

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

Stoická kosmologie a její předpoklady

Lenka Ambrožová

Plzeň 2022

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Evropská kulturní studia

Diplomová práce

Stoická kosmologie a její předpoklady

Lenka Ambrožová

Vedoucí práce:

doc. PhDr. Radim Kočandrle, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2022

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2022

Ráda bych poděkovala doc. PhDr. Radimu Kočandrlemu, Ph.D. za odborné vedení diplomové práce a cenné rady.

Obsah

Úvod.....	1
1 Předpoklady stoické kosmologie.....	4
1.1 Principy.....	4
1.2 Živly.....	7
1.3 <i>Pneuma</i>	12
1.4 Vztah principů a živlů, resp. principů a <i>pneumatu</i>	23
1.5 Existující a subsistující.....	26
1.5.1 Prostor, místo, prázdno.....	30
1.5.2 Čas.....	34
1.5.3 <i>Lekta</i>	37
2 Stoická kosmologie.....	39
2.1 Svět a vesmír, uspořádání světa.....	39
2.2 Nebeská tělesa.....	45
2.3 Kosmické cykly.....	47
2.4 <i>Kosmos</i> jakožto živý tvor.....	52
Závěr.....	58
Seznam použitých zkratk děl antických autorů.....	62
Bibliografie.....	64
Resumé.....	68

Úvod

Předkládaná diplomová práce se zabývá zvolenou oblastí přírodní filosofie staré stoy, konkrétně kosmologií a jejími předpoklady. Cílem práce je na základě četby pramenů a sekundární literatury interpretovat, jak nejvýznamnější myslitelé stoické školy staršího období (tj. Zénón, Kleanthés a Chrýsippos) pojímali uspořádání *kosmu* a zákonitosti jeho fungování. K naplnění vytyčeného cíle je třeba věnovat pozornost nejen samotné kosmologické koncepci, nýbrž i některým dalším fyzikálním a metafyzickým koncepcím, které stoickou kosmologii umožňují a tvoří její základy. Jedná se zejména o pojetí existence a tělesnosti, živlovou teorii a nauku o aktivním a pasivním principu.

Zvolenou problematiku jsem se rozhodla zkoumat u Zénóna z Kitia, Kleantha z Assu a Chrýsippa ze Soloi. Důvodem je to, že právě oni jsou považováni za tvůrce těchto koncepcí v raném období stoy, přičemž pozdější příslušníci školy sice čerpají z fyzikálních základů stoické nauky, avšak tato část jejich filosofie není dále systematicky propracovávána. Studium fyziky je upozaděno a do popředí se dostává etika.

Tato diplomová práce využívá metody analýzy, interpretace a komparace. Tyto metody jsou aplikovány na primární texty, zejména von Arnimův soubor *Stoicorum veterum fragmenta* a Okálův slovenský překlad vybraných zlomků z tohoto souboru (vydaný pod názvem *Zlomky starých stoikov*). V případě zlomků dochovaných u Diogena Laertia je využito českého překladu *Životů, názorů a výroků proslulých filosofů* od Antonína Koláře. Stoické prameny jsou doplněny texty dalších antických autorů: Platónovy dialogy jsou čteny v českém překladu Františka Novotného, Aristotelovy texty v překladech Antonína Kříže a Miloslava Okála a zlomky předsokratiků v překladu Zdeňka Kratochvíla.

Pramenné texty stoiků a jim předcházejících filosofů jsou reflektovány s oporou v sekundární literatuře. Stěžejními sekundárními texty užívanými v celé diplomové práci jsou *Stoická filosofie* J. M. Rista, *Hellénistická filosofie* A. A. Longa, *The Origins of Stoic Cosmology* D. E. Hahma, *The Philosophy of Chrysippus* J. B. Goulada a *The Physics of the Stoics* S. Samburského. V rámci jednotlivých kapitol pak využívám texty s užším zaměřením, především příspěvky v odborných časopisech a kapitoly z kolektivních monografií. Jedná se mj. o Boeriho *The Stoics on Bodies and Incorporeals*, Karfíkovy *Předpoklady stoické kosmogonie*, Lloydův text *Pneuma Between Body and Soul* a text M. Lapidge *ἀρχαί and στοιχεῖα: A Problem in Stoic Cosmology*.

Předkládaná diplomová práce je rozdělena do dvou hlavních kapitol: „Předpoklady stoické kosmologie“ a „Stoická kosmologie“, přičemž tyto kapitoly se ještě dále dělí na dílčí témata. První kapitola nastiňuje fyzikální a metafyzické koncepce, které tvoří základy pro kosmologii, prezentovanou v druhé kapitole. První kapitola je členěna takto: její první část se zabývá aktivním a pasivním principem, kterými jsou ve stoickém pojetí *logos* (nebo také bůh) a látka bez kvality. Nastíním způsob působení těchto dvou principů v tělesech a v souvislosti se spojením obou principů ve stručnosti představím stoickou teorii míšení. Druhá část první kapitoly je věnována živlům, jejich kvalitám, přeměnám a funkci ve světě. Představen bude rovněž *aithér*, který pro stoiky není samostatným živlem (jako pro Aristotela), avšak používají tento termín pro označení ohně v nebeské sféře. Třetí část se zabývá *pneumatem*, totiž smíšeninou ohně a vzduchu, zavedenou Chrysippem a užívanou k vysvětlení mnoha otázek přírodní filosofie. Zaměřím se především na problematiku tonického pohybu, jímž se *pneuma* vyznačuje, a na čtyři modalidy, jichž *pneuma* nabývá a skrze něž ovlivňuje dění v celém *kosmu*. Ve čtvrté části první kapitoly bude pojednáno o vztazích, podobnostech a odlišnostech, které můžeme mezi principy a živly nebo mezi principy a *pneumatem* rozeznávat. Poslední část kapitoly o předpokladech stoické kosmologie se zabývá otázkou existence. Bude vysvětleno stoické chápání existence jakožto tělesnosti a pojetí tělesnosti jakožto schopnosti působit a trpět působení. Následně bude nastíněna problematika netělesných, tj. nejsoucích věcí, které jsou ale nějakým způsobem přítomna v *kosmu* – tzv. subsistují. Jedná se o čas, prostor, prázdno a *lekta*.

Druhá kapitola se věnuje samotné stoické kosmologii. Její první část se zabývá světem a jeho uspořádáním. Nejprve bude vysvětlen rozdíl mezi pojmy svět (τό ὄλον, ὁ κόσμος) a vesmír (τό πᾶν), následně přistoupím k nastínění stoické představy o uspořádání *kosmu*, o jeho sférickém rozvrstvení a o příčině jeho stability a soudržnosti. Druhá část pojednává o nebeských tělesech, jejich pohybech a o tom, jak se hvězdy podílejí na zániku světa. Na toto téma naváže třetí část pojednávající o kosmických cyklech – bude vysvětleno stoické pojetí ἐκπύρωσις, dále budou představeny dřívější koncepce, jimiž se stoici mohli v tomto bodě své nauky inspirovat, a také Aristotelovy názory na cyklické vznikání a zanikání *kosmu*. V této souvislosti bude problematizována otázka, zda stoici cyklicky vznikající a zanikající svět skutečně postulovali, anebo zda je pravděpodobnější, že tento cyklus chápali pouze jako proměnu *kosmu*, jako změnu jeho uspořádání. Poslední část druhé kapitoly představí stoický *kosmos* z biologického hlediska, jakožto živého, oduševnělého

a racionálního tvora, fungujícího analogicky k živým tvorům, kteří se v něm vyskytují. Tuto analogii stoikům umožňuje Chrýsippovo postulování *pneumatu* jakožto všeoživující složky procházející každou jednotlivou částí *kosmu*, a tím spojující tyto části do jednoho celku. Zatímco v první kapitole byly modalities *pneumatu* pojednány vzhledem k jednotlivým jsoucnům, v této závěrečné části budou vztaženy ke *kosmu* jakožto celku.

1 Předpoklady stoické kosmologie

1.1 Principy

Pojem ἀρχή tradičně označuje něco, z čeho nebo díky čemuž něco vzniká – v tomto smyslu se do češtiny překládá jako „počátek“.¹ Můžeme jej tedy chápat jako počátek nějakého jednotlivého jsoučna, třeba i počátek celého *kosmu*; a to nejen ve smyslu substance, z níž vše ostatní vzniklo, ale také ve smyslu konkrétního bodu v čase, kdy něco začalo. Jiným možným českým překladem pojmu ἀρχή je „princip“, který zdůrazňuje, že ἀρχή není jen něco minulého, nýbrž také něco, co stále působí na jsoučna, ovlivňuje je, je jejich součástí. Význam „počátek“ je dřívější (vyskytuje se už u Homéra²), zatímco technický význam „princip“ dodává slovu ἀρχή až Aristotelés.

Oba významy jsou provázané – to, co stojí na počátku existence nějakého jsoučna, se v tomto jsoučnu nějakým způsobem odráží. Také proto pro Aristotela poznat nějakou věc znamená nalézt její ἀρχαί καί αἴτια – počátky a příčiny.³ Ačkoliv se v odborné literatuře v souvislosti se stoickými ἀρχαί užívají obě varianty překladu, tj. „počátky“ i „principy“, rozhodla jsem se v tomto textu užívat český ekvivalent „principy“, abych zdůraznila jejich působení v tělesech stoického *kosmu*.⁴

Stará stoa rozeznávala hned dva takové principy – aktivní (το ποιoῦν) a pasivní (το πάσχων), přičemž aktivním principem je rozum (λόγος) neboli bůh (θεός) a pasivním hmota: „*Stoici tvrdí, že jsou dva principy, bůh a hmota bez kvality. Boha pokládají za aktivní princip, hmotu za pasivní a proměnlivý.*“⁵ Je důležité zdůraznit charakteristiku „bez kvality“ (ἄποιος), neboť principem není hmota jednotlivých věcí, s nimiž máme

¹ Slovník *LSJ* nabízí významy „počátek“, „původ“ nebo také „prvotní příčina“. Dalším možným významem je pak „vláda“ nebo „vedení“.

Srov. *LSJ*, s. v. ἀρχή.

² Výraz ἀρχή je u Homéra použit ve smyslu počátku např. takto: „již valil se počátek zhouby (πήματος ἀρχή) na vojsko jeho a trojské“ (*Od.* VIII, 81), „lhned s Patroklem svým chtěl promluvit, milným druhem ... a ten mu byl počátek zkázy (κακοῦ ἀρχή)“ (*Il.* XI, 602-604) nebo: „kde i Halithersés i Antifos seděl a Mentór, kteří již od počátku (ἔξ ἀρχῆς) mu po otci přáteli byli“ (*Od.* XVII, 69). V některých případech Vaňorný překládá ἀρχή jako „dávné doby“, např. „na váš rod zanevřel hrozně Kronovec vidoucí v dálku skrz lestné úklady ženské, od dávných dob (ἔξ ἀρχῆς)“ (*Od.* XI, 437-438). Slovo ἀρχή a výrazy od něj odvozené jsou u Homéra užívány i ve významu „vláda“ nebo „vedení“, např. „Avšak nyní nás ved’ (vῶν δ’ ἄρχῃ)“ (*Il.* 13, 784).

³ Aristotelés, *Metaph.*, 982a1.

⁴ To považuji za významnější aspekt ἀρχαί, jednak proto, že jejich funkci u Chrysippa začíná plnit *pneuma*, u něhož se zdůrazňuje, že prostupuje každou částí *kosmu*, jednak z toho důvodu, že ἀρχαί pravděpodobně nebyly stoiky chápány jako samostatná jsoučna, která by na počátku světa existovala a z nichž by vznikla další tělesa.

⁵ Sextos Empeirikos, *Adv. math.* IX, 11 = SVF II, 301.

bezprostřední zkušenost (ta je vůči hmotě jakožto principu pozdější), ale právě taková hmota, která je prosta jakéhokoliv kvalitativního určení.

Toto rozlišení může připomínat Aristotelův *hýlemorfismus*, chápání věci okolo nás jako jednoty beztvaré látky a k ní přístupující formy. Alexandros z Afrodisiady dokonce tvrdil, že stoický bůh odpovídá aristotelské formě. Zdá se ale, že tato jeho snaha o vysvětlení stoických principů prostřednictvím aristotelských pojmů původní koncepci aktivního principu pozměňuje – *logos* či bůh nevystupuje jako forma, nýbrž spíše jako příčina formy, něco, co věci formu dává, ale samo jí není.⁶

Stoická koncepce se nicméně shoduje s Aristotelem v tom, že není možno kdekoliv kolem nás nalézt tyto dva principy samostatně existující – aktivní princip a látka (podobně jako látka a forma) se vždy vyskytují společně v nějaké věci, a rozdělit je od sebe je možné jen v myšlení, jak vysvětluje Long.⁷ Mohli bychom dokonce spolu s Karfíkem tvrdit, že *logos* a látka jsou pro stoiky pouze dvěma aspekty téže skutečnosti, tedy že se jedná o vyjádření stoického korporealismu.⁸ Z tvrzení, že hmota a *logos* či bůh jsou totéž, vyplývá mj., že bůh je tělesný (na rozdíl třeba od Aristotelova prvotního hybatele jakožto čisté formy) a že všechno tělesné, tedy všechno jsoucí, je prostoupeno bohem a božským rozumem. To má pro stoickou filosofii (nejen pro fyziku, ale především pro etiku) nesmírný význam.

Vraťme se ale nyní k charakteristice principů. Látka je chápána jako beztvará a netečná věc, která je ochotna přijmout jakékoliv kvalitativní určení, může se stát čímkoliv v závislosti na činném principu, který ji prostoupí.⁹ Právě činný princip totiž určuje, čím těleso je, jaké má kvality (jak již bylo řečeno, je původcem formy jednotlivých věcí). To, že hmota vystupující jako pasivní princip může přijímat jakékoliv kvality, je umožněno tím, že sama je bez kvality, tedy, řečeno aristotelsky, má všechny kvality v možnosti (avšak žádnou v uskutečnění). Hmotu bez kvality lze podle stoiků nazvat podstatou (οὐσία) nebo také prvotní látkou (πρώτη ὕλη).¹⁰ O ní se říká, že „je celá od věčnosti a

⁶ Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, s. 33.

⁷ Long, *Hellénistická filosofie*, s. 192.

⁸ Karfík, *Předpoklady stoické kosmogonie*, s. 3.11.

⁹ Seneca, *Ep.* 65, 2 = SVF II, 303.

¹⁰ Chalcidius, *In Timaeum*, 290 = SVF I, 86.

nemůže se ani zvětšovat ani zmenšovat“.¹¹ Rovněž pro ni, stejně jako pro aktivní princip, platí, že je věčná, nevznikající a nezanikající.¹²

Od vzniku *kosmu* zde tedy máme určité konstantní množství prvotní látky, této látky nemůže přibývat ani ubývat, protože nemůže vznikat ani zanikat. Naproti tomu látka konkrétních věcí vzniká a zaniká spolu s těmito věcmi, a také se může zvětšovat a zmenšovat¹³ – např. během růstu u živých tvorů hmoty přibývá, a naopak ve stáří dochází k hubnutí a zmenšování hmoty. Je ale důležité si uvědomit, že látka jednotlivých věcí vzniká a zaniká vlastně jen ve vztahu k těm daným věcem – z kosmického pohledu se pouze přeměňuje v látku jiných těles.¹⁴

To, že stoici chápou tělesné věci jako propojení činného a trpného principu, souvisí s jejich vymezením existence, o němž bude podrobněji pojednáno v samostatné podkapitole. Stoici se domnívali, že existovat může jediné to, co je schopno působit a podléhat působení. „*Jsoucimi nazývají pouze tělesa, jelikož jsoucí něco činí a něco trpí.*“¹⁵ V této definici je existující pojato jako něco, co může vystupovat jak aktivně, tak i pasivně – tedy je v něm něco aktivního i něco pasivního. Spojením činného a trpného principu vzniká nějaké těleso, a díky tomu, že je složeno z obou těchto principů, může toto těleso působit na jiná tělesa a také nechat jiná tělesa působit na sebe.¹⁶

Je důležité poznamenat, že ve stoickém chápání jsou oba principy pravděpodobně tělesnými věcmi.¹⁷ Jestliže má tedy nějaká věc být propojením těchto dvou tělesných principů, vyvstává otázka, jakým způsobem jsou spojeny dohromady. Stoici v tomto ohledu museli čelit značné kritice, neboť trvali na tom, že v tělesech sebou oba principy zcela prostupují, překrývají se – tedy vlastně tvrdili, že dvě odlišná tělesa se ve stejném okamžiku vyskytují přesně v tom samém místě. To je v přímém rozporu se základními principy aristotelské i dnešní fyziky.¹⁸ Kontroverznost tohoto tvrzení z pohledu kritiků je

¹¹ Stobaios., *Ecl.* I, 11, 5 = SVF I, 87.

¹² DL, VII, 134 = SVF II, 299.

¹³ Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, s. 93.

¹⁴ Lapidge, ἀρχαί and στοιχεῖα: A Problem in Stoic Cosmology, s. 243.

¹⁵ Plútarchos, *De comm. not.*, cp. 30, p. 1073d = SVF II, 525.

¹⁶ Právě schopností působit a nechat na sebe působit definují stoici těleso, resp. toto kritérium používají při rozhodování o tělesnosti či netělesnosti různých věcí. Dochovala se nám ještě jiná definice tělesa, která spočívá v jeho trojrozměrnosti (tato definice je ale problematická vzhledem k některým věcem, např. ctnosti a špatnosti, které stoici rovněž pokládali za tělesa).

Srov. Arius Didymus, *Epit. phys.*, fr. 19.

¹⁷ Více k problematice tělesnosti principů viz. pozn. 116.

¹⁸ Long, *Hellénistická filosofie*, s. 197.

patrná např. v následujícím tvrzení: „Ze všeho nejabsurdnější je toto: těleso prochází tělesem a dvě tělesa zaujmají totéž místo.“¹⁹

Tento prvek stoického učení měl být vysvětlen a ospravedlněn teorií směsí. Stoici rozlišovali čtyři typy smísení dvou (případně více) různých tělesných věcí. Jedním z těchto typů směsí je *mixis*, smíšenina ve vlastním smyslu – jedná se o směs dvou či více těles, která se vzájemně zcela prostupují, v každém místě sloučeniny jsou obsažena obě (všechna) tato tělesa, přičemž si ale zachovávají své vlastnosti. Taková směs může být opětovně rozložena na jednotlivé složky.²⁰ K tomuto typu smísení náleží i spojení aktivního a pasivního principu²¹ v tělesech – oba principy se úplně prostupují, ale zachovávají si své vlastnosti a mohou být od sebe zase rozděleny (samozřejmě jen pomyslně, protože principy jsou od sebe reálně neoddělitelné).²² Tímto způsobem má být rovněž smíšen vzduch s ohněm v *pneumatu* a také *pneuma* s tělesy.²³

1.2 Živly

Principy je třeba odlišovat od στοιχεία²⁴ – živlů v empedokleovském, resp. aristotelském smyslu. Stoikové rozlišovali čtyři tradiční živly, které je možno rozlišit na aktivní a pasivní: „Stoici říkají, že z živlů jsou jedny aktivní (δραστικά), druhé pasivní (παθητικά): aktivní jsou oheň a vzduch, pasivní voda a země.“²⁵ Oheň a vzduch jsou živly, které se mohou samy od sebe pohybovat a mohou působit na zbylé dva živly; ty naopak nemají vlastní pohyb a pouze trpí působení aktivních živlů.²⁶

¹⁹ Themistios, *In Physica* IV, 1 p. 256 = SVF II, 468.

²⁰ Srov. Stobaios, *Ecl.* I, p. 153, 24 = SVF II, 471.

²¹ Alexandros z Afrodisiady, *De mixt.*, p. 224, 32 = SVF II, 310.

²² Long, *Hellénistická filosofie*, s. 192.

²³ Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, s. 112.

²⁴ Řecké στοιχεῖον (v souvislosti s antickou přírodní filosofií) se do češtiny překládá zpravidla jako „živel“, „prvek“, příp. „element“. Pojem „element“ není v česky psané odborné literatuře příliš běžný, používá se spíše jeho český ekvivalent „prvek“ (anglickojazyčné texty však στοιχεῖον překládají právě jako „element“). Překlad slova στοιχεῖον jako „prvek“ v sobě obsahuje myšlenku, že στοιχεῖα jsou jakási drobná tělesa, z nichž je sestaveno vše tělesné. Slovo „prvek“ ale může být použito i v jiném smyslu, nijak nesouvisejícím s antickou fyzikou, a proto jsem se pro lepší srozumitelnost rozhodla v tomto textu využít druhý ekvivalent, a tedy překládám στοιχεῖον jako „živel“, což je termín přímo odkazující k přírodnímu myšlení – jedná se o něco v jistém smyslu živého, či přinejmenším o něco, co tvoří živou (ale i neživou, tj. neorganickou) přírodu. Pokud v textu použiji slovo „prvek“, není jím míněno στοιχεῖον, nýbrž obecně součást něčeho (např. prvek nauky).

²⁵ Nemesius, *De nat. hom.*, cp. 5, p. 126 = SVF II, 418.

²⁶ Jak ještě uvidíme, v *kosmu* jsou všechna tělesa (či alespoň všechny součásti živé přírody v případě Zénóna a Kleantha) prostoupena aktivními živly, které jim předávají možnost vlastního pohybu a působení na ostatní tělesa. V Chrysippově pojetí se tak aktivními v jistém smyslu stávají i voda a země, jelikož jimi prostupuje *pneuma*, avšak vlastnosti aktivních živlů jsou jim pouze propůjčeny, nejsou jim vlastní.

Stoici kromě aktivity a pasivity přisuzovali živlům také kvality, které u živlů rozlišoval i Aristotelés, tj. vlhkost a suchost, teplo a chlad – jedná se vlastně o dvě dvojice navzájem protikladných kvalit, které jsou spolu neslučitelné. Oheň je u Aristotela teplý a suchý, vzduch teplý a vlhký, země chladná a suchá, voda chladná a vlhká.²⁷ To znamená, že každý živel má se dvěma dalšími nějakou společnou kvalitu. Díky tomu jsou si tyto živly nějak podobné a mohou se mezi sebou přeměňovat, a to tak, že přeměny živlů nakonec vytvoří kruh. Přitom transmutace živlů může u Aristotela probíhat po tomto kruhu oběma směry (např. vzduch může vzniknout z ohně, protože oba živly jsou teplé, a dále se proměnit ve vodu, protože oba tyto živly jsou vlhké – zrovna tak ale může vzduch vzniknout z vody a poté se proměnit v oheň).²⁸

Stoici tento model nadrželi a nepřisuzovali každému živlu z kvalit suchý, vlhký, teplý, a chladný vždy dvě kvality tak jako Aristotelés. Naopak každý živel může být charakterizován jedinou kvalitou, která u něj dominuje a která je pro daný živel typická. Tak je oheň definován jako teplý, vzduch jako chladný, voda vlhká a země suchá.²⁹ Transmutace se pak neděje na základě společných kvalit dvojic živlů, nýbrž díky činnému principu působícímu skrze oheň. Zároveň se nejedná o koloběh, ale o lineární řetězec přeměn živlů v tomto pořadí: oheň-vzduch-voda-země, anebo naopak.³⁰

Dvojice kvalit vlhký – suchý zřejmě pro stoiky nebyla zdaleka tak významná jako dvojice teplý – chladný. Teplo má ve stoické přírodní filosofii naprosto klíčový význam, protože umožňuje život.³¹ Každý živý tvor teplo potřebuje a je jím prostoupen, naopak přílišný chlad jej zabíjí, a i sám tento tvor po smrti chladne, tedy teplo můžeme považovat za určitý znak i nutný předpoklad života. Cicero stoický pohled na vztah tepla a života pojímá takto: „...všechna životní síla spočívá v ohni, živočichové hynou, když se jim nedostává tepla a v celé přírodě žije a má sílu to, co je teplé.“³² Je přirozené, že teplo stoikové přisuzují ohni. Ostatní prvky jsou samy o sobě chladné, ohřívají se až po smíšení s ohněm (vzduch, ačkoliv se podle stoiků jedná o aktivní prvek, byl původně temný a

²⁷ Aristotelés, *De gener. et corr.* II, 330b.

²⁸ Aristotelés, *De gener. et corr.* II, 331a.

²⁹ Galénos, *Introductio s. medicus* 9, vol. XIV, s. 698K = SVF II, 416.

³⁰ Sambursky, *The Physics of the Stoics*, s. 106.

³¹ Srov. Cicero, *De nat. deor.* II, 9, 24 = SVF I, 513.

³² Cicero, *De nat. deor.* III, 14, 35-37 = SVF II, 421.

chladný³³ – tzv. horkým dechem se stává až jeho sloučenina s ohněm, označovaná jako *pneuma*, o níž ještě bude řeč).

V některých stoických fragmentech se pracuje též s dvojicí protikladných kvalit jasný a temný, které bývají vztahovány k aktivním živlům. Oheň i vzduch jsou aktivní živly, avšak liší se tím, že oheň je jasný, čirý a teplý, zatímco vzduch je původně temný a chladný teprve při kontaktu s ohněm se projasňuje a zahřívá. Je tedy možné říci, že oheň a vzduch jsou v jistém smyslu protiklady, neboť se vyznačují protikladnými kvalitami: „Jelikož oheň je teplý (θερμὸν) a zároveň jasný (λαμπρόν), protikladnou vůči ohni je přirozenost chladná (ψυχράν) a temná (σκοτεινήν). Neboť tak jako je protikladem jasného temné, tak protikladem teplého je chladné; jelikož jako temné mate zrak, tak chladné mate hmat; a jako teplé šíří smyslové vnímání (αἴσθησις) v dotýkaném, tak jasné jej šíří v pozorujícím.“³⁴ Z tohoto zlomku se dozvídáme, že teplo nějakým způsobem patří k jas a chlad zase k temnu, a že jsou tyto kvality protikladné – teplo je opakem chladu, jas opakem temna. Argument pracuje se smyslovým vnímáním, resp. s tím, jak jej jednotlivé kvality ovlivňují; jasné a teplé smyslové vnímání zlepšují, temné a chladné jej naopak omezují či přímo znemožňují. Vyznačují se tedy protikladnými účinky.

Teplo bylo u Aristotela spojováno s růstem, stoikové jej navíc dali do souvislosti i s pohybem a změnou³⁵ – to, co je teplé, může pohybovat samo sebou i jinými věcmi. Proto je pro stoiky oheň zároveň aktivním prvkem, stejně jako vzduch,³⁶ a chladné prvky voda a země jsou naopak prvky pasivními. Zde vidíme nápadnou podobnost s principy, z nichž aktivní je nazýván *logem* nebo bohem a pasivní hmotou. Bohem je ale stoiky nazýván rovněž oheň,³⁷ což ještě více sblížuje oheň s činným principem, někdy je s ním

³³ Chladná kvalita nějakého živlu není podle Chrýsippa dána tím, že je tento živel vzdálený od ohně (takže nemůže být od něj zahříván), jak se domnívali někteří jiní filosofové. Chrýsippos říká, že tímto způsobem bychom za chladné živly mohli označit zemi a vodu – sice netvrdí, že tyto živly nejsou chladné, ale jejich hlavní kvalitou je něco jiného. Chlad je kvalita vlastní především vzduchu, a to proto, že je svou přirozeností temný, oproti jasnému a teplému ohni.

Srov. Plútarchos, *SR*, cp. 43, p. 1053f = SVF II, 429.

³⁴ Plútarchos, *De primo frigido*, cp. 9, p. 948d = SVF II, 430.

³⁵ Long, *Hellénistická filosofie*, s. 193.

³⁶ Přestože vícero fragmentů připisuje Chrýsippovi výše uvedenou myšlenku, že vzduch je svou přirozeností chladný a temný, označovali jej stoici za aktivní prvek – ačkoliv tradičně byl chlad spojován s pasivitou.

Srov. Nemesius, *De nat. hom.*, cp. 5, p. 126 = SVF II, 418.

Sambursky nabízí vysvětlení: mnozí stoičtí myslitelé poukazovali na spoluúčast vzduchu na přeměně vody v led a dalších fyzikálních jevech, kde vzduch vystupuje jako aktivní činitel – proto jej označili za aktivní prvek. Chápání vzduchu jako aktivního mohlo být navíc podpořeno tím, že spojil-li se oheň a vzduch v *pneumatu*, vystupují společně aktivně.

Srov. Sambursky, *Physics of the Stoics*, s. 3.

³⁷ Srov. např. Augustinus, *Civ. dei* VIII, 5 = SVF II, 423.

přímo ztotožňován. Oheň vůbec zaujímá mezi ostatními živly zvláštní místo, neboť se zdá, že je v *kosmu* vždy přítomen, zatímco ostatní živly mohou vznikat a zanikat.³⁸

U Stobaia se nám dochovalo tvrzení, že oheň „*byl jako první, jeho přeměnami vznikly ostatní [živly] a nakonec se do něj všechny slévají a v něj se rozkládají, zatímco on sám se do ničeho neslévá ani se nerozkládá.*“³⁹ Oheň jakožto aktivní živel sebou může pohybovat a proměňovat se, a tak se mění v ostatní živly. Živly se spolu potom mísí v různých poměrech a vytvářejí svět a veškeré předměty, rostliny a živočichy v něm. Lze tedy říci, že všechno vzniká z ohně – a zrovna tak do něj všechno zaniká. Stoici totiž drželi myšlenku tzv. ἐκπύρωσις, vzplanutí, zániku světa v ohni. Pro stoiky bylo nepředstavitelné, aby byl svět nezničitelný a věčný, jestliže byl stvořen, vznikl. Vyšli z pozorování přírody, kde nikdy není vznik bez zániku, a tento poznatek aplikovali i na svět jako celek (neboť *mikrokosmos* je obrazem *makrokosmu*) – jestliže je svět tvořen jednotlivinami, které vznikají a zanikají, pak také sám musí podléhat vzniku a zániku.⁴⁰

Vidíme, že ohni je přisuzována tvořivá síla, ale také moc zničit celý svět. Je ale možné tyto dvě zcela opačné charakteristiky sloučit v jednom tělese? Někteří badatelé, jako např. Lapidge,⁴¹ se domnívají, že přinejmenším Zénón rozlišoval dva druhy ohně, z nichž jeden je nazýván tvořivým (πῦρ τεχνικόν), zatímco druhý je označen za nebezpečný, destruktivní (πῦρ ἄτεχνον).⁴² Tvořivý nebo také prvotní oheň (πρῶτον πῦρ)⁴³, totožný s bohem, je zodpovědný za vznik světa a živlů, destruktivní oheň způsobuje ἐκπύρωσις.

Tomu, že existují dva různé typy ohně, by mohl nasvědčovat i popis přeměny živlů, který nacházíme u Diogena: „*Substance ohně (πῦρος ἢ οὐσία) se mění prostřednictvím vzduchu na kapalinu (ὕγρότητα), z její hustší části se stane země (γῆ), a naopak nejjemnější část se vypaří (ἔξαραιωθῆ; tj. stane se vzduchem), a když se zjemní ještě více, stane se ohněm (πῦρ).*“⁴⁴ Na tomto popisu nás může udivovat, že oheň je jak výchozím, tak i konečným bodem vzniku všech čtyř živlů – avšak jestliže na počátku existuje oheň, proč musí oheň nakonec znovu vznikat zjemněním vzduchu?

³⁸ Srov. např. Cicero, *De nat. deor.* II, 46, 118 = SVF II, 593.

³⁹ Stobaios, *Ecl.* I, p. 129, 1 = SVF II, 413.

⁴⁰ Srov. DL, VII, 141 = SVF II, 589.

⁴¹ Lapidge, ἀρχαί and στοιχεῖα: A Problem in Stoic Cosmology, s. 270-274.

⁴² Stobaios, *Ecl.* I, 25, 3 = SVF I, 120.

⁴³ Eusebios, *Praep. evang.* XV, p. 816d = SVF I, 98.

⁴⁴ DL, VII, 135 = SVF II, 581.

Jedním z možných vysvětlení je, jak již bylo naznačeno, rozlišení dvou různých druhů ohně – v takovém případě by oheň, který stojí na počátku proměn a který je zároveň nezničitelný, byl πῦρ τεχνικόν, a oheň vznikající zjemněním vzduchu πῦρ ἄτεχνον. Tento druhý oheň by byl ohněm, se kterým má člověk bezprostřední zkušenost – oheň, který vzniká a zaniká a který se vyživuje skrze destrukci jiných těles. Podle Lapidge jedině tento oheň může být považován za živél, zatímco tvořivý oheň je ἀρχή, aktivní princip, θεός.⁴⁵ Takovýmto rozlišením můžeme vysvětlit, jak je možné o ohni mluvit na jedné straně jako o živlu (tedy o něčem vznikajícím a zanikajícím) a na straně druhé jako o principu (o něčem věčném) – jednoduše se bude jednat o dva různé ohně. Tomu odpovídá i naše běžná zkušenost – oheň v ohništi uhasíná, zaniká, když již všechno dřevo shořelo a on se nemá z čeho nadále vyživovat. Takovýto oheň bychom jen stěží označili za věčný.

Řekli jsme, že živly a s nimi celý svět vznikají z ohně. Zénón však významnou roli v utváření *kosmu* připisuje také vodě. Snaží se zdůraznit, že pro vznik světa a života v něm je nutná přítomnost jak tepla, tak i vlhka – vznik světa přirovnává k plození u živočichů, rostlin i člověka,⁴⁶ které probíhá tak, že semeno (jehož roli hraje při vzniku *kosmu* tvořivý oheň či bůh) se usazuje ve vlhku, jedině tam z něj může vzejít nový život. Je možné, že se Zénón inspiroval u Tháleta – dochovaly se nám zlomky nasvědčující tomu, že byl Zénón s Tháletovými myšlenkami obeznámen.⁴⁷

Důraz kladený Zénónem na úlohu vody při vzniku světa může poskytnout jiné vysvětlení dvojí přítomnosti ohně v řetězci přeměn živlů, jíž jsme se věnovali v předchozích odstavcích. V dalším Zénónově zlomku popisujícím vznik živlů je totiž zdůrazněno, že (prvotní) oheň je celý přeměněn na vodu – na počátku tedy sice stojí oheň, ten však ale záhy zaniká (anebo spíše nějakým způsobem přetrvává, ale do vzniku světa se již dále nezapojuje) ve prospěch vody, a z obrovské masy vody se pak vydělují jednotlivé její části jakožto další živly, včetně ohně.⁴⁸ V tomto pojetí tedy všechny živly vznikají z vody; sama voda má původ v ohni, který ale můžeme chápat spíše jako ἀρχή než jako στοιχεῖον, jak jsme již ukázali.

⁴⁵ Lapidge, ἀρχαί and στοιχεῖα: A Problem in Stoic Cosmology, s. 271.

⁴⁶ DL, VII, 136 = SVF I, 102.

⁴⁷ Valerius Probus nás informuje o tom, že podle některých byl Tháles ve svém zdůrazňování vody jako počátku ovlivněn Hésiodovým tvrzením, že na počátku byl chaos. Podle Valeria tento názor na původ Tháletovy nauky sdílel také Zénón a poukázal na podobnost slov χάος a χέεσθαι (rozlévat se), která měla Tháleta vést ke ztotožnění chaosu s vodou.

Srov. Valerius Probus, *In Verg. Ecl.* VI, 31, p. 21, 14 = SVF I, 103.

⁴⁸ Srov. DL, VII, 136 = SVF I, 102.

Ve stoických textech je někdy možné setkat se pojmem αἰθήρ. *Aithér* byl ve dřívějších kosmologiích chápán zpravidla jako čistý, průzračný vzduch vyskytující se v nebeské sféře,⁴⁹ což jsou vlastnosti, které *aithéru* připisuje rovněž Aristotelés. U něj se ale *aithéru* dostává statusu pátého živlu, živlu tvořícího nebe i všechna nebeská tělesa a odlišujícího se od pozemských živlů tím, že není ani teplý ani chladný, ani vlhký ani suchý a pohybuje se kruhovým pohybem, nikoliv pohybem přímočarým jako čtyři ostatní prvky.⁵⁰ Stoicíci myslitelé pojetí *aithéru* jako pátého prvku nepřejali a trvali na empedokleovské čtveřici živlů. Pojem *aithéru* u nich tedy nabývá jiného významu, který ovšem nemusí být zcela jasný. Zénón měl údajně tvrdit, že „nebe je nejzazší částí *aithéru*“⁵¹ a zároveň že „nebe je ohnivé“⁵², z čehož by se dalo odvodit, že Zénón připisoval *aithéru* ohnivost. Jiné zlomky přímo ztotožňují *aithér* s ohněm. Je velmi pravděpodobné, že pokud stoici skutečně pojmem *aithér* označovali oheň, nejednalo se o jakýkoliv oheň, nýbrž o πῦρ τεχνικόν, tedy o aktivní princip, o boha. V tomto smyslu o něm podle Cicerona hovořil Kleanthés: „...jindy pokládá za boha nejvzdálenější a nejvyšší oheň, který obklopuje a objímá celý svět a nazývá se *aithér*.“⁵³

Aithér jakožto čistý oheň hraje významnou úlohu ve stoické kosmologii, neboť, jak naznačují právě citované fragmenty, je tělesem vyplňujícím nebeskou sféru. Nejen že tvoří samotné nebe, ale jsou z něj také vytvořeny všechny hvězdy a u Chrýsippa dokonce *aithér* plní roli řídicí složky kosmické duše. Tyto aspekty *aithéru* ale blíže prozkoumám ve druhé kapitole, zabývající se kosmologií.

1.3 *Pneuma*

V myšlení Zénóna a Kleantha byla zdůrazňována role ohně jakožto oživující složky všech živočichů a rostlin i celého *kosmu*. Oheň tedy plní roli nositele kosmického *logu*, který vším prostupuje, jednak nabývá podoby individuálních duší a myslí: „Pro Zénóna z Kitia je semenem živočichů oheň, který je i duší a myslí.“⁵⁴ Chrýsippos však nauku svých předchůdců přetváří a tuto roli, kterou podle Zénóna a Kleantha hraje oheň, připisuje *pneumatu*. *Pneuma* přitom není novým živlem přidruženým ke stávajícím

⁴⁹ Lloyd, *Pneuma Between Body and Soul*, s. 138.

⁵⁰ Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics*, s. 115.

⁵¹ Achilles Tat., *In Arat.*, 5 p. 129e = SVF I, 115.

⁵² Áetios, *Plac.* II, 11, 4 = SVF I, 116.

⁵³ Cicero, *De nat. deor.* I, 14, 37 = SVF I, 530.

⁵⁴ Varro, *De lingua lat.* V, 59 = SVF I, 126.

čtyřem,⁵⁵ nýbrž sloučeninou dvou z nich, ohně a vzduchu (tedy sloučeninou obou aktivních živlů). V podkapitole o živlech bylo řečeno, že oheň a vzduch se vyznačují navzájem protikladnými kvalitami – to má zásadní význam pro pohyb *pneumatu*, jak uvidíme později.

Termín πνεῦμα by mohl být do češtiny přeložen jako „dech“, příp. jako „horký dech“.⁵⁶ Chrýsippus není autorem tohoto termínu, ten byl v jeho době již velmi dobře znám, Chrýsippus jej však jako první použil ve významu fyzikální sloučeniny dvou živlů, ohně a vzduchu, která působí v každé jednotlivé části *kosmu*.⁵⁷ Zénón, kterému rovněž není pojem *pneuma* neznámý, jej chápe jen jako jiné možné označení pro oheň nebo teplo: „Zénón říká, že teplo (θερμασίαν) a *pneuma* je totéž.“⁵⁸ Naproti tomu lékařské spisy Chrýsippovy doby *pneumatem* rozumí dech, tedy jakýsi typ vzduchu, který je vdechován živými tvory. Tento zvláštní vzduch přitom plní naprosto nezastupitelnou roli v jejich tělech – *pneuma* totiž prochází celým tělem, oživuje jej a případně mu i umožňuje další činnosti, jako např. smyslové vnímání. Pojem *pneumatu* je tedy lékaři užíván pro označení životodárné síly proudící tepnami lidského i zvířecího těla.⁵⁹

Badatelé, jako jsou Hahm⁶⁰ nebo Lloyd,⁶¹ se domnívají, že právě pod vlivem dobového lékařství zavedl Chrýsippus pojem *pneumatu* i ve stoické filosofii, resp. jeho význam pozměnil oproti tomu, jak jej chápali jeho předchůdci. Vysvětlil *pneuma* jako sloučeninu vzduchu a ohně, čímž se mu podařilo propojit původní Zénónovo postulování ohně jako oživující složky živých tvorů se zdůrazňováním životně důležité role vzduchu a dýchání, které nacházel v lékařských spisech.

Propojení ohně a vzduchu ve sloučenině *pneumatu* je směsí v pravém slova smyslu, tj. μίξις. Obě složky sloučeniny sebou navzájem prostupují a zaujímají též prostor, avšak zůstávají od sebe oddělitelné⁶² – stejným způsobem hovoří stoici o spojení aktivního a pasivního principu v tělesech. Poměry vzduchu a ohně v *pneumatu* se mohou

⁵⁵ Toto tvrzení neplatí univerzálně, neboť někteří mladší stoici přestali *pneuma* chápat jako sloučeninu dvou prvků, nýbrž jako samostatný pátý prvek: „... pátý [prvek] představuje podle stoiků všeprostopující *pneuma*“ (Galénos, *Intr. s. med.* 9, vol. XIV p. 698K = SVF II, 416). Já se zde však zabývám starou stoou, která rozlišovala pouze čtyři živly, a proto budu *pneuma* pojímat jako směšninu, nikoliv jako jednoduché těleso.

⁵⁶ Srov. *LSJ*, s. v. πνεῦμα.

⁵⁷ Srov. Lapidge, ἀρχαί and στοιχεῖα: A Problem in Stoic Cosmology, s. 274-276.

⁵⁸ Rufus Ephes., *De part. hom.*, p. 44 ed. Clinch. = SVF I, 127.

⁵⁹ Lloyd, *Pneuma Between Body and Soul*, s. 143

⁶⁰ Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, s. 160-161.

⁶¹ Lloyd, *Pneuma Between Body and Soul*, s. S142.

⁶² Stobaios, *Ecl.* I, p. 153, 24 = SVF II, 471.

proměňovat, obecně ale lze říci, že množství vzduchu značně převažuje nad množstvím ohně. *Pneumatu* se proto také někdy říká ohnivý dech, horký dech nebo tvořivý dech.⁶³

Spojení vzduchu a ohně je umožněno řídkostí vzduchu a jeho složením z malých částíček, které se snadno mísí: „O vzduchu nikdo neřekl, že není složen z malých částíček (λεπτομερῆ), protože se snadno rozpadá a je připraven pronikat skrze pevná tělesa (πυκνοτάτων σωμάτων).“⁶⁴ Oheň je podobně řídký, a proto se mohou vzduch a oheň nejen mísit spolu navzájem, ale také jejich sloučenina, tj. *pneuma*, se může stejným způsobem mísit s vodou a především zemí, která je nejpevnějším živlem. Díky tomu může *pneuma* pronikat všemi tělesy, které se ve světě vyskytují.

Chrýsippos se tedy nedomníval, že *pneuma* je po tělech živočichů roznášeno žilami a cévami, tedy že je v nich *pneuma uzavřeno* a pohybuje se jen určitou danou cestou. Naopak tvrdil, že *pneuma* je v každém okamžiku přítomno v každé části těla živého tvora. To je umožněno právě tím, že *pneuma* se mísí s látkou živočišného těla a vytváří směs v pravém slova smyslu (μίξις).⁶⁵ Každá část těla živočicha je tedy tvořena jak pevnou látkou, tak i řídkým *pneumatem*, které celé tělo oživuje. Díky tomu je každá, i ta nejmenší část živočišného těla živou.

Funkci oživující složky živočišných těl si *pneuma* do stoicismu přineslo z lékařského prostředí. U Chrýsippa ale nabývá ještě dalších funkcí, které jej vyvazují ze závislosti na člověku a živočiších a rozšiřují jeho působnost i na rostliny a všechny neživé věci. *Pneuma* prochází všemi tělesy v *kosmu* a zajišťuje jejich soudržnost.⁶⁶ Většina těles je z převážné části tvořena pasivními živly – vodou a zemí. Tyto živly ale nemají vlastní soudržnost, samy o sobě by se rozpadly, a potřebují tedy být smíšeny s něčím, co je samo soudržné a také může propůjčovat soudržnost jiným tělesům, resp. těm tělesům, s nimiž se mísí. „Stoici rozlišují mezi tím, co spojuje, a tím, co je spojováno. Pneumatickou podstatu považují za to, co spojuje, látkovou podstatu za to, co je spojováno. Proto říkají, že vzduch a oheň spojují, zatímco voda a země jsou spojovány.“⁶⁷ *Pneuma* tedy vůči vodě a zemi vystupuje jako nutný předpoklad jejich vlastní soudržnosti – kdyby voda a země a tělesa z nich složená nebyly smíšeny s *pneumatem*, nemohly by držet při sobě,

⁶³ DL, VII, 157.

⁶⁴ Galénos, *De simplic. medicam.* I, 24 = SVF II, 426.

⁶⁵ Srov. Plútarchos, *De comm. not.*, cp. 49, p. 1085c = SVF II, 444.

⁶⁶ Srov. Alexandros z Afrodisiady, *De mixt.*, p. 223, 25 = SVF II, 441.

⁶⁷ Galénos, *περί πλήθους*, 3, vol. VII, p. 525 K = SVF II, 439.

rozpadaly by se na jednotlivé částičky. Důležité je přitom zdůraznit jejich pasivní roli v aktu smísení – jelikož se voda a země nemohou samy pohybovat, tak pouze „čekají“, až jimi prostoupí *pneuma*, které je na rozdíl od nich pohybu schopno.⁶⁸

Soudržnost ale není to jediné, co *pneuma* propůjčuje všem tělesům. Díky *pneumatu* totiž tělesa získávají i své bytí a kvality: „*Pneuma*, které vzniklo z ohně a vzduchu, proniká veškerými tělesy, přičemž se s nimi mísí, následkem čehož tělesa nabývají svého bytí.“⁶⁹ To je způsobeno zvláštním pohybem, který *pneuma* neustále vykonává, resp. jeho kvalitou, kterou stoici označují jako τόπος, tj. napětí, pnutí.⁷⁰ Tato kvalita *pneumatu* je dána tím, že je složen z jednoho teplého a jednoho chladného živlu – *pneuma* se tedy zároveň rozpíná (tento pohyb je vlastní teplému ohni) i stahuje do sebe (stažení je působeno chladným vzduchem). Přesně takto je stoiky tonický pohyb popisován, tedy jako pohyb dovnitř a ven: „Stoici předpokládají sílu nebo spíše pohyb zřed'ování (μανωτικήν) a zhušťování (πυκωτικήν), jeden směrem dovnitř, druhý směrem ven.“⁷¹

K pohybu ze středu směrem k okrajům a od okrajů směrem ke středu má přitom docházet současně: „V tělesech je tonický pohyb pohybující se dovnitř a zároveň ven.“⁷² V některých referátech o stoickém pojetí *pneumatu* je ale tonický pohyb interpretován odlišně: „[pohyb *pneumatu*] začíná od středu a šíří se k okrajům, dotkne se krajních bodů a směřuje zase nazpátek, až na místo, odkud původně vyšel.“⁷³ *Pneuma* je ovšem v každém okamžiku přítomno ve všech částech daného tělesa, a proto se zdá být nemožné, aby se *pneuma* přemísťovalo ze středu k okrajům a opačně.⁷⁴ To by bylo možné pouze tehdy, když by se dovnitř a ven pohybovaly jednotlivé části *pneumatu*, takže by se tyto části na všech místech tělesa „střídaly“, a ačkoliv by tedy *pneuma* bylo neustále v pohybu, nikdy by žádné místo v tělese nebylo bez *pneumatu*. Pokud bychom tedy tonický pohyb chápali v tomto smyslu, bylo by snad možno hovořit jak o pohybu dovnitř a ven zároveň (z pohledu *pneumatu* jakožto celku), tak i o postupném pohybu dovnitř a ven (z pohledu jednotlivých částí *pneumatu*). Tato interpretace se však nejeví jako příliš pravděpodobná,

⁶⁸ Galénos, *περί πλῆθους*, 3, vol. VII, p. 525 K = SVF II, 439.

⁶⁹ Alexandros z Afrodisiady, *De mixt.*, p. 224, 14 = SVF II, 442.

⁷⁰ Srov. *LSJ*, s. v. τόπος.

⁷¹ Simplicius, *In Aristot. Categ.*, f. 68 E = SVF II, 452.

⁷² Nemesius, *De nat. hom.*, cp. 2, p. 42 = SVF II, 451.

⁷³ Filón Alexandrijský, *Quod Deus sit immut.*, §35 Vol. II, p. 64, 1 = SVF II, 458.

⁷⁴ Long se domnívá, že autoři, kteří tonický pohyb *pneumatu* interpretovali jako pohyb střídavě do středu a ze středu, původní stoické nauce špatně porozuměli, resp. nebyli schopni pochopit, jak by oba tyto pohyby byly možné zároveň.

Srov. Long, *Hellénistická filosofie*, s. 195.

kdyby se totiž části *pneumatu* v jednotlivých částech tělesa neustále střídaly, muselo by se vysvětlit, jak je možné, že ve zvířecích tělech jsou části duše tvořené *pneumatem* (tomuto tématu se budeme ještě blíže věnovat) na stále stejných místech, že se nepřemísťují.⁷⁵

To, jakým způsobem se *pneuma* v tělesu pohybuje, nám mohou pomoci objasnit stoické fragmenty hovořící o šíření vzruchů či bolesti z jedné části těla do druhé. „Když je [bolestí] postižena jiná část *pneumatu*, řídící část cítí bolest a potom i celá duše. Jak se to děje? Podle nich [stoiků] přenesením: nejprve je postižena část *pneumatu* v prstu, potom postoupí do následující části *pneumatu* a tak dále, až dokud nedojde do řídící části.“⁷⁶ Podle tohoto popisu se vzruch předává z jedné části *pneumatu* do další, jde o jakési řetězové předávání nějaké informace. Pokud se budeme domnívat, že právě toto je oním tonickým pohybem *pneumatu*, pak jej snad možno přirovnat k šíření pomocí vln, což je paralela z oblasti moderní fyziky, kterou používá Sambursky.⁷⁷

Odlišný pohled na interpretaci tonického pohybu zaujímá Hahm. Ponechává stranou nepřiliš spolehlivé fragmenty popisující tonický pohyb jako dva oddělené a po sobě následující pohyby, totiž pohyb dovnitř a pohyb ven, a pracuje s představou *pneumatu* pohybujícího se dovnitř i ven zároveň. Odmítá tedy chápat tonický pohyb jako druh místního pohybu, k čemuž ho motivuje také samotné užití slova *τόνος*, tedy pnutí, které nijak neodkazuje na pohyb z místa na místo. Pnutí podle Hahma nejlépe odpovídá představa vzduchu stlačeného v nějakém uzavřeném prostoru – zde působí jedna síla směrem dovnitř, tj. síla, kterou hranice tohoto uzavřeného prostoru tlačují vzduch, a jedna síla směrem ven, tj. síla, kterou vzduch, usilující o rozpínání, působí na stěny nádoby, v níž je uzavřen. V takové soustavě tudíž neustále působí dvě protichůdné síly či pohyby, přičemž ale ani v jednom případě se nejedná o místní pohyb.⁷⁸

Oba pohyby *pneumatu*, bez ohledu na to, zda je chápeme jako souběžné nebo postupné, mají pro těleso, jímž *pneuma* prostupuje, vlastní význam. Pohyb od středu k okrajům určuje hranice (a s nimi i tvar) tělesa a rovněž jeho kvality. *Pneuma* je při okrajích nejvíce v kontaktu s prostředím, které dané těleso obklopuje, a tvar a kvality jsou vlastnostmi, kterými těleso nějakým způsobem manifestuje navenek. Naopak pohyb od

⁷⁵ Srov. Áetios, *Plac.* IV, 21 = SVF II, 836.

⁷⁶ Plótinos, *Enn.* IV, 7, 7 = SVF II, 858.

⁷⁷ Sambursky, *The Physics of the Stoics*, s. 29.

⁷⁸ Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, s. 167.

okrajů směrem do středu dává tělesu jednotu a soudržnost, tj. vlastnosti zajišťující vnitřní integritu.⁷⁹

Tonický pohyb je dán vlastností *pneumatu*, označovanou Chrýsippem jako τόνος, což můžeme přeložit jako „napětí“ nebo „pnutí“. V Chrýsippově pojetí má *pneuma tonos* díky tomu, že je smíšeno z ohně, který se ze své přirozenosti rozpíná, a vzduchu, který se naopak smršťuje – tyto opačné vlastnosti konstitutivních prvků *pneumatu* vyvolávají jeho vnitřní pnutí.⁸⁰ Chrýsippos ovšem nebyl prvním stoikem, který ve svých spisech použil termín τόνος. Tento pojem je možné najít už u Kleantha,⁸¹ avšak u něj měl přirozeně odlišný význam, neboť Kleanthés ještě neznal *pneuma* s jeho tonickým pohybem, jak jej formuloval Chrýsippos. Pro Kleantha je τόνος jakousi silou, kterou nazývá úderem ohně (πληγή πυρός) a která hraje důležitou roli v životě člověka i celého *kosmu*. „Napětí (τόνος) je úderem ohně (πληγή πυρός), a když je schopen v duši uskutečnit svou úlohu, nazývá se silou a mocí.“⁸² *Tonos* je tedy něco, co přichází zvenku, čím je člověk zasažen⁸³ a co ovlivňuje jeho duši. A to do té míry, že se může projevovat jako různé aspekty ἀρετή – v citovaném fragmentu jsou jmenovány sebeovládání, statečnost, spravedlivost a uměřenost.⁸⁴ Je tedy vidět, že i u Kleantha byl *tonos* v nějakém poměru k duši – ovlivňuje ji a může v ní vyvolávat rozličné ctnosti. Chrýsippos postoupil ještě dále a tvrdil, že *tonos* je vlastností *pneumatu*, které, jak ještě uvidíme, může být duší, tedy *tonos* může být přímo vlastností duše, nikoliv jen něčím, co na ni působí jakoby zvenku.

Chrýsippos se domnívá, že *pneuma* sice proniká všemi tělesy vyskytujícími se ve světě, avšak v různých tělesech má různé charakteristiky. Jednak se může lišit poměr ohně a vzduchu ve sloučenině, jednak se může různit interval tonického pohybu. Poměr sloučených živlů se projevuje jako různé modality *pneumatu*. Stoici rozlišují čtyři tyto modality a řadí je hierarchicky (čím větší je poměr ohně ku vzduchu, tedy čím je sloučenina teplejší, tím výše v této hierarchii stojí), přičemž vyšší modalita v sobě zahrnuje také všechny vlastnosti všech modalit, které stojí níže než ona. Těmito modalitami jsou soudržnost (ἔχισ), růst (φύσις), duše (ψυχή) a rozum (λόγος): „Je zřejmé,

⁷⁹ Nemesios, *De nat. hom.*, cp. 2, p. 42 = SVF II, 451.

⁸⁰ Simplikios, *In Arist. Cat.*, j. 68 E = SVF II, 452.

⁸¹ Srov. např. Stobaios, *Ecl.* I, 17, 3, p. 153, 7 W = SVF I, 497.

⁸² Plútarchos, *De stoic. repugn.*, cp. 7, p. 1034d = SVF I, 563.

⁸³ Slovník *LSJ* uvádí jako jeden z možných významů slova *πληγή* zásah bleskem, příp. zásah z nebe. Srov. *LSJ*, s. v. *πληγή*.

⁸⁴ Plútarchos, *De stoic. repugn.*, cp. 7, p. 1034d = SVF I, 563.

že některé věci se řídí soudržností, některé růstem, některé nerozumnou duší, některé duší obdařenou rozumem a myslí.“⁸⁵

Soudržnost je základní vlastností všech těles v *kosmu*; díky ní jednotlivé částičky živlů drží při sobě, mohou se mísit s částičkami jiných živlů a vytvářet kompaktní složená tělesa. Soudržnost také v neposlední řadě způsobuje že jednotlivé části těles nebo těl živých tvorů jsou spolu pevně spojeny a nestává se, že by se od sebe snadno oddělily. Tělesy, kterými prochází *pneuma* modalitě $\xi\zeta\iota\varsigma$, jsou tělesa neživá, typicky nerosty nebo posekané dříví.⁸⁶

Termín *fysis*, který je užíván pro označení další modalitě *pneumatu*, má (nejen) ve stoické filosofii mnoho významů a do češtiny jej lze překládat různými způsoby, avšak v tomto kontextu se zpravidla užívá ekvivalent „růst“, příp. „vyživování“. Všechna tělesa, kterými prostupuje *pneuma* modalitě *fysis*, jsou totiž živými organismy, jejichž základní vlastností je, že ze svého prostředí přijímají potravu a díky tomu se zvětšují – rostou. Nejnižšími součástmi živé přírody jsou rostliny – ty mají právě jen *fysis*, a nikoliv už duši, která je další modalitou *pneumatu*. Áetios tvrdí, že stoici a epikurejci absenci duše v rostlinách zdůvodňují neúčelností jejich pohybů: „Některé rostliny sice mají pud a žádostivost, ba některé i schopnost uvažovat, ale celkově se rostliny pohybují jaksi náhodně, a nikoliv činností rozumu.“⁸⁷ Pudy, žádostivost a uvažování jsou výkony duše, takže podle Áetia se stoici domnívali, že některé rostliny mají velmi blízko k oduševnělým tvorům. Duši v pravém slova smyslu ale v rostlinách nenajdeme.

Další modalitou *pneumatu* je duše neboli $\psi\upsilon\chi\eta$, která je vlastní všem živočichům a člověku. Jelikož je ve stoickém pojetí duše *pneumatem* rozlévajícím se po celém živočišném těle, má stoická duše tělesnou podstatu (což usnadňuje vysvětlení, jakým způsobem duše ovládá tělo, což myslitelům předpokládajícím nemateriální duši způsobovalo problémy) a je přítomna v každém kousku těla, nikoliv jen v některé jeho prominentní části. Tělesnost duše postuloval už Zénón a po něm Kleanthés, přestože v jejich pojetí duše ještě není fyzikální sloučeninou ohně a vzduchu, nýbrž typem ohně, který je někdy označován jako dech. „Zénón definoval duši jako vrozený dech, přičemž prohlásil: to, bez čeho živočich umírá, je tělesné. Živočich umírá, když se z něj vytratí

⁸⁵ Plútarchos, *De virt. mor.*, cp. 12, p. 451b = SVF II, 460.

⁸⁶ Filón Alexandrijský, *Leg. Alleg.* II, §22, Vol. 1, p. 95, 8 = SVF II, 458.

⁸⁷ Áetios, *Plac.* V, 26, 3 = SVF II, 708.

vrozený dech. Tedy vrozený dech je tělesný. Ale vrozený dech je duše, takže duše je tělesná.“⁸⁸

Ve stoicismu (už od Zénóna)⁸⁹ se duše dělí na osm částí. Pět z nich tvoří smysly – zrak, sluch, čich, chuť a hmat. Dále každá duše obsahuje rozmnožovací složku a složku řečovou či hlasovou. Poslední, avšak nejdůležitější částí duše je řídicí či vedoucí část, označovaná jako ἡγεμονικόν. Jak vyplývá z tohoto označení, vedoucí část celou duši řídí, vyhodnocuje podněty získané smysly, dává pokyny jednotlivým částem těla – ἡγεμονικόν tudíž ovládá nejen části duše, ale také živočichovo tělo. Stobaios nás informuje, že Zénónovi žáci vedoucí části duše připisují následující mohutnosti: „schopnost představy (φαντασίας), souhlasu (συγκαταθέσεως), touhy (ὄρμηξ) a rozumu (λόγος).“⁹⁰

Jednotlivé části duše mají svá pevně daná místa v rámci živočišného těla. Pět smyslových částí duše sídlí v jednotlivých smyslových orgánech, tedy zrak je *pneuma* v očích, sluch v uších, čich v nose, chuť v jazyku a hmat na povrchu těla. Součástí smyslových částí duše jsou také ty části *pneumatu*, které *pneuma* ve zmíněných smyslových orgánech spojuje s *pneumatem* vedoucí části – alespoň tak nás o tom informuje Áetios.⁹¹ Rozmnožovací část duše je umístěna v pohlavních orgánech, hlasová složka duše v hrtanu, jazyku a dalších orgánech, které se podílejí na produkování hlasu. Vedoucí část duše stoici umísťovali do oblasti srdce,⁹² avšak v Áetiově referátu je za sídlo ἡγεμονικόν označena hlava.⁹³ To, že každá z osmi částí duše má vyhrazené své místo v těle živočicha či člověka, neznamená, že je duše přítomná pouze v těchto částech. Naopak, duše proniká celým tělem, každou jeho částí.⁹⁴

V souvislosti se stoickým pojetím duše se ještě v krátkosti zmíním o tom, jak stoici uvažovali o jejím vzniku a zániku. O tom, jak vzniká duše, se zmiňuje Chrýsippos: „Domnívá se, že plod v těle matky je živěn růstem jako rostlina. Po porodu se *pneuma* vzduchem ochladí a ztuhne, a tak se mění a stává se živočichem.“⁹⁵ Chrýsippos zde tvrdí, že duše vzniká z nižší modality *pneumatu*, *fysis*. Plod v živočišném či lidském těle se podobá rostlině, ještě nemá duši – avšak když přijde na svět, *pneuma* jím procházející se

⁸⁸ Tertullianus, *De anima*, 5 = SVF I, 137.

⁸⁹ Nemesios, *De nat. hom.*, p. 96 = SVF I, 143.

⁹⁰ Stobaios, *Ecl.* I, 49, 34 = SVF I, 143.

⁹¹ Áetios, *Plac.* IV, 21 = SVF II, 836.

⁹² DL, VII, 159 = SVF II, 837.

⁹³ Áetios, *Plac.* IV, 21 = SVF II, 836.

⁹⁴ Sambursky, *Physics of the Stoics*, s. 16.

⁹⁵ Plútarchos, *De stoic. repugn.*, cp. 41, p. 1052 = SVF II, 806.

z *fysis* změny v duši. Tato změna je chápána jako důsledek působení chladnějšího prostředí, než v jakém se plod vyvíjel uvnitř matčina těla – duše tudíž vzniká ochlazením *pneumatu*.⁹⁶ Za toto tvrzení si vysloužil kritiku jiných myslitelů, neboť zároveň označoval duši (resp. rozumnou duši) za nejteplejší modalitu *pneumatu*, resp. modalitu s největším poměrem ohně vůči vzduchu. Plútarchos tento rozpor komentuje takto: „Říká, že nejteplejším se něco stává ochlazením a nejjemnějším zhoustnutím. Duše je totiž nejteplejší a nejjemnější. A takovou se stává ochlazením a zhoustnutím.“⁹⁷

V otázce smrtelnosti či věčnosti duše se Chrýsippos shoduje se Zénónem a Kleanthem – všichni považují duši za smrtelnou. Zénón udal směr stoického uvažování o duši takto: duše je spojena s tělem, po smrti ale z těla jakožto dech odchází. Sama ale přetrvává dále, má tedy delšího trvání než tělo a může existovat i bez něj, avšak „neřekl, že je celkově nezničitelná, neboť po dlouhé době zanikne do ztracena (εις το αφανές).“⁹⁸ Duše tedy sice přetrvává mnohem déle než tělo, nakonec ale taktéž zanikne, ostatně jako všechny jednotliviny stoického *kosmu*.⁹⁹ Blíže se nespecifikuje, za jakých podmínek se duše má rozplynout, je ale možné, že k zániku duší dojde v souvislosti s *ἐκπύρωσις*.¹⁰⁰

Kleanthés a Chrýsippos o zničitelnosti duše uvažovali obdobně jako Zénón. Diogenés Laertios nás ale upozorňuje na jeden významný rozdíl mezi pojetím těchto dvou autorů: „Kleanthés tvrdí, že všechny duše přetrvávají až do světového požáru; naproti tomu Chrýsippos říká, že to platí jen pro duše moudrých.“¹⁰¹ Zdá se tedy, že zatímco Kleanthés spojoval *ἐκπύρωσις* se zánikem všech existujících duší, Chrýsippos toto pojetí pozměnil ve prospěch vlastní nauky o *pneumatu*. Domníval se totiž, že tonický pohyb *pneumatu* může v individuálních duších probíhat na různých frekvencích, které se více či méně odchyľují od frekvence tonického pohybu kosmického *pneumatu*. Duše se špatnou frekvencí jsou jakoby méně stabilní a dříve se rozpadnou, resp. změny se v jinou modalitu

⁹⁶ Podle Plútarcha Chrýsippos pro vznik duše ochlazením *pneumatu* argumentoval mj. pomocí etymologie – poukazoval na podobnost slov ψυχή a ψδζις (ochlazování).

Srov. Plútarchos, *De stoic. repugn.*, cp. 41, p. 1052 = SVF II, 806.

⁹⁷ Plútarchos, *De comm. not.*, cp. 46, p. 1084e = SVF II, 806.

⁹⁸ Epiphanius, *Adv. heres.* III, 2, 26 = SVF I, 146.

⁹⁹ Za věčné stoici považovali vlastně jen principy – látku (myšleno látku obecně, nikoliv látku jednotlivých věcí) na jedné straně a *logos*, boha či tvořivý oheň na straně druhé. Spojením těchto dvou principů vznikají již nějaká konkrétní tělesa, která vždy podléhají zániku (možná jen s výjimkou ohně, o němž se tvrdí, že je věčný a přetrvává i po zániku *kosmu* – ani ten ale nemusíme vnímat jako individuální jsoucno, nýbrž jako činný princip).

¹⁰⁰ O *ἐκπύρωσις* jako o bodu zániku duší se hovoří v souvislosti s Kleanthovým a Chrýsippovým pojetím, a snad není nemožné, aby tuto myšlenku přejali od Zénóna.

¹⁰¹ DL, VII, 157 = SVF I, 522.

pneumatu. Duše moudrých¹⁰² sice přetrvávají až do ἐκπύρωσις, avšak tehdy zahynou taktéž, neboť dojde k rozpojení *pneumatu* na jeho konstitutivní složky, resp. k zániku jedné z jeho složek, totiž vzduchu, ve prospěch složky druhé, tj. ohně.

Nejvyšší modalitou *pneumatu* je rozum, λόγος. Jedná se o součást duše, konkrétně její vedoucí část; tato část ale není součástí všech duší, nýbrž pouze duší lidí. A konkrétně pouze dospělých lidí, neboť děti se rodí bez *logu* a teprve v průběhu dospívání jej nabývají; mohli bychom tedy říci, že dítě se podobá zvířeti a člověkem se stává až později. Člověk je jediným tvorem (nepočítáme-li *kosmos* jako celek), který je od přírody nadán *logem*. To jej umísťuje do zcela významné pozice vůči ostatním tělesům v rámci *kosmu*, avšak musíme mít na paměti, že pro stoiky je člověk pořád součástí *kosmu*, nijak se z něj nevyděluje a nestojí v opozici vůči přírodě.¹⁰³

Výsadní postavení člověka dané přítomností *logu* s sebou nese zásadní otázky stoické etiky. Pro stoiky je totiž svět jako celek protknut *logem*, všechno je v přírodě účelně zařízeno, celek přírody je dokonalý.¹⁰⁴ Každá věc ve světě má svou přirozenost, kterou když ve svém životě naplňuje, tak přispívá k dokonalosti celku. Přírodní předměty, které nemají rozum, nedokáží tento řád přírody pochopit, avšak jakoby automaticky následují vlastní přirozenost. Naopak člověk je jediným tvorem, který může řádu světa porozumět a rozumově nazřít, jaká je jeho vlastní přirozenost a místo ve světě. Zároveň ale jako jediný může jednat proti své přirozenosti, tj. proti vůli přírody, a tím pádem i proti vůli boží (neboť ve stoickém chápání je příroda bohem). U člověka tedy vzniká rozlišení dobrý-špatný, přičemž dobré je to, co je v souladu s přirozeností, špatné naopak to, co se přirozenosti protiví.¹⁰⁵

Ačkoliv je všem lidem dán *logos*, zdaleka ne u všech jedinců funguje správně neboli je zdravý, jak říkají stoici. Tak je možno vysvětlit, že se lidé chovají nemorálně, anebo někdy přímo nerozumně (např. i ve svůj vlastní neprospěch) – jejich *logos* je zkrátka porušený. To se na fyzikální rovině projevuje nepravidelným nebo jiným způsobem nesprávným pohybem *pneumatu* v duši daného člověka.¹⁰⁶ Důležité ale je, že člověk má

¹⁰² Mudrc (σοφός) je člověk, který má zdravý rozum, to znamená, že jeho *logos* správně funguje. Takový člověk je jako jediný schopen morálního jednání, resp. jedná jen a pouze morálně (za předpokladu, že jeho *logos* není momentálně porušen chorobou nebo omamnými látkami.)

Srov. Rist, *Stoická filosofie*, s. 24-26.

¹⁰³ Long, *Hellénistická filosofie*, s. 213-214.

¹⁰⁴ Long, *Hellénistická filosofie*, s. 204.

¹⁰⁵ Cicero, *De fin.* III, 6, 20 = SVF III, 143.

¹⁰⁶ Long, *Hellénistická filosofie*, s. 218.

moc svůj *logos* kultivovat a stát se mudrcem, tj. člověkem s dokonalou mravní znalostí. Tato mravní znalost je samozřejmě závislá na znalosti fyzikálních zákonitostí a logiky.

Vraťme se nyní krátce k samotné koncepci čtyř modalit *pneumatu*, které jsem právě podrobněji představila. Hahm se domnívá, že tyto modalities *pneumatu*, které nacházíme v Chrysippově filosofii, jsou odvozeny od Aristotelova tripartitního dělení duše.¹⁰⁷ Rozlišení přírody na neživé objekty, rostliny, živočichy a člověka totiž nacházíme jak u Aristotela, tak i u stoiků, a v obou případech se každá z těchto skupin přírodnin vyznačuje určitými vlastnostmi, které má i skupina dokonalejší, výše postavená. Aristotelés promítá rozlišení tří typů živých tvorů (tj. rostlin, zvířat a člověka) do stavby duše – v ní je podle něj možno rozpoznat složku vegetativní, sensitivní a rozumovou, přičemž rostliny mají pouze vegetativní složku, živočichové složky vegetativní a sensitivní a člověk má vedle těchto dvou také složku rozumovou.¹⁰⁸ To v zásadě odpovídá stoickému pojetí, samozřejmě s tím rozdílem, že pro stoiky rostliny nejsou obdařeny duší a vyživovací funkci plní něco jiného než duše.

Víme ale, že modalities *pneumatu* jsou čtyři, tj. o jednu více, než kolik je složek duše u Aristotela. Hahm předpokládá, že zatímco Kleanthés v jistém smyslu následoval Aristotela a tvrdil, že oheň působí v organických tělech jako φύσις, ψυχή nebo λόγος, Chrysippos se od této nauky oddaluje zavedením ἔξις.¹⁰⁹ To, že prostou soudržnost pozvedá v tom smyslu, že je tvořena týmž tělesem jako růst, duše a rozum, se v kontextu Chrysippovy přírodní filosofie vlastně nezdá být příliš překvapivé. Chrysippos totiž chce nejspíš dokázat, že všechny věci i všichni živí tvorové, kteří se v *kosmu* nacházejí, jsou spolu nějakým způsobem svázáni a mají podobnou strukturu. Kdyby držel myšlenku tří částí či typů duše (nebo její obměnu postulovanou Kleanthem), mohl by toto dokázat jen u rostlin, živočichů a člověka – neživé předměty by ale s nimi nijak spjaty nebyly. Zařazením *hexis* mezi modalities *pneumatu* naopak mohl Chrysippos vysvětlit vzájemnou podobnost naprosto všech věcí a jednotu celého *kosmu* – *pneuma* zkrátka prostupuje vším;¹¹⁰ v jednotlivých jsoucnech sice nabývá různých modalit, avšak stále je v základu tím stejným tělesem.

¹⁰⁷ Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, s. 165.

¹⁰⁸ Aristotelés, *DA*, 423a.

¹⁰⁹ Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, s. 165.

¹¹⁰ Alexandros z Afrodisiady, *De mixt.*, p. 224, 14 = SVF II, 442.

1.4 Vztah principů a živlů, resp. principů a *pneumatu*

Zaměříme se nyní na to, jaké můžeme rozeznat vztahy a souvislosti mezi živly (ohněm, vzduchem, vodou a zemí, a případně také jejich sloučeninami) a principy (pasivní hmotou a aktivním bohem či *logem*). Zlomky, jež se nám dochovaly, nejsou v této otázce jednotné. Diogenes Laertios tvrdí, že podle stoiků „čtyři živly dohromady tvoří substanci bez kvality neboli látku“¹¹¹, což je ale problematické tvrzení. Zaprvé, každý ze živlů má určité kvality (přinejmenším aktivitu nebo pasivitu), a je těžko představitelné, že jako celek by byly bez kvality. Zdá se, že v tomto pojetí by látka byla něčím druhotným ve vztahu k živlům, avšak jako taková by získala od živlů jejich kvality. Zadruhé, principy živlům časově předcházejí – to je patrné už z použití pojmu *ἀρχή*, dále je toto tvrzení podpořeno dochovanými fragmenty – Stobaios např. v souvislosti se stoiky hovoří o „živlech vzniklých ze substance (οὐσία)“¹¹², přičemž jako substanci musíme chápat látku (ta je ovšem pevně spjata s bohem, a tedy by se měl výrok vztahovat vlastně k oběma principům).

Zatřetí, na jiném místě Diogenés píše, že podle stoiků (výslovně jmenuje Zénóna, Kleantha, Chrýsippa, Archedéma a Poseidónia) je mezi principy a živly rozdíl, „[principy] jsou totiž bez vzniku a zániku, zatímco živly jsou zničeny světovým požárem. Také jsou principy netělesné a bez tvaru, zatímco živly mají určitý tvar.“¹¹³ Zde je mezi principy a živly spatřován rozdíl v tělesnosti či netělesnosti, v dočasnosti či naopak věčnosti a v přítomnosti či absenci formálního určení. Kritérium tělesnosti prozatím ponechme stranou a zaměříme se na zbylá dvě. O principech se tvrdí, že nemají žádnou formu, nikdy nevznikly ani nikdy nezaniknou, zatímco živly mají vždy nějaký tvar a jsou časově omezené (vznikají a zanikají). Propojíme-li tato tvrzení s fragmentem SVF II, 580, získáme toto: soubor věcí s formálním určením dohromady tvoří něco, co nemá žádný tvar, a soubor věcí podléhajících vzniku a zániku společně vytváří něco věčného. Je zřejmé, že takto tvrzení „čtyři živly dohromady tvoří substanci bez kvality neboli látku“¹¹⁴ chápat nemůžeme.

Vraťme se nyní k tělesnosti jakožto kritériu rozlišení principů a živlů ve zlomku SVF II, 299. Všimneme si, že aspekt tělesnosti je zmíněn pouze v případě principů –

¹¹¹ DL, VII 135 = SVF II, 580.

¹¹² Stobaios., *Ecl.* I, p. 129, 1.

¹¹³ DL, VII 134 = SVF II, 299.

¹¹⁴ DL, VII 135 = SVF II, 580.

vzhledem k tomu, že je vždy uvedena charakteristika principů a opačná charakteristika živlů, bychom nejspíš čekali, že za tvrzením, že principy jsou netělesné, bude následovat konstatování, že živly jsou tělesy.¹¹⁵ Zde musíme upozornit na to, že co do tělesnosti mezi principy a živly pravděpodobně žádný rozdíl není – tělesné jsou jak živly, tak i principy.¹¹⁶ Kdyby totiž principy nebyly tělesné, neměly by pravou existenci (byly by označeny jako λεκτά)¹¹⁷ a nemohly by působit na jiné věci, ani by na ně nemohlo být působeno.¹¹⁸ Avšak z jiných zlomků již víme, že principy mezi sebou interagují – aktivní princip působí, na pasivní je působeno.¹¹⁹ A především pak principy vystupují jako příčina všech věcí, pro stoiky však všechny příčiny musí být tělesné (jinak by nemohly nic působit).¹²⁰ To znamená, že principy buď musí být tělesné, anebo jsou netělesné, ale pak nejsou příčinami. Příčinami však ve stoickém myšlení být musí – principy stojí na samém počátku světa a jen díky jejich působení vznikají živly a následně i všechny věci.¹²¹

Koneckonců jako pasivní princip je u stoiků označena látka, která již tělesnost nějakým způsobem naznačuje. Vystává samozřejmě otázka, co tímto trpným principem stoici vlastně doopravdy mysleli. David Hahm se domnívá, že k pojmu pasivní ἀρχή stoicůtí myslitelé dospěli procesem logické abstrakce, přičemž vyšli ze světa, jak ho známe my. Svět je možné rozložit na čtyři živly, a jelikož země, voda i vzduch vznikly z ohně, zbude nám nakonec jen tento jeden konstituent, který je nezničitelný – je to bůh, který existuje i po ἐκπύρωσις. Podle Hahma ale stoici ve svém myšlenkovém rozkladu světa u

¹¹⁵ Domnívám se, že tvrzení, že živly jsou tělesné, by zde bylo nadbytečné, neboť chápání živlů jako (jednoduchých) těles bylo společné stoikům i platonikům a aristotelikům. Tedy patrně nebylo nutné fakt tělesnosti živlů zmiňovat, neboť nebyl vnímán jako problematický.

¹¹⁶ Zlomek SVF II, 299 se nám dochoval ve dvou verzích – v té, kterou nacházíme u von Arnima, je pro popis principů užito tvaru slova ἄσωματος, zatímco v druhé verzi nacházíme naopak slovo σώματα. Obě protichůdné verze mají své zastánce, avšak zdá se, že v současné době je upřednostňováno spíše chápání principů jako těles, neboť takové pojetí mnohem lépe zapadá do stoické koncepce světa, zatímco postulování netělesných principů by vyvolávalo řadu problémů a nesrovnalostí.

¹¹⁷ Stoici existenci spojovali s tělesností a netělesné věci pokládali za nanejvýš subsistující, tedy v nějakém smyslu přítomné ve světě, ale jiným způsobem než tělesa. Subsistující věci rozdělili do čtyř skupin: κενόν (prázdno), χρόνόν, (čas), τόπον (místo) a λεκτόν (význam, výpověď, něco, co je možné vyřknout – v angličtině se zpravidla užívá označení *sayable*).

¹¹⁸ Srov. Sextos Empeirikos, *Adv. math.* VIII, 263 = SVF II, 363.

¹¹⁹ Srov. Seneca, *Ep.* 65,2 = SVF II, 303

¹²⁰ Srov. např. Stobaios, *Ecl.* I, p. 138, 23 = SVF II, 336; Sextos Empeirikos, *Adv. math.* IX, 211 = SVF II, 341.

V jistém smyslu na tělesa působí i netělesné věci, jsou totiž nutným předpokladem pro fungování věci ve světě a pro lidské uchopení těchto věcí a porozumění jim. Netělesné věci však nemohou být příčinami v silném slova smyslu, „pouze“ vytvářejí prostředí, v němž mohou pravé, tj. tělesné příčiny působit (kauzalita je možná pouze v čase a prostoru). Více k úloze netělesných věcí ve světě viz. Boeri, *The Stoics on Bodies and Incorporals*.

¹²¹ Boeri, *The Stoics on Bodies and Incorporals*, s. 727.

ohně nezůstali, nýbrž se pokusili nalézt ještě menší stavební prvky, z nichž by právě oheň byl vytvořen (aniž by na ně však mohl být reálně rozdělen, neboť, jak víme, aktivní a pasivní princip jsou od sebe oddělitelné pouze v myšlení). Hahm nabízí následující interpretaci: aktivní a pasivní principy jsou ἀρχαί oheň (Hahm toto tvrzení opírá zejména o zlomky SVF I, 98 a SVF II, 1057) a způsobují, že se oheň přetváří v ostatní živly.¹²² V okamžiku, kdy již existují všechny čtyři živly, mohou převzít roli aktivního a pasivního principu při tvoření jednotlivých těles, neboť tyto principy samy obsahují.

Takovémuto pojetí by mohl odpovídat zlomek dochovaný u Sexta Empeirika. V něm se praví: „*Stoici předpokládali, že vše vzniklo z jednoho tělesa bez kvality: principem (ἀρχή) všech věcí je hmota bez kvality, avšak schopná přeměny, a jejími přeměnami vznikly čtyři živly, oheň a vzduch, voda a země.*“¹²³ Znamenalo by to, že na počátku existovala jakási prvotní látka, k níž přistoupil bůh či *logos*,¹²⁴ a ze spojení těchto dvou principů vznikl první živel, oheň. Ve zlomku se sice mluví o přeměnách prvotní hmoty na čtyři živly, avšak na základě jiných zlomků¹²⁵ můžeme spolu s Hahmem předpokládat, že se dál proměňoval samotný oheň, nikoliv už prvotní látka.

Zdá se, že „hmota bez kvality schopná přeměny“, o níž se mluví ve zlomku citovaném v předchozím odstavci, by mohla být ztotožněna s prvotní látkou, budeme-li předpokládat, že přívlastek „bez kvality“ (ἄποιος) zde poukazuje na to, že prvotní látka může nabývat různých kvalit, že stojí v základu všech věcí, neboť z této látky vznikly všechny „konkrétní“ látky. Pro chápání první látky jako obsahující nejrůznější kvality nacházíme ospravedlnění u Plútarcha. Ten tvrdí, že stoici „οὐσία nenazývali bez kvality proto, že by byla zbavená vší kvality, ale protože je nositelkou všech kvalit.“¹²⁶

Uvedli jsme již rozličné odlišnosti, které stoici mezi principy a živly nacházeli. Mezi oběma kategoriemi ale existují také významné podobnosti. Principy existují aktivní a pasivní a živly se rovněž dělí na dva aktivní a dva pasivní. Aktivní princip prostupuje pasivním stejným způsobem, jakým sebou prostupují živly, přičemž aktivní živly uvádějí

¹²² Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, s. 32-34.

¹²³ Sextos Empeirikos, *Adv. math.* X, 312 = SVF II, 309.

¹²⁴ Stav před spojením hmoty s *logem* můžeme samozřejmě pouze myslet; vzhledem k tomu, že stoici zdůrazňovali, že oba principy nemohou existovat odděleně od sebe, se zdá být velmi nepravděpodobné, že by předpokládali jejich samostatnou existenci a následné spojení.

¹²⁵ Např. Stobaios, *Ecl.* I, 17, 3 = SVF I, 102;

¹²⁶ Plútarchos, *De comm. not.*, cp. 50, p. 1086a = SVF II, 380.

pasivní živly do pohybu, tonický pohyb *pneumatu* (tvořeného opět aktivními živly) tělesům zajišťuje soudržnost a určuje jejich kvality.

Zvláštní místo ve stoické filosofii je vyhrazeno ohni, který může být chápán jako živel i jako princip – můžeme rozlišovat πῦρ τεχνικόν a πῦρ ἄτεχνον, jak jsme viděli v předchozí kapitole. Tvořivý oheň je pak aktivním principem, označovaným rovněž jako *logos* nebo bůh (u Chrýsippa pak tohoto významu nabývá *pneuma*, nikoliv oheň samotný). Ačkoliv tedy nemůžeme z předložených důvodů zaměňovat pojem principů s pojmem živelů, je možno tvrdit, že jsou spolu těsně provázány.

Můžeme se snad i domnívat, že živly ve světě plní podobnou funkci, jaká je vlastní pasivnímu a aktivnímu principu. Lapidge dokonce vyslovuje myšlenku, že počínaje Chrýsippem začali stoici postupně opouštět koncepci ἀρχαί ve prospěch živlové teorie, v níž byla aktivní a pasivní role v uspořádání světa přiřknuta aktivním (oheň, vzduch) a pasivním (voda, země) živelům.¹²⁷ Funkci aktivního principu plní oheň a vzduch nikoliv samostatně, nýbrž společně, jakožto *pneuma*. *Pneuma* prostupuje všemi tělesy v *kosmu* a nabývá různých modalit, přičemž tou nejvyšší možnou modalitou je *logos* – to je termín užívaný i pro označení aktivní ἀρχή.¹²⁸ Pasivní živly, tj. voda a země, jsou relativně pevnými tělesy (v porovnání s ohněm a vzduchem), a tak plní roli látky, tj. pasivního principu. Nemohou však být bez *pneumatu*, neboť nemají vlastní soudržnost – proto se s *pneumatem* mísí (resp. *pneuma* jimi aktivně prochází, ony pouze trpně přijímají její působení), díky čemuž získávají soudržnost, kvality i samotné bytí.¹²⁹ Zrovna tak pro pasivní princip platí, že nemůže existovat bez principu aktivního (a naopak). Domnívám se tedy, že můžeme s Lapidgem souhlasit v tvrzení, že přinejmenším v Chrýsippově pojetí fungují živly (resp. *pneuma* a dvojice živelů voda a země) analogicky k aktivní a pasivní ἀρχή, přestože se pochopitelně nejedná o totéž.¹³⁰

1.5 Existující a subsistující

Zatímco Platón i Aristotelés předpokládali existenci něčeho netělesného (u Platóna to byly ideje, u Aristotela první hybatel charakterizovaný jako čistá forma), stoici za skutečně jsoucí považovali pouze tělesné věci: „Za jsoucna považovali jen tělesa.“¹³¹

¹²⁷ Lapidge, ἀρχαί and στοιχεῖα: A Problem in Stoic Cosmology, s. 278.

¹²⁸ Seneca, *Ep.* 65, 2 = SVF II, 303.

¹²⁹ Plútarchos, *De comm. not.*, cp. 49, p. 1085c = SVF II, 444.

¹³⁰ Lapidge, ἀρχαί and στοιχεῖα: A Problem in Stoic Cosmology, s. 277.

¹³¹ Plotínos, *Ennead.* VI, 1, 28 = SVF II, 319.

Tělesa jediná totiž mohou být příčinami pro jiné věci, což bylo pro stoiky kritériem bytí. Tuto myšlenku nacházíme už u Zénóna: „Zénón se od peripatetiků a akademiků lišil také tím, že tvrdil, že netělesná věc ... nemůže vytvořit žádnou věc a že to, co něco působí nebo na sebe nechává působit, nemůže být netělesné.“¹³²

Za tělesa přitom stoici považovali i takové věci, které z dnešního pohledu tělesy nejsou a označili bychom je spíše za abstrakta, jako je např. ctnost, spravedlnost nebo zbabělost. Stoici ale trvali na tom, že se jedná o věci, které mohou být příčinami, protože ačkoliv si na tyto věci nemůžeme sáhnout, jsme schopni kolem sebe vidět jejich konkrétní projevy a ty mají sílu na nás působit, a tedy splňují požadavky na tělesné věci.¹³³ Těleso tedy pro stoiky nemusí být nutně něčím hmatatelným, něčím, co lze v pravém smyslu vnímat, jak říká Plótinos: „v každém jednotlivém případě pokládají za skutečné jsoucno to, co není možno postihnout vnímáním.“¹³⁴ Rozhodujícím kritériem tělesnosti je schopnost působit a trpět působení jiných těles, nikoliv smyslová vnímatelnost nebo látková podstata. Toto zvláštní pojetí tělesnosti je některými badateli považováno za stoickou odpověď na pasáž z Platónova *Sofisty*.¹³⁵

V tomto dialogu host z Eleje hovoří o nesmiřitelném boji o jsoucno (οὐσία). Na jedné straně stojí ti, kteří věří jen v existenci tělesného a být je pro ně totéž co být tělesem, na druhé ti, pro něž skutečně jsoucím je jen to netělesné a věčné. Host navrhuje, aby Theaitétos, jeho partner v rozhovoru, předstíral, že náleží k první skupině lidí, tj. k materialistům (neboť s nimi je prý těžší domluva než s druhou skupinou), a odpovídal na jeho otázky. Host a Theaitétos se shodují na tom, že materialisté považují duši za jsoucí a uznávají rovněž, že duše může být spravedlivá, rozumná apod., avšak zdráhají se takovéto vlastnosti duše označit za tělesné. Jelikož ale jako jsoucí chápou jen tělesa, znamenalo by to, že rozumnost nebo spravedlivost nejsou jsoucí, což ovšem odporuje předchozímu tvrzení, že se těmito vlastnostmi duše vyznačuje.¹³⁶ Host z Eleje následně navrhuje vymezit jsoucno na základě schopnosti vystupovat vůči jiným věcem aktivně nebo pasivně:¹³⁷ „cokoli má nějakou moc, buď působit na druhou jakoukoli věc nebo

¹³² Cicero, *Acad. Post.* I, 39 = SVF I, 90.

¹³³ Long, *Hellénistická filosofie*, s. 191.

¹³⁴ Plotinos, *Ennead.* VI, 1, 28 = SVF II, 319.

¹³⁵ Long, *Hellénistická filosofie*, s. 191.

¹³⁶ Platón, *Soph.* 247a-247c.

¹³⁷ Boeri, *The Stoics on Bodies and Incorporals*, s. 737.

přijmouti sebemenší účinek od sebenepatrnějšího činitele, a to třeba jen jedinkrát, všechno to vskutku jest.“¹³⁸

Tento výměr odpovídá stoické definici existence – zároveň však u stoiků přetrvává chápání jsoícího jako tělesného. To znamená, že v případě, že se stoici inspirovali Platónovým *Sofistou*, pak přijali za svůj jak nový výměr jsočnosti, tak také výměr materialistů, vůči němuž se nový výměr vymezil.¹³⁹ Problém naznačený v *Sofistovi* není u stoiků vyřešen odmítnutím původní definice jsoícího a jejím nahrazením definicí novou, nýbrž odvážným tvrzením, že i ona spravedlnost a rozumnost a s nimi i všechny další vlastnosti duše skutečně jsou tělesy. Dnes nemáme žádný důkaz o tom, že by Zénón, u něhož toto pojetí poprvé nalézáme, znal Platónova *Sofistu* nebo dokonce svou ontologii koncipoval jako reakci na tento spis (jak tvrdí např. Brunschwig nebo Reesor).¹⁴⁰ Podobnost otázek vznesených v *Sofistovi* a stoického chápání existence a tělesnosti je však nepřehlédnutelná.¹⁴¹

Jsočno (τό ὄν) se tedy ve stoické filosofii rovná tělesu. To, že je něco netělesné, však ještě nutně nemusí znamenat, že je to nejsoucí (μή ὄν). Stoici si totiž patrně uvědomovali, že některé věci sice nespádají pod jejich definici tělesa, ale přesto nějakým způsobem ovlivňují dění ve světě a lidské rozumění světu. Podle stoiků takové věci „jsou tu“, „jsou přítomné“ (ὑπάρχειν), přestože nejsou jsočny – takové věci podle nich nikoliv existují, nýbrž subsistují. Pro stoiky tak jsočno není nejvyšším rodem, nadřazují mu totiž rod „něco“ (τι), který zahrnuje jak jsočna, tak věci subsistující.¹⁴² „Je ještě něco vyššího než těleso. Říkáme totiž, že některé věci jsou tělesné, některé netělesné. Podle čeho tedy rozlišujeme? Podle toho, čemu jsme nedávno dali málo vhodné jméno „co je“. Budeme

¹³⁸ Platón, *Soph*, 247e.

¹³⁹ V otázce, zda je oprávněné označovat samotnou stoickou nauku za materialistickou, nepaduje mezi badateli shoda. Vzhledem k onomu zvláštnímu chápání tělesnosti jakožto schopnosti působit a trpět působení někteří badatelé poukazují na to, že pro stoiky je jsoící to, co je možno označit za těleso (v právě zmíněném smyslu), nikoliv to, co má látku. Namísto označení materialismus proto preferují termín korporealismus, který odkazuje právě k tělesům, a nikoliv k matérii.

Srov. např. Boeri, *The Stoics on Bodies and Incorporals*, s. 737.

¹⁴⁰ Sellars, *Stoic Ontology and Plato's 'Sophist'*, s. 201-202.

¹⁴¹ Sellars, *Stoic Ontology and Plato's 'Sophist'*, s. 189.

¹⁴² Dříve byla rozšířená teorie, podle níž byla ve svém počátku stoická fyzika přísně materialistická a jako nejvyšší rod uznávala jsočno-těleso, a jakoukoliv realitou netělesných věcí odmítala. Rod subsistujících věcí prý stoici přidali až po opakovaném napadání ze strany zástupců jiných škol – zavedení rodu „něco“ by se tedy podle této teorie dalo označit za jakési ad hoc řešení sporů.

Sellars, *Stoic Ontology and Plato's 'Sophist'*, s. 189.

totiž třídit druhy tak, že řekneme, že co je, je buď tělesné, anebo netělesné. To je tedy první a nejstarší rod.“¹⁴³

Nejsoucí (nebo také „ne-něco“, nic – οὐτι) tedy pro stoiky není protikladem jsoucího, nýbrž rodu „něco“, které je pojmu jsoucna nadřazeno. Sellars navrhuje rozlišovat tyto rody na základě reality – nejsoucí je nereálné¹⁴⁴ (a tedy ani nemůže existovat), „něco“ je reálné.¹⁴⁵ Netělesné věci jsou reálné, ale neexistují (subsistují), jsoucna se vyznačují jak realitou, tak i existencí.¹⁴⁶

Mezi subsistujícími věcmi stoikové rozeznávali čtyři druhy – čas, prostor, prázdno a *lekta* čili významy, výpovědi.¹⁴⁷ Tyto věci sice nejsou tělesa, avšak významným způsobem ovlivňují naše chápání světa nebo jej dokonce umožňují. Čas a prostor jsou ve stoickém chápání nutným předpokladem pro existenci těles. Tělesa jsou ve stoických fragmentech charakterizována kromě schopnosti aktivně a pasivně se vztahovat k jiným tělesům také svou trojrozměrností, tedy tím, že zabírají určitý prostor: „Těleso je to, co má tři rozměry, šířku, hloubku a délku.“¹⁴⁸ Domnívám se, že toto vymezení není možno aplikovat na všechna stoická tělesa, např. na již zmíněné ctnosti či neřesti. Avšak i pro tato tělesa platí, že mohou existovat jedině v prostoru.

Kdyby tedy prostor vůbec nebyl, nemohla by být ani tělesa – ta jsou (přínejmenším některá) z definice prostorovými útvary a jako taková nemohou existovat mimo prostor. Prostor, ač sám není tělesem, tedy vytváří prostředí pro existenci těles. Podobně čas umožňuje vznik a zánik a také kauzalitu – abychom mohli o něčem říci, že to vzniklo, zaniklo nebo se proměnilo vlivem působení nějaké příčiny, musíme tuto věc vidět v čase, porovnat její existenci v různých bodech na časové ose. Kdyby byl čas něčím nejsoucím,

¹⁴³ Seneca, *Ep.* 58, 11 = SVF II, 332.

¹⁴⁴ Mezi nejsoucí, nemožné stoici zahrnovali např. výplody lidské fantazie, sny a halucinace, ale také univerzálie. Pozorováním přírody totiž dospěli k názoru, že ve světě existují vždy jen jednotliviny, obecniny v něm není možné nalézt.

Srov. Syrianus, *In Metaphys.*, 104, 17-21 = SVF II, 361.

¹⁴⁵ Chrysippos se pokusil problém obecných pojmů vyřešit tím, že je označil za kvality, které je možno připsat vícero jednotlivinám – např. člověk jakožto obecnina neexistuje (existují vždy jen jednotlivci), avšak „být člověkem“ je kvalita náležející těmto jednotlivcům, a jako taková je Chrysippem chápána jako těleso.

Více k problematice obecných pojmů ve stoicismu viz. Sellars, *Stoic Ontology and Plato's 'Sophist'*; Sedley, *The Stoic Theory of Universals*.

¹⁴⁶ Sellars, *Stoic Ontology and Plato's 'Sophist'*, s. 188.

¹⁴⁷ Srov. Sextos Empirikos, *Adv. math.* X, 218, 234 = SVF II, 331.

¹⁴⁸ Arius Didymus, *Epit. phys.*, fr. 19 = SVF II, 357.

nebylo by možné takto vůbec uvažovat. „V něm [čase] se odehrává všechno, co vzniká, trvá a existuje.“¹⁴⁹

Na příkladech prostoru a času jsem chtěla ukázat, že subsistující věci, ač nebyly chápány jako jsoucna, hrají ve stoickém *kosmu* důležitou roli – dokonce bychom snad mohli spolu s Boerim¹⁵⁰ tvrdit, že tělesa a subsistující věci pojí vztah závislosti. A sice závislosti vzájemné, neboť nejen že tělesa nemohou existovat mimo prostor a čas, ale prostor a čas vnímáme právě na základě pozorování těles. Bez těles bychom neměli čím poměřovat čas, a protože by neexistovala žádná změna (nemělo by se co měnit), tak by byl čas vlastně zbytečný. Prostor by zcela přestal být prostorem a stal by se prázdňem, resp. bez těles bychom nebyli schopni mezi prostorem a prázdňem rozlišit.

1.5.1 Prostor, místo, prázdno

Z dochovaných fragmentů víme, že přinejmenším Chrysippos rozlišoval prostor (τόπος), místo (χώρα) a prázdno (κενόν), přičemž rozlišujícím kritériem bylo, do jaké míry jsou naplněny tělesy. „Prázdňý prostor (κενόν) je to, co je bez tělesa; prostor (τόπος) je to, co je vyplněno tělesem, a místo (χώρα) je to, co je tělesem vyplněné jen částečně.“¹⁵¹ Z tohoto výměru se tedy zdá, že prostor a prázdno jsou protiklady (v prvním je těleso přítomno v celém jeho rozsahu, v druhém naopak vůbec) a místo je jakousi jejich kombinací (těleso je přítomno jen v některých částech a v těch zbylých je prázdno). Prozkoumám zde nejprve prázdno a prostor a teprve potom se vrátím k otázce místa.

Prázdňý prostor je pro stoiky něčím, co sice existuje, ale nevyskytuje se ve světě.¹⁵² To souvisí se stoiky vnímaným rozdílem mezi světem a vesmírem. Tomuto tématu se budu podrobně věnovat později, prozatím stačí poznamenat, že stoický svět je uzavřenou sférou, kterou obklopuje nekonečný vesmír. Tento vesmír je označován jako prázdňý prostor (vakuum) a nekonečný je právě proto, že je tvořen prázdňem – prázdňý prostor nemůže být ohraničený, neboť v něm nejsou žádná tělesa, která by mohla sloužit k vymezení hranic.¹⁵³ V pojetí stoiků je tedy prázdňý prostor možný, avšak pouze mimo náš svět.

¹⁴⁹ Stobaios, *Ecl.* I, 8, 40e p. 104, 7 = SVF I, 93.

¹⁵⁰ Boeri, *The Stoics on Bodies and Incorporals*, s. 728.

¹⁵¹ Áetios, *Plac.* I, 20,1 = SVF II, 504.

¹⁵² Sambursky, *Physics of the Stoics*, s. 128-129.

¹⁵³ Sextos Empeirikos, *Adv. math.* IX, 332 = SVF II, 524.

Ve světě není prázdno možné, neboť každé místo ve světě je vyplněno nějakým tělesem. Prostor je tedy vždy prostorem určitého tělesa, a stejně jako jsou díky *pneumatu* ohraničená jednotlivá tělesa, tak je i prostor chápán jako ohraničený (v protikladu k prázdnu, které je nekonečné, neboť jej nemá co ohraničovat).¹⁵⁴ Svět je vyplněn pevnými tělesy, tvořenými převážně zemí, nebo tekutinami, tedy směsmi, v nichž převažuje voda. Tam, kde není země ani voda, je prostor vyplněn alespoň vzduchem (příp. ohněm) – ačkoliv se jedná o něco tak řídkého, že to povětšinou nemůžeme vidět nebo jinak vnímat, pořád je vzduch tělesem. Dokonce i nebeská sféra je zcela vyplněna tělesy – kromě nebeských objektů je zde i nejřidší a nejčistší oheň (někdy označovaný jako *aithér*). Celý svět je tedy souborem mnoha a mnoha „prostorů“ zcela vyplněných živly nebo častěji jejich sloučeninami.¹⁵⁵

Zároveň je ale možno svět vnímat jako jeden jediný souvislý prostor, pohlížíme-li na něj jako na jedno těleso a na jednotlivé věci v něm jako na jeho části. Ačkoliv se totiž jednotlivé části světa rozmanitě diferencují a jsou od sebe navzájem oddělené, pořád se jedná o jeden celek sjednocený tonickým pohybem všeprostopujícího *pneumatu* (*pneuma* utvářející jednotlivé věci pak můžeme opět vnímat jako části tohoto kosmického *pneumatu*).¹⁵⁶ A jelikož se *pneuma* pohybuje od středu k periferiím (v tomto případě od středu Země po nejzazší oblast vyplněnou *aithérem*) a zase nazpět, přičemž prostupuje všemi částmi celku, pak je jasné, že celý svět je prostoupen *pneumatem*.¹⁵⁷ *Pneuma* má samozřejmě tělesný charakter (je sloučeninou dvou živlů, které jsou samy tělesné), a tedy svět je v každém svém bodě prostoupen tělesem. To znamená, že v něm nemůže být prázdny prostor, neboť tělesa jsou v *kosmu* všude, a tam, kde je těleso, nemůže být označeno za prázdno.¹⁵⁸

Jak bylo řečeno v předchozí podkapitole, netělesná jsoucna vytvářejí prostředí pro existenci těles nebo nám usnadňují jim rozumět. O tom, že existence těles je závislá na prostoru, již rovněž byla řeč. Jaký význam ale může mít pro tělesa prázdno, když nikde ve světě není možné jej nalézt (a naopak ve vesmíru, kde prázdno je, zase nejsou tělesa)? Pojem prázdna nám pomáhá lépe rozumět pojmu prostoru, neboť jestliže máme prostor chápat jako vyplněný tělesy, musíme si umět představit i situaci, kdy by tělesy vyplněn

¹⁵⁴ Alessandrelli, *Aspects and Problems of Chrysippus' Conception of Space*, s. 58.

¹⁵⁵ Srov. Sextos Empeirikos, *Adv. math.* X, 3 = SVF II, 505.

¹⁵⁶ Karfík, *Předpoklady stoické kosmogonie*, s. 3.27.

¹⁵⁷ Alexandros z Afrodisiady, *De mixt.*, p. 224, 14 = SVF II, 442.

¹⁵⁸ Áetios, *Plac.* I, 20, 1 = SVF II, 504.

nebyl – tedy byl by prázdno.¹⁵⁹ Je ale možné se domnívat, že stoikové měli ještě pádnější důvod pro zařazení vakua mezi subsistující věci a jeho umístění vně našeho *kosmu*.

Tento možný důvod souvisí se stoickou koncepcí kosmických cyklů, což je téma, které bude podrobněji rozebráno později. Stoici předpokládali, že v termické fázi, když oheň pohlcuje vše kolem sebe a všechna tělesa postupně zanikají, dochází k rozpínání *kosmu*. To je dáno tím, že při přeměně v oheň všechny ostatní živly nabývají na objemu, resp. přirozenou vlastností ohně je rozpínání. Následně se svět smršťuje a začíná nový cyklus vzniku a zániku.¹⁶⁰ V různých fázích cyklu je tedy *kosmos* různě rozlehlý, a to je možné jen tehdy, když se okolo něj nachází nějaký prostor, do něhož se může rozpínat nebo z něhož se může naopak stahovat. Takovýto „prostor“ ale musí být něčím jiným než prostorem *kosmu*; je jím prázdno (τό κενόν) – to obklopuje svět ve všech jeho fázích, ať je *kosmos* zrovna menší nebo větší.¹⁶¹

Když se svět smršťuje, prázdno zaujímá místo, které se uvolnilo, a tím se zvětšuje, a naopak při expanzi *kosmu* se prázdno okolo světa pomyslně zmenšuje (ve skutečnosti ale zůstává pořád nekonečné, protože nemá žádné vnější hranice). Kdyby svět nebyl obklopen prázdňím prostorem, kdyby za hranicí světa nebylo již vůbec nic, nemohl by se svět rozpínat. A na druhou stranu, kdyby stoici neuznávali realitu prázdného prostoru, nemohl by se svět ani smršťovat, protože co by vyplnilo prostor, který by po smrštění okolo světa vznikl?¹⁶²

To, že prázdňý prostor obklopuje *kosmos* neustále, tedy i ve chvíli, kdy nabývá své maximální velikosti, znamená, že určité části prázdna nikdy nejsou vyplněny žádným tělesem, ačkoliv by jím potenciálně vyplněny být mohly. Kdyby stoici zachovávali Aristotelovu představu, že v možnosti může být pouze to, co je někdy skutečně převedeno v uskutečnění, museli by prázdňý prostor okolo *kosmu* chápat jako ohraničený a shodný s velikostí *kosmu* v okamžiku jeho maximálního rozsahu. Tak by každá část prázdna uskutečnila svou možnost být vyplněna tělesem. Zároveň by to ale znamenalo, že prázdno vlastně neexistuje, protože jsou v něm tělesa, tudíž se nejedná o prázdňý prostor.

¹⁵⁹ Alessandrelli, *Aspects and Problems of Chrysippus' Conception of Space*, s. 64.

¹⁶⁰ Sambursky, *Physics of the Stoics*, s. 110.

¹⁶¹ Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, s. 106.

¹⁶² Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, s. 106.

Stoicítí myslitelé však mohli přítomnost prázdna postulovat, jelikož zastávali odlišné chápání možnosti než Aristotelés – možné je cokoliv, čemu nebrání vnější okolnosti.¹⁶³ Důležité tedy je, že by se něco stát mohlo, bez ohledu na to, zda se tak skutečně stane. To umožňuje stoikům ospravedlnit své tvrzení, že *kosmos* je obklopen nekonečným prázdňým prostorem, který může být celý vyplněn tělesy, přestože k tomu ve skutečnosti nedochází (alespoň ne v plném rozsahu).¹⁶⁴ Připomeňme ještě, že prázdno pro stoiky musí být nekonečné, neboť konečné by mohlo být jedině tehdy, když by bylo ohraničeno nějakým tělesem, avšak kromě *kosmu* se ve vesmíru žádné těleso nenachází.¹⁶⁵

Již tedy víme, že prostor je právě jen ve světě a vakuum zase právě jen ve vesmíru; a mimo svět a vesmír už nic jiného není. Proč tedy Chrýsippos zavádí pojem *místa*¹⁶⁶ jakožto zčásti vyplněného prostoru, když je prostor tělesem vyplněn buď zcela, anebo vůbec (a pak se nazývá prázdňem)? Alessandrelli se domnívá, že Chrýsippos pojem *místa* používá k označení nikoliv něčeho, co se někde reálně vyskytuje (ať už ve světě, nebo v jeho „obalu“, vesmíru), nýbrž způsobu, jakým my lidé prostor (chybně) vnímáme. *Místo* je podle něj v Chrýsippově myšlení pouze myslitelná možnost, která ovšem neodráží skutečnou podstatu věcí.¹⁶⁷

Zdá se mi, že Chrýsippos skutečně mohl považovat *místo* za něco nereálného, neboť jej nezmiňuje ve výčtu subsistujících věcí. Jestliže jak prázdno, tak prostor nejsou tělesy a pouze subsistují, pak by Chrýsippos mezi netělesné věci zařadil pravděpodobně i *místo*, kdyby jej považoval za reálné. Jako subsistující jsou ale jmenovány pouze čtyři věci, resp. druhy věcí – prostor, čas, prázdno a *lekta*. Pakliže *místo* není ani tělesem, ani netělesnou věcí, pak musí být označeno za $\mu\eta\ \acute{o}\nu$, za něco nereálného.

Definice *místa* by mohla odrážet naši každodenní zkušenost, způsob, jakým vnímáme tělesa ve světě. Jak již bylo zmíněno, velká část prostoru je vyplněna pouze vzduchem, tedy řídkým tělesem, které zpravidla není vidět a neklade žádný zratelný odpor, chceme-li jím projít. Z našeho pohledu takový prostor vypadá jako prázdňý, ačkoliv z fyzikálního hlediska je plný vzduchu. Áetios, když vysvětluje stoické termíny prostor, *místo* a

¹⁶³ Bobzien, *Stoic Logic*, s. 101.

¹⁶⁴ Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, s. 106.

¹⁶⁵ Plútarchos, *De stoic. repugn.*, cp. 44, p. 1054b = SVF II, 539.

¹⁶⁶ Jinde používám slovo „místo“ v běžném slova smyslu, pro označení části prostoru. Pokud budu mít na mysli „místo“ v Chrýsippově pojetí, tedy jako prostor zčásti vyplněný tělesy a zčásti prázdňý, budu toto slovo psát kurzívou.

¹⁶⁷ Alessandrelli, *Aspects and Problems of Chrysippus' Conception of Space*, s. 57.

prázdný, jako příklad *místa* uvádí sud zčásti naplněný vínem.¹⁶⁸ Vnitřek takového sudu je přísně vzato tvořen prostorem vyplněným vínem a prostorem vyplněným vzduchem, avšak pro běžného, nefilosofujícího člověka jde prostě o sud zčásti plný, či řekněme poloprázdný – a to se zdá být naplněním Chrysippovy definice *místa*.¹⁶⁹

1.5.2 Čas

Další subsistující věcí ve stoickém *kosmu* je čas; jeho pojetí se u jednotlivých stoiků pravděpodobně různilo. Není vyloučeno, že stoici (či přinejmenším Zénón jakožto zakladatel stoického uvažování o čase) byli obeznámeni s pojetím času u Platóna a Aristotela, a rovněž se předpokládá vliv Hérakleita. Nastíháme proto ve stručnosti, jak tito filosofové čas pojímali, abychom mohli jejich názory posléze porovnat s názory stoiků.

Hérakleitos zdůrazňoval neustálé plynutí času, které se projevuje změnami přírodních předmětů. Čas bychom si mohli představit jako homogenní proud, ve kterém neexistují žádné pevné body, neboť takový proud se nikdy nezastavuje. Hérakleitos pojímá čas jako kontinuum, jako plynutí: „Naše těla jsou unášena jako voda v řece. Všechno, co vidíš, běží s časem; nic z toho, co vidíme, netrvá. I já sám jsem změněný, zatímco mluvím o tom, že se všechno mění. Toto měl na mysli Hérakleitos, když řekl: „Do téže řeky dvakrát vstupujeme i nevstupujeme.“¹⁷⁰

Platón chápe čas jako jednostranně ohraničený – čas má počátek (vznikl spolu se světem¹⁷¹), avšak nemá žádný konec, jelikož i svět má po svém stvoření demiurgem nekonečné trvání.¹⁷² Vznik času je popisován takto: „Jako tento jest věčný živok [*demiurg*], právě takovým si umínil učiniti pokud možno i tento vesmír. Ale přirozenost tohoto živoka byla věčná a takové nebylo možno dáti v celém rozsahu živokovi stvořenému; proto pojal úmysl učiniti jakýsi pohyblivý obraz věčnosti a pořádaje svět učiní podle věčnosti, trvajíc v jednotě, její věčný obraz s pohybem určeným číslem,

¹⁶⁸ Áetios, *Plac.* I 20,1 = SVF II, 1.

¹⁶⁹ Alessandrelli, *Aspects and Problems of Chrysippus' Conception of Space*, s. 60.

¹⁷⁰ Seneca, *Ep.* VI, 6 = DK 22 A 6/9.

¹⁷¹ Již v antice se objevovaly názory, že Platón ve skutečnosti nechápal svět jako stvořený, nýbrž že popis vzniku světa popisovaný v *Timaiu* má pouze pedagogickou funkci, pro snadnější pochopení fyzikálních zákonitostí.

Srov. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, s. 271.

¹⁷² Platón nicméně poznamenává, že kdyby hypoteticky došlo k zániku světa, čas by musel zaniknout spolu s ním, stejně jako spolu s ním vznikl.

Srov. Platón, *Tim.*, 37b.

to, co jmenujeme čas. Jsou to dny a noci a měsíce a roky, které nebyly, dokud nevznikl svět: tehdy při jeho tvoření způsobil, aby i ony vznikly.“¹⁷³

Čas je tedy u Platóna vázán na existenci světa; čas by nemohl být dříve než svět. Rovněž Platón chápe čas jako kontinuální, přičemž ale zmiňuje možnost čas určitým způsobem dělit – jako měřítko jeho trvání užíváme pohyby nebeských těles, která jsou jakoby vytržena z nestálosti a proměnlivosti našeho světa. Musíme si uvědomit, že (alespoň po určité období) Platón chápal svět a věci v něm jako participující na věčných pravzorech, spadajících do říše idejí, jakéhosi jiného světa odlišného od našeho právě tím, že v něm neexistuje změna. Pokud bychom nechtěli do *Timaia* vnášet nauku o idejích, jako prvek věčnosti, který je možno chápat v protikladu k našemu stvořenému světu, nám bude sloužit *demiurg*, který je taktéž věčný a neměnný. Platón upozorňuje, že pro jsoucno, které je věčné, existuje pouze přítomnost, neboť „to, co stále v témže stavu trvá bez hnutí, nemůže se časem stávat ani starším ani mladším.“¹⁷⁴ Z toho je patrné, že pro Platóna je čas spojen s pohybem, se změnou – čas nemůžeme vnímat a měřit tehdy, když nevnímáme žádný pohyb a změny.¹⁷⁵

Zatímco pro *demiurga* tedy není nic než přítomnost, ve stvořeném světě plném změn můžeme rozlišovat přítomnost, minulost a budoucnost, které Platón označuje za druhy času. Vzhledem k přítomnému okamžiku je tak možno rozlišovat minulé a budoucí, avšak bez nějakého trvalého měřítka času není možno porovnávat mezi sebou jednotlivé události v minulosti ani jednotlivé události v budoucnosti. Aby tedy bylo možno čas měřit, stvořil Platónův *demiurg* Slunce, Měsíc a dalších pět nebeských těles, které okolo Země obíhají. Díky oběhům Slunce a Měsíce mohou lidé rozlišovat měsíce, dny a noci.¹⁷⁶

Aristotelés se otázkou času podrobně zabývá ve *Fyzikách*. Vychází z empirického poznatku, že „čas není bez pohybu a beze změny“¹⁷⁷, že čas a pohyb vnímáme vždy společně, a předpokládá mezi pohybem a časem nějaký vztah. Nemůže se jednat o vztah totožnosti, neboť zatímco změna se týká jen určitého předmětu, čas je přítomný

¹⁷³ Platón, *Tim.*, 37d-e.

¹⁷⁴ Platón, *Tim.*, 38a.

¹⁷⁵ McHugh, *Plato's Timaeus and Time*, s. 175-176.

¹⁷⁶ Platón, *Tim.*, 39c.

¹⁷⁷ Aristotelés, *Phys.* IV, 218b39.

univerzálně a vztahuje se na všechny věci.¹⁷⁸ Nakonec navrhuje pojímat čas jako „jakýsi druh početní míry,“¹⁷⁹ ve smyslu „toho, co je počítáno, a nikoli toho, čím počítáme.“¹⁸⁰

Podle Aristotela je čas neohraničený, nevzniká ani nezaniká, tak jako sám svět. Je kontinuální, ale je možné jej měřit pomocí pravidelných pohybů nebeských těles, podobně jako to navrhuje Platón. „Jestliže tedy to, co je první, jest mírou pro všechny věci sourodé, jest stejnoměrný kruhový pohyb především mírou, protože jeho počet je nejznámější. ... Proto se také zdá, že čas jest pohybem sféry nebes, poněvadž se jím měří ostatní pohyby, a který měří také čas.“¹⁸¹ Aristotelés zde říká, že kruhový pohyb, totiž pravidelné oběhy nebeských těles, je měřítkem pro všechny ostatní pohyby a změny ve světě – pohyby těles v sublunární sféře se měří pomocí pohybů těles ve sféře supralunární. Čas nejen že může být měřen, nýbrž dokonce měřen být musí, aby byl časem – čas je totiž definován jako něco, co je počítáno, jak jsme viděli v předchozím odstavci. Počítat mohou pouze racionální bytosti, existence času je tedy vázána na lidský rozum: „Pakli však nic jiného není s to počítat než duše a rozum duše, je nemožné, aby byl čas, není-li duše.“¹⁸² Čas sice souvisí se změnou, avšak pokud ji nikdo nepočítá, je změna jen pouhým pohybem, a nikoliv časem: „Dříve a později jest sice v pohybu, ale časem je to teprve, pokud je to počítané.“¹⁸³

Přístupme nyní k tomu, jak se o času vyjadřovali stoikové, počínaje Zénónem. „Zénón říkal, že čas je intervalem pohybu, to je jak mírou, tak i kritériem rychlosti a pomalosti, kterou něco má.“¹⁸⁴ Tato definice se podobá Aristotelovu chápání času jako míry pohybu. Zénón čas chápal jako interval či rozpětí pohybu, tedy dobu trvání od jednoho bodu ke druhému; z bodu, kdy pohyb začíná, do bodu, kdy končí. Podle Rista v sobě Zénónův výměr obsahuje myšlenku, že čas úzce souvisí s prostorem – každý pohyb, každá změna se přeci děje v prostoru.¹⁸⁵ Pokud je tomu skutečně tak, mohli bychom výchozí a konečný bod pohybu chápat nejen jako body v čase, ale také jako body v prostoru. Určit body v prostoru se zdá být podstatně snazší než určit body v čase – čas je totiž chápán i u stoiků

¹⁷⁸ Aristotelés, *Phys.* IV, 218b12.

¹⁷⁹ Aristotelés, *Phys.* IV, 219b5.

¹⁸⁰ Aristotelés, *Phys.* IV, 219b8.

¹⁸¹ Aristotelés, *Phys.* IV, 223b18.

¹⁸² Aristotelés, *Phys.* IV, 223a25.

¹⁸³ Aristotelés, *Phys.* IV, 223a28.

¹⁸⁴ Stobaios, *Ecl.* I, 8, 40e, p. 104 7.

¹⁸⁵ Rist, *Stoická filosofie*, s. 284.

jako kontinuální.¹⁸⁶ Rist ale předpokládá, že Zénón a jeho nástupci považovali za možné nějaké pevné časové body nalézt.

Od Zénóna se nám kromě zmíněné definice žádné další úvahy o čase již nedochovaly. V případě Chrýsippa je situace poněkud příznivější, avšak nemůžeme odhadnout, nakolik se Chrýsippovo pojetí času vzdálilo od toho Zénónova. Chrýsippos chápal čas jako „interval pohybu *kosmu*“¹⁸⁷ nebo jako „interval doprovázející (παρακολουθοῦν) pohyb *kosmu*.“¹⁸⁸ V této nepatrné změně či spíše upřesnění Zénónovy definice času vidí Rist odkaz na ony pevné body, které by mohly sloužit jako měřítko času. Stoičtí myslitelé předpokládali cykličnost světa v tom smyslu, že vzniklý svět zaniká, aby poté opět vznikl a následně zanikl, a tak stále dokola – jednotlivé cykly se donekonečna opakují. Pokud je Ristova úvaha správná, pak Chrýsippos chápe čas jako interval pohybu *kosmu* v tom smyslu, že krajní body existence *kosmu* jsou oněmi pevnými body, vůči nimž je možno vztahovat všechny události, které se odehrají v čase mezi nimi.¹⁸⁹

Jelikož stoici, podobně jako Platón a Aristotelés, spojují čas s pohybem a změnou, je čas ve své subsistenci pevně vázán na existenci světa (myšleno světa, jak ho známe my, tedy διακόσμησις, nikoliv světa jakožto čirého ohně mezi zánikem starého a vznikem nového světa). Tento předpoklad se nám dochoval u Filóna: „Čas nebyl před světem, vznikl buď zároveň s ním, anebo po něm. Jelikož čas je intervalem pohybu *kosmu*, nevznikl pohyb dříve než pohybující se, nýbrž nutně povstal buď později, anebo zároveň s *kosmem*; tedy čas je buď stejně starý jako *kosmos*, nebo je mladší než on.“¹⁹⁰ Okamžik vzniku *kosmu* a okamžik jeho zániku jsou tedy krajní body jak *kosmu*, tak i času samotného. Jakoukoliv událost v rámci světového cyklu pak lze vztahovat k jeho počátku a konci; bude se jednat o bod na časové ose začínající vznikem světa a končící jeho zánikem. Naopak po ἐκπόρωσις žádný čas není (není totiž ani žádná změna), až do vzniku nového světa.

1.5.3 *Lekta*

Zvláštní skupinou náležející mezi netělesné věci jsou *lekta*. Do češtiny se pojem *lekton* překládá jako „význam“, „výpověď“, „stav věcí“. Můžeme jej vystihnout i pomocí

¹⁸⁶ Gahér, *Principy stoické fyziky I: Kozmos jako dynamické kontinuum*, s. 237.

¹⁸⁷ Simplikios, *In Aristot. Categ.*, f. 88Z.

¹⁸⁸ Stobaios, *Ecl.* I, p. 106,5 = SVF II, 509.

¹⁸⁹ Rist, *Stoická filosofie*, s. 287.

¹⁹⁰ Filón Alexandrijský, *De mundi opificio*, § 26, Vol. 1 p. 8, 7.

slovního spojení „to, co je možné říci“ (to odpovídá pojmu užívanému pro *lekta* v angličtině – *sayable*). Jelikož je *lekton* lidskou výpovědí o světě, spadá především do oblasti logiky, která není tématem mé diplomové práce, a proto se budu *lekty* zabývat jen z hlediska jejich příslušnosti k rodu netělesných věcí a jejich vztahu k tělesům.

Lekton, ač samo je netělesné, se zpravidla vztahuje k tělesům. Pomocí něj vyjadřujeme, co nějaká věc dělá nebo jaká je, tedy jaké má kvality. Tyto kvality, o nichž vypovídáme, jsou ale na rozdíl od *lekt* stoiky chápána jako tělesa, jde o vlastnosti nějaké látky. Zrovna tak gramatická forma výpovědi, tedy písmena, slova, věty, jsou tělesy (přestože jsou na sebe slova a významy pevně navázány a nemohou od sebe být reálně odděleny).¹⁹¹

¹⁹¹ Boeri, *The Stoics on Bodies and Incorporals*, s. 734.

2 Stoická kosmologie

2.1 Svět a vesmír, uspořádání světa

„Filosofové stoy předpokládají, že se od sebe liší svět (το ὄλον) a vesmír (το πᾶν); světem nazývají *kosmos*, vesmírem vnější prázdný prostor (τό κενόν) spolu s *kosmem*, a zatímco svět je konečný, neboť *kosmos* je konečný, tak vesmír je bezmezný, neboť prázdnost vně *kosmu* je bezmezná.“¹⁹² Stoická kosmologie pracuje s pojmy τό ὄλον a τό πᾶν, které oba odkazují k veškerenstvu, celku, avšak rozumí jim jako dvěma odlišným věcem. Svět neboli *kosmos* (τό ὄλον) je obklopen vesmírem (τό πᾶν), který je vyplněn prázdnem. Z uvedeného zlomku se zdá, že svět je součástí vesmíru, že vesmír v sobě obsahuje svět, což se ale neslučuje s myšlenkou prázdného prostoru jako neobsahujícího žádná tělesa (svět totiž tělesem bezpochyby je). Spíše tedy prázdný prostor vesmíru *kosmos* obklopuje, než že by jej zahrnoval.

Stoický pojem vesmíru se liší od našeho dnešního chápání vesmíru jako prostoru, v němž se nachází mj. planeta Země. Pro stoiky byl vesmír prázdným prostorem, proto všechna nebeská tělesa musela být spolu se Zemí zahrnuta v *kosmu*. Takový *kosmos* nacházíme i u Platóna a Aristotela, avšak bez prázdného prostoru, který by jej obklopoval. Nemůžeme s jistotou tvrdit, že Zénón, Chrysippos a další stoici znali Platónovu, a především Aristotelovu přírodní filosofii a kosmologii, avšak badatelé poukazují na určité body stoické fyziky, které by mohly obeznamenost s předchůdci naznačovat. Není tedy nemožné, aby byli stoicé myslitelé obeznamenáni také s Aristotelovým vyvrácením možnosti existence prázdného prostoru ve světě. Stoické prázdnost vlastně nemůže být Aristotelovým důkazem nijak ohroženo, protože se nenalézá ve světě, nýbrž okolo něj. Důvod, který mohl stoiky vést k zavedení prázdného prostoru ve vesmíru jako „obalu“ *kosmu*, byl již nastíněn v oddílu zabývajícím se problematikou prázdnosti – stoici nejspíš potřebovali, aby byl svět umístěn v nějakém prostoru (třebaže prázdném), aby se mohl během svého cyklu rozpínat a zase smršťovat.

Ohledně přítomnosti prázdného prostoru uvnitř *kosmu* byli stoici zajedno s Aristotelem. „Vně *kosmu* se rozprostírá nekonečný prázdný prostor, který je netělesný. Netělesné je něco, co by mohlo být vyplněno tělesy, ale vyplněno není. V *kosmu* není žádného prázdného prostoru, ale vše je sjednoceno.“¹⁹³ Dokonce i prostor, který by se

¹⁹² Sextos Empeirikos, *Adv. math.* IX, 332 = SVF II, 524.

¹⁹³ DL, VII, 140 = SVF II, 543.

mohl zdát jako prázdný (např. prostor nad zemí či nebesa), je vyplněn tělesy. Ta se sice od těles, jako jsou kameny, stromy, živočichové nebo lidé, liší tím, že jsou velmi řídká a nekladou žádný pozorovatelný odpor, pokud bychom jimi chtěli prostoupit, přesto se však jedná o tělesa, nikoliv o prázdný prostor. Většinou jsou těmito tělesy myšleny vzduch a oheň, zatímco tělesa, v nichž převažuje živel země nebo vody, jsou natolik pevná, že kladou zjevný odpor.

Uspořádání těchto živlů v rámci *kosmu* je přitom pevně dané a v mnohém se shoduje s dřívějšími koncepcemi. „Stoici říkají, že svět je sférický (σφαιροειδής).“¹⁹⁴ Svět si tedy můžeme představit jako obrovskou kouli obklopenou nekonečným prázdným vesmírem. Na sféricnosti *kosmu* se stoikové shodovali s Platónem a Aristotelem. Vnitřní uspořádání kulovitěho světa¹⁹⁵ je následující: „Uprostřed je umístěna Země, po ní následuje voda kulovitěho tvaru, která má se Zemí společný střed, takže Země je ve vodě; po vodě následuje kruhovitá vrstva (ἐσφαιρωμένον, je vykroužen) vzduchu.“¹⁹⁶ V uvedeném fragmentu je uvedeno pouze umístění země, vody a vzduchu, oheň zde chybí – zmínku o něm nacházíme v jiném textu, kde jsou živly vyjmenovávány od periferie světa směrem do středu, tedy opačně, než tomu bylo v předchozím případě. „Nejvýše se nachází oheň, který je také nazýván *aithérem* (αἰθήρ), z něhož nejprve vznikla sféra stálic (σφαῖρα τῶν ἀπλανῶν), potom sféra oběžnic (σφαῖρα τῶν πλανωμένων); po ohni následuje vzduch, potom voda, a podkladem všeho je země, která je středem vesmíru.“¹⁹⁷

Tedy nejen svět jako celek má tvar koule, ale také čtyři živly, z nichž se skládá, se shlukují do kulovitých vrstev a vytvářejí tak čtyři kosmické sféry. Ve středu světa je umístěna Země, její stabilní pozice je dána hmotností zemského živlu, která je v porovnání s ostatními živly větší,¹⁹⁸ a tedy země největší silou směřuje do středu *kosmu* a v něm setrvává. Živel země, nahromaděný uprostřed *kosmu* a tvořící Zemi jakožto planetu, je obklopen sférou vody. Citovaný zlomek SVF II, 558 upozorňuje na fakt, že pod jakoukoliv vodní plochou je vždy vrstva země, avšak pochopitelně ne na všech

¹⁹⁴ Áetios, *Plac.* II, 2, 1 = SVF II, 547.

¹⁹⁵ Diogenes Laertios v tomto referátu pro označení uspořádání *kosmu* užívá slova διακόσμις, které pro stoiky znamená současné uspořádání *kosmu*, uspořádání *kosmu*, v němž žijeme. Naznačuje se tím, že existuje také jiné uspořádání *kosmu*, a sice bytí *kosmu* jakožto jediné nerozlišené substance, tvořivého ohně neboli boha, které následuje po ἐκπύρωσις. Po něm opět přijde διακόσμησις, uspořádání, které se bude zcela shodovat s uspořádáním *kosmu* v minulém cyklu.

¹⁹⁶ DL, VII, 155 = SVF II, 558.

¹⁹⁷ DL, VII, 137 = SVF II, 580.

¹⁹⁸ Přísně vzato můžeme hmotnost živlů porovnávat jen v případě země a vody – vzduch a oheň totiž hmotnost vůbec nemají, jak uvidíme později.

místech je země vodou pokryta – někde země sféru vody převyšuje. Nad vodou se nachází vrstva vzduchu, opět kulovitého tvaru, a nad ní kulovitá vrstva ohně. O něm se mluví jako o *aithéru*, čímž stoici patrně chtěli naznačit, že se jedná o jiný typ ohně, než jaký se může vyskytovat na zemi a s nímž máme jako lidé bezprostřední zkušenost.¹⁹⁹

V citovaném fragmentu jsme se dozvěděli, že sféru *aithéru* je možno dále dělit na sféru stálic, tedy hvězd zaujímajících své pevné místo na obloze, a sféru oběžnic, nebeských těles, která po kruhových drahách obíhají Zemi. Diogenes Laertios tvrdí, že podle stoiků se z *aithéru* nejprve vydělila sféra stálic a až po ní sféra oběžnic, což můžeme chápat jako časovou následnost, ale také jako určení místa, uvážíme-li, že autor v popisu sfér postupuje od periferie do středu. Pokud by tomu tak skutečně bylo a sféra stálic tedy byla nejzazší sférou světa, sousedící s prázdným vesmírem, odráželo by vlastně uspořádání stoického *kosmu* uspořádání *kosmu* Aristotelova.

V Aristotelově myšlení má *kosmos* rovněž kulovitý tvar a je tvořen jednotlivými sférami. Uprostřed světa je umístěna Země,²⁰⁰ okolo ní sféra vody, následuje kruhovitá vrstva vzduchu a okolo ní sféra ohně. Okolo ohně se rozprostírá sféra *aithéru*, kterou je možno rozdělit na sféry sedmi oběžnic a sféru stálic, která je umístěna až na periferii *kosmu*.²⁰¹ Takto je Aristotelův svět téměř stejný jako stoický – rozdíl mezi nimi spočívá v pojetí *aithéru*. Pro Aristotela je *aithér* pátým prvkem, který se od čtyř empedokleovských prvků liší jednak absencí kvalit těžký-lehký, teplý-chladný a vlhký-suchý, jednak neměnností²⁰² a také druhem pohybu, který je pro něj přirozený. Zatímco země, voda, vzduch a oheň se pohybují přímočarým pohybem buď směrem do středu, anebo směrem k periferiím,²⁰³ pro *aithér* je přirozený kruhový pohyb.²⁰⁴ „Každý místní pohyb, který nazýváme přenosem (φορά), je buď přímočarý (εὐθεῖα), nebo kruhový (κύκλω), anebo smíšený z těchto dvou pohybů, protože jsou to dva jediné přímočaré pohyby... Kruhový pohyb je pohyb okolo středu, přímočarý je pohyb nahoru a dolů. Pohybem nahoru nazývám pohyb od středu, pohybem dolů pohyb do středu.“²⁰⁵

¹⁹⁹ Hahn, *The Origins of Stoic Cosmology*, s. 93.

²⁰⁰ Aristotelés, *Cael.* II, 296b.

²⁰¹ Aristotelés, *Cael.* II, 287a-287b.

²⁰² Aristotelés, *Cael.* I, 270a.

²⁰³ Aristotelés, *Cael.* I, 269a.

²⁰⁴ Aristotelés, *Cael.* I, 269b.

²⁰⁵ Aristotelés, *Cael.* I, 268b3.

Směrem od středu k periferiím se pohybuje oheň a vzduch, směrem z periferií do středu se pohybuje voda a země. Pomocí těchto přirozených pohybů vysvětluje Aristotelés uspořádání jednotlivých sfér v *kosmu* – země a voda se díky svým přirozeným pohybům udržují ve středu *kosmu*, zatímco vzduch a oheň se vznášejí nad nimi a pohybují se od nich směrem nahoru, tedy ke sféře *aithéru*. Uspořádání *kosmu* je pak udržováno těmito pohyby jednoduchých těles – živlů. U stoiků je situace jiná – živlům nejsou přiřknuty přímočaré pohyby nahoru a dolů, naopak všechny směřují do středu: „Části všech věcí v *kosmu*, které se spojily vlastní silou, směřují do středu celku, stejně jako části světa; správně se tedy říká, že všechny části *kosmu* směřují ke středu *kosmu*, nejvíce ty těžké (βάρους).“²⁰⁶

Všechny živly se tedy pohybují směrem do středu světa²⁰⁷ – rozdělení živlů v jednotlivé sféry je pak dáno jejich rozdílnou tíží, neboť „stoici říkají, že ze čtyř živlů jsou dva lehké (κοῦφα), oheň a vzduch, dva těžké (βαρέα), voda a země.“²⁰⁸ Lehké a těžké živly se v *kosmu* navzájem vyvažují, a tím je udržují na místě. „Kdyby totiž byl *kosmos* těžký, pohyboval by se dolů, a kdyby byl lehký, tak nahoru. Zůstává ale na svém místě, neboť je stejně těžký jako lehký.“²⁰⁹ Jestliže se kolem *kosmu* rozprostírá nekonečný prázdný prostor, *kosmos* by se mohl tímto vakuem donekonečna pohybovat buď dolů, nebo nahoru v závislosti na své tíži. Poněvadž ale mezi živly panuje rovnováha, *kosmos* se nikam nepohybuje, nýbrž je pořád na svém místě – díky tomu může Chrysippos říci, že *kosmos* je stabilní.²¹⁰

²⁰⁶ Stobaios, *Ecl.* I, 19,4 = SVF I, 99.

²⁰⁷ Jiné fragmenty tvrdí, že dolů, tj. do středu *kosmu* směřují pouze živly země a voda, zatímco oheň a vzduch se pohybují od středu, tedy směrem nahoru, tak jako je tomu v Aristotelově koncepci. Jedná se ale zřejmě o nepochopení stoické kosmologie. Zénón ve zlomku u Stobaia (SVF I, 99) nejprve tvrdí, že všechny živly přirozeně směřují do středu *kosmu*, vzápětí ale říká, že oheň a vzduch (na rozdíl od vody a země) nemají hmotnost, a proto se pohybují nahoru a drží se při periférii *kosmu*. Hahm tuto zdánlivou nekonzistentnost Zénónova tvrzení vysvětluje následovně: přirozeností všech živlů je pohyb do středu, avšak oheň a vzduch jsou absencí hmotnosti pohybovány směrem od středu. Tyto opačné pohyby se navzájem vyruší a výsledkem bude stabilní umístění vzduchu a ohně ve sférách vzdálenějších od středu.

Srov. Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, s. 112.

Domnívám se, že můžeme říci, že oba pohyby mají pro uspořádání *kosmu* velký význam – pohyb ohně a vzduchu směrem od středu určuje jejich místo na periférii *kosmu*, a pohyb do středu má jakýsi podíl na soudržnosti *kosmu* jako celku, neboť díky tomuto pohybu se vzduch a oheň nerozptýlí do prázdného prostoru obklopující *kosmos*, ale podržují si svůj kulovitý tvar.

²⁰⁸ Áetios, *Plac.* I, 12, 4 = SVF II, 571.

²⁰⁹ Achilles, *Isagoge*, 4. = SVF II, 555.

²¹⁰ Cicero, *De nat. deor.* II, 45, 115 = SVF II, 549.

Vnitřní soudržnost stoického *kosmu* je zajišťována *pneumatem*, které prostupuje celým světem jakožto sjednoceným jsoucnem, a působí jeho *hexis*.²¹¹ Jako v každém jiném tělese, i v *kosmu* jako celku se *pneuma* pohybuje tonickým pohybem od středu k periferiím a od periferií ke středu, čímž určuje jednak jeho velikost a kvality, jednak jednotu a bytí.²¹² Cicero v souvislosti s působením *pneumatu* jakožto sjednocující složky světa říká toto: „Především tělesa zůstávají ve vzájemném spojení, jako by byla svázána nějakým poutem. To způsobuje příroda, která, tvoříc všechno myslí a rozumem, rozlévá se po celém světě, všechno unáší a obrací z krajů do středu.“²¹³ *Pneuma* svým tonickým pohybem navzájem propojuje všechny části *kosmu* a dává mu soudržnost, takže každá jeho část je na svém místě a ani okrajové části světa se od něj nevzdalují do prázdna, nýbrž stále zůstávají ve sférickém tvaru, který *pneuma kosmu* udělilo.

Jeden rozdíl mezi *kosmem* Aristotela a stoiků je tedy spojen s pohyby živlů na jedné straně a pohybem *pneumatu* na straně druhé. Druhý výrazný rozdíl se týká chápání *aithéru*. Již bylo řečeno, že Aristotelés považoval *aithér* za samostatný, pátý prvek, zatímco pro stoiky byl *aithér* druhem ohně, to znamená, že náležel mezi čtyři empedokleovské živly. Rovněž Platón chápal *aithér* jako druh jednoho ze čtyř tradičních živlů, nikoliv však ohně, nýbrž vzduchu. Platónův *kosmos*, prezentovaný v *Timaiu*, je opět sférický a skládající se ze sfér tvořených jednotlivými živly – opět je ve středu země, okolo ní voda, následuje sféra vzduchu a na periferiích se nalézá ohnivá sféra. Sféra vzduchu se skládá ze dvou částí – ta, která sousedí s ohněm, je tvořena čirým, průzračným vzduchem nazývaným *aithér*, část sousedící s vodou je tvořena vzduchem méně čistým, mlhavým. „Právě tak jsou různé druhy vzduchu, jeden nejčistší, nazývaný *aithér*, na druhé straně nejspinavější, mlha a tma, i jiné beze jména, vzniklé nerovností prvotních trojúhelníků.“²¹⁴ Zde se dozvídáme, že *aithér* a vzduch umístěný nejbližší sféře vody jsou dvěma jakoby opačnými druhy vzduchu, krajními body škály vzduchu podle jeho čistoty. Můžeme se tedy domnívat, že by bylo možno rozlišit více sfér vzduchu než jenom dvě jmenované, přičemž čistota vzduchu by se směrem do středu světa stále více snižovala.

²¹¹ *Hexis* působí stejným způsobem na jednotlivé části těles (rostlin, živočichů apod.), na planetu Zemi v rámci *kosmu* i na *kosmos* jako celek v rámci vesmíru (τό πᾶν) – ve všech případech zajišťuje soudržnost, zamezuje oddělení jednotlivých částí nebo zhroucení do sebe.

²¹² Nemesius, *De nat. hom.*, cp. 2, p. 42 = SVF II, 451.

²¹³ Cicero, *De nat. deor.* II, 45, 115 = SVF II, 549.

²¹⁴ Platón, *Tim.*, 58d.

Zdá se tedy, že se stoici v pojetí *aithéru* v některých aspektech shodovali s Platónem, v jiných zase s Aristotelem. Podobně jako Platón nepovažovali *aithér* za samostatný živěl, a v umístění sféry *aithéru* do části *kosmu* nejbližší od Země se zase shodovali s Aristotelem. Aristotelovými úvahami ale mohli být stoicí myslitelé ovlivněni i v tom směru, že *aithéru*, resp. jeho světlu, přiřkli kruhovitý pohyb: „Zénón říkal, že oheň se pohybuje přímočaře; a zatímco světlo obklopující Zemi se pohybuje přímočaře, tak éterické světlo do kruhu.“²¹⁵ Ačkoliv tedy *aithér* není pro stoiky samostatným živlem, nýbrž druhem ohně, světlo, které vydává, se pohybuje jiným způsobem než běžné, „pozemské“ světlo.²¹⁶ Důvodem pro toto tvrzení bylo pravděpodobně to, že nebeská tělesa, pohybující se kruhovým pohybem, jsou podle stoiků tvořena *aithérem* – z toho plyne, že alespoň některé části *aithéru* se pohybují kruhovým pohybem okolo středu *kosmu*.

To, že stoici nepřijali *aithér* jakožto pátý prvek, nemůže být podle Hahma chápáno jako kontroverzní, neboť mnohem silnější (avšak nikoliv všeobecně přijímaná²¹⁷) byla tradice čtyř empedokleovských živlů, a především byla nebeská tělesa tradičně chápána jako tvořená ohněm. Aristotelés musel představu, že hvězdy a planety se skládají z ohně, opustit, aby mohl vysvětlit jejich kruhový pohyb. Domníval se totiž, že je nemožné, aby se oheň někdy pohyboval přímočaře a jindy kruhově, neboť „každé jednoduché těleso má jen jeden přirozený pohyb“²¹⁸, a tedy sféra nebeských těles musí být utvořena z jiného živlu. Je možné, že tato úvaha přiměla stoiky k tomu, aby sami zavedli pojem *aithéru*, jehož světlo se pohybuje kruhovým pohybem.²¹⁹ Zároveň ale trvali na tom, že *aithér* je ve skutečnosti ohněm – nebeská tělesa jsou tedy tvořena ohněm, jak tvrdila starší tradice – *aithér* je jen jiným označením pro tento „nebeský“ oheň. Takto je možno vysvětlit, že Slunce vydává teplo a světlo, a také to souvisí s význačným postavením, které se ohni ve stoické filosofii dostávalo, když byl ztotožňován s bohem. To bude ovšem tématem jiné podkapitoly.

²¹⁵ Áetios, *Plac.* I, 14, 6; I 12, 4 = SVF I, 101.

²¹⁶ Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, s. 92-93.

²¹⁷ Hahm uvádí, že koncepci čtyř živlů nepřijímali přinejmenším Anaxágorás, Melissos ze Samu, Diogenés z Apollónie a eleaté. A ačkoliv Platón pracoval se čtyřmi živly, jeho Akademie rovněž nebyla v názoru na počet živlů jednotná.

Srov. Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, s. 94.

²¹⁸ Aristotelés, *Cael.* I, 269a.

²¹⁹ Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, s. 94-95.

2.2 Nebeská tělesa

Již víme, že stoický *kosmos* je tvořen sférou ohně, která na svém okraji sousedí s nekonečným prázdňem vesmíru, sférou vzduchu, sférou vody a kulovitou Zemí nacházející se uprostřed světa. Všechna nebeská tělesa se nacházejí v ohnivě sféře, tedy ve sféře nejvíce vzdálené od Země – sféru ohně můžeme rovněž nazývat nebem, neboť „nebe je ohnivé.“²²⁰ Nebeskou sféru můžeme dále dělit na sféru stálic, která je od Země vzdálenější a která obsahuje bezpočet hvězd setrvávajících pevně na svém místě, a na bližší sféru oběžnic. Sféra oběžnic se pak dále dělí na sféry jednotlivých hvězd či nebeských těles, která kruhovým pohybem o různé rychlosti obíhají okolo Země. Stoici, tak jako před nimi Aristotelés, rozlišovali sedm takových oběžnic: směrem do středu jsou to Saturn, Jupiter, Merkur, Mars, Venuše, Slunce a Měsíc.²²¹

Ve fragmentu, který jsme již citovali, se hovoří o kruhovém pohybu *aithéru*, resp. jeho světla. Podle stoiků se kruhovým pohybem pohybuje celá nebeská sféra – jak sféra oběžnic, tak sféra stálic. Rozdíl je v tom, že sféra stálic se pohybuje jako celek, takže hvězdy v ní umístěné jsou v pohybu jen vůči zbytku *kosmu*, ale vůči sobě navzájem zůstávají pořád na stejném místě. Naopak oběžnice mají každá svou vlastní dráhu, po níž se pohybují každá svou vlastní rychlostí, a tedy se v průběhu času dostávají do různých vzájemných postavení. Takovéto rozlišení stálic a oběžnic provádí Chrysippos v následujícím zlomku: „Z hvězd stálice se otáčejí spolu s celým nebem, zatímco oběžnice se hýbou podle vlastních pohybů.“²²²

Všechna nebeská tělesa jsou tvořena ohněm, resp. *aithérem*, jímž jsou zároveň obklopena. Zdá se ale, že přinejmenším některá nebeská tělesa v sobě obsahují i jiné živly, nikoliv jen *aithér*. Zatímco „Slunce je čirým ohněm,“²²³ „Měsíc je podle Poseidonia a většiny stoiků smíšený z ohně a vzduchu.“²²⁴ Tvrzením, že Měsíc není čistým ohněm, nýbrž pouze jeho smíšeninou, by patrně bylo možné vysvětlit, proč Měsíc nehřeje tak jako Slunce, ačkoliv je Zemi blíže. Platí ovšem, že každé nebeské těleso v sobě oheň obsahuje, i když třeba ve směsi s jiným živlem.

²²⁰ Áetios, *Plac.* II, 11, 4 = SVF I, 116.

²²¹ Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, s. 121.

²²² DL, VII, 144 = SVF II, 650.

²²³ DL, VII, 144 = SVF II, 650.

²²⁴ Áetios, *Plac.* II, 25, 5 = SVF II, 671.

O tom, jak vzniká z *aithéru* nebe s hvězdami a planetami, se zmiňuje Plútarchos: „Stoici říkají, že zatímco jedna část *aithéru* je jasná a jemná a díky své řídkosti ($\mu\alpha\nu\acute{o}\tau\eta\varsigma$) se stala nebem, druhá část zhoustla a nakupila se, čímž vznikly hvězdy; z nich nejlínější a nejkaldnější je Měsíc.“²²⁵ Takže se zdá, že některé části *aithéru* jsou přirozeně čistší, jasnější a řidší než jiné – ty tvoří nebe jakožto prostor obklopující nebeská tělesa. Ta byla naopak utvořena vzájemným spojením těch částí *aithéru*, které jsou těžší a hustší. Opět se setkáváme s tvrzením, že Měsíc není čistým ohněm, naopak je zde označen za nejméně čistý v porovnání se všemi ostatními nebeskými tělesy.

Hvězdy se podle stoiků živí vodou z moře či sladkovodních toků a jezer nebo výpary ze země: „fyzikové učí, že hvězdy, tedy nebeské ohně, se živí mořskými vodami. Někteří tvrdí, že nebeské louče se živí zemskou vláhou.“²²⁶ Podobné názory nacházíme už u předsokratiků, čehož si všiml Aristotelés a tvrzení, že hvězdy pijí pozemskou vláhu, vyvrátil. Tvrdil, že vypařená voda se na Zemi znovu navrácí v podobě deště, a to ve stejném množství, jaké se vypařilo – jestliže tedy ani trocha vody nechybí, nemohla být zkonsumována hvězdami. Kromě toho výpary ani nemohou vystoupat až do supralunární sféry, pohybují se cyklicky pouze v rámci sféry sublunární.²²⁷ Hahm se domnívá, že nelze automaticky předpokládat, že stoicítí myslitelé neznali toto Aristotelovo vyvrácení myšlenky, kterou sami přijímali.²²⁸ Myšlenka, že hvězdy pijí vodu z povrchu Země, a tím ji vysušují, totiž výborně zapadá do stoické nauky o $\acute{\epsilon}\kappa\pi\acute{\upsilon}\rho\omega\sigma\iota\varsigma$: „nakonec celý svět shoří, až se spotřebuje veškerá vlhkost a ani země se nebude mít čím živit, ani vzduch se po vyčerpání veškeré vody nebude moci obnovit, a tak nezůstane nic kromě ohně.“²²⁹

Ve stoickém chápání hvězdy postupně zbavují svět vody, neboť se živí vodními výpary, které se tak již nemohou navrátit zpět na Zemi. V kapitole věnované živlům bylo demonstrováno, jak důležitou roli hraje vlhkost ve stoickém *kosmu* – vlhkost je nutným předpokladem pro existenci čehokoliv živého. Jakmile je vyčerpána všechna voda, zanikne i země a vzduch a ze čtyř živlů zbude už jen oheň – proto se mluví o zničení světa ohněm nebo o světovém požáru. A jeho příčinou je právě vyživování se hvězd vodními výpary, proto zřejmě stoici tuto myšlenku museli držet, přestože již byla předtím vyvrácena Aristotelem. Pro něj by naopak nebylo vůbec přínosné něco takového tvrdit,

²²⁵ Plútarchus, *De facie lunae*, cp. 15, p. 928c = SVF II, 668.

²²⁶ Servius, *In Aeneida* I, 607 = SVF II, 659.

²²⁷ Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, s. 189.

²²⁸ Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, s. 190.

²²⁹ Cicero, *De nat. deor.* II, 46, 118 = SVF II, 593.

jelikož aristotelovský *kosmos* je nezničitelný a žádnými cyklicky se opakujícími požáry neprochází.²³⁰

2.3 Kosmické cykly

Na cykličnost stoického *kosmu* a myšlenku světového požáru jsme již několikrát narazili. Stoici věřili, že svět je stvořený, a sice bohem, který je totožný s ohněm (myslí se tím tvořivý oheň, πῦρ τεχνικόν). Stoický bůh netvoří svět z ničeho nebo z nějaké prapůvodní hmoty, která leží mimo něj, nýbrž sám ze sebe, z ohně – stoický bůh je sám *kosmem*.

Stoikové samozřejmě nebyli jediní, kdo se domníval, že svět není věčný, nýbrž někdy vznikl a někdy také zanikne. Myšlenku, že svět vznikl z ohně a zase se do něj navrátí, nacházíme už u Hérakleita: „Hérakleitos a Hippiasos pokládají za počátek všeho oheň. Z ohně totiž všechno pochází a do ohně všechno dokonává ... Svět a všechna těla se pak skrze oheň rozpouštějí ve vzplanutí (ἐκπύρωσις).“²³¹ Podle Simplikia Hérakleitos tvrdil, že po zániku svět z ohně opět vznikne a tento cyklus se bude stále opakovat: „A Hérakleitos říká, že jednou svět vzplane ohněm, jindy se však z ohně znovu ustaví v nějakých časových cyklech, ve kterých "se vzněcuje s ohledem na míry a hasne s ohledem na míry" (B 30.5).“²³²

O cyklickém vzníkáni a zaníkáni *kosmu* hovoří také Empedoklés, který ovšem za příčinu tohoto jevu nepovažuje oheň, nýbrž dvě protichůdné síly, Lásku a Svár: „Toto střídání stálé se nikdy nemůže skončit: jednou veškeré věci se Láskou (Φιλότης) spojují v jedno, po druhé zase všechno to rozdělí nenávist Sváru (Νεῖκος).“²³³

Platón zaujal k věčnosti světa vlastní stanovisko. Domníval se, že svět byl stvořen *демиургом*, a od okamžiku svého stvoření trvá navždy – je tedy časově omezený jen z jedné strany. Demiurg je totiž natolik dobrý, že usiloval o stvoření takového světa, který by byl rovněž maximálně dobrý.²³⁴ A jelikož věčné je lepší než smrtelné, nemohl by za

²³⁰ Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, s. 190.

²³¹ Áetios, *Plac.* I, 3, 11 = DK22A5/3.

²³² Simplikios, *In De caelo* VII = DK22A10/4.

²³³ DK31B17.

²³⁴ Více k Platónovu předpokladu, že svět a způsob jeho uspořádání jsou dobré, viz. např. Petrželka, *Platónova kosmologie Dobra*, s. 85.

dobry považovat svet porusitelný, a proto jej naopak zaridil tak, aby jako celek *kosmos* nikdy nezanihl, presteze jednotlivé jeho časti podléhají zániku.²³⁵

Aristotelés se touto problematikou důkladně zaobíral a provedl také kritiku názorů svých předchůdců, především již zmíněného Hérakleita, Empedoklea, Platóna a atomistů. Platónův názor, že svět vznikl, ale nezanihne, je Aristotelem považován za něco nemožného, jelikož odporuje empirické zkušenosti – naše každodenní zkušenost nám říká, že všechno, co vzniká, musí dříve či později také zaniknout.²³⁶ Nemožnost toho, aby něco vzniklého nemohlo zaniknout nebo naopak něco nevzniklého zaniklo, dokazuje rovněž prostřednictvím logiky. Možnost vzniku a zániku spojuje s možností změny a dochází k tomuto závěru: „Jestliže se věc nezkoumá všeobecně, nýbrž z hlediska přírodní vědy, je nemožné, aby buď to, co bylo předtím věčné, bylo později zničeno, anebo aby to, co dříve nebylo, bylo později věčné. Neboť všechny věci, které mohou vzniknout a být zničeny, mohou se také proměňovat.“²³⁷

Aristotelés sám zaujímá stanovisko věčnosti světa – svět podle jeho názoru ani nikdy nevznikl, ani nikdy nemůže zaniknout. To se může zdát v rozporu s tím, co o *kosmu* tvrdili Hérakleitos a Empedoklés, Aristotelés však ukazuje, že ani v jejich myšlení *kosmos* ve skutečnosti nepodléhá vzniku a zániku. To, že v určité fázi cyklu před sebou máme svět takový, jak ho známe, plný nejrůznějších živých i neživých jsoucen, a v jiné fázi takovýto svět neexistuje, neznamená, že svět zaniká. Namísto oněch mnohých jsoucen zde po „zániku světa“ máme jedno jediné nerozlišené jsoucné, které vzniklo přeměnou nám známého *kosmu* a které se později zase v nám známý *kosmos* promění. Aristotelés říká: „Tvrdit, že svět střídavě vzniká a zaniká, není nic jiného než jej prohlašovat za věčný, avšak přitom podléhající změnám tvaru.“²³⁸

Jestliže tedy tvrdíme, že *kosmos* střídavě je a není, podle Aristotela vlastně sdílíme jeho myšlenku věčnosti světa, pouze s tím rozdílem, že u něj předpokládáme nějaké podstatné kvalitativní změny. Cyklický *kosmos* vzniká z něčeho a do něčeho zaniká, přičemž to, z čeho vzniká a do čeho zaniká, je totéž. Ačkoliv zde v určitých fázích není svět, jak ho známe my, pořád je tu něco (např. u Empedoklea *Sfairos*, u Hérakleita oheň), co vzniklo „zánikem“ světa (tedy v co se svět proměnil) a co má potencialitu se našim

²³⁵ Platón, *Tim.*, 37d.

²³⁶ Aristotelés, *Cael.* I, 279b

²³⁷ Aristotelés, *Cael.* I, 283b

²³⁸ Aristotelés, *Cael.* I, 280a.

světem opět stát – podle Aristotela tedy toto něco taktéž je *kosmem*, pouze proměněným. A jestliže *kosmos*, ač v proměněné podobě, přetrvává i tehdy, kdy neexistuje nám známý svět, pak existuje kontinuálně, a tedy je možno jej považovat za věčný.²³⁹

Aristotelés takto dokázal, že zastávat myšlenku cyklicky vznikajícího a zanikajícího *kosmu* je totéž, jako trvat na věčnosti *kosmu*. Proč tedy u stoiků opakovaně narážíme na tvrzení, že svět vznikl a že zanikne? Znamená to, že stoici Aristotelovu argumentaci neznali, nebo ji záměrně ignorovali? To by asi bylo příliš zjednodušující. Do jaké míry byli seznámeni s Aristotelovými texty, to bohužel nemůžeme vědět, můžeme však předpokládat alespoň nějakou základní znalost (v tomto textu jsme již několikrát narazili na pojmy nebo koncepce, které podle mnohých badatelů byly stoiky od Aristotela přejaty nebo na něj nějakým způsobem reagují). Stoičtí filosofové, jestliže Aristotelovo stanovisko znali, museli předpokládat, že budou muset čelit kritice, jíž skutečně vystaveni byli. Lze se tedy domnívat, že měli nějaký vážný důvod pro to, aby navzdory Aristotelovi tvrdili, že svět cyklicky vzniká a znovu zaniká.

Gould předkládá domněnku, že cyklické vznikání a zanikání *kosmu* by mohlo být pochopeno jako etapy v životě boha. Usuzuje tak z Chrýsippova materialismu a panteismu, avšak přiznává, že pro toto tvrzení nemá žádné pádnější důkazy.²⁴⁰ Vzhledem k tendenci stoiků vysvětlovat kosmické jevy prostřednictvím biologických analogií by se rovněž nabízela interpretace, že jeden kosmický cyklus je jedním životem boha. Zde je však třeba namítnout, že bůh přežívá i po tom, co náš *kosmos* zanikl, a předtím, než nový *kosmos* vznikne – bůh je v tomto období „mezi dvěma *kosmy*“ právě tím jediným, co existuje. Navíc by bylo třeba vysvětlit, proč bůh umírá, jinými slovy jak je možné, že je bůh smrtelný.

Stoici mohli být k postulování kosmických cyklů inspirováni myšlenkou tzv. Velkého roku, která se do Řecka rozšířila z Východu a které se ve svých spisech dotýkají mj. i Platón a Aristotelés.²⁴¹ Jako Velký rok bylo v Babylonii a následně i v dalších oblastech nazýváno období, po které ve světě existuje lidská civilizace a v jehož závěru civilizace zaniká vlivem přírodních pohrom, nejčastěji potopy následované požárem. Tyto přírodní katastrofy by přitom měly být způsobeny zvláštním postavením nebeských těles – Velký rok je tedy vlastně dobou trvání určitého pohybu nebeských těles. Například pro Platóna

²³⁹ Johnson, *Aristotle on Kosmos and Kosmoi*, s. 91.

²⁴⁰ Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, s. 156.

²⁴¹ Sambursky, *The Physics of the Stoics*, s. 106.

je Velký rok dobou, která uplyne od začátku pohybu nebeských těles do okamžiku, kdy se navrátí do výchozího bodu svého pohybu. Řada filosofů a astronomů se pokusila o přepočítání doby trvání Velkého roku na běžné roky, avšak jejich výsledky se značně lišily.²⁴²

Přírodní pohromy na konci Velkého roku byly většinou chápány jako příčiny zániku lidské civilizace – k zániku světa ani lidského rodu však nedochází. Naproti tomu stoici předpokládali zánik celého světa (resp. jeho současného uspořádání). Tento zánik byl ve stoickém pojetí následován vznikem nového světa, a proces vznikání a zanikání světa je nekonečný. Taktéž některé verze koncepce Velkého roku předpokládaly jeho cyklické opakování v závislosti na cyklickém pohybu nebeských těles. Stoici se s koncepcemi Velkého roku shodovali rovněž v mínění, že zánik je spojen s velkým požárem. Naopak nemluví o velké potopě, zánik světa je způsoben pouze *εκπύρωσις*, což souvisí s výsadním postavením ohně ve stoické přírodní filosofii.²⁴³

Snad se můžeme domnívat, že stoici (možná právě pod vlivem Aristotela) ve skutečnosti vůbec nezastávali názor, že svět opakovaně vzniká a zaniká, ale pouze že cyklicky mění svou podobu, jak se snaží ukázat Sambursky. Ten tvrdí, že cykličnost *kosmu* můžeme chápat jako střídání období, kdy má bůh duši i tělo, a období, kdy je čirým intelektem (i tehdy je samozřejmě tělesný, je čistým ohněm neboli *aithérem*, ale chybí mu tělo složené ze země a vody²⁴⁴). Mezi těmito obdobími samozřejmě existuje pozvolný přechod, takže v každém časovém bodu (kromě období, kdy existuje pouze oheň) můžeme *kosmos* chápat jako tvořený z větší či menší části duší a z větší či menší části tělem.²⁴⁵

Podporu pro tvrzení, že stoici ve skutečnosti nechápali *kosmos* jako vznikající a zanikající, nýbrž jako střídavě mající duši i tělo a mající pouze duši, nachází Sambursky v následující Plútarchově citaci z Chrýsippova spisu *O prozřetelnosti*: „Jelikož smrt je oddělením (*χωρισμός*) duše od těla, a duše *kosmu* se neodděluje, nýbrž se postupně zvětšuje do té doby, než zkonsumuje všechnu hmotu, tak se nemůže říci, že *kosmos* umírá.“²⁴⁶ Chrýsippos se zde patrně snažil říci, že kosmická duše své tělo neopouští

²⁴² Waerden, *The Great Year in Greek, Persian and Hindu Astronomy*, s. 359.

²⁴³ Waerden, *The Great Year in Greek, Persian and Hindu Astronomy*, s. 360.

²⁴⁴ Podrobněji se *kosmem* jako složeninou duše a těla budu zabývat v následující podkapitole.

²⁴⁵ Sambursky, *The Physics of the Stoics*, s. 107-108.

²⁴⁶ Plutarchus, *De Stoic. repugn.*, 39, p. 1052c = SVF II, 604.

(v takovém případě by existovala zvlášť duše a zvlášť tělo), ale že se jím stravuje, až jej nakonec celé pozře (tělo zanikne, resp. je přeměněno v duši). Jedná se tedy o jiný proces, než jakým chápeme smrt živočichů a člověka. A jelikož *kosmos* je jakoby živočichem, ale přitom není možné na něj aplikovat myšlenku smrti jakožto oddělení duše od těla, pak není možné říkat, že *kosmos* je smrtelný.²⁴⁷

Rovněž u Zénóna nacházíme myšlenku, že *kosmos* je ve své podstatě věčný: „Zénón se domníval, že přestože některé části tohoto světa zaniknou, svět samotný bude trvat věčně, neboť jsou v něm živly, z nichž se rodí látky.“²⁴⁸ Věčnost *kosmu* se zde zdůvodňuje neustálou přítomností živlů, z nichž svět sestává – a pokud jsou věčné živly, z nichž je svět tvořen, pak i svět sám musí být věčný. Je nutné poznamenat, že ne všechny živly jsou pro Zénóna (a stoiky obecně) věčné – ze všech čtyř živlů pouze oheň můžeme označit za nikdy nezanikající (ostatní živly jsou při ἐκπόρωσις na oheň přeměněny a v následujícím kosmickém cyklu z něj zase vznikají). K prokázání věčnosti *kosmu* ale jeden neustále přetrvávající živel plně postačuje, neboť v sobě nese zárodky živlů zbývajících, a tedy i celého světa.

Když tedy stoici mluví o zániku světa, měli bychom jej chápat jako zánik toho světa, který je nám znám, ve kterém žijeme. To znamená zánik současného kosmického uspořádání, které stoici označují jako διακόσμησις. Jak upozorňuje Hahm, slovo κόσμος označuje nějaký řád, uspořádání; a i když svět shoří a existuje jen čistý oheň neboli bůh, tak se pořád jedná o jakýsi uspořádaný celek, a tedy jej pořád můžeme nazývat *kosmem*. V opačném případě by se totiž muselo jednat o něco neuspořádaného, o *chaos* – to se ale neslučuje se stoickým chápáním boha. Při ἐκπόρωσις tedy *kosmos* sice ztratil svou původní podobu (διακόσμησις), ale *kosmem* (jakožto uspořádaným celkem) i nadále zůstává.²⁴⁹

Stoici (a zejména Zénón) připodobňovali cykličnost *kosmu* k cykličnosti jakéhokoliv života.²⁵⁰ Svět sice zaniká, ale jako semeno či zárodek přetrvává oheň, z něhož se později

²⁴⁷ Salles, Chrysippus on Conflagration and the Indestructibility of the Cosmos, s. 120.

²⁴⁸ Philargyrius, *Ad Verg. Georg.* II, 336 = SVF I, 108.

²⁴⁹ Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, s. 191.

²⁵⁰ Náznač takového pojetí nacházíme už u Aristotelés: „[tvrdit, že svět střídavě vzniká a zaniká] je jako kdyby se někdo domníval, že člověk, stávající se z malého chlapce mužem a z muže malým chlapcem, hned hyne a hned zase je.“ (Aristotelés, *Cael.* I, 280a). Zatímco proměnou chlapce v muže je míněn růst, proměna muže v chlapce má pravděpodobně naznačovat reprodukci – muž se proměňuje v chlapce prostřednictvím plození potomků, prostřednictvím vzniku nové generace. Ačkoliv člověk jako jednotlivec hyne, člověk jakožto živočišný druh stále existuje, pouze se proměňuje.

kosmos zase znovu zrodí – proto o ohni stoici často hovoří jako o semenném *logu kosmu*. „V určené časy podléhá celý *kosmos* zániku ohněm, potom se zase zpátky utváří. Prvotní oheň je vskutku jakoby nějakým semenem, majícím v sobě *logoi* všech věcí a příčiny toho, co vzniklo, co vzniká a co bude.“²⁵¹ Ačkoliv tedy svět ve své stávající podobě zanikne, zárodek nového *kosmu* a všech věcí zůstává zachován v ohni, díky čemuž se potom *kosmos* může znovu zrodit.

A nejen že se znovu zrodí, ale dokonce se zrodí do té samé podoby, jakou měl *kosmos* předchozí. Stoici totiž zastávali poněkud zvláštní myšlenku, že všechny světy, které jeden po druhém následují, jsou stejné.²⁵² A to nejen v naprosto zásadních ohledech, jako např. že je ve středu světa Země a okolo ní obíhá Slunce a Měsíc, že je vše složené z živlů a vším prostupuje *pneuma* apod., nýbrž naprosto ve všem. Vše, co existuje v současném světě, bude existovat i v tom příštím, všechno, co se v tomto světě kdy stalo, se v tom příštím stane zrovna tak. „Podle Zénóna po ἐκπύρωσις znovu povstanou ti samí lidé v těch samých situacích, například Anytos a Melétos při obžalobě, Busiris při zabíjení cizinců a Héraklés při vykonávání svých prací.“²⁵³ „Neboť znovu bude Sókratés a Platón a každý z lidí s těmi samými přáteli a občany, budou podstupovat ty samé věci, budou se potkávat s těmi samými lidmi a budou se zabývat těmi samými věcmi, a každé město, vesnice a pole budou obnoveny stejným způsobem.“²⁵⁴ Dá se tudíž říci, že ve stoickém pojetí jsou světy, které po sobě postupně následují, naprosto identické.²⁵⁵

2.4 *Kosmos* jakožto živý tvor

Zénón a Chrysippos, jak již bylo několikrát ukázáno, vysvětlují své fyzikální a kosmologické představy jako v určitém směru analogické k zákonitostem biologie.²⁵⁶ Na *kosmos* je podle těchto autorů možno pohlížet jak z hlediska fyzikálního (jak jsem činila

²⁵¹ Eusebius, *Praep. evang.* XV, p. 816d = SVF I, 98.

²⁵² Schofield se domnívá, že myšlenku existence více světů uspořádaných stejným způsobem je možno nalézt u Anaxágora (ve fragmentu DK 59 B 4). Taktéž Aristotelés se domníval, že kdyby existovalo více světů, pak by musely být složeny z týchž prvků s týmiž kvalitami a uspořádané týmž způsobem, jako je tomu u našeho světa. Naopak atomisté předpokládali existenci bezpočtu světů s nejrůznějším uspořádáním.

Srov. Schofield, *Diakosmêsis*, s. 64.

²⁵³ Tatianus, *Adv. Graec.*, c. 5 = SVF I, 109.

²⁵⁴ Nemesius, *De nat. hom.*, c. 38 = SVF I, 109.

²⁵⁵ Stoici předpokládali, že takováto identičnost světů následujících po sobě je přinejmenším možná. Zatímco v citovaném zlomku připisovaném Zénónovi je identičnost našeho a příštího světa chápána jako jistá, Lactantius cituje z Chrysippova spisu *O prozřetelnosti* (Περὶ προνοίας) takto: „je jasné, že vůbec není nemožné, abychom my, zemřívše, znovu se v nějakých časových intervalech neobjevili ve světě v naší nynější podobě.“

Srov. Lactantius, *Div. instit.* VII, 23 = SVF II, 623.

²⁵⁶ Např. oheň je chápán jako semeno nebo zárodek *kosmu*, který se usazuje ve vlhkém prostředí, jež umožňuje jeho růst.

doposud), tak i z hlediska biologického. Neboť *kosmos* obsahuje stejné části, jaké má každý živý tvor – a tedy můžeme celek *kosmu* chápat jako jeden velký organismus, jehož jednotlivé části jsou spolu provázány a fungují ku prospěchu celku. Takže podobně jako živí tvorové mají tělo a duši, tak i *kosmos* sestává z duše a těla. Duší *kosmu* je oheň a vzduch, resp. *pneuma*,²⁵⁷ a tělem voda a země.²⁵⁸

Ve stoickém pojetí je každá duše složena z osmi částí: „Stoici říkají, že duše je složena z osmi částí – z pěti smyslových částí, totiž ze zraku, sluchu, čichu, chuti a hmatu, z šesté části hlasové, sedmé rozmnožovací a osmé řídicí.“²⁵⁹ Duše je tím, co podle stoiků živému tvorovi umožňuje nejen veškeré smyslové vnímání, ale také komunikaci s ostatními jedinci prostřednictvím hlasu (který u lidí nabývá podoby řeči) a rozmnožování, tj. zajištění pokračování vlastního druhu v potomstvu. Všechny tyto výkony duše musí být řízeny tzv. řídicím nebo vůdčím principem, který stoici nazývají ἡγεμονικόν.²⁶⁰

„Nejautoritativnější (κυριώτατον) částí duše je řídicí princip (ἡγεμονικόν), v němž vznikají představy (φαντασίαι) a pudy (ὀρμαί) a z něhož povstává i rozum; jeho sídlo je v srdci.“²⁶¹ V srdci²⁶² tedy podle stoiků sídlí²⁶³ tento řídicí princip, který přijímá podněty z celého těla (a to jak data týkající se vnějšího světa, tak i vnitřního dění v organismu) a ovládá jednotlivé části těla. To činí prostřednictvím *pneumatu*, které z něj vychází a prostupuje celým tělem – rozbíhání *pneumatu* do jednotlivých částí těla je přirovnáváno k chapadlům polypa.²⁶⁴ *Pneuma* v tělech živočichů nabývá modality duše, můžeme tedy

²⁵⁷ Toto pojetí pochází od Chrysippa, který jako první pracoval s *pneumatem* jakožto sloučeninou ohně a vzduchu. Před ním byl za duši světa považován pouze oheň.

²⁵⁸ Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, s. 158.

²⁵⁹ Áetios, *Plac.* IV, 4, 4 = SVF II, 827.

²⁶⁰ Toto slovo bylo původně užíváno jako adjektivum odvozené od ἡγεμών – vůdce (především ve smyslu vojevůdce), vládce nebo osoba vyznačující se velkou autoritou. Stoici adjektivum ἡγεμονικόν zpodstatnili a užívali k označení nejautoritativnější části duše, která vede ostatní části duše a taktéž i tělo.

²⁶¹ DL, VII, 159 = SVF II, 837.

²⁶² Galénos cituje úryvek z Chrysippova spisu *O duši* (Περὶ ψυχῆς) pojednávající o etymologické podobnosti slov srdce (καρδία) a vláda nebo vládnoucí (κρατία), která má nejspíše podpořit Chrysippovo tvrzení, že ἡγεμονικόν se nachází v srdci živočichů.

Srov. Galénos, *De Hipp. et. Plat. plac.* III, 5, p. 295 = SVF II, 896.

Mohli bychom ale namítnout, že slovo κρατία se podobá rovněž slovu κράς, označujícímu hlavu. Právě hlava byla některými konkurenčními školami a mysliteli považována za sídlo vedoucí části duše, jak nás zpravuje mj. opět Galénos.

Srov. Galénos, *De Hipp. et. Plat. plac.* III, 1, p. 251 = SVF II, 885.

²⁶³ Jako ἡγεμονικόν je třeba chápat ne srdce jako takové (to je součástí těla), nýbrž *pneuma*, které se v srdci nalézá (ἡγεμονικόν je součástí duše, musí tedy být tvořeno *pneumatem*). Proto stoici říkají, že řídicí princip sídlí v srdci, nikoliv že jím je srdce.

²⁶⁴ Áetios, *Plac.* IV, 21 = SVF II, 836.

zrovna tak říci, že po těle ze srdce vybíhá duše, vyplňuje jednotlivé části těla a zase se navrácí zpět do srdce.²⁶⁵

Ve fragmentu citovaném v předchozím odstavci se taktéž mluví o tom, že v ἡγεμονικόν vznikají představy a pudy a rovněž se jedná o sídlo rozumu (*logu*). O rozumu můžeme mluvit pouze v případě racionálních bytostí, tj. dospělých lidí. Představy a pudy ale mají jak lidé, tak i živočichové – představou můžeme rozumět obraz ve vědomí vzniklý na základě smyslové zkušenosti, pudem pohyb, který je zahájen v okamžiku udělení souhlasu dané představě. Tímto způsobem stoici zdůvodňovali účelné chování zvířat, které umožňuje jejich přežití.²⁶⁶

Jestliže *kosmos* jakožto celek má tělo a duši, pak by světová duše měla mít stejné součásti jako duše živočichů. Připisovat *kosmu* schopnost smyslového vnímání by bylo poněkud zvláštní, přinejmenším proto, že mimo *kosmu* nic neexistuje, *kosmos* je obklopen prázdňem, a tedy neexistuje nic vůči němu vnějšího, co by mohlo *kosmu* dávat podněty pro smyslové vnímání. *Kosmos* by mohl vnímat pouze to, co se děje uvnitř něj – avšak co se odehrává uvnitř nás, to nevnímáme pomocí smyslů. Přesto Zénón myšlenku, že svět je obdařen smyslovým vnímáním, pravděpodobně zastával, jak nás zpravuje Cicero: „Zénón usuzuje: to, co nemá smysly, nemůže žádnou svou částí vnímat; části světa ale vnímají, a tedy svět není bez smyslů.“²⁶⁷ Zénón se domnívá, že živočichové a člověk, tj. části *kosmu*, by nemohli být vybaveni smysly, kdyby smysly nebyly vlastní také *kosmu* jakožto celku. Jakým způsobem ale *kosmos* vnímá nebo co je předmětem jeho vnímání, o tom se zde bohužel nic neříká.

Schopnost hlasu nebo řeči v případě *kosmu* také poněkud pozbývá smyslu, neboť tato schopnost by měla sloužit ke komunikaci s ostatními jedinci, avšak *kosmos* nemá, s kým by komunikoval – jak již bylo řečeno, nachází se ve vesmíru sám. Zdá se mi tedy, že připisovat tuto schopnost *kosmu* má smysl jen v tom směru, že jediné má-li *kosmos* sám schopnost hlasu, pak ji mohou mít i jednotlivé jeho části (podobně jako v případě smyslového vnímání). Naopak schopnost rozmnožování bychom si v případě celku *kosmu* dokázali představit již lépe, uvážíme-li, že střídání kosmických cyklů je stoiky

²⁶⁵ „Duše je vrozené *pneuma*, které neustále prochází tělem, dokud v těle přetrvává dech života.“
Srov. Galénos, *De Hipp. et Plat. plac.* III, 1, p. 251 = SVF II, 885.

²⁶⁶ Long, *Hellénistická filosofie*, s. 212-214.

²⁶⁷ Cicero, *De nat. deor.* II, 8, 22 = SVF I, 114.

chápano jako obdoba střídání generací živých tvorů a že o ohni se mluví jako o semeni, které přetrvává i po zániku *kosmu* a z něhož vznikne *kosmos* nový.

Tou částí světové duše, o níž se stoicítí myslitelé nejčastěji přímo zmiňují, je ἡγεμονικόν. Na to, kde přesně v *kosmu* se tato jeho řídicí část nachází, se ale názory lišily. Kleanthés, který světovou duši klade do sféry ohně, nachází v rámci této sféry ἡγεμονικόν ve Slunci: „Kleanthés se domníval, že řídicí složkou (ἡγεμονικόν) *kosmu* je Slunce, neboť je největší z hvězd a nejvíce přispívá k chodu světa, vytvářejíce den, rok a další doby.“²⁶⁸ Chrysippos, který světovou duši umístil do ohně i do vzduchu, se domníval, že její řídicí částí je *aithér*, tedy nejčistší oheň, který se nachází na periferii *kosmu*. „Podobně také celý svět jako oduševnělá bytost má vládnoucí část, totiž *aithér*, o kterém stoici mluví jako o prvním principu, bohu.“²⁶⁹ To znamená, že světovým ἡγεμονικόν už není jediné nebeské těleso jako u Kleantha, nýbrž celá nebeská sféra tvořená *aithérem*.

Domnívám se ale, že bychom Chrysippovo rozdělení *kosmu* na duši (oheň a vzduch) a tělo (voda a země) neměli chápat tak, že dvě sféry nejbližší středu světa jsou jeho tělem a dvě sféry dále od středu duší. To by totiž znamenalo, že duše je někde jinde než tělo. V Chrysippově pojetí ale vším, celým světem, prochází *pneuma* – složenina ohně a vzduchu. Oheň a vzduch se tedy nenacházejí jen ve sférách ohně a vzduchu, ale v menší míře se vyskytují i ve sféře vody a země. To znamená, že ve všech pozemských tělesech se tyto živly mísí, a tedy je na jednom místě jak tělo, tak i duše *kosmu*. A to by odpovídalo způsobu uspořádání živočichů – i u nich totiž duše prostupuje celým tělem, zaujímá totéž místo v prostoru.

Pneuma prostupující tělesy má tudíž dvě stránky – jednak je částí jedné jediné světové duše, jednak nabývá podoby individuální duše (příp. růstu nebo prosté soudržnosti, v závislosti na tom, o jaké těleso se jedná). To, který aspekt *pneumatu* upřednostníme, závisí na tom, zda se na něj díváme z perspektivy *kosmu* jako celku nebo z perspektivy individuálních jsoucen. Jak již bylo řečeno, *pneuma* nabývá ve jsoucnech různých modalit – může vystupovat jako soudržnost (ἔξις), růst či vyživování (φύσις), duše (ψυχή) nebo rozum (λόγος).²⁷⁰ Tyto modalitty nejsou rovnocenné, nýbrž jsou chápány hierarchizovaně právě v tom pořadí, které jsem právě uvedla (od nejnižší po nejvyšší).

²⁶⁸ Eusebius, *Praep. evang.* XV, 15, 7 = SVF I, 499.

²⁶⁹ DL, VII, 138 = SVF II, 634.

²⁷⁰ *Logos* je uváděn jako samostatná modalita *pneumatu*, ale jak jsme viděli, chápali jej stoici jako součást duše, konkrétně její řídicí části.

Musíme navíc předpokládat, že výše postavená modalita v sobě zahrnuje i všechny funkce modalit nižších²⁷¹ (tedy člověkem, který stojí v pomyslném žebříčku jsoucen nejvýše, prochází *pneuma*, které zajišťuje soudržnost, růst, výkony duše i rozumové schopnosti).

V *kosmu* jakožto celku *pneuma* rovněž vykonává funkce všech čtyř modalit, a to proto, že *kosmos* je nejdokonalejším jsoucnem, které je zároveň jedno s bohem. Již byla řeč o tom, jak ἔξις udržuje *kosmos* na jednom místě, zajišťuje jeho stabilitu, vymezuje jeho hranice a zajišťuje vnitřní soudržnost. Vyživovací nebo růstovou funkci *pneumatu* v kontextu světového celku snad můžeme spatřovat v růstu *kosmu* (ve smyslu jeho expanze do prázdného prostoru), který probíhá v souvislosti s postupným zánikem *kosmu* v jeho současné podobě. O tom, jak se projevuje duše *kosmu* a její jednotlivé části, už byla řeč. A rozum řídí dění ve světě tak, aby to bylo dobré pro celek (přestože jednotlivé jeho části, tj. lidé, zvířata, dění ve světě nemusí vnímat jako dobré).

O tom, že svět je obdařený *logem*, jsou stoici přesvědčeni už od počátku. Zénónovi je připisováno hned několik podob zdůvodnění této myšlenky: „To, co je obdařené *logem* (τὸ λογικόν), je mocnější než to, co *logos* nemá (τοῦ μὴ λογικοῦ); a jelikož není nic mocnějšího než *kosmos*, tak svět je obdařen *logem*.“²⁷² Nebo: „To, co nemá účast na duchu a rozumu, nemůže zrodit rozumnou a oduševnělou bytost. Svět ale rodí rozumné a oduševnělé bytosti; sám svět je tedy oduševnělý a moudrý.“²⁷³ Cicero rovněž zaznamenal Zénónovu argumentaci prostřednictvím analogie s hypotetickými plody stromů: „Kdyby na olivě rostly melodicky znějící píšťaly, pochyboval bys, že oliva má v sobě jakousi schopnost pískat? ... Proč by se tedy neměl pokládat svět za oduševnělý a moudrý, když ze sebe vydává oduševnělé a moudré bytosti?“²⁷⁴ Ve všech uvedených (i dalších) případech postupuje argumentace tak, že se z vlastností částí usuzuje na vlastnosti celku, resp. z vlastností jednoho tělesa se usuzuje na vlastnosti jiného tělesa, které prvním tělesu časově předchází a z něhož ono těleso vzniká.

„Svět je spravován rozumem a prozřetelností, jak říká Chrýsippos v 5. knize spisu *O prozřetelnosti* a Poseidónios ve 3. knize spisu *O bozích*, a to tak, že rozum proniká každou jeho částí, tak jako duše proniká každou částí v nás, jen některou více a některou

²⁷¹ Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, s. 164.

²⁷² Sextos Empeirikos, *Adv. math.* IX, 104 = SVF I, 111.

²⁷³ Cicero, *De nat. deor.* II, 8, 22 = SVF I, 113.

²⁷⁴ Cicero, *De nat. deor.* II, 8, 22 = SVF I, 112.

méně.²⁷⁵ Podle stoiků, jak se dozvídáme z tohoto Diogenova tvrzení, je svět řízen nejen *logem* (který je zároveň bohem a činným principem), ale rovněž prozřetelností. Můžeme tedy říci, že stoické chápání *kosmu* je teleologické, neboť dění ve světě je směřováno k nějakému cíli (tím je možná trochu paradoxně jeho zničení a opětovný vznik). To, že na všechna jsoucna v *kosmu* působí *logos* a prozřetelnost, má zcela klíčový význam pro stoickou etiku – ta totiž věří, že díky působení *logu* je člověk schopen poznat řád věcí a přizpůsobit se mu, tj. naplnit stoický požadavek života v souladu s přirozeností.

Ve stoickém *kosmu* jsou všechny jeho části navzájem provázány. Kosmické *pneuma* totiž prochází každou jednotlivou částí světa, podobně jako je tomu v těle živočicha. V živočišném těle má tonický pohyb *pneumatu* za následek mj. to, že podněty a vzruchy se šíří z té části těla, v níž vznikají, do částí ostatních. Celé tělo pak vnímá např. bolest jedné končetiny a každá část těla „spolutrpí“ s touto končetinou – to stoici nazývají *σμπάθεια* (sotrpnost), anebo také *σύμπνοια* (společný dech), což poukazuje na fakt, že toto společné cítění je způsobeno právě *pneumatem*, čili dechem. A stejně jako jsou pomocí *σμπάθεια* propojeny všechny části těla živočicha, tak jsou také propojeny jednotlivé části *kosmu*. „Taková je Chrysippova nauka o mísení: veškeré podstaty jsou sjednocovány skrze *pneuma*, které vším prostupuje a jímž je svět držen pohromadě a stabilní a díky němuž cítí sám se sebou.“²⁷⁶ Na úrovni *kosmu* tedy tonický pohyb *pneumatu* způsobuje sotrpnost všech těles, které se ve světě vyskytují. *Kosmos* je díky tomu dynamickým kontinuem, tj. prostředím, které je ve své mnohosti sjednocené neustálým pohybem *pneumatu*.²⁷⁷

²⁷⁵ DL, VII, 138 = SVF II, 634.

²⁷⁶ Alexander Aphrod., *De mixt.*, p. 216, 14 = SVF II, 473.

²⁷⁷ Long, *Hellénistická filosofie*, s. 195-196.

Závěr

Cílem této diplomové práce bylo představit stoické pojetí kosmologie a fyzikální a metafyzické předpoklady, které takové pojetí umožňují. Pro dosažení tohoto cíle byla práce rozdělena do dvou hlavních kapitol: „Předpoklady stoické kosmologie“ a „Stoická kosmologie“, přičemž obě kapitoly byly dále členěny.

V první části první kapitoly jsem se zabývala principy (ἀρχαί). Stoici rozlišovali aktivní princip, jímž je *logos* nebo také bůh, a pasivní princip, který ztotožňovali s látkou prostou jakéhokoliv kvalitativního určení. Tyto principy jsou obsaženy v každém tělese a způsobují, že těleso může vystupovat aktivně (samo něco činit a působit tím na jiná tělesa) i pasivně (být ovlivňováno jinými tělesy). Ačkoliv stoici o principech uvažují jako o dvojici, zdůrazňovali jejich reálnou neoddělitelnost – principy se vyskytují vždy jen ve vzájemném sloučení, nikdy samostatně (oddělit je od sebe je možné právě jen za účelem pojmové analýzy).

V druhé části jsem se věnovala živlům (στοιχεῖα). Stoická živlová teorie rozlišuje čtyři empedokleovské živly – oheň, vzduch, vodu a zemi. Těmto živlům stoici přisuzují určité charakteristiky, z nichž nejvýznamnější je aktivita (oheň a vzduch) a pasivita (voda a země), a dále pak teplo, které je pro stoiky nutným předpokladem pro vznik a uchování života (Zenón jako předpoklad vzniku života uvádí navíc ještě vlhkost). Oheň proto ve stoické filosofii zaujímá zvláštní místo a je ztotožňován s bohem. Takovýto zbožštěný, tvořivý oheň je ale možno chápat jako jiný druh ohně než jako nebezpečný oheň-živl, pro což jsem uvedla některé argumenty. V souvislosti s živly jsem ve druhé kapitole pojednala rovněž o *aithéru*, který je stoiky vesměs používán pro označení ohně, resp. tvořivého ohně, nikoliv jako pojmenování zvláštního, pátého prvku, jako je tomu u Aristotela.

Třetí část první kapitoly byla věnována *pneumatu*, které bylo jakožto nová součást stoické nauky zavedeno Chrýsippem. Pojem samotný nebyl Chrýsippovou inovací, nýbrž byl již nějakou dobu užíván v soudobé lékařské terminologii, která jím rozuměla dech (tj. jakýsi zvláštní typ vzduchu), který je životodárnou silou kolující v žilách živých tvorů. Chrýsippos pojem *pneumatu* přejal i s tímto významem, avšak navíc jej spojil se Zénónovým a Kleanthovým ohněm, který byl taktéž chápán jako jakýsi oživující prvek živočišných těl. Chrýsippovi tak vznikla fyzikální sloučenina vzduchu a ohně, která se na základě opačných tendencí svých konstituentů, tj. rozpínání ohně a smršťování vzduchu,

vyznačuje vnitřním pnutím (τόνος), díky čemuž je stále aktivní. *Tonos* způsobuje tzv. tonický pohyb *pneumatu*, který je chápán jako pohyb od středu k periferiím a od periferií do středu zároveň. Představila jsem různé možnosti chápání tohoto opačného pohybu, který se děje zároveň. Také jsem upozornila na fakt, že některé referáty pozdějších antických autorů tonický pohyb chápou nesprávně, totiž jako střídání dvou místních pohybů, pohybu dovnitř a pohybu ven. *Pneuma* v Chrýsippově pojetí prochází každou jednotlivou částí *kosmu*, a v závislosti na vzájemném poměru ohně a vzduchu nabývá různých modalit. Chrýsippos rozlišuje čtyři modalit: prostou soudržnost (ἔξις), růst (φύσις), duši (ψυχή) a rozum (λόγος). Každou z těchto modalit jsem se v rámci třetí části první kapitoly podrobněji zabývala.

Čtvrtá část první kapitoly byla vyhrazena pokusu o odpověď na otázku, jak se k sobě principy a živly mají, jak je lze od sebe odlišit, jaká závislost je pojí. Vyšlo najevo, že principům a živlům jsou ve stoickém myšlení připisovány některé zcela opačné charakteristiky. Zatímco prvotní látka a bůh či *logos* existují od věčnosti a rovněž nikdy nezanikají, čtyři živly mohou opakovaně vznikat a zanikat a proměňovat se jeden ve druhý. Dále principy se vyznačují absencí formy, zatímco živlům je připisováno vždy nějaké formální určení. Problematická je otázka tělesnosti – živly zjevně tělesné jsou, avšak v případě principů mezi badateli nepanuje shoda. Na základě stoického předpokladu, že pouze tělesa mohou skutečně existovat, tj. působit na jiná tělesa a sama na sebe nechat působit, jsem se přiklonila k chápání principů jako tělesných. V aspektu tělesnosti by se tedy principy shodovaly s živly. Navzájem podobné jsou si i v tom, že je možno je rozlišit na aktivní (*logos*; oheň a vzduch) a pasivní (hmota bez kvality; voda a země). Oheň a vzduch dohromady tvoří *pneuma*, které v Chrýsippově pojetí (alespoň podle některých badatelů) přebírá funkci aktivního principu, přičemž prochází zemí a vodou, které plní úlohu pasivní hmoty.

Pátá část první kapitoly se zabývá problematikou existence a subsistence. Uvedla jsem, že stoici ztotožňovali existenci s tělesností, a podala jsem výměr tělesnosti, jak ji chápali stoici. Podle jejich pojetí je tělesné to, co je schopno na nějaké jiné těleso působit a na co může být jiným tělesem působeno. Upozornila jsem na paralelu k Platónovu *Sofistovi*, kde se s podobnou definicí pracuje. Mimo tělesných věcí, které jako jediné skutečně existují, ale podle stoiků můžeme rozeznávat také netělesné věci, kterým není možno připisovat existenci, přesto jsou ale nějakým způsobem přítomny ve světě – tzv. subsistují. Po vzoru stoiků jsem subsistující věci rozdělila do čtyř kategorií: čas, prostor,

prázdnost a *lekta*, a o každé z nich jsem pojednala. Přitom jsem se snažila ukázat, že tyto věci, ač ve skutečnosti neexistují, mají pro stoický *kosmos* zvláštní význam, neboť umožňují buď samotnou existenci *kosmu* a těles v něm, anebo přinejmenším naše lidské rozumnění *kosmu* a věcí okolo nás. V oddílu o čase jsem nabídla stoické definice času jako intervalu pohybu (u Zénóna) nebo intervalu pohybu *kosmu* (u Chrysippa) a vztáhla je k dřívějším koncepcím času. Upozornila jsem rovněž na to, že podle stoiků je čas vázán na svět v jeho mnohosti, zatímco tehdy, když má *kosmos* podobu čistého ohně, o čase hovořit nelze. V souvislosti s prostorem a prázdnotou jsem se pokusila interpretovat zlomek SVF II, 504, který mimo prostoru (τόπος) a prázdnotu (κενόν) pracuje ještě s pojmem místo (χώρα), který se zdá být jejich kombinací. Avšak prostor je chápán jako něco, co je vyplněno tělesy, a prázdnota jako něco, co tělesy naopak vyplněno není; a prostor se vyskytuje pouze ve světě, zatímco prázdnota pouze mimo svět. Zdá se tedy, že žádná kombinace prostoru a prázdnoty, tj. prostor, který by byl zčásti vyplněn tělesem a zčásti nikoliv, není možná, a jedná se tedy jen o něco myšleného, resp. zdánlivě vnímaného člověkem. Poslední ze subsistujících věcí jsou *lekta* neboli „významy“, to, co je možné říci. Ta umožňují člověku vypovídat se o světě a nějak mu rozumět.

Druhá kapitola pojednává o stoické kosmologické koncepci. V první části je vysvětlen rozdíl mezi světem a vesmírem – jako svět stoici chápou Zemi, nebe a sféry mezi nimi, jako vesmír potom prázdnotou, kterým je svět obklopen. Stoický *kosmos* je uspořádán podobně jako aristotelský, avšak s tím rozdílem, že v něm chybí sféra *aithéru*, resp. *aithérem* je ve stoicismu nazývána nebeská sféra ohně. Tu je možno dále dělit na sféru stálic a sféru oběžnic. Stoický *kosmos* dále zahrnuje sféru vzduchu, sféru vody a uprostřed *kosmu* je umístěna kulovitá Země. *Kosmos*, ačkoliv je obklopen nekonečným prázdnotou, je stabilní a soudržný – zůstává na svém místě díky tomu, že lehké a těžké živly v něm se navzájem vyvažují, a udržuje si svůj tvar díky soudržnosti, kterou mu propůjčuje *pneuma*.

Druhá část druhé kapitoly se zabývá nebeskými tělesy, která jsou podle stoiků všechna tvořena *aithérem*, avšak některá v sobě obsahují i různé příměsi (např. Měsíc je smísen z ohně a vzduchu a je považován za nejméně čisté nebeské těleso). Významná je pro stoiky představa, že nebeská tělesa se živí vlhkostí, a tím postupně celý svět vysušují. Takové teorie známe již od předsokratiků. Pokusila jsem se ukázat, že přestože tvrzení, že se hvězdy živí vlhkostí, bylo Aristotelem vyvráceno, pro stoiky bylo přínosné jej držet, neboť dobře zapadá do jejich nauky o ἐκτύρωσις.

Té se dotýká třetí část, pojednávající o kosmických cyklech. Dochované stoické zlomky předpokládají, že svět se postupně vysušuje, až nakonec celý shoří, zanikne vzplanutím (ἐκπύρωσις), a poté bude existovat už jen oheň. Ten je ale označován za semenný *logos kosmu* a jako takový dává vzniknout novému světu, který bude ale totožný s tím současným. Poukázala jsem na koncepce Hérakleita a Empedoklea a na představu tzv. Velkého roku, které mohly stoiky v postulování kosmických cyklů ovlivnit. Uvedla jsem také Platónovo a Aristotelovo přesvědčení, že *kosmos* nikdy nezanikne. Nakonec jsem představila stoické fragmenty, které by mohly napovídat tomu, že stoici ve skutečnosti nechápali svět jako vznikající a zanikající, nýbrž jako věčný, avšak cyklicky se proměňující, což je způsob, jakým chápe kosmické cykly u Hérakleita a Empedoklea Aristotelés.

V závěrečné části druhé kapitoly jsem tematizovala biologizující pojetí *kosmu*, které u starých stoiků nacházíme. *Kosmos* je chápán jako živočich prostupující *pneumatem* v jeho nejvyšší modalitě, tj. jako *logos*. Ten přitom v sobě zahrnuje i vlastnosti všech nižších modalit *pneumatu*. Snažila jsem se ukázat, jak se jednotlivé modality *pneumatu* v rámci celku *kosmu* projevují.

Seznam použitých zkratek děl antických autorů

Áetios	<i>Plac.</i>	<i>De Placita Philosophorum</i>
Achilleus	<i>Isag.</i>	<i>Isagoge in Arati Phaenomena</i>
Alexandros z Afrodisiady	<i>De mixt.</i>	<i>De mixtione</i>
Aristotelés	<i>Cael.</i>	<i>De caelo</i>
	<i>Phys.</i>	<i>Physica</i>
	<i>De gener. et corr.</i>	<i>De generatione et corruptione</i>
Arius Didymus	<i>Epit.</i>	<i>Epitome</i>
Augustinus	<i>Civ. dei</i>	<i>De Civitate dei</i>
Cicero	<i>De fin.</i>	<i>De finibus bonorum et malorum</i>
	<i>De nat. deor.</i>	<i>De natura deorum</i>
DL Diogenes Laertios		
Eusebios	<i>Praep. evang.</i>	<i>Praeparatio evangelica</i>
Epiphanius	<i>Adv. heres.</i>	<i>Adversus Haereses</i>
Filón Alexandrijský	<i>Leg. Alleg.</i>	<i>Legum Allegoriae</i>
		<i>Quod Deus sit immut. Quod Deus sit immutabilis</i>
Galénos	<i>De Hipp. et. Plat. plac</i>	
	<i>De simplic. medicam.</i>	<i>De simplicium medicamentorum</i>
	<i>Intr. s. med.</i>	<i>Introductio seu medicus</i>
	<i>Περὶ πλῆθους</i>	
Chalcidius	<i>In Timaeum</i>	<i>Commentarius in Platonis Timaeum</i>
Lactantius	<i>Div. instit.</i>	<i>Divinarum institutionum</i>
Nemesios	<i>De nat. hom.</i>	<i>De natura hominis</i>
Philargyrius	<i>Ad Verg. Georg.</i>	

Platón	<i>Tim.</i>	<i>Timaios</i>
Plútarchos	<i>De comm. not.</i>	<i>De communibus notitiis</i>
	<i>De facie lunae</i>	<i>De facie quae in orbe lunae apparet</i>
	<i>De virt. mor.</i>	<i>De virtute morali</i>
	<i>SR</i>	<i>De Stoicorum repugnantiis</i>
Rufus Ephesius	<i>De part. hom.</i>	<i>De partibus corporis humani</i>
Seneca	<i>Ep.</i>	<i>Epistulae</i>
Servius	<i>In Aeneida</i>	<i>Commentarius in Vergilii Aeneida</i>
Sextos Empeirikos	<i>Adv. math.</i>	<i>Adversus mathematicos</i>
Simplikios <i>commentarium</i>	<i>In. Arist. Cat.</i>	<i>In Aristotelis Categorias</i>
	<i>In De Caelo</i>	<i>In Aristotelis De Caelo commentaria</i>
Stobaios	<i>Ecl.</i>	<i>Eclogae physicae et ethicae</i>
SVF	<i>Stoicorum veterum fragmenta</i> , vyd. H. von Arnim	
Syrianus	<i>In Metaphys.</i>	<i>In Aristotelis Metaphysica</i>
Tatianus	<i>Adv. Graec.</i>	<i>Adversus Graecos</i>
Themistios	<i>In Physica</i>	<i>In Aristotelis Physica paraphrasis</i>
Valerius Probus	<i>In Verg. Ecl.</i>	<i>In Vergilii Eclogas</i>
Varro	<i>De lingua Lat.</i>	<i>De lingua Latina</i>

Bibliografie

Primární zdroje

ARISTOTELÉS. *Fyzika*. Druhé vydání. Přel. KRÍŽ, Antonín. Praha: Petr Rezek, 2010. ISBN 80-86027-31-7.

ARISTOTELÉS. *O nebi. O vzniku a zániku*. Přel. OKÁL, Miloslav. Bratislava: Pravda, 1985. ISBN neuvedeno.

DIOGENES LAERTIOS. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Přel. KOLÁŘ, Antonín. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1995. ISBN 80-901916-3-0.

EMPEDOKLÉS. *Zlomky B* [online]. Přel. SVOBODA, Karel. [cit. 12.3.2022]. Dostupné z: <http://fysis.cz/presokratici/empedokles/bcz.htm>.

HÉRAKLEITOS. *Zlomky A* [online]. Přel. KRATOCHVÍL, Zdeněk. Akt. 2008 [cit. 10.3.2022]. Dostupné z: <http://fysis.cz/presokratici/22/acz.htm>.

HOMÉROS. *Íllias*. Desáté vydání. Přel. VAŇORNÝ, Otmar. Praha: Petr Rezek, 1996. ISBN 80-86027-05-8.

HOMÉROS. *Odyseia*. Přel. VAŇORNÝ, Otmar. Petr Rezek, 1996. ISBN 80-86027-04-X.

PLATÓN. *Sofisté*. Přel. NOVOTNÝ, František. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-162-5.

PLATÓN. *Timaios. Kritias*. Přel. NOVOTNÝ, František. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 978-80-7298-161-8.

Stoicorum veterum fragmenta. ARNIM, Hans von. Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgeschaft, 1964.

Zlomky starých stoikov. Ze souboru SVF vybral a přel. OKÁL, Miloslav. Bratislava: Pravda, 1984. ISBN neuvedeno.

Sekundární zdroje

ALESSANDRELLI, Michele. Aspects and Problems of Chrysippus' Conception of Space. In: HELMIG, Christoph; HORN, Christoph; RANOCCHIA, Graziano (eds.). *Space in Hellenistic Philosophy: Critical Studies in Ancient Physics*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2014, s. 53-67. ISBN 978-3-11-036585-6.

ALGRA, Keimpe. The Early Stoics on the Immobility and Coherence of the Cosmos. *Phronesis*. Brill, 1988, 33(2), s. 155-180.

BOBZIEN, Susanne. Stoic Logic. In: INWOOD, Brad (ed.). *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 85-123. ISBN 9780511998874.

BOERI, Marcelo D. The Stoics on Bodies and Incorporeals. *The Review of Metaphysics*. Philosophy Education Society Inc., 2001, 54(4), s. 723-752.

COLETTE, Bernadette. *The Stoic Doctrine of Providence: A Study of Its Development and of Some of Its Major Issues*. New York: Routledge, 2022. ISBN 978-1-315-64767-8.

GAHÉR, František. Princípy stoickej fyziky I.: Kozmos jako dynamické kontinuum. *Organon F: Medzinárodný Časopis Pre Analytickú Filozofiu*. Filozofický ústav SAV, 1997, 4(3), s. 215-245.

GOULD, Josiah B. *The Philosophy of Chrysippus*. Leiden: E. J. Brill, 1971. ISBN 9780873950640.

HAHM, David E. *The Origins of Stoic Cosmology*. Ohio State University Press, 1977. ISBN 0-8142-0253-5.

JOHNSON, Monte Ransome. Aristotle on Kosmos and Kosmoi. In: HORKY, Phillip Sidney (ed.). *Cosmos in the Ancient World*. Cambridge University Press, 2019, s. 74-107. ISBN 978-1-108-42364-9.

KARFÍK, Filip. Předpoklady stoické kosmogonie. *Reflexe*. 1998, 18, s. 3.1-3.30.

LANG, Helen S. *The Order of Nature in Aristotle's Physics: Place and the Elements*. Cambridge University Press, 1998. ISBN 978-0-521-62453-4.

LAPIDGE, Michael. ἀρχαί and στοιχεῖα: A Problem in Stoic Cosmology. *Phronesis*. Brill, 1973, 18(3), s. 240-278.

LLOYD, Geoffrey. Pneuma Between Body and Soul. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 2007, 13, s. 135-146.

LONG, Anthony A. *Hellénistická filosofie: Stoikové, epikurejci, skeptikové*. Praha: OIKOYMENH, 2020. ISBN 978-80-7298-497-8.

MCHUGH, Mary R. Plato's Timaeus and Time. In: RALKOWSKI, Mark; REID, Heather L. (eds.). *Plato in Syracuse: Essays on Plato in Western Greece with a new translation of the Seventh Letter by Jonah Radding*. Parnassos Press – Fonte Aretusa, 2019, s. 167-184. ISBN ISBN 978-1-942495-31-4.

PETRŽELKA, Josef. Platónova kosmologie Dobra. In: BOHÁČEK, Kryštof; JIRÁKOVÁ, Karolína (eds.). *Platonica Pilonica IV: Dobro*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2015, s. 79-86. ISBN 978-80-261-0341-7.

RIST, John M. *Stoická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 1998. ISBN 80-86005-06-5.

SALLES, Ricardo. Chrysippus on Conflagration and the Indestructibility of the Cosmos. In: SALLES, Ricardo (ed.). *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 118-134. ISBN 978-0-19-955614-4.

SAMBURSKY, Samuel. *Physics of the Stoics*. Princeton University Press, 1959. ISBN 0-691-08478-5.

SEDLEY, David. The Stoic Theory of Universals. *The Southern Journal of Philosophy*. 1985, XXIII, s. 87-92.

SELLARS, John. Stoic Ontology and Plato's 'Sophist'. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. Oxford University Press, 2010, s. 185-203.

SCHOFIELD, Malcolm. Diakosmêsis. In: HORKY, Phillip Sidney (ed.). *Cosmos in the Ancient World*. Cambridge University Press, 2019, s. 62-73. ISBN 978-1-108-42364-9.

SORABJI, Richard. *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1983. ISBN 0-7156-1693-5.

WAERDEN, B. L. van der. The Great Year in Greek, Persian and Hindu Astronomy. *Archive for History of Exact Sciences*. Springer, 1978, 18(4), s. 359-383.

Slovníky

JONES, Henry Stuart; LIDDELL, Henry George; MCKENZIE, Roderick; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon (LSJ)* [online]. Deváté vydání. 1996. Dostupné z: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph>.

Resumé

The topic of this thesis is Stoic cosmology and its preconditions. Its aim is to analyse and interpret the early Stoic thoughts (namely the thoughts of Zeno of Citium, Cleanthes and Chrysippus) on the arrangement of the *cosmos* and related topics in natural philosophy and metaphysics, such as the elemental theory, the notion of active and passive principles, or the conception of existence and corporeality.

In the first chapter I deal with the preconditions for Stoic cosmology. According to the early Stoics, there are two principles in the world – the active principle is *logos* or God, the passive principle is matter – and the active principle penetrates the passive. The world consists of four elements as introduced by Empedocles, with the most important element being fire, identical to God. I proposed an interpretation of the creative fire different from the regular earthly fire, the first one being a principle and the second an element. I also argued that both principles and elements should be regarded as corporeal.

Chrysippus introduces the notion of *pneuma*, which comes from the medical terminology of Chrysippus' time. *Pneuma*, according to him, is a mixture of air and fire, which serves as the vital force of animals and also as a source of cohesion to all bodies in the *cosmos*, as well as of the *cosmos* itself. I differentiated and described all of the four modalities which can be acquired by *pneuma* – cohesion, growth, soul and reason. I proposed that *pneuma* acts as the active principle towards matter, i. e. earth and water.

The thesis also interprets the Stoic claim that only corporeal things really exist, which builds on the assumption that corporeality means being able to act and being acted upon. In this part, I also describe the four categories of subsisting things, which are things that do not really exist but have an impact on bodies. These incorporeals are place, void, time and *lekta* (sayables).

The second chapter deals with Stoic cosmology itself. It describes the difference between the world and the universe, the latter being an infinite void outside *cosmos*, and the arrangement of the spheres with the Earth in the middle. I explain the Stoic usage of the term *aether*, different from Aristotle's. I also cover the topic of cosmic cycles and the conflagration (*ekpyrosis*) and try to find its precursors. In the end, the thesis introduces a biological interpretation of the *cosmos*, used by the early Stoics – the world is united and operates as a rational animal because it is penetrated by *pneuma* of the highest modality, *logos*.