké, z duše když jí vezmeš pohyb, a z boha když mu vezmeš prozřetelnost?“

96 Cicero, *ND* II, 30 = *SVF* II, 1106: „Tvrdím tedy, že prozřetelnost bohů svět a všechny jeho části i na počátku ustanovila i po všechen čas spravuje.“

97 Cicero, *ND* II, 53: „Božská mysl a rozvaha spravuje v tomto světě podivuhodně vše k blahu a záchově všeho.“

98 Cicero, *ND* II, 47-53.

99 K vedoucí části viz také oddíl 4.1.

100 *SVF* III, 333-339.

101 Cicero, *ND* II, 53; 62 = *SVF* II, 1131: „Pro koho byl tedy stvořen svět? Patrně pro tvory rozumné. To jsou bozi a lidé, nad něž není zajisté nic lepšího, ježto rozum vyniká nad všechno. Tak se stává víře podobným, že byl svět a všechno v něm stvořeno pro bohy a lidi. - - Především byl svět stvořen kvůli bohům a lidem a vše v něm bylo vynalezeno a zařízeno k užívání lidskému. Jest totiž svět jakoby společný dům bohů a lidí anebo město obojích; neboť oni jediní užívajíce rozumu, žijí podle práva a zákona.“

102 Frede 2002, s. 106.

103 Cicero, *ND* II, 65: „Proto nebyla dána tato ať už síla či umění či přirozená schopnost od nesmrtelných bohů nikomu jinému leč člověku k poznání budoucnosti.“

104 Cicero, *Div.* I, 51: „Neboť jako by božská prozřetelnost byla nadarmo stvořila zlato a stříbro, měď a

opět mohlo dokazovat prozřetelnou péči o lidi.¹⁰⁵ Věštění tedy není výrazem zvláštní péče o jednotlivce, ale je spíše důsledkem obecného uspořádání směřujícího k harmonii. Člověk je jen malou součástí celku universální přírody,¹⁰⁶ jemuž, na rozdíl od jeho částí, v dosahování jeho cíle nemůže nic bránit.¹⁰⁷

Termín „prozřetelnost“ u stoiků znamenal také správné předvídání.¹⁰⁸ To, že bohové dopředu znají, co naznačují a zjevují, je dalším předpokladem existence divinace. V rámci tradičního řeckého náboženství sice bohové věděli více než smrtelníci, ale nebyli vševědoucí.¹⁰⁹ Stoici ztotožňovali prozřetelnost s Diem (či Diovým rozumem) a toho s osudem. Když k tomu ještě připočteme fakt, že vše osudové je od počátku předučineno, lze předpokládat, že Zeus podle stoiků již dopředu ví o všem, co se stane.¹¹⁰

2.7.2 DŮKAZ Z OSUDU

Druhý důkaz byl skrze teorii osudu. To, že stoici osudem dokládali divinaci, potvrzuje například Cicero v knize *De fato*.¹¹¹ Osud je u stoiků nevyhnutelný, bohem na počátku stanovený řád věcí, zákon, podle kterého se děje vše minulé, přítomné i budoucí.¹¹² Díky němu jsou všechny věci ve světě propojeny skrze nekonečnou řadu vzájemně propojených příčin. Samotné věštění nemohlo bez principu osudu existovat. Aby bylo možné říci, že určitá událost se v budoucnu stane, bylo nutné, aby byla ustanovena ještě předtím, než se stane, tj. nejpozději v okamžiku předpovědi. Z představy neporušeného sledu událostí vyplývá i to, že Chrýsippos odmítá náhodné dění¹¹³ a přímý boží zásah. Osud je zásadní především pro věštění induktivní.¹¹⁴ Pokud věstec nevidí samotnou příčinu události, vidí

železo, kdyby zároveň nepoučila, jak je možné dostat se k jejich žilám... tak je též s každou užitečnou věcí, kterou bohové lidem dali, sdružena jakási dovednost, skrze kterou je možné těšit se z jejího užitku. Ježto tedy ve snech, proroctvích a věštách bylo mnoho nejasnosti, mnoho dvojznačnosti, užilo se výkladu vykladačů.“

105 Cicero, *ND* II, 65: „Předvídání budoucnosti, potvrzuje, jak se mi zdá, nejvyšší měrou, že bohové pečují svou prozřetelností o věci lidské.“

106 Cicero, *ND* II, 14: „Ježto (člověk) není dokonalý, nýbrž jest jen nepatrnou částičkou dokonalosti.“

107 Cicero *ND* II, 13: „Kdežto však ostatním věcem mohou překážeti v zdokonalování mnohé vnější vlivy, nemůže vesmír zdržovati nic.“ *SVF* II, 934-938.

108 Rist, 1998, s. 136-137.

109 Burkert 1985, s. 183.

110 Rist, 1998, s. 136. Místo, kde Chrýsippos mluví o tom, že bůh neví vše (Filodemos, *Dis.* 3, 7 = *SVF* II, 1183), Rist považuje za nevyřešený protimluv.

111 Cicero, *De fato* 15 = *SVF* II, 955: „Proto pokud stoici říkají, že se vše děje podle osudu, připouštějí takovéto věštby a vše, co se odvozuje z věštění.“

112 Stobaios, *Eclogae* I, 79 = *SVF* II, 913: „V 2. knize spisu *O definicích* a ve spise *O osudu* i v jiných spisech obrátně prohlašuje, že osud je světový rozum... podle kterého se stalo to, co se stalo, stává se to, co se stává a stane se to, co se stane.“

113 Simplicios, *In Aristotelis Physica* 333, 1 = *SVF* II, 965: „Někteří se shodují i v tom, že náhoda je příčinou. Ale co to je, neumí říct; pokládají ji za nejasnou pro lidskou mysl, jako kdyby byla něčím božským a nebeským, a proto přesahujícím lidské poznání, jak prý říkají stoici.“

114 Wardle 2006, s. 409.

přinejmenším její projev, tj. znamení. Znamení potvrzuje, že v základu všeho dění existuje nějaký řád – řád osudu, podle kterého všechno probíhá.

O intenzitě s jakou bylo věštění s osudem provázáno, svědčí i fakt, že divinace byla jedním ze standardních argumentů, kterými stoici, což platí také o Chrýsippovi, dokazovali princip osudu.¹¹⁵ Eusebios ve čtvrté knize spisu *Praeparatio Evangelica* mluví o tom, že se Chrýsippos snažil založit existenci věštev na principu osudu.¹¹⁶ Cituje zde z knihy epikurejce Diogeniana, který, jak se zdá, měl k dispozici Chrýsippův spis *O osudu*.¹¹⁷ Diogenianos Chrýsippa dále obviňuje z důkazu kruhem, když osudovost odvozuje z věštění a naopak.¹¹⁸

2.7.3 DŮKAZ Z PŘÍRODY

Posledním principem byla příroda (*fysis*) neboli přirozené uspořádání věcí.¹¹⁹ V tomto směru sice nemáme žádné doklady o tom, jak Chrýsippos při dokazování postupoval, ale samotný důkaz vychází z předpokladu *sympathie*, která je opět jedním ze základních pilířů stoické filosofie. Je to vzájemná souvislost všech věcí v přírodě.¹²⁰

Už stoik Boéthos zkoumal souvislost budoucích událostí s fenomény na moři a nebi a hledal jejich příčiny.¹²¹ Stejně tak Poseidónios se zabýval vzájemným vztahem povětrnostních znamení s povětrnostními událostmi, a také se domníval, že se v přírodě obecně nacházejí znamení budoucích událostí.¹²² *Sympathie* tedy nevyjadřuje pouze souvislost týkající se větších přírodních pochodů, jako je třeba vliv Měsíce na příliv a odliv moře, ale je hledána také ve věcech menších, týkajících se osudu jednotlivců, například souvislost trhliny v játrech s majetkem člověka.¹²³

115 Alexandros z Afrodisiady, *Fato* 201-202 = *SVF* II, 941: „Ti kteří uznávají divinaci a tvrdí, že ji lze zachovat jen prostřednictvím jejich nauky, a divinaci užívají ke zdůvodnění toho, že se vše děje dle osudu.“ (můj překlad z angličtiny zlozku uvedeného u Bobzien 2001, s. 92)

116 Eusebios, *Praep. ev.* 4, 3 = *SVF* II, 939: „Tvrdí (Chrýsippos), že předpovědi věštců by nemohly být pravdivé, pokud by osud nebyl všeobjímající.“

117 Bobzien 2001, s. 89.

118 Eusebios, *Praep. ev.* 4, 3 = *SVF* II, 939: „Chrýsippos nám předkládá důkaz, v němž vyvozuje teze jednu ze druhé. Řád by ukázal, že se vše děje dle osudu z existence věštění: ale existenci věštění nemůže prokázat jiným způsobem, aniž by nejdříve neusoudil, že se vše děje dle osudu.“

119 Wardle 2006, s. 414.

120 Cicero, *Div.* II, 14 = *SVF* II, 1211: „Neboť třeba je v přírodě jakási souvislost vespolného působení, kterou připouštím, stoikové sebrali věru mnoho příkladů.“

121 Cicero, *Div.* I, 8 = *SVF* III, Boethos, 4: „Kdo by tedy mohl z temna vyvábít příčiny předtuch? Vím sice, že se stoik Boéthos o to pokoušel; dokázal aspoň to, že vyložil úkazy na moři a na nebi.“

122 Cicero, *Div.* I, 54: „Věří (Poseidónios), že prý v přírodě jsou jakási znamení věcí budoucích.“

123 Cicero, *Div.* II, 14 = *SVF* II, 1211: „Příliv a odliv se řídí pohybem měsíce. Podobných příkladů lze uvést přemnoho na doklad, že v přírodě i věci docela odlehlé jistě spolu nějak souvisí – připusťmě to! Vždyť nám v této rozpravě nic neublíží – zda se též nějakou trhlinou, zjištěnou v játrech, upozorňuje na budoucí zisk? Z které přírodní spojitosti a jakoby naprostého souladu a shody – Řekové tomu říkají *sympatheia* – může vyrůstat souvislost např. trhliny v játrech a mým majetkem.“

3. OSUD, NUTNOST A SVOBODNÁ VŮLE

S uznáním existence věštění a osudu, který u stoiků implikuje, že každá událost má své osudově dané příčiny, dále souvisí otázka, nakolik se vše, co se děje, odehrává nutně. To vede i k tématu odpovědnosti člověka za vlastní jednání. Stoici se tak nevyhnuli kritice některých svých odpůrců za to, že jejich pojetí osudu si vynucuje všechno dění a zbavuje člověka odpovědnosti.¹²⁴

3.1 Má věštění smysl, pokud existuje osud?

Hned první otázka, která se nabízí a jíž museli stoici čelit, byla otázka po smyslu věštění v rámci osudu. Tradiční věšebná praxe totiž předpokládala, že divinace umožňuje lidem učinit taková opatření, díky nimž, alespoň zčásti, mohou ovlivnit běh budoucích událostí. Jestliže ale stoici říkají, že existuje osud, lze něco změnit? Má věštění smysl? A pokud je změna budoucnosti možná, existuje osud? Tyto otázky směřovaly primárně ke zpochybnění věštění.

Kritiku najdeme například v Ciceronově *De Divinatione* (II, 8 – 10) a *De natura deorum* (III, 6). Cicero se ptá, jaký smysl má věštění, pokud se vše děje z osudové nutnosti a všechny události tedy musí být dopředu dané. Pokud by totiž bylo v moci člověka udělat něco, čím se budoucnost změní, znamenalo by to, že daná událost není předurčena, a nebyla by pravda, že se vše děje podle osudu. Pokud by předurčena byla, znát ji předem by nemělo význam, protože osud není možné změnit. Ať tak či tak, jistě by se stala.¹²⁵ Smysluplné věštění tedy nelze smířit s principem osudu, který je ale nezbytným předpokladem možnosti předvídat budoucnost. Smysl věštění se ztrácí především v kontextu nepříznivých událostí. Pokud by osud nedovoloval vyhnout se budoucí katastrofě, nesla by s sebou její znalost jen zbytečné trápení nad tím, co stejně změnit nelze.¹²⁶ I s laskavostí bohů by se v tom případě shodovalo lépe, kdyby nás znalosti budoucnosti ušetřili.

¹²⁴ Brennan 2005, s. 243.

¹²⁵ Cicero, *Div.* II, 8: “Děje-li se vše nutně z osudu, v čem je pro mne užitek z předvídaní budoucnosti? Vždyť, co zkoumatel budoucnosti předpovídá, to věru samo sebou bude... Děje-li se vše osudem, nic nás nemůže napomenouti, abychom byli opatrnější, neboť ať se zachováme tak či onak, přece jen se stane, co se státi má. Může-li se to však změnit, není to osud: není tedy ani předvídaní... Nic však není v budoucnosti jisté, je-li možná učinit opatření, aby se to nestalo.”

¹²⁶ Cicero, *ND* III, 6: „Často však není užitečné znáti budoucnost; jest totiž žalostné trápení se zbytečně a nemíti ani v naději poslední a přece společné útěchy, zvláště když vy (stoici) prohlašujete vše za dílo osudu.“ Srov. Cicero, *Div.* II, 9: „Ostatně já si myslím, že by nám ani nebylo prospěšné znáti budoucnost... myslíš, že by Markovi Krassovi bylo prospělo, kdyby v době největšího bohatství a moci byl věděl, že jeho vojsko po násilné smrti jeho syna Publia bude za Eufratem zničeno a on sám že v hanbě a potupě zahyne?... Jistě je tedy člověku prospěšnější neznat budoucnost než znáti ji.“

Podle názoru Diogeniana v Eusebiově *Praeparatio evangelica* (IV, 3) není divinace umění ani věda. Týká se totiž událostí, které mají náhodný charakter, tudíž je nelze s jistotou znát dopředu; o náhodném není vědy.¹²⁷ Pokud se přece jen některá věštba vyplní, což se děje jen v menšině případů, je to výsledek náhodné příčiny.¹²⁸ Chybnost většiny předpovědí jen potvrzuje nahodilou podstatu světa. Ale i pokud by se světu přiznal deterministický rámeček, v němž by mohly věštby vypovídat o skutečnosti, nebylo by zjevné, v čem spočívá jejich užitek.¹²⁹ Vědomí budoucího neštěstí, které nelze nijak změnit, by přinášelo jen další utrpení navíc.¹³⁰ Pokud by bylo v naší moci se předpovězenému vyhnout, už bychom nemohli věřit v osud.¹³¹ Tím by se zrušila i platnost věštek. Diogenianos zamítá divinaci v základu stejnými argumenty jako před ním Cicero.¹³²

3.2 Dva argumenty proti osudu (Cicero: *De fato*)

Jak by asi Chrysippos na takové námitky odpovídal, naznačují jeho reakce na dva argumenty vznesené proti stoikům v Ciceronově spisu *De fato*. V prvním se namítá, že pokud Chrysippos připouští existenci divinace a osudu, musí také uznat všechny události za nutné. Chrysippos se proti němu brání tím, že vymezuje jako možné i ty události, které jeho kritici považují za nutné. A jako řešení navrhuje novou podobu mantických theorémů, podobu, která neimplikuje nutnost předpovězených událostí.

Druhý argument uvažuje o tom, co osudová příčinnost znamená pro lidskou odpovědnost. Ze stoického pojetí kauzality podle kritiků vyplývá, že cokoli děláme, ve skutečnosti není „v naší moci“,¹³³ protože je nutně určeno precedenčními osudovými příčinami. To pak znamená, že člověku nelze přičítat odpovědnost za jeho činy. Na to

127 Eusebios, *Praep. ev.* IV, 3: „Protože některé věci se dějí na základě pouhého mínění o tom, co proroci předvídají ze znamení, nikoli na základě existence vědeckého věštění, ale náhodné shody událostí a předpovědí – v níž není známka vědy.“

128 Eusebios, *Praep. ev.* IV, 3: „To, že věštby těchto proroků někdy mluví pravdu, musí být důsledek nějaké náhodné příčiny, nikoli vědy.“

129 Eusebios, *Praep. ev.* IV, 3 = *SVF* II, 939: „Pokud bychom dali za pravdu hypotéze, že prorocké umění může rozeznat a předpovědět všechny budoucí věci, lze usoudit, že se vše děje na základě osudu, ale prospěšnost tohoto umění a jeho užitek pro život nemůže být nikdy prokázán; je to hlavní věc, kvůli níž Chrysippos chválí prorocké umění.“

130 Eusebios, *Praep. ev.* IV, 3: „Jaký užitek bychom měli z toho, abychom předem věděli, že se přihodí nějaké neštěstí, kdybychom se ho ani nemohli uchránit? Jak by se někdo mohl uchránit věcí, které se dějí na základě osudu? Tak v prorockém umění není žádného užitku, ale spíš působí zlo tím, že se lidé předem marně trápí kvůli předpovězeným neštěstím, která se musí nutně přihodit.“

131 Eusebios, *Praep. ev.* IV, 3: „Pokud by někdo tvrdil, že užitečnost prorockého umění lze zachovat za cenu toho, že se předpovězené neštěstí stane jistě, jen pokud bychom se mu nebránili, už nemůže předpokládat, že se všechny věci dějí dle osudu, pokud je tedy v naší moci se jich chránit anebo nechránit.“

132 Sambursky 1959, s.171.

133 Výraz ἐφ' ἡμῶν znamená doslova „v nás“.

Chrýsippos reaguje tím, že vyčleňuje typ událostí, které se nedějí nutně. Jsou to okamžiky, kdy to, co se stane, závisí na rozhodnutí člověka. Následně rozlišuje vnitřní a vnější kauzální sféru jednání a ukazuje, že reakce na osudem dané okolnosti života jsou v „naší moci“.

Chrýsippovy odpovědi na tyto dva argumenty nám poskytnou obraz o jeho pojetí osudu a vztahu osudu k lidskému jednání, což nám pomůže přiblížit se k odpovědi na to, zda byl Chrýsippos schopen princip osudu smířit se smysluplnou divinací.

3.2.1 PRVNÍ ARGUMENT: POKUD EXISTUJE VĚŠTĚNÍ, VŠECHNY UDÁLOSTI JSOU NUTNÉ

První argument společně s Chrýsippovou reakcí na něj se nachází v *De fato* 6-8. Cicero v něm pracuje se třemi variantami věšebného teorému téhož kondicionálního tvaru. V první části se zabývá tím, co teorém znamená pro otázku možného (a nemožného), v druhé části jeho významem pro to, co je nutné. V obou případech dochází k obdobnému závěru, totiž že není možné nic krom toho, co se ve skutečnosti děje, resp. k nutnosti všeho dění.

Nejdříve v krátkosti doplníme něco o mantických teorémech a Chrýsippově vztahu k nim. Jak jsme viděli možnost stanovit tyto obecné univerzálně platné výroky zakládá vědeckou povahu divinace. Cicero ukazuje, jak mohl takový věšebný teorém vypadat: „Jestliže se někdo narodil při východu Siria, ten nezemře v moři.“¹³⁴ U stoiků to znamená, že svět je uspořádán tak, že na ty kteří se narodí při východu Siria, čeká smrt jinde než v moři. Právě díky tomu lze pozorovat řadu takových případů a následně tento výrok ustanovit jako obecné pravidlo, a uplatnit na budoucí případy narození při východu Siria. Ačkoli Cicero tento příklad astrologického¹³⁵ divinačního teorému převzal pravděpodobně od Poseidónia, jisté je, že Chrýsippos uznával možnost odkrývání a formulování teorémů a že ty, kterými se zabýval, měly právě takovýto kondicionální tvar.¹³⁶

3.2.1.1 První část argumentu a Chrýsippova odpověď (De fato 6-7):

„Pokud tedy věštění existuje, z jakých zásad vychází? Zásady říkám tomu, co Řekové nazývají teorémy.... Zásady astrologů vypadají takto: ‚Jestliže se někdo narodil při východu Siria, ten nezemře v moři.‘ Dej si pozor, Chrýsippe, a braň svou věc co nejlépe, protože zdatný dialektik Diodóros s tebou bude bojovat! Pokud je totiž pravdivá implikace ‚Jestliže se někdo narodil při

134 Cicero, *De fato* 6 = *SVF* II, 954.

135 Astrologie se v kontextu divinace objevovala u pozdních stoiků, o něčem podobném u Chrýsippa krom tohoto příkladu není jinde evidence (Bobzien 2001, s. 146).

136 Bobzien 2001, s. 146.

východu Siria, ten nezemře v moři', je pravda i toto: ‚Jestliže se Fabius narodil při východu Siria, Fabius nezemře v moři.‘ Je tedy rozpor mezi výroky ‚Fabius se narodil při východu Siria‘ a ‚Fabius zemře v moři‘. Protože je však jisté, že se Fabius narodil při východu Siria, potom výrok ‚Fabius zemře v moři‘ patří mezi věci, které jsou nemožné. Pak tedy každý nepravdivý soud, který se týká budoucnosti, vyjadřuje to, co je nemožné. Podle tebe, Chrýsippe není možné s takovým důsledkem souhlasit, a právě to je hlavní bod sporu mezi tebou a Diodórem. Ten tvrdí, že možné je jen to, co buď je, nebo bude pravdivé. A o všem, co bude, tvrdí, že je nutné, a o tom, co se nestane, tvrdí, že se ani stát nemůže. Ty však říkáš, že se může stát i to, co se nestane, že je možné, aby se tento šperk zlomil, ačkoli se to nikdy nestane. Ani prý nebylo nutné, aby Kypselos vládl Korinthu, ačkoli to Apollónova věštba předpověděla tisíc let dopředu.¹³⁷

Argument lze shrnout do následujících bodů:

- 1) Soud ‚Jestliže se Fabius narodil při východu Siria, Fabius nezemře v moři‘ je pravdivý.
- 2) Mezi antecedentem a protikladem konsekventu (Fabius zemře v moři) je rozpor.¹³⁸
- 3) Protože antecedent je jistý, opak konsekventu je nemožný.
- 4) Soud ‚Jestliže se Fabius narodil při východu Siria, Fabius zemře v moři‘ je nepravdivý.¹³⁹
- 5) Pak každý nepravdivý výrok o budoucnosti bude vyjadřovat to, co je nemožné.

Argument je založen na předpokladu divinace jako vědy. To, co odporuje jejím pravdivě formulovaným zásadám, tj. mantickým teorémům, je nepravdivé. Pokud je vše předurčeno osudem, události nastávají nutně, a to, co se s pravdivými věštbami neslučuje, je nejen nepravdivé, ale dokonce nemožné. Tento závěr je však pro Chrýsippa nepřijatelný. I stoici totiž uznávali, že událost, která je nutná, není ‚v naší moci‘.¹⁴⁰ Aby tomuto důsledku předešel a zároveň se nemusel vzdát existence divinace a osudu, musel dokázat, že se může stát i něco jiného než to, co věštba pravdivě předpověděla. Aby nemusel být pravdivý výrok nutný, musí být jeho opak možný. Tedy i přesto, že opak věštby (Fabius zemře v moři) je lež, je stále možné, aby k ní došlo. K tomu je zapotřebí takový pojem možného, jenž by byl zasaditelný do rámce osudovosti.

Jako o Chrýsippově odpůrci zde Cicero mluví o megarikovi Diodórovi, ve světle jehož

137 Cicero, *De fato* 6-7 = SVF II, 954.

138 Soud je pravdivý, jen pokud je protiklad konsekventu v rozporu s antecedentem (*DL VII*, 74).

139 Pokud je některá část soudu nepravdivá, pak je soud jako celek nepravdivý a proto nemožný. (Bobzien 2001, s. 150)

140 Brennan 2005, s. 246.

úsudku „Vládcé“¹⁴¹ staří autoři často zkoumali Chrýsippovy názory na možné a nutné.¹⁴² Podle Diodóra je možné jen to, co buď je, nebo bude pravdivé. To, co bude, je zároveň nutné. Co nebude, je tedy nemožné. Pro Diodóra je vlastně možné a nutné totéž.¹⁴³ Chrýsippos proti němu namítal, že i to, co se nikdy nestane, je stále možné. Například aby se šperk zlomil, nebo se nesplnila tisíc let dopředu pronesená pravdivá věštba. V souladu s tím je i stoická definice možného, kterou podává Diogenés Laertios¹⁴⁴ jako toho, co „připouští pravdivost, neodporují-li jí vnější okolnosti,¹⁴⁵ např.: ‚Dioklés žije‘.“

3.2.1.2 Druhá část argumentu a Chrýsippova odpověď (De fato 7-8)

„Pokud je totiž pravdivá implikace ‚Jestliže ses narodil při východu Siria, nezemřeš v moři‘ a pokud antecedent ‚Narodil ses při východu Siria‘ je nutný (protože vše, co se stalo v minulosti, je nutné, jak připouští i Chrýsippos... protože je nezměnitelné a protože to, co se stalo, nelze z pravdivého změnit na nepravdivé), jestliže je tedy nutný antecedent, nutný je i konsekvent. Ačkoli se Chrýsippovi zdá, že to neplatí ve všech případech.“¹⁴⁶

Důležité je, že antecedent výroku se týká události, která se odehrála v minulosti (stejně jako v příkladu z první části argumentu). Nutnost antecedentu je totiž založena na názoru, že všechny pravdivé výroky o minulosti jsou nutné. Tento princip uznávali Diodóros i Chrýsippos, podle něhož jsou k tomu dva důvody, druhý vyplývající z prvního. Další krok je vyvození nutného z nutného.¹⁴⁷ Konsekvent pravdivého kondicionálu, jehož antecedent je nutný, je také nutný. Závěr se stává paradigmatickým pro všechny věštebné teorémy kondicionálního tvaru. Cokoli se pravdivě předpoví skrze takový mantický teorém, bude nutné. Podle kritiků tedy přijetí divinace (a osudu) znamená, že budoucí události nastávají nutně, a tak není „v naší moci“ je změnit. Z toho podle nich plyne nepřijatelný důsledek, totiž že nemůžeme člověku přičítat odpovědnost za cokoli, co udělá.

Chrýsippovi se podařilo ubránit se principu „z nutného vyplývá nutné“ pomocí požadavku na změnu podoby, v níž jsou mantické teorémy vyjadřovány. Dosavadní

141 Podle tohoto úsudku jsou neslučitelné následující tři předpoklady: „Všecko minulé je nutně pravdivé“; „Z možného nemůže vyplynout nemožné“ a „Možné jest, co není, ani nebude pravdivé“ (Epiktétos, *Diss.* II, 19). Přitom první výrok umožňuje různé překlady. Narozdíl od R. Kuthana Rist (1998, s. 127) překládá: „Vše pravdivé, co se týká minulosti, je nutné.“

142 Rist 1998, s. 129.

143 Rist 1998, s. 132.

144 *DL* VII, 75 = *SVF* II, 201.

145 K této definici viz oddíl 3.2.2.4.

146 Cicero, *De fato* 7 = *SVF* II, 954.

147 Princip „z nutného vyplývá nutné“ byl podle Bobzien (2001, s. 148) obecně uznáván v antické logice. Podle Cicerona ale tento princip u Chrýsippa neplatí vždy. Tím podle ní naráží na to, že Chrýsippos nesouhlasil s druhým argumentem úsudku „Vládcé“.

theorémy Chaldeců se mu nelíbí a k Ciceronovu pobavení požaduje, aby se výdobytky věštění formulovaly do podoby negované konjunkce.

„Na tomto místě se Chrýsippos rozohní a chce, aby se Chaldejci a všichni ostatní mýlili a aby nevyhlašovali zásady implikací tohoto druhu: ‚Jestliže se někdo narodil při východě Siria, ten nezemře v moři‘, ale aby raději říkali: ‚Není pravda, že se někdo narodil při východu Siria i že zemře v moři.‘ Vida jak žertovně si počínal! Aby se zachránil před Diodórem, poučuje Chaldejce, jak mají formulovat své zásady.“¹⁴⁸

Je nepravděpodobné, že by měl Chrýsippos v úmyslu věštce skutečně přesvědčit, aby tvar theorémů pozměnili do podoby, již se Cicero vysmívá pro její pokroucenost.¹⁴⁹ Pravděpodobně chtěl říci, že ve stávajícím tvaru nejsou theorémy pravdivé podle stoické logiky.¹⁵⁰ Kondicionální formulace totiž vypadají, jakoby samo znamení (východ Siria při narození) bylo příčinou budoucího osudu (smrti jinde než v moři). Podobná tomuto Chrýsippovu požadavku je i pasáž z Augustina,¹⁵¹ v níž mluví o tom, že podle jistých filosofů, pravděpodobně stoiků,¹⁵² se mají astrologické předpovědi formulovat jinak, než to obvykle u astrologů bývá. Ti totiž mluví o tom, že hvězdy něco „dělají“ (*facere*), což svědčí o jiném, silnějším vztahu mezi znaméním a předpovídaným, než jaký ve skutečnosti je, tj. o vztahu kauzálním. Místo toho by měli užívat slovo „označují“ (*significare*), protože hvězdy spíše naznačují, nežli určují.¹⁵³

Tyto podle stoiků neadekvátní formulace totiž odpovídají tomu, co Chrýsippos nazývá „spojenými soudy“, to znamená soudy, v nichž je konsekvent následkem antecedentu.¹⁵⁴ Odrážejí odlišnou představu, kterou měli astrologové (Chaldejci) o osudu, a tím také o

148 Cicero, *De fato* 8 = *SVF* II, 954.

149 Cicero, *De fato*: „Existuje řada způsobů, jak formulovat soud, ale žádný není překroucenější než ten, který Chrýsippos chce, aby Chaldejci zavedli, aby se mu zavděčili. Není naděje, že by jej přijali za svůj, protože by bylo těžší porozumět takovému pokřivenému vyjadřování, než si přesně zapamatovat, kdy vychází a zapadá každá hvězda na nebi.“

150 Bobzien 2001, s.156.

151 Augustin, *De civitate Dei* V, I, 191: „Ale snad si oni myslí, že hvězdy ty věci spíše naznačují, nežli určují, takže ono zhvězdění je jakousi řečí, která budoucnost předpovídá, ale nepředurčuje; a tento náhled nebyl zastáván zrovna polovzdělanci. Jenže hvězdopravci se nevyjadřují tak, aby např. řekli: ‚Mars v tomto postavení označuje člověka jako vraha, nýbrž: Dělá z člověka vraha.‘ Ale připusťme, že se vyjadřují nepřesně a že by měli k předpovídání toho, co se domnívají v postavení hvězd spatřovat, převzít názvoslovná pravidla od filozofů.“

152 Bobzien 2001, s. 166.

153 Bobzien 2001, s. 166.

154 *DL* VII, 71 = *SVF* II, 207: „Z nejednoduchých soudů je soud spojený, jak praví Chrýsippos v *Dialektických rozpravách*.... utvořený částicí *jestliže* (-li). Tato spojka naznačuje, že druhá část se dostavuje jako následek části první, např.: ‚Je-li den, je světlo.‘“ Sextos, *Adversus mathematicos* VIII, 244 = *SVF* II, 221: „Je třeba, aby znak umožňoval odhalovat to co po něm následuje... Znak je výrok, je to antecedent platné implikace (spojeného soudu)... slouží k odhalení konsekventu.“

divinaci. Osud byl pro ně poznatelný řetěz účelových příčin.¹⁵⁵ Osud člověka závisí na vlivu planet při jeho narození.¹⁵⁶ Planety měli podle nich vliv nejen na duševní a tělesné vlastnosti člověka, ale považovali je také za příčiny a zároveň „znamení“ toho, co se v životě člověku přihodí.¹⁵⁷ Tak by narození při východu Siria bylo příčinou smrti jinde než v moři. Stoická teorie osudu je naproti tomu založena na představě sítě vzájemně propojených většinou nepoznatelných příčin. To, jak už bylo řečeno, naznačuje, že pro stoiky věštebná znamení (tedy i hvězdy) nebyla k budoucím událostem v příčinném vztahu. Ostatně i pokud by znamení jako příčinu pojímali, nebylo by možné předpovědět budoucí událost jenom na základě znalosti jedné příčiny. Událost je totiž výsledkem množství příčin, jež jsou vzájemně propojené. Stoici si tento rozpor uvědomovali, a proto astrologický determinismus kvůli jeho striktnosti odmítali.¹⁵⁸

Chrýsippos sice sám považuje za předpoklad věštění osud, to, že je vše od počátku předurčeno, ale tím, co budoucnost určuje, rozhodně není znamení.¹⁵⁹ To, že se někdo narodil při východu Siria, ještě samo o sobě nebrání tomu, aby zemřel v moři. Pozorování pouze ukazuje, že narození při východu Siria a smrt v moři nejdou dohromady. Znamení jsou z hlediska kauzality vůči předpovězené události „nahodilá“, což má důležité důsledky. Pak totiž není možné nutnost, se kterou se vyskytlo znamení (jako událost která se stala v minulosti), převádět na budoucí událost, již znamení naznačilo.¹⁶⁰ Když odpadá kauzalita, není teoreticky vyloučeno, že i když se znamení objevilo, přihodí se něco jiného, než naznačuje. To, že je všechno dění osudově předurčeno, ještě neznamená, že je vše ostatní, co se neděje, nemožné.

Chrýsippos potřeboval zachovat platnost věštebných theorémů, a proto se zaměřil na podobu věštesb.¹⁶¹ Za předpokladu, že mantika nebude své theorémy vyjadřovat v kondicionálu, nezavazuje víra ve věštění k nutné budoucnosti a jedna událost nevyplývá s vnitřní nutností z jiné (znamení).¹⁶² Divinační theorémy umožňují odhalovat budoucnost, aniž by si ji vynucovaly.

155 Jones, s. 341, in: Inwood 2003.

156 Cicero, *Div.* II, 44: „Co když učí (Chaldejci)... že kdož se narodili za téhož stavu podnebí i hvězd, mají stejný osud.“ *Div.* II, 42: „Chaldejcům a jejich proroctvím a předpovědím o budoucím životě každého jednotlivce podle narození (se) mnoho věřit nesmí.“

157 Cicero, *Div.* II, 42: „Ježto pak se v každé roční době změny počasí a převraty na nebi velmi zesilují ještě účinky souhvězdí blížících se nebo vzdalujících, a když účinky slunce způsobují ony zjevy, které vidíme, je prý nejen pravděpodobné, nýbrž mají za jistou pravdu, že prý rodící se hoši, získávají takový duševní stav, jaké je složení vzduchu. A podle toho prý se vytváří povaha, vlohy, duch, tělo, životní činnost, příhody a nehody každého jedince.“ Bobzien 2001, s. 166; Jones, s. 341, in: Inwood 2003.

158 Jones, s. 341, in: Inwood 2003.

159 Bobzien 2001, s. 171-2.

160 Bobzien 2001, s. 170.

161 Bobzien 2001, s. 158; Sharples 1996, s. 52.

162 Brennan 2005, s. 250; Wachsmuth 1860, s. 25.

Ale to, že věštbé theoremy nemluví o nutném spojení mezi událostmi, ještě neznamená, že mezi minulostí a budoucností žádná spojitost není. Divinace závisí na existenci tohoto spojení, osudu. V další části se podíváme, zda byl Chrýsippos skutečně schopen zachovat pojem osudu a zároveň ho osvobodit od nutnosti.

3.2.2 DRUHÝ ARGUMENT: POKUD EXISTUJE OSUD, NIC NENÍ „V NAŠÍ MOCI“

Mnozí staří autoři napadali Chrýsippa (i stoiky obecně) za to, že jeho představa osudu, v rámci něhož mají všechny události své příčiny, vede k nutnosti všeho dění. Tím není ponechán dostatek místa pro svobodu vůle a tedy věci, které by mohly být „v naší moci“.¹⁶³ Tak se ztrácí morální odpovědnost za lidské jednání. Tento absurdní závěr, je podle kritiků také důvodem k tomu, aby stoici existenci osudu zamítli.¹⁶⁴

Protože ztráta svobodné vůle by od základů zničila jejich etiku, stoici museli ukázat, že svobodná vůle a osudovost se vzájemně nevylučují. Chrýsippos podnikl významné pokusy o objasnění této věci.

3.2.2.1 Cicero: Chrýsippos se dostává k nutnosti osudu

Ještě předtím, než přistoupíme ke konkrétním námitkám, naznačíme, jaké důvody mohly vést kritiky stoiků k tomu, aby jejich osud viděli jako nutný. Cicero nás zpravuje o tom, že ke zbavení se svobodné vůle a nutnosti osudu vede stoická víra v nepřetržitý řetězec příčin.¹⁶⁵ Stejný závěr prý vyplývá z Chrýsippova (podle něj správného) poznatku o existenci určitých věcí, které jsou od věčnosti pravdivé.¹⁶⁶ Ve sporu o nutnost osudu, v němž proti sobě stojí nutnost lidského konání proti svobodnému jednání, by se Chrýsippos sice rád přiklonil ke druhému stanovisku, přesto se ale kvůli argumentaci, již přitom využívá, vrací tam, kam nechtěl.¹⁶⁷ Chrýsippos podle Cicerona neuspěl ve snaze oddělit

¹⁶³ Rist 1998, s. 133.

¹⁶⁴ Cicero, *De fato* 17 = *SVF* II 974: „Ti, kteří s nimi nesouhlasili, souhlas osvobozovali od osudu a tvrdili, že pokud by se souhlas přenechal vládě osudu, nebylo by možné odstranit nutnost. Ti usuzovali takto: ‚Pokud se vše děje podle osudu, vše se děje z precedenční příčiny, a jestli to platí o pudu, platí to i o tom, co po něm následuje, tedy o souhlasu. Ale pokud příčina pudu není v naší moci, pak ani sám pud není v naší moci. Pokud je to tak, ani následky způsobené pudem nejsou v naší moci a tak ani souhlas ani činnost není v naší moci. Z toho plyne, že jakákoli chvála ani hana, stejně jako odměny či tresty nejsou spravedlivé.‘ A protože je takový závěr absurdní, myslí si, že z toho je možné vyvodit, že vše co se děje, se neděje podle osudu.“

¹⁶⁵ Cicero, *De fato* 9: „Ale ti filosofové kteří zavádějí nepřetržitý řetězec příčin absolutní nutnosti, zbavují lidskou duši svobodné vůle a svazují ji nutností.“

¹⁶⁶ Cicero, *De fato* 16: „Rozum se přikloní k názoru, že některé věci jsou pravdivé již od věčnosti, ale odmítne názor, že tyto věci jsou nutností svázány s věčnými příčinami a tak tedy nutností osudu.“

¹⁶⁷ Cicero, *De fato* 17 = *SVF* II, 974: „Ze starých filosofů si jedni mysleli, že se vše děje podle osudu, který uplatňuje sílu nutnosti – to byl názor Démokrita, Herakleita, Euripida a Aristotela. Jiného názoru byli ti, kteří věřili, že existují volní pohyby duše, jež osudu nepodléhají. Chrýsippos jako čestný soudce chtěl

nutnost od osudu i přesto, že se sám snaží vyhnout tomu, považovat osud za nutný.¹⁶⁸

Problém se týká již Ciceronova používání výrazu „nutnost osudu“. Nemáme totiž žádné doklady o tom, že by jej Chrysippos skutečně využíval. To, že mu Cicero přičítá tento výraz, z nějž vyplývá, že osudové události jsou nutné, pramení podle Rista „ze záměrného nebo nedbalosti¹⁶⁹ způsobeného zmatení Chrysippovy nauky o potřebě odlišovat ‚osud‘ a ‚nutnost‘“. ¹⁷⁰ Tato potřeba vyvstala v kontextu problému toho, co je možné, avšak s tím, jak postupně zájem o tento problém upadal, slábla také motivace pro odlišení smyslu osudu od nutnosti. Proto když se na více místech dovídáme, že u Chrysippa jsou nutnost a osud totožné,¹⁷¹ je možné, že užití termínu „nutnost osudu“, je zjednodušeným závěrem těchto autorů o skutečném Chrysippově mínění.¹⁷²

3.2.2.2 První část argumentu a Chrysippova odpověď (De fato 12-13)

Prvním důvodem, proč je podle kritiků nutné odmítnout stoický osud, je ten, že vědomí nutnosti všech událostí a tedy i našeho jednání, které z něj plyne, by v konečném důsledku vedlo ke zdržení se jednání a pasivitě.

Jako „líný úsudek“ vešla ve známost Aristotelova úvaha o tom, že je-li každý výrok buď pravdivý anebo nepravdivý - protože vše pravdivé je nutné - jsou všechny pravdivé výroky o budoucnosti nutné a s nimi i celá budoucnost. Pokud je vše nutné, jakákoli činnost, rozvažování či znepokojování se nemá smysl.¹⁷³ Je-li lidská svoboda svázána nutností a nic není „v naší moci“, k čemu je potom veškeré snažení? Cicero dává příklad uvažování ve stylu líného úsudku: „Jestliže ti je osudem předurčeno uzdravit se z této nemoci, uzdravíš se, ať už lékaře zavoláš či nikoli.“¹⁷⁴ To zda se člověk uzdraví, je zcela určeno osudem a proto volat lékaře nemá smysl.

Chrysippova obrana spočívá v odlišení dvou typů výroků – jednoduchých a složitých. Tím vyčlenil typ výroků (událostí), které se nemusejí stát nutně, a udělal místo pro jednání, jež je „v naší moci“. Zároveň zamítl osudovou nutnost.

Ačkoli Chrysippos uznává, že každý výrok je buď pravdivý nebo nepravdivý, ještě to

zaujmout prostřední pozici, ale spíše se blíží k těm, kteří chtějí, aby byly pohyby duše osvobozené od nutnosti. Ačkoli zvláštnosti jeho stanoviska ho strhávají do potíží, takže proti své vůli potvrzuje nutnost osudu.“

168 Cicero, *De fato* 18 = *SVF* II, 974.

169 Podle Rista (1998, s. 135) na vině může být nedostatečně striktní zacházení s termíny u Chrysippa.

170 Rist 1998, s. 135.

171 Podle Rista ještě u Stobaia a Aetia.

172 Rist 1998, s. 135-136.

173 Rist 1998, s. 123-130.

174 Cicero, *De fato* 12 = *SVF* II, 956.

pro něj neznámá, že všechny výroky jsou nutné, jak mínil Aristotelés.¹⁷⁵ Naopak v předchozím argumentu jsme viděli, že na výroky o budoucnosti se nutnost nevztahuje. První typ výroku, který Chrýsippos rozlišuje, je prostý. Např. „Sókratés určitého dne zemře“.¹⁷⁶ Tento výrok je jistý. Sókratova smrt jistě nastane v ten den, na který je určena, nezávisle na dalších okolnostech.¹⁷⁷ Jednoduchou událost si lze představit jako pevně dané místo (uzel), k němuž se nutně sbíhají různé alternativní kauzální řetězce. Ať by se člověk zachoval jakkoli, všechna možná jednání by nutně vedla k této události.¹⁷⁸

Druhým typem jsou výroky složité.¹⁷⁹ Na rozdíl od výroků jednoduchých, je v tomto případě nutnou podmínkou toho, aby k nějaké události došlo, ještě jiná událost. Tak například výrok „Laios bude mít syna Oidipa“ závisí na tom, zda Laios bude mít styk se ženou. Pokud nebude splněna tato podmínka, Laios nemůže zplodit syna. Tyto dvě události jsou spolu neodmyslitelně spojeny, Chrýsippos jim říkal osudově spjaté (*confatalia*). Mají-li být složité výroky srozumitelné, různé části výroku musejí popisovat slučitelné situace.¹⁸⁰ Osudově spjatá událost je případ, kdy se událost (Milón bude zápasit v Olympii) nemůže stát bez určitého svého předpokladu (bude mít soupeře). Tyto podmínky musejí být formulovány obecně, protože jen tak je lze aplikovat na speciální případy.¹⁸¹ To znamená, že „v naší moci“ je rozhodnout se, zda lékaře zavoláme či nikoli. A toto rozhodnutí bude mít vliv, tedy bude osudově spjaté s naším uzdravením.¹⁸² To by znamenalo, že existuje množství událostí, které nejsou předurčeny nutně a dojde k nim jen, když se rozhodneme pro určitý druh jednání. V řadě případů je to, co se stane, „v naší moci“ a závislé na naší svobodné volbě.

3.2.2.3 Druhá část argumentu a Chrýsippova odpověď (De fato 17-19)

Kritici dále namítali, že pokud se všechno děje podle osudu, vše vychází z osudových precedenčních příčin. To se týká také lidského pudu,¹⁸³ udělování souhlasu i na nich

175 Rist 1998, s. 130.

176 Myšlen je pravděpodobně Sókratův sen, ve kterém je mu předpovězeno, že za dva dny zemře (Platón, *Kritón* 44A-B). Tento sen je zmíněn též u Cicerona, *Div.* I, 25 jako příklad pravdivého prorockého snu. Podle Jedana (2009, s. 35) Sókratovo rozhodnutí zůstat ve vězení pro stoiky znamenalo, že na základě snu pochopil, že je mu dáno v tento den zemřít, a proto je lepší se osudu dobrovolně podvolit, než mu marně odporovat.

177 Cicero, *De fato* 13 = *SVF* II, 956: „Příklad prostého výroku zní: ‚Sókratés určitého dne zemře.‘ Tedy nezávisle na tom, zda se nějaká věc stane nebo nestane, je den jeho smrti určen.“

178 Jedan 2009, s. 36.

179 Další příklady složitých výroků krom Cicerona uvádí Diogenianos (*SVF* II, 998).

180 Rist 1998, s. 131.

181 Sharples 2008, s. 178.

182 Ačkoli Cicero na to namítá, že pokud by byla určitá událost osudem předurčena, byly by osudové i podmínky pro její splnění: *De fato* 12 = *SVF* II, 956: „Sofismata tohoto druhu je možné vyvrátit takto, protože lékaře zavolat je stejně osudové jako se uzdravit.“

183 K pudu viz oddíl 4.1.

závislém jednání. Pokud nic z toho nemá svůj zdroj v nás, mizí svobodná vůle a s ní také možnost nést mravní odpovědnost.¹⁸⁴

Pro vznik lidského jednání, ale i pro myšlení a chápání, je u stoiků ústřední pojem „udělování souhlasu“ (*synkatathesis*).¹⁸⁵ Vnější objekty ve svém okolí (např. ve vzduchu) vyvolávají pohyby, které skrze toto médium doléhají ke smyslům člověka a vytvářejí v duši představu.¹⁸⁶ Je to „změna“ duše, při níž představa do duše vytlačí to, co ji vyvolalo.¹⁸⁷ Až do této chvíle je člověk pasivním příjemcem představy, avšak aby vzniklo jednání, musí se nejdříve rozhodnout, zda představě udělí souhlas či nikoli. „Udělit souhlas smyslové představě znamená zaregistrovat zprávu a identifikovat její zdroj.“¹⁸⁸ Toto rozhodnutí je nejdůležitější pro vznik jednání.¹⁸⁹

V tomto případě se Chrýsippos pokoušel odrazit útok prostřednictvím zkoumání povahy příčin. Rozdělil příčiny na dva druhy. Jedny příčiny jsou hlavní a dokonalé (*principales et perfectae*), druhé jsou pomocné a přímé (*adiuvantes et proximae*).¹⁹⁰ Příčiny hlavní a dokonalé jsou „v naší moci“, na rozdíl od pomocných a přímých, které jsou určeny osudem, jsou to precedenční příčiny.¹⁹¹ Díky tomu osudové není nutné, jak by tomu bylo v případě, kdyby precedenčními příčinami byly příčiny hlavní.¹⁹² To, že jsou hlavní příčiny „v naší moci“, ustavuje svobodu vůle.¹⁹³

Kauzální distinkce Chrýsippos ilustruje na analogii s válcem a kuželem. Analogii lze

184 Cicero, *De fato* 17 = *SVF* II 947: „A ti (kdo odmítali osudovost) usuzovali takto: ‚Pokud se vše děje podle osudu, vše se děje z precedenčních příčin; a pokud to platí o pudu, platí to také o tom, co po něm následuje, tedy o souhlasu. Ale pokud příčina pudu není v nás, ani pud samotný není v naší moci. A pokud je to tak, ani účinky pudu nejsou v nás, a tedy ani souhlas, ani (z něj plynoucí) jednání není v naší moci. Z toho vyplývá, že není oprávněná chvála a hana, ani pocty a tresty.‘“

185 *DL* VII, 49 = *SVF* II, 52: „Stoici kladou s oblibou na první místo výklad o představě a vnímání, protože rozhodujícím znakem jímž se poznává pravdivost věcí, je všeobecně představa a protože výklad o souhlasu, pochopení a myšlení, který předchází ostatní výklady, nemá bez představy pevného základu.“

186 Long 2003, s. 161.

187 *DL* VII, 50 = *SVF* II, 55: „Představa je otisk v duši, tj. změna, jak se domnívá Chrýsippos v 2. knize spisu *O duši*.“

188 Long 2003, s. 213.

189 Jedan 2009, s. 39.

190 Cicero, *De fato* 18 = *SVF* II, 974: „Z příčin‘ říká (Chrýsippos) ‚jsou jedny dokonalé a hlavní, druhé jsou pomocné a přímé.‘“

191 Cicero, *De fato* 18 = *SVF* II, 974: „(Chrýsippos) odpovídá tímto způsobem: ‚Jestliže se vše děje podle osudu, z toho sice vyplývá, že všechno dění vychází z precedenčních příčin, ale ne z hlavních a dokonalých, ale z pomocných a přímých.‘“

192 Cicero, *De fato* 18 = *SVF* II, 974: „Pokud tedy tyto (přímé) příčiny nejsou v naší moci, nevyplývá z toho, že ani pud není v naší moci. Naopak to by vyplývalo kdybychom řekli, že se vše děje na základě dokonalých a hlavních příčin, a tak protože tyto příčiny nejsou v naší moci, nebyl by v naší moci ani pud. Proto tento závěr bude platit proti těm, kteří vykládají osud tak, že k němu připojují nutnost.“

193 Sambursky 1959, s. 62.

nalézt ve dvou verzích, u Cicerona¹⁹⁴ a Aula Gellia.¹⁹⁵ V této analogii odpovídá strčení do válce nebo kužele vjemu, který přichází z vnějšku do mysli člověka. Postrčení, jež uvádí do pohybu těleso, a vjem, jež uvádí do činnosti rozum, jsou přímými příčinami danými osudem. Člověk, který strčí do tělesa, mu tím zavdává základní pohyb, ale neurčí, jakým způsobem se bude následně pohybovat. Stejně tak obraz předmětu dopadající do našeho vědomí v něm zanechá otisk, ale neurčí způsob naší reakce. V naší moci je vytvořit si k němu svůj vlastní postoj. Způsob, jakým člověk nebo těleso zareaguje na přímou příčinu, je projevem jeho vnitřní struktury.¹⁹⁶ Přirozenost tělesa, tzn. jeho fyzikální vlastnosti, jsou analogické charakteru člověka. Jakmile mu bude zavdán základní pohyb, bude se válec vzhledem ke svému tvaru pohybovat jinak než kužel. Stejně tak se bude výsledné jednání dvou různých lidí lišit v závislosti na jejich charakteru, ačkoli na ně působila stejná přímá příčina. Charakter člověka (přirozenost tělesa) je hlavní příčinou, která je „v naší moci“.

Chrýsippos tak rozlišil dvě kauzální sféry.¹⁹⁷ První sféra, vnější, zahrnuje události odehrávající se mimo člověka až k tomu, jak se ukazují jeho mysli. Tato sféra je svou povahou deterministická. Sféra, díky níž je možné skutečné lidské jednání a která je pro něj určující, je sféra vnitřní. Je to na charakteru závisející postoj, jež mysl zaujme vůči situaci, která se jí předkládá – zda vjemu přicházejícímu z vnějšku udělí souhlas ústící v jednání či nikoli. Kauzální sféra hlavních příčin určuje, jak člověk zareaguje na vnější okolnosti, tj. na osudové přímé příčiny.

Potom je tedy pochopitelné, že pokud by hlavní příčiny „v naší moci“ nebyly, museli bychom mluvit o nutnosti všech našich činů a ztrátě svobodné vůle. Ti, co pojmají osud jako nutný, přičítají vše přímým příčinám, z čehož opravdu vzniká nesvoboda vůle. Existence hlavní příčiny nám dává možnost zvolit, jak budeme na podnět reagovat, jejím předpokladem je však vždy přímá příčina, která k nám doléhá jako představa v mysli. Ta si

194 Cicero, *De fato* 18-19 = *SVF* II, 974: „Ačkoli k úkonu souhlasu nemůže dojít jinak, než tak, že je vyvolán představou, přece – má souhlas v představě přímou, a nikoli hlavní příčinu – to chce Chrýsippos vysvětlovat tak, jak jsme právě řekli, ne že by souhlas mohl vzniknout bez vnějšího zásahu (protože souhlas musí být vyvolán představou) a vrací se k válci a kuželu, které se nemohou začít pohybovat bez podnětu. Ale jakmile k tomu dojde, i válec se valí přímo i kužel se otáčí podle své vlastní přirozenosti. ‚Tak‘ říká Chrýsippos ‚jako někdo, kdo postrkuje válec kupředu, uděluje válci počátek pohybu, leč nikoli schopnost valit se, tak představa, která se objevila, vtiskne a jakoby pečeti vyznačí v mysli svou podobu, avšak souhlas bude v naší moci. A jako u válce o kterém jsme mluvili, jakmile jednou dostane podnět zvnějšku, bude se dále pohybovat svou vlastní silou a ze své přirozenosti.‘“

195 Gellius, *Noctes Atticae* VII, 2 = *SVF* II, 1000: „Potom k tomu Chrýsippos uvádí příklad, kterému nechybí ani vhodnost a důvtip: ‚Pokud hodíš kamenný válec na svah anebo strminu, budeš sice příčinou jeho pohybu v tom smyslu, že jsi způsobil jeho počátek, ale potom se válec valí dolů ne tvým působením, ale protože taková je jeho přirozenost a jeho způsob valení. A tak osud, jeho řád, moudrost a nutnost dávají počáteční podnět příčinám, ale vlastní vůle každého jednotlivce a jeho duševní vlohy řídí tužby, rozhodnutí a činy.‘“

196 Long 2003, s. 206.

197 Jedan 2009, s. 44-46; Sambursky 1959, s. 61; Long 2003, s. 205; Brennan 2005, s. 256.

ale nemůže určité jednání vynutit, není nutnou příčinou postoje, který člověk zaujme, a tak, ačkoli se vše děje podle osudu (přímých příčin), lze odmítnout obvinění kritiků, totiž že všechno dění probíhá na základě nutných a donucujících příčin. Pojetí osudu jako řady událostí, ke které dochází působením sledu přímých příčin, se odráží v tom, že Chrýsippos často definuje osud jako samostatnou řadu příčin.¹⁹⁸

3.2.2.4 Charakter: skutečně svobodná vůle?

Pokud ale odezva na určitou představu závisí na charakteru člověka, který v čase bývá konzistentní, lze mluvit o skutečné svobodě jednání? Mohl někdo, kdo určité představě udělil souhlas, tento souhlas neudělit? Je na charakteru závislé jednání skutečně „v naší moci“?

Svoboda pro stoiky neznamena jednat nyní jinak, ale jednat uváženě. Co je „v naší moci“, je „nepřičitatelné něčemu mimo nás“.¹⁹⁹ Naše jednání, odezvy na vnější podněty, skutečně vycházejí výhradně z nás, protože mají počátek v charakteru člověka. Z hlediska Chrýsippovy analogie lze říci ve „tvaru“ kterou má mysl daného člověka. Základní prvek charakteru člověka tvoří vrozené schopnosti, které mu dala příroda (osud). Roli hraje také vliv prostředí a výchovy, který charakter dále formuje.²⁰⁰ Chrýsippos zvláště zdůrazňoval roli výchovy a vzdělání pro to, aby se u člověka správně rozvinuly přirozené sklony k moudrosti.²⁰¹ Oba dva tyto utvářející prvky, jsou ale v základu dány všeprostopujícím *logem*, který se v každém jedinci internalizuje a nabývá jinou podobu.²⁰² „A protože je *logos* jednotlivce jeho skutečné já, je rozlišení mezi vnitřním a vnějším smysluplné.“²⁰³ Díky tomu, že osud pracuje skrze vnitřní založení jednajícího, není v jeho jednání žádné vnější donucení, tedy ani nedostatek odpovědnosti. Člověka lze morálně hodnotit, protože to, čeho se ve skutečnosti týká morální hodnocení, je právě toto vnitřní založení. To, zda člověk něčemu souhlas udělí, vypovídá o jeho charakteru; je zodpovědný za to, že souhlasí. Charakter sice utváří osud, ale tím, že jednání určují vnitřní osobnostní charakteristiky, lze mluvit o tom, že jednání je „v naší moci“, což se „vědomí člověka jeví jako svobodná vůle“.²⁰⁴

Na druhou stranu je třeba přiznat, že osud skutečně předurčil, aby člověk provedl určité jednání, tedy udělil určité představě souhlas. Pro Chrýsippa je ale důležité, že i za těchto

198 Rist 1998, s. 133; např. Gellius, *Noctes Atticae* VII, 2 = *SVF* II 1000.

199 Long 2003, s. 207.

200 Brennan 2005, s. 256; Long 2003, s. 207; *SVF* III, 228-236.

201 *SVF* III, 732-738.

202 Long 2003, s. 208.

203 Long 2003, s. 208.

204 Sambursky 1959, s. 65.

podmínek je možné, aby člověk jednal jinak. To nás vrací k definici možného a pojetí osudu jako nikoli nutného. To, co je možné, musí splňovat dvě podmínky. Musí připouštět pravdivost a nesmí tomu bránit vnější okolnosti (*DL VII, 75*). Zdá se, že první podmínku Chrysippos chápe jako to, co je logicky možné.²⁰⁵ Pokud bychom například chtěli nakreslit kulatý čtverec, nepřipouští to pravdivost, protože to není logicky možné. Zato lze nakreslit normální čtverec, ale pokud nemáme čím, není to možné, brání tomu vnější okolnosti.²⁰⁶ Zdržet se určitého jednání je z tohoto hlediska stále možné, protože připouští pravdivost. Pokud si uvědomíme, že jednání vychází z charakteru, to co člověka ve skutečnosti k nějakému jednání přimělo, není nic vnějšího. Jestliže tedy někdo jednal určitým způsobem, Chrysippos mohl tvrdit, že bylo stále možné, aby tak nejednal.

205 Brennan 2005, s. 262.

206 Brennan 2005, s. 262-3.

4. ŽIVOT V SOULADU S PŘÍRODOU (OSUDEM) A SMYSL DIVINACE

4.1 Život v souladu s přirozeností

Příroda (bůh, osud, *pneuma*, *logos*) byla pro stoiky dokonalou bytostí a původcem všeho. Vzhledem k ní se určovala hodnota ostatních věcí, hodnotu jim dodávala.²⁰⁷ „Shoda s přírodou značí pozitivní hodnotu a protivení se přírodě hodnotu opačnou.“²⁰⁸ Příroda také pro každý druh stanovila jakousi „přirozenou normu“, vzhledem k níž lze posuzovat, co je pro jedince vhodné a nevhodné, a to, zda se mu daří dosahovat svých individuálních cílů.²⁰⁹

Lidská duše je částí rozumové duše světa, *pneumatu*, které proniká celým vesmírem.²¹⁰ Má několik částí, avšak nejdůležitější část je „část vedoucí“.²¹¹ Ta se nachází v srdci a má spojitost se vznikem představ a pudů, rozvíjí se v ní také rozum.²¹² Poté co duše udělí souhlas nějaké představě, zahájí „pohyb směrem k něčemu nebo od něčeho“,“²¹³ kterému stoici říkají pud. Souhlas je tedy nutnou podmínkou pudu. Příroda každému živočichu jako prvotní pud vstřípila pud sebezáchovy,²¹⁴ díky němuž „odvrací od sebe, co mu škodí, a vyhledává, co mu prospívá.“²¹⁵ Tento pud se v chování živočichů projevuje tak, že rozpoznávají a jdou za tím, co je v souladu s jejich přirozeností jakožto druhu. Příroda v nich skrze něj zajišťuje, aby souhlasili s tím, co je jim přirozeně prospěšné. To znamená, že každý druh má svůj správný způsob chování – života podle přirozenosti, který je zároveň aspektem toho, co to znamená být v souladu s universální přírodou.²¹⁶

U člověka se nadto jako jeho řídicí princip rozvíjí rozum,²¹⁷ jenž je zároveň tím, co jej odlišuje od zvířat.²¹⁸ Rozumovým bytostem dala příroda rozum k usměrňování pudu, a tak

207 *SVF* III, 124-126.

208 Long 2003, s. 220.

209 Long 2003, s. 220–221.

210 *DL* VII, 156 = *SVF* II, 774: „Kdežto duše vesmíru, jejímiž částmi jsou duše živých tvorů, je nezničitelná.“

211 Aetios IV, 4 = *SVF* II, 827: „Stoici říkají, že duše se skládá z osmi částí, a to pěti smyslových... ze šesté hlasové, sedmé plodivé a osmé vedoucí části, která všechno řídí vlastními smysly, jakoby chapaly u polypa.“

212 *DL* VII, 159 = *SVF* II, 837: „Vůdčí úlohu má nejhlavnější část duše, v níž vznikají představy a pudy a z níž vychází i rozum, její sídlo je v srdci.“ Aetios IV, 21 = *SVF* II, 836: „Stoici říkají, že vedoucí část je nejvyšší část duše, ve které vznikají představy, souhlas, vjemy i pudy. A toto nazývají rozumovou schopností.“

213 Klement Alexandrijský, *Stromata* II, 460 = *SVF* III, 377.

214 *DL* VII, 85 = *SVF* III, 178: „Prvotním pudem, který živočich má, je podle stoiků pud sebezáchovy, ten mu vštěpuje příroda od počátku, jak tvrdí Chrysippos v 1. knize spisu *O cílech*, řka, že první, co je vlastní každému živočichu, jest jeho udržení a vědomí o tom.“

215 *DL* VII, 85 = *SVF* III, 178.

216 Long 2003, s. 221.

217 *DL* VII, 86 = *SVF* II, 178.

218 Seneca, *Epistulae* 76, 9, 10 = *SVF* III, 200: „Co je u člověka nejlepší? Rozum: jím člověk převyšuje

pro toho, kdo má rozum, je životem podle přirozenosti právě život podle něj.²¹⁹ Rozum (*logos*), který je v duši dítěte obsažen jen latentně, a pro nějž je řídicím prvkem pud, se během života vyvíjí. Až v dospělosti lze dosáhnout plné rozumovosti. „Vedoucí úlohu (pudů) přebírá rozum. Lidská přirozenost je zařízena tak, že se vyvíjí z čehosi nerozumového a jakoby zvířecího ve strukturu, která je řízena veskrze rozumem.“²²⁰ U moudrého člověka je rozum tím, čím posuzuje, které věci mu přirozeně přísluší a tím, co řídí jeho jednání.²²¹

4.2 Cíl života, celek a část, problém zla

Stoici vyhlášovali za cíl života dosažení ctnosti;²²² ctnost plně zakládá *eudaimonii*.²²³ Poslechněme si, co o ctnosti říká Chrysippos u Diogena Laertia (VII, 87-8):

„Život podle ctnosti se rovná životu podle znalosti přírodních pochodů, jak praví Chrysippos v 1. knize spisu *O cílech*... Proto se stává cílem žít v souhlase s přírodou, což zase znamená žít v souhlase s vlastní přirozeností a přirozeností celku a nekonat přitom nic, co zakazuje společný zákon, jímž je právě společný rozum, který vším proniká a je totožný s Diem, jenž řídí správu světa. V tom spočívá též ctnost blaženého člověka a krásné plynutí života, když se všechno děje v krásném souladu mezi duchem každého jednotlivce a vůlí toho, jenž spravuje celý svět.“

Ctnostný život se shoduje s životem podle přírody, lze ho nazvat také krásným (hladkým) plynutím života. Ctnost je znalost „dobra“. Jako „dobré“ lze označit jen ctnost, nebo to, co má na ní podíl. Ctnostné jednání je vlastní jen člověku s plně rozvinutým rozumem, který tím dosáhl nejvyššího stupně ve vývoji lidské přirozenosti.²²⁴ Je to „princip jednání, který odpovídá obecné stoické představě ‚o shodě s přírodou‘, vytvořené prostřednictvím indukce a introspekce, a specifickým danostem lidské přirozenosti – tomu,

zvířata a následuje hned za bohy.“

219 *DL* VII, 86 = *SVF* II, 178: „Protože však byl dán živočichům s rozumem pro jejich dokonalejší stupeň rozum, stává se pro ně život podle rozumu životem podle přírody, neboť rozum přistupuje jako usměřovatel pudu.“

220 Long 2003, s. 214.

221 Plútarchos, *De Stoicorum repugnantibus* 11, 1037f = *SVF* III, 175: „Pud je podle něho (Chrysippa) rozum člověka, který mu prikazuje něco činit, jak píše ve spisu *O zákoně*. Proto také odpor neboli zakazující rozum, vyhýbání a vystříhání je pro moudrého zakazujícím rozumem.“

222 Ctnost lze rozčlenit na čtyři hlavní ctnosti – rozumnost, mužnost, spravedlnost a umírněnost (*DL* VII, 92). Ctnost však člověk vždy buď má, nebo nemá jako celek (*SVF* III, 295-304). Podle Chrysippa se lze ctností naučit (*SVF* III, 214-227), ale také ji ztratit (*SVF* III, 237-244).

223 *SVF* III, 49-67.

224 *DL* VII, 94 = *SVF* III, 76: „Vymezují však dobro ještě jiným zvláštním způsobem, a to jako přirozenou dokonalost rozumné bytosti jako rozumné bytosti. Toho druhu je podle nich ctnost, a co má na ní účast, jsou ctnostné činy a ctnostní lidé.“ Long 2003, s. 220; 243.

že člověk je rozumová bytost se schopností chápat a podílet se na činnostech přírody ve světě.²²⁵

Long upozorňuje na to, že ctnost (to, co je v souladu s přírodou) se ne vždy překrývá s tím, co je pro člověka přirozeně prospěšné, tj. tím, co je v souladu s jeho přirozeností jakožto druhu.²²⁶ Přirozeně prospěšné věci stoici řadili do třídy věcí „indiferentních“. Toto označení vyjadřuje jejich neutrální hodnotu vůči ctnosti a tak i vzhledem k dosahování blaženosti.²²⁷ Věci indiferentní pak dělili na tzv. „přednostní“, kam spadali i věci přirozeně prospěšné (např. zdraví), a „nepřednostní“, včetně věcí přirozeně neprospěšných (např. nemoc).²²⁸ Pokud má člověk možnost volby, měl by upřednostňovat věci přirozeně prospěšné před neprospěšnými. „Přirozeně prospěšné věci jsou zdroj objektivních cílů člověka, za nimiž se může rozhodnout jít... ale nikoli jako věci, které by potřeboval kvůli nim samým.“²²⁹ Volba přirozeně prospěšných věcí ještě neodlišuje mudrce od pošetilce – i ten je může volit. Přirozeně prospěšné věci jsou však prostředky, jejichž pravidelná a systematická volba je důležitým předpokladem dosažení ctnosti, ne však její jedinou příčinou.

Fundamentální pro stoickou eudaimonologii bylo, že dosažení blaženosti musí být založeno výhradně na tom, co je „v naší moci“. Tento požadavek splňuje ctnost, která je jádrem dobrého života a tím jediným, oč je třeba skutečně usilovat.²³⁰ Dosažení této dokonalosti závisí na vlastním úsilí člověka, zvolit si ctnost je pokaždé „v naší moci“.²³¹ Jen člověk sám zodpovídá za to, zda bude či nebude jednat v souladu s přírodou (osudem). Tato schopnost je také měřítkem, na základě něhož lze odlišit „dobrého“ člověka od „špatného“. Štěstí naproti tomu nelze založit na přirozeně prospěšných věcech, jejichž dosahování je pro člověka tak nejisté. Protože nejsou plně „v naší moci“, mudrci od nich (stejně jako ode všech indiferentních věcí) zachovávají odstup. V některých situacích se totiž může stát, že možnost volit si přirozeně prospěšné vůbec nenastane, osud zamezí její dosáhnout, anebo může být lepší si zvolit to, co je přirozeně neprospěšné (např. problém sebevraždy). To se ale děje vždy v zájmu přírody jako celku, z jejíž perspektivy je vše, co

225 Long 2003, s. 245.

226 Long 2003, s. 242-3.

227 Long 2003, s. 235, Lloyd 2008, s. 95.

228 DL VII, 105 = SVF III, 126 : „Z věcí nerozhodujících (indiferentních) jedny nazývají stoici přednostními, druhé nepřednostními; přednostními ty, jež mají nějakou hodnotu, nepřednostními ty, jež hodnotu nemají. Hodnotou pak rozumějí jednak to, co nějakým způsobem přispívá k souladnému životu, který se přidružuje ke každému dobru, jednak jakousi zprostředkující sílu a užitečnost, jež přispívá k životu podle přírody, např. takovou, jakou poskytuje k životu podle přírody bohatství a zdraví.“ SVF III, 127-139.

229 Long 2003, s. 243.

230 SVF III, 38-48.

231 Long 2003, s. 243.

se skutečně děje, přirozené a správné.²³² Svět je totiž prozřetelností řízen tak, aby veškeré dění přispívalo k uchování blaha a harmonie celku.

Musíme si uvědomit, že podle stoiků je člověk, stejně jako ostatní „věci“, zahrnut do celku světa. Z toho přirozeně plyne, že cesta, která vede k blaženosti člověka-části, se nemůže lišit od té, kterou jí dosahuje svět-celek. Tato cesta je zakotvena v řádu vesmíru. Cílem lidského života je rozvinout svůj rozum do té podoby, kdy adaptuje perspektivu celku, „tj. život spravovaný podle rozumových zásad, jež jsou v naprostém souladu s racionalitou, účely a pochody universální přírody.“²³³ Štěstí člověka závisí na porozumění způsobu, jakým bůh řídí svět, viditelném v celém jeho běhu, a místu člověka v něm.²³⁴ Jen tak může jedinec přispívat k blahu celku.²³⁵ To je vyjádřeno v myšlence světové obce, kterou, jak jsme viděli, společně tvoří bohové a lidé. Život v souladu s přírodou tedy neznamená jen žít ve shodě s bohy (universální přírodou), ale také s ostatními lidmi. Tím, co spojuje bohy s lidmi i lidi navzájem, je společná účast na rozumu, který je přirozeným zákonem.²³⁶ Rozum zakládá shodu mezi těmi, kdo se na něm podílí, a tak rozumní vyznávají stejné (rozumové) hodnoty a názory na to, jak vést správný život.²³⁷ Ačkoli plnoprávným občanem je jen mudrc, všichni ostatní lidé k obci náleží asi tak, jako jsou v obvyklém smyslu slova součástí obce dětí.²³⁸

Schopnost adaptovat perspektivu celku mudrci umožňuje přijmout jako součást svého osudu i věci přirozeně neprospěšné, tzn. ty události, které jsou viděny z běžného lidského pohledu, jeví se jako „zlé“.²³⁹ Stoici poukazovali na to, že zlo je neoddelitelně spjato s dobrem. Chrýsippos si uvědomoval, že v lidském vnímání se dobro a zlo vzájemně podmiňují, jedno může vyvstat až v kontrastu k druhému.²⁴⁰ Zdůrazňoval také, že zlo není bohům vlastní,²⁴¹ ale může vzniknout jako vedlejší efekt řízení prozřetelnosti usilující o

232 *SVF* II, 934-938.

233 Long 2003, s. 230.

234 Long 2003, s. 254; Jedan 2009, s. 28.

235 Sambursky 1959, s. 115.

236 Eusebios, *Praep. ev.* XV, 15: „Vesmír je jako obec, k níž náleží bohové a lidé, v němž bohové zaujímají vedoucí postavení a lidé jsou jim podřízeni... Společenství je mezi nimi ustaveno na základě účasti na rozumu, který je přirozeným zákonem.“ (můj překlad textu uvedeného u Jedana 2009, s. 47). Viz též *SVF* III, 339.

237 Jedan 2009, s. 47; Stobaeos, *Eclogae* II, 93 = *SVF* III, 625: „Shoda je znalost společného dobra, a proto se všichni moudří shodují v otázkách týkajících se života.“

238 Jedan 2009, s. 47.

239 Long 2003, s. 221.

240 Gellius, *Noctes Atticae* VII, 1 = *SVF* II, 1169: „Chrýsippos ve čtvrté knize *O prozřetelnosti* namítal: „Není nic neotesanější než ti, kteří se domnívají, že by mohli být dobro, kdyby současně nebylo i zlo. Protože dobro a zlo jsou opačné věci, obě mohou existovat jen tehdy, pokud jsou proti sobě a pokud se určitým způsobem o sebe opírají ve vzájemném kontrastu.“

241 Plútarchos, *De stoicorum repugnantibus* 33, 1049e = *SVF* II, 1125: „Říká (Chrýsippos) ve spise *O povinnosti soudce* a také znovu v 2. knize spisu *O bozích*, že „není správné říkat, že božstvo je příčinou hanebných věcí.“ Seneca, *Epistulae*, 95,47 = *SVF* II, 1117: „A co je příčinou toho, že bohové konají

souladnost celku.²⁴² Zlo je z lidského pohledu nutnou podmínkou dobra, a tudíž integrální součástí toho, co prozřetelnost stanovila (osudu). V zájmu zachování blaha celku tedy dochází k tomu, že se jednotlivým lidem dějí věci z jejich pohledu „přirozeně neprospěšné“.²⁴³ Tento vhléd zbavuje strachu z osudu a umožňuje moudrému přijímat s důvěrou cokoli k němu přichází.²⁴⁴ Člověk má jistotu, že pokud následuje zákon přírody (rozumu, osudu), jedná správně.²⁴⁵

4.3 Svoboda v rámci osudu

Svoboda byla pro stoiky průvodním jevem dobrého života a ideálem, jehož dosahuje pouze mudrci.²⁴⁶ Je to schopnost samostatného jednání.²⁴⁷ Moudrý je pánem sebe sama, protože „neposlouchá vládu nikoho, ani není otrokem svojí vášně.“²⁴⁸ Řídí se pouze svým rozumovým principem, který mu umožňuje odlišit správné od nesprávného.²⁴⁹ Jeho jednání je svobodné, jelikož je konstituováno na základě jeho vlastního poznání toho, co je dobré, a tak není ovlivňováno ničím zvenčí.

Ve vztahu k osudu viděli stoici svobodu jako schopnost přizpůsobit mu svůj život.²⁵⁰ Svoboda spočívá v možnosti porozumět a přizpůsobit se tomu, co přináší osud. K tomu dochází na úrovni pudu.²⁵¹ Pud je přetaven do podoby vůle, která je nahlížena jako opositum nutnosti. Možnost udělit či neudělit souhlas tomu, co se racionálnímu já předkládá, je tím, co je „v naší moci“ a v tomto smyslu nezávislé na nevyhnutelnosti osudu.²⁵² Udělení souhlasu je pro mudrce, který se řídí rozumovým principem, pohybem směrem k tomu, co je mu přiměřené jako člověku a zároveň projevem přijetí osudu a

dobrodiní? Jejich přirozenost. Mýlí se ten, kdo si myslí, že nechtějí škodit, oni škodit nemohou.“

242 Gellius, *Noctes Atticae* VII, 1 = *SVF* II, 1170: „Dodává (Chrýsippos) ‚Když (příroda) plodila mnohé obdivuhodné věci, velmi vhodné a užitečné, současně zrodila i jiné věci neužitečné, ale související s těmi, které vytvořila.‘ Ty však nejsou dílem přírody, ale jakýchsi nevyhnutelných následků.“ Plútarchos, *De Stoicorum repugnantiis* 37, 1051b = *SVF* II, 1178: „Často píše o tom, že světu nelze nic vyčítat ani hanit... a dodává, že mnohé je slepou náhodou přimíšené k prozřetelnosti.“

243 Cicero, *ND* II, 35: „Mnohé vnější věci mohou bránit jednotlivým přirozenostem ve zdokonalení se, nic však nemůže stát v cestě universální přírodě, neboť ta drží pohromadě a uchovává všechny přirozenosti.“

244 Frede 2002, s. 115.

245 Jedan 2009, s. 48.

246 *DL* VII, 121 = *SVF* II, 355: „On jediný (mudrci) je též svoboděn, kdežto špatní jsou otroky.“

247 *DL* VII, 121 = *SVF* II, 355: „Svoboda je totiž možnost samostatného jednání.“ Podle Rista (1998, s. 141) je tato definice Chrýsippova.

248 Cicero, *De finibus bonum et malorum* III, 22,75 = *SVF* III, 591.

249 Dio Chrysostomos, *Orationes* XIV,16 = *SVF* III, 356: „A tak lze svobodu nazvat poznáním toho, co je dovolené a co zakázané, a otroctví nepoznáním toho, co je dovolené a co není.“

250 Lloyd 2008, s. 94.

251 Lloyd 2008, s. 91.

252 Algra, s. 176, in: Inwood, 2003.

uznáním, že je do něj zahrnut.²⁵³ Člověk, který se cítí být součástí přírody, když je to zapotřebí, upřednostňuje zájem celku nad svým omezeným zájmem; věci které jsou v souladu s přírodou, nad věcmi které jsou bezprostředně prospěšné jemu.

Moudrý člověk následuje osud za všech okolností. Vztah člověka a osudu lze ilustrovat přirovnáním k psu přivázanému k vozu, které je připisováno Chrysippovi a Zenónovi.²⁵⁴ Pes má možnost vůz dobrovolně následovat, nebo se jeho směru vzpírat a být jím stejně táhnut, směr vozu se nikdy nezmění. Pro člověka to znamená možnost volby. Může se snažit vzepřít osudu a trpět tím, že se to nedaří, nebo se s ním smířit a následovat jej. V tomto světle vyvstává rozdíl mezi osudem a nutností. Potvrzuje se, že osud skutečně není nezbytné vnímat jako něco nutného. To ale platí jen za určitých podmínek, totiž tak, jak ho vnímá moudrce. Ve chvílích, kdy se člověk osudu vzpírá a není schopen přijmout to, co k němu přichází, nabývají pro něj události charakter nutnosti. Tento pocit odpadá, pokud se jím nechá vést.

4.4 Smysl věštění: vztah k budoucím událostem

Nyní, když jsme objasnili vztah člověka k osudu, podíváme se, jak bude stoik pohlížet na budoucnost a jaký význam bude přikládat věštění jako možnosti se o budoucím něco dozvědět. Vycházíme z Epiktétova podání o Chrysippově postoji k budoucím věcem (*Diss.* II, 6, 9):

„Dokud jsou mi budoucí věci neznámy, stále se přidržuji toho, co je vhodnější k dosažení těch věcí, které jsou ve shodě s přírodou; neboť sám bůh mě učinil schopným si je zvolit. Ale kdybych skutečně věděl, že mi je osudem předurčeno, abych právě teď stonal, pak bych o to i z vlastní vůle usiloval, neboť i noha, kdyby měla rozum, z vlastní vůle by kráčela blátem.“

Vztah k budoucím věcem, které nám jsou neznámé, Chrysippos definuje jasně. Moudrý člověk v této situaci následuje rozumová pravidla přírody a podle nich se přiklání a preferuje určitou událost (přirozeně prospěšnou) před jinou (přirozeně neprospěšnou). Vztah k preferované události ale nenabývá podobu vztahu k vytouženému okamžiku, na

253 Lloyd 2008, s. 91.

254 Hippolytos, *Philosophumena*, 21 = *SVF* II, 975: „I oni (Chrysippos a Zenón) usilovali posílit názor, že se vše děje podle osudu, přičemž použili takovýto příklad: Pokud pes přivázaný k vozu, chce jít za ním, je jak vlečen tak jde sám, spojujíc tak nezávislost s nevyhnutelností (osudem); pokud však vůz nechce následovat, je k tomu přinucen. Stejně je to i u lidí. I když nechtějí jít sami, jsou přinuceni jít k tomu, co je určené.“

jehož vyplnění by se člověk fixoval. Pořád si totiž uvědomuje, že nemá znalost o tom, jaký význam pro harmonii celku by měla jím preferovaná událost, která se mu z jeho omezené perspektivy jeví jako „dobrá“. Pokud mu budoucnost ještě není známa, nemá člověk právo skutečně chtít něco z toho, co se ještě nestalo. „Není v jeho kompetenci posuzovat, zda (události) jsou, či nejsou dobré, a proto pohlíží na budoucnost s relativní lhostejností.“²⁵⁵ V situaci, kdy se nakonec preferovaná událost nedostaví (např. snaha o vyléčení), stoik nezažívá lítost a zklamání. Ví, že pokud by bylo dobré, aby se tak stalo, příroda by to zařídila.

Jinak je to ale s těmi osudovými událostmi, o nichž se člověk předem dozví prostřednictvím věštění. Užitečnost věštění spočívá v tom, že dává nahlédnout do oblasti, která člověku jinak zůstává skryta – do oblasti božího plánu. Může si být jist, že správně předpovězené události jsou v souladu s universální přírodou. Avšak pro moudrého má divinace jiný význam než pro pošetilce. To se týká přinejmenším těch událostí, které lidé obvykle považují za „zlé“. Pro člověka, jehož rozum není plně rozvinut, znalost nepříznivé budoucí události skutečně znamená to, co stoikům vytýkají Cicero a Eusebios, totiž že pohled na nepříznivou budoucnost z perspektivy pouhého jedince-části přináší trápení (viz oddíl 3.1). Zvláště pokud se tato znalost, jak tomu obvykle bylo v tradiční víře, spojí s často nakonec neúspěšnou snahou (a zejména vírou v možnost) změnit budoucnost k lepšímu. Nebo přesněji, že je v jeho moci přimět bohy k této změně prostřednictvím určitých prostředků k jejich ovlivnění. Teď už jasně vidíme, že jakákoli snaha o změnu budoucnosti je marná.

Mudrci naopak dává takové nahlédnutí do božího plánu možnost dopředu nejen poznat, ale i přijmout události, které ho čekají. Připravit se na budoucnost tak, aby až se stane přítomností, nic v něm jí neodporovalo. Uvědomuje si totiž, že dění musí v zájmu blaha celku zahrnovat i události, které pro něj nejsou příznivé. To co skutečně je v moci člověka, je zvolit si, zda když přijdou, události přijme anebo odmítne.²⁵⁶ Schopnost či neschopnost přijmout vše, co k člověku přichází, je tím, co vypovídá o jeho mravní ceně.²⁵⁷ A právě v tom mu může pomoci věštění. Usnadňuje dosažení hlavního životního cíle – života v souladu s přírodou a blaženosti. Umožňuje události předem integrovat jako součást vlastního života a zároveň mít dobrý pocit z toho, že přispívá k dobru celku.

255 Long 2003, s. 242-3.

256 Long 2003, s. 242.

257 Long 2003, s. 242.

5. Závěr

Viděli jsme, že na Chrýsipovo pojetí věštění měla vliv především stoická představa boha, který byl mimo jiné ztotožňován s osudem, přírodou a světovým *logem*. To mělo vliv hlavně na fungování induktivního věštění, jako jedné z forem, jimiž bůh s lidmi komunikuje. Možnost věštit je založena na existenci rozumového řádu světa, v němž vše souvisí se vším, osudových zákonitostí, které existují v dokonale racionální přírodě směřující k harmonii celku. Věštění tak není něco iracionálního, ale může být skutečnou vědou, která má vlastní vědecké hypotézy – věšební theorémy. Úspěšnost s jakou se věštění podařilo začlenit do stoické nauky, se odrazila v tom, že existenci věštění bylo možné dokazovat právě skrze tento racionální řád spočívající v základu všeho dění – Boha, osud a přírodu.

Díky tomu byla existence věštění jen těžko zpochybnitelná. Pozici mantiky však bylo možné napadnout skrze existenci osudu – základu, na němž věštění stálo. S tím souvisela otázka po smyslu věštění v rámci osudovosti, který je pojímán jako nutný a tedy nezměnitelný. Chrýsipos byl díky svému pojmu možného schopen vyvrátit nařčení, že v osudovém rámci všechny budoucí události a všechny pravdivé věštby nastávají nutně. I to, co se ve skutečnosti nestane, lze stále vidět jako možné, a tak dění nemusí být nutné. Na budoucí události se nutnost nikdy nevztahuje, protože je teoreticky možné, že se nestanou. To se týká i pravdivých věšeb. Mezi znamením a předpovězenou událostí totiž není kauzální souvislost, což Chrýsipos vyjadřuje novou podobou věšebních theorémů. Díky tomuto nekauzálnímu vztahu je stále možné, aby se stalo něco jiného, než věštba předpověděla.

Dalším prostředkem ke zpochybnění existence osudu byla stoická představa příčinnosti, z níž odpůrci opět vyvozovali nutnost všech událostí. Chrýsipos se úspěšně ubránil tím, že ačkoli některé body v životě člověka jsou stanoveny nutně, existuje i řada okamžiků, v nichž to, co se stane, je podmíněno lidským rozhodnutím. Události jsou podle něj utvářeny dvěma kauzálními sférami. Vnější, v níž působí příčiny dané osudem, tj. okolnosti našeho života, a vnitřní, kde charakter člověka působí jako příčina jeho rozhodnutí o reakcích na vnější osudové příčiny. K určitému jednání není člověk donucen ničím vnějším a také díky tomu je stále možné, aby se rozhodnul jednat jinak.

Otázka jaký smysl má věštění, pokud existuje osud (tj. budoucnost nelze změnit), se ukázala být ve stoickém kontextu špatně položena. Spíše bychom se měli ptát, pro koho má smysl. Věštění (i s nepříznivými věštbami) má smysl jen pro moudrého. Cíl života je rozvinout lidský rozum do jeho vrcholné podoby a sladit svůj život s chodou racionální

přírody. Adaptovat perspektivu celku světa, která je totožná s osudem, a žít podle něj. Věštění je projevem osudu, a proto jeho smysl spočívá v možnosti předem z těchto projevů poznat, kterým směrem se události budou ubírat a připravit se na ně.

6. Bibliografie

Použité překlady

- Aurelius, Marcus A. A., *Hovory k sobě*, přel. R. Kuthan, Svoboda, Praha 1975.
- Augustinus – O boží obci knih XXII., Svazek I., přel. J. Nováková, Karolinum, Praha 2007.
- Epiktétos, Rukojeť – Rozpravy, přel. R. Kuthan, Svoboda, Praha 1972.
- Platón, Faidros, in: Platónovy spisy, Svazek II., přel. František Novotný, OIKOYMENH, Praha 2003.

Primární literatura

- Arnim, H. von, *Stoicorum veterum fragmenta*, I-IV., Stuttgart, 1859-1931.
- Diogenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, přel. A. Kolář, Nová tiskárna, Pelhřimov 1995.
- Cicero, M. T., *O přirozenosti bohů*, přel. A. Kolář, Jan Leichter, Praha 1948.
- Cicero, M. T., *On fate*, in: *Treatises of M. T. Cicero*, přel. C. D. Yonge, London 1853.
- Cicero, M.T., *De fato*, in: *M. Tullii Ciceronis libri De divinatione et De fato*, J. Davies, London, 1730.
- Cicero, M. T., *Předtuchy a výstrahy*, přel. J. Hruša, Hendrich, Praha 1942.
- Eusebios, *Preparation for the Gospel*, přel. E. H. Gifford, Oxford, 1903.
- Zlomky starých stoiků*, podle sbírky H. Von Arnima SVF vybral a přel. M. Okál, Bratislava 1984.

Sekundární literatura

- Bobzien, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 2001.
- Brennan, T., *Stoic life: emotions, duties and fate*, Oxford 2005
- Burkert, W., *Greek religion*, přel. J. Raffan, Cambridge, 1985.
- Frede, M., *The Original Notion of Cause*, in: *Essays in ancient philosophy*, Minneapolis 1987.
- Frede, D., *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its background and aftermath*, Leiden 2002.
- Halliday, W. R., *Greek divination*, London, 1913.
- Inwood, B., *The Cambridge companion to the Stoics*, Cambridge 2003.
- Jedan, C., *Stoic virtues: Chrysippus nad Religious character of stoic ethics*, London 2009.
- Lloyd, G., *Providence lost*, Cambridge 2008.
- Long, A. A., *Hellenistická filosofie: Stoikové, epikurejci, skeptikové*, OIKOYMENH, Praha 2003.
- Pfeffer, F., *Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike*, Meisenheim am Glan 1976.
- Rist, J. M., *Stoická filosofie*, OIKOYMENH, Praha 1998.

Sambursky, S., *Physics of the stoics*, London 1959.

Sharples, R.W., *Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*, London – New York 1996.

Sharples, R.W., The stoic background to the middle platonist discussion of fate, in: *Ancient and Medieval Philosophy: Platonic Stoicism – Stoic Platonism*. Leuven 2008.

Vítek, T., *Věštění a antickém Řecku I.*, Hermann & synové, Praha 2010.

Wachsmuth, C., *Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Daemonen*, Berlin 1860.

Wardle, D., *Cicero on divination I*, Oxford 2006.

7. Použité zkratky

SVF	<i>Stoicorum veterum fragmenta</i> (Arnim, H. von, Zlomky starých stoiků)
DL	<i>Vitae philosophorum</i> (Diogenés Laertios, Životy filosofů = Životy, názory a výroky proslulých filosofů)
Div.	<i>De divinatione</i> (Cicero, M. T., O věštění = Předtuchy a výstrahy)
ND	<i>De natura deorum</i> (Cicero, M. T., O přirozenosti bohů)
Diss.	<i>Dissertationes</i> (Epiktétos, Rozpravy)
Praep. ev.	<i>Praeparatio evangelica</i> (Eusebios, Evangelijní průprava)
Phaedr.	<i>Phaedrus</i> (Platón, Faidros)