

PŘEDPOKLADY STOICKÉ KOSMOGONIE

Filip Karfík

Lence

V jedné ze svých řečí, v níž líčí svou návštěvu u obyvatel dalekého Borysthenu (Olbie), rozvíjí Dión Chrysostomos následující pozoruhodný mýtus o vzniku světa:¹

... Když zbyl samotný rozum (νοῦς) a zaplnil nezměrný prostor, neboť se rozlil stejnou měrou všude a nezůstalo v něm nic hustého, nýbrž <všude> vládla samá řídkost; když dosahoval nejvyšší krásy, neboť získal naprosto ryzí přirozenost nesmíšené záře, tehdy hned zatoužil po životě od počátku. Zmocnila se ho touha po onom vozatajství a vládě a souhlasu tří přirozeností, slunce, měsíce a ostatních hvězd, jakož i vůbec všech živočichů i rostlin. A tu se jal plodit a rozdělovat jedno každé a vyrábět tento nynější svět, který byl na počátku mnohem lepší a skvělejší, protože byl mladší.

Zazářil celý² jako blesk, ale nikoli neuspořádaný a pošmourný, jaké v zimě často metal doprostřed prudce se ženoucích mračen, nýbrž ryzí a bez příměsi čehokoli temného. Tu se snadno proměnil zároveň s proměnou svého myšlení. Rozpomenu se na Afrodítu a na plození, rozněžnil se a uvolnil sám sebe. Uhasil hodně ze svého světla a obrátil se v ohňový vzduch mírného ohně. Tehdy, když se spojil s Hérou a završil nejdokonalejší sňatek, odpočinuv si, vypustil opět celé sperma veškerenstva. Právě tento blažený sňatek Héry a Dia opěvají při mystériích synové moudrých. Navlhčil celou bytnost, toto jediné semeno veškerenstva, a sám v ní začal probíhat, podobně jako ve spermatu probíhá formující a tvůrčí pneuma. Tehdy se sám v nejvyšší míře připodobnil složení ostatních živočichů, na- kolik můžeme ne zcela nevhodně hovořit o tom, že sestával z duše

¹ Dión Chrysostomos, *Or. XXXVI (Borysthenitica)*, 55–58 = SVF II, 622 (SVF = J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, I–IV, Lipsiae 1921–1924).

² Rukopisné čtení na tomto místě je ὅλον. Překládáme podle von Arnimovy emendace ὅλος.

a těla. Pak již lehce utvářel a razil <vše> ostatní, neboť okolo sebe rozlil hladkou a měkkou bytnost, která mu všechna snadno podléhala. A když to vykonal a završil, ukázal svět, který byl na počátku sličný a nevýslovně krásný, daleko skvělejší, než jaký je nyní...

Je známo, že toto Diónovo líčení představuje alegorii stoické nauky o vzniku světa.³ Jaké byly základní rysy této nauky? Pokusme se o explikaci klíčových myšlenek, na nichž spočívá stoické učení o vzniku a struktuře světa. Vyjděme přitom z rozdílů, které odlišují filosofii starého Sloupořadí od filosofie Platónovy a Aristotelovy.

Stoický materialismus

Stoikové jsou, jak známo, materialisté či přesněji řečeno korporealisté.⁴ To znamená, vyjádřeno aristotelským slovníkem, že nepřipouštějí jiné substance (jiné bytí) než látkové.⁵ I stoický bůh, aktivní příčina (τὸ ποιοῦν), která působí na trpnou látku (τὸ πάσχον), je tělesný.⁶ To znamená, pohlédneme-li na stoickou nauku ze stanoviska filosofie Platónovy a Aristotelovy, že u stoiků neexistují ani ideje v platónském slova smyslu jako ryze inteligibilní jsoucna (universálie), na nichž participuje smyslově vnímatelná, tělesná skutečnost,⁷ ale ani Aristotelův první hybátel ve smyslu božské mysli, která je čirým aktem bez látkového podkladu.⁸

³ Srv. podobnou alegorii zachycenou u Órigena, SVF II, 1074.

⁴ Základní rysy stoického materialismu shrnuje E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 2, Leipzig 1923⁵, str. 119–125, kde jsou též citována hlavní testimonia. Zeller odvozuje stoický materialismus z „praktického rázu“ stoické filosofie (tam., str. 127), tj. z jejího prvořadého zaměření na etické otázky (srv. tam., str. 53–55 a 125–128). Novější bádání nicméně přesvědčivě ukazuje, jak hluboce byl starý stocismus, včetně svého materialismu, předurčen filosofickou problematikou rozpracovanou ve škole Platónově a Aristotelově; srv. k tomu obecně L. Edelstein, *The Meaning of Stoicism*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass. 1968², str. 19–22; konkrétněji viz především D. E. Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio State Univer. Press 1977, str. 3–28.

⁵ Srv. SVF II, 359: δι᾿ ἄσχυρίζονται τοῦτ' εἶναι μόνον ὅπερ ἔχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα, ταῦτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀριζόμενον.

⁶ Srv. SVF II, 1028–1048.

⁷ Srv. SVF II, 359; 360; 364.

⁸ Srv. SVF II, 1037: ὡς Ἀριστοτέλης μὲν ἀσώματον εἶπεν εἶναι τὸν θεὸν καὶ πέρασ τοῦ οὐρανοῦ, Στωϊκοὶ δὲ πνεῦμα διήκον καὶ διὰ τῶν εἰδεχθῶν.

Již Aristotelova koncepcie kosmu se jeví jako imanentizace platónských transcendentních idejí: jako zrušení jejich samostatného ontologického statutu; jako jejich sesazení z platónského ὑπερουράνιος τόπος⁹ a vložení do nitra φύσις, která je uskutečňuje ve svých pohybech; jako jejich sepětí s látkou, na níž jedině se ideje napříště budou moci uskutečňovat jakožto její tvary. Při tomto přenesení idejí z „nad-nebeského místa“ do nitra přírody se stala zbytečnou prostředkující role světové duše, přesněji řečeno její roli převzala v modifikované podobě φύσις sama.¹⁰ Mimo Aristotelův kosmos tak v protikladu k platónskému pojetí již nezůstává ani jeho věčný inteligibilní vzor, ani demiurg, ani světová duše, která v Platónově *Timaiu* jako neviditelné jsoucno viditelný kosmos nejenom prostupuje, ale zároveň také zvnějšku obepíná.¹¹ Co však u Aristotela přesto zůstává mimo tento látkový kosmos, v ryzí transcenci vůči němu, je božská mysl (νοῦς), bůh tohoto světa. Tento bůh je prvním aktem, prvním bytím: bytím povýtce.¹² Tak zůstává i u Aristotela, podobně jako u Platóna, i když jinak, vlastní ontologický základ tohoto smyslově vnímatelného kosmu netělesný, a právě proto vůči němu transcendentní.

Jestliže staří stoikové neuznávají žádné netělesné bytí, jestliže u nich neexistují ani ideje, ani netělesná duše světa, ani nelátkový bůh tohoto kosmu, jakým je Aristotelova νόησις νοήσεως,¹³ znamená to, že u nich neexistuje instance, která by byla co do způsobu bytí odlišná od tělesného kosmu. Tak jako neuznávají bytí, které by nebylo tělesné, neuznávají pak stoikové ani božství, které by bylo tělesnému světu bytostně vnější. Jestliže se Aristotelův systém světa jevil jako imanentizace platónských idejí, jeví se stoická kosmologie, resp. stoická fyzika, jako pokus o vstřebání Aristotelova nelátkového prvního hybátela do těla tohoto kosmu.¹⁴ Logickým důsledkem tohoto posunu je zbožštění látky.¹⁵ Na půdě staré stoy pak nezůstává vůči zbožštěnému

⁹ Srv. Platón, *Phdr.* 247c3.

¹⁰ Srv. k tomu J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoiciens*, Paris 1939, str. 127 n.; F. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with his Predecessors*, Cornell Univ. Press 1960, str. 92–117.

¹¹ Srv. Platón, *Tim.* 28a6–b1; 34b3 n.; 36d8–37a2.

¹² Srv. Aristotelés, *Met.* XII, 7.

¹³ Srv. Aristotelés, *Met.* XII, 9, 1074b34.

¹⁴ Srv. k tomu D. E. Hahm, cit. d., str. 14.

¹⁵ Srv. SVF II, 306: ὁ θεὸς καὶ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ἐν τῇ ὕλῃ εἶναι.

kosmu transcendentní již naprosto nic: ani jeho věčný vzor, ani demiurgický intelekt, ani nehybný hybatel. Vně kosmu zůstává u starých stoiků pouze prázdno (τὸ κενόν),¹⁶ které však ve stoickém pojetí spadá pod rubriku toho, co je netělesné (ἄσώματου), a co tedy není v plném slova smyslu jsoucí.¹⁷

Jednotliviny

Stoikové sice popírají rozdíl mezi smyslově vnímatelnou věcí a jí odpovídající idealitou, o jakém se hovoří u Platóna, a právě tak popírají rozdíl mezi látkou a formou, o jakém se hovoří u Aristotela. Ideje, resp. universálie, s jejichž *bytím* počítá jak platónská dialektika, tak aristotelská metafyzika i logika, jsou pro stoiky pouhé „pomysly“ (ἐννοήματα), tj. „představy“ (φαντάσματα), jež nemají žádné bytí ani žádnou kvalitu, nýbrž pouze „jakoby-bytí“ (ὡσανεὶ ὄν) a „jakoby-kvalitu“ (ὡσανεὶ ποιόν).¹⁸ Vše, o čem se vypovídá, že to *jest* (a že to *jest* takové a takové), musí být u stoiků tělesné: τὸ ὄν κατὰ σωμάτων μόνων λέγεσθαι.¹⁹ Patrně proto též staří stoikové užívají pro svou první kategorii²⁰ vedle platónsko-aristotelského pojmu οὐσία, který u Platóna označoval bytí idealit (universálií) a u Aristotela měl příznačně dvojí význam tzv. první a druhé bytnosti (tj. konkrétní jednotliviny a její formy),²¹ raději pojmu ὑποκειμενον,²² jenž u Aristotela označuje mj. bytnost ve smyslu látkového podkladu.²³

K dalším odkazům viz SVF IV (Index), str. 69, s. v. θεός.

¹⁶ Srv. SVF I, 95; II, 535; 537–543. Ke stoické nauce o prázdnu viz E. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoicisme* (= *La théorie*), Paris 1980⁵, str. 44–52; viz též D. E. Hahm, cit. d., str. 103–126.

¹⁷ Stoikové rozlišují čtyři druhy „netělesných“ věcí (τινά): výpovědi (λεκτά), prázdno, místo a čas (srv. SVF II, 331). K této stoické nauce viz zejm. E. Bréhier, *La théorie*, passim; o místě a prázdnu viz tamt., str. 37–53. K rozdílu mezi stoickým pojmem „něco“ (τι, resp. τινά), který zahrnuje jak věci tělesné, tak věci netělesné, a stoickým pojmem „jsoucna“ či „bytnosti“ (ὄν, resp. ὄντα, οὐσία), který se vztahuje pouze na věci tělesné, srv. diskusi, kterou předkládá J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969, str. 152 nn.

¹⁸ Srv. SVF I, 65; srv. též I, 494.

¹⁹ SVF II, 329.

²⁰ Ke stoické nauce o kategoriích srv. E. Bréhier, *La théorie*, str. 42 n.; týž, *Chrysippe et l'ancien stoicisme*, Paris 1910¹, 1951², přetisk: London 1971 (= *Chrysippe*), str. 132 n.; V. Goldschmidt, *Le système stoicien et l'idée du temps*, Paris 1979⁴ (1953¹, 1969², 1977³), str. 13–25; J. M. Rist, cit. d., str. 152–172.

Stoikové tedy nepřiznávají nejenom idealitám v platónském slova smyslu, ale obecninám vůbec, tj. ani aristotelským formám (εἶδη), opravdovou jsoucnost. V plném slova smyslu jsoucí jsou pro ně pouze tělesné jednotliviny.²⁴

I toto je myšlenka, která je předznamenána již u Aristotela v jeho pojmu první bytnosti.²⁵ Ale Aristotelovo pojetí pohybu, založené na distinkci mezi δύναμις a ἐνέργεια, nedovoluje zbavit formu ve smyslu obecniny (druhu: εἶδος) její ontologické důstojnosti: jejího prvenství z hlediska bytí.²⁶ Neboť každé uskutečnění tvaru ve smyslu přechodu z potence v akt – tj. každý pohyb – vždy již předpokládá skutečnost formy.²⁷ U stoiků však není pohyb pojat jako přechod potence v akt,²⁸ jako proces dosahování druhové formy, která je jakožto τέλος tohoto procesu jeho ontologickým předpokladem. Aristotelovo pojetí pohybu udržuje mezi látkou a formou distinkci, která je do té míry reálná, že prvopočátek a cíl veškerého pohybu musí být nakonec sám nelátkový.²⁹ U stoiků je naopak tvarová určenost předmětu, jeho „jakost“ (τὸ ποιόν), s látkovým podkladem (τὸ ὑποκειμενον) do té míry spjata, že nemá žádné jiné bytí, než je bytí tohoto látkového podkladu samého. To však zároveň znamená, že každá „jakost“, každá tvarová určenost, je u stoiků individuální (τὸ ἰδίως ποιόν). Přísně vzato totiž neexistuje bytí tvaru jakožto druhu. Druhová určenost v aristotelském smyslu obecnin (stoický

²¹ Srv. Aristotelés, *Cat.* V, 2a9–19.

²² Srv. SVF II, 369; 371; 397.

²³ Srv. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlin 1955 (1870¹), 789a24–59.

²⁴ K centrálnímu významu této myšlenky ve stoicismu viz L. Edelstein, cit. d., str. 19–25.

²⁵ Srv. Aristotelés, *Cat.* 2a11–14: Οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μῆτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστὶν, οἷον ὁ τίς ἀνθρώπος ἢ ὁ τίς ἵππος.

²⁶ Srv. Aristotelés, *Met.* IX, 8.

²⁷ Srv. tamt., 1050a4–7: „...to, co je svým vznikem pozdější, je co do formy a co do bytí (τῷ εἶδει καὶ τῇ οὐσίᾳ) dřívější, např. muž vůči chlapci nebo člověk vůči spermatu; neboť muž či člověk již mají formu, ale chlapec či sperma ještě ne.“ Proto též musí vždy „člověk plodit člověka“, protože druhová forma tu musí vždy již být. Jak říká Ingemar Düring: podle Aristotela, u něhož má uskutečněná forma vždy absolutní primát, existuje slepice dřívě než vejce, srv. týž, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, str. 206.

²⁸ Srv. k tomu níže.

²⁹ Aristotelés, *Met.* XII, 8, 1074a35 n.: τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον. ἐντελέχεια γάρ.

termín pro ně byl zřejmě κοινή ποιότης³⁰) jsou pro stoiky čímsi podobně netělesným, a tedy nejsoucím, jako λεκτά.³¹

Věčný návrat téhož

Mají-li ve starém stoicismu universálie status pouhého „jakoby-bytí“ (ὡσαυτεῖ ὄν) a jsou-li „vlastní jakosti“ (ἴδια ποιότητες), jež u stoiků plní funkci aristotelské formy ve vztahu k látce, samy materiální a individuální, znamenalo by to, že by ve světě starých stoiků neexistovalo nic, co by si v tom či onom smyslu uchovávalo nadčasový status, jemuž se u Platóna těší ideje a u Aristotela přírodní druhy. A to by opět znamenalo, že živé bytosti – především lidé – jakožto jednotlivci by neměli onen podíl na věčnosti, jež jim u Platóna zajišťuje nesmrtnost jejich duší a u Aristotela³² věčnost jejich přírodního druhu. Vyjádřeno scholastickou terminologií: klade-li Platón ideje jako *universalia ante rem* a Aristotelés formy jako *universalia in re*, zaujímají stoikové v otázce universálií pozici nominalistů, pro něž v pravém slova smyslu neexistuje nic jiného než jednotliviny, jež ovšem jako takové vznikají a zanikají. Uvážíme-li přitom, že pro stoiky je i samo svrchované božství materiální a že ve své materialitě spadá v jedno s tímto smyslově vnímatelným světem, jemuž je zcela imanentní, pak stojíme na půdě universa, v němž na první pohled jakoby neexistovalo nic nadčasového a nic trvalého.

Tomu se zdá odpovídat stoická nauka o zániku světa.³³ Podle řady testimonií stoikové učili, že svět jako celek podléhá zániku právě tak, jako mu podléhají jeho jednotlivé části.³⁴ Toto tvrzení má svou logiku v odstínění od pojetí Platónova a Aristotelova. Platón odvozoval trvalost tohoto světa od jeho ontologické závislosti na jeho věčném inteligibilním vzoru.³⁵ U Aristotela jde věčnost světa ruku v ruce s transcen-

³⁰ Srv. SVF III, Diogenes Babylonius 22.

³¹ K ne zcela jasné otázce statutu universálií u stoiků viz J. M. Rist, cit. d., str. 160–167. Ke sporné otázce, jak se mají tzv. „netělesné věci“ (ἀσώματα, tj. τόπος, κενόν, χρόνος a λεκτόν) ke stoické tabulce čtyř kategorií (ὑποκειμενον/οὐσία, ποιόν, πῶς ἔχουν, πρὸς τι πῶς ἔχουν), z nichž první dvě jsou tělesné a druhé dvě netělesné, srv. V. Goldschmidt, cit. d., str. 21, pozn. 5.

³² Srv. Aristotelés, *De an.* II, 4, 415a27–b7.

³³ Srv. SVF II, 585–595.

³⁴ Srv. zejm. SVF II, 588; 591; 592; 594.

³⁵ Přesněji řečeno (podle *Timaia*, 41a7–b7) od jeho závislosti na vůli démiur-

denci prvního hybatele na jedné straně a imanencí druhových forem na straně druhé. Stoikové však s žádným bytím obecnin nepočítají. Každá skutečně (tj. tělesně) jsoucí jakost je jednotlivá a jednotlivá je tedy i vlastní jakost tohoto tělesného světa. A protože jednotlivé věci a bytosti v tomto světě vznikají a zanikají, usuzují stoupenci staré stoy, že tak, jako vznikají a zanikají jednotlivé věci a bytosti v rámci světa, tak také vznikl a zanikne tento svět jako celek.

Pro stoiky je však tento smyslově vnímatelný, tělesný svět zároveň bohem, protože žádné netělesné božství mimo tento tělesný svět neexistuje. Božství světa se však zdá být v rozporu s naukou o vzniku a zániku světa. Neboť jestliže tento tělesný svět vznikl a zanikne, znamenalo by to, že vznikl a zanikne i sám nejvyšší bůh, kterého stoikové v souladu s řeckou náboženskou tradicí, ale především v souladu s Platónovou etymologizací Diova jména nazývají Zeus: ten, skrze něhož všechno je a který je příčinou života.³⁶

Jaký by to byl nejvyšší bůh, kdyby byl totožný se světem, který vznikl a zase zanikne, a tak se rodil a umíral, jako se rodí a umírají smrtníci?

Odpovědí na tuto aporii je stoická nauka o věčném návratu téhož.³⁷

Stoikové hovoří o světě (κόσμος) ve dvojím smyslu: jednak jako o aktuálním uspořádání světa,³⁸ které nazývají διακόσμησις, jednak jako o bohu, jež určují jako „vlastní jakost <sestavající> z veškerého bytí“.³⁹

ga. Ta je však sama určena povahou tohoto boha-tvůrce, který je „dobrý“ (29e1) a tvoří tento tělesný kosmos jakožto nejlepší možný k obrazu dokonalého věčného vzoru (28a nn.). Ačkoli struktura vytvořeného kosmu není na rozdíl od jeho věčného vzoru zcela nezničitelná, její dobrý tvůrce ji nikdy nebude chtít zničit, neboť by musel být zlý.

³⁶ Srv. SVF II, 1021: Δία μὲν γὰρ φασι δι' ὄν πάντα, Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἰτιός ἐστιν ἢ διὰ τοῦ ζῆν κελώρηκεν. Viz k tomu Platón, *Crat.* 396a–b.

³⁷ Srv. SVF II, 623–632. K antecedentům této stoické nauky a k její motivaci srv. D. E. Hahm, cit. d., str. 185–199. Srv. též J. Barnes, *La doctrine du retour éternel*, in: *Les stoïciens et leur logique. Actes du Colloque de Chantilly 18–22 septembre 1976*, Paris 1978, str. 3–20. Barnes hledá důvody této stoické nauky v potřebách logické koherence stoického systému.

³⁸ Srv. SVF II, 527: σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων· ἢ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἔνεκα τούτων γεγονότων. Srv. též SVF II, 528.

³⁹ Srv. SVF II, 525: τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς ἀπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν. Srv. též SVF II, 528.

Svět ve smyslu boha jako vlastní jakosti sestávající z veškerého bytí nevzniká a nezaniká: je věčný.⁴⁰ Pouze svět ve smyslu aktuálního uspořádání světa má svůj vznik a svůj zánik. Obojí, svět jako světové uspořádání a svět jako bůh zahrnující veškeré bytí, je nicméně v jistém smyslu jen dvojím aspektem téhož. Neboť svět jako bůh sestávající z veškerého bytí, jenž zůstává věčně identický sám se sebou (který je ἰδίως ποιός),⁴¹ sám ze sebe vytváří a opět do sebe pohlcuje jednotlivá světová uspořádání, která vznikají a zanikají v nekonečně se opakujících časových obdobích.⁴² Tyto jednotlivé světy, jež následují jeden po druhém, jsou navzájem sice diskontinuální (dělí je od sebe předěly vzniku a zániku) a v tomto smyslu numericky mnohé, zároveň však se v nich všechno až do nejmenších podrobností vždy znovu opakuje, a tak jsou navzájem takřka totožné.⁴³

Stoické učení o věčném návratu téhož je ve slavné formulaci zachyceno u Nemésia:⁴⁴ „...neboť bude zase Sókratés a Platón a každý člověk s týmiž přáteli i spoluobčany. A budou mít tytéž zkušenosti a budou konat tytéž věci. A podobně se do téhož stavu navrátí i každá obec a každá vesnice a každé pole.“ Bližší pohled na filosofickou formulaci této nauky nám poskytuje Alexandros z Afrodisiady. Podle jeho referátu,⁴⁵ v němž se odvolává přímo na Chrysippa, tato stoická nauka skutečně znamená, že každý jednotlivec – ve stoickém smyslu „vlastní jakosti“ (ὁ ἰδίως ποιός) – bude v každém z dalších světů znovu týž.⁴⁶ Protože počet světových period je nekonečný jak směrem do minulosti, tak směrem do budoucna,⁴⁷ znamená to, že každá vlastní jakost se

⁴⁰ Srv. SVF II, 526: ἀφθαρτός ἐστι καὶ ἀγέννητος. II, 528: τὸ μὲν ἐκ τῆς πάσης οὐσίας ποιὸν κόσμον αἰδίων εἶναι θεόν.

⁴¹ Srv. SVF II, 526 a 528.

⁴² Srv. SVF II, 526: δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμῆσεως, κατὰ χρόνων ποιὸς περιόδου ἀναλίσκων εἰς ἑαυτὸν τὴν ἀπασαν οὐσίαν καὶ πάλιν ἐξ αὐτοῦ γεννῶν. Viz též SVF II, 528: κατὰ δὲ τὴν διακόσμησιν γεννητὸν καὶ μεταβλητὸν κατὰ περιόδου ἀπείρου γενοῦν τὴν τε καὶ ἐσομένην.

⁴³ Srv. SVF II, 625: πάντα ὡσαύτως ἀπαράλλακτως ἄχρι καὶ τῶν ἐλαχίστων.

⁴⁴ SVF II, 625. Perioda, po které se jedno světové uspořádání znovu opakuje, spadá podle Nemésiova podání v jedno s periodou velkého roku.

⁴⁵ SVF II, 624.

⁴⁶ Tamt.: ἀρέσκει γὰρ αὐτοῖς τὸ μετὰ ἐκπύρωσιν πάλιν πάντα ταῦτα ἐν τῷ κόσμῳ γίνεσθαι κατ' ἀριθμὸν, ὡς καὶ τὸν ἰδίως ποιὸν πάλιν τὸν αὐτὸν τῷ πρόσθεν εἶναι τε καὶ γίνεσθαι ἐν ἐκείνῳ τῷ κόσμῳ, ὡς ἐν τοῖς περὶ κόσμου Χρύσιππος λέγει.

v nekonečných periodách světů nekonečně mnohokrát opakuje jako stále táž.

Svět jakožto bůh zahrnující veškeré bytí je tedy nezrozený a nikdy nezanikne. Je v tomto smyslu věčný. Tato věčnost sice implikuje určitou procesualitu, neboť svět-bůh sám ze sebe opakovaně rozvíjí a sám v sebe opět stravuje vznikající a zanikající světová uspořádání, a tak se sám proměňuje. Tato procesualita je nicméně kontinuální: svět-bůh si v ní udržuje nepřetržitou totožnost se sebou samým. Naproti tomu jednotlivá světová uspořádání, která svět-bůh plodí a opět stravuje, se rodí a zanikají. Jsou v tomto smyslu diskontinuální. Avšak rodí se a zanikají od nekonečna do nekonečna vždy znovu a znovu. Nová a nová světová uspořádání jsou přitom navzájem pouze numericky odlišná a právě tak pouze numericky odlišné jsou od jednoho světového uspořádání k druhému i jednotlivé věci či bytosti uvnitř těchto světů. Jestliže se tedy jednotlivé „vlastní jakosti“ tímto způsobem věčně opakují, pak to znamená, že je jim vlastní jakási přetržitá, diskontinuální nekonečnost, která je paradoxně nikoli procesuální, nýbrž statická.

Vlastní jakost v jiném světě nemůže být přísně vzato numericky táž, protože jednotlivá světová uspořádání jsou od sebe oddělena přeryvy vzniku a zániku. Mezi vlastní jakostí v jednom a jiném světě nicméně neexistuje žádná „odlišnost“ (παράλλαξις).⁴⁸ Aby pojmenovali tento zvláštní druh časově diskontinuální totožnosti, která existuje mezi „týmiž“ vlastními jakostmi v numericky různých světech, razili stoické termín ἀπαράλλακτος: „neodlišitelný“. Právě nad významem tohoto termínu se pozastavuje Órigenés ve spise *Contra Celsum*:⁴⁹ „...[podle většiny stoiků] po vzplanutí veškerenstva, které již nekonečně mnohokrát nastalo a ještě nekonečně mnohokrát nastane, nastalo a nastane od počátku až do konce totéž uspořádání všeho. Nechápu však, jakým způsobem se stoici snaží odstranit absurdní důsledky této nauky, když tvrdí, že všechny periody budou od dřívějších period neodlišitelné, aby se nenarodil znovu Sókratés, nýbrž kdosi neodlišitelný od Sókrata, kdo se ožení s jakousi neodlišitelnou Xan-

⁴⁷ Srv. SVF II, 528: κατὰ περιόδου ἀπείρου γενοῦν τὴν τε καὶ ἐσομένην.

⁴⁸ Podle Alexandrova referátu (SVF II, 624) se tyto vlastní jakosti mohou navzájem odlišovat nanejvýš něčím tak případečným, jako jsou pihy na tváři, které svým vystoupením nemění nic na totožnosti toho, komu naskočily. V této otázce zřejmě ve Sloupořadí nepanovala naprostá shoda.

⁴⁹ SVF II, 626.

thippou a bude obžalován od neodlišitelného Anyta a neodlišitelného Meléta. Nechápu, jak to, že svět je vždy týž, a nikoli neodlišitelný jeden od druhého, kdežto věci, které jsou v něm, nejsou tytéž, nýbrž neodlišitelné.“ Órigenova kritika zde zřejmě míří právě na stoické rozlišení mezi světem-bohem a světem ve smyslu jednotlivého světového uspořádání.

Nauka o věčném návratu téhož vystavovala stoiky podobným kritikám jistě již v dobách starého Sloupořadí. Někteří příslušníci školy – mezi nimi i sám Panaitios⁵⁰ – ji dokonce opustili. Tato nauka však musela mít vedle svých zranitelných stránek nepochybně i svou hlubokou podmanivost. Nabízela stoupencům stoicismu cosi, co jim nenabízel ani Platón ani Aristotelés: totiž pohled na každou *jednotlivinu* tohoto tělesného světa jako na cosi, co je svým způsobem věčné.

Činné a trpné

Podle Diogena Laertského učili všichni tři hlavní představitelé staré stoy – Zénón, Kleantes i Chrysippos –, že existují dva principy (ἀρχαί) všeho: činné a trpné. Trpný princip ztotožňovali podle Diogena s bytností bez jakosti (ἄποιος οὐσία), kterou nazývali také látkou (ὕλη). Činný princip ztotožňovali s rozumem (λόγος) neboli bohem (θεός) působícím v látce.⁵¹ Tuto starostoickou nauku dokládá kromě Diogena Laertského řada dalších svědectví.⁵² Z nich je zároveň patrné, že oba tyto stoické principy jsou myšleny jako věčné.⁵³

Rovněž tuto nauku, jak ukazuje D. E. Hahm, lze pochopit jako transformaci platónských a aristotelových koncepcí.⁵⁴ Vyjdeme-li od Aristotelových čtyř příčin, můžeme stoické dualitě počátků rozumět tak, že stoický trpný princip odpovídá *mutatis mutandis* aristoteléské látkové příčině, kdežto stoický činný princip v sobě sjednocuje tři zbývající Aristotelovy příčiny: tvarovou, působnou a účelovou.⁵⁵ Do-

konce i převedení Aristotelových čtyř příčin na pouhé dva principy má svůj předobraz v Aristotelově teorii procesu biologického plození, v němž na jedné straně stojí látka, kterou poskytuje matka, a na druhé straně tvarová, působící a účelová příčina, které spadají v jedno v otci.⁵⁶ Vyjdeme-li od Platónova *Timaia*, můžeme předobraz stoické- ho pasivního principu hledat v Platónově „příjemkyni“ (ὑποδοχή) a předobraz aktivního principu ve sjednocení funkcí, jež v *Timau* plní démiurg, světová duše a inteligibilní vzor.⁵⁷

Pro stoické pojetí činného a trpného je nicméně podstatné, že tyto dva principy nepředstavují dva oddělené řady kauzality, mezi nimiž je třeba hledat zprostředkování, ani neimplikují dvě oddělené substance, z nichž jedna působí na druhou, nýbrž že jsou to dva aspekty jedné a téže skutečnosti.⁵⁸ Chápeme-li totiž stoickou nauku o dvou principech jako výkladové schéma umožňující pochopit skutečnost, která je zároveň látková, tvarová a hybná, je třeba mít na paměti, že stoikové nepojímají proces formování látkové skutečnosti ani s Platónem jako zprostředkování mezi inteligibilními tvary transcendentního vzoru na jedné straně a jejich beztvarem „příjemkyní“ na straně druhé, ani s Aristotelem jako předávání druhového tvaru od jedné substance ke druhé, nýbrž jako *sebeutváření látky*. Na sebeutvářející látku lze pak pohlížet ze dvou stránek: jako na *utvářející* samu sebe a jako na *utvářenou* sebou samou neboli jako na *činnou* a *trpnou*. Její činný aspekt je roven principu, který je zdrojem a působitelem tvaru. Tento princip se ve stoicismu nazývá λόγος a je chápán jako bůh, přesněji jako božský rozum či Diova mysl.⁵⁹ Ve své působící funkci může být nazýván také δημιουργός a ve své teleologické funkci πρόνοια.⁶⁰ Trpný aspekt sebeutvářející látky je roven čiré schopnosti přijímat tvar, dát se utvářet, tj. žádný vlastní tvar – stoicky vyjádřeno žádnou vlastní

⁵⁶ Srv. tamt., str. 45 n., s odkazy k Aristotelovi.

⁵⁷ Srv. tamt., str. 39 n.; 46 n.

⁵⁸ Srv. k tomu E. Bréhier, *Chrysippe*, str. 115 n.

⁵⁹ Srv. SVF I, 160: *Zeno rerum naturae dispositorem atque artificem universitatis λόγον praedicat, quem et fatum et necessitatem rerum et deum et animum Iovis nuncupat*. I, 102 = 2, 580: ἐν τε εἶναι θεόν καὶ νοῦν καὶ εἰμαρμένην καὶ Δία πολλὰς τε ἐτέρας ὀνομασίας προσονομάζεσθαι.

⁶⁰ Srv. předchozí poznámku a SVF II, 1108: ἀποίου δημιουργός ὕλης ἔνα λόγον καὶ μίαν πρόνοιαν. II, 1107: *materiam enim rerum ex qua et in qua omnia sint, totam esse flexibilem et commutabilem [...]; eius autem universae fictricem et moderatricem divinam esse providentiam*.

⁵⁰ Srv. Cicero, *De nat. deor.* II, 118.

⁵¹ SVF II, 300: δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων δύο, τὸ ποιῶν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιαν οὐσίαν, τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιῶν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν.

⁵² Srv. SVF I, 85–88; II, 301–328.

⁵³ Srv. SVF I, 85; 87; 88; II, 299; 317; 323a.

⁵⁴ Srv. k tomu podrobně D. E. Hahm, cit. d., str. 34–48.

⁵⁵ Srv. tamt., str. 44.

„jakost“ (ποιόν, ποιότης) – nemít.⁶¹ Proto se tento aspekt nazývá ἄποιος οὐσία.

Dualita činného a trpného principu vyjadřuje tedy jen dvojí aspekt stoického pojetí boha jako látky, která formuje sama sebe.⁶²

Pohyb

Řekli jsme, že stoikové nesdílejí Aristotelovo pojetí pohybu jako přechodu potence v akt. Jejich látka se nicméně nachází v pohybu, neboť je to látka tohoto pohyblivého kosmu. Stoikové nepopírají pohyb, jako ho popírali eleaté.⁶³ Protože však neuznávají nelátkové substance, nemohou jej chápat po vzoru Platóna jako pohyb ve svém základě nemotný, myšlenkový.⁶⁴ Nechápují jej však ani jako chaoticky nahodilý pohyb látkových částic v prázdnu, jako je tomu u Démokrita a Leukippa, neboť stoikové učí podobně jako Aristotelés kontinuum látky v rámci tohoto hmotného kosmu.⁶⁵ Jaké tedy může být jejich pojetí pohybu, jestliže odmítají Aristotelovo řešení implikující pro ně nepřijatelný dualismus látky a formy?

Podle Jamblichova výkladu citovaného u Simplicia⁶⁶ stoikové učili, že pohyb není aktualizací potence, nýbrž *veskrze aktem*, který „koná stále cosi dalšího a dalšího“.⁶⁷ Čirým aktem bez potence je však

⁶¹ Srv. SVF II, 1107: *materiam enim rerum ex qua et in qua omnia sint, totam esse flexibilem et commutabilem, ut nihil sit, quod non ex ea quamvis subito fingi convertique possit.*

⁶² Viz k tomu shrnutí stoického pojetí božství, které podává E. Zeller, cit. d., str. 148 n.

⁶³ Srv. SVF II, 493.

⁶⁴ U Platóna je počátkem a zdrojem pohybu samohybná duše, srv. *Phdr.* 245c5–246a2. Krouživý samopohyb duše, která je sama o sobě netělesná, popisuje Platón jako pohyb myšlení, srv. *Tim.* 36e3–c5; *Leg.* 893b–899d3.

⁶⁵ Srv. SVF I, 95–96; II, 502–503; 508. K rozdílnému smyslu Aristotelova a stoického pojetí látkového kontinua viz E. Bréhier, *La théorie*, str. 44 n.

⁶⁶ Simplicios, *In Aristotelis Categorias*, in: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, sv. VIII, vyd. K. Kalbfleisch, Berlin 1907, str. 307 = SVF II, 498.

⁶⁷ Tamt.: καὶ τῆς κινήσεως [...] οὐ καλῶς οἱ Στωικοὶ ἀντιλαμβάνονται λέγοντες τὸ ἀτελεῖς ἐπὶ τῆς κινήσεως εἰρησθαι οὐχ ὅτι οὐκ ἔστιν ἐνέργεια (ἔστι γὰρ πάντως, φασίν, ἐνέργεια) ἀλλ' ἔχει τὸ πάλιν καὶ πάλιν, οὐχ ἵνα ἀφίκηται εἰς ἐνέργειαν (ἔστι γὰρ ἤδη) ἀλλ' ἵνα ἐργάσῃται πῶς ἕτερον, ὃ ἔστι μετ' αὐτῆν. Viz k tomu E. Bréhier, *La théorie*, str. 45; týž, *Chrysippe*, str. 109, pozn. 2.

u Aristotela pouze nehybný hybatel, tedy absence pohybu. Pohyb ve stoickém pojetí, jak poznamenává Bréhier,⁶⁸ má v sobě tímto způsobem na rozdíl od Aristotelova pojetí cosi stabilního, statického.⁶⁹

Tato „statická“ povaha pohybu souvisí s tím, že pro stoiky je pohyb v základě pohybem *napětí* (τόνος), které charakterizuje, tj. utváří každou individualitu.⁷⁰ Κίνησις je pro stoiky v jádře *τοιλική κίνησις*:⁷¹ pohyb napětí, který prostupuje každou bytost, a to zároveň ve dvojnásobném směru, od středu do krajů a od krajů zpět do středu.⁷² Je to napětí látky, které je zároveň odstředivé i dostředivé a které v této své dvojnásobnosti každou bytost jednak rozvíjí do její vlastní, individuální podoby, jednak v této podobě udržuje. Takto pojatý pohyb, který je jakýmsi látkou imanentním vlněním,⁷³ jež paradoxně odpovídá nejenom za její proměny, nýbrž především za stabilitu jejího tvaru, je pro stoiky aktem látky. Galénos⁷⁴ ilustruje tento typ tonického pohybu, jež nazývá též „jakýmsi druhem aktu“ (τοιούτου είδος ενεργείας), příkladem plavce, který pluje proti proudu řeky právě s takovým vypětím sil, aby zůstal zdánlivě stát na místě, či ptáka, který zdánlivě stojí jakoby zavěšen ve vzduchu, vyvíjeje napětím svých svalů právě tolik pohybu směrem vzhůru, aby vyrovnal pohyb, jímž jej tíže jeho vlastního těla táhne směrem dolů. Jde o zdánlivě statický pohyb tělesa, který je tvořen pnutím dvou protikladně působících sil (ισοσθενῶς εἰς τὰναντία τείνηται).⁷⁵

Tento pohyb napětí chápe Chrysippos jako pohyb *dechu* (πνεῦμα),⁷⁶ který vibruje ve dvou směrech: dovnitř a ven, od středu do krajů a od

⁶⁸ E. Bréhier, *Chrysippe*, str. 109

⁶⁹ Viděno z opačné perspektivy to naopak znamená, že to, co je u Aristotela nehybné (nehybný hybatel), je u stoiků v pohybu. Srv. SVF II, 338–339.

⁷⁰ K dějinám pojmu napětí (τόνος) ve starém stoicismu srv. D. E. Hahm, cit. d., str. 167–173.

⁷¹ Srv. SVF II, 448.

⁷² Srv. SVF II, 451–452. Tato koncepce tonického pohybu je pravděpodobně až Chrysippovým výtvořem; viz k tomu D. E. Hahm, cit. d., str. 165 nn.

⁷³ Interpretaci tonického pohybu jako vlnění ve smyslu moderní fyziky podává S. Sambursky, *Das physikalische Weltbild der Antike*, Zürich – Stuttgart 1965, str. 202 n. a 210; kriticky k tomu viz D. E. Hahm, cit. d., str. 183, pozn. 78.

⁷⁴ Srv. SVF II, 450.

⁷⁵ Srv. též SVF II, 442: ἡ εἰς τὸ ἐναντίον ἅμα κίνησις [...], πνεῦμα κινούμενον ἅμα ἐξ αὐτοῦ τε καὶ εἰς αὐτό.

⁷⁶ Srv. SVF II, 441: ὁ τόμος τοῦ πνεύματος. II, 447: πνευματικὸς τόμος.

krajů do středu.⁷⁷ Neboť právě dech, jak ukazuje pozorování živých bytostí, se zdá být oním vnitřním napětím těla, které je udržuje při životě.⁷⁸ Přitom ve své odstředivé fázi vytváří pohyb dechu velikost a kvalitu (μεγέθη και ποιότητες), ve své dostředivé fázi jednotu a bytí (ένωσις και ουσία) té které tělesné jednotliviny.⁷⁹ To jinými slovy znamená, že je to právě tento tonický pohyb pneumatu, čím jsou tělesné jednotliviny utvářeny jak co do svého bytí, tak také co do svého tvaru. „Kvality“, říká o stoické nauce Plútarchos, „jsou pneumatata a vzdušná pnutí (πνεύματα και τονοι αερώδεις), která propůjčují formu (ειδοποιείν) a tvar (σχηματίζειν) částem látky, v nichž vznikají.“⁸⁰

Jak u Platóna, tak u Aristotela, tak také u stoiků je pohyb myšlen jako princip tvarové struktury celého kosmu. Je to však pokaždé jinak pojatý pohyb. U Platóna je tento pohyb pohybem *imateriální* duše, která vtiskuje svou vlastní tvarovou strukturu smyslově vnímatelné skutečnosti. Imaterialita duševního pohybu má přitom svůj základ v ryze inteligibilní struktuře, která je vůči kosmu i duši samé transcendentní. U Aristotela je pohyb pohybem přírody, která je *látkově-tvarová*. Je to pohyb látky, která nabývá tvarů tím, že aktualizuje své potence. Tvary, jež tento pohyb uskutečňuje, sice již nemají vůči kosmu transcendentní existenci, ale uchovávají si jakožto iniciátor a cíl tohoto pohybu vůči látce svůj ontologický primát, jehož výrazem zůstává transcendence jediného čistého, tj. s látkou nespojeného tvaru, jímž je nehybný hybatel. U stoiků je pohyb pohybem kosmického pneumatu, které je *veskrze tělesné*. Pohyb tu není aktualizací potence, nýbrž vnitřním napětím tělesa. Tvar je jakýmsi vnějším výrazem tohoto vnitřního napětí. Není ani jeho transcendentním vzorem, ani jeho imanentním cílem, nýbrž takřka epifenomenem jeho vnitřního pohybu. Je to však stále právě pohyb, čím je v tomto smyslově vnímatelném světě plozen tvar.

⁷⁷ Srv. SVF II, 458: πνεύμα ἀναστρέφον ἐφ' ἐαυτό. Ἄρχεται μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα τείνεσθαι, ψαῦσαν δὲ ἀκρας ἐπιφανείας ἀνακάμπει πάλιν, ἄχρως ἂν ἐπὶ τὸν αὐτὸν ἀφίκηται τόπον, ἀφ' οὗ τὸ πρῶτον ὠρμήθη (o pneumatu kamenů!). Viz k tomuto Chrysippovu pojetí D. E. Hahm, cit. d., str. 165 n.

⁷⁸ Srv. SVF I, 135: πνεύμα ἐνθερμον εἶναι τὴν ψυχὴν. τοῦτ' γὰρ ἡμεῖς ἐμπνόους και ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι. Viz též II, 879.

⁷⁹ Srv. SVF II, 451: τὴν μὲν (scil. τοικὴν κίνησιν) εἰς τὸ ἔξω μεγεθῶν και ποιότητων ἀποτελεστικὴν εἶναι, τὴν δὲ εἰς τὸ εἶσω ἐνώσεως και οὐσίας.

⁸⁰ SVF II, 449.

Živly

Podobně jako Platón (v *Timaiu*) a Aristotelés, počítají i staří stoikové se čtyřmi empedokleovskými živly: ohněm, vzduchem, vodou a zemí.⁸¹ Na rozdíl od Aristotela nekladou éter jako pátý prvek.⁸² Hovořili Chrysippos o kroužícím éteru, v němž jsou usazeny hvězdy (stálice a sedm planet),⁸³ má na mysli tu část kosmu, která je vyplněna převážně ohněm.⁸⁴ V některých testimoniích se éter objevuje jako synonymum pro pneuma,⁸⁵ ale pneuma – jak ještě řekneme – není pro staré stoiky žádný zvláštní, „pátý“ prvek,⁸⁶ nýbrž směs ohně a vzduchu.⁸⁷

Další rozdíl oproti Aristotelovi spočívá v určení jednotlivých živlů pomocí čtyř základních živlových kvalit: suché, teplé, studené, vlhké. Aristotelés chápe každý živel jako určený párem navzájem kombinovatelných kvalit: oheň je suchý a teplý, vzduch je teplý a vlhký, voda je vlhká a studená a země je studená a suchá.⁸⁸ Změnou jedné nebo obou kvalit se z jednoho živlu stává jiný živel a všechny čtyři živly tak mohou postupně jakoby v kruhu přecházet jeden v druhý.⁸⁹ Stoické pojetí je jiné. Každému živlu přísluší podle stoiků jen jedna kvalita: oheň je teplý, vzduch studený, země suchá a voda vlhká.⁹⁰ To znamená,

⁸¹ Srv. SVF I, 102–103; II, 413–415 aj.

⁸² K Aristotelově teorii pátého prvku, vyložené v první knize spisu *O nebi*, srv. F. Solmsen, cit. d., str. 286–303. O důvodech, které mohly staré stoiky vést k odmítnutí Aristotelova pátého prvku, viz podrobně D. E. Hahm, cit. d., str. 91–103.

⁸³ Srv. SVF II, 527.

⁸⁴ Srv. k tomu D. E. Hahm, cit. d., str. 127, pozn. 4.

⁸⁵ Srv. k tomu S. Sambursky, cit. d., str. 215 n., kde jsou v této souvislosti uváděni Klement Alexandrijský (SVF II, 447) a Stobaios (SVF II, 471).

⁸⁶ Galénos (SVF II, 416) nicméně skutečně uvádí všeprostopující pneuma jako pátý prvek vedle ohně, vzduchu, vody a země. Ke ztotožnění pneumatu s pátým prvkem v pozdější tradici viz S. Sambursky, cit. d., str. 216.

⁸⁷ Srv. SVF II, 310; 442; 841.

⁸⁸ Srv. Aristotelés, *De gen. et corr.* II, 3, 330a30–b5.

⁸⁹ Srv. Aristotelés, *De gen. et corr.* II, 5; *Meteor.* I, 3, 339a36–b2. K Aristotelově teorii živlů a jejich transmutace viz F. Solmsen, cit. d., str. 336–352.

⁹⁰ Srv. SVF II, 580: εἶναι δὲ τὸ μὲν πῦρ τὸ θερμόν, τὸ δὲ ὕδωρ τὸ ὑγρόν, τὸν τε ἀέρα τὸ ψυχρόν και τὴν γῆν τὸ ξηρόν. Tuto koncepci zastával před stoiky ve 4. století sicilský lékař Filistión z Loker; viz k tomu D. E. Hahm, cit. d., str. 99 a pozn. 20–21 na str. 128.

že u stoiků na první pohled mezi dvěma živly neexistuje nic společného, co by umožňovalo přechod jednoho v druhý.⁹¹

I stoikové však počítají s transmutací živlů, ale v jiném smyslu než Aristotelés. Společným termínem, který tuto transmutaci umožňuje, je základní prvek se svou základní kvalitou – teplý oheň –, z něhož postupně vznikají tři další živly: vzduch, voda a země.⁹² Tento proces proměny ohně ve vzduch, vzduchu ve vodu a vody v zemi je procesem houstnutí či smršťování; naopak zpětný proces, při němž se země opět proměňuje ve vodu, voda ve vzduch a vzduch v oheň, je procesem řidnutí či rozpínání.⁹³ Zatímco u Aristotela mohly např. z ohně, který byl horký a suchý, změnou jedné kvality vzniknout buďto horký a vlhký vzduch, nebo studená a suchá země, a změnou obou kvalit studená a vlhká voda, může u stoiků z ohně jakožto horkého vzniknout pouze studený vzduch. To znamená, že ze dvou krajních prvků stoické čtveřice živlů (z ohně a země) může vznikat vždy jen po jednom živlu (z ohně vzduch a ze země voda), kdežto pouze ze dvou prostředních může vznikat po dvou sousedních živlech (z vody buďto země nebo vzduch a ze vzduchu buďto oheň nebo ^{VODA} ~~země~~).⁹⁴ Mezi čtyřmi živly tedy u stoiků nemůže existovat kruhová transmutace toho druhu, jaká existuje u Aristotela, kde kterýkoli ze čtyř živlů může být jejím začátkem, průchozím bodem i koncem. U stoiků musí být transmutace lineární v tom smyslu, že má absolutní začátek (oheň), dva průchozí body (vzduch a voda) a absolutní konec (země).⁹⁵

Proces transmutace živlů tedy musí probíhat – má-li vůbec moci probíhat – vždy pouze tam a nazpátek: z ohně vznikají vzduch, voda a země a ze země opět voda, vzduch a oheň. S tím souvisí, že živly

⁹¹ Absenci – alespoň v dochovaných pramenech – stoické teorie, která by vysvětlovala transmutaci živlů, konstatuje D. E. Hahm, cit. d., str. 129, pozn. 28.

⁹² Srv. SVF II, 413.

⁹³ Srv. SVF II, 413 (σύστασις – χύσις καὶ διάλυσις); II, 406 (χύσις – πύκνωσις); II, 452 (μάνωσις – πύκνωσις); II, 619: στελλομένου δὲ κατὰ τὴν σβέσειν τοῦ πυρὸς εἰς παχὺν ἀέρα, στελλομένου δὲ ἀέρος εἰς ὕδωρ καὶ συνίζοντος, παχυνομένου δ' ἔτι μᾶλλον ὕδατος κατὰ τὴν εἰς γῆν, τὸ πυκνότερον τῶν στοιχείων, μεταβολήν. Viz k této stoické koncepci Hahmův výklad zlomku SVF I, 497 ze Stobaia (D. E. Hahm, cit. d., str. 240–247, zejména str. 244 n.).

⁹⁴ V této jednoduché a čisté podobě koncipoval transmutaci živlů pravděpodobně až Kleanthés; k vývoji této koncepce od Zénóna přes Kleantha k Chrysippovi viz D. E. Hahm, cit. d., str. 78–82 a pozn. 64 na str. 90.

⁹⁵ Srv. k tomu E. Bréhier, *Chrysippe*, str. 138 n.

neexistují u stoiků tak jako u Aristotela neustále všechny čtyři zároveň, nýbrž na začátku transmutačního procesu stojí jeden živel a na konci čtyři. Oheň je pak pojat jako základní živel, z něhož postupně vznikají tři ostatní; a tři ostatní jsou opět postupně redukovatelné zpět na oheň. Celý tento proces je myšlen jako postupné houstnutí původně dokonale čistého a řídkého ohně⁹⁶ a naopak jako postupné řidnutí ostatních takto živlů.

Tato koncepce živlů charakterizovaných vždy jen jednou kvalitou se promítá do stoické kosmologie jako *kosmogonický proces*: kosmos jakožto universum čtyř živlů vzniká původně z ohně a v oheň se opět obrací.

Pneuma

Vraťme se nyní ke stoickému pojetí pohybu jakožto napětí a k pojmu pneumatu jakožto nositele tohoto tonického pohybu. Pneuma jakožto pohyb napětí směřujícího zároveň navenek a dovnitř, tj. od středu k povrchu a od povrchu do středu, je podle Chrysippa látka, která je směsí ohně a vzduchu.⁹⁷ To znamená – vezmeme-li v potaz stoické učení o živlech –, že pneuma vzniká na základě kondenzace ohně ve

⁹⁶ Srv. SVF II, 622: μόνος ὁ νοῦς (tj. počáteční oheň) καὶ τόπον ἀμήχανον ἐμπλήσας αὐτοῦ ἅπ' ἐπ' ἴσης πανταχῆ κεχυμένος, οὐδενὸς ἐν αὐτῷ πυκνοῦ λειψθέντος, ἀλλὰ πάσης ἐπικρατούσης μανότητος, ὅτε κάλλιτος γίγνεται, τὴν καθαρωτάτην λαβῶν αὐγῆς ἀκηράτου φύσιν.

⁹⁷ Srv. SVF II, 310; 442; 841. I tato stoická nauka, jak ukazuje D. E. Hahm (cit. d., str. 68–70), zřejmě navazuje na Aristotela, a sice na jeho biologické práce. Stoikové totiž stejně jako Aristotelés učí, že *sperma je pneuma spojené s vlhkostí* (πνεῦμα μεθ' ὑγροῦ, srv. SVF I, 128; II, 741; 742; Aristotelés, *De gen. an.* II, 2, 736a1–2). Samotné pneuma obsažené ve spermatu je podle Aristotela *horký vzduch* (tamt.). To na první pohled nikterak neodporuje Aristotelově teorii živlů, kde vzduch je charakterizován kvalitami teplého a vlhkého. Převédeme-li však tuto aristotelenskou koncepci spermatického pneumatu jakožto horkého vzduchu do kontextu stoické nauky o živlech, kde vzduch musí být studený, kdežto pouze oheň může být horký, dostaneme charakteristiku pneumatu jakožto směsi ohně a vzduchu. Je nicméně nutné poznamenat, že pro Aristotela měla teplota spermatického pneumatu zcela zvláštní ráz: Aristotelés výslovně říká, že toto životní teplo není oheň, nýbrž cosi analogického astrálního živlu, tj. éteru (*De gen. an.* II, 3, 737a1). I tento Aristotelův motiv – analogie pneumatu a éteru – ostatně došel ve stoicismu své recepcce (srv. SVF II, 471). Pojetí pneumatu jako směsi ohně a vzduchu se zdá být nicméně teprve Chrysippovým majetkem; ještě Kleanthés chápal pneuma pouze jako žár, tj. v zásadě jako oheň, srv. k tomu D. E. Hahm, cit. d., str. 140–153.

vzduch a následného smíšení obou živlů. A dále to znamená, že pneuma jakožto směs teplého a studeného je směsí dvou protikladných kvalit, což ozřejmuje jeho vnitřní povahu pnutí ve dvou protikladných směrech: teplý oheň, který se přirozeně rozpíná, působí pohyb směrem ven a studený vzduch, který se přirozeně smršťuje, působí pohyb směrem dovnitř.⁹⁸

Stoikové přitom přejímají jiný rys Aristotelovy nauky o živlových kvalitách. Aristotelés dělil čtyři živlové kvality na dvě aktivní a dvě pasivní: aktivní je teplo a chlad, pasivní sucho a vlhko.⁹⁹ To při Aristotelově pojetí živlů jako párů kvalit, které nejsou protikladné, znamenalo, že každý živel má aktivní a pasivní stránku, např. na zemi je aktivní chlad a pasivní sucho apod. Toto aristoteléské členění živlových kvalit stoikové přejímají.¹⁰⁰ Při jejich vlastním pojetí živlů jako určených jedinou kvalitou to však znamená, že dva živly (oheň a vzduch) jsou aktivní a dva (voda a ^{ZEMĚ}oheň) jsou pasivní. Definuje-li přitom Chrysipos pneuma jako směs ohně a vzduchu, znamená to, že pneuma je směsí dvou aktivních prvků.

Pneuma jako směs dvou aktivních živlů pak stojí proti dvěma pasivním živlům – vodě a ^{ZEMĚ}vzduchu – jako aktivní, utvářející princip proti pasivnímu, tvárnému principu. Právě pneuma je pak pro Chrysippa τὸ ποιουν, aktivní princip, tedy λόγος a θεός,¹⁰¹ ekvivalent aristoteléské formy, který stojí proti τὸ πάσχον, pasivnímu principu, ekvivalentu aristoteléské látky.¹⁰² Při stoickém pojetí postupné generace živlů to

⁹⁸ Srv. SVF II, 442; 446.

⁹⁹ Srv. Aristotelés, *De gen. et corr.* II, 2, 329b24–32; *Meteor.* IV, 1, 12–26. Viz k tomuto tomuto antickému pojetí S. Sambursky, cit. d., str. 185.

¹⁰⁰ Srv. SVF II, 406; 410–411; 416; 418. Ve stoickém pojetí nicméně zároveň platí, že všechny čtyři živlové kvality jsou aktivní (δραστικαὶ ποιότητες) v protikladu k látce bez jakosti jakožto pasivnímu principu, který utvářejí („působí proměnou bytosti“: ἄλλοιοὶ τὴν οὐσίαν); nahlíženo z tohoto hlediska jsou teplo a chlad „aktivnější“, kdežto vlhko a sucho méně aktivní; „nejaktivnější“ je oheň (δραστικωτάτη... τῶν ποιότητων), srv. SVF II, 405; 410. Aktivita chladu spočívá podobně jako u Aristotela v tom, že zpevňuje, slučuje a zhušťuje (srv. SVF II, 407: πηγνυται πολλὰ τῷ ψυχρῷ καὶ συγκρίνεται καὶ πυκνοῦται).

¹⁰¹ Srv. II, 1027; 1051.

¹⁰² Ve stoické kosmogonii se tento protiklad činného a trpného objevuje jako protiklad ohně spojeného se vzduchem a vlhka: Zeus (oheň) ve spojení s Hérrou (vzduch; podle plátónské etymologie: ἀήρ = ἦρα) vypouští sperma (τὴν πᾶσαν [...] τοῦ πάντος γονήν [...]), ἐν σπέρμα τοῦ πάντος, tj. pneuma spojené s vlhkostí), z něhož se vyvíjí svět, srv. SVF II, 622. V jiné verzi stoického kosmogonického mýtu vystupuje však Héra přímo na místě látky, kterou Zeus utváří

však opět znamená, že aktivní princip, totiž směs ohně a vzduchu, je předpokladem principu pasivního, totiž vody a země. Jestliže živly vznikají postupnou kondenzací ohně, pak nejenom druhý aktivní živel, totiž vzduch, vzniká jako sraženina ohně, ale také oba pasivní principy vznikají jako kondenzáty jim předcházejících živlů: voda sražením vzduchu a země sedimentací vody.

Pohlédneme-li nyní na toto dění jako na celek, pak vidíme proces, při němž z původně čistého ohně vzniká jako jeho protiklad vzduch, ze vzduchu voda a z ní opět její protiklad země, přičemž oheň a vzduch se slučují v pneuma, které jako aktivní princip utváří pasivní látku vody a země.

Míšení

Stoikové museli stát jednak před otázkou, jakým způsobem se oheň spojuje se vzduchem, jednak před otázkou, jakým způsobem působí pneuma na látku vody a země. Odpovědí na tyto otázky je stoická teorie míšení.

Podle Alexandra z Afrodisiady¹⁰³ rozlišuje Chrysippos tři, podle Stobaia¹⁰⁴ a Filóna Alexandrijského¹⁰⁵ čtyři typy směsi. Čtyři typy směsi, o nichž referují Stobaios a Filón, jsou: παράθεσις, μίξις, κρᾶσις a σύγχυσις.¹⁰⁶ Naproti tomu Alexandros užívá termínu μίξις jako generického pojmu pro παράθεσις, κρᾶσις a σύγχυσις.

V čem spočívá rozdíl mezi těmito třemi, resp. čtyřmi typy směsi?

prostřednictvím spermatických logů (srv. SVF II, 1074). Jak ukazuje D. E. Hahm, cit. d., str. 71–76, je tato stoická kosmogonická koncepce rovněž závislá na Aristotelových biologických teoriích, jmenovitě na jeho teorii početí. Ta odpovídá Aristotelově teorii pohybu jako přechodu z potence v akt: Početí je pohyb, který vychází z otce jako aktuálního nositele formy, jehož prostředníkem je sperma a jehož cílem je aktualizace formy v potencialitě látky (látkou je podle Aristotela menstruační krev matky). Takto aktualizovanou formu nazývá Aristotelés častěji λόγος τῆς οὐσίας (viz odkazy u Hahma, cit. d., str. 74). Právě tato forma pojatá jako definice dané bytosti je duše, tj. entelechie těla. Tímto způsobem je podle Hahma u Aristotela připravena stoická koncepce spermatického logu.

¹⁰³ Srv. SVF II, 473.

¹⁰⁴ Srv. SVF II, 471.

¹⁰⁵ Srv. SVF II, 472.

¹⁰⁶ Srv. SVF II, 471 a 472.

Παράθεσις (juxtapozice) je pouhé seskupení těles, která se navzájem dotýkají jen svým povrchem.¹⁰⁷ Toto seskupení nemá žádný vliv na jakosti (ποιότητες) jednotlivých těles, která do něho vstupují.¹⁰⁸ Příkladem juxtapozice je hromada různých druhů zrní, bobů či oblázků.¹⁰⁹ Tento druh směsi může být opět rozebrán ve své jednotlivé složky.

Μίξις je podle Stobaiova referátu „úplné vzájemné prostoupení (ἀντιπαρέκτασις δι' ὄλων) dvou nebo více těles, při němž přirozené kvality těchto těles přetrvávají“.¹¹⁰ Příkladem pro μίξις je u Stobaiia vzájemné prostoupení ohně a železa či duše a těla. Κράσις je podle Stobaiia totéž co μίξις, avšak s tím rozdílem, že tělesa, která do ní vstupují, jsou vlhká.¹¹¹ Příkladem pro κράσις je směs takových složek jako je víno, med, voda, ocet apod. S tímto Stobaiiovým výkladem se shoduje podání Filónovo, kde se rovněž hovoří o tom, že μίξις se týká suchých těles, kdežto κράσις vlhkých.¹¹² Alexandros, jak jsme řekli, mezi těmito dvěma druhy směsi nerozlišuje: μίξις je pro něho generický pojem zahrnující παράθεσις, κράσις a σύγχυσις, a κράσις je u něho vymezena stejně jako μίξις a κράσις u Filóna a Stobaiia, odhlédneme-li od rozdílu mezi suchým a vlhkým.¹¹³ Podstatné pro vymezení μίξις, resp. κράσις je, že tělesa, která do tohoto druhu směsi

¹⁰⁷ Srv. SVF II, 471: παράθεσιν μὲν γὰρ εἶναι σωμάτων συναφήν κατὰ τὰς ἐπιφανείας.

¹⁰⁸ Srv. SVF II, 473: τὰς μὲν παραθέσει μίξεις γίνεσθαι λέγει [scil. Χρύσιππος] δύο τινῶν ἢ καὶ πλείονων οὐσιῶν εἰς ταῦτόν συντεθειμένων καὶ παρατιθεμένων ἀλλήλαις, ὡς φησιν, καθ' ἀρμῆν, σφζούσης ἐκάστης αὐτῶν ἐν τῇ τοιαύτῃ παραθέσει κατὰ τὴν περιγραφὴν τὴν οἰκείαν οὐσίαν τε καὶ ποιότητα.

¹⁰⁹ Srv. II, 471 a 473.

¹¹⁰ Srv. II, 471: μίξιν εἶναι δύο ἢ καὶ πλείονων σωμάτων ἀντιπαρέκτασιν δι' ὄλων, ὑπομενουσῶν τῶν συμφυῶν παρὰ αὐτὰ ποιότητων.

¹¹¹ Srv. SVF II, 471: κράσιν δὲ εἶναι λέγουσι δύο ἢ καὶ πλείονων σωμάτων ὑγρῶν δι' ὄλων ἀντιπαρέκτασιν τῶν περὶ αὐτὰ ποιότητων ὑπομενουσῶν.

¹¹² Srv. SVF II, 472: ἡ μὲν μίξις ἐν ξηραῖς, ἡ δὲ κράσις ἐν ὑγραῖς οὐσίαις δοκιμάζεται. Μίξις μὲν οὖν σωμάτων διαφερόντων ἐστὶν οὐκ ἐν κόσμῳ παράθεσις [...]. Κράσις δ' οὐ παράθεσις, ἀλλὰ τῶν ἄνομοιῶν μερῶν εἰς ἀλλήλα εἰσδυομένων δι' ὄλων ἀντιπαρέκτασις.

¹¹³ Srv. II, 473: τὰς δὲ τινὰς γίνεσθαι μίξεις λέγει [scil. Χρύσιππος] δι' ὄλων τινῶν οὐσιῶν τε καὶ τούτων ποιότητων ἀντιπαρεκτεινομένων ἀλλήλαις μετὰ τοῦ τὰς ἐξ ἀρχῆς οὐσίας τε καὶ ποιότητος σφζειν ἐν τῇ μίξει τῇ τοιάδε· ἦν τινα τῶν μίξεων κράσιν ἰδίως εἶναι λέγει.

vstupují a která se v ní (na rozdíl od juxtapozice) navzájem úplně prostupují, si (podobně jako v juxtapozici) uchovávají své kvality, a jsou proto z této směsi opět extrahovatelná ve svém původním stavu.¹¹⁴ Jako příklad takového procesu zpětné extrakce původních prvků se uvádí, že ponoříme-li do směsi vody a vína houbu napuštěnou olejem, směs se opět rozloučí ve vodu a víno.¹¹⁵ Stoikové přitom proti Aristotelovi¹¹⁶ učí, že nadměrná kvantita jednoho prvku a minimální kvantita jiného prvku nezpůsobují ve směsi typu μίξις, resp. κράσις, zánik specifických kvalit prvku slabě zastoupeného, tj. nad určitou míru zředěného.¹¹⁷ Zatímco Aristotelés uváděl příklad kapky vína v oceánu na doklad svého názoru, že malé množství určité tekutiny v obrovském množství jiné tekutiny zcela ztratí své specifické kvality,¹¹⁸ učí stoikové, že tomu tak není a že i kapka vína v moři zůstává stále vínem.¹¹⁹

A konečně σύγχυσις je podle všech dochovaných svědectví takový druh směsi, v němž se tělesa rovněž navzájem úplně prostupují, jejich původní jakosti však přitom zanikají a vzniká jakost nová.¹²⁰ Příkladem pro σύγχυσις jsou směsi vonných, léčivých či jedovatých látek. Tělesa, která vstoupí do tohoto posledního druhu směsi, nelze již získat nazpět.

Μίξις, resp. κράσις, jako dokonalé vzájemné prostoupení odlišných prvků, jež si uchovávají své vlastní kvality, je Chrysippovým modelem pro výklad způsobu, jímž se mísí oheň se vzduchem v pneu-

¹¹⁴ Srv. II, 471: ὅτι δ' ἐπὶ τοιούτων κράσεων διαμένουσι αἱ ποιότητες τῶν συγγραθέντων, πρόδηλον ἐκ τοῦ πολλάκις ἐξ ἐπιμηχανήσεως ἀποχωρίζεσθαι τὰ αὐτὰ ἀπ' ἀλλήλων. II, 472: ἐπι δυναμένων ἐπιτεχνήσει τινα διακρίνεσθαι τῶν ποιότητων II, 473: μετὰ τοῦ τὰς ἐξ ἀρχῆς οὐσίας τε καὶ ποιότητος σφζειν ἐν τῇ μίξει τῇ τοιάδε· ἦν τινα τῶν μίξεων κράσιν ἰδίως εἶναι λέγει.

¹¹⁵ Srv. SVF II, 471 a 472.

¹¹⁶ Srv. Aristotelés, *De gen. et corr.* I, 10, 328a24 nn.

¹¹⁷ Srv. SVF II, 473.

¹¹⁸ Srv. Aristotelés, *De gen. et corr.* I, 10, 328a27 nn.

¹¹⁹ Srv. tamt. a II, 477; 480.

¹²⁰ Srv. SVF II, 471: τὴν δὲ σύγχυσιν δύο ἢ καὶ πλείονων ποιότητων περὶ τὰ σώματα μεταβολὴν εἰς ἐτέρας διαφερούσης τούτων ποιότητος γένεσιν. II, 472: σύγχυσις δὲ ἐστὶ φθορὰ τῶν ἐξ ἀρχῆς ποιότητων, πᾶσι τοῖς μέρεσιν ἀντιπαρεκτεινομένων, εἰς διαφερούσης μιᾶς γένεσιν. II, 473: τὰς δὲ τινὰς συγχύσει, δι' ὄλων τῶν τε οὐσιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἐν αὐταῖς ποιότητων συμφθειρομένων ἀλλήλαις.

matu a jímž aktivní pneuma (směs ohně a vzduchu) prostupuje a utváří pasivní látku (vodu a zemi).¹²¹

Alexandros z Afrodisiady ve spise *O míšení*¹²² říká, že u stoiků se i ty nejdůležitější filosofické nauky odvozují od „onoho prapodivného učení, podle něhož těleso prochází tělesem (σῶμα χωρεῖν διὰ σῶματος). Neboť ani jejich výklad o míšení (περὶ κράσεως) se nezakládá na ničem jiném. A na tomtéž učení se zakládají i jejich výklady o duši. Rovněž osud, o němž tolik hovoří, a universální prozřetelnost spočívají na tomto učení. A právě tak i výklad o počátcích a o bohu a o jednotě a sوترpnosti veškerenstva, neboť to vše je u nich bůh prostupující látkou. A toto učení – že těleso prochází tělesem –, na kterém závisí bezmála veškerá věrohodnost jejich fyziky a které je v rozporu s obecně sdílenými pojmy i s naukami všech filosofů, si u nich získává důvěru díky následujícímu výkladu, který považují za evidentní: Říkají, že rozžhavené železo se nevzněcuje a nehoří tak, jako tělesa, jejichž látka se stává ohněm,¹²³ a domnívají se, že oheň železem naveskrz prochází (διὰ παντός αὐτοῦ χωρεῖν) spolu s látkou, na níž v sousedství železa byl a tak je rozehřál a rozžhavl.“

Rozžhavené železo je Chrysippův příklad směsi, v níž se navzájem úplně prostupují dvě (suchá) tělesa (oheň a železo), aniž jedno nebo druhé ztrácí své původní kvality.¹²⁴ Týmž způsobem prostupuje nejenom duše tělem, ale především též bůh – Zeus neboli oheň – veškerenstvem. Kosmický oheň se nejprve sám smísí se vzduchem a vytvoří tak

¹²¹ Srv. SVF II, 471: Χρύσιππος δὲ τοιοῦτόν τι διεβεβαίουτο· εἶναι τὸ ὄν πνεῦμα κινεῖν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ αὐτοῦ, ἢ πνεῦμα ἑαυτὸ κινεῖν πρὸς ὡ καὶ ὀπίσω· πνεῦμα δὲ εἰληπται διὰ τὸ λέγεσθαι αὐτὸ ἀέρα εἶναι κινούμενον [...]. Ἡ τοιαύτη δὲ κίνησις κατὰ μόνους γίνεται τοὺς νομίζοντας τὴν οὐσίαν πάσαν μεταβολὴν ἐπιδέχεσθαι καὶ σύνχυσιν καὶ σύστασιν καὶ σύμμειξιν καὶ σύμφυσιν καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια (následuje výklad o παραθέσις, μίξις, κράσις, σύγχυσις). Viz též SVF II, 473: καὶ τῶν στοιχείων δὲ φασὶ τῶν τεσσάρων τὰ δύο, τὸ τε πῦρ καὶ τὸν ἀέρα, λεπτομερῆ τε καὶ κοῦφα καὶ εὐτονα ὄντα διὰ τῶν δύο, γῆς τε καὶ ὕδατος, παχυμερῶν καὶ βαρέων καὶ ἀτόπων ὄντων, διαπεφοιτηκέναι ὅλα δι' ὄλων, σῶζοντα τὴν οἰκείαν φύσιν καὶ συνέχειαν αὐτὰ τε καὶ ἐκεῖνα. Viz k tomu E. Bréhier, *Chrysippe*, str. 120–127.

¹²² Srv. SVF II, 475.

¹²³ Překládám podle rukopisného čtení οἷς ὕλη τὸ πῦρ. J. von Arnim navrhuje emendaci ὕλη τὸ πῦρ χρεῖται. Rukopisné čtení je nejednoznačné, ale myšlenka musí být v každém případě ta, že některé látky, když je rozžhavíme, shoří, kdežto jiné nikoli.

¹²⁴ Srv. též SVF II, 471; 473; 477.

kosmické pneuma; jako součást pneumatu se pak smísí s vodou a vytvoří tak kosmický plod; z něho se pak vyvíjí veškerenstvo tohoto světa, v němž se oheň ve směsi se vzduchem (pneuma) mísí s vodou a zemí.

Modality pneumatu

Vraťme se nyní na pozadí stoické teorie směsi znovu k pojmu pneumatu. Poměr prvků ve směsi může být různý. To má pro teorii pneumatu svůj význam. Pneuma může být teplejší nebo chladnější, podle toho, zda v něm převažuje oheň nebo vzduch.¹²⁵ Čím teplejší je pneuma, tím je aktivnější, čím je chladnější, tím je méně aktivní, neboť horký oheň je aktivním prvkem povýtce, kdežto studený vzduch následuje nejenom co do svého vzniku, ale i co do své aktivity teprve na druhém místě.¹²⁶ Podle poměru ohně a vzduchu v pneumatu může být tedy pneuma samo v různé míře aktivní. Tato různá míra aktivity je v základu čtveré možné podoby pneumatu. Pneuma s naprostou převahou horkého prvku, ohně, je λόγος čili νοῦς (rozum).¹²⁷ Pneuma s vyrovnaným poměrem teplého a studeného¹²⁸ je ψυχὴ (duše). Ve své chladnější a vlhčí¹²⁹ podobě než duše je pneuma φύσις (příroda).¹³⁰ A ve své nejpasivnější, třebaže stále aktivní podobě, s převahou chladného vzduchu, je pneuma ἔξις (soudržná struktura).

Kosmické pneuma ve všech těchto čtyřech modalitách je chápáno jako božský – Diův – rozum prostupující veškerenstvo s intenzitou polevující směrem od krajů do středu, úměrně tomu jak se ve směsi ohně a vzduchu mění poměr obou složek: čím méně ohně, tím slabší přítomnost boha.¹³¹ Jakožto λόγος či νοῦς je pneuma přítomno v éte-

¹²⁵ Srv. SVF II, 787.

¹²⁶ Srv. SVF II, 405; 410.

¹²⁷ Srv. testimonia sebraná u Zellera, cit. d., str. 142 n., pozn. 1, a str. 144 n., pozn. 1.

¹²⁸ Srv. SVF II, 787: ὕλη μὲν τις οἰκεία τῆς ψυχῆς ἐστὶ τὸ πνεῦμα, τὸ δὲ τῆς ὕλης εἶδος ἦτοι κράσεως ἐν συμμετρίᾳ γιγνομένης τῆς ἀερώδους τε καὶ πυρώδους οὐσίας. Viz též II, 446.

¹²⁹ Podle Galénova svědectví má v sobě příměs vlhkosti i duše, která ji přijímá od těla, jímž prostupuje. Srv. SVF II, 841: οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἰκμάδα τινα προσείληφεν ἀπὸ τῶν σωματίων, ἐν οἷς διατάται.

¹³⁰ Srv. SVF II, 446; 458.

¹³¹ Srv. SVF II, 634. Ve stoické alegorizaci je Zeus prostupující éterem Athéna,

ru, který je vnější sférou celého kosmu; kromě toho je pneuma v této své podobě přítomno také v člověku. Proto je éter podle Chrysippa sídlem racionálního vůdčího principu (τὸ ἡγεμονικόν) celého kosmu;¹³² u člověka je tímto sídlem srdce.¹³³ Jakožto ψυχή je pneuma přítomno ve všech živých bytostech, které jsou nadány schopností vnímat (αἰσθησις).¹³⁴ Jakožto φύσις je přítomno ve veškerém rostlinstvu, které je nadáno schopností přijímat potravu, proměňovat se a růst (δύναμις θρεπτική, μεταβλητική, αὐξητική).¹³⁵ A jakožto ἔξις prostupuje neoduševnělá tělesa, např. kameny, propůjčujíc jim jejich strukturu.¹³⁶

Pneuma se svým tonickým pohybem je pro stoiky principem soudržnosti každé bytosti. Neboť v každé bytosti, která je jím prostoupena, působí pneuma jako příčina soudržnosti či soudržná síla (συνεκτική αἰτία¹³⁷ či συνεκτική δύναμις¹³⁸). Každá bytost má z tohoto hlediska dvojí aspekt: aspekt toho, co ji drží pohromadě (τὸ σύνεχον), a aspekt toho, co je v ní drženo pohromadě (τὸ συνεχόμενον). Podle Galénova svědectví je to právě „pneumatická bytnost“, totiž oheň a vzduch, která drží pohromadě „látkovou bytnost“, totiž zemi a vodu.¹³⁹ Neboť pneuma a oheň drží pohromadě jednak samy sebe, jednak jiné věci, kdežto voda a země mají zapotřebí něčeho jiného, aby je drželo pohromadě.¹⁴⁰ O téže nauce referuje i Plútarchos: vzduch

Zeus prostupující vzduchem Héra, Zeus prostupující vodou Poseidón (srv. SVF II, 33) a Zeus prostupující zemi Déméter (srv. SVF II, 1021); Héfaistos je alegorizován jako πῦρ τεχνικόν (srv. SVF II, 1021; III, 33).

¹³² Srv. SVF II, 634; 642; 644; viz k tomu D. E. Hahm, cit. d., str. 157 nn. Kleantés nicméně učil, že hégemonikem kosmu je Slunce, srv. SVF II, 644; viz k tomu D. E. Hahm, cit. d., str. 150 n.

¹³³ SVF II, 885. Viz k tomu D. E. Hahm, cit. d., str. 159.

¹³⁴ Srv. SVF II, 458

¹³⁵ Tamt.

¹³⁶ Tamt. Ke stoické (Chrysippově) teorii ἔξις viz S. Sambursky, cit. d., str. 189 nn., a D. E. Hahm, cit. d., str. 165 nn.

¹³⁷ Srv. SVF II, 440.

¹³⁸ Srv. SVF II, 439.

¹³⁹ SVF II, 439: ποιεῖν δ' εἰς ἑαυτὸ λέγειν ὅτιοῦν ἢ ἐνεργεῖν εἰς ἑαυτὸ παρὰ τὴν ἔννοιάν ἐστιν· οὕτως οὖν καὶ συνέχειν ἑαυτὸ. καὶ γὰρ οἱ μάλιστα εἰσηγησάμενοι τὴν συνεκτικὴν δύναμιν, ὡς οἱ Στωϊκοί, τὸ μὲν συνέχον ἕτερον ποιοῦσι, τὸ συνεχόμενον δὲ ἄλλο· τὴν μὲν γὰρ πνευματικὴν οὐσίαν τὸ συνέχον, τὴν δὲ ὑλικὴν τὸ συνεχόμενον· ὅθεν ἀέρα μὲν καὶ πῦρ συνέχειν φασί, γῆν δὲ καὶ ὕδωρ συνέχεσθαι.

a oheň jsou díky svému vnitřnímu napětí (δι' εὐτοσίαν) nejenom schopny „držet samy sebe“ (αὐτῶν ἐκτικὰ), nýbrž poskytují své napětí (τόνος) i všemu, s čím se mísí.¹⁴¹

Pneuma neudržuje tímto způsobem pohromadě jenom veškerenstvo jako celek, nýbrž i každou jeho součást, která představuje určitou nerozbornou strukturní jednotu. Tělesa, jež představují takovou jednotu, nazývají stoikové ἠνωμένα, tj. „sjednocená“ tělesa, rozuměj sjednocená právě pneumatem, a to počínaje již jeho nejpasivnějším stavem, jímž je ἔξις.¹⁴² Příkladem hénómen jsou kámen nebo dřevo, tj. látky či tělesa, která jsou utvářena jednotnou strukturou (ἔξις), jejíž prvky nelze rozebrat na části.¹⁴³ Ale patří sem ovšem také i rostliny a živé bytosti, utvářené aktivnějšími modalitami pneumatu, jimiž jsou φύσις a ψυχή.¹⁴⁴ Od hénómen odlišují stoikové věci, které nejsou sjednoceny jediným pneumatem: jsou to jednak συνημμένα či συναπτόμενα, tj. věci „související“, např. dům z cihel či loď z prken, jednak διαστῶτα, tj. věci „diskontinuální“, jako např. mužstvo složené z vojáků.

Sympatheia

Již jsme se zmínili o tom, že tonický pohyb pneumatu má dvojí směr: ven a dovnitř. Momentem tonického pohybu působícím soudržnost je právě jeho pohyb směrem dovnitř, od periferie směrem do centra. Je to právě tento dostředivý pohyb, který vytváří bytnost (οὐσία) každého tělesa ve smyslu nerozborné jednoty (ἕνωσις). Naopak jeho od-

¹⁴⁰ Srv. SVF II, 440: τὸ μὲν πνεῦμα καὶ τὸ πῦρ συνέχειν ἑαυτὸ τε καὶ ἄλλα, τὸ δὲ ὕδωρ καὶ τὴν γῆν ἑτέρου δεῖσθαι τοῦ συνέξοντος.

¹⁴¹ Srv. SVF II, 444: γῆν μὲν γὰρ φασὶ καὶ ὕδωρ οὐδ' ἑαυτὰ συνέχειν οὐδ' ἕτερα, πνευματικῆς δὲ μετοχῆ καὶ πυρώδους δυνάμεως τὴν ἐνότητα διαφυλάττειν· ἀέρα δὲ καὶ πῦρ αὐτῶν τ' εἶναι δι' εὐτοσίαν ἐκτικὰ, καὶ τοῖς δυσὶν ἐκείνοις ἐγκεκραμένα τόνον παρέχειν καὶ τὸ μόνιμον καὶ οὐσιώδες.

¹⁴² Srv. SVF II, 366–368; 1013.

¹⁴³ Srv. SVF II, 368: ὅσα ὑπὸ μίας ἔξεως κρατεῖται, οἷον λίθος, ξύλον· ἔστι δὲ ἔξις πνεῦμα σώματος συνεκτικόν.

¹⁴⁴ Srv. SVF II, 1013: ἠνωμένα μὲν οὖν ἐστὶ τὰ ὑπὸ μίας ἔξεως κρατούμενα, καθάπερ φυτὰ καὶ ζῶα. [...] τῶν ἐνωμένων σωμάτων τὰ μὲν ὑπὸ ψιλῆς ἔξεως συνέχεται, τὰ δὲ ὑπὸ φύσεως, τὰ δὲ ὑπὸ ψυχῆς, καὶ ἔξεως μὲν ὡς λίθοι καὶ ξύλα, φύσεως δὲ καθάπερ τὰ φυτὰ, ψυχῆς δὲ τὰ ζῶα.

středivý pohyb, jeho rozpínání se z centra do krajů vytváří jeho velikost (μέγεθος) a jeho jakosti (ποιότητα).¹⁴⁵

Tam, kde je určité těleso sjednoceno pneuematem a kde má tímto způsobem svou vlastní jednotu a bytí, tam existuje také jeho vlastní struktura či jeho vlastní tvářnost. A protože pneuma je v něm přítomno po způsobu *κράσις δι' ὅλων*, tj. prostupuje je veskrze celé, je každé sjednocené těleso té povahy, že vše, co se dotýká jedné jeho části, dotýká se také všech ostatních.¹⁴⁶ Víme totiž, že pneuma je pohyb napětí, které se šíří podobně jako vlnění od středu do krajů, a to až po periferii daného tělesa, a zároveň v opačném směru od periferie směrem do středu. Každý impuls vycházející ze středu tak prochází celým tělesem, aby dospěl až do všech jeho krajů a naopak každý impuls přijatý kdekoli na periferii tělesa opět dospívá prostřednictvím tonického pohybu až do jeho středu. Všechny části tělesa jsou tímto způsobem navzájem propojeny. Tomuto vzájemnému propojení říkají stoikové buď *σμπάθεια*, „soutrpnost“ (protože každá část sjednoceného tělesa „trpí“ prostřednictvím tonického pohybu pneumatu spolu s každou jinou)¹⁴⁷ nebo *σύμπνοια*, „společný dech“, či *συντομία*, „společné napětí“.¹⁴⁸

Zatímco u anorganických těles nevytváří tento tonický pohyb více než jejich *ἔξις*, u těles organické přírody je jeho výrazem *φύσις* a u živých bytostí je to *ψυχή*. Soutrpnost pneumatického pohybu s látkou, která charakterizuje všechna hénóména, má pak u těles, jejichž pneu-

¹⁴⁵ Srv. SVF II, 451: *εἰ δὲ λέγοιεν, καθάπερ οἱ Στωικοί, τουικήν τινα εἶναι κίνησιν περὶ τὰ σώματα εἰς τὸ εἶσω ἅμα κινουμένην καὶ εἰς τὸ ἔξω· καὶ τὴν μὲν εἰς τὸ ἔξω μεγεθῶν καὶ ποιοτήτων ἀποτελεστικὴν εἶναι, τὴν δὲ εἰς τὸ εἶσω ἐνώσεως καὶ οὐσίας.* SVF II, 452: *Οἱ δὲ Στωικοὶ δύναμιν ἢ μάλλον κίνησιν τὴν μανωτικὴν καὶ πυκνωτικὴν τίθενται, τὴν μὲν ἐπὶ τὰ ἔσω, τὴν δὲ ἐπὶ τὰ ἔξω· καὶ τὴν μὲν τοῦ εἶναι, τὴν δὲ τοῦ ποιοῦν εἶναι νομίζουσιν αἰτίαν.*

¹⁴⁶ Srv. SVF II, 473: *ἔστι δὲ ἡ Χρυσίππου δόξα περὶ κράσεως ἡδε· ἠνώσθαι μὲν ὑποτίθεται τὴν σύμπασαν οὐσίαν, πνεύματος τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὅψ' οὐ συνέχεται τε καὶ συμμένει καὶ συμπαθὲς ἔστιν αὐτῷ τὸ πᾶν.*

¹⁴⁷ Srv. SVF II, 1013: *ἐπὶ δὲ τῶν ἠνωμένων σμπάθειά τις ἔστιν, εἴ γε δακτύλου τεμνομένου τὸ ὅλον συνδιατίθεται σῶμα.* Viz k tomu I, 518: *Κλεάνθης φησὶν· [...] σμπάσχει δὲ ἡ ψυχὴ τῷ σώματι νοσοῦντι καὶ τεμνομένῳ· καὶ τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ· αἰσχυνομένης γοῦν ἐρυσθρόν γίνεται καὶ φοβουμένης ὠχρόν· σῶμα ἄρα ἡ ψυχὴ.*

¹⁴⁸ Srv. SVF II, 543; 912.

mata jsou díky silnějšímu zastoupení ohně aktivnější, vždy ostřejší a ostřejší podobu, což se projevuje diferenciací způsobů vnímání až po jeho nejostřejší způsob, jímž je myšlení racionálních bytostí (*λόγος*). I myšlení je ovšem modalitou tonického pohybu. Není proto čímsi odděleným od tělesně-živlové povahy tohoto universa, jako je tomu u Platóna a Aristotela. Nejenom stoická teorie vnímání, ale i stoická teorie poznání a stoické pojetí pravdy jsou tímto způsobem založeny na pojmu tonického pohybu. Neboť čím intenzivnější je tento pohyb, tzn. čím sevřenější je dané pneuma, tím pevnější a ryzejší se stává poznání, jež u stoiků vždy spočívá na bázi vnímání, tj. představ tlumocených opět pohybem pneumatu.¹⁴⁹

Ale naším zájmem zde není stoická teorie poznání, nýbrž stoická kosmologie. Pro tu je podstatné, že analogickým způsobem, jakým pneumatata vytvářejí jednotu a vlastnosti sjednocených bytostí, tím že je prostupují a svými dvěma pohyby zároveň udržují v bytí a utvářejí, prostupuje jedno jediné pneuma ve své nejaktivnější podobě jakožto *λόγος* rovněž celý tělesný svět, udržujíc ho v bytí a utvářejíc jeho vlastnosti. Celý kosmos je v tomto smyslu jediné *ἠνωμένον*,¹⁵⁰ jehož všechny části „trpí spolu“.¹⁵¹ Každé jednotlivé pneuma každé jednotlivé bytosti je z tohoto hlediska jen relativní partikularizací jednoho jediného, kosmického pneumatu, jehož soudržná síla dává tvář tomuto veškerenstvu v celku i ve všech jeho částech. Modalitou kosmického pneumatu je *λόγος*.¹⁵²

Diakosmésis

Vrátíme-li se nyní zpět ke stoické koncepci transmutace živlů, chápeme, že stoická kosmologie, založená na pojmu kosmického pneumatu, má z podstatných důvodů rámcovou podobu kosmogonie:

Na počátku kosmogonického procesu stojí oheň, který zaplňuje prázdno. Tento oheň se sám od sebe zháší, čímž ze sebe vytváří vzduch. Ze směsi ohně a vzduchu se utváří pneuma. Vzduch se sráží

¹⁴⁹ Srv. k tomu A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris 1973, str. 45 nn. a passim.

¹⁵⁰ Srv. SVF II, 1013: *ἠνωμένον τοῖσιν ἔστι σῶμα καὶ ὁ κόσμος.*

¹⁵¹ Srv. SVF II, 1013; 473; 475; 534; 546; 1211.

¹⁵² Srv. SVF II, 1013: *λογικὴ φύσις.*

ve vodu a z vody, kterou proniká pneuma, vzniká zárodek světa. Z kalného zárodku pak další kondenzací vzniká země. Vodu a zemi pak opět prostupuje kosmické pneuma, jež svým dostředivým pohybem způsobuje usazení země uprostřed světa. Okolo země se rozlévají vody, nad nimi se rozprostírá vzduch a na periferii světa se soustřeďuje ohňový éter. Tonický pohyb kosmického pneumatu přitom vtiskuje celému světu tvar koule. Tak vzniká nynější uspořádání světa (διακόσμησις):

Chrysippos říká, že svět je soustava nebe, země a přirozeností v nich. Anebo že je to soustava bohů, lidí a toho, co vzniklo kvůli nim. V jiném smyslu se o světě hovoří jako o bohu, podle něhož vzniká a završuje se toto uspořádání světa. Pokud jde o svět ve smyslu uspořádání světa, skládá se jednak z toho, co se otáčí okolo středu, jednak z toho, co zůstává uprostřed. Okolo středu se otáčí éter; uprostřed zůstává země a na zemi spočívají vody a vzduch. Neboť to, co je z veškeré bytnosti nejhustší, je přirozenou oporou všeho ostatního, tak jako u živočicha kosti. To se tedy nazývá země. Okolo ní se do tvaru koule rozlévá voda, která má schopnost být rovnoměrnější. Neboť výstupky země, které z vody vyčnívají do výše, nazýváme ostrovy; a ty z nich, které jsou souvislejší, nazýváme pevninami, protože si neuvědomujeme, že i ony jsou obklopeny velkými moři. Od vody se vznítíl vzduch, jak se z ní vypařil, a rozlil se do tvaru koule. Ze vzduchu se vznítíl éter, který je nejlehčí a nejprůzračnější. Do těchto přirozeností je tedy rozlišen svět ve smyslu světového uspořádání...¹⁵³

Toto zdánlivě trvalé uspořádání světa není, jak víme, věčné. Oheň, z něhož tento světový pořádek původně vzniká, v něm působí k jeho zániku. Tak jako z ohně vznikl vzduch, ze vzduchu voda a z vody země, vzniká ze země opět voda, z vody vzduch a ze vzduchu opět oheň. Když se všechny tři ostatní živly opět promění v oheň, zůstává oheň sám a vyplňuje nekonečné prázdno.

Tehdy nastává onen okamžik, o němž se zmiňuje Seneca v jednom z listů Luciliovi: „Jaký bude život moudrého, zůstane-li bez přátel uvržen do vězení [...] nebo vysazen na opuštěném břehu? Jako život Jova, když zanikne svět, když bohové splynou v jedno a přirozenost věcí se na chvíli zastaví: tehdy odpočívá sám pro sebe a oddává se

¹⁵³ SVF II, 527.

svým myšlenkám.¹⁵⁴ Je to právě ona chvíle v životě vesmírného boha, kterou líčí Dión Chrysostomos:

Když zbyl samotný rozum a zaplnil nezměrný prostor, neboť se rozlil stejnou měrou všude a nezůstalo v něm nic hustého, nýbrž <všude> vládla samá řídkost; když dosahoval nejvyšší krásy, neboť získal naprosto ryzi přirozenost nesmíšené záře...

Résumé

Les présupposés de la cosmogonie stoïcienne

Sur le fond d'une allégorie stoïcienne conservée chez Dion Chrysostome (SVF II, 622) l'auteur tente une reconstruction des conceptions philosophiques sur lesquelles repose la doctrine stoïcienne de la naissance et de la structure du monde. Ces conceptions il les développe par contraste avec celles de Platon et d'Aristote, tout en soulignant la dépendance de l'ancien stoïcisme par rapport à celles-ci. C'est ainsi que sont traités les thèmes suivants: (1) Le matérialisme stoïcien qui va de pair avec la suppression du réalisme des universaux, tant sous sa forme platonicienne que sous sa forme aristotélicienne, et qui aboutit à une divinisation de la matière. (2) Le statut ontologique des individus corporels, les seuls êtres réels des stoïciens. (3) La doctrine de l'éternel retour qui peut être envisagée comme une conséquence découlant de la suppression des universaux et qui vise à établir une sorte de permanence, bien que discontinue, non pas des formes ou des espèces, mais précisément des individus. (4) La doctrine des principes actif et passif qui décèle l'idée d'auto-formation de la matière divinisée. (5) La conception stoïcienne du mouvement tonique producteur de la qualité propre et conservateur de l'être de chaque individu. (6) La doctrine stoïcienne des quatre éléments qui est une transformation de la conception aristotélicienne de la distribution des quatre qualités élémentaires (chaud, froid, humide, sec) aux quatre

¹⁵⁴ Seneca, Ep. IX, 16: *Qualis tamen futura est vita sapientis, si sine amicis relinquatur in custodiam coniectus [...] aut in desertum litus eiectus. Qualis est Iovis, cum resoluta mundo et dis in unum confusis paulisper cessante natura adquiescit sibi cogitationibus suis traditus.*