

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra Obecné antropologie

Bc. Hana Golatová

Chrýsippos a Augustin o sebevraždě

Diplomová práce

vedoucí práce

Mgr. Jakub Chavalka, Ph.D.

Praha 2020

Prohlášení

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

V Praze dne 10.1.2020

Hana Golatová

Poděkování

Ráda bych poděkovala vedoucímu mé diplomové práce Mgr. Jakubu Chavalkovi Ph.D. za odborné vedení, pomoc a rady při jejím zpracování. Také chci poděkovat Mgr. Josefu Kružíkovi Ph.D. za doporučení literatury k augustinovské části práce.

Obsah

Abstrakt.....	6
1. Úvod.....	7
2. Chrysippos o sebevraždě	8
2.1. Úvod ke stoickému pojetí sebevraždy	8
2.2. Chrysippův pohled na člověka a jeho cíl, věci významné pro štěstí.....	9
2.2.1. Lidská přirozenost a rozvoj rozumu.....	9
2.2.2. Poznání.....	11
2.2.3. Dobro, zlo a indiferentní	13
2.2.4. Otázka stoického dobra a cíle, srovnání s peripatetiky a akademiky	14
2.2.5. Zdraví a nemoc duše (vášně).....	16
2.3. Racionální sebevražda.....	18
2.3.1. Vodítka jednání moudrého člověka	19
2.3.2. Vztah moudrého člověka k životu a smrti.....	20
2.3.3. Vztah moudrého člověka k událostem	21
2.3.4. Indiferentní jako kritérium rozhodování o životě a smrti	22
2.3.5. Povinnost, ctnost a přirozenost	26
2.3.6. Ctnost jako řídicí prvek rozhodování o životě a smrti	27
2.3.7. Role faktu ctnosti při rozhodování o životě a smrti	29
2.3.8. Včasnost a znamení od Boha	31
2.3.9. Bolest a necitelnost	32
2.3.10. Měli by se všichni pošetilí zabít?	33
2.4. Iracionální sebevražda.....	34
2.4.1. Seneca: sebevražda jako cesta ke svobodě.....	35
2.4.2. Iracionální sebevražda jako vrcholná ztráta svobody	37
3. Augustin o sebevraždě	39
3.1. Obecné argumenty proti sebevraždě, obětování života křesťanů	39
3.1.1. Mučednictví.....	41
3.1.2. Znásilnění a zachování čistoty	42
3.2. Augustinův pohled na římské sebevraždy.....	44
3.2.1. Sebevražda kvůli strastnému životu a smysl utrpení	44
3.2.2. Vzory římské ctnostné sebevraždy.....	46
3.2.2.1. Regulus	46
3.2.2.2. Lukrécie.....	47
3.2.2.3. Kato	48

3.2.3. Ctnostná sebevražda a její zdroj v sobeckosti.....	49
3.2.4. Touha po slávě a její proměna, povaha římské ctnosti.....	50
3.2.5. Mučedníci a héroové	52
3.3. Lidská přirozenost a její proměna.....	53
3.3.1. Ztráta původní lidské přirozenosti a vznik dvou obcí.....	53
3.3.2. Nespokojenost s lidským životem.....	56
3.3.3. Člověk jako součást řádu, řád lásek	57
3.4. Augustinova kritika antické a stoické filosofie	60
3.4.1. Augustinovo pojetí lidského dobra a blaženosti	60
3.4.2. Sobeckost antické filosofie a hledání blaženosti.....	61
3.4.3. Kritika antického a stoického eudaimonismu	62
3.4.4. Kritika stoických ctností	63
3.4.5. Stoické pojetí sebevraždy a zpochybnění stoického nároku na blaženost	64
3.4.6. Kritika stoické odpoutanosti od vnějšku.....	67
4. Závěr	70
Bibliografie	73

Abstrakt

Práce se zabývá sebevraždou a tématy s ní souvisejícími v pojetí Chrýsippa ze Soloi a sv. Augustina. I přes odlišnost svých závěrů o tomto fenoménu oba pojednávají v souvislosti s nespokojeností s životem. Vycházejí z předpokladu počáteční nedostatečnosti lidské přirozenosti a možnosti dosažení štěstí díky jejímu zdokonalení.

Chrýsippos se domnívá, že za určitých podmínek se může stát sebevražda rozumným činem. Rozvoj racionality člověku umožňuje vidět události z univerzální perspektivy a osvobodit se od závislosti na vnějších objektech plodících vášně včetně lpění na životě. Rozhodnutí dobrovolně ukončit svůj život vychází z vhledu do pochodů přírody a toho, co je pro člověka přirozené. Díky tomuto poznání se sebevražda stává ctnostným činem a projevem souladu s přírodou.

Pro Augustina je naopak sebevražda výrazem lidské slabosti, neschopnosti vyrovnat se se strastmi života a zbabělým útekem před utrpením, jež přitom považuje za neoddělitelnou součást života skrývající v sobě možnost mravní nápravy. V sebevraždě se projevuje lidský egoismus, který je příčinou prvotního hříchu, degradace původní lidské přirozenosti a překážkou na cestě ke štěstí a spáse.

The thesis deals with suicide and topics related to it in the concept of Chrysippus of Soloi and St. Augustine. Despite the differences in their conclusions, both discuss this phenomenon in connection with dissatisfaction with life. They are based on the assumption of the initial inadequacy of human nature and the possibility of attaining happiness through its perfection.

Chrysippus believes that under certain conditions suicide can become a reasonable act. The development of rationality allows one to see events from a universal perspective and to free oneself from dependence on external objects that produce passions including adherence to life. The decision to voluntarily end one's life is based on an insight into the course of nature and what is natural to man. Thanks to this knowledge, suicide becomes a virtuous act and a manifestation of harmony with nature.

For Augustine, on the other hand, suicide is an expression of human weakness, an inability to cope with the miseries of life and a cowardly escape from suffering. However, he considers suffering to be an integral part of life, hiding in itself the possibility of moral remedy. Suicide manifests human egoism, which is the cause of the original sin, the degradation of the human nature and an barrier on the road to happiness and salvation.

Klíčová slova: sebevražda, lidská přirozenost, štěstí, svoboda, sobeckost

1. Úvod

I přesto, že by se sebevražda mohla jevit jako téma s omezenou platností, protože se dotýká jen několika málo jedinců, poskytuje vhled do dalších aspektů lidského života. Jsou to motivy týkající se štěstí, lidské přirozenosti a možnosti jejího zdokonalení, rozsahu lidské svobody nebo egoismu.

V souvislosti se sebevraždou se nabízí řada otázek. Má člověk právo disponovat svým životem a smrtí? Pokud ano, jak rozpoznat, kdy je dobrovolná smrt ospravedlnitelná? Je snad poslední volbou zoufalého člověka, k níž je dohnán utrpením, nebo pečlivě zváženým svobodným činem, při němž se si zachovává nadhled nad situací?

Tato práce je pokusem přiblížit, jak na sebevraždu pohlíželi dva myslitelé, jejichž pojetí tohoto fenoménu je velmi odlišné, avšak obě řešení souvisí s odpovědí na otázku, jak se vyrovnávat s pocitem lidské nespokojenosti.

Už od antiky jsou pokládáni za jedny z největších zastánců sebevraždy stoikové, a proto se nejdříve pokusíme nastínit, co k tomuto názoru mohlo vést. Předestřením pohledu na dobrovolnou smrt a s ní související témata jednoho ze zakladatelů této školy, Chrýsippa ze Soloi, by se mělo ukázat, nakolik je tento obraz stoiků pravdivý, a do jaké míry mohl vzniknout zobecněním výjimečných případů, kdy sebevraždu stoikové považovali za rozumnou, nebo pod dojmem ztotožňování s „stoiky“ římského období.

Poté se obrátíme k sv. Augustinovi představujícímu přechod mezi starou a novou érou, který přichází s odlišným pohledem na schopnosti člověka a podmínky jeho spásy, a tudíž i jinou interpretací sebevraždy. Augustin v mnohém vychází z antické filosofie, ale jeho pozice zástupce křesťanství, která v sobě nese potřebu vymezit se proti starému světu, vrhá nové světlo také na stoické řešení otázky oprávněnosti sebevraždy.

2. CHRÝSIPPOS O SEBEVRAŽDĚ

2.1. Úvod ke stoickému pojetí sebevraždy

Stoici jsou obvykle považováni za obhájce sebevraždy. Dopomohl k tomu především fakt, že v období Říma si vzala život řada těch, kteří se k této škole hlásili.¹ A tak je třeba odlišit postoj například Senecy od postoje Chrysippova a raných stoiků obecně. Za tak dlouhou dobu se přeci jen nauka určitým způsobem vyvinula. Podle některých komentátorů je Seneca doslova posedlý sebevraždou, popisy lidí v momentech smrti a považuje ji za „konečné potvrzení svobody člověka“ a právě v tom se podle nich zásadně odlišuje od raných stoiků.^{2,3} I když nepatřila mezi hlavní témata jejich zájmu, podle zpráv ze starších stoiků sebevraždu spáchali Zenón, Kleanthés a Antipatros,⁴ a tak ani u nich spojování s tímto tématem není zcela bez důvodu.

V antice byly určité situace, za nichž byl dobrovolný odchod ze světa ospravedlnitelný. Podstatné vždy bylo, zda existují rozumné důvody nebo principy, za které je člověk ochoten položit život. Byly to například případy ztráty cti nebo nevyléčitelné nemoci.⁵ Hlavním cílem bylo z oblasti tolerovaných sebevražd vyloučit pošetilou, iracionální, vykonanou z nudy, kvůli každodenním těžkostem, nebo z lásky. Platón a Aristoteles tuto skupinu sebevražd zakazují z důvodů občanovy povinnosti vůči státu a bohům.⁶

I stoici na tom byli podobně, uváděli několik situací, za kterých lze pokládat dobrovolnou smrt za rozumnou. Byla to sebevražda kvůli vlasti a přátelům nebo dlouhodobé nesnesitelné tělesné bolesti.⁷ Další hledisko je přirozenost: když v životě převažují, nebo výhledově budou převažovat věci proti přirozenosti, je rozumné odejít. Při převaze těch přirozených je správné na světě setrvat.⁸ Zároveň jsou tu zprávy, že o správném okamžiku odchodu ze světa člověka zpravuje bůh, dává mu znamení, že přišel jeho čas.

U stoiků nebylo možné důvod ke zdržení se sebevraždy založit na „pouhých“ povinnostech, které vyplývají z role člověka ve společnosti, odpovědnosti občana vůči státu. Spíše to byla odpovědnost k sobě samému a rozumovému řádu světa (Bohu). Nesmíme zapomenout, že stoici v mnohém navazovali na kyniky, pro něž občané momentem podřízení se státu ztráceli svou svobodu. Kynickým ideálem byl člověk

1 Rist 1998, s. 243.

2 Rist 1998, s. 243.

3 K Senecově pojetí sebevraždy viz zde s. 35.

4 Rist 1998, s. 248.

5 Rist 1998, s. 246.

6 Rist 1998, s. 246.

7 DL VII, 130 = SVF III, 757.

8 Cicero, *De fin.* III, 60-1 = SVF III, 763.

závisější jen na sobě, který je naprosto bez vazeb k vnějšku. V tom spočívá jediná ctnost, jež je nejvyšším cílem. Vše ostatní je špatné nebo zcela bez hodnoty (indiferentní), včetně smrti, která se volí, pokud člověk není schopen žít ctnostně, tj. rozumně.⁹

2.2. Chrýsippův pohled na člověka a jeho cíl, věci významné pro štěstí

2.2.1. Lidská přirozenost a rozvoj rozumu

Stoici svým pohledem na sebevraždu odkazovali k určitému pojetí člověka, bez jehož vysvětlení mu nelze porozumět. Důležité je pochopit dynamiku vývoje člověka z dítěte, které nejdříve usiluje o uspokojení svých potřeb, v dospělého s potenciálem stát se mudrcem ztělesňujícím nejvyšší lidské možnosti.

Podle Chrýsippa se člověk rodí s pudem sebezáchovy, láskou k sobě, jež je tím prvním pudem, který dostává od přírody.¹⁰ Ten, jako jeho „první přirozenost“, je na nějakou dobu základem veškerého jednání.¹¹ Díky němu člověk přirozeně vyhledává to, co mu prospívá a vyhýbá se opaku.¹² Není přesně uvedeno, kterých věcí se tento vztah týká, ale pravděpodobně se tím myslí základní věci jako jídlo, úkryt nebo teplo. Cicero v knize *O nejvyšším dobru a zlu* uvádí tělesné zdraví.¹³ Jde o tělesně zaměřený pud, nakolik vychází z lidské tělesnosti. Mohlo by se říci, že přirozenost směřuje k dosahování slasti a vyhýbání se bolesti, to ale nebyl stoický postoj. Slast se dostavuje až jako vedlejší účinek, když člověk dosáhne toho, co je pro něj přirozené.¹⁴

Možná dokonce i tyto prvotní tělesně zaměřené instinkty vyskytující se u dětí, obsahují první náznaky vědomí. Bývá citován Chrýsippův názor, že prvotní je nejen tento pud, ale i vědomí o něm.¹⁵ Rist to chápe ve smyslu vědomí sebe samého. Člověk by si už od počátku uvědomoval sebe nejen jako tělesného, ale i nadaného rozumem, protože i ten je součástí jeho lidství. Také prvotní sebezáchovné úkony jsou podle něj řízeny rozumem, sice nedokonalým, ale nejsou bezděčné.¹⁶

Člověk se rodí jako prázdný list, na který se začínají zapisovat informace. Nejdříve je to čistě prostřednictvím smyslového vnímání,¹⁷ které i v budoucnu zůstává základem všech rozumových představ. Chrýsippos se domníval, že veškeré vnímání nakonec pochází

9 Rist 1998, s. 247.

10 *SVF* III, 178-182.

11 Cicero, *De fin.* III, 16 = *SVF* III, 182.

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

13 Cicero, *De fin.* III, 16.

14 Cicero, *De fin.* III, 16, *DL* VII, 85 = *SVF* III, 178.

15 Např. *DL* VII, 85 = *SVF* III, 178.

16 Rist 1998, s. 47.

17 *SVF* II, 83.

ze smyslů. Děti tedy na počátku mají přirozené instinkty a zkušeností, tj. hromaděním podobných představ o okolních věcech a jejich vlastnostech se v nich utváří předpoklady (*prolépseis*), které tvoří soubor základních představ o světě. Z těchto naakumulovaných přirozených předpokladů vyvstává rozum, jenž se začíná probouzet po sedmém roku a k jeho úplnému rozvinutí dochází asi ve čtrnácti letech.¹⁸ Základní představy člověk získává přirozeně, vyvstávají v mysli bez nutnosti jeho vlastní záměrné účasti. Patří to ke způsobu, jakým se člověk vyvíjí a dospívá. Tato přirozenost zaručuje pravdivost předpokladů. Předpoklady, na jejichž tvorbě se člověk nepodílí úmyslně, nemůže pokroutit, a tak se v něm uchovávají v původní podobě, v jaké vycházejí z přírody.¹⁹

Zhruba do čtrnáctého roku mají nad člověkem vládu primární přírodní instinkty. S tím, jak se jeho schopnosti přijímat informace postupně rozvíjejí, začíná převládat racionalita. Ta by měla v ideálním případě nakonec určovat veškeré vnímání, myšlení a jednání. Nadvláda rozumu znamená, že člověk skutečně dospěl a rozvinul svou lidskost, čímž se zároveň odlišil od ostatních zvířat.²⁰

Rozum umožňuje využívat přirozené předpoklady, které se v mysli utvořily dříve, novým způsobem.²¹ Především ale mění veškeré lidské vnímání světa kolem, protože hraje hlavní roli při posuzování pravdivosti vnějších představ, které k člověku přichází z okolních objektů skrze smysly.²² Obraz přicházející od vnějšího předmětu, vyvolává v duši představu, která je jakousi změnou neboli otiskem v duši.²³ Kleanthés si tento proces představoval tak, že duše mění svou podobu, jako vosk do něhož se otiskla pečeť. S tímto přirovnáním však Chrysippos nesouhlasil. V určité chvíli může mít člověk mnoho různých představ, a je nesmyslné, aby duše současně nabývala různých podob od různých obrazů, které k ní vysílá několik různých předmětů.²⁴ Představa je potom předložena rozumu, který posoudí její pravdivost a na základě toho ji buď přijme nebo zamítne. Věci, které skutečně existují, dávají vzniknout uchopující (kataleptické) představě, která se vyznačuje jasností. Nejasné jsou naopak představy akataleptické, které z reálných věcí nemohou pocházet, proto je rozum musí odmítnout jako nepravdivé. Mohou to být také představy, které jsou mimo lidské chápání.²⁵

18 Např. *SVF* II, 83, 835.

19 Cooper 2004, s. 191-2.

20 *DL* VII, 86.

21 Cooper 2004, s. 192.

22 *DL* VII, 49 = *SVF* II, 52.

23 *DL* VII, 50.

24 *SVF* II, 56.

25 Rist 1998, s. 148.

Jen uchopující představa je důležitá pro získávání vědění. Vypovídá věrně o určitém objektu, svém zdroji existujícím ve vnějším světě.²⁶ Z každé věci vzniká specifická a nezaměnitelná představa.²⁷ Ale ne vždy se kataleptická představa promění ve vědění, závisí na druhu přitakání. Když je silné, stává se z ní vědění, zatímco ze slabého (klamného) přitakání vzniká pouhá domněnka. Moudrý člověk i pošetilec, kterému moudrost chybí, může uznat za pravdivou stejnou představu, ale vědění je dostupné jen moudrému.²⁸ I když moudrý se nikdy v pravdivosti představ, na rozdíl od pošetilce, nemýlí.²⁹ Vědění je charakterizováno tím, že obstojí proti rozumu, zatímco mínění je pochopením jen částečným, a proto je moudrému cizí.³⁰ Podle Chrysippa je přitakání a jeho druh zcela „v naší moci“.

Odlišnost dětského stavu a toho s rozvinutou lidskou rozumovou přirozeností spočívá v možnosti získávat sám poznatky. Jak jsme viděli, předpoklady se vytváří v mysli přirozeně u všech, zatímco vědění je dostupné jen některým, musí se o něj zasloužit sám konkrétní člověk. Většina lidí však z určitého hlediska zůstává stále dětmi. Nikdy se jim nepodaří osvobodit se ze stavu, v němž jsou řízeni svými primárními instinkty.³¹

2.2.2. Poznání

Otázky stavu, v němž se člověk v dospělosti nachází, moudrost nebo pošetilost, a možnosti získávat vědění, jsou pro téma sebevraždy významné, protože konečným záměrem veškerého vědění je umění života, tedy vytvoření určitého systému užitečného pro život, stanovení podmínek, jak správně žít, na základě poznání jeho cíle.³² Pro stoiky bylo zásadou, že cíl každé bytosti se musí odvodit z její přirozenosti. Vymezení té lidské je možné na základě dlouhodobého pozorování člověka, zvířat i obecných chodů přírody a vesmíru.

Chrysippos ve své knize mluvil o přirozenostech různých zvířat a z toho, v čem vynikají, pro ně stanovil různé cíle.³³ Stejnou metodu uplatnil i na člověka. Poznáním typického chování jednotlivých druhů zvířat si může člověk uvědomit, co s nimi sdílí, tedy svou biologickou stránku, a také v čem je odlišný. Zatímco chování zvířat je přímo řízeno přírodou (Diem), člověku se dostala i racionalita, tedy dispozice své chování ovládat sám, kterou je založena lidská svoboda. Jinými slovy, lidé jednají na základě rozumových

26 Rist 1998, s. 148.

27 SVF II, 113.

28 SVF II, 90.

29 Rist 1998, s. 151.

30 SVF II, 93.

31 Hill 2001, s. 38.

32 SVF II, 93, 94, 97.

33 Cicero, *De fin.* IV, 28 = SVF III, 20.

důvodů, protože jejich jednání vyžaduje souhlas s představou, kterou mají „ve své moci“, zatímco chování zvířat je automatickou reakcí na představy.³⁴ Zvířatům (a lidem do věku asi čtrnácti let) chybí rozum. Sledováním zákonitostí chování zvířat se tak zároveň člověk dostává i k porozumění zákonům, jimž podléhá celý svět.

I když stoici měli za to, že etika se má učit před fyzikou, často etické otázky uváděli právě fyzikálním zdůvodněním. Tím dávali najevo, jak je fyzika pro pochopení jejich etiky důležitá. V kosmu jsou dva principy, aktivní a pasivní neboli rozum a látka.³⁵ Aktivní princip rozrůžňuje a uspořádává látku, tvoří z ní vše, co se ve vesmíru nachází. Stejná dichotomie se opakuje v člověku. Lidská duše je podle Chrýsippa úlomek tohoto božského aktivního principu,³⁶ což zaručuje spojení mezi člověkem a vesmírem. *Hegemonikón*, vedoucí část duše, proniká do každé části lidského těla a řídí lidské jednání, stejně jako božský rozum prostupuje a ovládá vesmír.³⁷ Zároveň je člověk, stejně jako vesmír, jednotou, aktivní a pasivní část by bez sebe navzájem nemohly být.³⁸

Význam poznání je v tom, že dává lidskému životu správný směr. Zkoumáním přírody i světa obecně člověk získává vylepšenou představu o sobě, na tomto základě je schopen určit svůj poslední cíl a z něj odvodit správné jednání. Díky pozorování chování zvířat moudrý poznal, že jsou pro něj přiměřené určité činnosti, které člověka spojují se zvířaty, jako je například přijímání potravy nebo snaha uchovat si zdraví a život. Poznáním pochodů vesmíru objevil a utvrdil se, že to jeho duše-rozum, je tím nejdůležitějším. Je to podle sebe vše utvářející aktivní princip, proto se cíl a štěstí člověka odvozují z něj.

Sebepoznání způsobuje zásadní obrat v myšlení. První činnosti směřující k sebezáchově kvůli objevení rozumu jako aspektu, jímž člověk vyniká, ztrácejí na významu.³⁹ Člověk si uvědomuje, že věci, za kterými jej pohání primární instinkty, odpovídají jen jedné části jeho přirozenosti, té tělesné.⁴⁰ Ve vztahu ke konečnému cíli jsou však nedůležité, nejsou dobré samy o sobě. Na čem skutečně záleží, je mravní jednání odpovídající rozumu. Jen ctnostné jednání znamená skutečně lidské dobro a na ně je potřeba zaměřit veškeré své úsilí. Díky poznání se může lidská bytost sebe ujmout a přetvořit svou primární přirozenost do té skutečně lidské, rozumové.

34 Cooper 2004, s. 197, 200.

35 DL VII, 134 = SVF I, 85.

36 DL VII, 143 = SVF II, 633.

37 Např. DL VII, 138 = SVF II, 643.

38 Např. SVF II, 303, 473.

39 Cicero, *De fin.* III, 21 = SVF III, 188.

40 Hill 2001, s. 38.

2.2.3. Dobro, zlo a indiferentní

Cíl, který je odvoditelný z lidské přirozenosti, tvoří výchozí bod pro hodnocení věcí. Poznání vlastní přirozenosti je pro člověka jediný způsob, jak může správně definovat, co je pro něj dobré a zlé.⁴¹ Do těchto dvou kategorií spadá vše, co má nějaký vztah ke konečnému cíli, buď tím, že k němu přispívá, nebo od něj oddaluje. Ostatní věci jsou vzhledem k cíli nedůležité a tvoří skupinu tzv. indiferentních, které svou hodnotou stojí uprostřed mezi dobrem a zlem.⁴²

Stoický postoj byl často přirovnáván k Sókratovu názoru, podle nějž je jediné dobro vědění-moudrost, ale co je běžně nazýváno dobrem, např. peníze, je indiferentní. Sókratovy indiferentní se od těch stoických zásadně liší v tom, že mohou volně přecházet do dalších dvou skupin. Někdy se mohou stát zlými, nebo pokud jsou užívány moudře, mohou mít účast na dobru.⁴³ To se se stoickými indiferentními stát nemůže, jsou takové jednou provždy. Dobro, zlo i indiferentní je něco, co si svou povahu uchovává za všech okolností. Co někdy škodí, nemůže být nazváno dobrem. Co je dobré, nemůže být jindy zlé.⁴⁴ Zařazení do určité skupiny odráží vztah věci k cíli, a tak by vyžadoval přechod indiferentního do oblasti dobra nebo zla i proměnu cíle.

Zatímco všechna dobra nebo zla mají stejnou hodnotu, v rámci indiferentního stoici rozlišovali dvě skupiny, přednostní a odmítané. Indiferentní bohatství může být někdy přednostní (tj. tím, co je třeba volit), jindy odmítané, v závislosti na způsobu, jakým se užívá. Tato změna se ale nedotýká povahy samotné věci, nemění ji, peníze nikdy nebudou dobré. Zatímco Sókratés se domníval, že bohatství se za určitých okolností může stát dobrým, stoici považují za dobré jen jednání, které využívá užitečným způsobem peníze.⁴⁵ Kdyby byly peníze dobrem, jejich ztrátou by zmizelo také dobro a blaženost z života konkrétního člověka. A tomu se stoici chtěli vyhnout. Do oblasti dobra nesmí patřit nic, co člověk nemůže za všech okolností kontrolovat.

Dobro i zlo se rozlišují na další podkategorie,⁴⁶ co do velikosti jsou ale všechna stejná, dobro ani zlo nelze stupňovat.⁴⁷ Chrysippos v knihách *O krásnu* píše, že jediné dobro je „ctnost a to, co má na ctnosti podíl“⁴⁸. Mezi ctnosti se řadí například rozumnost,

41 *SVF* III, 68.

42 *SVF* III, 71.

43 Brennan 2005, s. 120.

44 Brennan 2005, s. 121.

45 Brennan 2005, s. 121.

46 Podle zpráv stoici vytvořili několik klasifikací dobra: duševní (ctnosti), vnější (např. spořádaná vlast), dobra ani duševní ani vnější. Další rozdělení je na dobra cílová (odvaha), účinná (přítel a prospěch z něho vznikající) a cílová i účinná. Dále dobra jednoduchá a smíšená. Podobná rozlišení platí i pro zla. (Cicero, *De fin.* III, 55, *DL* VII, 95-7, 98)

47 *DL* VII, 101 = *SVF* III, 92.

48 *DL* VII, 101 = *SVF* III, 30.

spravedlnost, statečnost, uměřenost.⁴⁹ Ctnostmi mohou být jen duševní vlastnosti, bylo by chybou za dobra považovat vlastnosti tělesné, ty k blaženému životu ničím nepřispívají.⁵⁰ Jediné zlo je opak ctnosti, neřest. Mezi indiferentní tedy spadají věci vztahující se k tělu, jako jsou protiklady bohatství-chudoba, krása-ošklivost, zdraví-nemoc, dokonce i život-smrt, a vnější věci, například urozený původ, sláva a jejich opaky.⁵¹

Toto své radikální rozdělení hodnot na tři kategorie (dobro, zlo a indiferentní) stoikové dokládali různými způsoby. Víme o řadě krátkých pouček, například „vše co je dobré, je chvalitebné, vše chvalitebné je však mravně dobré; co je tedy dobré, je mravně dobré“⁵². Další argumenty spočívaly na úvaze, že pokud by byly dobré takové věci jako zdraví nebo peníze, štěstí člověka by záviselo na náhodě. I když se někdo zasazuje o své tělesné zdraví tím, že cvičí a střídavě se stravuje, stále jej může postihnout vážná nemoc nebo úraz. Jsou to „náhodné“ vnější okolnosti, které nemůže ovlivnit. Ctnost naproti tomu nezáleží na nikom jiném než na konkrétním člověku, nebo jak stoici říkali, je zcela „v naší moci“, proto musí být jediným dobrem, jedinou věcí, na které štěstí závisí.⁵³ Chrysippos nechtěl připustit možnost, že by do lidského štěstí mohly zasahovat podmínky, do nichž se rodíme nebo náhodné události v našem životě. Mudrc se měl stát imunní vůči všemu, co by mohlo podkopat jeho štěstí. Na druhou stranu je těžké představit si šťastného člověka, který nemá alespoň nějakou míru zdraví.

2.2.4. Otázka stoického dobra a cíle, srovnání s peripatetiky a akademiky

Chrysippův postoj by mohla osvětlit čtvrtá kniha Ciceronova spisu *O nejvyšším dobru a zlu*, kde zpochybňuje toto rozdělení ústy akademika Antiocha, který pohlíží s podivem na stoický pojem nejvyššího dobra a zesměšňuje kategorii indiferentního. Podle něj stoici zastávají v jádru stejný názor jako akademici i peripatetici, jen používají odlišnou terminologii.⁵⁴ Společně vychází ze stejného pohledu na lidskou přirozenost (duševně-tělesná s předností duše) a z ní odvoditelný cíl, stoici ale nakonec dospívají k odlišnému pojmu dobra.⁵⁵ Zénón se svými učiteli souhlasí ve fyzice a dialektice, ale novoty zavedl v otázce nejvyššího dobra.⁵⁶ Původní nauky „vylepšil“ tím, že z oblasti dobra a zla vyloučil všechny charakteristiky týkající se těla, jako je např. zdraví nebo bezbolestnost a jejich opaky, a zařadil je do nové, podle Antiocha nesmyslné a zbytečné třídy věcí

49 *DL VII*, 102 = *SVF III*, 117.

50 *SVF III*, 96.

51 Např. *SVF III*, 117, 122.

52 Cicero, *De fin.* III, 27 = *SVF III*, 37.

53 Brennan 2005, s. 122.

54 Cicero, *De fin.* IV, 22.

55 Cicero, *De fin.* IV, 15-19.

56 Cicero, *De fin.* IV, 8-11.

indiferentních.⁵⁷ Jeho inovace spočívala v přejmenování tělesných dober na přednostní a zel na odmítaná. Podle Zénóna tato dobra nestojí za to, aby o ně člověk usiloval, má je jen přijmout, pokud sama přicházejí a stejně lehce je nechat odejít. To proto, že nemají vliv na lidské štěstí.⁵⁸

Zénón mohl tělo zavrhnout a označit tělesná dobra za zlá, ale tím, že pro ně vytvořil novou třídu indiferentních, dal najevo, jaký postoj k němu zaujmout. Především by se asi mělo upustit od jeho zbytečného zdůrazňování. Není zapotřebí o tělesná „dobra“ nijak zvlášť usilovat, ani se od nich odvracet. I kdyby se zakazovala, v praxi by musel člověk neustále dávat pozor, aby se všem takovým věcem vyhýbal, což by zároveň znamenalo se neúměrně zabývat něčím nepodstatným. Díky odklonění své pozornosti od těla, člověk může ušetřenou energii věnovat budování ctnosti. Ve vztahu k tělu se stává pouhým pozorovatelem, s klidem přijímá vše, co se mu přihodí. Věnuje mu jen malou pozornost díky zařazení tělesných „dober“ do třídy indiferentních. I když podle Antiocha se co do významu Zénónovy přednostní neliší od dober škol, ze kterých vychází a obviňuje je ze slovíčkaření, zavedení věcí přednostních a odmítaných bylo nutné jako zpřesnění dřívější klasifikace, která rozlišovala pouze dobra a zla.

Akademici a peripatetici byli názoru, že k blaženosti je zapotřebí mít nejen ctnost, ale také alespoň určitou míru tělesných dober, jako je zdraví nebo majetek, tj. stoická přednostní. Antiochos poznamenává, že ctnost je podle staré Akademie tím nejdůležitějším, zajišťuje rozumnou vládu nad jednáním a zabraňuje zbytečnému shánění toho druhu fyzických dober, která odporují ctnosti.⁵⁹ Sama ctnost ke štěstí nestačí, velká bolest nebo úplná chudoba jsou překážkami ke štěstí a skutečnými zly. Chrýsippos místo toho tvrdí, že bolest a chudoba jsou indiferentní a lidskou blaženost narušit nemohou. Ze stoického pohledu je nedůsledné označovat za jediné zlo neřest a přitom tvrdit, že k dosažení blaženosti se musí přidat ke ctnosti ještě něco navíc, jak tvrdí peripatetici i akademici.⁶⁰

Antiochos se ironicky ptá, zda je z praktického hlediska výhodnější, když něco nazveme přednostním místo dobrem a odmítaným místo zlem. Bude člověk lépe snášet fyzickou bolest, když v jeho mysli nebude zlem?⁶¹ Ze stoického pohledu ano, vnímání věcí a událostí, dokonce i fyzické bolesti,⁶² je založeno na tom, jak si je člověk definuje, do které skupiny je zařadí.

57 Cicero, *De fin.* IV, 19.

58 Cicero, *De fin.* IV, 30 = *SVF* III, 61.

59 Brennan 2005, s. 123.

60 *SVF* III, 56.

61 Cicero, *De fin.* IV, 72.

62 K otázce vnímání fyzické bolesti viz též zde s. 33.

Cicero v *Nejvyšším dobru a zlu* útočí i na samotný stoický cíl, píše o Chrysippově spisu *O Cíli*, a Antiochově reakci na ni. Chrysippův cíl podle něj odpovídá jen jedné části člověka, duši.⁶³ Ctnost by se jako cíl možná hodila pro nějakou hypoteticky existující netělesnou bytost, ale ani pro ni by vlastně nebyla zcela přiměřená, protože i ona by usilovala o „věci podle přírody“ jako je například zdraví nebo sebezáchova. O to absurdnější se Antiochovi jeví stoická představa, při snaze definovat cíl a nejvyšší dobro se zapomnělo na tělo.⁶⁴

Je však třeba si povšimnout, že Chrysippos za nedůležitý (indiferentní) nepovažuje druh zdraví, o který by mohla chtít usilovat duchovní bytost. Odmítá za dobro považovat pouze tělesné zdraví, naopak zdraví duše je pro něj zásadní. Zdravím označují stoici stav duše mudrce na rozdíl od nemocné duše pošetilce. Bezbolestnost, kterou podle Antiocha opomíjejí, by mohla být neotřesitelností, klidem duše, jež se ničím nedá vyvést z míry. Neotřesitelnost je zajištěna právě tím, že mudrc své touhy omezí jen na to, co je v jeho moci, bude usilovat jen o ctnost. Mýlí se tedy, když říká, že cíl duchovní bytosti by nemohl spočívat jen ve ctnosti. Přesně tak totiž stoici na ctnost pohlíželi, jako na určitý stav duše, které nechybí nic z toho, co je pro ni přirozené a zdravé.

2.2.5. Zdraví a nemoc duše (vášně)

Pro Chrysippa byl pojem duševního zdraví zásadní otázkou. Stejně jako byla ostrá hranice mezi dobrem, zlem a indiferentním, byla i mezi mudrcem a pošetilem. Je zajímavé, že žádný ze stoiků se pravděpodobně za moudrého nepovažoval, ve skutečnosti pro ně byl výskyt někoho takového velmi ojedinělý. Drtivá většina lidí je nejen pošetilá a hloupá, ale lze ji přirovnat i k šilencům.⁶⁵

Zatímco v současnosti považujeme lidské jednání za výsledek soupeření mezi dvěma složkami, které můžeme nazvat například žádostivou a mravní, podle Rista Chrysippos pojímal osobnost jako jednotu, jejíž jednání odráží její stav, zdraví nebo nemoc. Mravní poklesek neznamená jen to, že pro tuto chvíli zvítězila „horší“ stránka nad tou „lepší“, která je v člověku stále přítomna, ale ukazuje na zkaženou osobnost, na celkový stav duše.⁶⁶ S duší je to stejné jako s tělem, je buď zdravá nebo nemocná, nemůže se nacházet v částečně nemocném nebo zdravém stavu.

Duše onemocní, když v člověku zakoření vášně, tj. nepřirozené, prudké pudy, které

63 Cicero, *De fin.* IV, 28 = *SVF* III, 20.

64 Cicero, *De fin.* IV, 27.

65 *DL* VII, 124 = *SVF* III, 664.

66 Rist 1998, s. 32-4.

se odklonily od rozumu.⁶⁷ Vzpomeňme si, že člověk od přírody pudově směřuje k tomu, co je dobré a utíká od toho, co je zlé. Jako rozumová bytost by se měl nechat vést správným rozumem, ale pokud to tak není, dělá si o dobro a zlu špatné úsudky. Na základě toho stoici rozlišovali čtyři základní druhy vášní: touhu a rozkoš vznikající z nesprávných domněnek o dobru, a strach a strast, které pochází z klamných domněnek o zlu.⁶⁸ Nesprávný úsudek nebo domněnka znamená plést se ohledně hodnoty věcí.⁶⁹ Když například lakomec považuje indiferentní peníze za dobro, čímž jim přisuzuje vyšší hodnotu, než ve skutečnosti mají, je to klamný úsudek.⁷⁰

V člověku se tedy mohou v závislosti na stavu jeho mysli utvořit dva druhy emocí, přirozené pudy nebo prudké vášně. Rozdíl mezi nimi lze přirovnat k rozdílu mezi chůzí a během. Při chůzi, která odpovídá rozumu, je pohyb nohou (duše) přiměřeně rychlý a kontrolovaný, člověk se může kdykoli rozhodnout změnit směr pohybu nebo zastavit. Naopak vášně je jako běh, přehnaně rychlý pohyb. A navíc, když už se nohy jednou daly do pohybu, jsou mimo veškerou kontrolu.⁷¹

Proto se není čemu divit, že Chrysippos nesdílel s peripatetiky názor, že vášně se mají mírnit, ale chtěl je rovnou vykořenit.⁷² Je to jako s tělesnými chorobami, nelze je vyléčit potlačením jejich projevů, ale musí se od základu vymýtit. Lékem na nemocnou duši je rozum.⁷³ Poznáním člověk nabývá správný rozum, mění se celý stav duše a pudy dostávají přirozenou a uměřenou podobu. Rozum, který pravdivě poznává dobro a zlo, dává pudům správný směr a také je mírní. Místo prudkých vášní u moudrého člověka najdeme racionální druh emocí: radost, opatrnost a vůli.⁷⁴ Stoický ideál neotřesitelnosti mudrce tedy neznamená vzdát se jakýchkoli emocí a naprostou netečnost, jak stoikům vyčítala řada kritiků, ale spíše požadavek uvést emoce do souladu s rozumem (*eupatheiai*), zbavit se nemocí duše.⁷⁵ Vykořenit se mají jen emoce příliš silné a iracionální, tedy ty vztahující se k nesprávným objektům. Není pravda, že by moudrý nic necítil, nachází se v radostném stavu. Radost sice nemá takovou sílu, ale její výhodou je stálost, oproti rozkoším pošetilců, které není možné dlouhodobě udržet.⁷⁶

67 Např. *SVF* III 424, 462. Klamně úsudky způsobují pomýlenost mysli, z níž pramení řada vášní.

68 Např. *SVF* III, 381, 393, 412.

69 *SVF* III, 428.

70 *SVF* III, 456.

71 *SVF* III, 462.

72 *SVF* III, 443-44.

73 *SVF* III, 424.

74 *DL* VII, 116 = *SVF* III, 431: „Radost pokládají za opak rozkoše, ježto jim je rozumným vzrušením; opatrnost za protivu strachu, ježto je rozumným vyhýbáním se nebezpečí (...) Vůli pak pokládají za protivu žádostivosti, ježto je rozumovou snahou.“

75 Rist 1998, s. 34.

76 *SVF* III, 435.

Stále tu však zůstává obvinění, že i když Chrýsippos mluví o lidské přirozenosti jako dvousložkové, jeho cíl se hodí jen pro duchovní bytost. Nemáme detailní doklady o jeho názorech na člověka, pouze víme, že ze svého pojetí odvozoval takové nejvyšší dobro, které nepramení z těla, ale z duše.⁷⁷ O člověku máme na chvíli uvažovat jako o výlučně duchovní bytosti, pravděpodobně jen pro účely porozumění tomu, co je pro něj důležité.⁷⁸

Ostatně ani názor, že člověk je v podstatě jen duše, nebyl v antice až tak neobvyklý. Vidíme jej například u Sókrata nebo pozdějších stoiků.⁷⁹ Epiktétos píše, že tělo nám svěřila příroda (Bůh), abychom o něj pečovali.⁸⁰ Proto je racionální volit to, co mu prospívá, tj. přednostní věci. Vztah člověka k tělu nejlépe vystihuje slovo povinnost, jímž stoici někdy označovali přednostní věci. Vykonávání povinností nevyplývá z poznání, že je takové jednání dobré, tělesná „dobra“ nejsou pro člověka předmětem chtění. Bylo by pošetilé se s tělem identifikovat a považovat jeho dobro za to své. To ilustruje i stoické oddělení indiferentního od dobra. Tělo je něčím, co je potřeba udržovat v určitém stavu, věnovat mu péči, ale zároveň ať je jeho stav jakýkoli, člověku nic nepřidá nebo neodebere z jeho skutečného dobra. Celé rozdělení na dobro, zlo a indiferentní plyne z tohoto pohledu na lidskou přirozenost.⁸¹

2.3. Racionální sebevražda

Mluvili jsme o tom, že posledním cílem skutečného poznání je umění života. Jaké etické důsledky vyplývají z Chrýsippova chápání lidské přirozenosti a na něm založeném hodnocení věcí? Co by měl člověk dělat, jak se rozhodovat v každodenních situacích, aby výsledkem byl šťastný život? A je vlastně dosažení štěstí dostačujícím důvodem k setrvání na živu, nebo jsou situace, kdy i člověk, který dosáhl naplnění lidského potenciálu, moudrosti, dobrovolně ze světa odejde?

77 SVF III, 96.

78 Brennan 2005, s. 129.

79 Brennan 2005, s. 129.

80 Epiktétos, *Rukojet' - Rozpravy* IV, 23: „Své tělo aspoň, věc ze všech nejnepříjemnější a nejnečistší, máme rádi a ošetřujeme je; ale kdybychom měli i jen po pět dní ošetřovat tělo našeho souseda, to bychom nevydrželi (...) Opravdu je to s podivem: mít rád věc, které den co den musíme prokazovat tolik služeb (...) Ale bohu musí být po vůli! Proto zde setrvávám a trpělivě to ubohé tělo myji, krmím, pokrývám (...) Proč tedy nesnášíte, když příroda, která vám tělo dala, zase vám je odnímá?“

81 Brennan 2005, s. 129-30.

2.3.1. Vodítka jednání moudrého člověka

Běžný život je tvořen činnostmi, které jsou ze stoického hlediska indiferentní. Budu si číst knihu, najím se, nebo se raději projdu?⁸² Žádná z těchto činností přímo neovlivňuje lidské štěstí, a tak je možné říci, že nezáleží na tom, kterou z nich si vyberu. Podle Chrýsippa je člověk stejně šťastný, ať je najezený či hladový. I když se to může zdát absurdní, stejný princip lze aplikovat i na život: nezáleží na tom, zda je člověk naživu nebo mrtvý, jeho ctnost a štěstí zůstávají stále stejné. Z toho by se mohlo zdát, že stoickým postojem vůči každodenním situacím bude buď jednat nahodile, nebo se zdržet jakékoli činnosti.

Pokud štěstí spočívá výlučně ve ctnosti, je možné se ptát, proč by měl člověk jíst, snažit se zachovat své zdraví nebo dokonce zůstat na živu, když to jeho stav neovlivní? Stoická odpověď na tuto otázku zní: protože jíst, usilovat o zachování zdraví a života, je přirozené. Vidíme, že i když měřítko ctnosti se na běžné činnosti vztáhnout nedá, stoici si dobře uvědomovali jejich význam. Zdržením se jednání totiž člověk dává najevo odmítavý postoj nejen vůči světu, do kterého se zapojuje právě praktickými činnostmi, ale především vůči sobě. Výlučné zaměření na ctnost není správná cesta ke štěstí, nemůže jej dosáhnout ten, kdo je v rozporu sám se sebou, i když by to mělo být jen s jednou složkou, které hraje ve stoické definici lidství podřadnější roli. Tělo patří k lidské přirozenosti stejně jako duše.

Diogenés Laertios uvádí, že Chrýsippos ve spisu *O cíli* ztotožňuje ctnostný život s životem podle přírody i naší přirozenosti, nakolik je částí celku.⁸³ Přirozené je v případě moudrého člověka zároveň i ctnostné. Z různých indiferentních bude správné volit činnosti, které jsou v souladu s lidskou přirozeností. Například setrváním na živu, které se klade mezi ně, zůstává zároveň ve shodě s přírodou, a tak je jeho volba současně i ctnostným činem, jímž si zachovává své štěstí.⁸⁴

Označení činností (věcí) za indiferentní, spíše než o tom, že by nezáleželo, pro kterou se člověk rozhodne, dává výpověď o vztahu, který moudrý zaujímá k výsledkům svých voleb. Nemají přímý vztah k dobru, a tak se nemusí znepokojovat, když svých záměrů nakonec nedosáhne.⁸⁵ Cítí vždy stejný pocit indifference obohacený o určité uspokojení, že věci nakonec dopadly, jak měly. Veškeré dění je osudové, závislé na vůli Boha.⁸⁶

82 Diogenés Laertios (*DL VII*, 109 = *SVF III*, 493) uvádí procházení jako povinnost, která není vždy naléhavá, na rozdíl od ctnosti.

83 *DL VII*, 87 = *SVF III*, 4.

84 Brennan, s. 39.

85 Např. *SVF III*, 153.

86 Brennan 2005, s. 38-9.

2.3.2. Vztah moudrého člověka k životu a smrti

Viděli jsme, že lidé jsou obvykle zajati ve stavu, kdy je jejich chování řízeno primárními instinkty, a z toho také vyplývá snaha za každou cenu udržet se při životě. Pošetilí mají smrt ve svých myslích spojenou možná s tím největším strachem. Naproti tomu pro stoického mudrce, díky objevení rozumu a přesměrování hlavního zájmu na ctnost, se život a smrt stávají pouze indiferentními,⁸⁷ od lpění na životě a strachu ze smrti se osvobozuje. Život není něčím, po čem by mohl toužit, jen tím, co za normálních okolností zvolí.

Vybrat si život, stejně jako všechno přirozené, stoici považují za povinnost. Termín povinnosti zavedl už Zénón.⁸⁸ Každá bytost má soubor povinností, činností, které jsou pro ni přirozené, plynou z její specifické povahy. Povinnosti jsou vlastně totožné s tím, co stoici nazývají „věcmi podle přirozenosti“.⁸⁹ U člověka se ve vztahu k sobě mezi ně řadí například starost o zdraví, život, síla, nadání nebo krása, ve vztahu k vnějšku jsou uváděny například bohatství, sláva nebo ctít vlast a pomáhat přátelům.⁹⁰ Všechny tyto povinnosti jsou v souladu s lidskou přirozeností, což je vyzvedává nad ostatní a dává jim hodnotu, činí je přednostními a právě ony tvoří harmonický život.⁹¹ Z důrazu na duši v rámci stoické definice lidství vyplývalo, že přednostní charakteristiky týkající se duše (např. nadání nebo paměť), považovali za hodnotnější.⁹² Nejvyšší hodnota ale stále připadala ctnosti, jedinému dobru, proto se o hodnotě věcí přednostních mluvilo jako o „střední“.⁹³ Povinnosti, včetně té zachovat si život, jsou jakousi nižší kategorií „dobra“.

Lidé by měli přirozeně cítit náklonnost k tomu, co je pro ně přirozené a odpor k nepřirozenému. Často se v tom ale pletou a jednají proti své přirozenosti, když ignorují rozum. Rozum stojí za proměnou bytosti řízené primárními instinkty v člověka, a tak je to právě on, kdo je měřítkem hodnoty věcí.⁹⁴ Umožňuje vybírat z různých činností ty přirozené, a tak zároveň převzít zodpovědnost za své jednání. Viděli jsme, jakým způsobem moudrý člověk díky poznatkům o lidské přirozenosti dokáže rozlišit, co pro něj je a není přirozené a toto poznání se v dalším kroku spojuje s volbou.⁹⁵ Rozum člověku dává jistotu, že když se jím bude řídit, bude sám se sebou v souladu. Moudrý poznává, že je přirozené zůstat naživu, pokoušet se zemřít by znamenalo jednat proti povinnosti uložené mu přírodou.

87 Např. *SVF* III, 117, 685.

88 *DL* VII, 108 = *SVF* III, 498.

89 Např. *SVF* III, 170.

90 Např. *SVF* III, 117, 122, 127, 129, 136, 495.

91 *DL* VII, 105 = *SVF* III, 126.

92 *SVF* III, 136.

93 Cicero, *De fin.* III, 53 = *SVF* III, 130.

94 *DL* VII, 108 = *SVF* III, 498.

95 Cicero, *De fin.* III, 20 = *SVF* III, 188.

2.3.3. Vztah moudrého člověka k událostem

Základními vodítky v životě moudrého člověka je ctnost a přirozenost, jsou to ekvivalenty zajišťované rozumem. I když stoici měli za to, že rozumem je řízeno veškeré jednání moudrého, přesto uznávali, že v některých výjimečných případech se takový člověk rozhodne jít proti své přirozenosti a dobrovolně zemřít. Neznamená podobné jednání ztrátu ctnosti? Rozpor tohoto jednání vůči ctnosti a přirozenosti je jen zdánlivý, za určitých okolností se totiž pohled na to, co je pro člověka přirozené, mění, jindy odmítané se stává přednostním a naopak. Z podání Diogena Laertia se dovídáme, že ačkoli je pro stoiky péče o zdraví bezpodmínečnou povinností, někdy se povinnostní může stát sebezmrzačení.⁹⁶ Stejnou perspektivu lze zaujmout i k životu a smrti.

Taková proměna pohledu na určité události je jednou ze změn v myšlení způsobených rozvojem rozumovosti. Díky dlouhodobému pozorování přírodních pochodů mudrc poznal, že individuím se občas dějí i věci nepřirozené. Jsou to události obvykle označované jako zla, například když zvíře přijde o některý ze svých údů, nebo živelná pohroma způsobí lidem předčasnou smrt. Chrýsippos se domníval, že veškerými událostmi se dějiny ubírají k jedinému cíli, směřují k dobru. Jako vedlejší efekt snahy prozřetelnosti naplnit svůj záměr, vznikají i „zlé“ události, nejsou něčím přímo zamýšleným. Příkladem je zranitelnost lidské hlavy kvůli jejímu jemnému ustrojení potřebnému pro uchování něčeho tak užitečného, jako je jemný lidský rozum.⁹⁷ Chrýsippos se navíc domníval, že zlo ze světa nikdy úplně nevymizí, protože bez něj by tu nebylo ani dobro, které může vyniknout jen v kontrastu ke zlu. Aby vůbec bylo možné věci hodnotit, rozlišit a přidělit jim nějaké charakteristiky, musí existovat protiklady.⁹⁸

V univerzálním měřítku jsou tyto malé odchylky dobré, blaho celku si občas žádá individuální oběti.⁹⁹ Proto se není čemu divit, když Chrýsippos prohlašuje o lidských nemocech, že jsou ve shodě s přírodou.¹⁰⁰ Zdraví je přirozené, ale někdy je přirozené být nemocný, pokud je to součástí celkového plánu. To si uvědomuje jen moudrý, díky rozumu se dostává k pohledu na dění, které je pro člověka nesamozřejmé a jiným způsobem mu není přístupné. Z očí se ztrácí perspektiva individua a místo ní se před nimi objevují události tak, jak je vidí Bůh. Dobro pro moudrého představuje dobro univerzální. Jedná sice jako individuum usilující o své štěstí prostřednictvím ctnosti, ale jen tehdy, když má stále na mysli, že je součástí celku a dokáže se sladit s jeho pochody, může jednat správně

96 *DL*, VII 109 = *SVF* III, 498.

97 *SVF* II, 1170.

98 *SVF* II, 1169.

99 *SVF* II, 1178.

100 *SVF* II, 1170.

za všech okolností.

Znamená to tedy, že mezi kategoriemi v rámci indiferentního je propustnost.¹⁰¹ Někdy je třeba zvolit smrt ještě před tím, než přijde nějakým jiným způsobem, který lidé běžně považují za přirozenější. Ačkoli obvykle si moudrý člověk vybere život, pokud bude mít důvod si myslet, že je mu to souzeno, zvolí si smrt, obě tato jednání jsou způsoby následování přírody.¹⁰² O žádném konkrétním jednání (například zvolení si života) proto nelze obecně říci, že právě jím člověk vždy zůstane v souladu se sebou. Pokaždé je třeba rozumem posoudit všechny okolnosti a zjistit, co je přirozené z hlediska osudu (univerzálního plánu).

Vztah člověka k osudu Chrysippos a Zénón ilustrovali přirovnáním k psu přivázanému k vozu. Pes, který chce následovat vůz, jde sám a zároveň je jím táhnut, ale ten, který se jeho směru protiví, je k pohybu vozem stejně nakonec donucen.¹⁰³ Ze stoického pohledu je moudřejší a smysluplnější rozhodnout se dobrovolně následovat osud, protože pokusy se mu vzpírat nemají význam. Vymazání rozdílů mezi vůlí jednotlivce a vůlí Boha je právě tím, v čem spočívá ctnost. V souladu se sebou může člověk, jakožto část celku, být jen souladem s ním. Důvody, které vedou mudrce k sebevraždě, jsou naprosto racionální, nikdy k ní nepřistupuje ve snaze vyřešit nějakou morální krizi.¹⁰⁴ Nemotivují ho důvody osobní, ale vždy univerzální.

2.3.4. Indiferentní jako kritérium rozhodování o životě a smrti

Sebevraha si obvykle představujeme jako člověka, který byl ke svému činu dohnán nějakým neštěstím, utrpením nebo bolestí, a tak se v případě mudrce nabízí otázka: jaký důvod k odchodu ze světa by mohl mít šťastný člověk? Tu pokládali stoikům i někteří jejich kritici. Dosažení štěstí a ctnosti ale nebylo pro stoiky platným argumentem pro setrvání na světě jednoduše proto, že smrt není žádným zlem, ale věcí indiferentní, která se ctností nedotýká. Rozhodnutí o setrvání na živu u moudrého nesouvisí s jeho stavem – ctností nebo štěstím. V odchodu mu nebrání ani snaha žít svůj život co nejdéle, protože dobro, ctnost ani štěstí se trváním nestupňuje.¹⁰⁵ Sebevraždou moudrý nepřichází o nic důležitého. Spíše než doba, kterou moudrý člověk na světě stráví, je zásadnější stav jeho duše v okamžiku smrti. Ten vypovídá o jeho ctnosti, na níž také závisí, co se s duší bude po smrti těla dít.

101 Jedním z důležitých znaků indiferentního je, že může být použito dobrým i zlým způsobem. (Např. *SVF* III, 122)

102 Brennan 2005, s. 40.

103 *SVF* II, 975.

104 Brennan 2005, s. 41.

105 Cicero, *De fin.* III, 45-6 = *SVF* III, 524.

Smrt je podle starých stoiků „odloučením“ hmotné duše od těla.¹⁰⁶ Nejde vlastně o duši celou, ale jen jednu její část, *hégemonikón*,¹⁰⁷ které se nachází v určitém stavu vyplývajícím z toho, jak člověk dosud žil. Svůj stav si duše zachová až do doby, než se rozplyne v celku vesmíru.¹⁰⁸ Stoici se mezi sebou různili v názorech na délku přetrvání duše po jejím odloučení, ale hranicí byla vždy periodicky se opakující ekpyróze,¹⁰⁹ kterou v nezměněné podobě přežívá jen Bůh, *hégemonikón* vesmíru.¹¹⁰ Narozdíl od Kleantha, který si myslel, že do vzplanutí přežívají všechny duše bez rozdílu, Chrýsippos byl názoru, že tak dlouhé přetrvání je výsadou duší moudrých.¹¹¹ Ostatní duše jsou absorbovány dřívě. Podle Rista bylo důvodem jeho názoru přesvědčení, že pohyby mudrcovy duše mají stejný charakter jako pohyby duše vesmíru.¹¹²

Hégemonikón, vedoucí část duše, stoici ztotožňovali s pneumatem,¹¹³ jakýmsi ohnivým vzduchem, který je součástí pneumatu prostupujícího celý vesmír. Toto pneuma nejen že spojuje všechny jeho části,¹¹⁴ ale také dává soudržnost tělesům¹¹⁵ nabývajícím díky němu specifickou kvalitu,¹¹⁶ kterou určuje napětí (*tonos*) pneumatu. Napětí si stoici představovali jako oscilaci, současný pohyb dovnitř i ven tělesa.¹¹⁷ Duše moudrého člověka se vyznačuje rovnoměrnými, tj. racionálně řízenými pohyby, mluví se o „dobrém napětí“, zatímco duše pošetilce je slabá a rozkolísaná,¹¹⁸ což je způsobeno tím, že u něj jednání není řízeno zevnitř, ale různými vnějšími motivy (vášněmi).¹¹⁹ V momentě, kdy vašeň zvítězí nad rozumem a člověk se dopustí provinění, dochází k rozkolísání napětí duše, její záchvěvy se vymykají kontrole.

V návaznosti na to stoici zastávali názor, že „všechna provinění jsou si rovna“.¹²⁰

106 Např. *SVF* II, 809.

107 Rist 1998, s. 267.

108 Rist (1998, s. 267-8) píše, že duše, která tím momentem ztrácí své ostatní části, smyslové a plodivou, zároveň přichází i o možnost přijímat smyslové vjemy z těla. A jelikož ve smyslovém vnímání má počátek jakákoli možnost změny duše, po smrti už nedochází k žádnému pokroku.

109 Rist 1998, s. 266.

110 *DL* VII, 157 = *SVF* II, 774.

111 *DL* VII, 157 = *SVF* II, 811.

112 Rist 1998, s. 103.

113 Např. *SVF* II, 777, 796.

114 Např. *SVF* II, 471.

115 *SVF* II, 442.

116 *SVF* II, 449: „Příčinou toho, že každá z celistvých věcí má nějakou kvalitu, je vzduch, který je dělá celistvými. A tento vzduch se u železa nazývá tvrdostí, u kamene pevností, u stříbra bělostí.“

117 *SVF* II, 451.

118 Rist 1998, s. 97.

119 *SVF* III, 473: „Podle toho se u těla mluví i o napětí a nedostatku napětí nervů, v závislosti na kterém můžeme nebo nemůžeme uskutečňovat různé úkony, a i napětí v duši se označuje jako dobré napětí a nedostatek napětí (...) Někdo se ze strachu vzdává záměru, druhý ho uskutečňuje pro zisk nebo ztrátu a třetí z mnoha takových pohnutek. Neboť každá z takových pohnutek nám diktuje záměr a zotročuje nás (...) Proto o všech zvrácených lidech, kteří takto konají a z vícero příčin mění svá rozhodnutí, můžeme říci, že vše dělají slabošsky a zle.“

120 *SVF* III, 524-543.

Pochopitelně za to byli často kritizováni, znamenalo to totiž nedělat rozdíly mezi těmi, kterým zbývá už jen krůček k moudrosti a nejhanebnějšími zločinci. Ačkoli je pravda, že intenzita rozkolísanosti závisí na závažnosti provinění, na obranu stoické koncepce je třeba si dodat, že chvění v duši jakéhokoli pošetilce se naprosto odlišuje od klidného pohybu racionálně řízené duše mudrce.¹²¹

Pak lze za příčinu Chrýsippovy domněnky o tom, že *hégemonikón* moudrého přetrvává déle než ostatní duše, považovat to, že vykonává stejný racionální pohyb jako světová duše. Díky tomu si, potom co se oddělí od těla a vystoupá do vesmíru, může zachovat svůj stav velmi dlouhou dobu. K jejímu zničení dojde až při ekpyrózy, kterou nic kromě duše vesmíru v nezměněné podobě nepřežije. Zato nekontrolované záchvěvy ostatních duší jsou pohybům vesmíru tak protichůdné, že musí jejich totožnost zničit jejich postupným absorbováním.¹²²

Pokud sama ctnost a štěstí nestačí jako argument pro setrvání na živu, co je kritériem, na jehož základě se moudrý rozhoduje o životě a smrti? Ve třetí knize *Nejvyššího dobra a zla*, která je většinou interpretů považována za chrýsippovskou, Cicero stoickou perspektivu vkládá do úst Katonovi mladšímu, vzoru stoických hodnot a ušlechtilé sebevraždy pozdní republiky (*De fin.* III, 60):

„Kdo má většinu věcí, které jsou podle přírody, toho povinností je na světě setrvat, kdo však většinu věcí protikladných má nebo bude mít, toho povinností je ze světa odejít.“

Další podobný příklad pochází od Diogena Laertia (VII, 130 = *SVF* III, 757):

„Mudrc zbaví se prý též života, bude-li mít pro to rozumový důvod, buď na záchranu vlasti nebo přátel, nebo bude-li snášet příliš krutou bolest, způsobenou buď zmrzačením, nebo nevyлéčitelnými nemocemi.“

Z těchto svědectví vyplývá, že rozhodování o setrvání na světě probíhá na základě věcí podle přirozenosti (přírody) a dostačujícím důvodem k sebevraždě jsou především takové věci, jako nedostatek jídla nebo pochroumané zdraví. Na příkladech také vyvstává skutečnost, že rozhodnutí není přijímáno impulzivně, ale rozum proti sobě staví věci přirozené a nepřirozené, zvažuje, zda jsou podmínky života ještě takové, aby člověku umožňovaly žít, jak je pro něj přirozené s ohledem na jeho specifickou přirozenost. Pokud

121 Rist 1998, s. 99-100.

122 Rist 1998, s. 103.

je překážek příliš mnoho, je rozumnější odejít.

Pojetí věcí indiferentních jako kritéria sebevraždy podněcovalo kritiky stoiků k útokům. Zaznívaly názory, že lidské jednání za takových podmínek přichází o vztah k cíli života, anebo že se přednostní věci stávají druhým cílem vedle ctnosti.¹²³ K druhému bodu namítali, že indiferentní ve stoickém systému ve skutečnosti hraje důležitější roli, než jakou mu jsou stoikové ochotni navenek přiznat. Pokud má ctnostný člověk, kterého postihl hlad nebo nemoc, povinnost spáchat sebevraždu, budou proto právě věci jako jídlo a zdraví, na rozdíl od ctnosti, skutečnými dobry. Odpověď stoiků zněla, že sebevražda je pouhou smrtí, něčím indiferentním, a proto jejich pozice neznamena zařazení hladu nebo nemoci mezi zla (případně dostupnosti jídla a zdraví mezi dobra), ale jen odráží fakt, že sebevražda, jakožto dobrovolná smrt, je indiferentní.¹²⁴ Námitky proti stoikům vycházejí z nepochopení této skutečnosti a dokazují jen to, že kritici pokládající smrt za zlo, jsou sami, ze stoického pohledu, pomýlení.

Další problémy byly spatřovány v oddělenosti jednání od cíle života. Je podivné, že člověk, pro nějž je nejvyšším dobrem ctnost, se i o tak zásadní věci, jako je setrvání na živu, rozhoduje s ohledem na něco jiného. Stoikům byl vyčítán zásadní nesoulad mezi cílem života a základy jednání, tedy věcmi podle přírody, protože je považovali za vůči cíli indiferentní. Jak je možné dosáhnout štěstí, pokud je jednání zaměřeno na volbu věcí, které na něj nemají vliv? Je snad štěstí věcí náhody?

Konkrétně jsou tato obvinění rozvinuta například v knize *O nejvyšším dobru a zlu*. V oddílech 39-49 čtvrté knihy Cicero píše, že stoici člověku kladou dva různé cíle, což rozpolcuje lidské jednání do dvou směrů – ke ctnosti a k přirozenosti. Jak jsme viděli, cíl a z něj potom i správné jednání stoici odvozovali z poznatků o lidské přirozenosti. Problém Cicero spatřuje v tom, že stoikové nevycházejí z komplexního pojetí lidské přirozenosti, ale stanovují cíl uměle, jen na základě jedné jeho složky, rozumu. Totéž vyčítal i konkrétně Chrysippovi. Když pak chtějí položit základy jednání, dostávají se do slepé uličky, nejsou totiž schopni určit, které jednání je vlastně ctnostné, a tak se z nouze obrací k volbě přednostních věcí. To, že sama ctnost jako základ jednání nestačí, dokazuje, že pravými povinnostmi jsou věci přednostní.

V oddílech 46-8 čtvrté knihy Cicero mluví o ztrátě spojení mezi cílem života a jednáním. Skutečná povinnost, jež správně vystihuje lidskou podstatu, je právě proto v přímém vztahu s dobrem člověka. Jen pokud jednání směřuje k dobru, lze jasně odlišit

123 Kidd 1971, s. 151.

124 Brennan 2005, s. 41.

správné jednání od špatného a co je nejdůležitější, jen tak může člověk svobodně ovlivňovat své štěstí. Bez této možnosti ztrácí lidské jednání smysl. S tím vším by stoici nemohli nesouhlasit, vždyť nezávislost na vnějšku a přesvědčení, že každý člověk svého štěstí může dosáhnout prostřednictvím svého jednání, je pro ně zásadní. Tím, že chtějí jednání založit tak, aby směřovalo ke ctnosti a současně prohlašují, že předmětem volby jsou věci přednostní, které z oblasti dobra vykazují, se podle Cicerona dostávají sami se sebou do rozporu. Jednání směřuje k věcem cíli vnějším. Místo toho by se měly přirozené věci stát základem, z něž ctnost vyrůstá.¹²⁵ Jednání tak bude uvedeno do souladu s nejvyšším dobrem. Je jistě legitimní se ptát, proč by měl člověk dbající svého štěstí vykonávat činnosti, které k němu nesměřují, a proto se dále podíváme, zda skutečně u stoiků dochází k problémům, z nichž jsou obviňováni.

2.3.5. Povinnost, ctnost a přirozenost

Na jiném místě Cicero píše, že vedle primárního přirozeného pudu a povinností patří podle stoiků mezi věci podle přírody i ctnost.¹²⁶ Možnou interpretaci stoických myšlenek předkládá Kidd. Přirozené pudy, povinnosti a ctnost jsou různými podobami, kterých nabývají věci podle přírody v lidské ontogenezi. Nejdříve se u dětí nacházejí tělesně zaměřené přirozené instinkty, první výhonky věcí podle přírody. V průběhu dospívání se věcmi podle přirozenosti stávají povinnosti (volba přednostního). Jednání člověka, který má alespoň nějaké předpoklady ke ctnosti, je zaměřeno na jejich vykonávání. Nakonec pak nejvyšším stupněm věcí podle přirozenosti jsou ctnostné činy moudrého člověka, které jsou dokonalou formou povinnosti.¹²⁷

Povinnost, výběr toho, co je ve shodě s přírodou (rozumem), je podle stoiků společná moudrému i pošetilci, a jako taková se vztahuje až k dobru druhého řádu.¹²⁸ Znamená to, že pošetilý může vykonat čin totožný s tím, který vykoná v dané situaci mudrc, ale je tu jeden velký rozdíl: čin toho prvního má jen vnější podobu správného jednání, zatímco mudrcův skutek je morálně dobrý, vychází totiž ze správného stavu mysli.¹²⁹ Stav mysli je to, co odlišuje jednání mudrce a pošetilého, i když může být jinak stejné. Jasnější to bude, když si vzpomeneme, že stoici nepovažují za důležité, zda se čin vydaří, a dokonce možná ani zda je vykonán, ale záleží na správném úmyslu,¹³⁰ protože jak věci nakonec dopadnou, je na lidské vůli nezávislé. Člověk má ve své moci pouze vlastní

125 Cicero, *De fin.* IV, 41.

126 Cicero, *De fin.* IV, 39 = *SVF* III, 132.

127 Kidd 1971, s.155.

128 Cicero, *De offic.* III, 4.

129 Cicero, *De offic.* III, 3.

130 *SVF* III, 509.

mysl a ctnost je její stav.¹³¹

V tomto bodě vidíme, co bylo zdrojem toho, že stoici označovali povinnost poštilého za nedokonalou nebo střední. Ten sice ví, že určité jednání je považováno za správné, ale chybí mu vnitřní přesvědčení, poznání jeho správnosti, k vykonání povinnosti se musí přemáhat. Vždy je tu prostor pro potenciální nemorální jednání. Povinnosti tedy slouží spíše jako vodítka ke správnému jednání lidem, kteří usilují o ctnost a moudrost jim ještě chybí.

„Povinnost“ například odejít ze světa (nebo na něm setrvat), pro moudrého nemá charakter příkazu zvenčí, o jehož správnosti by bylo možné pochybovat. Svým rozumem rozlišuje, co je a není přirozené a výsledek, k němuž touto cestou dochází, je totožný s povinností. Svě jednání řídí sám.¹³² Viděli jsme, že hodnota činu, zda je přednostní nebo odmítaný, se mění v závislosti na okolnostech.¹³³ Jednání, které má svůj zdroj v člověku, nechybí ani životnost, schopnost přizpůsobit se aktuálním podmínkám. Moudrý se stává „odborníkem“ v oblasti umění života.

Na rozdíl ve způsobu myšlení moudrého a poštilého se osvětluje, že uvažovat o svém jednání v termínech přirozenosti, znamená řídit se ctností. Ctnost a věci podle přirozenosti netvoří u stoiků dvě odlišné kategorie (a dva odlišné cíle), jak namítají kritici, ale právě ve schopnosti odlišovat přirozené od nepřirozeného spočívá ctnost – na základě vlastního poznání dokázat zaujímat širší perspektivu, stavět zájem větších celků nad ten svůj. Potvrzuje se, že pokud se člověk bude rozhodovat o životě a smrti na základě věci přednostních a odmítaných, převahy přirozeného nebo nepřirozeného, může si být jist, že jeho rozhodnutí bude správné a v souladu se ctností.

2.3.6. Ctnost jako řídicí prvek rozhodování o životě a smrti

Abychom nepodcenili roli, kterou hraje ctnost v otázkách setrvání na živu a odchodu ze světa, je třeba říci, že se promítá do veškerého jednání mudrce. Je přeci jen velká propast mezi člověkem zabývajícím se neustálým zvažováním podle stoiků podružných věcí, přednostních a odmítaných, a obrazem mudrce, který možná až s určitým pohrdáním shlíží na pozemské věci, zatímco jeho mysl je obrácena ke ctnosti.¹³⁴ A jsou to právě výjimečné okolnosti, v nichž se mění to obvykle odmítané na přednostní (a naopak), kde se ctnost-rozum uplatňuje nejvíce. To se také odráží v textu Diogena Laertia, který mezi důvody

131 *SVF* III, 508.

132 Např. *SVF* III, 573.

133 Cicero, *De offic.* III, 4: Jaký může být horší zločin než zabít člověka, a dokonce přítele? Ale což se provinil zločinem někdo, kdo zabil tyrana, třebaš to byl jeho přítel?

134 Brennan 2005, s. 203-4.

sebevraždy mudrce uvádí záchranu vlasti nebo přátel. Pokud by v těchto případech člověk neměl na mysli ctnost, nemohl by usoudit, že sebevražda se stává jeho povinností. Nebylo by možné takový závěr udělat, bez povšimnutí si zvláštních okolností. Cicero v *Povinnostech* potvrzuje, že ctnost je tím, co řídí jednání a staví zájem společnosti nad ten jednotlivcův, tzn. upravuje přednostní.¹³⁵

Součástí stoické teorie vždy byla koncepce „společenství lidí“,¹³⁶ zdůrazňování vazeb mezi lidmi, kteří jsou tu pro sebe, aby si navzájem pomáhali. Z vědomí této soupatřičnosti vyrůstá spravedlivost a dobročinnost.¹³⁷ Znamená to, že přirozená mezilidská soudržnost je podpírána určitými právními vztahy (zákony), které mezi sebou lidé mají a bez jejichž existence by se společnost rozpadla. Více nám to osvětlí místo, kde Cicero cituje Chrysippa (*De offic.* III, 10 = *SVF* III, 689):

„Kdo běží o závod, musí vynaložit veškeré úsilí, aby zvítězil; ale podrážet nohu tomu, s kým závodí, nebo rukou jej odstrkovat rozhodně nesmí. A tak ani v životě není spravedlivé, když se člověk snaží získat pro sebe věci k životu potřebné, ale druhému je utrhnout – to je bezpráví.“

Člověk například může kumulovat majetek, přirozeně má k tomu sklon, ale získávání majetku na něčí úkor je nespravedlivé (nepřirozené, odmítané). I když majetek asi není tím, čemu by moudrý člověk věnoval velké úsilí, důležitý je princip nejednat nespravedlivě, ať se to týká jakékoli činnosti. Důsledkem stoické koncepce lidské soudržnosti je tedy kladení zájmu svého na roveň zájmů jiných a obětování vlastního prospěchu, a pokud si to situace žádá, i života ve jménu větších celků, tj. nejen světa („světové obce“), ale i skutečných obcí a možná také přátel. Nesmíme zapomenout, že podle stoiků skutečné přátelství vzniká jen mezi lidmi, kteří jsou si vzájemně podobní jednou zásadní věcí - účastí na rozumu.¹³⁸ Až jí se člověk začleňuje do společenství, znamená uvědomovat si všechny důsledky, které jsou se společenskostí spojeny a dodržovat zákony obce, jež ji vystihují.¹³⁹ Přátelství existuje mezi všemi moudrými, nezávisle na tom, zda se osobně znají a právě skrze účast na společném rozumu si svými činy vzájemně prospívají.¹⁴⁰ Do společnosti naopak nepatří nerozumní lidé, kteří mají na mysli jen svůj vlastní užitek a neberou na ostatní ohled, jsou vyhnanci.¹⁴¹ Tam, kde zdrojem jednání není společný rozum, neexistuje shoda a společnost nemůže fungovat.

135 Cicero, *De offic.* III, 6.

136 *SVF* III, 333-348.

137 Cicero, *De offic.* III, 7.

138 *DL* VII, 124 = *SVF* III, 631. Zde se také uvádí, že podle stoiků mezi špatnými lidmi přátelství není.

139 Cicero, *De fin.* III, 64.

140 *SVF* III, 627.

141 *SVF* III, 679.

Rozhodnutí dobrovolně zemřít na záchranu vlasti nebo přátel znamená jednat na základě principů rozumu, přirozenosti a pospolitosti.

Nevíme s jistotou, zda se Chrýsippos domníval, že ctnost někdy vyžaduje položit život za přítele, ostatně i v názorech, zda klást zájem přítele na roveň tomu vlastnímu, se stoici různili. Žádný z nich ale nezpochybňoval, že přivlastňovat si věci na úkor jiných je nepřijatelné.¹⁴² Ctnost se musí zachovávat vždy. Život podle přírody se skládá ze dvou momentů: vyhledávání toho, co je pro člověka přirozené (prvotní tělesně zaměřený pud) za současného dodržování zásad spravedlnosti (rozum, ctnost, zákon). Nejde o popření tělesných potřeb, ale pouze o jejich rozumovou korekci za účelem zmírnění rozkladného vlivu, který mají na vztahy s ostatními a na společnost. Cicero mluví o tom, že jednání je třeba přizpůsobit zásadám spravedlnosti za každých okolností, protože jejich porušení se dotýká duše, degraduje ji. Jednat nespravedlivě je natolik nepřirozené, že je horší než tělesná smrt, zbavuje člověka lidskosti.¹⁴³

Skutečnost, že Cicero v *Povinnostech* nikde nezmiňuje přímo ctnost, ukazuje na to, že rozhodování o činech neprobíhá v termínech ctnosti, ale když se člověk odvolává na právo, zvyky a obecný prospěch, stále zvažuje přínosy a ztráty, tedy věci indiferentní.¹⁴⁴ Tentokrát tu ale jde o přínosy a ztráty, které bude mít jednání daného člověka pro ostatní a ty jsou nadřazeny vlastnímu prospěchu nebo újmě. Tím, co mění odmítaný čin na přednostní a naopak, je důvod (*causa*).¹⁴⁵ Například z jedné z nejdůležitějších zásad, ctít rodiče, jsou i výjimky. V případě, že se otec stane tyranem nebo zradí svou zem, udělá jeho syn, co je nejlepší pro vlast.¹⁴⁶ Pokud by důvodem k vraždě otce bylo získání dědictví, byl by to čin nespravedlivý, ale pokud se jejím prostřednictvím lze vyhnout způsobení škod společnosti, je ospravedlnitelná.

Jakými cestami se ubírají myšlenky moudrého před tím, než se rozhodne dobrovolně odejít ze světa, nebo vykonat jiný čin, který se vymyká obvyklému lidskému jednání? Zvažuje věci indiferentní, což však neznamená, že se přitom neuplatňuje ctnost, ale jen to, že než vztahovat své jednání k nejasnému pojmu ctnosti, je snazší a jednoznačnější uvažovat o přednostním, které je v mysli moudrého člověka ctností vedeno.

2.3.7. Role faktu ctnosti při rozhodování o životě a smrti

Od ctnosti jako způsobu myšlení produkujícího nějaká rozhodnutí, je nutné odlišit ctnost,

142 Cicero, *De fin.* III, 70 = *SVF* III, 38.

143 Cicero, *De offic.* III, 10 = *SVF* III, 689.

144 Brennan 2005, s. 211.

145 Brennan 2005, s. 213.

146 Cicero, *De offic.* III, 23.

kteřá člověka řadí do určité kategorie. Z našeho úryvku z knihy *O nejvyšším dobru a zlu* i různých příkladů v *Povinnostech* vyplývá, že tváří v tvář otázce o setrvání na živu fakt, že je člověk ctnostný, žádnou roli nehraje. Přihlíží se k druhu indiferentního převažujícího v životě člověka, nebo k jeho užitečnosti, tj. schopnosti zajistit druhým i společnosti věci přednostní a uchránit je těch zamítaných. Být moudrý, nutně neznamená být užitečnější pro ostatní.¹⁴⁷ I když lze předpokládat, že moudrý člověk bude mít díky své racionalitě větší smysl pro zájmy jiných lidí i společnosti jako celku, existují doklady o tom, že ne všichni moudří se účastní veřejného života.¹⁴⁸ Ale i pokud by tomu tak nebylo, je tu stále možnost, aby člověk, který ještě nedosáhl dokonalé moudrosti, jednal stejně správně jako moudrý.

Moudrý se o svém jednání nerozhoduje na základě faktu, že je ctnostný, protože tím se nemění, co je v jeho případě správné dělat. Pro všechny platí stejná pravidla, ctnost nedává právo na výhodu nad pošetilým.¹⁴⁹ Moudrý i pošetilý zvažují stejné věci, je to přirodnost, přirozenost. Moudrý člověk si raději vybere smrt, než aby vzal druhému jídlo, protože udělat to, je více proti přírodě než smrt.¹⁵⁰ Cicero na několika místech *Povinností* píše, že brát něco jiným, je proti přirozenému zákonu, lidské přirozenosti nebo rozumu¹⁵¹ a zároveň mluví o tom, že (obecně) prospěšné věci člověka k sobě přirozeně přitahují a jsou to ony, které se nejvíce shodují s přirozeností.¹⁵² Chrysippův princip spravedlnosti, který mluví o tom, že při snaze o své věci by člověk neměl jednat na úkor jiných, by mohl být modelem pro zvažování, co je více přirozené.¹⁵³

V *Povinnostech* Cicero vychází především z pozdějších představitelů Stoy, Hekatóna a Panaitia, kteří se od původní stoické nauky odkláněli, a tak je otázkou, zda i Chrysippos mohl přirodnost pojímat jako společenskou prospěšnost. Když se podíváme na úryvek z Diogena Laertia, jehož zdroje jsou v rané stoe, v němž se píše, že mudrc někdy spáchá sebevraždu pro svou zemi a přátele a spojíme jej s úryvkem z *Nejvyššího dobra a zla*, kde Cicero mluví o tom, že k sebevraždě mudrc přistupuje při převaze věci proti přírodě, výsledek by mohl být, že pokud jde o zájmy přátel nebo vlasti, považuje moudrý setrvání na živu za více nepřirozené než smrt, neboli jsou to případy, kdy v jeho životě převažují věci proti přirozenosti.¹⁵⁴ Jednání v zájmu přátel a společnosti by se rovnalo jednání v souladu s přirozeností. Přičteme-li k tomu ještě stoickou koncepci světové obce, nadřazenosti zájmu univerzální přírody nad zájem jednotlivce, která relativizuje

147 Brennan 2005, s. 216-17.

148 Např. SVF III 694-5.

149 Cicero, *De offic.* III, 23.

150 Cicero, *De offic.* III, 6.

151 Cicero, *De offic.* III, 5-6.

152 Cicero, *De offic.* III, 8.

153 Brennan 2005, s. 218.

154 Brennan 2005, s. 219.

přednostní, je klidně možné, aby se Chrysippos domníval, že se při zvažování sebevraždy má hledět také na spravedlnost skutku vůči ostatním a jeho užitečnost pro společnost, což jsou hlediska, která je třeba mít na mysli jako první.

V momentě, kdy moudrý stojí před rozhodnutím, zda setrvat na živu, uplatňuje se v jeho myšlení následující vzorec: pokud v jeho životě převažují nebo budou převažovat věci proti přirozenosti, měl by ze světa odejít (*De fin.*), za podmínek, že se svým odchodem zároveň nedopustí nespravedlnosti vůči ostatním (*De offic.*) nebo nezpůsobí újmu obci, která by jeho odchodem přišla o užitečnou osobu (*DL*). Pokud v jeho životě převažují nebo budou převažovat věci podle přirozenosti, měl by na světě zůstat, za podmínek že je nezískává nespravedlivě na úkor jiných, nebo že by pro obec nebylo prospěšnější, kdyby pro ni nasadil svůj život. Spravedlnost a prospěšnost hrají v tomto vzorci důležitější roli, protože porušení zásad spravedlnosti se dotýká duše a prospěšnosti dává její význam skutečnost, že se týká celků, jehož zájmy jsou jednotlivci nadřazeny.

Ctnost moudrému člověku zaručuje schopnost správně se rozhodnout v otázkách života a smrti, protože díky ní je v souladu s přirozeností lidskou i přírodou jako celkem. Fakt ctnosti ale nikdy není tím, co by bránilo v odchodu ze světa, do uvažování o správném jednání nevstupuje. Moudrý člověk přímo nepřemýšlí o tom, který čin bude ctnostný, protože takové jsou u něj všechny. Místo toho zvažuje, co je více a méně podle přírody¹⁵⁵ a ve volbě věcí přednostních vychází a osvědčuje svou vlastní znalost přírodních pochodů a současně s tím své jednání přizpůsobuje osudu.

2.3.8. Včasnost a znamení od Boha

U všech činností, sebevraždu nevyjímaje, je zásadní načasování. Každé jednání má svůj správný okamžik, kdy přesně zapadne do osudového sledu událostí. Schopnost tento okamžik rozeznat souvisí se správným vztahem ke světu, protože odlišení, kdy má sebevražda racionální odůvodnění a kdy je v ní pouze hledáno východisko z beznaděje, vyžaduje určité zkušenosti se světem a lidským životem. Jak uvádí Cicero v *Nejvyšším dobru a zlu* (*De fin.* III, 61):

„A často je povinností mudrcovou rozloučit se se životem, třeba je nejbláženějším, může-li to učinit včasně. Jsouť (stoici) toho mínění, že včasnost náleží k blaženému životu, tj. k životu podle přírody. Nařizuje tedy moudrost mudrcovi, aby ji samu opustil, káže-li potřeba.“

155 Cicero, *De fin.* III, 61: „Neboť ono dobro a zlo často již uvedené, vyvine se teprve později; avšak základy přírodní ať jsou přirozenosti přiměřeny anebo proti ní, jsou předmětem úsudku a výběru mudrcova, a tvoří látku, jež je jaksi podkladem moudrosti.“

Díky své racionalitě je moudrý člověk schopen rozpoznat, kdy nadešel jeho čas, je to moment, kdy už mu není umožněno žít přirozeně. Sebevražda je většinou zamítaná a jen někdy, ve správnou chvíli, se mění na věc přednostní. Díky zbavení se strachu ze smrti je moudrý osvobozen od snahy lámat věci přes koleno a uměle si prodlužovat život, ochotně následuje osud. Vzpomeňme si, že na stavu duše v okamžiku smrti závisí její posmrtný život, a i proto je velmi důležité, aby důvodem sebevraždy nebyly iracionální pocity.

Rist píše, že i pošetilí mají šanci rozeznat správný okamžik sebevraždy, slouží jim k tomu znamení sesílaná Bohy. Svou domněnku odůvodňuje zprávami o okolnostech smrti dvou stoiků Zénóna a Kleantha, kteří oba spáchali sebevraždu, aniž bychom měli zprávy, že sami sebe pokládali za moudré.¹⁵⁶ Zdroje uvádějí, že Zénón zakopnutí při kterém si zlomil prst, považoval za boží znamení k odchodu a hned nato se zadusil,¹⁵⁷ nebo, podle jiné verze, se rozhodl přestat jíst.¹⁵⁸ V případě Kleanthovy sebevraždy je také uváděna smrt dobrovolným vyhladověním, která následovala poté, co se mu objevil vřed na dásni jako znamení, že jeho čas na zemi vypršel.¹⁵⁹ Podle Rista se tedy tito dva stoikové pravděpodobně domnívali, že k rozpoznání správného okamžiku musí pošetilého přivést znamení, nějaký „přímý zásah prozřetelnosti“ a tento názor s nimi mohl sdílet i jejich nástupce Chrýsippos.¹⁶⁰

Nezapomeňme ale, že Chrýsippos zastával názor, že pošetilí znamením vůbec nerozumí a jsou to naopak jedině moudří, kteří se v božských věcech vyznají.¹⁶¹ V povaze znamení přeci je, že ne každý si jich všimá, a ne každý je schopen je správně vyložit. Nemusí k tomu ale být zapotřebí nějaké další zvláštní schopnosti mimo správného rozumu umožňujícího chápat, jak věci na světě chodí. Znamení, jímž Bůh dává člověku najevo, že je vhodná chvíle ze světa odejít, nemusí vypadat nijak neobvykle, ale může jím být to, že jej přivede do situace, kdy mu už není nebo nebude dovoleno žít přirozeně, například pro velkou bolest nebo nedostatek jídla.

2.3.9. Bolest a necitelnost

Než opustíme téma racionální sebevraždy, je třeba se ještě zastavit u jednoho z výše zmiňovaných důvodů k ní vedoucích, „příliš kruté bolesti způsobené buď zmrzačením nebo nevléčitelnými nemocemi“ a jejímu vztahu ke stoické *apatheia*. Stoici se domnívali, že blaženost ovlivňuje jen to, co má nějakou mravní hodnotu. Fyzická bolest nebo ztráta

156 Rist 1998, s. 252.

157 DL VII, 28-9, 31 = SVF I, 288.

158 SVF I, 288.

159 DL VII, 176 = SVF I, 474.

160 Rist 1998, s. 253.

161 SVF III, 605, 607.

majetku se tudíž člověka nemají dotknout.¹⁶² Už ve starověku zaznívaly hlasy, které tuto stoickou povznesenost nad běžné lidské strasti dezinterpretovaly jako absolutní necitelnost vůči všemu, co stoici považovali za indiferentní a namítali, že člověku bere životnost. Mezi jinými i Plútarchos v souvislosti s tím upozorňuje na paradox, že i když podle Chrýsippovy teorie má moudrý člověk ke ztrátě zdraví takový vztah, jako by se ho netýkala, je právě ona jedním z oprávněných důvodů k dobrovolnému odchodu ze světa.¹⁶³

Chrýsippos se ale ve skutečnosti nedomníval, že je možné naučit se fyzickou bolest popírat. I mudrc je stále lidskou bytostí s duševně-tělesnou přirozeností, a proto se jí nemůže vyhnout, je přirozené jí někdy pociťovat. Prožívání bolesti je ve stoickém pojetí aktem přitakání. Co se týče fyzické bolesti, stoik udělí souhlas její existenci, pokud je skutečná. To je ale vše, co s ní udělá, rozum totiž blokuje její další postup, nestane se z ní i bolest psychická.¹⁶⁴ A právě k psychické bolesti, která je vyvolána mylným soudem (přesvědčením, že fyzická bolest je zlem), se vztahuje ona stoická necitelnost, vůči ní je moudrý imunní.¹⁶⁵ Moudrý člověk cítí tělesnou bolest a nepopírá ji, ale nevidí v ní zlo, a tak není ničím, co by jej mohlo přimět opustit svět. K ukončení života tu nevede představa úlevy od fyzické bolesti únikem ke smrti, znamenalo by to nenávisť k životu. Velká bolest je pro Chrýsippa rozumovým důvodem k sebevraždě proto, že ji lze interpretovat jako znamení přírody o tom, že nadešel správný okamžik.

2.3.10. Měli by se všichni pošetilí zabít?

Propast mezi tím, jak a nakolik chápe svět moudrý a pošetilý člověk, je velká. Včasnost, schopnost odhadnout správný okamžik, vyžaduje velkou míru vnímavosti a předvídavosti, a tak je mimo veškeré možnosti pošetilého. Má ale i on přeci jen nějakou naději tento moment poznat? Jak jsme viděli, Rist se domnívá, že tomu, kdo nemá kapacitu sám rozhodnout, zda je správná chvíle pro ukončení života, zbývá možnost obrátit se vně, k božímu znamení. To jsme ale zamítli, a tak se podíváme na svědectví o Chrýsippově názoru na toto téma.

Plútarchos uvádí, že podle Chrýsippa by raději než žít bez ctnosti, hlupáci měli spáchat sebevraždu.¹⁶⁶ U Plútarcha i Cicerona se dále zachoval velmi podobný Chrýsippův názor, že stejně jako šťastní mají někdy povinnost odejít ze světa, povinností nešťastných

162 Např. Cicero, *De fin.* III, 42.

163 *SVF* III, 691.

164 *SVF* III, 547.

165 Rist 1998, s. 57-60.

166 *SVF* III, 167.

je zůstat.¹⁶⁷ S přihlédnutím k originálnímu znění Plútarcha, není jasné, zda slovo „někdy“ nevztáhnout i na nešťastné. Protože ale později Plútarchos dvakrát cituje Chrýsippův názor, že nerozumní mají zůstat na živu, i když nikdy nebudou moudří, se slovo „někdy“ pravděpodobně týká jen šťastných.¹⁶⁸ Pokud by Chrýsippos skutečně myslel, že všichni pošetilí mají hned zemřít, vzhledem k počtu moudrých by to vedlo k absurdnímu důsledku, lidstvo by v podstatě vymřelo, což jistě není závěr, k němuž chtěl dojít.

Chrýsippovy výroky, kde by se o smrti mohl vyjadřovat jako o povinnosti pošetilého, by pravděpodobně sloužily jen ke zdůraznění jedné z hlavních stoických zásad, že nectnost je jediným zlem a je horší než smrt. Zároveň jsou takové zprávy v rozporu k jiným, které znovu upomínají, že lidská ctnost v rozhodování o životě a smrti nemá váhu. Ctnost není důvodem držet se života, proto nectnost automaticky neznamená povinnost se zabít.¹⁶⁹ Stejně jako moudrý smrtí neztrácí svou ctnost, nemůže se jejím prostřednictvím svého zla zbavit ani hlupák. Přichází však o možnost stát se někdy v budoucnosti šťastným. Je jen jedna cesta, jak žít správně jako člověk, není jiná pro moudrého a pošetilce. Pošetilý, který se ptá, jak být se sebou v souladu, ať se obrátí na principy, jimiž se řídí moudrý.¹⁷⁰ Nerozumný člověk se sice dopouští řady činů, které jsou v rozporu s lidskou přirozeností, ale zdrojem přistoupení k sebevraždě by bylo chybné přesvědčení.

2.4. Iracionální sebevražda

Stoici si byli vědomi, jak specificky lidská je schopnost opustit svět na základě vlastního uvážení, která dává svobodu rozhodnout o svém životě a smrti. Zároveň s touto svobodou je ale také na člověka uvalena „povinnost“ být při jejím užívání obezřetný. Nechat odejít správnou chvíli kvůli lpění na životě, ale také zabít se předčasně z iracionálních důvodů, znamená ztrátu této svobody, a to druhé navíc i zneužití možnosti, jež byla člověku dána. K odchodu tu nevedou reálně existující důvody, k nimž by bylo možné dojít vlastní úvahou, ale ty vycházející z chorobně pokřivené interpretace světa a událostí, důvody, které člověku nejsou vlastní. Může se stát, že následkem ignorování rozumu nejen život, ale dokonce i smrt se děje nepřírozně.

167 Cicero (*SVF* III, 763): „Z toho plyne, že je také někdy povinností moudrého odejít ze světa, ač je blažený, a povinností zpozdilce na světě setrvat, ač je ubohý.“ Plútarchos (*SVF* III, 759): „Proto též (podle Chrýsippa) mají šťastní někdy povinnost dobrovolně odejít ze světa a nešťastní zase zůstat na živu.“

168 Rist 1998, s. 250-1.

169 *SVF* III, 760-1, 763.

170 Cicero, *De fin.* III, 61.

2.4.1. Seneca: sebevražda jako cesta ke svobodě

Zastavíme se na chvíli u Senecy, který stoickou teorií dovádí do důsledků. Ještě více u něj vyvstává hodnota smrti, cnosti, toho, co pro člověka je a není důležité. Díky tomu, že se věnoval kritice iracionální sebevraždy, nám pomůže lépe pochopit, jak se ta nerozumná odlišuje od dobrovolné smrti podložené rozumovými důvody. Interpreti jej často viní z nenávisti k životu a posedlosti sebevraždou, z opuštění klasického stoického názoru o indiferenci života a smrti.¹⁷¹ Ačkoli je pravda, že sebevražda hrála v jeho filosofických i dramatických dílech ústřední roli, uvidíme, že Senecův zájem o ni neplyne z její adorace.¹⁷²

Aby se člověk uplatnil v nějaké společnosti, musí převzít její hodnoty, a čím větší je propast mezi tím, jak věci hodnotí ona a jejich skutečnou hodnotou, tím více se jí musí přizpůsobovat. Seneca o soudobé společnosti mluví jako o zkažené, snaha o úspěch a pocty ve vnějším světě, tím myslí především oblast politiky, člověka zbavuje svobody. Orientace ven odvádí od možnosti se věnovat sobě a zamezuje dosažení ctnosti tím, že nutí člověka jednat proti vlastní přirozenosti.¹⁷³

Senecovo zabývání se smrtí a sebevraždou reflektuje, že za takových podmínek naléhavěji vyvstává nutnost obrátit se do svého nitra, uvědomit si, kdy je člověk ve svých činech ovládán iracionálními vášněmi a posílit schopnost těmto nepřirozeným silám se bránit. Vášně totiž mohou člověka ovládnout natolik, že jej doženou k sebevraždě z důvodů, které mu nejsou vlastní.¹⁷⁴

Představu vlastní sebevraždy Seneca využíval jako jakéhosi cvičení, které člověku dovoluje vyjasnit si, co je v životě podstatné, jako když Chrysippos za stejným účelem mluvil o člověku jako o výlučně duchovní bytosti. Podnětem k uvažování o sebevraždě byly Senecovi okamžiky těsně předcházející smrti, v nichž jedinec zůstává ponechán svému vlastnímu vědomí, které odhaluje jeho skutečnou povahu a posuzuje, jak je na tom se ctností.^{175,176} Kontemplace o sebevraždě, umělé navození těchto chvil, slouží k sebezdokonalení. Tváří v tvář fyzické smrti tělesné slasti a strasti, emoce vztahující se k tělu a vnějším věcem mizí, a dochází k poznání, že důležité je jen to, zda žil člověk ctnostně. Takové zkoumání dodává sílu ubránit se vnějším tlakům, na níž se buduje ctnost.

171 Např. Rist 1998, s. 256-60.

172 Hill 2001, s. 146.

173 Hill 2001, s. 153.

174 Hill 2001, s. 149, 158.

175 Hill 2001, s. 156.

176 Jak vědomí soudí o ctnosti může vnější pozorovatel vyčíst z chování a výrazů tváře osob před smrtí, klid vypovídá o ctnosti. Ta se podle Senecy projevuje i v sebevraždě vyhladověním, způsobu odchodu ze světa, který podle zpráv zvolili Zénón a Kleanthés. I skutečnost, že vyžaduje čas, svědčí o tom, že nebyla vykonána zbrkle, ale s rozmyslem. (Hill 2001, s. 178-9)

Seneca byl jedním z prvních západních myslitelů, kteří se věnovali nudě, melancholii a depresi.¹⁷⁷ S ranými stoiky se shoduje, že to fixace na vnější objekty vede k duševní nemoci. Zprvu je tu touha po věci, když ji ale nelze získat, vzniká jako obranný mechanismus proti dalšímu zklamání celková rezignace, která se vztahuje i na všechny další objekty. Paradoxně tak člověk dospívá k „vznešené indiferenci“, ale protože její zdroj není v úsilí o ctnost, může pocit indiference zesílit natolik, že skončí sebevraždou. Podobně je to se znučeností z opakování stále stejného a pokusy rozptýlit ji různými zábavami, kterou bylo možno vidět u římské aristokracie. Smrt je vykoupením z otravy životem. Tyto případy sebevražd Seneca odsuzuje a důvody, které k nim vedou, považuje za triviální.¹⁷⁸

Na otázku, jak si být jist, že k sebevraždě přistupuji ze správných, tj. rozumových pohnutek, Seneca odpovídá: jediným způsobem je kontemplance o sebevraždě. A tuto možnost neupírá ani těm, kteří o moudrost teprve usilují.¹⁷⁹ Možnost odejít ze světa na základě vlastního rozhodnutí považuje Seneca za dar přírody poskytující člověku svobodu, která spočívá ve dvou momentech: za prvé umožňuje člověku být aktivním činitelem, sebevražda je „v naší moci“, za druhé tím, že ukončuje utrpení, otvírá cestu ke svobodě.¹⁸⁰ Bylo by nestoické cítit se být osudem přemáhán a tyto pocity nemusí mít ani Seneca. Tím, že osud člověka klade do takových podmínek, ve kterých nemůže jednat přirozeně, naznačuje mu, kam se vydat. Nevzrušeným následováním na toto místo stoik osvědčuje svou ctnost. Zvítězit nad vnějšími vlivy, které člověka nutí jednat nepřirozeně a zachovat si svou svobodu, umožňuje jen smrt.

Vzhledem k Senecově důkladné kritice sebevražd páchaných z iracionálních důvodů, není důvod se domnívat, že by sebevraždu radil vyhledávat, jen je dobré být připraven, pokud se stane nutnou. V souhlasu s ranými stoiky ji doporučuje za okolností, kdy člověku bude znemožněno jednat ctnostně, tj. budou-li převažovat věci v rozporu s přirozeností, mezi které řadí i útrapy způsobené nemocí, přičemž je zároveň vhodné přihlídnout ke ztrátě, kterou by mohli utrpět jeho smrtí ostatní.¹⁸¹ Větší rozpor mezi nároky vnějšího a vnitřního života je možná tím rozdílem mezi Senecovou dobou a obdobím života raných stoiků, který zapříčiňuje Senecův větší sklon k pesimismu, tendenci sebevraždu více promýšlet a nakonec možná i častější výskyt sebevražd u „stoiků“ v římské době. Lidé usilující o ctnost se nemohli srovnat s tím, že je společnost nutí volit, co

177 Hill 2001, s. 154, 158.

178 Hill 2001, s. 158-9, 175, 177.

179 Hill 2001, s. 158.

180 Hill 2001, s. 155.

181 Hill 2001, s. 151.

by měli zamítat.¹⁸² Uvažování sebevraždě a smrti je sice nová a extrémní cesta, jak se dostat k člověku přiměřenému chování, ale Seneca díky ní dospívá k podobným výsledkům jako raní stoikové.

2.4.2. Iracionální sebevražda jako vrcholná ztráta svobody

Hlavním atributem člověka je podle Chrysippa jeho nezávislost. Je to stav, kdy myšlenky, emoce a jednání pochází z vlastního zdroje, nic vnějšího je nekalí. Jediný způsob, jak být v souladu se sebou, je nechat vést se rozumem, který umožňuje poznat, co je pro člověka dobré a zlé. Prostřednictvím rozumu se kontemplací o vesmíru, přírodě a svojí přirozenosti člověk spojuje s Bohem. Rozpouští v ní své strachy, touhy a žádosti, osvobozuje se.

Kdo naopak rozum ignoruje, vnímá svět pokřiveně, jako by ani nebyl člověkem, ale nějakou jinou bytostí, proto pošetilce stoici označovali za blázny. Chybí jim znalosti o světě a vlastní přirozenosti, proto se v jejich myslích vrší a časem čím dál více zakořeňují klamně úsudky o dobru a zlu, které jsou podle Chrysippova názoru zdrojem veškerého lidského utrpení a neštěstí. Na nich je totiž založeno rozhodování o tom, kam v životě směřovat, o co usilovat. Chybná přesvědčení zaslepují cestu k tomu, na čem skutečně záleží a plodí silné vášně vztahující se k člověku nepřiměřeným vnějším objektům. Život se místo úsilím o ctnost stává plýtváním energií na ve skutečnosti zbytečné věci.

Každý člověk je přitom náchylný k jinému typu „neřesti“ podle toho, v čem spatřuje své dobro.¹⁸³ Stoici této skupině věcí neupírali místo v životě člověka, u pošetilců je ale problematická intenzita vztahu k přednostnímu, které je správné pouze volit, nikoli mu věnovat své úsilí. Lakomec, který považuje peníze za dobro a jejich nedostatek za zlo, je zmítán silnou touhou je získat a strachem z jejich ztráty. Svůj emocionální stav, radost nebo smutek, odvozuje z toho, zda se mu jich dostává. Lidé zaměřeni na vnější objekty navíc nikdy nemohou být spokojeni, chtějí stále více.¹⁸⁴ Nedostatek vytoužené věci neregistrují jen na fyzické rovině, ale především ji prožívají jako psychickou bolest, chybí tu bariéra rozumu, která by daný objekt interpretovala jako indiferentní. Vášně tak přebírají kontrolu nad emocionálním stavem i jednáním, člověk ztrácí veškerou autonomii při honbě za něčím, co vlastně nepotřebuje a překračuje hranice toho, kam by byl jinak ochoten zajít, proviňuje se proti přirozenosti.

Potíž s vnějšími objekty je v tom, že to zda jich člověk dosáhne, nebo si je udrží, není v jeho moci, ale závisí na vnějších okolnostech, patří totiž do světa, který podléhá

182 Hill 2001, s. 147.

183 SVF III, 659.

184 SVF III, 674.

neustálým změnám. Život pošetilého je proto dramatičtější než život moudrého, plný obav a strachů z věcí, které jsou z velké části mimo jeho vlastní kontrolu. Zatímco moudrému rozum umožňuje zaujmout božskou perspektivu, smířit se s věcmi, tak jak jsou, pošetilému k dosažení jeho domnělého štěstí svět klade překážky. Jeho život je opakem stoické představy „hladkého (krásného) plynutí života“. Pokud je překážek příliš mnoho, dochází k frustraci, která může vést až k sebevraždě. Člověk začne život nenávidět a upne se ke smrti jako k vysvobození ze svého utrpení, ve zbrklosti se rozhodne odejít. Důvody, které jej k tomu vedou, by se moudrého ani nedotkly.

Zaměřením na vnějšek člověk ztrácí sám sebe ze zřetele a vzdává se možnosti svého rozvoje. Vkládání úsilí do vnějších objektů napovídá, že je považuje za hodnotnější než sebe. Věří, že díky nim se jeho život stane radostnějším. Skutečná radost, která je trvalá, se ale skrývá v člověku, přináší ji uplatňování se ve svém jednání, ctnost.

Předpokladem svobody je u stoiků oproštění se od věcí, které nemůžeme ve všech případech ovlivňovat, tím zabráníme jim, aby měly vliv na nás. Pokud člověk přikládá velkou váhu vnějším věcem, dříve nebo později se stane, že na něj nějak negativně zapůsobí jejich ztráta. Jen tyto vnější věci v člověku plodí iracionální vášně a narušují jeho rovnováhu. Svoboda spočívá v zaměření se na to, co je zcela „v naší moci“, na sebe a vlastní ctnost. Pokrok v této oblasti není možné ztratit, protože je změnou myšlení. Svobodné jednání je takové, které vychází z člověka samotného, jím se zkouší, uplatňuje sebe a současně rozvíjí a osvědčuje svou ctnost.

Předčasná sebevražda je extrémním případem ztráty sebe, podlehnutím iluzi, že bez vlastnění vnějších předmětů nemá člověk a jeho život žádnou hodnotu a současně ztráty svobody, kdy se jedinec nechá naprosto ovládnout tím, co je mu cizí, příkladem jednání, které je zcela proti přirozenosti. Člověk jím přichází o naději dosáhnout štěstí a po smrti ještě dlouho vířit ve stejném rytmu s pohyby vesmíru.

3. AUGUSTIN O SEBEVRAŽDĚ

Sv. Augustin se zabýval sebevraždou na několika různých rovinách. Jeden okruh zahrnoval otázky týkající se sebevražd uvnitř církve, sem patří obecněji pojatý problém pravého mučednictví (3.1.2.) nebo i konkrétní případy žen volících smrt poté, co byly znásilněny, nebo ještě předtím z obavy ze ztráty čistoty (3.1.3). Augustinovým záměrem bylo především zamezit sebevraždám věřících prostřednictvím poukázání na hříšnost dobrovolné smrti. Ve vztahu k vnějšku se v rámci analýzy římanství sloužící k vymezení se proti pohanskému Římu zabýval slavnými sebevraždami římských dějin (3.2.), a diskutoval stoické pojetí sebevraždy, jež bylo součástí kritiky stoické filosofie a její koncepce blaženosti (3.4.). Za všemi těmito sebevraždami podle Augustinova mínění stojí jeden společný motiv, snaha zachovat si svou ctnost, jež má hlouběji ukrytý kořen, sobectví. Je to síla pohánějící celé římské impérium, stoickou a vlastně všechny v antice objevené filosofie a nakonec, jakožto příčina pádu člověka, forma zvrácenosti projevující se v celém lidstvu a ohrožující jeho spásu.

3.1. Obecné argumenty proti sebevraždě, obětování života křesťanů

Augustin se proti lidskému právu ukončovat svůj život stavěl odmítavě, a to i vůči sebevraždám, které byly některými považovány za projev a důkaz ctnosti. Svůj postoj zakládal na Bibli, v níž podle něj není místo, jež by sebevraždu povolovalo, a že ji Bůh zapovídá, je naznačeno přímo v pátém přikázání „Nezabiješ“. To, že není blíže určeno, kdo se nesmí zabíjet, vypovídá o tom, že zákaz se vztahuje i na vlastní osobu. Také pasáž, v níž se nabádá milovat druhé jako sebe, napovídá, že všechna přikázání platí i ve směru k sobě. Podobně lze tedy tento princip aplikovat i na další přikázání, například „Nepromluvíš křivého svědectví“, jež podle Augustina implikuje také zákaz vypovídat nepravdivě sám o sobě.¹⁸⁵

V Písmu se nachází několik příběhů, v nichž se sebevražda v různých podobách objevuje. Biblické sebevraždy často páchají lidé hodnocení jako „špatní“, kteří si takový konec zaslouhují. Jsou tu některé, jež jsou vyzvedávány téměř jako heroické činy (Samson, Raziáš, Ptolemaios).¹⁸⁶ Tyto případy Augustin neopomíjí a k odůvodnění, proč i lidé příkladní svou vírou páchají tento jinak bezbožný čin, využívá motiv sebevraždy z příkazu Boha daného jednotlivci. Je to představa známá také z antické filosofie, například stoické i novoplatonismu, s nimiž byl Augustin velmi dobře obeznámen. Iniciátorem těchto sebe(vražd) podle něj není člověk, ale Bůh, jenž má v moci život a smrt lidí. Taková je

185 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 57-8.

186 Murray 2007, s. 91-6.

například Abrahamova vražda syna, díky níž si vysloužil pochvalu za zbožnost nebo Samsonova sebevražda a zároveň hromadná vražda Filištínů.¹⁸⁷

Mimo tyto případy, v nichž Bůh působí přímo, považuje Augustin za oprávněnou také vraždu s jeho nepřímým působením, tedy tu vykonanou na základě spravedlivého zákona ztělesňujícího Boží zásady, kdy člověk jedná jako zástupce státu (Boha), nikoli jako soukromá osoba. Bez takové božské záruky je zabití, ať už jiných lidí nebo sebe, vždy hříchem.^{188,189}

Co se týče církevních otců, morálním statutem sebevraždy se před Augustinem žádný důkladně nezabýval, vyjadřovali se k němu například Órigenés a sv. Jeroným. Ve 4. století mezi západními otci převládal názor, že je člověku zapovězena, přičemž nepovažovali za nutné své tvrzení hlouběji rozvádět, vystačili s tím, že Bůh sebevraždu trestá. Chtěli se tím především vymezit vůči pohanským filosofům a zvláště těm, kteří ji v určitých případech schvalovali.¹⁹⁰ Většina z nich však uznávala jednu situaci, v níž je dobrovolná smrt vhodnou reakcí na okolnosti, kdy ženě hrozila ztráta čistoty při znásilnění.

Augustin byl prvním církevním otcem, jenž začal o sebevraždě hlouběji přemýšlet, a jeho teorie si zachovala svůj autoritativní vliv dodnes.¹⁹¹ Kde vyvstala potřeba se nespokojit pouze s konstatováním, ale začít se sebevraždou a důvody ukazujícími její zápornou etickou hodnotu důkladně zabývat? Období po Konstantinově konverzi, již nastal konec perzekuce křesťanství, znamenalo pro křesťany úlevu, ale na druhou stranu s sebou neslo i mnoho problémů. K víře se přidávalo stále více obyvatel impéria, což bylo provázeno celou řadou změn v církvi a také nutností zaobírat se novými tématy, například tím, jak přísné křesťanské zásady přizpůsobit „obyčejným“ lidem. Augustin byl tím, kdo na otázky, s nimiž se církev v té době potýkala, odpovídal.¹⁹²

Proudy jeho zájmu v souvislosti s tématem sebevraždy byly dva, vnější nepřítel, pohané a druhý, vnitřní nepřítel církve, heretici. Právě polemika s oběma ho přiměla k důkladnějšímu promyšlení argumentů proti sebevraždě. Zvláště naléhavé v tomto období bylo vyrovnat se s morálním problémem obětování vlastního života křesťanů, proto hlavním impulsem pro Augustina byly dvě skupiny významné pro křesťanství, mučedníci a panny.¹⁹³

187 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 58.

188 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 58-9.

189 Augustin uznává také povinnost zabíjet na příkaz ve válce (Augustin, *De civ. Dei* I, s. 62-3), a z příkázání „Nezabiješ“ vyjímá zvířata a rostliny, jež postrádají rozum. (Augustin, *De civ. Dei* I, s. 58)

190 Murray 2007, s. 98-101.

191 Murray 2007, s. 101.

192 Murray 2007, s. 104.

193 Murray 2007, s. 104.

3.1.1. Mučednictví

V dřívějších obdobích perzekucí (např. za Diokleciána) se pravost křesťanské víry prokazovala tím, že se věřící i přes mučení svého přesvědčení nevzdal. Ti, kteří při něm zemřeli, byli prohlášeni za mučedníky. Když se katolictví stalo státním náboženstvím, v situaci pronásledovaných se ocitli donatisté, kteří v severní Africe tvořili velmi silnou církev zakládající si na čistotě své víry a vytrvalosti v přesvědčení navzdory všem nesnázím. Mezi přívrženci donatismu se nebezpečně šířilo sektářské mučednictví, a tak bylo zapotřebí oficiálně vyjasnit, kdo je pravý mučedník. Téma bylo tím citlivější, že, jak se můžeme dočíst u Eusebia, také někteří z raných křesťanů se pod tlakem pronásledování zabili.¹⁹⁴

Augustin se tématy obklopujícími pravou víru a jejím odlišením od heretické zabýval již delší dobu, naléhavost vyslovit odpověď v otázce mučednictví však vyvrcholila v roce 420, kdy se donatistický biskup Gaudentius na protest proti perzekucím zavřel se svými věrnými následovníky v kostele v Kartágu s výhružkou, že kostel se vším, co je uvnitř zapálí, pokud se situace nezlepší. Augustin jako africký biskup z Hippa se k tomu musel vyjádřit, a tak v dopisech *Proti Gaudentiovi* označil takovou smrt za sebevraždu ze msty. Impérium neusiluje donatistům o život, a proto nemají právo se prohlašovat za mučedníky.¹⁹⁵

Spor s donatisty nejen že Augustina přiměl uspořádat si názor na sebevraždu a její morální význam, ale ovlivnil také důraz na zdroj, k němuž se obracel pro odůvodnění svého odmítavého postoje vůči ní. Pro donatisty byla důležitá věrnost Bibli a Gaudentius v ní našel několik příkladů, o nichž se domníval, že dosvědčují oprávněnost sebevraždy křesťanů, kteří už nemají sílu odolávat dalším zkouškám. Aby podkopal argumenty donatistů, musel i Augustin hledat v Bibli. Gaudentius na podporu svého názoru uváděl příběh Raziáše, jenž si raději do těla vrazil meč, než aby se dostal do rukou nepřátel, a doplňuje jej ještě dalším, v němž Ježíš v zahradě Getsemanů našel své učedníky spící, a navzdory tomu, že je ponoukal, aby s ním sdíleli jeho utrpení, nakonec uznal, že byli přemoženi tělem. K prvnímu příběhu Augustin namítá, že Raziáš není veleben za způsob smrti, ale pro svůj život, víru a odvahu, a zahrnuje jej mezi ty, jimž se zabít přikázal Bůh. V dalším dopise nadto dodává, že Raziášův případ odráží židovské hodnoty, nikoli současný pohled křesťanské církve, protože pochází z doby, kdy již bylo křesťanství od židovství odděleno.¹⁹⁶

194 Murray 2007, s.105-106.

195 Murray 2007, s.107.

196 Murray 2007, s.107-8.

Augustin nachází v Bibli další látku pro to, aby dokázal, jak moc se donatisté mýlí. Uvádí řadu příkladů, v nichž ďábel podněcuje k sebevraždě a staví do kontrastu ty, kteří jeho svodům odolali (Ježíš a Job), s těmi, jež mu podlehli (gadarenští vepři, Jidáš). Vyjadřuje přesvědčení, že sebevraždou donatisté neobětují svůj život Bohu, ale ďáblu, jenž je navedl si život vzít. Tento způsob smrti vede do pekla, kam ostatně všichni donatisté přijdou, pokud včas neprohlédnou svůj omyl. V dopisech *Proti Gaudentiovi* Augustin označuje sebevraždu za projev bláznovství nebo posedlosti ďáblem. Jeho ostrá slova odrážejí, jak naléhavé bylo odlišit ji od mučednictví.¹⁹⁷

3.1.2. Znásilnění a zachování čistoty

Útok na křesťanky, zvláště panny zaslíbené Kristu, byl symbolicky považován za útok na celou církev.¹⁹⁸ V tomto bodě bylo křesťanství v podstatě zajedno s tradiční římskou morálkou, jež kladla velký důraz na zachování čistoty žen. Katolická církev dokonce prohlašovala za svaté některé ženy, jež raději zvolily smrt, než aby o své panenství přišly.¹⁹⁹ Svědectví o schvalování sebevraždy žen po znásilnění nebo ještě před jeho vykonáním, nacházíme u sv. Jeronýma nebo Ambrože, nejvýznamněji jej ale vidíme u Eusebia, jenž píše o několika konkrétních případech později svatořečených křesťanek (např. sv. Pelágie), a také o tom, že v určitých oblastech impéria je u pohanek běžnou praxí vrhat se ze střež vysokých domů, aby znásilnění předešly.²⁰⁰

Augustinův pohled na toto téma byl v rámci křesťanské literatury nový. Pro křesťanství bylo z počátku jednodušší převzít některé jemu neodporující hodnoty pohanského Říma, Augustin však stál před úkolem rozhodnout, co ze starého světa si křesťanství může zachovat a co vyloučit.²⁰¹ Uvědomoval si, že je nebezpečné, aby si „běžné“ křesťanky braly příklad z žen svatořečených za obětování života ve jménu zachování panenství.

V oddílech 17. a 18. první knihy *Boží obce* Augustin promlouvá ke křesťankám znásilněným při drancování Říma v roce 410, jimž se pokouší poskytnout útěchu a zbavit je pocitů viny. Cudnost, kterou považuje za duševní atribut a ctnost, znásilněním žena neztrácí. Újmu, již při něm utrpí, redukuje na tělesnou. I když to není obvyklý Augustinův pohled na věc, v případě sexuální touhy se svým postojem blíží stoickému názoru, podle

197 Murray 2007, s.108-9.

198 Wenzel 2012, s. 80.

199 Murray 2007, s. 110.

200 Murray 2007, s. 111-12, Wenzel 2012, s. 80.

201 Murray 2007, s. 112.

něž co se děje tělu, duše se nedotýká.²⁰² Sexuální touha (chtíč) vzniká nedobrovolně, proto podle Augustina stojí mimo oblast toho, co svou vůlí můžeme ovládat.^{203,204} Aby tedy znásilnění mohlo znamenat i poškození duševní, musela by s ním žena alespoň vnitřně souhlasit. V opačném případě tím, že znásilnění přestála, prokazuje statečnost, vítězí vůlí nad utrpením těla a zároveň si zachovává nejen cudnost duševní, ale i tělesnou neporušenost („svatost“). Pokud k aktu žena nedává souhlas svou vůlí, není nic, čím by se provinila.²⁰⁵

Augustin pokračuje předestřením svého pohledu na to, jak morálně hodnotit ženy, jež pocity provinilosti a přesvědčení, že na znásilnění mají i ony svůj podíl, dohnaly až k sebevraždě. Na jednu stranu pro ně vyjadřuje pochopení, zároveň ale brání jiné, které se rozhodly žít dál. Svou úvahou odkazuje k tomu, že člověk může zabíjet jen za zvláštních okolností. Bez příkazu Boha žádná soukromá osoba nemá právo svévolně ukončit něčí život, i kdyby to byl třeba zločinec, natož pokud jde o nevinného člověka. Žena, jež se zabije, aniž by se předtím byla provinila, právě sebevraždou páchá zločin. Augustin své úvahy ilustruje příkladem z Bible. Jidáš, jenž se oběsil, tímto činem svou vinu nesmazal, naopak svůj zločin znásobil. Dopustil se nakonec nejen vraždy Krista, ale i sebe – zločince.²⁰⁶

O něco dále v oddílech 25-27 Augustin probírá případy žen, které přivedla k sebevraždě už jen hrozba znásilnění, strach, že by vášeň jejich těla mohla získat navrch nad vůlí, následkem čehož by se znásilnění proměnilo v hřích. Augustin překládá hned několik důvodů, proč je takové chování nerozumné. Mimo to, že sebezabitím žena spáchá zločin vraždy, dopustí se zločinu (hříchu) jistého jen proto, aby předešla zločinu pouze možnému, ke znásilnění nakonec nemusí dojít. Schvalování takových preventivních postupů by navíc při zobecnění i na ostatní hříchy vedlo k absurdnímu důsledku: bylo by lépe všechny zabít (nebo přimět, aby se zabili) bezprostředně po křtu očišťujícím od hříchů. Lidé by se tak mohli předem vyhnout všem pokušením, jimž jsou na tomto světě vystaveni. Augustin dodává, že hřích je možné odčinit pokáním, zatímco smrtí žena tuto možnost ztrácí a odchází poskvrněna zločinem vraždy.²⁰⁷

Augustin tedy obecně zamítal právo žen ukončit svůj život, ať už po znásilnění, nebo z pouhé obavy před ním. Uvažovat o sebevraždě v souvislosti se znásilněním,

202 Viz zde s. 33.

203 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 46.

204 Povaha této touhy je jasná známka prvotního hříchu, před ním měl tělo člověk plně ve své moci. (Augustin, *De civ. Dei* II, s. 49-50)

205 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 53-5.

206 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 54.

207 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 62-3.

znamená projevit zásadní nedůvěru v sebe a čistotu své mysli. Z tohoto pravidla však uznával určité výjimky, jimiž byly případy těch, které byly za sebevraždu z obavy ze ztráty panenství svatořečeny. Důvodem byl respekt k církvi, jež těmto ženám projevila uznání za zvláštní poslušnost Bohu. Překonaly sebe a zábrany, které každý člověk přirozeně k vlastní smrti má a na jeho příkaz se zabily. Aby ale zároveň odradil další křesťanky od podobných činů, Augustin varuje před rizikem, jež v sobě skrývá domněnka příkazu Boha. Bez jistoty se sebevražda proměňuje v hřích.²⁰⁸

3.2. Augustinův pohled na římské sebevraždy

Podobnost některých křesťanských a římských pohanských hodnot usnadnila, aby do křesťanství proniklo i stoicko-římské pojetí schvalování dobrovolné smrti v případech, jež ohrožovaly člověkovu ctnost, jako bylo například riziko zotročení či veřejného zahanbení.²⁰⁹ Na římské i stoické pojetí dobrovolné smrti Augustin reaguje v knihách *O Boží obci* a díky tomu, že promlouvá ke katolíkům, tu narozdíl od dopisů *Proti Gaudentiovi* na sebevraždu nepohlíží tak příkře. Podíváme se nejdříve na to, jak hodnotil Římany i stoiky akceptované sebevraždy vykonané pod tíhou životních nesnází, a poté i postav, jež se svým dobrovolným odchodem ze světa zapsaly do římských dějin. Stoické pojetí sebevraždy jako moudrého činu a projevu ctnosti bude probráno v poslední kapitole práce.

3.2.1. Sebevražda kvůli strastnému životu a smysl utrpení

Většina římských sebevražd byla motivována snahou zachovat si čest.²¹⁰ Vzhledem k vlivu, jaký měl stoicismus na římskou aristokracii, to byly důvody často stejné, jaké jsme viděli u stoiků. Říman mohl ztratit tvář z mnoha různých důvodů, někdy dobrovolná smrt sloužila k dodání věrohodnosti nebo stvrzení jeho slova. Například Tacitus v *Dějínách* píše o jednom centurionovi, jenž se zabil na důkaz pravdivosti svého hlášení o výsledku války.²¹¹ Smrt římských aristokratů volili také tvář v tvář neduhům stáří nebo těžkým nemocem, tedy za okolností, jejichž vlivem bylo člověku znemožněno udržet si svůj dosavadní status. Ve všech těchto případech nebyla sebevražda v Římě považována za projev bláznovství, ale doklad důstojnosti a pravého římanství, o čemž svědčí i to, že někteří římské státníci ve stáří, když už měli pocit, že nemohou žít jako dříve, přestali

208 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 62-3.

209 Murray 2007, s. 111.

210 Harding (2007, s. 94) uvádí, že podle průzkumu zaznamenaných římských sebevražd historika A.J.L. Van Hooffa jich bylo 32% motivováno hanbou, 22% zdravotními obtížemi a 13% trápením.

211 Tacitus, *Historiae*, III.54.

přijímat potravu. Říman rozeznal situace, které vedou ke ztrátě cti, a také znal správný okamžik, kdy odejít. Včasnost byla součástí jeho ctnosti. Za dobrovolnými odchody se skrývala obava před tím být viděn v ponížené pozici, ztráta cti v očích druhých. V Římě tak nebyla sebevražda jen soukromým aktem odrážejícím stav mysli jednotlivce, ale i veřejným aktem, jímž člověk před ostatními stvrzoval své římanství.²¹²

V *Boží obci* Augustin proti rozhodnutí zabít se z takových důvodů, jež by bylo možné shrnout pod obecný pojem „strastný život“ a mezi něž klade i tělesné bolesti, znásilnění nebo upadnutí do rukou nepřátel,²¹³ podává morální důvod. Rozhodnutí odejít ze světa za těchto okolností je projev slabosti a neschopnosti jim čelit, proto takovou sebevraždu nelze považovat za znak duševní síly a už vůbec ne za projev moudrosti.²¹⁴ Pokud by přistoupení ke smrti pod vahou nesnází svědčilo o statečnosti,²¹⁵ bylo by důkazem ještě větší statečnosti zabít se z pouhé naděje na (lepší) posmrtný život, jak to udělal Theobastos, o němž se vypráví, že se po přečtení Platóna vrhl z hradeb.²¹⁶

Na těchto příkladech se ukazuje, že to, co Římané považují za projev ctnosti, je podle Augustina ve skutečnosti slabost, útek ke smrti pod tlakem nepříznivých okolností. V jeho očích právě ti, kteří se zabili, aby si svou ctnost zachovali, a nakonec i všichni sebevrazi, projeví svou slabost a neuspěli ve zkoušce, kterou jim dal Bůh. S vědomím, že s představou milujícího Boha se neshoduje, aby lehkomyšlně trestal lidi, měl Augustin za to, že zlé události lidského života mají původ v člověku, jsou trestem za jeho hříchy.²¹⁷ Utrpení je zároveň Boží zkouška, jež odhalí, jací lidé jsou. Silní z ní vyjdou ještě silnější, a z toho důvodu je správné utrpení vítat jako příležitost ke zlepšení, úkorně ji nesou jen slabí.²¹⁸ Neschopnost utrpení snášet v extrémním případě může člověka dohnat až k nenávidění života a nutkání se ho vzdát.

V utrpení, ať má zdroj ve znásilnění, mučení, otroctví, nemoci nebo ztrátě majetku, se skrývá dobro. Augustin pokaždé kladl otázku, jaké špatnosti se člověk musel dopustit, aby mu přinesla neštěstí určitého druhu a hledal v něm poučení, jež mu má přinést.²¹⁹

212 Murray 2007, s. 94-5.

213 Ocitnutí se v rukou nepřátel Augustin věnuje zvláštní pozornost. Jako oporu, proč není správné se za těchto okolností vzdávat života, uvádí místo z Matouše, v němž Ježíš nabádá své učedníky, aby vytrvali a před pronásledováním utekli do jiného města, nikoli aby hledali útočiště ve smrti. Příkladem křesťanům budiž Job a další světci, kteří odvážně trpěli bez nutkání slabošsky utíkat ke smrti. Pro povzbuzení přidává ujištění, že ani v zajetí své věrné Bůh neopouští. (Augustin, *De civ. Dei* I, s. 51, 59-60)

214 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 59.

215 Augustin následuje Ciceronovo pojetí ctnosti, když ji chápe primárně jako statečnost.

216 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 59. K tomu dodává, že tato myšlenka je o to absurdnější, že sám Platón byl odpůrcem sebevraždy.

217 Jde o hříchy spáchané jednotlivými lidmi, k prvotnímu hříchu viz zde s. 55-7.

218 Augustin, *De civ. Dei*, I, 8-9.

219 Například v souvislosti se znásilněnými křesťankami předpokládá, že se provinily pyšností na svou

Například na námitky odpůrců křesťanů, již se ptali, proč jejich Bůh při plundrování Říma neušetřil ani ty dobré, odpovídal, že i ti „dobří“ sice již dosáhli určitého pokroku k tomu, co znamená být dobrý, ale stále se dopouštějí některých menších hříchů, například jsou příliš připoutáni k pozemským statkům.²²⁰ Utrpení umožňuje člověku uvědomit si, co je pro něj dobré a jak mnoho mu stále ještě schází k dokonalosti. Rozvíjí v něm pokoru, jež je základním předpokladem k vykročení na správnou cestu. Hanba v očích druhých spolu s utrpením v sobě skrývá možnost mravní nápravy, sebevrazi, již neunesli tlak okolností, se sami vzdali šance na ni.

3.2.2. Vzory římské ctnostné sebevraždy

Je-li sebevražda z neshody projevem slabosti a nevědomosti, již se člověk připravuje o možnost spásy prostřednictvím morálního pokroku, jak Augustin předpokládá, nabízí se otázka, zda by si křesťanství mělo uchovat stejný obraz ideální smrti, jaký platil ve starém světě, a zda by její nejslavnější představitelé měli zůstat příkladem i pro křesťany. Těmto postavám se Augustin věnuje v první knize Boží obce, kde porovnává římskými historiky předkládané a skutečné motivy, jež stály za touhou vzorů římské sebevraždy po ctnosti, a zkoumá příčiny toho, že pro ni museli zemřít.

3.2.2.1. Regulus

Vedle Lukrécie, jež sebevraždou předešla ztrátě čistoty, a Katona, který se vyhnul vydání se napospas nepříteli, aby nepřišel o svou svobodu, byl v římském písemnictví za svou ctnostnou smrt vyzvedáván také Markus Regulus, jenž sice svůj život neukončil vlastní rukou, ale učinil rozhodnutí, o němž si mohl být jistý, že mu smrt přinese.

I když jinak relevanci římských vzorů ctnosti pro křesťany odmítal, byl právě římský vojevůdce Markus Regulus jedinou výjimkou z pohanské historie, kterou jim Augustin klade za příklad, alespoň co se týče trpělivosti v utrpení a náboženské oddanosti.²²¹ Regulus byl jako zajatec Karthága vyslán do Říma s nabídkou výměny za Karthagince zajaté Římany a s přísahou, že pokud nepořídí, vrátí se zpátky. Od této výměny Římany nejen že neodrazil, ale s nepořízenou se sám vrátil do Karthága, kde za to byl krutě umučen.²²²

počestnost a obdiv, který vzbuzovaly u ostatních nebo jinou slabostí, jež by k pýše mohla vést. Hanba v očích druhých jako následek znásilnění je má poučit o tom, aby nelpěly na slávě, a proto ženy, které nesly znásilnění statečně, vyšly z této zkušenosti napravené a pokornější. (Augustin, *De civ. Dei* I, s. 64-65)

220 Augustin, *De civ. Dei*, I, 9-10.

221 Augustin, *De civ. Dei*, I, 15 a 24.

222 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 52.

Poprvé tu narážíme na oblast Augustinova dalšího rozporu s pohanským světem, jenž bude více rozveden později v souvislosti s jeho kritikou stoického eudaimonismu.²²³ Bylo to téma štěstí a blaženosti a otázka, kde je hledat. Augustin si *Regula* váží proto, že se obětoval bohům, jež si vzal za svědky své přísahy, vydal se pro ně svým nepřítelům a podstoupil mučení a smrt. Svou odvahou ukázal, jak málo pro něj znamená život, a že se ho nevzdal i navzdory utrpení, je důkaz jeho duševní síly. Na druhou stranu ale vyjadřuje nejistotu, co se týče *Regulovy* ctnosti. Pravá ctnost by měla člověku přinést štěstí, jeho místo toho nakonec dovedla k utrpení a smrti. Pokud mají pohanští bohové zajišťovat prospěch na tomto světě, jaký smysl má je uctívat, když ani člověka jim tolik oddaného neušetřili?²²⁴

3.2.2.2. Lukrécie

O Lukrécii se díky jejímu životu Livius vyjadřuje jako o vzoru pro římské matrony. Když se její manžel Collatinus spolu s přáteli rozhodli překvapit své manželky, aby se přesvědčili, jak si vedou v době jejich nepřítomnosti, Lukrécie jediná zůstala bez poskvrny, do pozdních nočních hodin předla vlnu. Co však předčilo skvělost Lukrécieiina života, byla její příkladná smrt. Jedním z těch, kteří se účastnili prověřování manželek, byl Sextus Tarquinius, jenž se o několik dní později do Lukrécieiina domu vrátil a tam ji znásilnil.²²⁵ Podle Liviova podání byly Lukrécieiny pocity z toho, co se přihodilo, rozporuplné. Cítila ztrátu počestnosti, ale zároveň vyjadřovala přesvědčení, že „jenom tělo je poskvrněno, duch je nevinen“,²²⁶ a svá slova se rozhodla dosvědčit svou smrtí. Na jejím rozhodnutí nic nezměnilo ani to, že ji manžel a otec, kteří slíbili ji pomstít, utěšovali a od sebevraždy odrazovali. Lukrécie si uvědomovala, že je svým chováním pro ostatní ženy vzorem, a přála si, aby její smrt sloužila jako příklad pro všechny ty, které si za podobných okolností chtějí zachovat svou čest.²²⁷

Augustin pátrá po skutečných důvodech Lukrécieiny sebevraždy: zabila se, aby dokázala svou nevinu, jak její jednání interpretuje římské písemnictví, nebo tak učinila naopak proto, že se znásilněním uvnitř souhlasila a vina ji tolik tížila, že s ní nemohla žít? Předestírá dilema: „Jestliže zcizoložila, proč byla vychválena? A jestliže zůstala čistá, proč byla zabita?“²²⁸ Lukrécii nikdo nepovažoval za ženu, jež by se spustila s jiným mužem. Pokud taková skutečně byla, na cizoložství se nepodílela a čin, jenž po znásilnění

223 Zde s. 63-68.

224 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 52-3, 61.

225 Livius, *Ab Urbe Condita* I, s. 118-19.

226 Livius, *Ab Urbe Condita* I, s. 119-120.

227 Livius, *Ab Urbe Condita* I, s. 120.

228 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 57.

následoval, byl vraždou. Kdo považuje její sebevraždu za správnou, musí věřit v její vinu. Ať tak či tak, Lukrécie byla vinna ze zločinu, buď z vraždy nevinného člověka, nebo z cizoložství.²²⁹

Augustin měl za jisté, že motivem Lukréciiny sebevraždy nebyla láska k počestnosti, možná to nebylo ani přesvědčení o vlastní vině, pravděpodobnější je, že za její smrtí stála závislost na tom, jak ji hodnotí ostatní. Jednala ze strachu, že podezřením z cizoložství klesne v jejich očích. Sužoval ji pocit studu před druhými a touha zachovat si svou pozici jako vzoru ctnosti. Její smrt byla důkazem cti směřujícím k okolí. Vlastnost, jež Lukrécii přinesla slávu, nebyla pravá ctnost, ale přebujelá ctižádnost.²³⁰ I Livius potvrzuje, že k podvolení se násilníkovi ji nepřiměla výhrůžka smrtí, ale až riziko ponížení, Sextova hrozba, že svlékne ji i jejího otroka a řekne, že je našel při cizoložství.²³¹

3.2.2.3. Kato

V Katonově sebevraždě se spojují římské občanské ideály s ideály stoickými. V období konce republiky a počátku impéria stoické myšlenky římské aristokraty silně ovlivňovaly, proto toto spojení bylo přirozené.²³² Dva aspekty hrající roli v Katonově smrti reflektuje také Augustin, jenž o jeho smrti v *Boží obci* pojednává odděleně. Poprvé v souvislosti s římskou občanskou ctností v první knize, podruhé v devatenácté knize v kontextu filosofické ctnosti.²³³

Už za svého života byl Kato považován za člověka „vzdělaného a ušlechtilého“, ale byl to až způsob smrti, jenž mu zajistil nesmírnou slávu. Například Cicero o jeho skonu v *Tuskulských hovorech* mluví jako o vrcholném okamžiku Katonova života.²³⁴ Kato spáchal sebevraždu po Caesarově vítězství, jímž padla republika, a tak byl jeho čin hodnocen jako projev loajality vůči ní a lásky ke svobodě. Svou smrtí se stal římským hrdou, jehož příkladný život i smrt byly nadlouho vzory římské ctnosti.²³⁵

Augustin se pokouší Katonovu smrt demytologizovat a odhalit její skutečnou příčinu. Jestliže se domníval, že je lepší se zabít než žít pod vládou Caesara, proč ke stejnému jednání nepodnítl (nebo sám nezabil) i svého syna? Namísto toho vyjádřil naději, že ho Caesar ušetří.²³⁶ To napovídá o motivech odlišných od těch, které jsou Katonovi obvykle přičítány. Podle Augustinova mínění se vzdal života ve skutečnosti proto, že se

229 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 56-7.

230 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 57.

231 Livius, *Ab Urbe Condita* I, s. 58.

232 Harding 2007, s. 99.

233 Tohoto oddělení se držím také a Katonovu smrt v kontextu filosofické ctnosti probírám na s. 66.

234 Cicero, *Tusc. Disp.* I, 30.74.

235 Harding 2007, s. 99.

236 Augustin, *De civ. Dei* I, 23.

cítil být zahanbený porážkou, jíž se mu dostalo od Caesara, a nechtěl mu dopřát, aby se nad ním slitoval.²³⁷ Jeho slitování by pro Katona znamenalo další ponížení, zatímco sebevražda byla alespoň symbolickým vítězstvím, vytržením se z jeho moci a zachováním kontroly nad svým životem.

3.2.3. Ctnostná sebevražda a její zdroj v sobeckosti

Analýzou okolností smrtí Regula, Lukrécie a Katona se Augustin dostává k odhalení rozporů v koncepci římské ctnosti, jež konstituuje římanství. Naráží na to, že hodnocení těchto (sebe)vražd nejen jako správných činů, ale dokonce vzorů ctnosti, jde proti principům, na nichž je založen Řím, i proti římskému právu. Z Vergilia cituje úsek, podle něžž sebevrahům osud brání v návratu zpátky na svět, a také upozorňuje, že z hlediska římského práva je sice nemyslitelné zabít nevinné osoby, v praxi jsou ale stejně nevinní lidé obětováni pro slávu.²³⁸

Fakt, že lidé nasazovali svůj život pro slávu a uznání, nebyl pro Římany problematický, naopak právě tak vypadal obraz ideální smrti. V římské literatuře jsou proto Lukrécie i Kato oslavováni jako vznešení lidé, kteří ví a dokážou udělat, co je správné. Tváří v tvář událostem, jež hrozily zpochybnit jejich ctnost, dokázali zneuctění svého jména odvrátit tím, že dali najevo, jak moc je pro ně důležitá. Na první pohled se může zdát, že rozhodnutí obětovat se ve jménu slávy a cti je smrtí pro něco vyššího a ušlechtilejšího, pro hodnoty, jež člověka přesahují, a proto se naprosto liší od toho být někým nespravedlivě zabit. Augustin se však domníval, že oba způsoby smrti lze klást na stejnou úroveň, protože zdroj obou je v sobeckosti, jež člověku není vlastní a vzdaluje jej od jeho původní přirozenosti.

Na Augustinem probíraných postavách se ukazuje, že i ti nejlepší Římané se neubránili zhoubným silám, jež formují celý Řím. Za touhou po slávě, pro niž římský systém ctnosti podněcoval se obětovat, se po většinu římské historie skrývala panstvíchtivost, sobecká snaha vyniknout nad ostatní. Když Lukrécie a Kato už nemohli sami ovládat svůj život, udržet si svou pozici nad jinými a ovlivňovat to, co si o nich myslí, nezbylo jim než přemoci sebe, posledního člověka, jehož měli ve své moci. Příliš velký strach z ponížení, který pociťovali, plyne z iluze lidí ovládaných touhou po panování, z přesvědčení, že čím více toho mají ve své moci, tím větší je jejich bezpečí. Neustálá potřeba dokazovat si svou převahu ve skutečnosti slouží jen ke zbavování se strachu. Svého opaku, ponížení a pokory, se touha po vládě obává tolik, že než život na nízké

237 Augustin, *De civ. Dei* I, 24.

238 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 56.

pozici, raději žádný. Důvodem toho, proč určité situace v Římanech vyvolávaly tak intenzivní pocity studu, jimž nedokázali čelit, byla jejich slabost, potřeba se vyvyšovat.

3.2.4. Touha po slávě a její proměna, povaha římské ctnosti

Při odkrývání sil, jež stály v základu starého Říma, Augustin vychází ze Sallustia a Vergilia, diskutuje s nimi a předestírá svou interpretaci římských dějin, významných činů a jejich motivů. Touha po slávě převážila všechny ostatní síly a Římany ovládla natolik, že pro ni byli ochotni obětovat vše včetně svého života. První, na co se ve svých počátcích Řím zaměřil, bylo získání svobody. Válčení bylo nutné, možnostmi buď vybojovat svobodný život, nebo statečně padnout.²³⁹ Díky tomu, že se v té době sláva, chvála a čest, po nichž Římané tolik toužili, získávala službou státu, dokázal Řím vzkvétat. Jednotlivci směřovali své snahy k věhlasu obce, což umožňovalo potlačit vlastní sobecké touhy a zabránit vystoupení nectností na povrch.²⁴⁰

Touha po slávě se ale nezastavila u svobody a začala se vyjadřovat jiným, mnohem sobečtější způsobem: rozvinula se ve svou zvrácenou formu, panstvíctivost. Byly to vlastnosti jako umění vládnout a panovat, podrobovat si válkou, pro které Verugilius a Sallustius vyjadřovali obdiv svým hrdinům.²⁴¹ Panstvíctivost byla spojena s mravním úpadkem,²⁴² převládlo sobectví, zahálčivost, hromadění soukromého majetku, a naopak nouze v obci. V Římanech hluboce zakořeněné spojení cti a ctnosti se začalo rozpadat a udržovalo se jen navenek. Pravá ctnost se vytratila, lidé netoužili takoví být, ale jen ctnostně vypadat před ostatními. Cti, moci a slávy se začalo dosahovat „lstmí a úskoky“, přinášela je zdánlivá ctnost, vítězství a krveprolití.²⁴³

I když touha po slávě zpočátku, tj. před svým zvrhnutím, plnila pozitivní funkci díky tomu, že bránila rozvinutí horších neřestí, ona sama je podle Augustina už od základu mírnější formou neřesti. Vypovídá totiž o snaze získat pochvalu od lidí, zalíbit se jim pomocí vlastností, jež jsou hodnoceny jako dobré, např. ctností. Proto i ve ctnostech těch, kteří prostřednictvím touhy po slávě sloužili státu, je přítomna určitá míra zpupnosti.²⁴⁴

Římské dějiny jsou v Augustinových očích od počátku prostoupeny krutostí, touhou zvítězit a ovládnout druhé, které motivují řadu zrad, podlostí a homicid. Již v základu

239 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 182-3.

240 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 185, 188, 193.

241 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 183-4.

242 K mravnímu úpadku podle Augustina došlo po porážce Karthága. Padl tím poslední velký nepřítel, z něž měl Řím strach a který jej držel na uzdě. (Augustin, *De civ. Dei* I, s. 86.)

243 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 189.

244 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 186-7. Touha po pochvale, jako každá neřest, je v člověku stále přítomna a nemůže být vykořeněna, ale měla by ji převyšovat touha po spravedlnosti. Být ostatním příkladem co se týče spravedlnosti a dobrých skutků, jež inspirují a přivádějí na cestu k Bohu, je jedinou správnou formou úsilí o pozornost lidí. (s. 187-8)

Říma stojí vražda Romula Rémem, jež je modelem opakujícím se v průběhu římských dějin ještě mnohokrát.²⁴⁵ Když Římané začali své snahy směřovat k podrobení a ovládnutí jiných, násilí plodící panstvíchtivost skrývali za slova čest a ctnost a od určité doby i za touhu slávě.²⁴⁶

Nastiňování jednotlivých událostí římských dějin v tomto světle, tomu, jak byly brutální projevy touhy dominovat v sebeporozumění Říma přetvářeny a zjemňovány, Augustin v *Boží obci* věnuje velký prostor.^{247,248} Ukazuje se na nich zvyšování rozporu mezi tím, za jaké se Římané prohlašovali a tím, jací ve skutečnosti byli co se týče smyslu pro spravedlnost, který prohlašovali za své krédo.²⁴⁹ Slávu, čest a ctnost přinášely praktiky, jež navenek odmítali a považovali za hanebné.²⁵⁰ Stejný čin mohl být hodnocen jednou jako trestuhodný, jindy jako ctnostný, v závislosti na tom, co prospívalo zakrytí sobeckých cílů jednotlivců.²⁵¹

Na Augustinově rozboru podstaty římanství se ukazují proměny v koncepci římské ctnosti ovlivňující povahu římských sebevražd. Obětování života ve jménu státu z počátků Říma vypovídá o tom, že se prostřednictvím ctnosti dařilo touhu po slávě dobře usměrňovat. Dokázat se nadchnout pro něco, co převyšuje jednotlivce až do té míry, že pro něj zapomene na sebe a upřednostní jeho prospěch před svým, je pro Augustina pozitivní

245 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 84.

246 Byla to bezdůvodná válka s mateřskou Albou. Augustin píše o tom, že i Sallustius uznal, že důvod této války nebyl jiný, než vládychtivost a touha ovládnout co největší území. Panstvíchtivost měla zhoubný vliv na obě válčící strany, způsobila mnoho ztrát a umírání. Navzdory tomu byla Římany nazvána slavnou. (Augustin, *De civ. Dei* I, s. 112-14)

247 Augustin, *De civ. Dei*, II 17-18, III 6-30.

248 Rozdílný důraz na určité prvky mezi jeho a Livioným viděním dějin lze ilustrovat na události, kdy Římané pozvali obyvatele okolních obcí na slavnostní hry a v jednu chvíli odtud začali unášet mladé ženy. Livius píše, že rodiče unesených dívek byli sice oklamáni, zároveň ale zdůrazňuje, že muži se o unesené dívky dobře starali, a po čase se i ony se svým stavem smířily. Pozornost zaměřuje především na vyzvednutí toho, jak skvěle se Římané vyrovnali s problémem nedostatku žen a líčení slavných vítězství nad všemi kmeny, které se s nimi v rozhořčení z únosů rozhodli bojovat. (Livius, *Ab Urbe Condita* I, s. 51-7) Augustin naproti Liviovi poukazuje především na to, že místo aby své manželky získali spravedlivě, zvolili Římané cestu lsti, a navíc za ni Romula, hlavního iniciátora únosů, učinili Bohem. Dále kritizuje nepřirozenost situace, v níž se ocitli nejen vraždící se strany kvůli své vzájemné příbuznosti, ale i dívky, jež se museli dívat, jak umírají jejich manželé i otcové. (Augustin, *De civ. Dei* I, s. 84, 111-12)

249 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 84.

250 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 118. Dokladem tohoto rozporu je například i to, že Římané si na trůn dosadili Tarquinia Zpupného hned poté, co zavraždil svého tchána a dosavadního krále. Tarquinius nebyl vyhnán pro tuto vraždu ani pro svou zpupnost, ale až po čase za prohřešek svého syna, jenž znásilnil Lukrécii. (Augustin, *De civ. Dei* I, s. 116-17.)

251 Zatímco únosy a znásilnění Sabineek Římané byly v pořádku a Romulovi přinesly obdiv, znásilnění Lukrécie bylo považováno za natolik trestuhodné, že opravňovalo i změnu režimu. Brutus, jako jeden z přítomných sebevraždě Lukrécie, přísahal vyhnat krále Tarquinia s celou rodinou, ačkoli Lukrécie výslovně žádala zavázat se k potrestání viníka Sexta Tarquinia a krále vůbec nezmiňovala. (Livius, *Ab Urbe Condita* I, s. 120) Následující události, svržení krále a získání konzulátu, pozdější donucení svého spolukonzula k odchodu z Říma, jsou podle Augustina bezprávím, projevem Brutovy skryté touhy po vládě, která jen čekala na svou příležitost se projevit. (Augustin, *De civ. Dei* I, s. 118)

signál. Takové jednání sice není tak chvályhodné jako obětování se Bohu, ale vypovídá alespoň o určité skromnosti, schopnosti uznat, že existuje něco vyššího než já, která vede k potlačení vlastní sobeckosti.

Zvrácení v systému římské ctnosti v pozdějších dobách mělo za následek, že kontrole se vymkla i touha po slávě. Její proměna v panstvíchtivost souvisela s tím, že skutečná ctnost byla nahrazena pouze předstíranou a cílem se stalo získání osobní slávy a povýšení. Upřednostňování slávy před vším ostatním, především před spravedlností, vedlo nakonec i k tomu, že se panstvíchtivost obracela proti sobě, jak se ukazuje na sebevraždách Lukrécie, Katona a Regula.

3.2.5. Mučedníci a héroové

Křesťanská církev i Řím u svých příslušníků podporovaly pocit podřízenosti vůči něčemu, co je přesahuje. Oddanost s sebou vždy nese nutnost alespoň určitého přizpůsobení a sebezpotlačení, a měří se cenou, jíž je člověk ochoten zaplatit. Ty, kteří prokázali schopnost potlačit to nejzákladnější, svůj pocit sebezáchovy a umírali pro ně, za to Řím i církev odměňovaly slávou a ctí, stávali se héroji nebo svatými, a hrdinství a mučednictví se staly ideálními obrazy smrti.

I když církev zamítala sebevraždu, svým postojem k mučednictví se blížila římské adoraci sebevraždy. Nejen že se vyjadřovala obdivně o mučednících, ale vyzvedávala utrpení jako to, co člověka vyznamenává. V *Boží obci* Augustin mučedníky označuje za křesťanské héroji.²⁵² Křesťané jsou mučednickou smrtí korunováni,²⁵³ a v nebi pak budou tím váženější, čím horší muka museli snášet a čím statečněji jim dokázali odolávat.²⁵⁴ Na tomto místě je budou zdobit jejich jizvy jako znamení toho, co vytrpěli pro Krista, zatímco ostatní tělesné vady zmizí.²⁵⁵

Augustin se však domnívá, že mezi Římany obětujícími se pro obec a mučedníky umírajícími pro Boha, je zásadní rozdíl, co se týče morální úrovně. Uvádí některé příklady z římských dějin, například jak se Curtius ve zbroji vrhl do skalní rozsedliny, protože bohové Římanům přikázali obětovat to nejlepší, co mají, a srovnává tyto činy s křesťany, již byli mučeni pro svou víru. Odlišnost je v tom, co vedlo Římany obětovat se. Byla to touha po slávě, jež je závislá na obdivu druhých. Římané se svými činy chtějí chlubit a staví je na odiv.²⁵⁶ Naproti tomu křesťan ve své oddanosti a ochotě snášet utrpení není

252 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 336.

253 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 240, 376.

254 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 336, II, s. 305.

255 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 413.

256 Svě tvrzení ilustruje příkladem Marca Putvilla, jež se při zasvěcování chrámu dověděl falešnou

motivován touhou proslavit sebe, ale přispět ke slávě Boží, za svou sílu odolávat vděčí Bohu. Zatímco v základu činů křesťanských mučedníků je pokora a láska k Bohu, čistotu jednání všech Augustinem probíraných vzorů římské sebevraždy narušuje sobeckost: vycházejí z ohledu na sebe a svou ctnost. Tím, co provedli, chtěli dát najevo její opravdovost, i kdyby to mělo být jen před sebou samým jako v případě Regula.²⁵⁷

Důvod, proč Římané byli tolik ovládnáni touhou po slávě, se podle Augustina skrývá v neschopnosti vidět dále za tento svět, a to, co přijde po něm. S křesťany je spojuje touha po nesmrtelnosti a to, že věčnému životu, jenž přijde po tom nynějším, přičítali vyšší hodnotu. Zároveň byli přesvědčeni, že způsob, jímž svůj dočasný život žijí, ovlivňuje jejich šance na nesmrtelnost, od níž také odvozovali svou hrdost. Rozdíl byl ale v tom, kam upírali své naděje na její získání. Římané usilovali o pozemskou nesmrtelnost, udržet se v paměti lidí prostřednictvím proslavení se hrdinskými činy nebo ctností.²⁵⁸ Na rozdíl od římské hrdosti, která je světská, ta křesťanská se skrývá v dalším životě, k přináležitosti k Boží obci, proto křesťana ponížení na zemi o hrdost nepřipravuje. To, co křesťanům umožňovalo uchovat si tvář i při ponížení a zneuctění, byl předpoklad, že vystavení pronásledování a utrpení je řadí mezi ty, jež Bůh vyvolil k tomu pobývat po smrti s ním. Héros i mučedník se obětují a překonávají svůj pud sebezáchovy. Křesťan svou hrdost nabývá ponížením, roste s utrpením, a svou sílu osvědčuje úsilím, které dokáže vynaložit na jejich snášení. Naproti tomu Říman se zneuctění vyhýbá, protože v utrpení hrdost ztrácí. Schopnost sám na sebe vztáhnout ruku je vyjádřením jeho síly.

3.3. Lidská přirozenost a její proměna

3.3.1. Ztráta původní lidské přirozenosti a vznik dvou obcí

Na konci čtrnácté knihy *O Boží obci* Augustin píše o dvou typech lidí tvořících dvě obce, jejichž dějiny začínají po pádu člověka.²⁵⁹ Základem každé z nich je jeden typ lásky: pozemská obec se vyznačuje láskou k sobě, sobeckostí, proto její obyvatelé usilují o to se proslavit, jsou ovládnáni panstvíchtivostí a obdivují sílu vládnoucích. Naproti tomu nebeskou obec vede láska a poslušnost k Bohu, soucit a pocit rovnosti s ostatními. Její občané dostali druhou šanci, byli vybráni z odsouzeného lidstva Bohem, jenž jim dal milost přinášející pokoru. Stali se cizinci na zemi čekajícími na svůj pravý domov, život po

zprávu o úmrtí svého syna a nařídil jeho tělo jen tak pohodit bez řádného pohřbu. (Augustin, *De civ. Dei* I, s. 192)

257 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 192.

258 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 188.

259 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 59.

jeho boku, jenž je čeká po smrti.²⁶⁰

Zatímco křesťanskou církev Augustin považuje za odraz nebeské obce na zemi, prototypem té pozemské je Řím, jenž je stejný jako jeho občané, které ponouká k sebeglorifikaci, vidění životního cíle a štěstí v lásce k sobě a proslavení se.²⁶¹ Takové jsou v Augustinových očích všechny pohanské státy, řídí je sobecké zájmy.²⁶² Sobeckost působí destruktivně na člověka na osobní úrovni i jako příslušníka státu. Má negativní dopad v oblasti jeho touhy po štěstí a míru, jež je podle Augustina antropologickou konstantou. V pozemské obci neexistuje jednota, státy i jednotlivci se domnívají, že jejich dobro spočívá v eliminaci všech rivalů, proto se zmítají ve sporech a bojích. Míru má být paradoxně dosaženo cestou války, vítězství a ponížení jiných.^{263,264}

Člověk, stejně jako jednotlivé části pozemské obce, je sám se sebou v rozporu. Je veden mnoha, někdy i vzájemně si odporujícími tužbami a myšlenkami, v nichž není snadné se vyznat, některé z nich jsou mu dokonce škodlivé. Nenachází trvalou spokojenost a ve chvílích dočasného štěstí se nezbavuje obav z budoucího neštěstí. Augustin nebyl první, kdo získal z lidské existence podobný pocit a při pátrání po původu tohoto rozporu, dospěl k tomu, že vznikl jako důsledek ztráty prvotní přirozenosti a rozvoje sobeckosti a nevědomosti.²⁶⁵

Bůh původně člověka stvořil s přirozeností, jež byla spravedlivá.²⁶⁶ Potom, co se Adam dopustil prvotního hříchu, jeho vina se přenesla na celé lidstvo a osudově proměnila jeho přirozenost.²⁶⁷ Člověk ztratil milost, jež mu v ráji dodávala dokonalost a povyšovala jej, a přiblížil se k nicotě. Odpadnutím od Boha se odchýlil od přirozenosti, jak ji zamýšlel (k obrazu svému), a v porovnání s ní se stal něčím menším, od té doby již není člověkem v původním smyslu. Kromě degradace lidské přirozenosti byla druhým bezprostředním následkem provinění ztráta přístupu k lidskému štěstí.

Vedle bezprostředních následků byl člověk za svou zpučenost potrestán ztrátou nesmrtelnosti, ne však v podobě smrti a pádu do nicoty a zapomnění, ale její stálé přítomnosti v životě. Byl svázán „poutem smrti“, jež se projevuje na dvou úrovních: naplno ve věčné smrti přicházející po skončení tohoto života, v náznacích také ještě před

260 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 58-60.

261 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 58.

262 Wenzel 2012, s. 48.

263 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 62.

264 Augustin se domníval, že spravedlnost může být zaručena jen uctíváním jednoho Boha, společnou autoritou pro všechny a společným zájmem. Polytheismus spočívající na egoistickém prosazování moci jednotlivých bohů, je naproti tomu pramenem rozbrojů v Římě. (Augustin, *De civ. Dei* I, s. 354)

265 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 430, II, s. 256-7.

266 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 430.

267 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 416.

ní, a životem, který je sám smrtí poznamenán.²⁶⁸ Není to jen z toho důvodu, že každým dnem je člověk blíže tělesnému zániku, ale především proto, že je celý smrtí duše, jež byla opuštěna svým životem, a v tomto opuštění Bohem upadá a rozkládá se nevědomostí.²⁶⁹

Důsledek smrtelnosti je vnitřní rozpor, boj s tělem. Bůh jako trest Adamovi dává to, co chtěl, nezávislost, jež je zároveň kalena neposlušností, již se vůči Bohu dopustil. Adam se odchýlením od Boha vymkl z přirozeného uspořádání, v němž byl člověk podřízen Bohu a tělo člověku (duši). Jakmile se člověk osvobodil od Boha, i tělo přestalo poslouchat člověka a on se octl v rozporu sám se sebou.²⁷⁰ Lidský život je hluboce poznamenán rozporem mezi vůlí a touhami, je to napětí mezi tím, co si člověk uvědomuje jako mravně správné, a směrem, kam jej táhnou vášně, mezi něž Augustin počítá i ty duševní. Člověk se ocitá v chorobném stavu přinášejícím s sebou spoustu bolesti, je otrokem svých vášní, které stojí mnoho úsilí rozumem zkrotit.^{271,272} Ztráta kontroly nad sebou, jednou svou částí, se projevuje nakonec i v tělesném zániku, jenž završuje první smrt.²⁷³ V plné míře, ve věčné smrti, rozpor vůle a těla zasáhne ty, kteří nebyli vyvoleni milostí ke spáse.²⁷⁴ Tato druhá smrt je charakterizována věčným konfliktem mezi vášní a vůlí, utrpením, jež nemůže ukončit vítězství žádné ze stran, protože duše a tělo jsou v ní nerozlučně spojeny, je věčným umíráním.^{275,276}

V ráji člověk přesně věděl, jakou hodnotu věci mají, proto když vystoupil proti Bohu, vědomě odmítl to, co je pro něj nejlepší a zvolil to méně dobré, dobrovolně se vzdal svého štěstí.²⁷⁷ Vyvázáním z původní podřízenosti Bohu ztrácí kontakt se zdrojem svého dobra a ocitá se mimo místo, kam přirozeně patří. V osamocení se jeho život stává lží, člověk nepřestává toužit po štěstí, ale svou sobeckostí už v základu sám sobě brání v přístupu k němu. Augustin se domníval, že jen život, k němuž byl původně stvořen, ten spočívající v podřízení se vůli Boha, může člověku přinést trvalé štěstí.²⁷⁸

Augustin někdy charakterizuje obyvatele pozemské obce jako ty, jež chtějí žít podle těla, a příslušníky té nebeské jako ty, kteří chtějí žít podle ducha.²⁷⁹ Tato distinkce nestojí

268 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 429-30. Wenzel 2012, s. 190-1.

269 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 426-7, 431.

270 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 430.

271 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 44-5, 48.

272 Neznamená to, že by byl člověk původně prost vášní, jen neměly neřestný charakter, tj. byly v souladu s jeho vůlí. (Augustin, *De civ. Dei* II, s. 48)

273 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 425-6, 431.

274 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 431, Wenzel 2012, s. 190-1.

275 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 429, II, s. 283-4.

276 Podle Chadwicka (1994, s. 296) si Augustin „peklo“ spíše než jako nějaké místo představoval jako stav duše v nevědomosti a odcizení od Boha.

277 Wenzel 2012, s. 189.

278 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 27, 41-2.

279 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 23.

na protikladu mezi lidským tělem a jeho duchem (duší), v interpretaci výrazu „tělo“ totiž následuje Písmo, které jej opakovaně užívá pro označení celého člověka, lidské přirozenosti jako takové se všemi jejími tělesnými a duševními atributy.²⁸⁰ Žít podle těla proto znamená odpoutat se od Boha, života podle ducha, a rozhodnout se žít podle své vlastní vůle, člověka. Je to stejné rozhodnutí, jaké udělal Adam, a ještě před ním d'ábel.²⁸¹ Původem Adamova hříchu byla pýcha, zvrácená vůle, jež klade člověka nad Boha, protože touží se osamostatnit a stát se sobě Bohem. Sobeckost a nevědomost, kterou člověku nedostatek pokory vůči Bohu přinesl, vede k tomu, že jeho současný život vypadá jako „peklo na zemi“. Alespoň tak jej vidí Augustin.

3.3.2. Nespokojenost s lidským životem

Augustin se tak vrací k prvku přítomnému již v antické filosofii, nespokojenosti s lidským životem. Křesťanství není jediné, jež takové pocity dovedly k touze dostat se do jiného světa, kam na rozdíl od jeho nynějšího místa pobývání, člověk dokonale zapadne, do svého pravého domova.²⁸² U stoiků se touha najít si své místo projevila jako snaha žít podle přírody. Sám Augustin píše o tom, jak se pohané pokoušejí vypořádat se s touto nerovnováhou. Domnívají se, že bohové, i když jen několika málo z nich, ke zmírnění utrpení dali lék, filosofii, kterou Augustin považuje za určitou formu Boží milosti.²⁸³ Zároveň ale zpochybňuje její schopnost této úloze dostát a kritizuje návody filosofů na správný život, protože se zakládají pouze na úvahách omezeného lidského rozumu, nikoli na vševědoucí Boží autoritě.²⁸⁴

V Platónově pojetí má být filosofie „přípravou na smrt“. Ta se uskutečňuje prostřednictvím rozvíjení racionální části duše, skutečné podstaty člověka a jediné její složky, jež při odpadnutí ostatních po smrti zůstává. Podobně tělo a vášně jsou jen věcmi vtělení a smrtí budou odstraněny.²⁸⁵

Je-li pravda, že se člověk stává sám sebou až po smrti, zbavením se všeho, co k němu nepatří, znamená to, že je do té doby postižen ztrátou svobody a štěstí? Ti, kteří se nechtěli

280 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 24, 26-28. Toto pojetí těla Augustinovi umožňuje zamítnout vidět v něm zdroj všech neštěstí, všech zel, která postihují duši, jak je tomu u platónské teorie. Ke správnému životu (podle ducha) nestačí krotit jen tělesné touhy, ale i ty duševní (např. nepřátelství, sváry). (*De civ. Dei* II, s. 25) Tělo sice zatěžuje duši, sklíčuje ji vědomím své porušitelnosti, ale není zlem samo o sobě. Jako důkaz toho Augustin uvádí, že prvotní hřích vyšel z duše v době, kdy tělo bylo ještě dokonalé, nesmrtelné. (*De civ. Dei* II, s. 26)

281 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 26.

282 Harding 2007, s. 110-11.

283 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 419. Zde také uvádí, že z pojetí filosofie jako daru ke zmírnění utrpení jasně vyvstává, že lidstvo pyká strastmi za své provinění.

284 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 76.

285 Harding 2007 s. 111.

smířit se stavem člověka odsouzeného k dlouhým rokům neuspokojivého života, viděli naději v možnosti navodit již na zemi stav podobný tomu posmrtnému. Věřili, že už zde je možné žít způsobem, jakým žijí pouze (racionální) duše. Bylo ale třeba najít způsob, jak se vypořádat s vášněmi, které vznikají kvůli těm částem, jež přináší vtělení.

Podle Platóna lze štěstí zakusit při kontemplaci, během níž se duše pozvedá nad materiální svět a překonává své vyhoštění. Požadavky těla ji ale vždy stáhnou zpátky na zem.²⁸⁶ Tyto momenty ze země dosažitelného štěstí jsou tedy pouze dočasné a cesta k nim namáhavá, o čemž se ostatně při praktikování dialektické metody přesvědčil i Augustin.²⁸⁷

Stoici zakládali na platónské myšlence, že rozum má ovládat nižší části duše a zahrnuli v to také tělo. Cestou, jak navázat na svůj přirozený život, je oprostít se od všeho, co k člověku nepatří a nad čím nemá moc. Domnívali se, že interpretací požadavků těla jako indiferentních si lze zajistit stálost stavu povzneseného nad sféru hmotného světa a díky tomu i štěstí prostupující celý život moudrého člověka.²⁸⁸ Platónovu kontemplaci božského nahradili každodenním životem podle božské přírody prostřednictvím ctnosti. Když Chrysippos mluví o člověku pouze jako o duši,²⁸⁹ odráží Platónskou myšlenku o nesmrtnosti duše a vyjadřuje naději žít život, v němž člověk není ničím jiným než touto racionální duší.²⁹⁰

Stoici nemuseli své představy o tom, co přijde po smrti, rozvíjet tolik jako Augustin nebo Platón. Svůj pocit nepatřičnosti nekompenzovali konstruováním jiného ideálního světa, v němž člověk bude konečně moci žít svobodně, ale místo něj vytvořili představu o dokonalém člověku schopném žít šťastný život ve svém současném bydlišti. Moudrý člověk vzal osud do svých rukou, postupným přibližováním ke ctnosti, tj. přizpůsobováním svého jednání božské přírodě, se stal blízkým Bohu. Zatímco Augustinova milost je určena jen těm, kteří jsou ke spáse vyvoleni ze záhadných důvodů, tedy bez ohledu na jejich předchozí zásluhy, ze stoického pohledu má možnost dosáhnout štěstí téměř každý, kdo vyvine dostatečné úsilí. I když filosofický život automaticky nezaručuje štěstí, umožňuje naučit se alespoň částečně vítězit nad nároky těla.

3.3.3. Člověk jako součást řádu, řád lásek

V původním stavu poslušnosti Bohu člověk přirozeně věděl, co je pro něj dobré, a následoval-li své touhy, spolehlivě jej zavedly k uspokojení a blaženosti. Vlivem pádu a

286 Harding 2007, s. 112.

287 Chadwick 1994., s. 224.

288 Harding 2007, s. 112-13.

289 Zde s. 16.

290 Harding 2007, s. 113.

vytržení z řádu člověk ztratil svou harmonii, stal se zmateným, ale touha po uspokojení mu zůstala. Ať už vědomě nebo nevědomě, hledá cestu, kterou se vydat a jak se dostat na místo, které opustil. Augustin tu vychází z řecké představy hierarchicky uspořádaného kosmu, v němž každá jeho složka nalezne klid, až když se dostane tam, kam patří.²⁹¹

Světový řád je člověku zjevný jen zčásti, přesto už jen samotná schopnost vidět ve světě jeho krásu a uspořádanost, tím že odkazují ke svému stvořiteli, přinášejí do jeho života významnou změnu.^{292,293} Vědomí, že mezi věcmi kolem panuje určitý řád, učí člověka je oceňovat ve správném pořadí a uspořádávat hierarchicky podle něj své touhy. Znamená to dávat věcem tolik lásky, kolik jim náleží, což znamená především neklást stvořené věci (např. tělesnou krásu či bohatství) nad Boha. Řád je přitom již v lidské paměti přítomen díky rozumu jako „vtištěný pojem“, jenž je jen zapotřebí si aktualizovat. Díky tomu, co člověk vidí kolem sebe, stává se odrazem okolního řádu a tím se do něj současně začleňuje.²⁹⁴

Ctnost, schopnost dobře a spravedlivě žít, Augustin někdy vymezuje jako „řád v lásce“.²⁹⁵ Když přišlo na morální hodnocení jednotlivců i států byla pro Augustina klíčová povaha jejich lásek, jež jsou tím, co je pudí k vyhledávání určitých předmětů a radosti z nich. Domníval se, že lidé mají alespoň do určité míry svobodu rozhodnout se, které své lásky budou následovat, a tato rozhodnutí vycházejí z povahy vůle, z toho, zda je dobrá či špatná.²⁹⁶

Osamostatnění od Boha v základu znamenalo zvrácení řádu lásek, špatnou vůli. Člověk dal přednost vnějším (nižším) věcem před Bohem a začal spatřovat své štěstí v uspokojování těla.²⁹⁷ Zaměření na tělo vneslo do duše úpadek, neklid a zmatek, protože člověk v tu chvíli ztratil schopnost přirozeně následovat svůj pravý cíl, začal jej zaměňovat za to, co by mělo být v jeho životě pouhým prostředkem k němu. Augustin rozlišoval věci, z nichž se máme těšit, tj. blaženost přinášející cíl, a ty, jež máme užívat, proto „těšení se z Boha“ považoval za jedinou přirozenou a správnou formu vztahu k němu.²⁹⁸ Hmotné věci mají poskytovat pouze užitek, a tak součástí nastolení správného řádu není jejich odmítnutí, ale především osvobození se ze závislosti na nich. Namísto toho být jimi vláčen si je má člověk podřídít a ovládat je.

291 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 381, Markus 2002, s. 429.

292 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 357.

293 Augustin psal o tom, jak stvořené věci k člověku promlouvají, když se jich ptá. Nemluví ale ke každému, vnímavější jsme vůči nim tím méně, čím více jsme připoutáni k hmotným věcem a ztrácíme úsudek. (Markus 2002, s. 445)

294 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 90, Markus 2002, s. 434, 436, 445.

295 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 90.

296 Chadwick 1994, s. 259.

297 Chadwick 1994, s. 262.

298 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 378, Markus 2002, s. 436-7.

Augustin ve shodě se stoiky mluví o tom, že člověk své místo v přírodě nachází na základě pozorování okolního světa a také, že ctnost, řád v lásce, spočívá v uspořádání si hodnot. Stoici ale na rozdíl od něj člověku přiznávají schopnost zcela porozumět zákonitostem světa, které jsou předpokladem sebepoznání. Obrat v myšlení nastává až dokonalým sebepoznáním, díky němuž může člověk definovat svůj cíl a nastoupit na cestu k němu. Poznání vlastní přirozenosti je výchozím bodem pro hodnocení věcí, je to jediný způsob, jak získat kritérium toho, co je pro člověka dobré a co zlé. Až díky němu se ujišťuje, že aby se stal sám sebou, je třeba svou pozornost odpoutat od hmotných věcí a všechno své úsilí soustředit na ctnost.²⁹⁹

Ctnost pro Augustina, stejně jako pro stoiky, znamená shodu s přírodou a osvobození se od zvyků, od toho, co lidé běžně považují za žádoucí. Nástrojem, jenž člověku umožňuje se odpoutat od hmotných věcí, je sebekritika, avšak nebezpečí se pro ni skrývá ve zvyku. Od narození je člověk pod vlivem své v základu zvrácené lidské přirozenosti, a tak již od dětství v sobě upevňuje zvyk směřovat k neřestem, věnovat se vnějším věcem, jež mysl odvracejí od rozjímání nad transcendentním. Čím více se člověk zabývá vnějším, tím více se s ním ztotožňuje a odcizuje sobě, stává se jeho otrokem. S tím, jak připoutanost k vnějšimu narůstá a stává se druhou lidskou přirozeností, soudnost umožňující hodnotit své svázání s praktickými věcmi a činnostmi, ztrácí svou sílu a člověk důvod se mu vzepřít. Ocítá se proto v kolotoči neřestí. I když v jeho životě nastane moment, kdy si uvědomí, co je správné dělat, nedokáže své vědění přetavit v činy, na to je příliš pohodlný a jeho vůle oslabena egoismem.³⁰⁰ Z Augustinova pohledu není tím, co člověku brání ve štěstí a důvodem setrvání zla nynějšího stavu jeho tělo nebo hmotné věci, ale slabost lidské duše. Cestu k nalezení svého místa ve světě člověk začíná u toho, co chce, ale nemůže do něj dokonale zapadnout, aniž by se mu přizpůsobil tím, co dělá.

Augustinovo nevalné mínění o lidské přirozenosti, její zvrácenosti, slabosti a nevědomosti, dokládá jeho přesvědčení, že člověk není schopen dodržovat přikázání.^{301,302} I navzdory tomu, že lidské vůli přiznával určitou svobodu, k překonání pýchy je příliš slabá a nerozhodná, snadno se dá svést ze správné cesty. Lidská přirozenost je natolik zdeformovaná, že ke své záchraně potřebuje pomoc. V průběhu života v Augustinovi sílilo přesvědčení, že je pro člověka nezbytné, aby mu Bůh poskytl nejen sílu jako prvotní impuls, jenž umožňuje vykročit na správnou cestu, ale i zdroj, ze kterého čerpá při svém

299 Viz zde s. 11-12.

300 Chadwick 1994, s. 259-60, Markus 2002, s. 440.

301 Chadwick 1994, s. 297.

302 Pro Augustinova odpůrce Pelagia, jehož myšlení bylo utvářeno východní křesťanskou tradicí mající v člověka více víry, bylo pobuřující slyšet, že Bůh člověku uložil něco, co není v jeho silách. Naopak se domníval, že Bůh oceňuje lidské snažení svou pomocí. (Chadwick 1994, s. 298)

snažení se na ní udržet. Milost je dar a důvody, proč ji někteří lidé dostanou, a jiní ne, jsou nám neznámé. Jisté je, že nemají co dělat se zásluhami nebo úsilím o ctnost, které jsou naopak všechny jeho dary.³⁰³ To znamená, že pouze vůle být dobrým sama nestačí, potřebuje k sobě ještě milost, o níž člověk přišel, když se vědomě rozhodl opustit své pravé dobro. Až díky ní se lidská duše může pozvednout na úroveň ducha a být šťastná.³⁰⁴

3.4. Augustinova kritika antické a stoické filosofie

3.4.1. Augustinovo pojetí lidského dobra a blaženosti

Důsledkem vytržení z řádu jsou u člověka pocity nedostatku a touha po jejich uspokojení, štěstí a blaženosti. Augustin blaženost definoval jako pokoj, úplné ustání veškerých tuh bez jakéhokoli strádání.³⁰⁵ Vinou své nevědomosti se ale člověk nachází v nejistotě ohledně toho, která z mnoha věcí, po nichž touží, mu může poskytnout klid jednou provždy. Trvalé a naprosté uspokojení bude následovat, jakmile uspokojí tužby odpovídající jeho přirozenosti, z toho důvodu je v životě zásadní mít správně uspořádané své „lásky“. Touha po nesprávných věcech nikdy nevede k trvalému štěstí.³⁰⁶

Při definování lidského dobra Augustin, stejně jako filosofové před ním začínal vymezením vztahu duše a těla. Byl proti těm, kteří redukovali člověka na jednu jeho část, zároveň si ale uvědomoval, že vyjasnit vztah mezi těmito dvěma složkami je obtížné.³⁰⁷ Oproti stoikům, kteří zavrhovali sjednocení duše a těla, protože se domnívali, že by tím muselo dojít k proměně obou a vzniku jiné, zcela nové substance, Augustin využil novoplatónského pojmu „sjednocení bez míšení“, díky němuž mohl mluvit o jednotě se současným zachováním odlišnosti každého prvku.³⁰⁸ Nachází-li se člověk ve správném stavu, měl by mezi jeho částmi panovat hierarchický vztah, v němž je duše tou, která vládne tělu.

Řád a správné uspořádání jednotlivých částí celku hráli v Augustinově myšlení významnou roli, zaručují totiž mír na různých úrovních světa, ať je to v člověku, domácnosti, mezi lidmi, či v celém vesmíru.³⁰⁹ Zklidnění a ukončení strastí nastává, jestliže se každá věc nachází na místě připadajícím jí podle její povahy, což zahrnuje i příslušné vztahy podřízenosti a nadřízenosti vůči ostatním věcem, jako například když manžel vládne ženě nebo rodiče dětem. Pohnutkou těchto vztahů je nikoli moc, sobecká

303 Chadwick 1994, s. 230, 292, 297, 300.

304 Chadwick 1994, s. 299.

305 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 55.

306 Markus 2002, s. 427.

307 Markus 2002, s. 399.

308 Markus 2002, s. 401-2.

309 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 265.

touha vládnout, ale láska a starostlivost o druhé, jen tak mohou odrážet řád přírody.³¹⁰

Zatímco nerozumným živočichům stačí tělesný mír (uspokojení tělesných žádostí a zdraví těla) k dosažení klidu duševního, z povahy člověka vyplývá, že pro nastolení harmonie mezi duší a tělem je u něj přednější, aby naplnění našla rozumová duše toužící po souladu poznání a jednání.³¹¹ Uspokojování těla prostřednictvím pozemských statků může sice být vyhledáváno jako nástroj k ulehčení dočasného strastného života, má být ale prováděno se zřetelem k tomu, že skutečný cíl a štěstí člověka leží mimo tyto objekty.³¹²

3.4.2. Sobeckost antické filosofie a hledání blaženosti

Pro antické filosofy byla filosofie aktivitou, souborem činností směřujících ke štěstí. Augustin ji ve shodě se soudobým pojetím odvozeným z antiky chápal podobně, také jako cestu k cíli člověka, a v touze po blaženosti spatřoval motiv filosofování. Domníval se, že moudrost, kterou by měla filosofie zajišťovat, povede k uspokojení nejhlubších lidských potřeb, a v tomto smyslu za filosofii považoval i křesťanství, jež se pro něj stalo jedinou „pravou filosofií“.³¹³ Křesťanství se z dřívějších filosofii přiblížil jedině platonismus; mnoho z toho, co obsahuje křesťanská nauka, lze nalézt již u platónských filosofů. K větší shodě by bylo třeba z platonismu odstranit „ústupky lidu“ (polytheismus a víru v převtělování), co ale postrádá především, je víra, ochota přijmout Krista a to, co ztělesňuje.³¹⁴

Absence víry, neochota uvěřit tomu, co člověk nemůže vidět, zásadně odděluje všechny filosofie od té křesťanské. V *Boží obci* Augustin vyjadřuje domněnku, že žádný z dalších antických filosofů se pravdě obsažené v křesťanské filosofii ani vzdáleně nepřiblížil, a zahajuje útok na filosofii jako takovou. Podle něj selhává v úloze poskytnout věrohodnou odpověď na svůj předmět, otázku po blaženosti. Ačkoli si za úkol klade spasit člověka prostřednictvím moudrosti, žádná z nich ho k tomuto cíli ještě nedovedla.

Augustin porovnává antickou filosofii s křesťanskou na různých úrovních. Poukazuje na velké množství různých filosofických názorů nejen na blaženost: spory se vedou snad ve všech otázkách, a jediné na čem se filosofové dokážou shodnout, je cíl jejich zkoumání.³¹⁵ Přestože nelze popřít, že v některých tématech se ve svých poznatcích nemýlí, důvodem tápání filosofů v podstatných otázkách je metoda, kterou při hledání pravdy užívají, jsou vedeni pouhým lidským rozumem a jeho úvahami. Až křesťanství se

310 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 268, Wenzel 2012, s. 85.

311 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 267.

312 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 270.

313 Markus 2002, s. 387-8, 426, Chadwick 1994, s. 230.

314 Augustin, *De civ. Dei* I, s. 313, Chadwick 1994, s. 230, 241, 250, Markus 2002, s. 313, 386.

315 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 224-6.

podářilo dosáhnout názorové shody, ta vypovídá o pravdě v něm obsažené. Cestou k pravdě je skromnost, autoři písma zůstávají anonymní, jsou jen prostředníky, skrze něž promlouvá Bůh a díky tomu dosahují názorové shody.³¹⁶

V metodě se odhaluje kořen veškeré předcházející filosofie, její sobeckost, z nějž vyrůstají všechny odlišnosti od té křesťanské. Množství filosofických názorů vypovídá o tom, že každý se snažil rozvinout vlastní nauku, aby se jí proslavil a poukázal na svou moudrost. Ve veřejných disputacích na agoře, sloužících k získání následovníků, šlo především o to přebít ostatní a jejich názory. V hloubi ukrývajícím se pramenem filosofie je sobecká touha po moci a slávě. Je to stejná síla pohánějící Římány, zde pouze sublimovala v touhu po pravdě a pěstování moudrosti.

3.4.3. Kritika antického a stoického eudaimonismu

Sobectví a pýcha, které filosofům brání podvolit se autoritě Boha, a vedou k odříznutí od zdroje pravdy, jsou spojeny se samostatností. Ta se projevuje v tom, jak antické filosofie odpovídají na otázku po blaženosti. Společnými rysy jsou hledání dobra v člověku, snaha ovládat svůj život, vzít štěstí do vlastních rukou a dosáhnout jej na tomto světě.³¹⁷

Augustinovy názory, jimiž se vymezuje proti antickému eudaimonismu, najdeme v dalších knihách *Boží obce*. Například v patnácté knize se vyjadřuje proti možnosti dosáhnout blaženosti v tomto životě. Neodmítá tedy blaženost jako takovou, pouze ji odsouvá z nynějšího na jiný svět. Zdejší život je trestem, a proto se s ním už ze zásady nic takového jako stav štěstí neshoduje. Pro občany Boží obce je to však příležitost, jak se zbavit prvotní lidské neposlušnosti a uzdravit se prostřednictvím života podle Boha. Na zemi se zdokonalují a připravují na pobyt ve svém skutečném domově.³¹⁸

Součástí antické touhy po dosažení štěstí v tomto životě bylo přesvědčení o jeho zdroji v člověku. I když z Augustinova pohledu nezáleží na tom, zda štěstí filosofové viděli v rozkoši, ctnosti nebo obojím, protože filosofický život je vždy životem podle lidských měřítek a známkou pýchy,^{319,320} pokouší se postupně zpochybnit všechna jejich řešení. Útočí především na stoickou a také peripatetickou verzi eudaimonismu, které byly v jeho době dvěma nejdůležitějšími.

Kritiku zahajuje předestřením svého pohledu na objekty, k nimž člověk přirozeně

316 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 225, Markus 2002, s. 388.

317 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 251, Harding 2007, s. 108.

318 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 59, 64-5.

319 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 244.

320 Augustin shrnuje knihu M. Varrona, v níž píše, že z tohoto základu by dalším rozčleněním mohlo vzniknout až 288 řešení, filosofických škol lišících se svým pohledem na to, co je pro člověka dobré. (Augustin, *De civ. Dei* II, s. 244-251.)

směřuje díky svým primárním instinktům. Lidé bez rozdílu jsou vydáni na pospas náhodě, jež je může připravit o tělesné „prvotní statky“ jako jsou zdraví, síla nebo neporušenost těla. Se stoiky se shoduje, že tyto věci jsou z velké části mimo naši kontrolu, ale vystupuje proti jejich názoru, že uvědomění si své závislosti na nich poskytuje šanci se od nich osvobodit. To, co stoikové považují za přednostní (indiferentní), nikdy nad člověkem neztrácí svou moc, protože jeho odnětí dokáže připravit o klid a štěstí i moudrého člověka.³²¹ To samé platí o duševním zdraví, jež může být porušeno (např. narušením smyslů omezujících mysl nebo zešílením) do té míry, že znemožní žít filosofický život. I když tak silné újmy na duši nejsou časté, k narušení klidu stačí i to, jak je mysl trvale zatěžována požadavky těla.³²²

Vzhledem k tomu, že tělesná „dobra“ ve stoické koncepci šťastného života nehrála velkou úlohu, Augustin se brzy obrací k těm duševním, ctnostem. Zde Augustin mívá na Cicerona a ortodoxní stoicismus, což si lze domyslet z toho, že po rozboru filosofických ctností následuje útok na stoické pojetí sebevraždy z nesnází.³²³ Napovídá o tom i úsek ctnostem předcházející, v němž Augustin zesměšňuje stoickou představu odpoutanosti mudrce od „prvotních statků“.

3.4.4. Kritika stoických ctností

Filosofické ctnosti vyrůstají ze sobecké touhy vládnout, jež klade mysl nad tělo a předstírá, že mravně správný a přirozený je jen život podle rozumu.³²⁴ Augustin konkretizuje svou myšlenku, podle níž je počátkem filosofické aktivity pýcha: útočí na protiklad ctnosti a neřesti, rozumu a emocí stojící v základu stoického eudaimonismu, poukázáním na skutečnost, že filosofické (stoické) ctnosti se rodí z neřesti.

Že ctnost k člověku nepatří jako jeho přirozený atribut již od narození, ale je třeba si ji v průběhu života budovat, napovídá, že slouží k jinému účelu, než hlásají filosofové. Ctnosti sice slouží k boji s neřestmi, ale ve smyslu nástrojů majících za úkol udržet je na uzdě, a proto se Augustin domnívá, že se bez neřestí neobejdou. Bez přítomnosti neřestí v člověku by nejen nenastala potřeba vzniku ctností, ale také by nebyl důvod je dále udržovat. Ctnosti jsou projevem boje probíhajícího uvnitř člověka a bez tohoto boje by zmizely.³²⁵

Augustin své poznatky o filosofické ctnosti využívá jako dalšího argumentu pro

321 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 251-2.

322 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 252.

323 Harding 2007, s. 110.

324 Harding 2007, s. 117.

325 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 252.

nereálnost představy blaženosti na tomto světě. Blaženost znamená především zastavení tělesných žádostí narušujících duševní integritu. K lidské přirozenosti ale patří, že v těle vznikají vášně, s nimiž se duch musí potýkat, a tak prozatím k osvobození od nich dojít nemůže. Člověk se na zemi nachází ve stavu boje se sebou samým, a ctnosti jsou toho všudypřítomným svědkem. Pouze Bůh může člověku pomoci posílením ducha, aby nepodlehł hříchu, tedy tomu, co tělesné pohnutky proti těm duševním žádají.³²⁶

Augustin přechází k analýze čtyř hlavních stoických ctností, jak je podává Cicero:³²⁷ uměřenosti, prozíravosti, spravedlnosti a statečnosti, aby ukázal jejich bytostné sepětí s neřestí. O stálé přítomnosti neřesti v člověku vypovídá již sama hlavní ctnost plnicí úlohu nástroje potlačování nežádoucí touhy, uměřenost. Také prozíravost a spravedlnost, jež pomáhají člověku odlišovat dobro od zla a posuzovat, co komu patří, svědčí o potížích se správným rozhodováním, a tudíž o přítomnosti zla v lidském nitru. Poslední ctnost, statečnost je doklad o nutnosti čelit zlu, tentokrát naopak přicházejícímu z vnějšku.³²⁸

Stoikové měli za to, že díky ctnostnému jednání mizí zlo z lidské duše a ctnost přivedená k dokonalosti u moudrého člověka od něj zcela osvobozuje.³²⁹ Augustin se ale domníval, že nebyl-li by moudrý člověk schopen dopustit se prohřešku, ctnost by nepotřeboval, proto je pro něj mudrcova ctnost naopak dokladem přítomnosti zla v jeho nitru i okolí, tedy takových podmínek lidského života, jež se neshodují se štěstím.³³⁰ Ctnostný člověk zůstává nešťastný, protože neštěstí je předpokladem uplatnění ctnosti, jež je sice užitečným nástrojem ke zmírnění utrpení, ale nedokáže ho ze života jednou provždy vykořenit. Motivace ke ctnosti musí být jinde než v představě dokonale šťastného života.³³¹

3.4.5. Stoické pojetí sebevraždy a zpochybnění stoického nároku na blaženost

Od ctností se Augustin dostává k poslednímu bodu boje s eudaimonismem: detailní diskusi filosofické sebevraždy, v jejímž rámci podkopává stoický nárok na dosažení štěstí prostřednictvím filosofického života, což ilustruje i na Katonově smrti.

Výchozím bodem je rozpor mezi dvěma stoickými názory, přesvědčením, že moudrost a s ní spojené oproštění od vnějších (indiferentních) věcí přináší štěstí, a schvalováním dobrovolného odchodu ze světa, překročí-li nižší „zla“ kladená mezi indiferentní určitou míru. Jak mohou stoikové nazývat šťastným člověka, který se nechá

326 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 252-3.

327 Harding 2007, s. 109.

328 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 253.

329 Např. SVF III, 223, 225, 298.

330 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 253, Harding 2007, s. 118-19.

331 Harding 2007, s. 120.

zvíkat tím, co nepovažuje za podstatné?³³²

Stoický mudrc by měl být vzorem statečnosti, a nad ostatní vynikat odolností vůči všem nesnázím. Že je sebevražda, i když jen ve zvláštních případech, oprávněným chováním moudrého člověka, vypovídá o nedosažitelnosti ideálu vyrovnanosti dokonce i pro něj. Augustin tím zpochybňuje stoické řešení touhy po překonání rozporu mezi člověkem a světem a po nalezení domova. Stoikové konstruují obraz mudrce, jehož štěstí nemůže nic narušit, ale ukazuje se, že ctnost proti fyzické bolesti a trápení neobstojí. Na povaze důvodů sebevraždy, které stoikové považují za racionální, se jen potvrzuje to, co plyne z Augustinovy předcházející analýzy ctností: moudrý člověk zůstává v základu nešťastný.³³³

Od poslední probírané ctnosti, statečnosti, která svědčí o trpělivosti při snášení utrpení, se Augustin dostává k úvaze o věcech, které stoikové klasifikují v rámci indiferentních jako zamítané, kvůli čemuž je vykazují z oblasti zla. Všimá si souvislosti, v níž se objevují ve spojení s dobrovolnou smrtí: způsobují, že statečnost a trpělivost ustupují do pozadí a jsou překonávány člověkovými horšími sklony, zbabělostí a netrpělivostí.³³⁴ Tyto vnitřní rozpory stoicismu Augustin ilustruje na Katonově sebevraždě, jež byla paradigmatickou sebevraždou mudrce pro jeho současníky i ty, kteří přišli po něm, proto lze její rozbor pojímat jako kritiku filosofického, především stoického života v moudrém člověku se vyjadřujícího.³³⁵

Ačkoli byl Kato pokládán za duševně silného člověka, ve volbě dobrovolné smrti se ukazuje, jak slabý ve skutečnosti byl. Projevy statečnosti se omezovaly jen na určité podmínky, ale když mu život postavil do cesty větší překážky, na povrch se dostala jeho v hloubi dřímající neřest.³³⁶ I když mnozí měli za to, že motivy jeho smrti byly racionální, a Kato zemřel pro filosofické principy, například římský právník Ulpianus v podobných sebevraždách spatřoval projev pýchy.³³⁷ Pro Augustina to byla také vášeň, jež Katona dohnala ke smrti. Jeho konec vypovídá o pocitech neštěstí, před nimiž zbaběle utekl pryč.³³⁸ V Katonově a dalších filosofických sebevraždách se znovu prodírá na povrch násilná povaha touhy po moci, ukrytá ve filosofii a vydávaná za ušlechtilou „lásku k pravdě“ nebo „lásku k moudrosti“. I v případě filosofů se tato touha, když ztratí vládu nad vším ostatním, nakonec obrací proti sobě a vede k ukončení života.

332 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 253.

333 Harding 2007, s. 128-9.

334 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 253-4.

335 Harding 2007, s. 127.

336 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 254.

337 Harding 2007, s. 130.

338 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 254.

Podmínkou blaženosti pro Augustina i stoiky byla její nenarušitelnost. Šťastný člověk musí být osvobozen od všech obav, včetně strachu z její ztráty. Stoikové se domnívali, že člověk si zachovává štěstí i za takových okolností, jež ho přimějí ukončit život. Stoické uznání sebevraždy při životních nesnázích podle Augustinova mínění odhaluje, že stoická koncepce blaženosti podmínku nenarušitelnosti nespĺňuje. Také peripatetikové a akademikové, přestože na rozdíl od stoiků přiznávají životním nesnázím status závažných zel, se dostávají k podobnému závěru: pro zachování blaženosti je třeba se jich zbavit smrtí. Augustin namítá, že myšlenka osvobodit se od zla ukončením života hned zkraje jeho působení se zdá být logicky správná, ale v delším časovém horizontu by život se zlem šťastný nebyl. Zkušenost nad to ukazuje, že zla začínají na lidský život působit okamžitě, důkazem čehož je už jen to, že člověka přimějí se zabít. Filozofové podle něj zavírají oči před neštěstím a prohlašují jej za blaženost. Jako prostředek k tomu využívají schvalování sebevraždy za podmínek, kdy by nedokázali neštěstí dlouho odolávat a udržovat si svůj klid.³³⁹

Augustin se vrací konkrétně ke stoické teorii a namítá, že nesnáze, jež člověka přimějí se zabít, musí být zly, nikoli pouze věcmi indiferentními. Svůj závěr zdůvodňuje tím, že dokážou zvítězit dokonce i nad prvotní pudem velícím si zachovat život, do té doby jedním ze základů veškerého jednání.³⁴⁰ Jak jsme viděli, dobrovolné potlačení pudu sebezáchovy, pokud je pro něj racionální důvod, stoikům není cizí. S postupným rozšiřováním poznání světa a vlastní přirozenosti prvotní pudy ztrácejí své výsadní postavení. Člověk si začíná uvědomovat, že jeho přirozenost není primárně instinktivní, objevuje v sobě rozum, jako složku určující, co je lidské, a ctnostným se za určitých okolností stává jednání jdoucí proti prvotním pudům. Snaha zachovat si život ustupuje před zájmem zachovat si své štěstí prostřednictvím ctnosti a důstojnosti.³⁴¹

Cicero v *Tuskulských hovorech*, podobně jako Diogenes Laertios,³⁴² připouští, že velká bolest může filosofa dovést až k ukončení života, převážit nad jeho cvikem k odolnosti vůči bolesti a nesnázím.³⁴³ To by mohlo vyvolat domněnky, že ctnost neosvobozuje od vlivu indiferentních věcí, ale že ty naopak mají moc narušit plody filosofického života.³⁴⁴ Pak by ale šťastný život byl věcí náhody, nezbyvalo by, než se za

339 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 254.

340 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 254.

341 Zde s. 12, 21.

342 DL VII, 130 = SVF III, 757, viz zde s. 25.

343 Tusc. Disp. V. 27.76.

344 Harding 2007, s. 125.

něj modlit,³⁴⁵ proto řešení ukrutné bolesti spočívá ve smrti, jež je útočištěm a vysvobozením.³⁴⁶

Ze stoického pohledu je třeba v sebevraždě vidět nikoli podvolení, ale určitý nadhled nad okolnostmi a smíření s tím, co přináší osud. Odvaha ukončit svůj život dává člověku velkou převahu, je součástí filosofického života a procesu osvobodování stoického mudrce od vnějších vlivů. V prvním kroku přenáší všechnu důraz na ctnost jako jediný určující prvek svého štěstí, aby se pak mohl odpoutat od všeho, co není v jeho moci včetně života a smrti. Ochota zemřít je vrcholný výraz odpoutanosti. Sebevražda znamená razantní odmítnutí nechat okolnosti působit na svůj život, a je důkazem schopnosti odolat jim bez ohledu na jejich intenzitu. Cicero cituje Paulovu odpověď Perseovi, když ho prosil, aby nebyl veden v triumfálním průvodu: „To je přece ve tvé moci“.³⁴⁷ Vyjadřuje tím, že člověk má možnost sám rozhodnout o svém utrpení.³⁴⁸

3.4.6. Kritika stoické odpoutanosti od vnějšku

Samostatnost a snaha vzít štěstí do svých rukou, vedla stoiky k požadavku kontroly nad všemi svými emocionálními stavy. Díky jejich odvozování pouze z toho, co je zcela v lidské moci, tj. svého morálního stavu, se člověk odpoutává od veškeré bolesti způsobené závislostí na věcech, které se jinak na štěstí přímo nepodílí, mohou jen narušit lidský klid.³⁴⁹ Proto například zamítali soucit, smutek nad ostatními, jako druh nepravdivého soudu o tom, co je významné pro lidské štěstí.³⁵⁰ Výlučným zaměřením na ctnost emoce dostávají racionální podobu a život se stává radostným plynutím.³⁵¹

Augustin byl proti stoickému odlišování emocí dobrých od špatných na základě toho, zda jsou kontrolovány rozumem, nebo se mu vymykají (vášně). Jejich skutečný odlišující faktor spatřoval ve vůli, v tom, zda vycházejí z lásky k Bohu nebo z lásky k sobě.³⁵² O škodlivé vášně a choroby duše, které člověkem nekontrolovaně zmítají, se jedná pouze v případech, kdy člověk pociťuje zármutek tohoto světa. Do této kategorie spadají i pocity stoiky považované za racionální pohnutky.

Správnost stoického pohledu na negativní emoce Augustin zpochybňoval i poukázáním na jejich pozitivní roli v lidském životě. Byl se stoiky zajedno, že do

345 Tusc. Disp. V.1.2.

346 Tusc. Disp. V.40.117.

347 Tusc. Disp. V.40.118.

348 Harding 2007, s. 126.

349 Např. SVF III, 437, 448, Wenzel 2012, s. 157.

350 Např. SVF III, 452.

351 Viz zde s.12, 17.

352 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 33-4.

představy dokonalého života nezapadají,³⁵³ ale vzhledem k přítomnosti zla v životě vezdejším se domníval, že vyloučit z něj bolest a zármutek je nereálné. Odmítnutí možnosti oprostít se od negativních emocí sloužilo jako důkaz, že ctnostné jednání za všech okolností není člověku přístupné, bylo tedy součástí zpochybnění existence stoického mudrce. Svým názorem blíže Augustinovi stáli peripatetici, ti připouštěli, že ctnost nutně neznamená i ctnostné jednání, překážkou mu jsou špatné podmínky.³⁵⁴ Vzhledem k jejich funkci zbraní proti neřestem měl Augustin za to, že ani příznivé okolnosti nejsou ke ctnostnému jednání dostačující. Navíc se domníval, že v životě každého člověka mají místo nejen příjemné pocity, jako je radost, ale i ty nepříjemné, jako touha nebo strach. Pozitivní i negativní emoce hrají významnou roli ve zkouškách a pokušeních, ale nejdůležitější úlohu v oblasti spásy má zármutek, jenž, pokud je podle Boha, vede k pokání. Augustin v souvislosti s tím vystupuje proti duševní bezbolestnosti (*apatheia*). Stoikové se domnívali, že u moudrého, dokonale morálního člověka nedochází k lítosti nad etickou chybou, protože se jí nemůže dopustit. Bez hříchu ale není nikdo, a přesvědčení o opaku je nejhorší formou zpupnosti, jíž člověk přichází o možnost pokání, odpuštění a morální nápravy.³⁵⁵ Touha vykořenit či potlačit všechny nebo i jen některé emoce je přečeňováním toho, co je v lidské moci a odkloněním se od Boha a způsobu, jakým chce, abychom žili. Pavel, a dokonce i Bůh, když se stal člověkem, zažívali negativní pocity, což je jasný důkaz, že tyto pocity patří k lidství. Mír bez negativních emocí patří až k dalšímu životu.³⁵⁶

Na sebevraždu, kterou umožňuje odpoutání od života, lze pohlížet jako na jeden ze způsobů, jak se zbavit bolesti. Pro Augustina, který měl zájem na konverzi pohanů ke křesťanství, v souvislosti s tím bylo důležitou otázkou, zda stoikové svou snahou o odpoutanost neupadají, stejně jako epikurejci, do hédonismu.³⁵⁷ Tendence zbavit se nepříjemných pocitů, které v člověku vyvolávají odpor, protože jsou v rozporu s jeho vůlí, je u lidí toužících po šťastném životě přirozená, ale ti, kdo se pokoušejí mír na zemi realizovat, jsou zajati v iluzích. Stoický požadavek osvobození se od škodlivých vášní není cestou ke štěstí, ale zavíráním očí před realitou, která vede ke konstrukci nelidského mudrce. Zbavit se negativních emocí nelze jinak, než za cenu krutosti k sobě i okolí. Zabránit vzniku pocitů, jež v člověku přirozeně vyvstávají, vyžaduje totiž velké úsilí. Podle Augustina je stoická filosofie pokusem smazat násilí a zlo ze života. Touto

353 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 36.

354 Wenzel 2012, s. 165.

355 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 33-4, 336.

356 Augustin, *De civ. Dei* II, s. 34-5, 337.

357 Wenzel 2012, s. 140.

neschopností uznat zlo za svou součást, idealizací a zastiňováním reality se stoikové podobají Římanům.³⁵⁸

Spíše než o silné vůli tvrdost stoiků nakonec vypovídá o slabosti. Ukazuje se v ní strach, s nímž si stavějí zdi na ochranu proti vnějším vlivům, vůči nimž jsou snadno zranitelní.³⁵⁹ Stoická samostatnost nabývá formy odříznutosti, protože stoicismus je útočištěm pro slabochy. Averse k psychické bolesti brání člověku přiznat si, že lidské snahy k dosažení štěstí nestačí, ve skutečnosti je padlý a k záchraně potřebuje milost.³⁶⁰

358 Chadwick 1994, s. 289.

359 Wenzel 2012, s. 148.

360 Wenzel 2012, s. 140-1.

4. Závěr

Pro Chrýsippa bylo několik okolností, v nichž lze sebevraždu považovat za rozumnou. Odmítal ji naopak v situacích, kdy je k dobrovolné smrti přistupováno zbrkle, z triviálních důvodů. Rozlišení racionální od iracionální sebevraždy vycházelo ze širšího kontextu stoické nauky, v němž bylo hlavní hodnotou osvobození a osamostatnění člověka prostřednictvím odpoutání od vnějších objektů. Osvobození je zdokonalením lidskosti návratem k přirozenému životu člověka v souladu s přírodou (Bohem) a spočívá v rozvoji racionality. Díky rozumu může člověk získávat poznatky o okolním světě i vlastní přirozenosti a objevuje v sobě ctnostné (rozumové) jednání jako cestu ke štěstí. V souvislosti s tím se mění pohled na to, co je pro člověka dobré a zlé (ctnost a neřest). Ostatní, tj. tělesné charakteristiky a vnější věci, se dostává do pozice věcí indiferentních. Z původních předmětů lidských snah, k nimž člověka podněcovaly primární instinkty (např. zdraví nebo život), se stávají jakási nižší „dobra“, která člověk za normálních okolností zvolí, tzv. přednostní nebo povinnosti. Proměna zprostředkovávaná rozumem člověku dává možnost přistupovat k běžným událostem v životě s odstupem a svůj emoční stav odvozovat pouze ze své ctnosti.

Povinnost a ctnostné jednání jsou většinou jedno a totéž, za určitých okolností se ale činnost v souladu s primárními instinkty stává nepřirozenou. Ctnost mění pohled na to, co je přednostní a člověk zvolí smrt. Přistoupit ke smrti bez obav umožňuje relativizace hodnoty života, odpoutání se od lpění na něm a strachu ze smrti.

Ačkoli ctnost a přirozenost jsou dvě vodítka jednání moudrého člověka zajišťovaná rozumem, ctnost, jako nejvyšší vývojová fáze života v souladu s přírodou, je na prvním místě. Ctnost v sobě zahrnuje schopnost potlačit svou individualitu. Umožňuje být zajedno s vůlí přírody a vidět události v širší perspektivě: pochopit, že co je v neprospěch jednoho (ač se zdá být nepřirozené), přispívá k univerzálnímu dobru (a lze tedy považovat za přirozené).

Na speciálních okolnostech, které ze stoického pohledu opravňují dobrovolnou smrt, se ukazuje, že tu nejde o iracionální jednání. Je to vždy ohled na větší celek, díky němuž se smrt stává přirozenou volbou: univerzální dobro (osud dávající člověku najevo, že nastal jeho čas například nesnesitelnou bolestí) nebo (vzhledem k Chrýsippově důrazu na spravedlnost jednání vůči ostatním a stoickou koncepci „světové obce“) možná také zájem obce či přátel.

Není nutné domnívat se, že Chrýsippos radil všem pošetilým raději ukončit svůj život, kritéria volby mezi životem a smrtí jsou totiž pro všechny stejná. Ale pouze moudrý člověk má díky své ctnosti schopnost povšimnout si zvláštních okolností a prostřednictvím

správného rozlišení přirozeného od nepřirozeného spolehlivě určit, zda jsou mu poskytnuty podmínky pro důstojný život. Vzhledem k nízkému počtu lidí, kteří ze stoického pohledu dosáhli moudrosti, lze předpokládat, že případů oprávněných sebevražd bude mizivé množství.

Zatímco racionální sebevražda je uplatněním lidské svobody rozhodovat o své smrti, posíleným ještě odpoutáním od lpění na životě, předčasně zvolená smrt vypovídá o nedůvěře ve vlastní síly. Neschopnost řídit se rozumem vede k tomu, že člověk nad sebou ztrácí kontrolu a své stavy odvíjí od přítomnosti objektů, které nejsou v jeho moci. Nespokojenost s životem v důsledku jejich ztráty může vést až k sebevraždě.

Augustin se domníval, že o životě a smrti může rozhodnout pouze Bůh, a proto se stavěl proti lidskému právu na ukončení života. Za všemi sebevraždami, kromě těch vykonaných na Boží příkaz, stojí slabost a neschopnost čelit obtížným podmínkám života. Ty jsou ve skutečnosti trestem a zkouškou, které poskytují možnost rozvoje pokory a mravní nápravy.

Hlavním impulsem k hlubšímu zabývání se tématem sebevraždy byly pro Augustina problémy uvnitř církve: nutnost vypořádat se s heretiky při řešení otázky pravého mučednictví a snaha zamezit sebevraždám křesťanek v souvislosti se znásilněními. V rámci vymezování se proti Římu a antickému eudaimonismu Augustin reagoval na pojetí dobrovolné smrti považované za ctnostnou.

V základu vzorových římských sebevražd Augustin odkrývá sílu, která stála za římskou touhou po ctnosti a ochotou se pro ni obětovat, jež poháněla celý Řím po většinu jeho historie: panstvíchtivost. Byla to sobecká touha vyvýšit se nad ostatní a získat nad nimi moc, ať už fyzickým podrobením nebo na základě ovládnutí jejich mínění o úrovni své ctnosti. Augustin se domnívá, že sebevraždy ve jménu ctnosti jsou smrtí z důvodů člověku cizích. Při hrozbě ztráty pozice a zpochybnění ctnostného obrazu člověka v očích ostatních se tu panstvíchtivost obrací proti poslednímu objektu, nad nímž ještě drží moc.

Podněcováním lásky k sobě je Řím prototypem pozemské obce ovládané sobeckostí, rozvraty a boji, která se po pádu člověka začala formovat spolu s obcí nebeskou, jež je založena na pokoře a poslušnosti vůči Bohu. Její příslušníci byli z odsouzeného lidstva vyvoleni ke spáse a pobývání v Boží přítomnosti po skončení tohoto života.

Počátkem prvotního hříchu, jímž se člověk vymkl z přirozeného uspořádání věcí, byla pýcha, touha žít podle vlastních, lidských měřítek. Důsledkem je degradovaná lidská přirozenost, nevědomost a nedostatek sebekontroly, jíž se člověk ocitá v rozporu mezi svou vůlí a vášněmi. Pozemský život je poznamenán ztrátou přístupu ke štěstí, a proto je

charakterizován nespokojeností. K navrácení harmonie je důležité dát určitý řád svým láskám, protože pomáhá uvědomit si, že v životě je tím nejvýznamnějším vztah k Bohu a stvořené věci jsou pouze prostředky k jeho ulehčení. I tak je ale lidská vůle příliš oslabená egoismem, než aby člověk dokázal beze zbytku jednat správně. Ke své záchraně potřebuje pomoc ve formě Boží milosti.

Jiné bylo řešení pocitu ztráty harmonie z pohledu antických filosofických škol, které obsahovalo požadavek samostatnosti. Vyplývalo z víry v lidskou schopnost zajistit si štěstí vlastními silami již na tomto světě. Augustin vyjadřoval pochyby o schopnosti antické filosofie odpovědět na otázku po blaženosti, které zdůvodňoval sobeckostí v jejím základu a neochotou naslouchat Bohu. Zvláštní pozornost věnoval stoické verzi eudamonismu, na níž útočil poukázáním na nereálnost postavy mudrce nacházejícího se ve stavu nenarušitelného klidu. Ve své kritice odmítl možnost osvobodit se od toho, co stoikové považovali za indiferentní, a na rozboru ctností ukázal, že mají svůj základ v neřesti. Posledním bodem byla diskuse sebevraždy, na níž se ukázalo, že ctnost mudrého člověka má jen omezenou platnost, před špatnými podmínkami totiž ustupuje. Augustin se domníval, že sebevražda považovaná stoiky za racionální, je jedním ze způsobů, jak popírají přítomnost zla a utrpení v lidském životě. Touha zbavit se domněle škodlivých vášní a tím i veškeré bolesti je u stoického mudrce vykoupena zatvrzelostí a ztrátou lidskosti. Způsobuje odříznutí od negativních pocitů, které jsou ale důležitou součástí života umožňující mravní pokrok vedoucí ke spáse.

Ukázalo se, že dobrovolné ukončení života je možné pokládat za únik před strastmi, k němuž člověka dovedla jeho vrozená pýcha, slabost a neschopnost povznést se nad stvořené věci. Z jiného pohledu a za určitých okolností lze sebevraždu naopak interpretovat jako svobodný čin, díky němuž si člověk zachovává kontrolu nad svým štěstím a zůstává konzistentní se svou přirozeností i směřováním celého vesmíru.

Bibliografie

- Augustinus, A., *O Boží obci knih XXII, sv. I a II*, přel. J. Nováková, Praha 2007.
- Brennan, T., *Stoic life: emotions, duties and fate*, Oxford 2005.
- Cicero, M. T., *O nejvyšším dobru a zlu*, přel. T. Hrubý, Praha 1896.
- Cicero, M. T., *O povinnostech*, přel. J. Ludvíkovský, Praha 1970.
- Cicero, M.T., *Tuskulské hovory*, přel. V. Bahník, Praha 1976.
- Cooper, J. M., *Knowledge, Nature and the Good: Essays on Ancient Philosophy*, Princeton 2004.
- Diogenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, přel. A. Kolář, Pelhřimov 1995.
- Epiktétos, *Rukojet' – Rozpravy*, přel. R. Kuthan, Praha 1972.
- Harding B., *Augustine and Roman Virtue*, London; New York 2008.
- Hill, T. D., *Ambitiosa Mors: Suicide and Self in Roman Thought and Literature*, London; New York 2001.
- Chadwick H., Augustin, In: *Zakladatelé myšlení*, přel. K. Berka, Praha 1994.
- Kidd, I. G., Stoic Intermediates and the End for Man, in: Long, A. A., (ed.), *Problems in stoicism*, London 1971.
- Livius, *Dějiny I.*, přel. P. Kucharský a Č. Vránek, Praha 1971.
- Markus R.A., Marius Victorinus a Augustin, In: *Filosofie pozdní antiky: od staré Akademie po Jana Eurigenu*, Armstrong A.H. (vyd.), přel. M. Pokorný, Praha 2002.
- Murray A., *Suicide in the Middle Ages, Volume II: The Curse on Self-Murder*, Oxford 2007.
- Rist, J. M., *Stoická filosofie*, přel. K. Thein, Praha 1998.
- Tacitus, *Z dějin císařského Říma*, přel. A. Minařík, Praha 1976.
- Wenzel J. et al., *Augustine's City of God: A Critical guide*, Cambridge 2012.
- Zlomky starých stoiků*, podle sbírky H. Von Arnima SVF vybral a přel. M. Okál, Bratislava 1984.

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)
De Civ. Dei	<i>De Civitate Dei</i> (Augustinus, A., O Boží obci knih XXII)
De fin.	<i>De finibus bonum et malorum</i> (Cicero, M. T., O nejvyšším dobru a zlu)
De offic.	<i>De officiis</i> (Cicero, M. T., O povinnostech)
Tusc. Disp.	<i>Tusculanae Disputationes</i> (Cicero, M. T., Tuskulské hovory)