

**Univerzita Palackého v Olomouci**  
**Cyrlometodějská teologická fakulta**

**Katedra filosofie a patrologie**

*Teologické nauky*

René Drápala

*Péče o duši u Epiktéta*

Diplomová práce

vedoucí práce: doc. Martin Cajthaml, Ph.D.

**2018**

Čestné prohlášení: Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a použil jsem přitom jen uvedené prameny a literaturu.

V..... dne.....

Bc. René Drápala

Děkuji doc. Martinu Cajthamlovi, Ph.D., za ochotu vést tuto práci a za jeho trpělivost a shovívavost.

ÚVOD.....	6
1 SÓKRATOVSKO-PLATÓNSKÁ PÉČE O DUŠI V POJETÍ JANA PATOČKY .....	8
<b>1.1 Úvod.....</b>	<b>8</b>
<b>1.2 Péče o duši u Sókrata.....</b>	<b>8</b>
1.2.1 Hlavní momenty vnitřní dynamiky péče o duši.....	8
1.2.2 Charakter tazání po lidském dobru.....	9
1.2.3 Konflikt filosofie se světem.....	10
<b>1.3 Péče o duši u Platóna.....</b>	<b>11</b>
1.3.1 Pojetí duše jako samopohybu.....	11
1.3.2 Tři modality péče o duši .....	12
<b>1.4 Závěr .....</b>	<b>13</b>
2 KŘESŤANSKÉ POJETÍ PÉČE O DUŠI.....	17
<b>2.1 Úvod.....</b>	<b>17</b>
<b>2.2 Starozákonní pojetí moudrosti .....</b>	<b>17</b>
<b>2.3 Novozákonní rozvinutí starozákonního pojetí moudrosti .....</b>	<b>22</b>
<b>2.4 Péče o duši jako rozvíjení základního postoje bázně před Bohem prostřednictvím víry, naděje a lásky. ....</b>	<b>23</b>
2.4.1 Víra.....	24
2.4.2 Láska .....	25
2.4.3 Naděje.....	27
<b>2.5 Závěr .....</b>	<b>28</b>
3 EPIKTÉTŮV PROGRAM PÉČE O DUŠI.....	29
<b>3.1 Epiktétos - život, myšlení dílo a zařazení .....</b>	<b>29</b>

<b>3.2</b>	<b>Postup práce .....</b>	<b>30</b>
<b>3.3</b>	<b>Přirozenost světa a poslání člověka .....</b>	<b>31</b>
3.3.1	Teologie.....	31
3.3.2	Boží vztah k lidem .....	33
3.3.3	Boží dar člověku.....	35
<b>3.4</b>	<b>Lidská odpověď .....</b>	<b>36</b>
3.4.1	Lidská identita.....	36
3.4.2	Dualita těla a duše .....	38
3.4.3	Životní program: následování boha a život ve shodě s přírodou .....	39
3.4.4	Postoj víry a důvěry.....	41
<b>3.5</b>	<b>Společenský rozměr péče od duši .....</b>	<b>42</b>
3.5.1	Člověk jako integrální součást kosmického celku .....	42
3.5.2	Hierarchie rolí a loajalit .....	43
3.5.3	Láska .....	44
<b>3.6</b>	<b>Cesta k dobrému životu: filosofie .....</b>	<b>47</b>
3.6.1	Poslání filosofie.....	47
3.6.2	Předpoklady k filosofické práci .....	48
3.6.3	Epiktétův elenchos.....	50
<b>4</b>	<b>SROVNÁNÍ EPIKTÉTOVA A PATOČKOVA POJETÍ PÉČE O DUŠI.....</b>	<b>52</b>
<b>4.1</b>	<b>Epiktétos a sókratovské pojetí péče o duši .....</b>	<b>52</b>
4.1.1	Kontinuity.....	52
4.1.2	Diskontinuita .....	53

<b>4.2</b>	<b>Epiktétos a platónské pojetí péče o duši.....</b>	<b>53</b>
4.2.1	Kontinuita.....	53
4.2.2	Diskontinuita .....	54
<b>5</b>	<b>SROVNÁNÍ EPIKTÉTOVY A KŘESŤANSKÉ PODOBY PÉČE O DUŠI.....</b>	<b>55</b>
<b>5.1</b>	<b>Paralely .....</b>	<b>55</b>
<b>5.2</b>	<b>Odlišnosti .....</b>	<b>57</b>
	ZÁVĚR.....	61
	SEZNAM LITERATURY .....	63

## Úvod

Tato práce si klade za cíl představit Epiktétovo pojetí péče o duši a toto pojetí pak srovnat se sokratovsko-platónským paradigmatem péče o duši, jak je pojímá Jan Patočka, a se základními konturami křesťanského paradigmatu péče o duši. Epiktétos je zde pojat jako nejvýznamnější, i když ne nutně nejpopulárnější, zástupce pozdně stoické tradice. Martin Cajthaml ve své monografii *Evropa a péče o duši* dokazuje, že péče o duši, a tudíž o pravdivé lidské bytí, je, dle fundovaného názoru Jana Patočky, klíčovým vlivem formujícím základy Evropské civilizace. Za nejvýznamnější podoby péče o duši jsou považovány tyto: sokratovsko-platónská péče o duši, péče o duši u eklektiků a pozdních stoiků a křesťanská péče o duši.<sup>1</sup> Patočka sám se však omezil jen na několik málo postřehů ohledně onoho středního členu, tedy pozdně stoické péče o duši. Z tohoto důvodu považuji za relevantní zabývat se podobou péče o duši u stoika Epiktéta, nejvýznamnějšího reprezentanta pozdně stoické tradice a poukázat na kontinuity a diskontinuity jeho pojetí s pojetím sokratovsko-platónským a křesťanským.

Tato práce sestává z pěti částí. V první části stručně resumuji Patočkovu pojetí sokratovsko-platónské péče o duši, a to na základě výše zmíněné monografie M. Cajthamla.

Ve druhé části stručně nastiňuji jednu z možných podob křesťanské péče o duši. Křesťanskou péči o duši pojímám jako rozvíjení základního postoje bázně před Bohem prostřednictvím víry, lásky a naděje, který pak umožňuje vztahovat se ke křesťanské moudrosti, jež je v posledku vtělena v bohočlověka Ježíše Krista a směřuje k ustavení jeho vlády na Zemi v podobě Božího království, jež představuje uskutečněný Boží program pro člověka a tedy lidské summum bonum.

Třetí část tvoří rozbor dochovaných Epiktétových spisů *Rukojet'* a *Rozpravy* a následná tematizace stěžejních Epiktétových principů z hlediska pojetí péče o duši, či, jak je u něj běžnější, životního umění. Tuto část strukturuji tak, aby vyšly najevo zřejmé paralely mezi Epiktétovým pojetím a pojetím sokratovsko-platónským i křesťanským. První část třetí části popisuje Epiktétovo chápání povahy skutečnosti, které vychází z teologických předpokladů.

---

<sup>1</sup> Cajthaml, M. *Evropa a péče o duši*. Praha: Oikoymenh, 2010. s. 102.

Bůh a člověk jsou zde ve vzájemném dialogu, přičemž bůh je realitou nejobsáhlejší a nejzazší, člověk pak jeho částí, která je bohem obdařena k tomu, aby se vědomě vztahovala k božskému celku přírody. Druhá část třetí části se zabývá společenským rozměrem Epiktétovy péče o duši a těžištěm je povaha lásky stoického mudrce k celku světa, bohu a bližním. Třetí část třetí části pojednává o předpokladech, povaze a možnostech filosofie, jako stěžejního nástroje péče o duši. Čtvrtá a pátá část práce se věnují srovnání Epiktétova pojetí péče o duši s pojetím sókratovsko-platónským (čtvrtá část) a křesťanským (pátá část). Zde ukazují jak na kontinuity, tak na diskontinuity jednotlivých pojetí.

V závěru pak stručně hodnotím dosažené výsledky s výhledem na další možné rozpracování jednotlivých aspektů v budoucnu.



# 1 Sókratovsko-platónská péče o duši v pojetí Jana Patočky

## 1.1 Úvod

Jan Patočka patří mezi nejvýznamnější české filosofy a důležité evropské moderní myslitele, kteří se pokoušejí nacházet v klasické řecké filosofii podněty k hledání autentického způsobu života v moderní době. Tento způsob života by měl odpovídat přirozenosti člověka a důstojnosti lidského života. V Patočkově podání filosofie nepředstavuje pouze „dějiny filosofie“, ale snaží se v klasických pramenech nalézt inspiraci k řešení klíčových problémů lidského života v moderní společnosti. Ukazuje, že v otázkách souvisejících s problémy autentického lidského bytí jsme, zdá se, stále nebyli schopni překročit stín starověkých mudrců.

Jan Patočka považuje za klíčový koncept péči o duši, jenž dle jeho názoru tvoří vlastní duchovní základy Evropy. Je to koncept, který je nejlépe uzpůsoben tomu, aby umožnil odhalit podstatu a pravost lidského bytí, což, podle Cajthamla, představuje ústřední téma Patočkova filosofického myšlení.<sup>2</sup>

V analýze Patočkova pojetí sókratovsko-platónské péče o duši se opírám o monografii Martina Cajthamla *„Evropa a péče o duši“*.

## 1.2 Péče o duši u Sókrata

### 1.2.1 Hlavní momenty vnitřní dynamiky péče o duši

Marin Cajthaml ve své monografii sumarizuje a rozlišuje tři hlavní momenty sókratovského elenchického postupu, který Sókrates užívá k vyvrácení přirozené jistoty a neproblematickosti dobra u svých dialogických partnerů.

První funkcí sókratovského elenchu je funkce diagnostická. Sókrates vede dialogy s mnoha různými lidmi, povětšinou lidmi mravně zatvrzelými. Dialog se rozběhne díky otázkám, jež Sókrates svým partnerům pokládá. Na základě odpovědí je pak schopen zjistit, v jakém stavu se partnerova duše nachází. Stav duše rozpoznává dle toho, zda jsou názory člověka ohledně života ve vztahu k dobru koherentní. Pokud dialog odhalí rozpory a

---

<sup>2</sup> Cajthaml, M. *Evropa a péče o duši*, s. 15.

nejasnosti, pak se má za to, že tyto rozpory vypovídají o absenci pravého poznání o životním cíli. Bytí takto rozporné duše je vnitřně narušené a duše není plně jsoucí. Takové zjištění pak vyžaduje druhý krok.

Druhou funkcí sókratovského elenchu je funkce destruktivní. Druhá funkce nastupuje v momentě, kdy Sókrates akcentuje vnitřní rozpory, které charakterizují partnerovy názory. Předpokládá se, že daný člověk žije v souladu se svým poznáním, a tudíž odhalení rozpornosti v poznání zároveň zpochybňuje legitimitu dosavadního způsobu života. Sókratovou nadějí je, že jeho dialogický protějšek bude zahanben zmatečností svého postoje a pokusí se své názory korigovat. V této chvíli nastupuje třetí fáze.

Třetí funkcí sókratovského elenchu je funkce maieutice. V Patočkově podání jde o jakousi „existenciální maieutiku“.<sup>3</sup> Jde o to, aby dotyčný odhalil nové podstatné možnosti, které mu jeho, v této chvíli již alespoň částečně projasněná, existence nabízí. A to, co se mu nabízí je právě životní program péče o duši. Výzva k neustálému zkoumání povahy a obsahu dobra.

### 1.2.2 Charakter tázání po lidském dobru

Dle Patočkova chápání sókratovské péče o duši je obsahové postižení lidského dobra nemožné. Lidské dobré trvale uniká. Člověk je odsouzen k jeho neustálému hledání. Tato navýsost otevřená situace však člověka nevede k zoufalství. Naopak, toto hledání nutně unikajícího dobra lidský život formuje pozitivním způsobem: „Spravedlivý a pravdivý je však člověk tím, že *se stará o duši*. Dědictví řecké klasické filosofie je starost o duši. Starost o duši znamená: pravda není jednou provždy dána, ani není záležitostí pouhého nazírání a přijetí ve vědomí, nýbrž celoživotní zkoumavá, sebekontrolující, sebesjednocující myšlenkově-životní praxe.“<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 53.

<sup>4</sup> Patočka, J. Evropa a evropské dědictví do konce 19. století. In Patočka, J. *Péče o duši III*. Praha: Oikymen, 1999. s. 87.

Nicméně, tato otevřenost není synonymem nedokonalosti. Dokonalost zde spočívá ve vědění „které udržuje jasnost otázky“.<sup>5</sup> Filosofové v tomto kontextu hovoří o dobru, které je pojato jako „popření nedostatečně reflektovaných soudů a představ o lidském dobrém“ to znamená jako výsledek „negace negace“.<sup>6</sup>

Zde lze u Patočky, který jinak jakýkoliv metafyzický rozvrh odmítá, zahlédnout jistý náznak „metafyzického“. Podle Patočky totiž Sókrates objevil či postihl lidskou bytost jako bytost původně nehotovou. Přirozenost člověka pak určuje způsob autentického hledání pravdivého bytí. Z této nehotovosti člověk vychází ve svém trvalém vztahování se za svůj přirozený horizont partikulární zkušenosti k celku světa. Láska a hledání moudrosti je vlastní definicí filosofa. Vztahování se k celku dobra, které však vždy nutně uniká, je trvalou výzvou pro vůli každého, kdo začal vnímat problematičnost své existence. Jistá forma transcendence toho co je dáno jako lidská bytost, a její částečné uchopení prostřednictvím síly logu, jsou nutnými podmínkami filosofických výkonů, ačkoliv je jejich vymezení především negativní.

### 1.2.3 Konflikt filosofie se světem

Patočka chápe Sókratovu zkušenost konfliktu s aténskou obcí jako paradigma zkušenosti, kterou učiní každý, kdo z péče o duši učiní své životní poslání. V tomto paradigmatu jde o konflikt filosoficky pojatého života s životem filosoficky neprozkoumaným. Tento konflikt bude vždy nutným údělem hledačů moudrosti, protože se předpokládá, že větší část společnosti zůstane hluchá vůči výzvě pravdivě hledat dobro a tím pečovat o svou duši.

Přesto tento konflikt nemůže filosofa umlčet. Sókrates přijal poslání působit v obci. Lidské bytí je nejen dějinné, ale také společenské. Sókratovo (a Platónovo) pojetí péče o duši zde stojí v příkrém protikladu k do sebe uzavřenému kontemplativnímu pojetí Démokritova, který se odvrací od rodiny i obce, aby prodléval u božského základu jsoucna.<sup>7</sup> Naopak

---

<sup>5</sup> Cajthaml, M. *Evropa a péče o duši*, s. 54.

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 55.

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 72.

Sókrates pečuje o blaho své obce tím, že zůstává věrný božskému povolání pečovat o svou duši a tak být výzvou pro své spoluobčany, na jejichž pravdivém blahu mu záleží.

### 1.3 Péče o duši u Platóna

#### 1.3.1 Pojetí duše jako samopohybu

Patočka se při zkoumání formy péče o duši u Platóna neomezil jen na dějinný výklad. Přistupuje k Platónovi s filosofickými otázkami své doby a pod vlivem významu sókratovské péče o duši, kterou považuje za přece jen lépe sluchitelnou s étosem post-metafyzického období, které ve filosofii panuje. Ve svých analýzách dochází k jistým, z hlediska historického sporným, interpretacím.<sup>8</sup> Ve svém přehledu tyto diskutabilní interpretace pomínu a soustředím se na ty, které více méně věrně reprezentují Platónovo pojetí péče o duši.

Na rozdíl od Sókrata Platón vypracoval konkrétní metafyzický rozvrh, který má pro pečování o duši zásadní význam.

Sókratovské pojetí péče o duši zdůrazňovalo „boj ducha s předmětností“. V platónském pojetí péče o duši dochází k důležitému posunu. Lidský život je pojímán jako pohyb, který směřuje k uskutečnění možností, jež jsou mu vlastní. Na tomto místě se také Patočka zabývá pozdně platónským určením duše jako samopohybu.

V duši existuje subjektivní impulz, který ji směřuje k dobru. Dokonalé pojaté dobro představuje nejvyšší měřítko „lidských životních rozvrhů“. Sókrates je první, kdo ukazuje, že pouhý nereflektovaný nevědomý impulz k dobrému životu nestačí. Je třeba se po dobru tázat a tím vytvářet podmínky k zaujetí plně uvědomělého vztahu k tomuto dobru. „Vztahování sebe i věcí k dobru jako nejvyššímu měřítku – ať výslovné a reflektované, ať instinktivní a nereflektované – je podle Patočkovy interpretace *samou podstatou duše*. Toto vztahování je proces, je to *pohyb* duše, a právě tento pohyb měl podle Patočky na mysli Platón, když označil duši jako to, co se samo uvádí v pohyb.“<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup>Tamtéž, s. 67.

<sup>9</sup> Tamtéž, s. 63.

Tento pohyb duše má dva směry. Za prvé je to reflexivní kruhový pohyb v každé ze dvou základních oblastí Platónova metafyzického rozvrhu skutečnosti. Za druhé je to potom pohyb vzmachu a úpadku.

Reflexivně kruhový pohyb duše se odehrává jak v oblasti smyslově vnímatelných jsoucen, tak také v oblasti idejí. Reflexivita pohybu spočívá v tom, že ať se již duše obrací k oblasti smyslových jsoucen či k oblasti idejí, duše vždy v obou těchto oblastech vystupuje ze sebe. Směr výstupu není nahodilý. Duše směřuje k tomu, co považuje za svůj podstatný cíl. Vystoupením ze sebe duše neopouští své vlastní bytí. Směr nakročení toto její bytí zpětně ovlivňuje a formuje. Formuje ji v souladu s podstatou cíle, ke kterému se duše vzdává. Je-li to cíl ležící v oblasti smyslových, tělesných vjemů, pak se duše stává neurčitou, uplývající a nečistou v souladu s charakterem této oblasti. Pokud se její pohyb odehrává převážně v oblasti idejí, pak duše projasňuje své bytí a stává se sama sebou.

Druhý pohyb, pohyb vzmachu a úpadku, je výsledkem výše popsaného reflexivního pohybu duše. V důsledku kontaktu a prodlévání u smyslových nebo ideálních jsoucen, se bytí duše buďto umenšuje, nebo narůstá. Cesta, po které duše kráčí, ji zároveň formuje. Je-li to cesta myšlenkově přesně vymezená, jasná a stálá, pak duše získává právě tyto kvality. Stává se vnitřně jednotnou, stálou a přesně ohraničenou.

### **1.3.2 Tři modalita péče o duši**

Patočka dále u Platóna rozlišuje tři základní podoby péče o duši. Tyto tři modalita tvoří vlastní těžiště platónské péče o duši.

Modalita první spadá do rámce Platónova metafyzického systému. Platón chápe strukturu bytí hierarchicky. Tato struktura má čtyři základní roviny: 1) rovinu prvotních principů jedna a neurčité dvojice; 2) rovinu idejí; 3) střední rovinu matematických jsoucen, kde se nachází také duše a 4) rovinu smyslového jsoucná. Tyto roviny k sobě zastávají vztah jednostranné ontologické závislosti. Protože je duše spojena s tělem, tak částečně náleží do světa smyslového jsoucná. Avšak ze své vlastní povahy je schopna kognitivního kontaktu s matematickými jsoucnými, idejemi i prvotními principy. Porozumění těmto možnostem však přichází až teprve díky filosofické péči.

Druhá modalita se týká Platónova politického myšlení. Sókrates zde vystupuje jako modelový příklad filosofa, jehož osud je osudem všech milovníků moudrosti. Ti, kdo se rozhodnou pečovat o svou duši, se ujímají nebezpečného úkolu. Byť jim jde o činnost apolitickou, přesto se obec cítí jejich působením ohrožena. Péče o duši má v sókratovsko-platónském pojetí nutně veřejný rozměr. Filosof je integrální součástí obce. Jeho božské povolání mu klade za úkol nejen péči o duši vlastní, ale též péči o duše svých spoluobčanů, a to tím, že je svým vlastním zájmem a úsilím o dobro a jednotu své duše staví před jasnou výzvu. Filosof jako „vtělení“ Eróta odhaluje falešné masky, jež spoluobčané nosí, a ukazuje, jací doopravdy jsou. Patočka zdůrazňuje především dva motivy Platónovy politické teorie. 1) vnějšek je projevem nitra – obec a její organizace zrcadlí poměry, které panují v duši; 2) výchova strážců – tzn. duchovních lidí zvláštního typu. Jejich úkolem je péče o obec, což obnáší nutnost vzdát se všeho soukromého, především rodiny a majetku. Péče o duši tedy spočívá ve zkoumání a zpochybňování nekritického přijímání tradičních, nereflektovaných soudů a představ, a to jak ve vztahu k duši jednotlivce, tak ve vztahu k duši obce.<sup>10</sup> Toto zkoumání je umožněno jak odstupem, tak i zaměřením, které životu poskytuje vědomá existence v rozsahu mezi bohem, obcí a člověkem. Odtud se tedy odvíjí často nepříjemný prožitek vytrácejícího se smyslu a jistoty, který Sókrates i jeho dialogičtí partneři zakoušejí. Sókratovou hnací silou však není zlovolnost a radost z otrásání světem druhých, nýbrž úcta k přirozenosti lidské bytosti, obce a k přirozené kráse moudrosti.

Třetí modalita se týká vztahu duše k sobě samé. Duše činí vnitřní zkušenost se sebou samou díky pohybu mezi výše zmíněnými rovinami skutečnosti. Duše o sebe pečuje tím, že se uvádí do pohybu směrem k inteligibilní oblasti ideí a principů. V kontaktu s nimi objevuje stálost, určitost a přesnost jako měřítko svého vlastního bytí.

#### **1.4 Závěr**

Viděli jsme, že pro Patočku je klíčová především Sokratova koncepce filosofie jako péče o duši. Péče o duši v Sokratově pojetí cílí na vnitřní obrodu člověka.<sup>11</sup> Vnitřní proměna člověka je cílem veškerého filosofického úsilí. Na Sokrata pak navazuje Platón, avšak již

---

<sup>10</sup> Hladký, V. *Změnit sám sebe*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010. s. 142.

<sup>11</sup> Cajthaml, M. *Péče o duši*, s. 51.

v pozměněném duchu. U Platóna se podle Patočky filosofie stává již jen „výkladem tohoto vnitřního obrození“.<sup>12</sup> Aristoteles pak z původní trojice vychází nejméně lichotivě, neboť u něj filosofie představuje čistou teorii, „která má svůj cíl v sobě a k pojetí filosofie jako péče o duši už příliš porozumění nemá“.<sup>13</sup>

Patočkovo hodnocení vývoje péče o duši nastoluje otázku smysluplnosti pokusu postihnout péči o duši u stoika Epiktéta, což je téma předkládané práce. Zdá se, že pro Patočku představuje sókratovská péče o duši nejautentičtější formu této péče. Platón již vykazuje ve svém pojetí péče o duši určité defekty, které se u dalších myslitelů prohlubují.

Když se Patočka dostane k hodnocení stoické péče o duši, pak z hlediska sókratovsko-platónského ideálního pojetí příliš mnoho neříká. Na adresu stoiků relativně stručně podotýká, že stoicismus, jako nejvlivnější směr helénistické fáze filosofie, usiluje o převedení klasické filosofie „sókratovsko-platónské tradice ve výchovný ferment universálního státu, jehož nejzdařilejší verzi podává nakonec Řím.“<sup>14</sup> Za relevantní reprezentanty této fáze, u nichž výše zmíněnou tendenci zřetelně pozoruje, považuje Ciceróna a Seneku. Problémem je podle Patočky samozřejmost, se kterou vzdělané vrstvy považují Řím za stát práva a spravedlnosti, založený na pravdě. A tím za dovršení sókratovsko-platónské péče o duši jako výchovy k obecnému dobrému. Právě tento pocit završenosti je podstatou problému, neboť „řecká politická nauka se táže po státním útvaru, kde by byl možný život v pravdě, přičemž toto tázání stejně jako usilování o takovýto stát nenachází svůj cíl...“<sup>15</sup>

V takto pojatém hodnocení stoického příspěvku k otázce péče o duši se objevuje dvojitý problém. Za prvé, hodnocení post-sokratických myslitelů a filosofických škol jako do té či oné míry úpadkových z hlediska sókratovsko-platónské péče o duši. Za druhé, volba Seneky a Cicera jako reprezentativních myslitelů a opomenutí klíčové postavy Epiktéta.

---

<sup>12</sup> Tamtéž

<sup>13</sup> Tamtéž

<sup>14</sup> Patočka, J. cit.d., s. 86.

<sup>15</sup> Cajthaml, M. *Evropa a péče o duši*, s.102.

Patočka je přesvědčen o tom, že starost o duši byla v řeckém myšlení rozvinuta do dvou základních pojetí. Za prvé, kontemplativní pojetí (Démokritovo a později Aristotelovo). V něm duše myslí a poznává, čímž dosahuje čistoty a nezkaleného pohledu, a tím t, i když omezeně, existence, která je vlastní bohům. Za druhé, reflexivní pojetí (Sókratovo a, s určitými výhradami i Platónovo), kdy duše myslí a poznává, aby tak začala „být“ a vymanila se ze stavu „nebytí“, stavu „rozpliznutí v neurčitosti instinktu a neprojasněné tradice“.<sup>16</sup>

Patočka by bezesporu souhlasil s názorem, že pro Sókrata, a potažmo Platóna, bylo v jistém směru dialogické cvičení důležitější, než vlastní výsledek. Zdá se však, že ve svém zaujetí pominul možnost, že totéž by se mohlo říci i o Aristotelovi. Hadot s ohledem na roli dialogu u Aristotela tvrdí, že i „Pro Aristotela byla diskuse o problémech v posledku mnohem více formativní, než jejich řešení.“<sup>17</sup> S Hadotem také souhlasí Voegelin, který hájí Platóna, Aristotela a další před nařčením z metafyzického redukcionismu. „Voegelin je přesvědčen, že antičtí a středověcí myslitelé se metafyzického redukcionismu většinou nedopouštěli, a proto podrobně vysvětluje, jak je třeba rozumět Platónovým, Aristotelovým, Augustinovým, Anselmovým a dalším symbolikám: Ty reflektují lidskou situaci fundamentální nejistoty, nahlízejí život jako hledání.“<sup>18</sup> Podle Findlaye Voegelin věří, že dílo těchto filosofů „přesně vyjadřuje lidskou situaci a v žádném případě neredukuje transcendenci na nějakou objektivní entitu nebo doktrínu. Tito filosofové popisují existenci v nejistotě „mezi“ známým a neznámým, světským a mimosvětským, pozemským a božským. Kde současná kritika metafyziky obviňuje Platóna a jeho následovníky, že inspirovali chybné pochopení transcendence jako předmětné skutečnosti, Voegelin dokazuje, že platónské a aristotelské symbolizace metafyzické skutečnosti nebyly míněny jako předmětná jsoucna.“<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Patočka, J. in *Péče o duši III.* s. 87

<sup>17</sup> Hadot, P. *What is Ancient Philosophy.* London: Harvard University Press, 2002. s. 88

<sup>18</sup> Findlay, E. F. *Politics, Metaphysics, and Anti-foundationalism in the Works of Eric Voegelin and Jan Patočka.* In Petrakis, P. A., Eubanks, E. L. (Eds.) *Eric Voegelin's Dialogue with the Postmoderns.* Columbia-London: University of Missouri Press, 2004. s. 145–168. překlad: Jan Frei. [cit. 20.3.2018]. Dostupné z: <<http://www.voegelin-principles.eu/politika-metafyzika-antifundacionalismus-v-dile-erica-voegelina-jana-patocky>>

<sup>19</sup> Tamtéž



Nelze tedy říci, že protiklad, který Patočka klade mezi Sókrata a post-sokratiky ve způsobu, jímž pečují o duši, je neoddiskutovatelný a obecně přijímaný. Tím se otevírá možnost mnohem pozitivnějšího hodnocení např. aristotelské péče o duši ve světle péče sókratovsko-platónské, než jak naznačují Patočkovy závěry. V takovém případě je možné spatřovat mnohem větší kontinuitu sókratovsko-platónské péče o duši u post-sokratiků. A to, co platí pro aristotelskou péči o duši, bude platit i o dalších přístupech, které na jedné straně pracují s poznatelností transcendentálního rozměru skutečnosti, na druhé straně však uznávají nemožnost postihnout tuto strukturu v její úplnosti, jakož i pedagogický a formativní význam takto pojatého přístupu pro péči o duši a její cíl, jímž je pravdivá lidská existence.

Pozitivum Patočkovy interpretace je v tom, že svou pozornost k sókratovsko-platónské podobě péče o duši zaměřil způsobem, jenž umožnil vyzvednout jedinečné aspekty tohoto pojetí velmi aktuálním a pro současného člověka užitečným způsobem. Sókratovsko-platónská péče o duši se tak může stát realistickým východiskem pro ty, kdo usilují o pravé lidské bytí ve dvacátém a dvacátém prvním století. Negativum spočívá v tom, že díky přílišnému důrazu na odlišnost nevěnuje pozornost sókratovsko-platónským prvkům u post-sokratiků, a tím pomíjí podstatné možnosti, které se s ohledem na péči o duši skrývají v jejich učení.

Příkladem je právě stoik Epiktétos, pro něhož je Sókrates modelovým příkladem filozofa jak v mnohých filosofických předpokladech a metodě, tak životní praxi. Epiktétos je stěžejní myslitel své doby a zajímá-li nás situace s ohledem na podobu sókratovsko-platónské péči o duši na přelomu prvního a druhého století po Kristu, nelze ho pominout. Epiktétos, římský Sokrates<sup>20</sup>, v drtivé většině věrný stoické ortodoxii, je schopný stoicismus předávat aktuálním způsobem, který reaguje na potřeby doby. Zde máme silnou paralelu nejen se samotným Sokratem, ale také s „pražským Sókratem“, jak bývá někdy Patočka označován.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Long, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Oxford University Press, 2002. s. 93.

<sup>21</sup> Cajthaml, M. *Evropa a péče o duši*, s. 49.

## **2 Křesťanské pojetí péče o duši**

### **2.1 Úvod**

Křesťanskou péči o duši lze pojednat mnoha způsoby. Písmo a tradice předkládají jistou legitimní pluralitu, která je dána rozmanitostí, již Bůh vtiskl svému stvoření. V křesťanské tradici se objevují různé typy spiritualit, které akcentují odlišné aspekty péče o duši. V předkládaném pojetí spíše akcentuji protestantské prvky, které jsou mi bližší. S ohledem na paralely a analogie k Epiktétovu pojetí jsem zvolil přístup, který vychází z biblického pojetí moudrosti, bázně před Bohem jako základního postoje a rozvinutí tohoto postoje skrze tři ctnosti – víru, lásku a naději.<sup>22</sup> Hledání moudrosti je společné všem, kdo chtějí pečovat o duši prostřednictvím filosofie - lásky k moudrosti. I svatá Písma moudrost vyzvedávají a vyzývají k jejímu hledání. Biblická moudrost však má svá specifika. Je to moudrost bytostně spojená s osobou Stvořitele, později pak moudrost vtělená do osoby bohočlověka Ježíše Krista. Základním postojem člověka, který usiluje o moudrost, a tím pečuje o svoji duši, je postoj „bázně“ před Hospodinem ve starozákonním pojetí a před Ježíšem Kristem, jako vtělenou moudrostí, v pojetí novozákonním. Péče o duši se pak uskutečňuje kultivací tohoto postoje prostřednictvím tří vlitých ctností – víry, lásky, naděje – které zakládají osobní vertikální a konstitutivní vztah k Bohu jako nejzazší skutečnosti a zároveň člověka orientují v horizontálním vztahu k druhým lidem a zbytku stvoření. Rozvíjení těchto ctností pak tvoří osu specificky křesťanského pojetí péče o duši.

### **2.2 Starozákonní pojetí moudrosti**

Starý zákon pojímá moudrost jako všeobjímající a vše zahrnující koncept. Bartholomew hovoří o „totalizující“ povaze moudrosti: „Moudrost je ‚totalizující‘ koncept.

---

<sup>22</sup> Moudrostí zde nemíním ani tak jednu ze čtyř mravních ctností. To by byla praktická moudrost ve smyslu prozíravosti, jak ji například definuje Katechismus katolické církve: „Moudrost je ctnost, která dává praktickému rozumu schopnost, aby v každé situaci rozeznal, co je naše pravé dobro, a zvolil přiměřené prostředky k jeho konání. ... Díky ctnosti moudrosti uplatňujeme mravní zásady v jednotlivých případech, aniž bychom se mýlili, a překonáváme pochybnosti, týkající se dobra, které máme vykonat, nebo zla, kterému se máme vyhnout.“ (Katechismus katolické církve, s. 455.) Moudrost, o které zde hovořím, je skutečnost mnohem obsáhlejší a netýká se pouze praktického, nýbrž i teoretického rozumu. V první řadě je to vlastní Boží moudrost, kterou Bůh má sám v sobě. Dále pak moudrost přítomná v řádu stvoření. Nakonec pak moudrost, kterou člověk, jako Boží obraz, získává díky postoji boží bázně k Bohu a stvoření.

Židovská moudrost se netýká pouze činností jako šití, farmaření, stavění či myšlení. Týká se toho, jak všechny tyto činnosti nacházejí svůj význam v celku Bohem stvořeného řádu.<sup>23</sup>

Moudrost má svůj původ v osobě Boha. Je to boží atribut. Hospodin je moudrý a svoji moudrost projevil při stvoření: „Veškerá Boží díla jsou díla moudrosti, či spíše díla jeho moudrého umění.“<sup>24</sup> Boží moudrost je ale také atribut, který je „sdělitelný“, tzn. atribut, který se ve své analogické podobě může stát vlastností bytosti, která byla stvořena k Božímu obrazu.<sup>25</sup>

Člověk je povolán, aby tuto Boží moudrost objevoval a tím se stával moudrým. Boží moudrost je člověku v principu přístupná, protože člověk byl stvořen k Božímu obrazu. Jako Boží obraz je schopen přijímat nadpřirozené zjevení a zkoumat zjevení přirozené tak, aby pak skrze praktickou aktualizaci poznaného důstojně naplňoval svoji vlastní přirozenost. Člověk je analogátem Boha, nikoliv samotným Bohem a není ani božský v jakékoliv své části. Mezi člověkem a Bohem existuje metafyzická, absolutní nerovnost, nekonečný kvalitativní rozdíl. Proto bude lidská moudrost vždy jen odvozená od moudrosti Boží. Důstojnost člověka pak spočívá objevování a myšlení Božích myšlenek: „Člověk má ve svém vědomí shromáždit veškerý význam, který Bůh deponoval ve vesmíru a tento význam vyjadřovat. Boží zjevení bylo deponováno v celku stvoření, ale pouze v lidské mysli mělo dojít k vědomé re-interpretaci tohoto zjevení. Člověk má být božím re-interpretem, tzn. božím prorokem na zemi.“<sup>26</sup>

Moudrost má vždy v posledku osobní povahu. Spočívá v poznávání osobního Stvořitele a jeho díla, v jehož uspořádání se Boží osobnost projevuje. Dále pak v nadcházení vlastního místa v rámci tohoto řádu a příslušného dějinného okamžiku: „Moudrost se zabývá obecným řádem a vzorci života v Božím stvoření. Moudrost se vždy dívá vně i dovnitř. Dívá

---

<sup>23</sup> Bartholomew, C. G., O'Dowd, R. P. *Old Testament Wisdom Literature: A Theological Introduction*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2011. s. 24.

<sup>24</sup> Wilhelm, J., Scannel, T. B. *A Manual of Catholic Theology Based on Scheeben's „Dogmatik“*. vol. I. New York, NY: Benziger Brothers, 1899. s. 225.

<sup>25</sup> Berkhof, L. *Systematic Theology*. Grand Rapids, MI: Erdmans, 1996. s. 69.

<sup>26</sup> Van Til, C. *Introduction to Systematic Theology*. Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1976. s. 69.

se ven k obecnému řádu přítomnému ve stvoření. ... A dívá se také dovnitř, aby sladila naše zvyky s hudbou Bohem stvořeného řádu...“<sup>27</sup>

Takto pojatá moudrost člověku „dává svobodu v rámci formy a život v rámci mezí“.<sup>28</sup> Jedním ze základních nahlédnutí, jež moudrost zprostředkovává, je to, že člověk není božský v ontologickém smyslu. Boží a lidská existence nejsou totožné. Mezi Bohem a člověkem existuje nekonečný kvalitativní rozdíl. Pouze Bůh je v absolutním smyslu autonomní. Člověk pečující o svoji duši hledáním moudrosti je s touto situací srozuměn. Neusiluje o božskou autonomii v žádném ohledu. Uvědomuje si svoji bytostnou závislost a odvozenost.

Výše popsané nahlédnutí se pak prakticky projevuje v základním postoji, jímž je bázeň před Hospodinem. Tato bázeň je pak počátkem moudrosti a poznání a představuje ústřední starozákonní ctnost (Př 1,7; Ž 111,10). Bázeň před Hospodinem je postoj, který umožňuje přistupovat k Bohu jako k mocnému a svatému původci veškeré skutečnosti a zároveň jej přijímat s láskou a poslušností. Je to postoj vědomé a otevřené závislosti, důvěry a úcty, postoj víry, lásky a naděje. V tomto postoji člověk vyznává svoji fundamentální křehkost, uznává závislost a odvozenost vlastní existence, a to nikoliv jako nutného zla, nýbrž jako daru, který byl dán z lásky a který vybavuje člověka k dosažení autentické existence, jež odpovídá jeho přirozenosti. Sláva člověka je slávou Božího syna i služebníka. Bázeň před Hospodinem není pouze počátkem moudrosti a poznání, nýbrž také vlastním cílem (Kaz 12,13). Výchozí postoj bázně umožňuje člověku nahlédnutí a skrze nahlédnutí otevírá cestu k praktické realizaci tohoto nahlédnutí v moudrém životě. Tato praktická realizace opět umožňuje hlubší nahlédnutí nových vrstev skutečnosti, které byly před tím skryty, což pak opětovně vede k prohloubení prakticky žité existence. Jde o reflexivní pohyb, kdy člověk vychází ze sebe k Bohu, aby se pak vracel zpět proměněn. Nevrací se však proměněn pouze sám k sobě, nýbrž i k těm, se kterými žije ve společenství. V tomto pohybu nelze vertikální a horizontální rovinu oddělit, i když je lze odlišit. Analogií je zde jedno přikázání lásky ve dvou aspektech: lásky k Bohu a lásky k bližnímu. Lze říci, že jde o nikdy nekončící existenciální dialog mezi duší a Stvořitelem, který je vždy individuální, nikdy však individualistický.

---

<sup>27</sup> Bartholomew, C. G. cit. d., s. 27.

<sup>28</sup> Tamtéž, s. 28.

Postoj upřímné bázně před Bohem má kritický význam pro poznání a interpretaci každého jiného faktu: „Teze, že veškeré lidské poznání závisí na otázce oddanosti Bohu je hluboce pronikavý postřeh ... V kostce obsahuje celou izraelskou teorii poznání ... Za tímto tvrzením se skrývá vědomí skutečnosti, že hledání poznání se může zvrtnout ... kvůli jedné jediné chybě na jeho začátku. V tomto smyslu Izrael přisuzuje bázni před Bohem, víře v Boha, velmi důležitou funkci ve vztahu k lidskému poznání. Izraelci byli toho názoru, a to ve vší vážnosti, že účinné poznání Boha je tou jedinou věcí, která staví člověka do správného vztah ke všem objektům jeho vnímání.“<sup>29</sup>

Koncept „bázně před Hospodinem“ ukazuje na klíčový princip křesťanské péče o duši, totiž že poznání, veškeré poznání, je morálně podmíněno. Čistá „theoria“ není možná. Každý jednotlivý fakt, který existuje, je faktem, jenž musí být, pokud má být pravdivě poznán, vztažen k Bohu, jenž tomuto faktu udílí jeho výhradní význam. A jedním z faktů našeho světa je i fakt lidského myšlení včetně vlastního hledání moudrosti. Neutralita není možná a není ani žádoucí. Veškeré poznání, má-li se dít v bázni před Hospodinem, začíná postojem poslušného a láskyplného uznání pozice a významu, jenž Bůh má ve vztahu ke svému stvoření. „Když na stvořené úrovni existence člověk myslí Boží myšlenky po Bohu, tj. když člověk přemýšlí ve vědomé podřízenosti dobrovolnému sebe-zjevení autonomního [self-sufficient] Boha, tak zde, a pouze zde, nachází jediný možný základ jistoty svého vlastního poznání.“<sup>30</sup>

Tato jistota poznání, kterou člověk díky základnímu postoji bázně získává, však není jistotou absolutní, jistotou vyčerpávajícího poznání. Teologie starého zákona neustále zdůrazňuje meze lidské moudrosti a prostor pro kategorii údivu tváří v tvář tajemství: „Nevracel se snad Izrael ve všech svých pokusech postihnout průběh lidské zkušenosti zpět k Jahvemu, který svojí mocí postihoval všechny věci? ... To tedy znamená, že Izrael byl povinován zůstat otevřený, a to velmi intenzivním způsobem, pro kategorii tajemného. Když Izrael mluvil o tajemství ... nemínil tím cosi vágního a nevystižitelného, co se vzpíralo

---

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 26.

<sup>30</sup> Van Til, Nature and Scripture. In Stonehouse, N., Woolley, P. (Eds.) *The Infallible Word*. Phillisburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1967. s. 278. .

možnosti být vyjádřeno slovy ... [Tajemství] se týká věci vnímané rozumem spíše než pocity.“<sup>31</sup>

Bůh je vůči světu transcendentní. Tato jeho transcendence zakládá nemožnost plně ho postihnout lidskou racionalitou. Člověk Boha díky jeho sebe-zjevení poznává pravdivě, nikoliv však vyčerpávajícím způsobem. Moudrost tuto skutečnost přijímá a oceňuje. Tím vytváří prostor pro tajemství, jež pak dále vytváří prostor pro flexibilitu křesťanské spirituality.<sup>32</sup> Následování Boha znamená, mimo jiné, také připravenost v důvěře nahlížet a jednat způsobem, který není vždy racionálně prohlédnutelný a v jistých případech, z hlediska lidské racionality, stěží akceptovatelný: „Moudrost není vždy bezprostředně zřejmá. Jak jsme již řekli v úvodu, moudrost je někdy úplným opakem toho, k čemu vede lidský rozum a intuice.“<sup>33</sup> Svatý Pavel tuto paradoxální stránku biblické moudrosti potvrzuje, když říká: „Kde jsou učenci, kde znalci, kde řečníci tohoto věku? Neučinil Bůh moudrost světa bláznovstvím? Židé žádají zázračná znamení, Řekové vyhledávají moudrost, ale my kážeme Krista ukřižovaného. Pro Židy je to kámen úrazu, pro ostatní bláznovství, ale pro povolání, jak pro Židy, tak pro Řeky, je Kristus Boží moc a Boží moudrost. ... Moudrosti sice učíme, ale jen ty, kteří jsou dospělí ve víře - ne ovšem moudrosti tohoto věku či vládců tohoto věku, spějících k záhubě, nýbrž moudrosti Boží, skryté v tajemství, kterou Bůh od věčnosti určil pro naše oslavení.“ (1Kor 1,20-2,7)

Zde se přirozeně nabízí přechod k rozvinutí pojetí moudrosti v novém zákoně. Avšak z hlediska péče o duši je zapotřebí ještě zmínit otázku existence hříchu a zla, neboť hřích a zlo jsou v tomto kontextu významné faktory. Hřích a zlo jsou z biblického pohledu především etickými fenomény. Zlo není zapříčiněno ontologicky, strukturou bytí člověka či kosmu. Problém člověka a světa nespočívá v tom, že nejsou esenciálně „božští“; nespočívá ani v tom, že člověk je psycho-somatickou jednotou nehmotné duše a hmotného těla. Problém hříchu a zla vznikl a trvá v důsledku volby, kterou člověk svobodně učinil a činí. Prvotní hřích

---

<sup>31</sup> Bartholomew, C. G., cit. d., s. 26.

<sup>32</sup> Srov. Cajthaml, M. 2011. s.

<sup>33</sup> Bartholomew, C. G., cit. d., s. 20. srov. Cajthaml, M. 2011

spočíval v bezbožném pokusu o epistemickou a i metafyzickou autonomii. Člověk uvěřil ďáblu, že mu Bůh odpírá dobro, přestal důvěřovat Bohu a pokusil se zmocnit poznání a moudrosti zakázaným způsobem. Tento postoj byl naprostým protikladem ctnosti bázně boží, jak ji Písmo předkládá. Teologicky je hřích definován jako privace dobra: „Zlo je privace. Avšak privace má dva významy. V širokém smyslu by toto slovo mohlo znamenat každý nedostatek, každou absenci nějakého dobra. V přesném smyslu je v protikladu k prosté negaci, k prosté absenci: *Je absencí povinného dobra.*“<sup>34</sup> Z ontologického pohledu je tedy zlo hřichu privací dobra. Zlo nemá ani subsistenci ani substanci.<sup>35</sup> Z mravního pohledu je však hřích a zlo kontrárním protikladem dobra.<sup>36</sup> V morální oblasti, a tedy oblasti péče o duši, se projevuje dynamičnost zla, které však kategorie privace ne zcela postačuje. Z tohoto důvodu někdy teologové hovoří o „aktivní privaci“. Zde máme jeden příklad z kategorie tajemství, obsažené v biblické moudrosti, který člověka staví tváří v tvář mezím lidské racionality. Prvotní hřích má své důsledky. Veškeré stvoření je jím do té či oné míry zasaženo. Důsledkem hřichu je smrt jako vrchol zla a absolutní antiteze života. Zlo smrti tedy nepatří k přirozenosti světa a člověka. Když byl svět stvořen, hřích ani smrt neexistovaly. Až bude svět obnoven a Boží království plně přítomno, hřích ani smrt již existovat nebudou. V mezidobí, které charakterizuje křesťanskou existenci v této fázi lidských dějin však hřích, zlo a smrt představují významné fenomény pro každého, o duši pečujícího, křesťana.

### 2.3 Novozákonní rozvinutí starozákonního pojetí moudrosti

Ježíš Kristus je vrchol Božího sebe-zjevení. Příchod druhé osoby Boží Trojice v osobě Ježíše z Nazareta proměnil mnohé v samotné povaze skutečnosti: způsob přítomnosti Boží moci ve světě a v lidech, vztah mezi silami dobra a zla, samotnou ‚logiku‘ dobrého života, který se nyní odehrává s v úzkém sepětí s Božím ‚Logem‘ a po jeho vzoru (Gal 3,23-4,9). I výše zmíněný základní postoj bázně jako cesty k moudrosti se proměnil. Principiálně nahrazen nebyl. Stále zůstává platným postojem bohobojného stvořeného člověka vůči svému Stvořiteli a Pánu (1Kor 5,11; Sk 19,17). Avšak poznání a moudrost, které skrze tento postoj

---

<sup>34</sup> Journet, Ch. *Zlo*. Praha: Krystal OP, 1998, s. 20.

<sup>35</sup> Tamtéž., s. 30.

<sup>36</sup> Tamtéž

přicházejí, byly proměněny v souladu s novou hloubkou zjevení, ke kterému došlo v Kristu a spolu s poznáním a moudrostí se proměnil život na nich založený. Ohniskem péče o duši se stává rozvíjení vztahu se vzkříšeným Ježíšem Kristem.

Ve starém zákoně se moudrost někdy nachází ve spojení s koncepty, které novozákonním pisatelům umožnily pojmout Ježíše Krista jako vtělení plnosti Boží moudrosti: „Moudrost – se svými starozákonními asociacemi s králem, Tórou, stvořením ... například umožnila církvi vyložit Ježíšovu jedinečnou identitu jako identitu Krista, který je Jahve (Hospodin). V Novém zákoně je moudrost užita ke ztotožnění Ježíše jako pre-existujícího Stvořitele, etického vládce i morálního příkladu, prostředníka smíření a *vodítka* či *klíče* k porozumění charakteru vykoupení a řádu světa. Tímto způsobem Kristus *je* moudrost.“<sup>37</sup> Člověk, tváří v tvář Kristu, je vyzýván k jeho bezpodmínečnému následování jako Boží zjevené Moudrosti.

#### **2.4 Péče o duši jako rozvíjení základního postoje bázně před Bohem prostřednictvím víry, naděje a lásky**

Aby člověk mohl Krista vůbec poznat a následovat, byly mu z milosti dány nadpřirozené ctnosti víry, lásky a naděje, které jej přimykají ke Kristu, a skrze Krista mu umožňují porozumět jak Bohu samotnému, tak Božímu záměru s lidstvem, a uschopňují jej k životu následování. Katechismus katolické církve k tomu říká: „Lidské ctnosti jsou zakořeněny v božských ctnostech, které uzpůsobují lidské mohutnosti pro účast na božském životě. Božské ctnosti se vztahují přímo k Bohu. Uschopňují křesťany, aby žili v důvěrném vztahu k Nejsvětější Trojici. Původem, důvodem i předmětem božských ctností je trojjediný Bůh. ... Pronikají a oživují všechny mravní ctnosti.“<sup>38</sup>

Péče o duši se uskutečňuje v dynamické souhře víry, lásky a naděje. Tyto tři ctnosti se navzájem prostupují a jedna druhou osvětlují. Přesto lze v Písmu pozorovat určité uspořádání, které mezi nimi existuje. O'Donovan tento řád označuje za řád vzniku či původu. V tomto řádu víra předjímá lásku a naději; naděje a láska pak předpokládají víru:

---

<sup>37</sup> Bartholomew, C. G., cit. d., s. 239.

<sup>38</sup> Katechismus katolické církve. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. s. 315.



„Priorita víry je předchůdná; není to prvenství významu. Prvořadost významu, následujeme-li svatého Pavla, může být připsána pouze lásce. V Království nebeském nebude víra korunovat lásku a naději, ale lásku bude korunovat víru a naději. Víra předchází lásku jako zvěstovatel, a nelze o ní mluvit než jako o orientaci k lásce, která nás váže k objektivní skutečnosti a skrze lásku k naději, která vytrvá až do završení.“<sup>39</sup>

### 2.4.1 Víra

Katechismus katolické církve víru popisuje jako božskou ctnost, „kterou věříme v Boha a ve všechno, co nám řekl a zjevil a co nám církev předkládá k věření, protože Bůh je pravda sama. Vírou se ‚člověk svobodně odevzdává Bohu‘. Proto se věřící snaží poznat Boží vůli a plnit ji.“<sup>40</sup>

Z pohledu křesťanské péče o duši je ve vztahu k víře důležité zmínit mimo jiné následující skutečnosti. Víra je moment zrození subjektivního vědomí sebe sama před Bohem. Je to moment, ve kterém si člověk uvědomí rozpornost celé své dosavadní existence. Jádrem tohoto rozporu je popírání vlastní přirozenosti. Člověk je stvořen k Božímu obrazu. Celá jeho existence ve všech svých aspektech je vztažena Bohu. Odmítáním Boha a jeho zjevení se člověk snaží popřít podstatu sebe sama, jakkoliv mu to nemusí být zřejmé. Víra umožňuje toto prvotní nahlédnutí skutečné lidské situace. Tím je otevřena cesta k duchovnímu pokroku, který spočívá v obnově vztahu k božskému základu života. Skrze víru člověk poznává Boha pravdivě, přijímá jej jako Pána, Krista přijímá jako moudrost Boží. V Kristu je pak znovu uveden do životodárného vztahu k pravdě. Uznává svoji odvozenost. Kristu se podřizuje nejen jako autoritě v otázce spásy, ale jako autoritě, která učí pravdě o všem, o čem má člověk pravdu znát.

Tato víra má konkrétní kognitivní obsah. Rodí se z kontaktu se svědectvím evangelia o božském „Logu“. Věří tomu, co svatá Písma a Tradice předkládají k věření. Víra není v žádném případě pouze jakýmsi vágním pocitem závislosti. Věří konkrétním výrokům o

---

<sup>39</sup> O'Donovan, O. *Self, World and Time: Ethics as Theology: An Introduction*. Grand Rapids, MI: Erdmans, 2013. s. 106.

<sup>40</sup> Katechismus katolické církve, s. 316.

povaze skutečnosti jako výrokům, které sdělují pravdu a jež v posledku k věření předkládá sám Bůh.

Pravdivá víra je však nemyslitelná bez důvěry. Je totiž možné mít teoreticky správné poznání o Bohu a přesto Bohu nedůvěřovat. Pravdivé poznání víry je vždy důvěřujícím poznáním. Tato důvěra je subjektivním existenciálním potvrzením zkušenosti pravdivého poznání Boha jako sebe-sdílejícího se nejvyššího dobra.

Víra tedy umožňuje opět zaujmout postoj bázně před Bohem. V principu ruší důsledky prvotního hříchu, kterými jsou odcizení od Boha a pyšná touha po autonomním poznání a životě.

#### **2.4.2 Láska**

Katechismu dále definuje lásku takto: „Láska je božská ctnost, kterou milujeme Boha nade všechno pro něho samého a svého bližního jako sebe z lásky k Bohu.“<sup>41</sup> Z hlediska tématu o duši jsou relevantní následující skutečnosti.

Víra umožňuje nahlédnutí pravé hierarchie dobra a tím uvedení pravého řádu do apetitivních úkonů duše. Až do momentu obrácení člověk miloval pokřiveným způsobem. Svoji lásku upínal absolutním způsobem k relativním stvořeným dobrům a pomíjel dobro nestvořené. Nebyl schopen sledovat stvořená dobra k jejich Původci. Nyní je díky víře skrze lásku schopen uznat Boha jako nejvyšší dobro a ostatní dobra jako dobra odvozená. Objevuje řád, který je schopen milovat a ve svém povolání uskutečňovat.

Vůči vzestupnému pohybu k Bohu jako nejvyššímu dobru existuje zároveň odpovídající sestupný pohyb k dobrům stvořeným. Boží dobrotu totiž nelze myslet bez vztahu k dobru stvoření, podobně jako Boží moudrost nelze myslet bez moudrosti přítomné ve stvoření. Člověk poznává dobrotu i moudrost Boží ze stvořených dober. Milovat Boha nad

---

<sup>41</sup> Katechismus katolické církve, s. 316.

vše tedy zároveň znamená milovat stvořená dobra kvůli Bohu. Lásku k Bohu člověk uskutečňuje tím, že své další lásky strukturuje a uspořádává v pravdivém řádu.<sup>42</sup>

Člověk je existenciálně angažován ve vztahu k dobru. Poznává je jako dobro pro sebe. Není to egoismus. Vědomí vlastního vztahu k dobru rozšiřuje pohled člověka na to, v čem spočívá jeho vlastní zájem.<sup>43</sup> A jeho vlastní zájem je organicky spjat se zájmem Boha, bližních i celého stvoření. Nyní je člověk schopen skutečně milovat – hledat dobro druhého – bez ohledu na svůj vlastní prospěch, který je však tímto, paradoxně, zajištěn.

Láska konající v souladu s pravdivým řádem dobra také zároveň odhaluje nutnost prostředkovaného vztahu ke všem stvořeným dobrům a tedy prostor k určitému typu vnitrosvětské askeze. Rozvíjení schopnosti těšit se z darů, které byly Bohem pro člověka stvořeny, je součástí autentické křesťanské spirituality. Toto radostné užívání se však musí dít v jistém duchu. Člověk ke stvořeným dobrům nesmí přilnou nezprostředkovaně tak, aby jimi byl pohlcen. Ježíš Kristus, jako Boží moudrost, není pouze prostředníkem mezi člověkem a Bohem. Zprostředkovává všechny ostatní typy vztahů, které člověk zastává. Zprostředkovává vztah k druhým lidem, zprostředkovává vztah ke stvoření a zprostředkovává i vztah člověka k vlastnímu „já“. Tyto čtyři roviny vztahů byly zásadním způsobem narušeny hříchem. Ježíš Kristus jako prostředník přináší uzdravení do všech těchto typů vztahů, a to tím, že v každém z nich je autoritou, která definuje podmínky jejich úspěšného trvání a mocí své vlastní přítomnosti vznik těchto podmínek umožňuje. Skrze Kristovo prostřednictví člověk musí milovat vše stvořené v souladu s jejich časnou povahou. Tím se vytváří prostor pro jistý konstitutivní typ askeze: „Užívání světa s určitým afektivním odstupem je jediný způsob, jak obnovit pravdivý řád. Askeze se musí odehrávat v kontextu činností běžného života.“<sup>44</sup>

Člověk nemůže uskutečnit své poslání jinak než v dějinách, a proto je dějinným bytím. A každý dějinný okamžik přináší opětovnou výzvu milovat: „Láska k Bohu je stvrzována v a skrze naše další lásky. Udílí jim strukturu a řád, takže s každým novým objevem dalšího

---

<sup>42</sup> O' Donovan, O., cit. d., s. 118.

<sup>43</sup> Tamtéž

<sup>44</sup> Taylor, Ch. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1989. s. 223.

dobra, které před námi svět a čas otevřou, je otázka lásky k Bohu opět nově položena ... Neboť lásku ke světu a k Bohu, který svět dává, zakoušíme nikoliv jako ustálenou situaci, nýbrž jako soubor nových počátků a dobrodružství.“<sup>45</sup>

### 2.4.3 Naděje

Křesťanskou naději katechismus popisuje takto: „Naděje je božská ctnost, kterou toužíme po nebeském království a po věčném životě jako po svém štěstí tím, že důvěřujeme Kristovým příslibům a nespoleháme na své síly, ale na pomoc Ducha svatého. Ctnost naděje odpovídá na touhu po štěstí, kterou Bůh vložil do srdce každého člověka; přijímá očekávání, která podněcují lidskou činnost; očišťuje a zaměřuje k nebeskému království; chrání před malomyslností; je oporou ve chvílích opuštěnosti; rozšiřuje srdce v očekávání věčné blaženosti. Vzpruha naděje chrání před sobectvím a vede k radosti z lásky.“<sup>46</sup>

Boží království, tzn. Boží uskutečněný program pro člověka, je pro člověka tím nejvyšším dobrem.<sup>47</sup> Boží království jako stav dokonalé spravedlnosti a dokonalého společenství s bohem i lidmi je stavem, ve kterém člověk bude prožívat dokonalé štěstí. Boží království je dějinná skutečnost. Bude dokonale ustaveno na konci jedné epochy lidských dějin a na počátku epochy další. Avšak již nyní působí jeho moc mezi těmi, kteří se díky Kristu stali jeho občany.

Naděje je zaměřena do budoucnosti. Umožňuje vytrvalost v konání dobra v přítomnosti. Představuje tedy stěžejní motivaci v nastoupeném směru křesťanské péče o duši. Naděje je klíčová ctnost, která umožňuje vyrovnávat se smrtí očekáváním konečného zániku smrti jako kletby, která spočívá na stvoření v důsledku prvotního hříchu.

---

<sup>45</sup> O' Donovan, O., cit. d., s. 119.

<sup>46</sup> Katechismus katolické církve, s. 317.

<sup>47</sup> Van Til, C. *Christian Theistic Ethics*. Nutely, NJ: Presbyterian and Reformed, 1977. s. 44.

## 2.5 Závěr

Křesťanská péče o duši v pojetí, které jsem zde představil, odpovídá dějinně-spásnému schématu, ze kterého odvozuje svůj charakter i cíle. Člověk byl stvořen jako Boží místodržící s funkcí proroka, kněze a krále. Byl stvořen dobrý, ale nehotový. Jeho úkolem bylo tyto role plně rozvinout ve vztahu k celému stvoření, a tak dovést zemi do stavu, který by odpovídal Božímú království. Člověk se tomuto poslání hříchem vzpoury zpronevěřil. V Kristu, jako druhém Adamovi, byl ale člověk opětovně povolán k těmúž úkolu uskutečnit své povolání jako prorok, kněz a král.

V Kristu je tedy křesťan vyzýván, aby opětovně přijal tento Boží plán jako vlastní ideál, a aby rozvíjel své mohutnosti v součinnosti s Duchem tak, aby dosáhl cíl, který před něj byl původně položen. Van Til poukazuje na fakt, že v toto smyslu je nejdůležitějším aspektem tohoto programu „sebe-uskutečnění člověka jako Božího místodržícího v dějinách.“<sup>48</sup> Toto sebe-uskutečnění se děje v přímé návaznosti na rozvíjení postoje bázně před bohem prostřednictvím víry, lásky a naděje jako formy specificky křesťanské moudrosti. Bude-li v tomto svém povolání věrný, smí očekávat následující: (1) Jeho vůle bude stále spontánněji odpovídat na Boží výzvy. Jeho schopnost chtít Boží vůli a touha sloužit Bohu bude stále více přirozenou. Bůh chce, aby člověk rozvíjel svoji vůli k dobru; (2) míra jeho schopnosti sebeurčení bude narůstat. S tím bude narůstat jeho stabilita, která podmiňuje schopnost uskutečňovat Boží plán se zemí; (3) vůle člověka bude sílit. Bude přirozeně rozšiřovat sféru vlivu. Tak bude připraven pracovat pro Boží slávu a jeho království ve stále komplexnější dějinnou situaci, ve které bude žít.<sup>49</sup>

Takto pojatá péče o duši tedy směřuje k uskutečnění plného lidství v každém jednotlivém člověku, který přijme Boží milost tohoto povolání.

---

<sup>48</sup> Tamtéž, s. 45.

<sup>49</sup> Tamtéž

### 3 Epiktétův program péče o duši

#### 3.1 Epiktétos - život, myšlení dílo a zařazení

O Epiktétově životě toho s jistotou nelze říci mnoho. Většina osobních informací se nalézá ve vlastních Rozpravách. Má se za to, že Epiktétos se narodil někdy mezi roky 50 – 60 po Kr. v Hierapoli. Od narození byl také otrokem. Jeho majitelem byl Epafroditus. Sám Epafroditus byl slavným propuštěncem a působil jako tajemník císaře Nerona a později Domiciána. Epafroditus byl tedy schopen zprostředkovat Epiktétovi kontakt s císařským dvorem. Tuto zkušenost Epiktétos zúročil v mnoha ilustracích a příkladech, které užíval ve svých přednáškách. V období vlády císaře Flavia žil Epiktétos v Římě již jako svobodný. Byla to zároveň doba intenzivního studia pod vedením významného stoika té doby, Musonia Rufa. Rufus měl na Epiktétovo myšlení významný vliv. Později Epiktétos pod Rufovým vedením zahájil v Římě svou vlastní kariéru učitele filosofie.

Roku 95 po Kr. císař Domicián vypověděl z Říma i Itálie všechny filosofy. V důsledku tohoto rozhodnutí Epiktétos odešel do Nikopole v západním Řecku. Nemáme další informace, že by kdy Nikopoli opustil, a tak se zdá, že v Nikopoliv zůstal až do své smrti někdy kolem roku 135 po Kr. V Nikopoli působil jako učitel stoické filosofie a zde také vznikla jeho dochovaná díla, *Rukojeť* a *Rozpravy*. Epiktétos sám nic nenapsal. Autorem *Rukojeti* a *Rozprav* je jeho žák Arián z Nikomédie.

Mezi soudobé události, které měly na Epiktétovo myšlení zásadní vliv, řadí Dobbin odpor jistých stoických filosofů proti římským vládcům druhé poloviny prvního století - jmenovitě Nerona, Vespasiána a Domiciána: „Fyzická moc, kterou tito tyrani reprezentovali, sloužila jako korelát stoického pojetí osudu a napomohla zformování Epiktétova učení o tom, že mravní charakter je jediná věc, která je v naší moci.“<sup>50</sup> Co se týče klasických zdrojů Epiktétova myšlení, tak mimo své vlastní stoické tradice hledá inspiraci především v odkazu Sókrata Platónových dialogů. Sókrates, stylizován jako stoický patron, představuje pro Epiktéta ideální příklad filosofického života a inspiraci filosofické metody. Zpochybnění nekriticky přejatých soudů jako počátek filosofie a popírání možnosti akrasie, sókratovský

---

<sup>50</sup> Dobbin, R. *Epictetus, Discourses, Book 1: Translation with an Introduction and Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1998. s. XIII.

elenchos, jakož i sociální důsledky filosofického působení, mezi něž patří střet s lidskou obcí a politickou mocí, důraz na zkoumání vlastního života a jeho autenticitu tváří v tvář tyranizující politické moci, to vše jsou témata, která v Epiktétovi nacházejí silnou odezvu.

Epiktétos působí v období, které později historikové označili jako tzv. pozdní stou. Toto období bývá charakterizováno jako období úpadkové. Zdůrazňuje se absence významnější inovace, úpadek zájmu o teorii a zaměření na praktickou etiku na úkor logiky a fyziky a eklekticismus, zřejmý u nejznámějších stoiků římského císařství – Seneky a Marka Aurelia. Ale právě Epiktétovo dílo ukazuje jistou nespravedlnost takto pojatého zobecnění. Ačkoliv se Epiktétos věnuje téměř výhradně aplikované etice, z dochovaného díla je zřejmé, že se velmi dobře orientoval jako ve stoické logice tak i fyzice. Je třeba si uvědomit, že dochované Ariánovy poznámky netvořily výhradní obsah Epiktétových přednášek. Cooper je dokonce toho názoru, že Rozpravy nebyly ani částí formální výuky v Epiktétově škole: „Zdá se, že hlavní část studijního plánu byla tvořena systematickým hlasitým předcítáním klasických ‚starých‘ stoických textů – zvláště textů Chrysipových, ačkoliv několikrát zaslechneme zmínku o Antipaterovi a Arhedomovi a jednou o Diogenovi Bybylónském – a vlastním Epiktétovým ústním komentářem a interpretací těchto textů.“<sup>51</sup> Rozpravy tvořily spíše praktické, pomocné a neformální rady a napomenutí studentům, které byly pronášeny odpoledne či večer po ukončení hlavního studia.<sup>52</sup> Epiktéta v žádném případě nelze označit za eklektika, avšak není ani pouhým tlumočnickem či popularizátorem dřívějších stoických autorů, nýbrž velmi svébytným a tvořivým interpretem, jehož pojetí stoické filosofie bylo vitální a nanejvýš aktuální.

### 3.2 Postup práce

Epiktétovo pojetí péče o duši pojednám ve třech aspektech. V první části se zaměřím na Epiktétovo pojetí přirozenosti světa a člověka jako součásti tohoto světa. Ústřední roli zde hraje Epiktétova teologie, ze které pak vychází jeho etika. V tomto aspektu je klíčovým

---

<sup>51</sup> Cooper, J. M. The Relevance of Moral Theory to Moral Improvement in Epictetus. In Scaltsas, T., Mason, A. S. (Eds.) *The Philosophy of Epictetus*. Oxford: Oxford University Press, 2007. ss. 10-11.

<sup>52</sup> Tamtéž

konceptem možnost poznání boha i světa a odpovídající ztělesnění tohoto poznání v životě racionální důvěry v boží prozřetelnost.

Druhá část pojedná o společenském rozměru péče o duši. Zde bude ústředním tématem charakter autentické lásky stoického mudrce ke světu, její možnosti a meze.

Třetí část se bude věnovat předpokladům, metodě a možnostem filosofie jako stoického umění života či jinak, péče o duši.

### **3.3 Přírozenost světa a poslání člověka**

#### **3.3.1 Teologie**

Pro porozumění Epiktétovu programu péče o duši je v první řadě nutné porozumět jeho pojetí celku přírody, který zahrnuje boží a lidskou přírozenost, neboť tato přírozenost pak tvoří normu, kterou člověk musí při péči o svoji duši respektovat: „Ale co chci já? Poznat přírodu a následovat ji.“<sup>53</sup>

Na rozdíl od svých předchůdců E věnuje svoji pozornost téměř výhradně živé přírodě, bohu a člověku. „Proč by tedy ten, kdo pozorně sledoval řízení světa a poznal, že největší a nejvýznamnější a nejobsáhlejší ze všech soustav je ta, která vychází z lidí a boha, a že odtud byly zárodky života zasety nejenom do mého otce a děda, ale do všeho, co se na zemi rodí a vzchází, a především do rozumných tvorů, protože jen ti svou přírozeností mají účast ve společenství s bohem, neboť jsou s ním spojeni rozumem...“<sup>54</sup>

Jazyk, který zde Epiktétos používá, velmi radiálně vybočuje ze zaběhlého stoického úzu. Jeho jazyk je velmi výrazně personalistický.

Ve stoické ortodoxii bůh, člověk i vše ostatní, tvoří jednotný systém. Svět je zachováván pohromadě nejvyšším racionálním bytím. Bůh řídí všechny události a jeho záměry jsou vždy jen dobré. „Duše světa“, „mysl světa“, „příroda“ a „bůh“ – to vše jsou termíny, které odkazují k jedné a téže věci: „tvořivému ohni, který soustavně směřuje

---

<sup>53</sup> Epiktétos, *Rukojet', Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1972. s.46.

<sup>54</sup> Tamtéž, s. 73.



k plození<sup>55</sup>. Bůh je příroda a příroda je tedy božská. Tento celek je chápán jako jistý druh tělesa, „tvořivého ohně“ (*pneumatu*). Podle stoiků totiž existují pouze tělesa, neboť jen tělesa jsou schopna působit změnu nebo změně podléhat.<sup>56</sup> Celek přírody se pak skládá ze dvou principů: činného principu, který je totožný s přírodou, tedy bohem, a trpného principu, který je označován jako látka. „Fyzický vztah mezi těmito dvěma principy či konstituenty bytí je vztah smíšení. ... Tělesa jsou ve stoickém systému složeninami z „látky“ a „mysli“.<sup>57</sup> Mezi tělem a duší existuje tentýž vztah, který existuje mezi látkou a *pneumatem*. Duše člověka je tvořena životodárným, rozumovým a teplým dechem, který zároveň proniká celým kosmem. U člověka tento dech prostupuje tělem a tělo tudíž odpovídá látce.<sup>58</sup>

Epiktétos se v obecné rovině drží stoické ortodoxie, nicméně s ní pracuje neobyčejně tvořivým a zajímavým způsobem. Jednou z oblastí, kde je tato originalita nejzřetelnější, je jeho teologie. V teologii Epiktétos vyčnívá ze stoické ortodoxie dvojnásobným způsobem. Za prvé, bůh představuje pro Epiktétovu filosofii výchozí bod a neustálou oporu. V tradičním stoicismu teologie netvoří výchozí bod a není ani součástí etiky, nýbrž je „kulminací fyziky – studia přírody.“<sup>59</sup> Epiktétos se od svých stoických předchůdců liší. Z boha spíše vychází, než aby k bohu směřoval.<sup>60</sup> Teologie pro něj tudíž tvoří předpoklad etiky. Za druhé, Epiktétovo pojetí boha má výrazně teistický charakter oproti tradičně panteistickému pojetí klasického stoicismu.

Epiktétovi nečiní problém mluvit o božském světovém principu jako o osobě, která vstupuje do interpersonálního vztahu s člověkem. Bůh je „otcem všech lidí“<sup>61</sup>, který se o nás

---

<sup>55</sup> Long, A. A. *Helénistická filosofie*. Praha: Oikoyomenh, 2003. s. 185.

<sup>56</sup> Tamtéž, s. 190.

<sup>57</sup> Tamtéž, s. 192.

<sup>58</sup> Tamtéž, s. 211.

<sup>59</sup> Long, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Oxford University Press, 1996. s. 184.

<sup>60</sup> Epiktétos, cit. d., s. 184.

<sup>61</sup> Tamtéž, s. 60.

„otcovsky stará a nás chrání“.<sup>62</sup> Při zápase o svobodu, štěstí a pokoj duše má člověk spoléhat na boží pomoc a dovolávat se jí: „Měj na paměti boha, jeho vzývej o pomoc a přispění, jako plavci v bouři vzývají Dioskury.“<sup>63</sup> Lidé se díky své spřízněnosti s bohem mají právo nazývat „syny božími“.<sup>64</sup>

### 3.3.2 Boží vztah k lidem

Pozorným zkoumáním Epiktétova textu však vyjde najevo, že jeho sklon k užívání teistického jazyka neznamena až tak radikální rozchod s předchozí stoickou tradicí. V žádném případě nelze hovořit o teismu v křesťanském, židovském či islámském smyslu, jak je patrné z níže uvedených skutečností, a tudíž ani u Epiktéta nelze hovořit o jakékoliv osobní či metafyzické transcendenci boha vůči kosmu.<sup>65</sup> V následujících odstavcích se zaměřím na některé z textů, v nichž Epiktétos hovoří o povaze vztahu boha k lidem.

Bůh člověka pozorně sleduje. „Když se Epiktéta kdosi zeptal, jak by bylo člověku možno se přesvědčit o tom, že bůh pozoruje každý jeho čin, odpověděl: Nezdá se ti, že všechny věci jsou sjednoceny? - ‚Zdá se mi‘ řekl. Nuže nezdá se ti, že pozemské věci jsou ve vzájemném vztahu s nebeskými? - ‚Zdá se‘ řekl...“<sup>66</sup> Boží kontakt s člověkem je popsán pomocí univerzální boží sympatie.<sup>67</sup> Dále se však v textu dozvídáme, že to, co nás opatruje, dohlíží a ochraňuje je ‚daiomón‘ – bůh v nás. „A proto kdykoliv zavřete své dveře a uvnitř zatěmnete, mějte na paměti, abyste nikdy neříkali, že jste sami; neboť nejste sami, nýbrž bůh je uvnitř a váš daimón je uvnitř.“<sup>68</sup> Člověk tedy není sám, protože má racionální duši, která je

---

<sup>62</sup> Tamtéž, s. 266.

<sup>63</sup> Tamtéž, s. 176.

<sup>64</sup> Tamtéž, s. 74.

<sup>65</sup> Dobbin, R., cit. d., s. 72.

<sup>66</sup> Epiktétos, cit. d., s. 86.

<sup>67</sup> Keimpe, A. Epictetus and Stoic Theology. In Scaltsas, T., Mason, A. S. (Eds.) *The Philosophy of Epictetus*. Oxford: Oxford University Press, 2007. s. 44.

<sup>68</sup> Epiktétos, cit. d., s. 88.

zároveň racionální duši boží. A právě v tomto smyslu je pozorován a opatrován. Nejde tedy o osobní vztah mezi dvěma svébytnými bytostmi, jak jej chápe teismus.

Bůh nabízí lidem pomoc a svou přítomnost jako spolehlivý spolecestující a průvodce životem: „Není-li možné najít bezpečného spolecestujícího, věrného, neúkladného? Takto uvažuje rozumný muž a uvědomuje si, že připojí-li se k bohu, dojde na své životní pouti bezpečně.“<sup>69</sup> Jak ale vypadá takový boží doprovod? Bůh nepomáhá konkrétními činy. Jeho pomoc spočívá v tom, že nám poskytl část sebe sama, abychom pak tuto svoji racionální autonomii plně využili v konání dobra: „Tento zákon stanovil bůh a říká: ‚Chceš-li nějaké dobro, hleď ho dosáhnout od sebe sama.‘“<sup>70</sup> Lidská duše je plastická a k její formaci je třeba bdělosti a ostražitosti. Člověk má v daru vůle vše, co k její formaci, a ke své spáse, potřebuje: „... neboť věz, že nic není poddajnějšího než lidská duše. Je potřebí jen chtít a je to: je napravena; jako naopak, jestliže zdřímne, je ztracena. Neboť v tvém nitru je ztráta i spása.“<sup>71</sup> Bůh, který zachraňuje, je onen vnitřní bůh, racionální mysl.

Bůh s lidmi komunikuje, mluví k nim a dává jim specifické příkazy. „Dá-li však [bůh] povel k odchodu ze života, jako kdysi Sókratovi, musí se poslechnout jeho povelu jako velitelova.“<sup>72</sup> Na jiném místě pak k témuž podotýká: „V jaké tedy úloze vystupuješ teď?“ Jako svědek, povoláný samým bohem. A bůh říká: „Ty pojď a vydej svědectví, neboť ty jsi hoden, abys byl ode mne uveden za svědka.“<sup>73</sup> Avšak jeho příkazy nejsou verbální. Lze je pouze vyvodit z toho, co se nám děje, tedy z boží prozřetelnosti spravovaných událostí: „Lidé, vyčkejte boha! Až on vám dá znamení a této služby vás zprostí, tehdy se odeberte k němu!“<sup>74</sup> Bůh komunikuje skrze svoji prozřetelnost. „Ale člověka bůh uvedl na tento svět proto, aby se díval na něj i jeho díla a aby byl nejen divákem, nýbrž jejich vykladačem.“

---

<sup>69</sup> Tamtéž, s. 299.

<sup>70</sup> Tamtéž, s. 117.

<sup>71</sup> Tamtéž, s. 342.

<sup>72</sup> Tamtéž, s. 119.

<sup>73</sup> Tamtéž, s. 121.

<sup>74</sup> Tamtéž, s. 75.

Epiktétos dokonce mluví o božím trestu, který přichází v důsledku neposlušnosti. Trest ale nespočívá v zásahu vnější spravedlnosti. Spočívá v tom, že zažije důsledky svých nerozumných a neřestných činů: „Jakého tedy trestu se dostává těm, kteří nepřijímají věci takto? Takového, že jsou v tom stavu, v jakém právě jsou. Je někdo nespokojen, že je sám? Ať je za trest osamělý. ...“<sup>75</sup> Na jiném místě pak v podobném duchu: „„Jak nařídil Zeus, tak jednej; nebudeš-li takto jednat, budeš trestán, budeš trpět škodu.‘ Jakou škodu? Žádnou jinou než tu, že neuděláš, co jsi povinen; zničíš v sobě věrného, čestného, slušného člověka. Jiné škody, větší než jsou tyto, nehledej.“<sup>76</sup> Trest spočívá v tom, že člověk zůstane ve stavu otroctví. Bude zotročen vnějšími skutečnostmi, které nejsou v jeho moci.

Výstižným způsobem tuto část Epiktétova myšlenkového systému charakterizuje Long: „Nepotřebujeme Boha, jako něco odlišného od nás samotných, aby nám říkal, co máme dělat. My sami jsme si schopni říci, co máme dělat. Toho jsme schopni z jediného důvodu, totiž díky tomu, jakým způsobem je naše přirozenost zkonstruována. A autorem této konstrukce je Bůh.“<sup>77</sup>

### 3.3.3 Boží dar člověku

Boží vztah k lidem je také vztahem benevolentního dárce, který touží po lidském dobru a štěstí a člověka vybavuje dary, které mu takový život umožňují. Klíčový text se nachází hned v první knize a první kapitole Rozprav: „Epiktéte, kdyby to bylo bývalo možné, byl bych také tvé chatrné tělo a tu trochu tvého majetku učinil svobodnými a nezávislými na překážkách. Nyní však si uvědom, že tělo není tvé, nýbrž jen důmyslně namíchaná hlína. A protože jsem to nemohl, dal jsem ti jakousi část sebe sama – onu schopnost chtění i odporu, žádosti i nechuti, slovem, schopnost užívat představ; budeš-li ji pěstovat (*epimelesthai*) a do ní skládat své všechno, pak nikdy nebudeš narážet na překážky, nikdy na závady; nebudeš na nikoho reptat a nikomu pochlebovat.“<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> Tamtéž, s. 84.

<sup>76</sup> Tamtéž, s. 223.

<sup>77</sup> Long, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, s. 188.

<sup>78</sup> Epiktétos, cit. d., s. 54.

Bůh dal část sebe sama každému člověku a tomu pak odpovídá postavení, které člověk v celku přírody má. Bůh je dokonalá racionalita a část této dokonalé racionality přebývá i v člověku. Takto se bůh učinil člověku zcela přístupným. Boží vědění je kvantitativně odlišné od lidského, protože bůh je celek přírody, zatímco člověk je pouze část celku. Nicméně v principu se lidské vědění, lidská racionalita, kvalitativně neliší od racionality boží. Člověku je tedy přístupné jak božské štěstí, tak božské ctnosti, které jsou úzce vázány na božskou racionalitu. „Je-li však někdo nešťasten, měj na paměti, že je nešťasten svou vlastní vinou! Neboť bůh stvořil všechny lidi ke štěstí, k nerušenému klidu. K tomu jim poskytl prostředky.“<sup>79</sup> Člověk se však o tuto božskou část musí starat, musí o ni pečovat. Pouze správně ošetřená duše umožní člověku spodobení s bohem v božském klidu a pokoji.

Tento boží dar člověku zároveň poskytuje možnost úplné autonomie lidské vůle. „Řekni mi své tajemství.‘ Nepovím; neboť toto je v mé moci. ‚Ale dám tě spoutat.‘ Člověče, co říkáš? Mne? Mou nohu dáš spoutat, ale mou svobodnou vůli nemůže zdolat ani Zeus.“<sup>80</sup> Dar byl jednou provždy dán a nelze jej odejmout, protože pak by člověk přestal být člověkem. Svobodná vůle tvoří centrum identity člověka a je esenciálně rovna vůli božské. Bůh zde tudíž nestojí nad člověkem, ale vedle něj. Bůh a člověk jsou si kvalitativně rovni.

### **3.4 Lidská odpověď**

#### **3.4.1 Lidská identita**

Jak již bylo řečeno dříve, Epiktétos se nezajímá o oblast stoické fyziky. Zajímá jej etika. Názory na konstituci kosmického celku a konstituci člověka přejímá od svých předchůdců. Stoikové odmítali názor, že duše je složena z několika částí. Snažili se tak vyhnout představě, že existuje něco jako iracionální část duše, která je zodpovědná za iracionální touhy. To by totiž vedlo nutně k postulování existence motivů jednání nezávislých na racionálním přesvědčení. Stoikové však věřili, že každé jednání je plně určeno přesvědčením. Skladebný model duše by dle stoického mínění ohrožoval jednotu osoby a vedl k nejasnostem ohledně osobní zodpovědnosti. Esenciální identita člověka se nachází v jeho

---

<sup>79</sup>Tamtéž, s. 266.

<sup>80</sup> Tamtéž s. 55.

duši, která je racionální.<sup>81</sup> Duše, nebo také vůdčí část, generuje racionální impulz tzn. impulzivní představu (pasivní prvek) a souhlas (aktivní prvek).<sup>82</sup> Etický život člověka pak tvoří udílení či odnímání souhlasu impulzivním představám, které generuje racionální duše.

Toto schéma predisponuje člověka k niterné orientaci. Stoik je důsledně zaměřen na svůj vnitřní život. Učí se rozlišovat procesy, ke kterým v jeho duši dochází a s těmito procesy aktivně pracovat. Vnitřní život je jediný prostor autonomní svobody, který člověk má a jediná věc, na které ve skutečnosti záleží. Pouze úspěšné ovládnutí tohoto vnitřního prostoru umožňuje zodpovědné a principiálně ctnostné jednání ve vnějších společenských vztazích, a tudíž dosažení blaženosti.

Toto klasické stoické učení tvoří předpoklady Epiktétova etického systému. Epiktétos identifikuje identitu člověka se svobodnou vůlí či schopností volit, jíž označuje termínem *prohairesis*: „Protože ty nejsi ani maso, ani chlupy, nýbrž svobodná vůle (*prohairesis*): až tuto budeš mít krásnou, tehdy budeš krásný.“<sup>83</sup> Pojem *prohairesis* bývá překládán jako volba, schopnost volit, vůle. Epiktétos jej používá ve dvojitým smyslu. V užším smyslu jím označuje rozumovou schopnost, schopnost touhy, úmyslu a reflexivního vědomí.<sup>84</sup> Tato schopnost je zcela autonomní. V širším smyslu pojem označuje centrum vlastní identity, tzn. reálné vnitřní stoické „já“.<sup>85</sup>

Člověk tedy musí považovat vůli za těžiště své identity. Pak je schopen na toto centrum zacílit svoji pozornost, rozpoznat jeho povahu a začít rozvíjet jeho potenciál.

Mohutnost svobodné vůle umožňuje člověku zkoumat své představy. Na rozdíl od svých předchůdců Epiktétos nehovoří ani tak o prostém souhlasu či nesouhlasu s představami,

---

<sup>81</sup> Frede, M. *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*. Berkeley, CA: University of California Press. 2011. ss. 32-33.

<sup>82</sup> Tamtéž, s. 37.

<sup>83</sup> Epiktétos, s. 209

<sup>84</sup> Long, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, s. 92

<sup>85</sup> Stephens, W. O. Epictetus on How the Stoic Sage Loves. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 14:193-210 (1996) s. 194p6.

jako spíše o zkoumání představ a názorů.<sup>86</sup> Člověk s představami a názory aktivně pracuje: „Ale ukaž mi, že jsi své názory zkoumal a že jsi o ně dbal.“<sup>87</sup> Práce s představou a konečný názor vůči ní zaujatý pak představuje důvod volby konkrétního jednání: „Neboť každému je příčinou kteréhokoliv jeho jednání jeho názor.“<sup>88</sup> Schopnost pracovat s představami je klíčová pro rozlišení důvodů jednání, protože existují různé důvody různé relevance: „Z věcí, které děláme, jedny děláme se zřetelem ke svému hlavnímu cíli, jiné z nutnosti, jiné vzhledem k okolnostem, jiné z ohledu k lidem, jiné ze životní zásady.“

### 3.4.2 Dualita těla a duše

Člověk, chce li být ctnostný a svobodný, nesmí zůstat nečinný. Musí odpovědět na boží výzvu prostředkovanou jeho dary a povoláními. Pokud se rozhodne odpovědět, vychází z etické pozice, která se nachází mezi dvěma póly. Tyto póly také zároveň tvoří možnosti, které se člověku otevírají: „... ale poněvadž jsme svým zrodem směs dvou složek – těla, které máme společně se zvířaty, a rozumu i myšlení, které máme společně s bohy -, někteří z nás se přiklánějí k onomu neblahému a smrtelnému příbuzenství, a jen málokteří k tomu božskému a blaženému.“<sup>89</sup> Kontrast mezi tělem a myslí je ovlivněn platonismem, ale spíše v etickém než metafyzickém smyslu.<sup>90</sup>

Epiktétův postoj k tělu je komplexní a mnohvrstevnatý. Vůči duši je tělo podřadné, ale jako takové není nikde předmětem výsměchu. Epiktétos kritizuje pouze to, když se člověk upne k tělu více než ke své duši. Tělo je nástroj duše a jeho význam je tudíž instrumentální. Epiktétos tedy není zastáncem umrtvování těla jakožto nepřátelského elementu, nýbrž podřízení těla duši. Tělo jako takové je součástí celku světa a nemá se zanedbávat. „Nuže, snad má být tělo nečisté? – Uchovej bůh; ale udržuj své tělo v čistotě přiměřené k tomu, kdo

---

<sup>86</sup> Long, A. A. *Stoic Studies*, s. 46.

<sup>87</sup> Epiktétos, cit. d., s. 225.

<sup>88</sup> Tamtéž, s. 224.

<sup>89</sup> Tamtéž, s. 60.

<sup>90</sup> Long, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, s. 158.

jsi a kým ses narodil: v takové, aby muž byl čistý jako muž, žena jako žena, dítě jako dítě.“<sup>91</sup> Zde se dovolává Sokratova příkladu.<sup>92</sup> Jak již bylo naznačeno výše, Epiktétův systém nepočítá s jakoukoli osobní transcendencí, ať již boha, nebo člověka. Z toho plyne, že k realizaci lidské bytosti a jejího životního údělu dochází ve vtěleném stavu<sup>93</sup> a dějinném procesu.

### 3.4.3 Životní program: následování boha a život ve shodě s přírodou

Život ve shodě s přírodou je standardní stoický cíl a také cíl Epiktétův: „Ale daleko spíše je zákonem života konat to, co je v souhlase s přírodou.“<sup>94</sup> Soulad života s přírodou přináší blaženost, štěstí – *eudaimonia*. Blaženost, jako cíl lidského úsilí, sdílejí téměř všechny klasické etické soustavy řecké filosofické tradice. Přirozeně se však rozcházejí v názoru na to, v čem tato blaženost prakticky spočívá a jak jí lze dosáhnout. Podle stoického učení spočívá blaženost ve ctnosti. Ctností je míněn specificky stoický koncept – „přirozený život, který je v souladu s přírodou (*homologoumenos te fusei zen*), v souladu lidského konání s boží vůlí. Odtud slavné stoické tvrzení: „Žij v souladu s přírodou.“<sup>95</sup>

Epiktétos tento program plně přejímá: „Člověku nepřísluší, aby byl pro někoho nešťasten, nýbrž aby byl pro všechny šťasten, především pak pro boha, který nás stvořil právě k tomuto účelu.“

Štěstí spočívá v nerušeném klidu mysli. Člověk je vybaven přirozenou kapacitou tohoto štěstí dosáhnout, pokud pozná rozdíl mezi tím, co je v jeho moci a tím co v jeho moci není, a podle toho zařídí svůj život. Realizace této vnitřní svobody je základním dobrem.<sup>96</sup> Dobro této svobody spočívá ve volbě chtít věci, tak, jak se dějí: „Neboť svoboden je ten,

---

<sup>91</sup> Epiktétos, cit. d., s. 209.

<sup>92</sup> Tamtéž, s. 19.

<sup>93</sup> Dobbin, R. cit. d., s. 71.

<sup>94</sup> Tamtéž, s. 109.

<sup>95</sup> Copelson, F. *Dějiny filosofie*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2014. s. 525.

<sup>96</sup> Dvořák, P. Ideál emočního života a cesta k jeho dosažení v pozdním stoicismu. *Linguistica online*. November 22, 2012. [cit. 10.3.2018]. Dostupné z: <<http://phil.muni.cz/linguistica/art/dvorak/dvo-001.pdf>>



komu se všechny věci dějí podle jeho vůle a komu nikdo nemůže překážet.“<sup>97</sup> A to je v prvním případě bůh, ve druhém pak člověk, který boha následuje: „Je-li však někdo nešťasten, měj na paměti, že je nešťasten svou vlastní vinou! Neboť bůh stvořil všechny lidi ke štěstí (*eudaimonein*), k nerušenému klidu (*eustathein*). K tomu jim poskytl prostředky, a to tak, že některé věci dal každému v jeho vlastnictví a jiné v cizí. Věci, kterým je možno bránit a které lze odejmout a vynutit, nejsou naším vlastnictvím, ale ty, kterým nelze bránit, jsou naše vlastnictví. Ale pravou podstatu dobra a zla, jak se slušelo tomu, kdo se o nás stará a otcovsky nás chrání, vložil v naše vlastnictví.“<sup>98</sup>

V Epiktétově době být jako bůh, tedy stát se bohu podobným, byl program, jenž byl považován za základ Platónovy filosofie.<sup>99</sup> I pro Epiktéta bůh představoval paradigma ctností, kterých jsou v principu člověku k dispozici. Oblíbeným Epiktétovým výrazem pro životní cíl, zformovaný filosofickým hledáním, je následování bohů: „Filosofové hlásají, že především se musíme učit tomu, že bůh jest a že pečuje o veškerenstvo a že mu nemůže ujít nic nejen z našich skutků, nýbrž ani z našich myšlenek a záměrů; a potom se musíme učit tomu, jací asi bohové jsou. Neboť podle toho, jakými oni se nám budou jevit, musí ten, kdo se jim chce zalíbit a jich poslouchat, podle svých sil se přičiňovat, aby se jim připodobňoval: je-li božstvo věrné, také on musí být věrný; je-li svobodné, také on musí být svobodný; je-li dobrotivé, také on musí být dobrotivý, a je-li šlechetné, i on šlechetný; musí tedy, jako následovník boží, všechno v tomto pořadí dělat i mluvit.“<sup>100</sup>

Možnost spodobnění s bohem závisí na specifickém pojetí jeho teologie, totiž že bohové se aktivně ‚účastní‘ lidské života. V první knize dvanácté kapitole Epiktétos vyjmenovává možnosti, které teologie má. Buďto bůh (bohové) neexistují, nebo existují, ale jsou nečinní, nebo se starají pouze o významné skutečnosti, které se odehrávají v nebi, a nebo se starají i o pozemské věci, ale pouze v obecné rovině. Pátá možnost, totiž že se bohové starají také o jednotlivosti lidského života, umožňuje Epiktétovi vyzvat k následování bohů,

---

<sup>97</sup> Epiktétos, cit. d., s. 83.

<sup>98</sup> Tamtéž, s. 266.

<sup>99</sup> Long, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, s. 166.

<sup>100</sup> Epiktétos, cit. d., s. 159.

neboť náplní lidského života není pouhá abstraktní kontemplace, ale účast na životě obce s jejími konkrétními problémy. Zajímavé je že mezi ty, kdo zastávají posledně zmíněné pojetí, Epiktétos řadí i Sókrata.

Long uvádí zajímavý postřeh ve vztahu k výše citovanému principu napodobování boha z první knihy první kapitoly Rozprav, kde Epiktétos mluví o tom, že ani bůh není všemohoucí ve vztahu k možnostem lidského těla. Bylo-li by to možné, učinil by autonomním i lidské tělo, ale protože to možné není, činí nezávislou alespoň tu část, která je jeho součástí. Divo omezení však nijak neumenšuje jeho nesobeckost a nezištnost. Pro lidi chce to nejlepší, a tak jim to v rámci možností dává. Zeus jako vzor ctnosti tedy naznačuje, aby člověk, podobně jako on, udělal to nejlepší s tím, co má k dispozici a aby tak činil s těmi nejlepšími úmysly. Pro člověka, který následuje Dív vzor, to pak znamená, že i když nemá autonomii nad svým tělem a vnějšími okolnostmi, je vybaven k tomu, aby s materiálními věcmi po vzoru Diově naložil co nejlépe.<sup>101</sup>

#### **3.4.4 Postoj víry a důvěry**

Postoj člověka, který pečuje o svoji duši a usiluje o ctnost, čímž odpovídá na božskou výzvu své vlastní přirozenosti, musí být charakterizován vírou a důvěrou v dobro božské prozřetelnosti: „Jiní at' si rozjímají o soudních přích, jiní o záhadách, jiní o sylogismech; ty rozjímej o smrti, o vazbě, o mučení, o vyhnanství. A o všech těchto věcech s důvěrou, s vírou v toho, kdo tě k nim povolal, kdo tě uznal za hodna toho stanoviště, na němž zařazen máš ukázat, co zmůže vůdčí část rozumem vybavená, kdys se postaví proti silám, které nejsou v moci naší vůle.“<sup>102</sup> Víra zde figuruje jako osobní vazba k celku kosmu. Přesvědčení o racionalitě přírodního dění a vlastním místě v tomto procesu je klíčovým předpokladem pro vyrovnaný a pokojný život tváří v tvář zkušenosti relativního zla, se kterým se člověk na své životní pouti setkává.

---

<sup>101</sup> Long, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, s. 172.

<sup>102</sup> Epiktétos, cit. d., s. 129.

### 3.5 Společenský rozměr péče od duši

Mohlo by se zdát, že stoické pojetí péče o duši jako výchovy vůdčí části člověka k důvěře v dobrotu božské prozřetelnosti a nerušenému klidu nutně působí proti-společensky. Vždyť příčinou nepokoje a pochybností jsou právě turbulence způsobené lidskou společností. Populární pohled vnímá stoického filosofa jak člověka, který se usiluje oddělit od bolestí a problémů, které lidská společnost působí, a tudíž od společnosti jako takové. Postoj stoického hledače moudrosti by pak byl analogií Démokritovské péče o duši, kdy by se stoik úzkostlivě soustřeďoval na svou vlastní duši a všemožně se vyhýbal společenskému kontaktu, aby ji tak izoloval a tím i chránil od vnějších turbulencí, aby ji zachoval klidnou a apatickou.

Epiktétos je jasným důkazem, že taková interpretace stoicismu je hrubým zkreslením skutečnosti. Stoický hledač moudrosti je integrální součástí nejen globálního kosmického celku, ale i lokálního lidského společenství, jež ho obklopuje a v němž on, jako jeho aktivní součást, působí. Věrnost bohu a sobě nutně vede k věrnosti v plnění společenských rolí, v nichž se stoik přirozeně nachází. Ba co více, stoik, pečující o svou duši, musí milovat – boha i své bližní v bohu: „Nuže Diogenés nikoho nemiloval, on, který byl tak dobrotivý a lidský, že pro obecné blaho rád podstupoval tolikeré strasti a tělesné útrapy? Ale jak miloval? Jak se slušelo Diovu služebníku: tak, že se jednak staral o lidi, jednak se podroboval bohu. Proto jemu jedinému byl vlastní celý svět, nikoliv jen určité místo...“<sup>103</sup>

#### 3.5.1 Člověk jako integrální součást kosmického celku

Epiktétos věří, že člověk je integrální součástí kosmického celku. Tato integrita kosmického celku pak nachází odraz v integritě života stoického mudrce: „Uvaž, kdo jsi! Především jsi člověk, tj. ten, kdo nemá nic mocnějšího nad vůli. Mimoto jsi občan vesmíru a jeho část, nikoliv jedna ze služebných částí, nýbrž jedna z vůdčích, neboť máš schopnost si uvědomovat božské řízení a rozjímat o tom, co z toho následuje. Jaký tedy je úkol občana? Aby nic nepokládal za věc osobního prospěchu a o ničem aby neuvažoval, jako by byl odloučenou jednotkou, nýbrž aby si tak, jako kdyby ruka nebo noha měly rozum a dovedly chápat uspořádání přírody: pak by se totiž nikdy jinak nesnažily, ani si nežádaly nic jinak, leč

---

<sup>103</sup> Tamtéž, s. 274.

se zřetelem k celku. A proto dobře říkají filosofové, že kdyby řádný a dobrý muž předvídal budoucnost, sám by napomáhal i nemoci i smrti i zmrzačení, protože by chápal, že tento úděl je mu určen zařízením vesmírného celku a že je celek přednější než část a stát než občan. ... Hle potom měj na paměti, že jsi syn! ... Potom věz, že jsi také bratr! ... A potom, jsi-li v některé obci radní, měj na paměti, že jsi radní; jsi-li mladík, měj na paměti, že jsi mladík; jsi-li stařec, že jsi stařec; jsi-li otec, že jsi otec. Neboť každé z těchto jmen ... vždycky předepisuje příslušné skutky.“<sup>104</sup>

Integrita tvoří přemostění mezi egoismem a altruismem. Epiktétos si nadevše cení sebe sama, své vůle. Uchovávat vlastní vůli v dobrém stavu je jeho klíčová etická povinnost. Ovšem dobrý stav vůle závisí na respektování integrity, která je přirozenou součástí vůle. Integrita je tedy pro stoika zásadním předmětem zájmu. Integrita kosmického celku a integrita duše člověka vyžaduje, aby chtěl vzájemné vztahy a společenské role, tak jak přicházejí v důsledku dění kosmického procesu. Role a vztahy člověku přirozeně náleží, a tudíž je jejich naplňování součástí dobrého života, definovaného jako života ve shodě s přírodou: „A učiní-li tak (tzn. nebude toužit po tom, co není v moci jeho vůle), pak především sám sobě nebude spílat, nebude v rozporu sám se sebou, nebude litovat ani se trápit; a potom, vzhledem k svým bližním, bude vždy upřímný ke každému, kdo je mu roven; k tomu, kdo mu není roven, bude snášenlivý, vlídný, laskavý a shovívavý jako k nevědomému, jako k tomu, kdo se mýlí v nezávažnějších věcech; k nikomu nebude příkrý, protože dobře zná Platónův výrok, že každá duše se jen bezděky odřiká pravdy.“<sup>105</sup>

### **3.5.2 Hierarchie rolí a lojalit**

Epiktétos dále trvá na hierarchii společenských rolí a vztahů, které člověku přirozeně náleží. „Což Sókratés nemiloval své děti? Ale jako svobodný, jako pamětlivý toho, že jeho první povinností je být přítelem bohů.“<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> Epiktétos, cit. d., s. 190.

<sup>105</sup> Tamtéž, s. 192.

<sup>106</sup> Tamtéž, s. 274.

Ve stoické kosmologii nelze mluvit ontologické hierarchii jednotlivých rovin bytí, jako v kosmologii platónské. U stoků plátí, že prvky jsou generovány z věčného ohně, avšak tato posloupnost neimplikuje menší či větší metafyzickou reálnost. Vesmír je tvořen věčně se měnící posloupností jednotlivých událostí. Změna není znakem nedokonalosti ve srovnání s bohem. Vesmír se neustále mění, a protože celek kosmu je bohem, mění se i Bůh.<sup>107</sup> Neexistují hierarchie mezi metafyzicky nadřazenějšími a podřadnějšími sférami jsoucna. Hierarchie však existuje ve vztazích k jednotlivým předmětům jsoucna. Prvním a nejdůležitějším vztahem je vztah k bohu, a tudíž také vztah k božské části sebe sama. Pak teprve přicházejí na řadu vztahy související s dalšími rolemi, které člověk přirozeně zastává. Věrnost ve vztahu k bohu a sobě je garantem řádnosti všech ostatních vztahů.

### 3.5.3 Láska

Podle Epiktéta existují vztahy přirozené a získané. Mezi přirozené vztahy patří vztah syna, občana, muže atd. Mezi získané patří vztahy jako například vztah otce, souseda, spolucestujícího. Společenský rozměr existence člověka je rozměrem přirozeným. Filosof proto musí počítat s tímto rozměrem, a to nikoliv jako s nutným zlem, nýbrž s něčím, co je ve své podstatě pozitivní a nutné pro udržení dobrého stavu jeho *prohairesis*, schopnosti volit v souladu s přírodou.

Epiktétos k tomu říká: „Proto umístí-li někdo svůj prospěch („Já“ a „moje“) tamtéž, kam i zbožnost, čestnost, vlast, rodiče a přátele, toto všechno je zabezpečeno.“<sup>108</sup> Filosof tedy vychází ze sebe k druhým a usiluje o jejich štěstí, které spočívá v životě uvedeném do souladu s přírodou, jež on sám, alespoň částečně, zná ze své vlastní zkušenosti.

Láska k bližním bude vyjádřena mimo jiné také pochopením a porozuměním pro utrpení a slabosti druhých: „... neboť nesmí být nenáruživý a necitelný jako socha, nýbrž musí zachovávat své vztahy, jak přirozené, tak získané ...“ Na jiném místě pak: „... a potom, vzhledem k svým bližním, bude vždy upřímný ke každému, kdo je mu roven; k tomu, kdo mu není roven, bude snášenlivý, vlídný, laskavý a shovívavý jako k nevědomému, jako k tomu,

---

<sup>107</sup> Colish, M. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. Leiden: Brill, 1985. ss. 24-25.

<sup>108</sup> Tamtéž, s. 210.

kdo se mylí v nezávažnějších věcech; k nikomu nebude příkrý, protože dobře zná Platónův výrok, že každá duše se jen bezděky odříká pravdy.“<sup>109</sup>

Nicméně, v souladu s hierarchií rolí a loajalit je první a nejvyšší loajalitou věrnost bohu vyjádřená jakožto důvěra v božskou prozřetelnost kosmu. Tato věrnost znamená, že pocity k druhým lidem nesmějí narušit klid vlastní mysli. „Nedopusť, aby to, co někdo jiný činí v rozporu s přírodou, stalo se zlem pro tebe; neboť nejsi stvořen k tomu, aby ses ponížoval s jinými, ani abys měl podíl na neštěstí jiných, nýbrž abys měl podíl na jejich štěstí.“<sup>110</sup> Filosof musí přitakávat přirozeným pocitům, které nejsou vášněmi, jako například klidné radosti či opatrnosti, jež patří mezi klasické pozitivní emoce (*eupatheiai*) ortodoxního stoicismu.<sup>111</sup> Za každou cenu se však musí vyvarovat pocitů, které narušují jeho duševní klid a jež jsou zároveň také vášněmi. Mezi vášně Epiktétos řadí nejen věci jako sexuální chtíč, žárlivost či ctižádostivost, ale také nerozhodnost, záštiplnost či lítost.<sup>112</sup> Základem takového postoje je v první řadě vědomí, že pokud jsou lidé v jeho okolí nešťastní, jsou nešťastní proto, že se provinili opomíjením prostředků, které jim byly poskytnuty, aby je neštěstí nezasáhlo. Dále pak vědomí, že štěstí či neštěstí druhých není v moci člověka: „Je-li však někdo nešťasten, měj na paměti, že je nešťasten svou vlastní vinou! Neboť bůh stvořil všechny lidi ke štěstí, k nerušenému klidu. K tomu jim poskytl prostředky, a to tak, že některé věci dal každému v jeho vlastnictví a jiné věci v cizí. ... Ale pravou podstatu dobra a zla, jak se slušelo tomu, kdo se o nás stará a otcovsky nás chrání, vložil v naše vlastnictví.“<sup>113</sup>

Filosofa tedy charakterizuje intenzivní nasazení ve prospěch bližního. Nikdy však nesmí ztratit ze zřetele pravdu věcí v celku. Nesmí zapomenou na svoji racionalitu a to, k čemu jej tato povolává. Svému bližnímu neprospěje tím, pokud zapomene na své poslání a ponoří se do jeho smutku. V takovém případě se ztrácí jakákoliv naděje na štěstí. Naopak a paradoxně, k bližnímu nesmí přilnout absolutně. Jeho vztah musí být prostředkován božským

---

<sup>109</sup> Tamtéž, s. 192.

<sup>110</sup> Tamtéž, s. 166.

<sup>111</sup> Dvořák, P., cit. d., s. 23.

<sup>112</sup> Stephens, W. O., cit. d., s. 196.

<sup>113</sup> Epiktétos, cit. d., s. 266.s.

prostředníkem. V takovém případě je pak schopen zůstat vtěleným příkladem božské pravdy a uskutečněné ctnosti, a tím poskytnou naději tomu, který je zotročen láskou ke skutečnostem, jež nejsou v jeho moci. Toužit po tom zbavit bližního jeho bolesti za každou cenu by pak znamenalo dostat se do rozporu s přirozeností vesmíru a toužit po tom, aby byla jiná, než je: „... cizí nemáme chtít stůj co stůj. Cizí žal je mi něco cizího, ale můj žal je moje věc. Já tedy to, co je mé, stůj co stůj odstraním, neboť toto jest v mé moci; to, co je cizí, se vynasnažím odstranit podle svých sil, ale stůj co stůj nebudu o to usilovat. Neboť jinak budu válčit s bohem, budu odporovat Diovi a protivit se jeho řízení vesmíru.“<sup>114</sup>

Filosof si dále musí uvědomovat, že žádný ze vztahů, ve kterých stojí a lidí, k nimž tyto vztahy zastává, není jeho vlastní a nepatří mu. Vše, co je mimo jeho vůli, patří Diovi: „Ano, ale chci, aby také mé děti a má žena byly se mnou.“ – A což jsou tvoje? Nenáleží tomu, kdo je dal? Nenáleží tomu, kdo i tebe stvořil? Nechceš se tedy zřít cizích věcí? Nechceš ustoupit tomu, kdo je mocnější? ... „K čemu jsem tedy tyto dary dostal?“ - Abys jich užíval – „Jak dlouho?“ Jak dlouho bude chtít ten, kdo ti je propůjčil. – „Ale což když jsou mi nezbytné?“ – Nesmíš k nim přilnout a nebudou ti nezbytné. Jenom sám sobě neříkej, že jsou ti nezbytné, a nebudou.“<sup>115</sup> Pravdivá láska je podmíněna odstupem od stvořených a tím i propůjčených dober, vnitrosvětskou askezí. Milovaní lidé nejsou součástí vlastního já, nebyli dáni stejným způsobem, jako bylo dáno lidské já – svobodná vůle - jež jediné je dáno jednou provždy a je v mém úplném vlastnictví, „takže je nemůže zdolat ani Zeus“.<sup>116</sup>

Tento odstup je závislý na schopnosti pojímat všechny vnější věci vůči vlastní vůli jako přechodné, pomíjející a samy o sobě indiferentní. Člověk se nesmí vázat na pomíjející, jako by mělo zůstat věčně: „Ale nikdy nelze sloučit štěstí a touhu po nepřítomných věcech. Neboť šťastný musí dosahovat všeho, co chce; musí se podobat nasycenému: nesmí cítit žízeň nebo hlad. ... Neboť kdo může být dobrý, jestliže neví, kdo jest? A kdo může vědět, jestliže zapomněl, že všechno, co vzniklo, je pomíjivé a že člověk nemůže ustavičně zůstat s člověkem pospolu? Nuže? Toužit po nemožném je nízké a zpozdilé; prozrazuje člověka,

---

<sup>114</sup> Tamtéž, s. 269.

<sup>115</sup> Tamtéž, s. 301.

<sup>116</sup> Tamtéž, s. 55.

kteřý je cizincem ve vesmíru, člověka, kteřý válčí s bohem jedinou možnou zbraní, svými názory.“<sup>117</sup> Epiktétos zde zajímavě a paradoxně osvětluje podstatu odcizení. Odstup od pomíjejících skutečností života umožňuje autentický život a vztah k těmto věcem. Zatím co nemístné přilnutí k těmto věcem člověka v posledku odcizuje podstatným věcem v řádu přírody.

Zde tedy do určité míry lze polemizovat s důrazem Suvákových závěrů: „Úlohou filosofa je odhalovat choroby vlastní duše a ujat se její léčby. Činnost filosofa nespočívá v léčbě jiných lidí – filosof slouží nanejvýš jako příklad člověka stát se lékařem vlastní duše.“<sup>118</sup> Ano, filosof ví, že není schopen změnit životy druhých, které nejsou v jeho moci. Ale přesto se k nim obrací svým vlastním příkladem a filosofickou činností. Nabádá, vyzývá, učí, miluje: „Závěrem tedy, domnívám se, že láska toho, kdo je *fronimos* k druhým se nemanifestuje především v jeho úsilí zlepšit jejich hmotné, ekonomické životní podmínky, ale spíše v předávání jeho vnitřního bohatství, tzn. jeho moudrosti.“<sup>119</sup> Předávání životní moudrosti není jakýmsi vedlejším produktem vlastního zaměření, ale součástí vlastního zaměření.

### **3.6 Cesta k dobrému životu: filosofie**

#### **3.6.1 Poslání filosofie**

Filosofie je stoické umění života: „Neboť tesařovou látkou je dřevo a sochařovou spěž, právě tak život jednoho každého je látkou životního umění.“<sup>120</sup> Zde Epiktétos přímo navazuje na Sókrata. Filosofii člověk potřebuje, aby se stal sám sebou a uskutečnil svoji vlastní přirozenost a tím dosáhl štěstí.

Avšak na rozdíl od Sókrata je pro Epiktéta jediná pravdivá filosofie stoická. Když Epiktétos zmiňuje „filosofy“, v drtivé většině míní své stoické předchůdce. Filosofie je otevřená, co do své aplikace - poskytování odpovědí na lidské potřeby. Avšak co se týče

---

<sup>117</sup> Tamtéž, s. 268-269.

<sup>118</sup> Suvák, V. Umenie života medzi Sókratom a Epiktétom. *Filozofia*. ročník 72 (2017), č. 2., s. 89.

<sup>119</sup> Stephens, O., cit. d., s. 209.

<sup>120</sup> Tamtéž, s. 88.



doktrinálního obsahu, je více méně uzavřená.<sup>121</sup> Cílem filosofického snažení tedy již nemůže být trvalé tážení po neustále unikajícím dobru. Člověk je schopen poznat pozitivní obsah dobra – pravidla umožňující život v souladu s bohem a přírodou. Nic na věci nemění ani to, že jen málokterí ve svém životě dobra osáhnou. Dobro tedy není pojato jako Patočkova negace negace,<sup>122</sup> ačkoliv i v Epiktétově pojetí se filosofie rodí z rozpoznání potřeby zpochybnění nedostatečně reflektovaných názorů na dobro, zlo, štěstí, spravedlnosti, atd. Dobro stoického filosofa spočívá v nahlédnutí povahy celku skutečnosti a přizpůsobení své vlastní vůle povaze tohoto celku: „A tu si dílo filosofa představujeme asi tak, že svou vůli musí uvést v soulad s tím, co se děje, takže ani žádné dění se mu neděje proti jeho vůli, ani žádné dění ho nemíjí podle jeho vůle. ... [tito] ve svých žádostech se neklamou a že neupadají do toho, čemu se chtějí vyhnout, a že každý z nich žije svůj život pro sebe, bez zármutku, beze strachu, bez neklidu a zároveň zachovává se svými bližními jak přirozené, tak získané vztahy, vztah syna, otce, bratra, občana, muže, ženy, souseda, společnického, nadřízeného, poddaného.“<sup>123</sup>

### 3.6.2 Předpoklady k filosofické práci

Filosofie vychází z vědomí vlastní nedostatečnosti ve vztahu k dobru: „Začátkem filosofie, alespoň u těch, kteří k ní přistupují, jak se sluší a správnou cestou, je vědomí naší slabosti a nemohoucnosti v nezbytných věcech.“<sup>124</sup> a nevědomosti o dobru: „Co je prvním úkolem toho, kdo filosofuje? Odstranit domnění, že něco zná, neboť je nemožné, aby se někdo začal učit tomu, o čem se domnívá, že to zná.“<sup>125</sup> Zde je Epiktétovo sókratovské východisko. K souhrnnému cíli filosofického vzdělávání pak E říká: Co je tedy vzdělávat se? Učit se přizpůsobovat přirozené obecné pojmy jednotlivým případům v souhlasu s přírodou, a dále učit se rozlišovat, že jedny z věcí jsou v naší moci a jiné nejsou v naší moci.“<sup>126</sup>

---

<sup>121</sup> Long, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*,

<sup>122</sup> Cajthaml, M. *Péče od duši*, s. 55.

<sup>123</sup> Epiktétos, cit. d., s. 159.

<sup>124</sup> Tamtéž, s. 150.

<sup>125</sup> Tamtéž, s. 169.

<sup>126</sup> Tamtéž, s. 102.

Podobně jako Sókrates i Epiktétos předpokládá, že každý člověk má určité přirozenou výbavu, která ho predisponuje k možnosti filosofického tázání. E tuto výbavu pojímá ve shodě se stoickým učením o trojí různé hodnotě věcí a tím trojímu postoji k věcem – náklonnosti, odporu a neutralitě. Lidé mají přirozenou kapacitu k lásce k pravdě, odporu ke lži a zdrženlivosti ve věcech indiferentních: „... úkolem pak řádného a dobrého člověka jest užívat představ ve shodě s přírodou. Ale v přirozenosti každé duše je přisvědčovat pravdě a se lží nesouhlasit a ve všem nejistém se zdržovat úsudku, právě tak jako je v její přirozenosti úsilí o dobro, nechť ke špatnosti a lhostejnost k tomu, co není ani špatné ani dobré.“<sup>127</sup> Tato přirozená výbava, není-li kriticky rozvinuta, vede k falešné jistotě o znalosti dobra a zla. Lidé přirozeně hledají štěstí, ale většinou zároveň věří věcem, které jsou s tímto v rozporu.

Člověk se domnívá, že něco zná. Toto přesvědčení je dáno přirozeným obecným pojetím hodnoty dobra, zla, štěstí, spravedlnosti. Lidé užívají tyto obecné pojmy a aplikují je do konkrétních situací bez zevrubného zkoumání, zda je konkrétní situace a obecný pojem kongruentní. „Obecné pojmy jsou všem lidem společné a obecný pojem není s obecným pojmem v rozporu. ... Kdy tedy vzniká rozpor? Při přizpůsobování našich obecných pojmů jednotlivým případům.“<sup>128</sup>

Pokud je však člověk díky filosofii nasměrován k rozpoznání rozporu, pak, v souladu s E racionalistickým optimismem bude tento rozpor řešit: „Ale každá rozumná duše je od přírody rozporem rozhořčena, a pokud si neuvědomí, že je v rozporu, nic jí nebrání činit věci, které jsou v rozporu. Ale jakmile si rozpor uvědomí, nezbytně od něho musí opustit a vyhýbat se mu ...“<sup>129</sup> Tento racionalistický optimismus je stěžejní pro sókratovskou etiku a E jej zcela přejímá.<sup>130</sup>

Dispozice k filosofii se objeví, jen když člověk pochopí, že své neprověřené názory činí základem hodnotových soudů: „Neboť to je, myslím, ono, co vypátráno zbavuje

---

<sup>127</sup> Tamtéž, s. 312.

<sup>128</sup> Tamtéž, s. 101.

<sup>129</sup> Tamtéž, s. 202.

<sup>130</sup> Long, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, s. 77.

bláznovství ty, kteří za měřítko všech věcí užívají toliko svého zdání, takže potom vycházíme z jakýchsi známých a jasně stanovených zásad a užíváme v každém jednotlivém případě přesně rozlišených obecných pojmů.“<sup>131</sup> Tehdy a jen tehdy může člověk začít prožívat porodní bolesti pravdy: „Co tedy mám dělat? Tohle je předmět zkoumání opravdového milovníka moudrosti, který pociťuje porodní bolesti pravdy.“<sup>132</sup>

Cílem filosofie v E pojetí není vytvořit kariérního filosofa, ale výtečného člověka. Proto se obrací ke všem: k laikům, filosofickým konkurentům, začátečníkům či pokročilým, a to včetně sebe. Často užívá přehánění, ironie a sebe-podceňování, což jsou odkazy k vědomému napodobování Sókrata.

### 3.6.3 Epiktétův elenchos

Epiktétos si je vědom existence různých forem, kterými se lze k člověku obracet: „Ale což není něco takového jako napomínavý sloh? – Ano, kdo to popírá? Zrovna jako je usvědčující sloh a jako poučný sloh? ... Nebo co je napomínavý sloh? Je to schopnost dokázat jak jednotlivci, tak i zástupu rozpor, ve kterém se lidé zmítají; a že o všechno se starají spíš než o to, co opravdu chtějí. Neboť chtějí věci, které přispívají ke štěstí, ale hledají je na nesprávné cestě.“<sup>133</sup> V tomto je Sókrates jeho velkou inspirací. Ukazuje, že je schopen zkonstruovat dialog podle Platónova modelu Sókratovských dialogů. Například jde dialog v knize první kapitole jedenácté s názvem „O lásce k rodině“.<sup>134</sup> Není to však běžná forma, kterou užívá. Většina jeho rozprav má formu „schematického kvazi-dialogu“.<sup>135</sup> Tazatel má obvykle jen čistě instrumentální funkci, je pouhým prostředkem a věnuje se mu pouze několik řádků. Tato forma je dána především typem publika, ke kterému se Epiktétos obrací. Nebobrací se ke komukoliv, koho potká na tržišti. Mluví ke svým studentům ve škole, kteří tím, že jsou přítomni, ukazují alespoň základní motivaci k hledání dobra.

---

<sup>131</sup> Epiktétos, cit. d., s. 152.

<sup>132</sup> Tamtéž, s. 103.

<sup>133</sup> Tamtéž, s. 266.

<sup>134</sup> Tamtéž, s. 78

<sup>135</sup> Dobbin, R., cit. d., s. 131.

Autentický filosof následuje Sókratova příkladu a je ochotný sám sebe vystavit zkoušce a síle logu<sup>136</sup>: „S člověkem jako s člověkem se stýká ten, kdo poznává jeho názory a navzájem mu ukazuje své. Poznej mé názory, ukaž mi své a teprve potom říkej, že ses stýkal se mnou. Podrobme se navzájem zkoušce: mám-li já nějaký špatný názor, odstraň jej; pakli ty máš nějaký, ven s ním! To se myslí slovy ‚stýkat se‘ s filosofem.“<sup>137</sup> Tento Epiktétův postoj je pozoruhodný ve světle jeho pojetí skutečnosti. Sókrates neoperuje a není vázán žádným metafyzickým pojetím skutečnosti, pouze silou logu. To mu v principu umožňuje absolutní otevřenost v diskusi. Je sice přesvědčen o racionální síle svých postojů, ale není vázán dogmaticky k žádnému metafyzickému rozvrhu skutečnosti. Epiktétos na rozdíl od Sókrata neužívá elenchu jako prostředku k dosažení čistě záporných závěrů ohledně zkoumaného předmětu. Jeho cílem je sladění vůle s celkem přírody.

---

<sup>136</sup> Cajthaml, M. Sókratovsko-platónská a křesťanská podoba péče o duši. *Studia theologica* 13, č. 2 [44], léto 2011. s. 19.

<sup>137</sup> Epiktétos, cit. d., 226.

## 4 Srovnání Epiktétova a Patočkova pojetí péče o duši

### 4.1 Epiktétos a sókratovské pojetí péče o duši

#### 4.1.1 Kontinuita

*Užívání elenchického postupu a jeho předpoklady* – Obě pojetí pracují s podobnými předpoklady ohledně přirozené situace člověka a jeho vztahu k dobru, stejně jako k možnostem, které člověku jeho přirozenost poskytuje. Obě pojetí pojmají člověka jako bytost přirozeně nehotovou, která musí svou pravdivou existenci teprve uskutečnit. Dále pak je člověk přirozeně ve stavu „nemoci“. Nemocí jsou přejatá a nereflektovaná přesvědčení o lidském dobrém. Obě pojetí sdílejí názor na to, že každý člověk je přirozeně pozitivně predisponován k filosofickému tázání – lásku k pravdě a odpor k rozporu. Obojí popírají možnost akrasie, tzn. možnost volby jednání, které je v rozporu s upřímným přesvědčením o vlastním prospěchu. Obojí jsou přesvědčeni, že člověk nenávidí rozpor. Odtud pak vychází racionalistický optimismus a volba elenchického postupu jako stěžejní filosofické metody.

*Otevřenost moci logu* – Epiktétos i Sórates odmítají setrvávání v dogmatismu. Oba přístupy charakterizuje ochota k otevřenosti a flexibilitě. Své dialogické partnery berou jako skutečné partnery, byť mezi nimi může existovat jistá nerovnost ve smyslu zkušenosti a dosažené filosofické zralosti. Základní postojem je zde postoj pokory vůči logické síle argumentu.

*Láska k druhým* – Sórates i Epiktétos se obracejí ke světu. Jejich životní ideál nespočívá v asketickém úniku ze světa a do sebe ponořeném rozjímání. Integrální součástí jejich filosofického poslání je služba spoluobčanům, věrnost v přirozeně daných či získaných rolích. Ve shodě se svým posláním filosofů slouží dobru svých spoluobčanů především tím, že je vybízí k péči o duši prostřednictvím filosofické práce, prostřednictvím neustálého kritického zkoumání vlastních úsudků a postojů.

*Konflikt filosofie se světem* – Nekompromisní postoj osobní integrity, oddanosti filosofii a autonomie, kterou filosof takto získává, vede v mnoha případech ke konfliktu s těmi, kdo hledání pravdivého života odmítnou. Oba filosofové mají zkušenost s politickou mocí, která neváhá užít fyzické síly proti těm, kteří ohrožují její legitimitu kritickým zkoumáním hodnot, o které se opírá a s nimiž pracuje.

### 4.1.2 Diskontinuita

*Specifické zaměření elenchu* – Epiktétovi dialogičtí partneři se od Sókratových liší. Sókrates se obrací ke všem lidem Aténské obce, zvláště k lidem mravně zatvrzelým. Epiktétos se obrací především ke svým žákům, kteří jsou již na cestě moudrosti, jak ostatně dotvrzuje jejich přítomnost v Epiktétově škole. Odlišným adresátům odpovídají za odlišné důrazy v rámci elenchické metody. Epiktétovým důrazem je auto-aplikace elenchu.

*Epiktétův metafyzický rozvrh* – Dalším významným rozdílem je Epiktétův metafyzický rozvrh. Na rozdíl od Sókrata, který je „absolutně“ otevřen, je Epiktétos otevřen pouze „relativně“ v rámci svého stoického systému. Podle Epiktéta však nejde o dogmatický postoj. Tento systém byl prozkoumán a shledán pravdivým. De facto je neustále zpochybňován každou novou výzvou a díky poctivé filosofické práci opětovně shledáván jako pravdivý.

## 4.2 Epiktétos a platónské pojetí péče o duši

### 4.2.1 Kontinuita

*Dualismus duše a těla* – Oba přístupy pracují s dualistickým pojetím lidské bytosti. Lidská bytost je tvořena tělem a duší, přičemž vlastní identita lidské bytosti spočívá právě v její duši. Epiktétos byl ovlivněn Platónovým dualistickým pojetím, jak je patrné z diskuse o božské podstatě duše, která člověka činí příbuzného bohům a ne-božské podstatě těla, která člověka pojí se zvířaty a zemí. Tím jsou dány také základních možnosti pohybu duše, buďto směrem k božskému, nebo směrem ke smrtelnému.

*Vztah duše k sobě samé* – V obou pojetích hraje jistou roli reflexivní povaha duše a rozumu. U Platóna může duše konat reflexivní pohyb v každé ze dvou základních oblastí jeho metafyzického rozvrhu skutečnosti. Epiktétos jako stoj pojmá metafyzický rozvrh skutečnosti odlišně, avšak reflexivní povaha rozumu je analogická k Platónově reflexivitě duše. Rozum se obrací ven, aby zkoumal vnější přírodní procesy a pak se obrací zpět k sobě, aby jejich etický význam aktualizoval ve vlastní volbě. Pokud se rozum obrací k tělu a přimyká se k věcem, které nejsou v jeho moci, utvrzuje svoji nesvobodu. Pokud se obrací k božskému, stává se svobodným.

### 4.2.2 Diskontinuita

*Odlišné pojetí metafyzického rozvrhu skutečnosti* – Platónská péče o duši pracuje se čtyřmi rovinami bytí, mezi nimiž existuje vztah jednostranné ontologické závislosti. Možnosti duše jsou pak dány tím, ke které rovině se bude ve svém úsilí vztahovat. Epiktétos takovouto hierarchickou strukturu nepostuluje. Nezajímá jej metafyzická spekulace jako taková. Předpokládá se, že stojí na klasických stoických předpokladech, kdy jsou prvky generovány z věčného ohně, avšak tato posloupnost neimplikuje menší či větší metafyzickou realnost. Vesmír je tvořen věčně se měnící posloupností jednotlivých událostí. Změna není znakem nedokonalosti ve srovnání s bohem. Vesmír se neustále mění, a protože celek kosmu je bohem, mění se i Bůh. Duše přijímá a vztahuje se k tomuto determinovanému procesu jako přirozenosti a božskému řádu. Učí se jej chtít přesně tak, jak se děje, a v tom nalézá své vlastní štěstí.

## 5 Srovnání Epiktétovy a křesťanské podoby péče o duši

### 5.1 Paralely

*Racionálně uchopitelný metafyzický rozvrh skutečnosti* - Oba koncepty předpokládají existenci reálného metafyzického rozvrhu skutečnosti a lidskou schopnost racionálně a pravdivě tento rozvrh poznat. Člověk je obdařen mohutnostmi, které mu umožňují vstoupit do kontaktu s celkem jsoucna. Tento kontakt se neomezuje pouze na pocity závislosti či údivu, ale zahrnuje i počín předmětného poznání. Člověk je schopen pravdivě poznávat strukturu skutečnosti, o této struktuře vypovídat lidským jazykem a toto poznání pak vtělovat do lidského života.

*Primát teologie vůči etice* - Oba koncepty pracují s primátem teologie. Nejzazší jsoucno je božského charakteru a představuje nejvyšší dobro. Toto jsoucno vstupuje do kontaktu s člověkem a aktivně se sebe-sdílí. Aby člověk našel autentickou životní formu, musí tomuto sebe-sdílení v první řadě pozorně naslouchat.

*Dialogický vztah s božským základem jsoucna* - Pozorným nasloucháním člověk vstupuje do vědomého dialogického vztahu s božským základem jsoucna. Tento dialogický vztah je pro člověka konstitutivní. Z tohoto vztahu se člověk dozvídá pravdu o přirozenosti božského základu, své vlastní přirozenosti i přirozenosti světa. Dozvídá se pravdu o svém životním poslání a cíli, ke kterému má směřovat. Toto poznání pak člověk vtěluje do konkrétní životní formy.

*Základní postoj důvěry* - Vztah k božskému základu je vztahem důvěry. Je tedy vztahem, který se vyznačuje osobnostními rysy. Nejde v něm o pouhou absorpci informací o objektivně existujícím předmětu. V lidské zkušenosti existují prožitky, které jsou ve zdánlivém rozporu s dobrotou božského základu a řádu, kterého je bůh autorem a garantem. To je moment, kdy se pravdivé poznání opírá o důvěru v moudrost boha a jeho prozřetelné péče. Postoj důvěry je postojem, který umožňuje otevřenost novým nahlédnutím.

*Konverze* - Člověk se přirozeně nachází ve stavu, který mu neumožňuje bezprostředně rozvíjet své mohutnosti správným směrem. Musí projít jistou formou konverze, ve které si uvědomí klíčové rozpory, které charakterizují jeho dosavadní existenci. Uznání tohoto



rozporu je nutnou podmínkou pro to, aby se člověk začal zajímat a zabývat péčí o svou duši. Konverze dále otevírá možnosti dalšího růstu, protože člověk ta, jak je, je nehotový.

*Základní postoj lásky* - Vertikální vztah k božskému základu skutečnosti určuje možnosti a meze horizontálních vztahů k ostatním lidem a skutečnostem. Poznání, které člověk pečující o svou duši získal díky dialogickému vztahu s bohem, není samoúčelné, ale má být užito ku prospěchu lidského společenství. Ve skutečnosti jsou obě roviny organicky propojeny. Věrnost ve vertikálním vztahu k bohu umožňuje čínorodost ve vztazích horizontálních, které jsou součástí přirozeného řádu univerza, a tedy dobré a božstvem chtěné. Tato čínorodost je součástí péče o duši a působí na duši pozitivně tím, že jí otevírá další možnosti ve vztahu k moudrosti a jejímu konečnému cíli. Člověk, který poznal lásku boha je motivován tuto lásku sdílet s druhými a usilovat o to, aby i oni našli stejnou kvalitu vztahu, který rozhoduje o zakoušení štěstí či neštěstí, blaženosti či mizérie.

*Vnitrosvětská askeze jako podmínka autentických vztahů* - Vztahy k vnitrosvětským skutečnostem, lidem, věcem či stavům se musí vyznačovat jistou mírou askeze. Člověk pečující o svou duši nesmí k časným věcem přilnout způsobem, který by jej zbavil schopnosti nahlížet svět pravdivě a v celku, nýbrž musí zachovávat odstup, který mu umožní, aby zakoušel blaženost, i když tyto jeho vztahy k daným vnitrosvětským skutečnostem zaniknou. Všechny věci a osoby v posledku patří božskému dárci. Pomíjivost a smrt jsou z boží vůle přirozenou součástí života. Člověku se dostává privilegia těšit se na čas z pomíjivých věcí. Moudrý člověk správně pečující o svou duši se neustále připravuje na moment, kdy budou odňaty.

*Svoboda a sebeurčení* – Autentický vztah k božskému základu a vnitrosvětská askeze propůjčují člověku fundamentální svobodu. Člověk se tak vymaňuje z otrocké tyranie vnějšího, relativního a pomíjivějšího. Rozvíjením bohem daných mohutností v souladu se svou přirozeností vytváří prostor svobody a sebeurčení. Je stále méně určován vnějším a nevlastním. Lidská kapacita jednat dobře se prohlubuje a stává se stále více habituální a spontánní.

*Etická povaha zla* – Zlo je ve své podstatě etický fenomén. Zlo není dáno jakoukoli nedokonalostí kosmického celku, nýbrž vychází z vůle člověka jednat v rozporu s božským řádem skutečnosti. Člověk je za zlo zodpovědný. Bůh je dokonalý a dobrý, zcela prostý zla.

*Cíl péče o duši jako zpodobnění s bohem* – Cílem životního umění či péče o duši je spodobňování s bohem. Člověk je k této činnosti vybaven mohutnostmi, jež jsou zároveň božími dary. Tyto mohutnosti člověka primárně disponují k božskému, avšak člověk musí vynaložit úsilí na rozvíjení potenciálu v nich přítomného a to v součinnosti s božským působením uvnitř i vně sebe.

## **5.2 Odlišnosti**

Přes všechny výše zmíněné podobnosti existuje mezi Epiktétovým a křesťanským pojetím péče o duši fundamentální rozdíl, který udílí odlišné významy formálně podobným koncepcím.

*Odlišné pojetí boha a božství* – První a základní rozdíl obou pojetí spočívá v charakteru Boha, který je zároveň nejzazším jsoucnem. Ačkoliv Epiktétos užívá jazyk, který se podobá jazyku křesťanského teismu, teistou není. Epiktétovo pojetí je přinejlepším panenteistické. Bůh vůči světu není transcendentní v teistickém smyslu. Celek světa je bohem a bůh vše proniká. Je přítomen v každé jednotlivé věci, zvláštním způsobem pak v člověku. Avšak mezi bohem a člověkem neexistuje kvalitativní, nýbrž pouze a jen kvantitativní rozdíl. Všechny boží kvality tak jsou člověku v principu přístupny. Naopak křesťanský teismus postuluje Boha jako transcendentního, celek světa přesahujícího a aseitního, tzn. na světě nezávislého. V křesťanském teismu je Bůh také imanentní, přítomný ve svém stvoření. Tato imanence však neznamena míšení. Mezi Bohem a světem existuje nekonečný kvalitativní rozdíl. Bůh je také svatou Trojicí, věčným vztahem lásky. Tato Boží přirozenost se pak promítá do všech jeho úkonů a vztahů vůči stvoření. Celek světa existuje jako výsledek svobodného úkonu Stvořitele, který stvořil svět z lásky a ex nihilo. Křesťanský teismus tedy postuluje existenci čistě duchovního, osobního a inteligibilního jsoucná, jež je člověk schopen poznávat, které je však esenciálně odlišné od smyslově vnímatelného lidského světa.

*Odlišné pojetí lidské identity* – Na rozdíl od Epiktétova pojetí člověk v křesťanském teismu není svou podstatou božský univokálním smyslu, ale pouze ve smyslu analogickém. Člověk byl stvořen k Božímu obrazu a je analogátem věčných vztahů existujících ve svaté Trojici. Identita člověka nespočívá pouze v jeho volním aspektu. Člověk je psychosomatickou a komplexní jednotou těla a racionálních, afektivních a volních aspektů, člověk je osobou. Jeho identita spočívá v tom, že jako duše živá je stvořen k Božímu obrazu a v jeho

jedinečném vztahu k Bohu jakožto Otcí, který osobně chce každého individuálního člověka, a proto jej povolává k životu. Křesťanská péče o duši zahrnuje tuto komplexitu a směřuje k rozvíjení Bohem dané jedinečnosti osoby k osobnosti a osobitosti v interakci s nestvořeným Bohem a stvořeným řádem.

*Odlíšné pojetí konverze* - Obě pojetí zastávají nutnost konverze, avšak tuto pojmají odlišně. Epiktétův racionální optimismus jej vede k přesvědčení, že člověk potřebuje nahlédnout pouze rozpor ve svých neproověřených předpokladech a hodnotových soudech. Vědomé postizení tohoto rozporu spolu s přirozenou dispozicí žít bezrozporně postačuje k tomu, aby člověk vykročil na cestu filosofie jako prostředku péče o duši. Křesťanství pojmá rozpornost lidské situace mnohem hlouběji. Předkládá situaci padlého člověka jako situaci hluboce existenciálně rozpornou, neboť v tomto stavu je odcizen zdroji a garantu své identity. Navíc člověk není schopen svými silami tento rozpor vyřešit. Je-li s ním konfrontován, pak si spíše zacpává uši a jako opilý Alkibiadés z Platónova dialogu Sympozium a utíká pryč, neschopen přijmout radikalitu výzvy, která odhaluje jeho neřestného a vášnivě zaujetí pro falešnou autonomii. Konverze, tedy schopnost pohlédnou pravdivě na vlastní situaci a usilovat o nápravu přichází v důsledku nadpřirozeného daru víry. Teprve díky tomuto daru je člověk uschopněn pravdivě poznat mizérii své rozporné existence a obrátit se na cestu následování.

*Odlíšné pojetí dialogičnosti* – Podle Epiktéta člověk bohu naslouchá a odpovídá. Tento dialog však probíhá v rovině přirozeného zjevení stvořeného řádu. Bůh s člověkem komunikuje prostřednictvím událostí. Nadpřirozené verbální zjevení v tomto systému přirozeně neexistuje. V křesťanském pojetí probíhá dialog nejen na rovině přirozeného, ale též nadpřirozeného zjevení. Bůh komunikuje s člověkem slovy proroků ve svatých Písmech i skrze ty, kdo jsou tímto darem obdarováni. Jedná se o skutečný interpersonální dialog.

*Odlíšné pojetí charakteru vnitrosvětské askeze* – Obě pojetí považují vnitrosvětskou askezi za důležitou praxi v péči o duši. Prostředkovyný odstup od vnitrosvětských jsoucen a procesů je nezbytnou podmínkou autentické existence. Ovšem existuje zásadní rozdíl v tom, proč si tento odstup zachovávat. Podle Epiktéta jsou toto lidé, vztahy, statky, procesy, atd. samy o sobě indiferentní. Nejsou o sobě dobré ani zlé. Dobrá o sobě je pouze ctnost či moudrost, zlem o sobě je pak neřest či pošetilost. Dokonce ani smrt není zlem o sobě. Je přirozenou daností. Stoik se tedy vzdává vnitrosvětských jsoucen jako skutečností

indiferentní. Křesťan však pohlíží na vše, co bylo stvořeno, jako na o sobě dobré. Vzdává-li se těchto věcí, pak to činí s vědomím jejich hodnoty. Odlišnost v tomto pojetí vynikne při srovnání smrti dvou modelových příkladů jednotlivých – Sókrata a Ježíše z Nazareta. Sókrates odchází ze světa zcela pokojně, protože smrtí v posledku nic hodnotného neztrácí. Ježíš prožívá agónii zápasu o život jako o jedno z nejvyšších a nejcennějších dober člověka.<sup>138</sup>

*Odlíšné pojetí svobody a sebeurčení* – Epiktétos omezuje lidskou svobodu pouze na věci, které jsou v moci lidské vůle, a to je v posledku pouze vlastní charakter člověka. Nic jiného v moci člověka není, a tudíž není předmětem svobodného jednání a je proto nepodstatné. Pravá svoboda je pouze svoboda vnitřní. Avšak je to svoboda v principu absolutní, protože autonomie duše, respektive vůle, je absolutní. Duše je esenciálně božská, proto jí bůh není nadřazen a nemá nad ní moc. Člověk má tedy moc absolutního sebeurčení co do úsudků a postojů vůči vnějším skutečnostem. V křesťanském pojetí je svoboda člověka vždy svobodou božího služebníka. Žádná z částí osoby není esenciálně božská. Lidské bytí je vždy a za všech okolností bytím odvozeným a v každé své části závislým na Bohu, nikdy ne autonomním ve výše zmíněném smyslu. Navíc jsou lidské mohutnosti poznamenány důsledky hříchu. Lidská svoboda tedy spočívá v analogickém rozvíjení Božích sdělitelných atributů v mezích a možnostech stvořeného řádu. Na druhé straně může křesťan počítat s kooperací stvořeného řádu, který je v Kristu obnovován. Člověk je také schopen, v součinnosti s Bohem, působit skutečnou změnu nejen ve svém nitru, ale také ve vnějším světě. Průvodním znakem „mohutnění“ schopnosti sebeurčení, která charakterizuje dobře spravovanou duši, je rozšiřování sféry vlivu.

*Odlíšné pojetí zla a hříchu* – Podle Epiktéta je přirozenost světa dobrá. Věci, tak jak se dějí, jsou dobré, protože se dějí podle boží vůle. Jediné zlo se skrývá v nitru člověka. Spočívá v opomíjení péče o božskou duši. Křesťanské pojetí pracuje s existencí hříchu a zla, které má původ ve svobodném lidském rozhodnutí, ale svými důsledky zasáhlo celý stvořený řád. Vrcholem zla je existence smrti a zániku. Svět, tak jak jej dnes zakoušíme, není v přirozeném stavu, v jakém byl na počátku stvořen a není prost objektivního zla.

---

<sup>138</sup> Taylor, Ch., cit. d., s. 219.

*Odlíšné pojetí naděje jako vztahu k budoucnosti* – Epiktétos jako stoik nemá ve svém systému místo pro žádnou osobní transcendenci. Naplnění člověk dochází ve vtěleném stavu a v období svého života. Epiktétova naděje je silně orientována na přítomnost. Cílem je schopnost zachovávat v každém momentu duši neznepokojenou jakoukoli vášní či představou. Budoucnost je dána a přijde nevyhnutelně ve formě, v které přijít má. V tomto je stoik pevně veden okolnostmi. Smrt a zánik jsou nevyhnutelné skutečnosti přírodního řádu. Pokoj, který Epiktétos vyhlíží je psychologický a individuální a pouze přítomný. Křesťan naopak vyhlíží završení dějin v pokoji Božím království. Tento pokoj je Božím šalomem pro celého stvoření. Křesťan o duši pečuje proto, aby v ní aktualizoval principy budoucího věku již v přítomnosti. Je si vědom tajemného vztahu mezi Boží svrchovaností a lidskou svobodou. Věří ve smysluplnost činů a úsilí o proměnu světa.

## Závěr

Tato práce měla za cíl představit Epiktétovo pojetí péče o duši na pozadí sókratovsko-platónského pojetí na jedné straně, na straně druhé pak na pozadí křesťanské péče o duši. Přehled, který tato práce podává, není zdaleka vyčerpávající. Každý z uvedených aspektů epiktétovské péče o duši jednotlivě i jeho srovnání s odlišnými pojetími péče o duši by bylo možné rozvést mnohem podrobněji a obsáhleji. Epiktétovy rozpravy jsou velmi bohatým zdrojem. Nejsou psány systematickým způsobem. Epiktétos se neustále vrací ke svým stěžejním tématům a znovu a znovu je nastoluje, vždy poněkud odlišně. Výsledek pak připomíná výsledek formy hebrejského paralelismu užívaného v poetické a mudroslovné biblické literatuře. Zde se verš rozdělí na půlverše, přičemž první uvede myšlenku, druhý půlverš je pak parafrází. Tím vznikne celek, který prostředkuje hlubší vhled a výraznější účinek na čtenáře. Epiktétovy Rozpravy na mne působí podobným dojmem. Ovšem místo veršů a půlveršů stojí celá pojednání. Postihnout všechny Epiktétovy nuance by vyžadovalo mnohem více místa. Přesto by si jistě zasloužilo rozpracovat vztah Epiktétova myšlení k myšlení křesťanské tradice po Epiktétovy. Epiktétos byl oblíbeným autorem mnoha křesťanských myslitelů, moralistů a učitelů. Bylo by jistě hodnotným počinem prozkoumat, jak Epiktétovy myšlenky ovlivnily jednotlivé podoby křesťanské spirituality.

## ANOTACE

Příjmení a jméno autora: René Drápala

Instituce: Katedra filosofie a patrologie CMTF UP v Olomouci

Název práce: Péče o duši u Epiktéta

Vedoucí práce: doc. Martin Cajthaml, Ph.D.

Počet stran: 66

Počet znaků: 122001

Počet titulů použité literatury: 30

Klíčová slova: Epiktétos  
stoicismus  
prohairesis  
péče od duši  
eitický

Diplomová práce popisuje Epiktétův koncept péče o duši. Tento koncept je pak srovnán se sókratovsko-platónským konceptem péče o duši, jak jej formuloval Jan Patočka a s křesťanským konceptem péče o duši jak se jeví v základní biblické podobě.

The thesis describes Epictetus' concept of care for the soul. His concept is then compared with the Socratic-platonic paradigm of care for the soul as formulated by Jan Patočka and with a Christian paradigm of care for the soul as it appears in its basic biblical form.

## Seznam literatury

Bartholomew, C. G., O'Dowd, R. P. *Old Testament Wisdom Literature: A Theological Introduction*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2011. ISBN 978-0-8308-3896-7

Berkhof, L. *Systematic Theology*. Grand Rapids, MI: Erdmans, 1996. ISBN 0-8028-3820-0

Cajthaml, M. *Evropa a péče o duši*. Praha: Oikymen, 2010. ISBN 978-80-7298-433-6

Cajthaml, M. Sókratovsko-platónská a křesťanská podoba péče o duši. *Studia Theologica* 13, č. 2 [44], léto 2011, s. 18-31.

Colish, M. I. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. Leiden: Brill, 1985. ISBN 978-224072671

Cooper, J. M. The Relevance of Moral Theory to Moral Improvement in Epictetus. In Scaltsas, T. Mason, A.S. (Eds.) *The Philosophy of Epictetus*. Oxford: Oxford University Press, 2007. ISBN 978-0-19-958551-9

Coplestone, F. *Dějiny filosofie I*. Olomouc: Refugium Velhrad-Roma, 2014. ISBN 978-80-7412-167-8

Dobbin, R. *Epictetus, Discourses, Book I. Translation with an Introduction and Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1998. ISBN 978-0-19-923599-5

Dvořák, P. Ideál emočního života a cesta k jeho dosažení v pozdním stoicismu. *Linguistica online*. November 22, 2012. [cit. 10.3.2018]. Dostupné z: <<http://www.phil.muni.cz/linguistica/art/dvorak/dvo-001.pdf>>

Epiktétos. *Rukojeť, Rozpravy*. Praha: Svoboda. 1972. ISBN neuvedeno

Findlay, E. F. Politics, Metaphysics, and Anti-foundationalism in the Works of Eric Voegelin and Jan Patočka. In Petrakis, P. A., Eubanks, E. L. (Eds.) *Eric Voegelin's Dialogue with the Postmoderns*. Columbia-London: University of Missouri Press, 2004. s. 145–168. překlad: Jan Frei. Dostupné z: <<http://www.voegelin-principles.eu/politika-metafyzika-antifundacionalismus-v-dile-erica-voegelina-jana-patocky>>



Frede, M. *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*. Berkeley, CA: University of California Press, 2011. ISBN 978-0-520-27266-8

Hadot, P. *What is Ancient Philosophy?* London: Harvard University Press, 2002. ISBN 978-0-674-01373-5

Hladký, V. *Změnit sám sebe*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010. ISBN 9788087378281

Journet, Ch. *Zlo*. Praha: Krystal OP, 1998. ISBN 85-29-24-4

Katechismus katolické církve, Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, ISBN 80-7192-473-3

Keimpe, A. Epictetus and Stoic Theology In Scaltsas, T. Mason, A.S. (Eds.) *The Philosophy of Epictetus*. Oxford: Oxford University Press, 2007. ISBN 978-0-19-958551-9

Long, A. A. *Stoic Studies*. Berkeley, CA: University of California Press, 1996. ISBN 978-0-520-22974-7

Long, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Oxford University Press, 2002. ISBN 978-0-19-926885-6

Long, A.A. *Helénistická filosofie*. Praha: Oikoymenh, 2003. ISBN 80-7298-077-7

O'Donovan, O. *Self, World and Time: Ethics as Theology vol. 1*. Grand Rapids, MI: Erdmans, 2013. ISBN 978-0-8028-6921-0

Patočka, J. Evropa a evropské dědictví do konce 19. století. In *Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh, 1999. ISBN 80-7298-054-8

Stephens, W. O. Epictetus on How the Stoic Sage Loves. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 14:193-210. 1996.

Suvák, V. Umenie života medzi Sókratom a Epiktétom. *Filozofia*, ročník 72 (2017), č. 2., s. 81-91.

Taylor, Ch. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989. ISBN 0-674-82426-1

Van Til, C. Nature and Scripture. In Stonehouse, N., Woolley, P. (Eds.) *The Infallible Word*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1967. ISBN 08865-0817

Van Til, C. *Christian Theistic Ethics*. Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing, 1977. ISBN neuvedeno

Van Til, C. *Introduction to Systematic Theology*. Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1976. ISBN neuvedeno

Wilhelm, J., Scannel, T. B. *A Manual of Catholic Theology Based on Scheeben's „Dogmatik“*. vo. I. New York, NY: Benziger Brothers, 1899. ISBN 9-781545-547748