

---

ANDREJ KALAŠ – VLADISLAV SUVÁK

# ANTISTHENIS FRAGMENTA ANTISTHENOVE ZLOMKY

ÚVODNÁ ŠTÚDIA,  
GRÉCKY A LATINSKÝ TEXT,  
SLOVENSKÝ PREKLAD A KOMENTÁR K ZLOMKOM

Fontes Socraticorum I.

2021  
UNIVERZITA KOMENSKÉHO  
V BRATISLAVE

---

© doc. Mgr. Andrej Kalaš, PhD., doc. PhDr. Vladislav Suvák  
2013, 2021

Úvodnú štúdiu napísal Vladislav Suvák

Edíciu gréckeho a latinského textu podľa Giannantonioho vydania (*Socratis et Socraticorum Reliquiae*, zv. II, s. 137-181: V A. – Antisthenes Atheniensis = V A. – Antisthenés Aténsky) s prihliadnutím na kritické vydania antických diel, predovšetkým na Marcovichovo vydanie Diogena Laertskeho (*Vitae philosophorum*) pripravil Vladislav Suvák

Zlomky z gréčtiny a latinčiny preložil Andrej Kalaš

Komentár k zlomkom napísal Vladislav Suvák

Zoznam latinských skratiek a literatúru zostavil Vladislav Suvák

Fotografie starovekých diel sú prevzaté z voľne prístupného serveru *Wikimedia Commons*, z archívu Fratelli Alinari a súkromného archívu Fausta Zeviho

Recenzenti: Mgr. Jaroslav Cepko, PhD.,  
Doc. PhDr. Matúš Porubjak, PhD.

Za odbornú stránku tejto publikácie zodpovedajú autori



Dielo je vydané pod medzinárodnou licenciou **Creative Commons CC BY-SA 4.0** (vyžaduje sa: povinnosť uvádzať pôvodného autora diela, povinnosť odkázať na licenciu a uviesť prípadné zmeny, dielo sa nesmie používať na komerčné účely.). Viac informácií o licencií a použití diela: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/2.0/>

Univerzita Komenského v Bratislave

ISBN 978-80-223-5168-3

## Obsah

### **Antisthenés alebo stručný sprievodca životom a dielom sókratovca**

**Antisthena (V. Suvák) 9**

Antisthenov život 19

Antisthenovo dielo 24

### **Antisthenove zlomky: Text, preklad a komentár (A. Kalaš – V. Suvák) 29**

*De Antisthenis patria et parentibus*

Antisthenova vlasť a rodičia 30

*Antisthene Graecos et praecipue Athenienses increpante*

Antisthenés haní Grékov a najmä Aténčanov 40

*De Antisthene Gorgiae sophistae sectatore*

Antisthenés nasledoval sofistu Gorgia 44

*De Antisthene Socratis discipulo*

Antisthenés – žiak Sókrata 46

*De Antisthene Cynicae sectae conditore*

Antisthenés zakladá kynickú školu 65

*De ratione inter Antisthenem et Platonem intercedente*

Vzťah Antisthena a Platóna 76

*De usu inter Antisthenem et Dionysium intercedente*

Antisthenés sa rozpráva s tyranom Dionýziom 79

*De Aristippo Cyrenaico Antisthenem exagitante*

Aristippos z Kyrény tupí Antisthena 80

*De Diogene Sinopeo Antisthenis sectatore*

Diogenés zo Sinópy nasleduje Antisthena 81

*De Antisthenis exitu*

O Antisthenovej smrti 82

*De Antisthenis scriptis*

Antisthenove spisy 88

I. – *Περὶ λέξεως ἢ περὶ χαρακτῆρων*

I. – O rečiach alebo o štýloch 141

II. – *Αἴας ἢ Αἴαντος λόγος*

II. – Aias alebo Aiantova reč 141

- III. – Ὀδυσσεὺς ἢ περὶ Ὀδυσσεύως  
 III. – *Odysseus alebo o Odysseon* 160
- IV. a) Ὁρέστου ἀπολογία <ἢ> περὶ τῶν δικογράφων  
 b) Ἴσογραφὴ ἢ Λυσίας καὶ Ἴσοκράτης  
 c) Πρὸς τὸν Ἴσοκράτους Ἀμάρτυρον  
 IV. a) *Orestova apológia alebo o skladateľoch súdnych reči*  
 b) „*Isografé*“ alebo *Lysias a Isokratés*  
 c) *Proti Isokratovej reči „Bez svedkov“* 175
- V. – Περὶ ζώων φύσεως  
 V. – *O prirodzenosti živočíchov* 176
- VI. – Περὶ παιδοποιίας ἢ περὶ γάμου ἐρωτικός  
 VI. – *O plodení detí alebo o láske a manželstve* 177
- Quid Antisthenes de generatione et de nuptiis senserit*  
 Čo si myslel Antisthenés o plodení a manželstve 178
- VII. – Περὶ τῶν σοφιστῶν φυσιογνωμονικός  
 VII. – *O sofistoch a fyziognómii* 185
- VIII. – Προτρεπτικός [Περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας προτρεπτικός πρῶτος, δεύτερος, τρίτος, Περὶ Θεόγνιδος δ', ε'.]  
 VIII. – *Spis na povzbudenie [O spravodlivosti a udatnosti, Spis na povzbudenie prvý, druhý, tretí, O Theognidovi IV, V.]* 189
- IX. – Περὶ ἀγαθοῦ  
 IX. – *O dobre* 197
- X. – Περὶ ἀνδρείας  
 X. – *O udatnosti* 197
- XI. – Περὶ νόμου ἢ περὶ πολιτείας  
 XI. – *O zákone a o ústave* 198
- XII. – Περὶ νόμου ἢ περὶ καλοῦ καὶ δικαίου  
 XII. – *O zákone alebo o kráse a spravodlivosti* 198
- Quid Antisthenes de legibus et de republica senserit*  
 Antisthenove názory na zákony a štát 198
- XIII. – Περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας  
 XIII. – *O slobode a otroctve* 207
- Quid Antisthenes de divitiis senserit*  
 Antisthenove názory na bohatstvo 208
- XIV. – a) Περὶ πίστεως  
 – b) Περὶ ἐπιτρόπου ἢ περὶ τοῦ πείθεσθαι  
 XIV. – a) *O dôvere*  
 – b) *O správncovi alebo o poslúchani* 219
- XV. – Περὶ νίκης οἰκονομικός  
 XV. – *Hospodársky spis o víťazstve* 219

- XVI. – *Kŷros*  
 XVI. – *Kýros*      **220**  
 XVII. – *Ἡρακλῆς ὁ μείζων ἢ περὶ ἰσχύος*  
 XVII. – *Héraklés Váčši alebo o sile*      **233**  
*Antisthenis placita varia*  
 Rôzne Antisthenove názory      **256**  
*De congruentia inter Cynicam disciplinam et Stoicam sectam intercedente*  
 O zhode medzi kynickým učením a stoickou školou.      **299**  
 XVIII. – *Kŷros ἢ περὶ βασιλείας*  
 XVIII. – *Kýros alebo o kráľovskom úrade*      **310**  
 XIX. – *Ἀσπασία*  
 XIX. – *Aspasia*      **314**  
 XX. – *Ἀλήθεια*  
 XX. – *Pravda*      **323**  
 XXI. – *Περὶ τοῦ διαλέγεσθαι ἀντιλογικός*  
 XXI. – *Spis proti logike o dialektickom skúmaní*      **336**  
 XXII. – *Σάδων ἢ περὶ τοῦ ἀντιλέγειν α' β' γ'*  
 XXII. – *Sathón – spisy o protirečení I, II, III*      **336**  
 XXIII. – *Περὶ διαλέκτου*  
 XXIII. – *O dialekte*      **381**  
 XXIV. – *Περὶ παιδείας ἢ περὶ ὀνομάτων α, β, γ, δ, ε*  
 XXIV. – *O výchove alebo o menách I, II, III, IV, V*      **382**  
 XXV. – *Περὶ ὀνομάτων χρήσεως ἐριστικός*  
 XXV. – *Eristický dialóg o používaní mien*      **404**  
 XXVI. – *Περὶ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως*  
 XXVI. – *O otázke a odpovedi*      **404**  
 XXVII. – *Περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης α, β, γ, δ*  
 XXVII. – *O mienke a vedení I, II, III, IV*      **405**  
 XXVIII – a) *Περὶ τοῦ ἀποθανεῖν*  
                   b) *Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου*  
                   c) *Περὶ τῶν ἐν ᾧδου*  
 XXVIII – a) *O umieraní*  
                   b) *O živote a smrti*  
                   c) *O veciach v podsvetí*      **405**  
 XXIX – *Φυσικός*  
 XXIX – *O prírode*      **408**  
 XXX – *Ἐρώτημα περὶ φύσεως α β*  
 XXX – *Otázka o prírode I, II*      **418**  
 XXXI – *Δόξαι ἢ ἐριστικός*  
 XXXI – *Mienky alebo eristický spis*      **418**

XXXII – <i>Περὶ τοῦ μανθάνειν προβλήματα</i>	
XXXII – <i>O otázkach učenia sa</i>	<b>418</b>
XXXIII – <i>Περὶ Ὀμήρου</i>	
XXXIII – <i>O Homéroni</i>	<b>419</b>
XXXIV. – a) <i>Ἡρακλῆς ἢ Μίδα</i>	
– b) <i>Ἡρακλῆς ἢ περὶ φρονήσεως ἢ ἰσχύος</i>	
XXXIV. – a) <i>Héraklés alebo Midas</i>	
– b) <i>Héraklés alebo o rozumnosti alebo sile</i>	<b>467</b>
XXXV. – a) <i>Κῦρος ἢ ἐρώμενος</i>	
– b) <i>Κῦρος ἢ κατάσκοποι</i>	
XXXV. – a) <i>Kýros alebo milovaný</i>	
– b) <i>Kýros alebo vyzvedači</i>	<b>468</b>
XXXVI. – <i>Μενέξενος ἢ περὶ τοῦ ἄρχειν</i>	
XXXVI. – <i>Menexenos alebo o vládnutí</i>	<b>470</b>
XXXVII. – <i>Ἀλκιβιάδης</i>	
XXXVII. – <i>Alkibiadés</i>	<b>471</b>
XXXVIII. – <i>Ἀρχέλαος ἢ περὶ βασιλείας</i>	
XXXVIII. – <i>Archelaos alebo o kráľovstve</i>	<b>480</b>
XXXIX. – <i>Πολιτικός</i>	
XXXIX. – <i>Politik</i>	<b>486</b>
XL. – <i>Μαγικός</i>	
XL. – <i>Spis o mágii</i>	<b>486</b>
<i>Appendix I.</i>	<b>487</b>
<i>Appendix II.</i>	<b>497</b>
<i>Zoznam použitých skratiek</i>	<b>499</b>
<i>Latinské skratky</i>	<b>500</b>
<i>Literatúra</i>	<b>511</b>
A. <i>Pramenné texty a preklady</i>	<b>511</b>
B. <i>Interpretačné texty</i>	<b>516</b>

## Predslov

Prácu na komentovanom preklade Antisthenových zlomkov sme začali spoločne s Andrejom Kalašom roku 2007. Naším cieľom bolo zostavenie prvého slovenského prekladu *Zlomkov*, ktorý by bol doplnený o všetky dôležité komentáre a interpretácie Antisthena publikované od 19. stor. až do súčasnosti. Pred tromi rokmi vyšla vo vydavateľstve Kalligram prvá „verzia“ našej práce venovanej Antisthenovi (*Antisthenés*, Bratislava, 2010). Kniha však mala limitovaný rozsah (komentáre sa sústredili len na hlavné línie interpretácií). Predkladaná publikácia má v porovnaní s predchádzajúcou úplne nový charakter – obsahuje mierne upravený preklad zlomkov a takmer trojnásobný rozsah komentárov. Okrem toho sme text doplnili o pôvodné grécke a latinské zlomky, ktoré sa opierajú o Giannantonioho edíciu, ako aj o ďalšie kritické vydania antických diel, predovšetkým o Marcovichovu edíciu Diogena Laertského (*Vitae philosophorum*, 1999 – 2008).

Antisthenove zlomky boli doteraz preložené do štyroch moderných jazykov, pričom žiadna z antisthenovských zbierok nebola kompletná. Prvý (dnes už zastaraný) výber zlomkov vytvoril nemecký historik Wilhelm Nestle (*Die Sokratiker – Sókratovci*, 1923). Druhý výber zlomkov v ruštine pripravil I. M. Nachov (*Антология кинизма – Antológia kynizmu*, 1984). Tretí, novogrécky, pomerne rozsiahly výber zlomkov vyšiel ako bilingva zásluhou N. M. Skouteopoulou (*Οι αρχαίοι κυνικοί – Starovekí kynici*, 1998). Štvrtý výber antisthenovských fragmentov zaradil Léonce Paquet na úvod francúzskeho prekladu prameňov kynizmu (*Les Cyniques grecs: Fragments et témoignages – Grécki kynici: Zlomky a svedectvá*, 1975). Nový nemecký preklad vybraných Antisthenových zlomkov vydal Georg Luck (*Die Weisheit der Hunde: Texte der antiken Kyniker in deutscher Übersetzung mit Erläuterungen – Múdrosť psov: Texty antických kynikov v nemeckom preklade s poznámkami*, 1997), ktorý pripravuje druhé doplnené vydanie. Okrem toho by sme sa mali zmieniť o francúzskom preklade Aiantovej a Odysseovej reči (= V A 53 a V A 54), ktorý vydala Marie-Odile Goulet-Cazé („L’Ajax et l’Ulysse d’Antisthène“ – „Antisthenov *Aias* a *Odysseus*“, 1992, s. 21-31), a anglickom preklade obidvoch rečí od M. Gagarina a P. Woodruffa (*Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists – Rané grécke politické myslenie od Homéra po sofistov*, 1995, s. 167-172).

Pokiaľ sa nemýlim, preklad Andreja Kalaša je v poradí šiesty preklad do moderných jazykov a prvý kompletný preklad Antisthenových zlomkov uve-

dených v Giannantonioho vydaní.<sup>1</sup> Ďalší preklad zlomkov a komentárov do španielčiny pripravuje argentínska filologička Claudia Mársico a skupina britských filológov pracuje na anglickom vydaní všetkých zväzkov Giannantonioho zbierky.

Chcem sa poďakovať Matúšovi Porubjakovi za pozorné prečítanie prvej verzie textu, ktorý vyšiel v Kalligrame, Jarovi Cepkovi za neoceniteľnú pomoc s prekladom Giannantonioho talianskych komentárov, Andrejovi Kalašovi za revíziu gréckych zlomkov a Lívii Flachbartovej za podrobné korektúry poslednej verzie rukopisu a množstvo poznámok, ktoré dúfam pomohli k lepšej zrozumiteľnosti celkového výkladu. Za kritické pripomienky k prvému vydaniu, ktoré sme sa snažili zohľadniť v súčasnom vydaní, by som sa rád poďakoval prof. Danielovi Škovierovi („Zo šera zabudnutia“, *Romboid*, č. 5/2011). Za drobné poznámky k textu ďakujem Petrovi Fraňovi, ktorý sa ujal recenzovania prvého vydania *Zlomkov* („Antisthenés“, *Filozofia*, č. 6/2011).

„Grécko-latinsko-slovenské vydanie komentovaného prekladu Antisthenových zlomkov je súčasťou riešenia projektov VEGA 1/0448/11, *Miesto kynizmu v sokratike*.“ Po Antisthenovi by mal nasledovať preklad Diogenových zlomkov, ktorý vyjde vo vydavateľstve Kalligram v rámci edície *Fontes Socraticorum*. Chcem sa poďakovať vydavateľstvu Kalligram za to, že umožnilo vydať túto rozšírenú verziu Antisthenových zlomkov v akademickom vydavateľstve Univerzity Komenského.

Verím, že doplnené vydanie Antisthenových zlomkov zaujme slovenských čitateľov a bude inšpirovať k novým pokusom o premyslenie toho, čo od Hegelových čias označujeme konzervatívnym pojmom „dejiny filozofie“.

V Prešove, 27. septembra 2013

Vladislav Suvák

<sup>1</sup> V predošlom vydaní Antisthenových zlomkov (*Antisthenés*, Bratislava : Kalligram, 2010) som sa zabudol zmieniť o Paquetovom francúzskom a Luckovom nemeckom preklade, za čo sa ospravedlňujem.



## Antisthenés alebo stručný sprievodca životom a dielom sókratovca Antisthena

*Vladislav Suvák*

O Antisthenovom živote vieme málo. Väčšina správ pochádza z helenistického obdobia a je sprostredkovaná kynicko-stoickými textami, z ktorých čerpali alexandrijskí doxografi bez nároku na historickú autenticitu. Správy zo 4. stor. pred Kr. sú veľmi vzácne a navyše sú poznačené žánrom „sókratovských rozpráv“ (λόγοι Σωκρατικοί), pre ktorý je príznačné, že dramatické situácie a charaktery zobrazených postáv prispôsobuje svojmu hlavnému zámeru – predstaveniu sókratovského spôsobu myslenia a sókratovského štýlu života.<sup>2</sup>

O Antisthenovom diele vieme o niečo viac. Zachovala sa nám pomerne veľká skupina zlomkov, t. j. citátov a parafráz z jeho spisov alebo anekdot vytvorených v rôznych literárnych tradíciách. Naše vydanie vychádza z Giannantonioho edície, ktorá obsahuje spolu s *Appendixom I.* 208 zlomkov, pričom dva z nich nie sú zlomky v pravom zmysle slova, ale súvislé spisy (*Aias* a *Odysseus*). Giannantonioho vydanie sme rozšírili o *Appendix II.*, ktorý obsahuje zlomok 176 Caizzi (= zl. 145 Paquet).

Zachované fragmenty, ako aj nadväzujúce diskusie antických autorov dosvedčujú, že Antisthenés patril k vplyvným intelektuálom 4. stor. pred Kr.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Označenie žánru Σωκρατικοί λόγοι zaviedol Aristotelés (porovnaj Arist., Poiet. 1447b11).

<sup>3</sup> Porovnaj Charles Chappuis (*Antisthène*, s. VII): *Antisthène est l'un des plus remarquables entre les philosophes socratiques: si la beauté de son style et le charme de ses ouvrages le faisaient comparer à Platon et à Xénophon, la sévérité de ses principes et l'austérité de sa vie permettaient aux anciens de l'égalier à Socrate. Il a fondé une école que rendent célèbre de grandes idées et de grandes aberrations; et ces mêmes Cyniques, dont nous déplorons les égarements, surprennent parfois notre admiration. Les excès de Diogène et les extravagances de ses successeurs ont fait tomber leur école dans un discrédit complet; mais la pensée d'Antisthène trouvait de plus dignes représentants. Il n'est pas seulement le précurseur du Stoïcisme, il est le premier auteur de ce grand mouvement philosophique; et ainsi dans le monde grec et romain il a eu peut-être plus d'influence que Platon lui-même.*; Herbert D. Rankin (*Anthisthenes Sokratikos*, s. 1): *...a thoughtful and versatile critic of philosophy and*

Možno dokonca k najplyvnejším, čo by znamenalo, že jeho význam bol porovnateľný s významom Platóna alebo Aristotela.<sup>4</sup> Napriek tomu je pre nás takmer neznámou postavou. Prečo? Dôvodov je niekoľko. Pokúsim sa naznačiť aspoň niektoré z tých, ktoré súvisia s našim čítaním toho, čo nazývame predmetným pojmom „dejiny antickej filozofie“.

Antisthenés žil na rozhraní dvoch epoch – ako ich vytýčila moderná historiografia.<sup>5</sup> Mladosť prežil v období slávnych sofistov (pôsobiacich v tzv. „predsokratovskom období“) a zrelý vek v dobe prvých sókratovcov (v tzv. „klasickom období“). Táto okolnosť spôsobovala určité ťažkosti starovekým doxografom aj moderným historikom – niektorí hľadali v Antisthenovi pokračovateľa sofistov, ktorý zaviedol do sokratiky prvky sofistiky, iní v ňom videli

---

*life*; Klaus Döring („Antisthenes: Sophist oder Sokratiker?“; s. 230): ...*Antisthenes mit diesen seinen Lehren das Ziel verfolgte, die Position des historischen Sokrates, wie er sie verstand, gegen Platon zu verteidigen*; Susan Prince („Socrates, Antisthenes, and the Cynics“; s. 76) ...*Antisthenes, being older and probably closer personally to Socrates than was Plato, as well as probably quicker to “publish” after Socrates’ execution and sooner to die, was a more conservative disciple. ... Just as we now debate what is Socratic in Plato, so we should also debate what is Socratic in Antisthenes*; Ch. H. Kahn, *Plato and The Socratic Dialogue*, s. 4-5 atď.

<sup>4</sup> Porovnaj prácu Ch. Euckena začleňujúcu Isokrata do intelektuálneho prostredia 4. stor. pred Kr. (*Isokrates. Seine Position in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, s. 25-27). Na Euckenove závery sa odvoláva Charles H. Kahn, ktorý si myslí, že Antisthenena považovali jeho súčasníci za najplyvnejšieho nasledovníka Sókrata a až 15 rokov po Sókratovej smrti sa odohral zápas o nástupníctvo medzi Antisthenom a Platónom, ktorý začal písať konkurenčné sókratovské dialógy a vytvoril si vlastnú školu. Porovnaj Ch. Kahn, *Plato and The Socratic Dialogue*, s. 4-5: *In the first fifteen years after Socrates’ death, Antisthenes was probably regarded as the most important follower of Socrates. The dominant position of Plato, both as author and as leader of a school, was only established later, probably after 385 BC.*

Zápas medzi Antisthenom a Platónom zrejme zrodil alternatívne obrazy Sókrata v rámci sókratovskej literatúry, ako aj alternatívne sókratovské hnutia, t. j. „sokratiku“, ktorou označujeme rôzne podoby myslenia vychádzajúceho zo Sókratovho odkazu. Ďalší dôvod, pre ktorý by sme nemali marginalizovať Antisthenov vplyv na antickej myslenie, súvisí s jeho dielom, ktoré sa stalo východiskovým zdrojom pre viacerých helenistických nasledovníkov Sókrata – medzi nimi hlavne kynikov a stoikov. Porovnaj Susan Prince (*Bryn Mawr Classical Review*, 2001.06.23, s. 1): *Antisthenes of Athens was the most important Socratic disciple in Athens in the early decades of the fourth century BCE, if we trust Xenophon and apparent references in Isocrates; and his thought, if we knew much about it, would probably supply some missing links between Socrates and the fifth-century intellectual enlightenment, on the one hand, and the fourth-century Cynic movement and third-century blossom of Stoic philosophy, on the other. Yet the vagaries of history, modern as well as ancient, have virtually erased Antisthenes from our awareness.*

<sup>5</sup> Antisthenés nebol jediný grécky mysliteľ, ktorého život sa odohrával na rozhraní dvoch epoch myslenia. Väčšina sofistov, ktorých zaradujeme do „predsokratovskej epochy“, bola súčasníkmi Sókrata alebo jeho žiaka Platóna.

pokračovateľa Sókrata, ktorý prevzal učenie Majstra rovnako nekriticky, ako predtým preberal názory sofistov.<sup>6</sup> Určitý prelom v nazeraní na Antisthena nastal po vydaní systematickej práce cambridgeského historika Williama Keitha Chambersa Guthrieho *A History of Greek Philosophy* (1962 – 1981). Pre Guthrieho Antisthenés predstavuje akýsi „most“ medzi dvomi epochami gréckeho myslenia, ktoré ovplyvňovali jeho premýšľanie a písanie.<sup>7</sup> Význam Antisthena v očiach historikov tým síce narástol, ale nie natoľko, aby prestali hľadať v jeho zlomkoch prvky sofistiky vmiešané do sokratiky. Samozrejme, že obidve myšlienkové hnutia interpretovali pod vplyvom Platónovej kritiky sofistov.

Ak by sme chceli použiť na prehodnotenie Antisthenovho diela novovekú schému, rozdeľujúcu antickú filozofiu na historické epochy, situácia by sa ukázala ešte zložitejšia: Antisthenovo myslenie zasahuje paradoxne až tri epochy dejín filozofie: *predsokratovskú, klasickú a helenistickú*. Jeho rané spisy – najmä tie, ktoré označujeme nálepkou „rétorické“ a „epistemologické“ – nadväzujú na pôsobenie „predsokratovských“ sofistov. Eticky zamerané tituly sú zviazané s vplyvom „klasického“ Sókrata a jeho žiakov, ale zároveň v nich nachádzame aj prvky, ktoré rozvinú nasledujúce generácie „helenistických“ kynikov a stoikov.

Medzi gréckymi mysliteľmi asi nenájdeme ďalšiu osobnosť, ktorej dielo by sme mohli vysvetľovať cez duchovné rámce troch epoch.<sup>8</sup> V tomto zmysle je Antisthenés jedinečnou postavou. Alebo osobnosťou, s ktorou si tradičná historiografia nevie rady? Zdá sa, že je to tak, lebo historici si až donedávna nevedeli poradiť s takými rozdielnymi článkami jeho učenia, akou je napr. aj (sofistická) *téza o nemožnosti sporu*, (sokratovské či stoické) *reinterpretácie homérskych hrdinov* alebo (sokratovské) *hľadanie šťastného života*, pre ktorý je príznačná (kynická) *skromnosť a prísnosť*.

Pohľad moderných historikov na dejinné miesto Antisthena sa postupne menil – zdá sa, že za posledných 150 rokov sa zmenil dosť radikálne. Skúsme si načrtnúť túto premenu pomocou stručného prehľadu dvanástich antisthenovských prác, ktoré boli publikované v priebehu 19. a 20. stor.

(1.) Moderné antisthenovské skúmania začínajú štúdiou francúzskeho filológa Charlesa Chappuisa z roku 1854, *Antisthène*. Chappuis sa pokúsil o výklad všetkých dôležitých zlomkov, ktoré klasickí filológovia pripisovali Antistheno-

<sup>6</sup> Porovnaj dejiny antisthenovského skúmania medzi rokmi 1798 – 1819 spracované A. Patzerom (*AS*, s. 16-44).

<sup>7</sup> Guthrie, *The Sophists*, s. 304-305.

<sup>8</sup> Pripomeňme, že v každom z týchto myšlienkových rámcov získavajú jednotlivé termíny rôzne významy, napr. termín *λόγος* môže znamenať niečo iné a môže sa používať v iných kontextoch v rámci predsokratovského, klasického, helenistického a raného kresťanského myslenia.

vi v polovici 19. stor.<sup>9</sup> Jednotlivé kapitoly sa zaoberajú logikou, fyzikou a morálnym myslením, Antisthenovým životom, jeho vzťahom k Platónovi a kynikom, ako aj otázkou historického a filozofického prijatia Antisthenovho učenia. V Chappuisovom výklade zaujíma centrálné miesto morálne myslenie, ale nehľadajú sa vnútorné súvislosti medzi etikou a ostatnými článkami Antisthenovho učenia. V zhode s dobovou mienkou filológov na autenticitu Antisthenových epideiktických rečí sa Chappuis vôbec nezaobrá *Aiantom* a *Odyseom*.<sup>10</sup>

(2.) Ďalšia, latinsky napísaná štúdia o Antisthenovi bola dizertačná práca Adolpha Muellera (resp. Müllera), *De Antisthenis cynici vita et scriptis* (1860), ktorú viedla autorova snaha – podobne ako v prípade Chappuisa – o zjednocujúci výklad antisthenovských zlomkov. Mueller sa zameriava na Antisthenov život (1. kap.) a jeho literárnu činnosť (2. – 3. kap.), ktorú rozdeľuje podľa oblastí skúmania (rétorika, dialektika, fyzika, etika, politika, homérske práce). Mueller podobne ako Chappuis považuje *Aianta* a *Odyseea* za neautentické spisy.<sup>11</sup>

(3.) Nový pohľad na miesto Antisthena v myslení 4. stor. pred Kr. naznačila dizertačná práca Ferdinanda Duemmlera (resp. Dümmlera), *Antisthenica* (1882), na ktorú nadviazala jeho ďalšia práca o sókratovských školách, *Akademika: Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen* (1889). Duemmler sa zaoberá nielen filologickými otázkami, akou je aj vzťah medzi tradovanými titulmi v Diogenovom katalógu a zachovanými zlomkami, ale aj témami, ktoré viedli Antisthena a Platóna k rozdielnemu rozvinutiu Sókratovho učenia – úlohou Homéra vo výchove (alegorizáciou mýtov, obrazmi Odyseea a Hérakla), povahou mien a ich vzťahom ku skutočnosti, problematikou dobrého vládca atď. Duemmler venuje veľký priestor textovým analýzám pri hľadaní súvislostí medzi Antisthenovými zlomkami a relevantnými pasážami z Platónových dialógov (*Antisthenica*), upozorňuje na Antisthenov myšlienkový a li-

<sup>9</sup> Antisthenove zlomky vyšli v Turíne roku 1842 v edícii A. G. Winckelmannna (*Antisthenis fragmenta*). Zbierka začína životopisnými správami a katalógom Antisthenových diel u Diogena Laertského, nasledujú zlomky viažuce sa na spisy *Héraklés*, *Kýros*, *Aspasia*, *Protrephtikos*, *Archelaos*, *Politik*, *Fyziognomický spis*, *O prirodzenosti*, *Homerica*, *O požívaní vína*, *O láske*, *O výchove*, *Sathón*, *Pravda*, *Aias*, *Odyseus*, *Antisthenov list Aristippovi* a nakoniec *Apophthegmata* a tzv. nezaraditeľné tituly. Ďalšie vydanie Winckelmannovej zbierky vyšlo roku 1867 s menšími Mullachovými opravami. J. Humblé pripravil roku 1932 nové vydanie Antisthenových zlomkov, ktoré však nikdy nevyšlo tlačou (porovnaj F. D. Caizzi, *AF*, s. 9).

<sup>10</sup> Hlavným dôvodom boli pochybnosti o pravosti týchto „bezvýznamných“ (*insignifiants*) rečí; porovnaj autoritatívny názor H. E. Fossa (*De Gorgia Leontino Commentatio*, Halle, 1828, s. 24), ktorý jednoznačne odmietol autenticitu oboch Antisthenových rečí.

<sup>11</sup> Nezáujem o *Aianta* a *Odyseea* povzbudzovaný viacerými pochybnosťami filológov o pravosti týchto rečí pretrval až do vydania Antisthenových zlomkov, ktoré zostavila Fernanda Declava Caizzi (*Antisthenis Fragmenta*, 1966).

terárny vplyv na spisy Xenofóna alebo Dióna z Prúsy a naznačuje aj možnosti rekonštrukcie obsahu niektorých Antisthenových titulov (*Akademika*).

(4) Proti schematickému obrazu Antisthena ako plytkého kritika a odporcu Platóna, ktorý prevládal na konci 19. stor. v systematických prácach o dejinách antickej filozofie,<sup>12</sup> vystúpil Karl Joël v rozsiahlej dvojzväzkovej práci *Der echte und der Xenophontische Sokrates* (1893 – 1901). K. Joël sa tozhodol hľadať historického Sókrata za Xenofóntovými sókratovskými spismi (*Spomienkami* a *Symposiom*), ktoré podľa neho vychádzajú z pôvodných Antisthenových prác, ale často ich upravujú, prispôsobujú alebo prekrúcajú. Väčšiu časť hypotéz, ktoré Joël vyslovil, spochybnili a odmietli významní klasickí filológovia a historici<sup>13</sup> – naznačené súvislosti medzi rôznorodými obrazmi, postavami a textami antickej literatúry označili za vykonštruované a ťažko zdôvodniteľné.<sup>14</sup> Na

<sup>12</sup> Iniciačný vplyv na obraz Antisthena ako naivného anti-platonika mala Zellerova práca z roku 1844, *Die Philosophie der Griechen* (porovnaj zv. II/1, s. 240-288). Zellerov výklad korešponduje s Hegelovým názorom, že kynici (vrátane Antisthena) zaujímajú marginálne miesto v ideovom vývoji gréckeho myslenia (porovnaj G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie – I. Griechische Philosophie*, s. 104). Anti-platónsky portrét Antisthena rozvíjali na konci 19. stor. viacerí vplyvní kritici, ako napr. E. Schwartz (porovnaj jeho *Charakterkopfe aus der Antike*) alebo U. von Wilamowitz-Moellendorff (porovnaj práce *Die griechische Literatur des Altertums* a *Platon*). Rekonštrukciu zjednodušeného portrétu Antisthena na prelome 19. – 20. stor. spracoval roku Höistad v úvode ku svojej knihe *Cynic Hero and Cynic King*.

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff sa o snahe niektorých filológov urobiť z Antisthena dôležitú postavu klasického myslenia vyjadril, že to bolo najväčšie nedorozumenie, ktoré sa udialo vo filológii 19. stor. (*Die griechische Literatur des Altertums*, s. 131): *Einen Denker und Schriftsteller von besonderer Bedeutung aus ihm zu machen ist eine der lustigsten Wahngelbilde, die sich die Philologie des letzten Jahrhunderts geschaffen hat, rein aus blauem Dunste, denn das Altertum weiss nicht das Mindeste davon, und die einzige von ihm erhaltene Schrift, eine Deklamation, die freilich wenig taugt, musste athetiert werden. Leitend ist dabei die unertragliche Unart, statt die bekannten Werke und Personen zu verstehen, hinter ihnen verkannte und verlorene Grossen zu suchen, die man sich aus eigener Macht-vollkommenheit konstruiert.*

<sup>13</sup> Porovnaj Th. Gomperz (*Archiv für Geschichte der Philosophie* XIX (1906), s. 245-247). Gomperz hodnotil Joëlovu knihu dehoneštujúcim vyjadrením, „ein grosser Trümmerhaufen mitten auf der Heerstrasse der Wissenschaft“. Porovnaj taktiež W. Nestle („Die Hören des Prodikos.“ *Hermes* 71 (1936), s. 164-165), F. Überweg, (*Grundriß der Geschichte der Philosophie*, s. 124), W. Schmid, (*Geschichte der griechischen Literatur* I/3, s. 45), E. Holzner (*Platos Phaedrus und die Sophistenrede des Isokrates*, s. 32-35), L. Francois (*Essai sur Dion Chrysostome*, s. 88-91), H. Maier (*Sokrates*, s. 14, 106, 124, 148), A. Patzer (*AS*, s. 112), W. E. Higgins (*Xenophon the Athenian*, s. 16-17), roku Höistad (*Cynic Hero and Cynic King*, s. 77-78), M. Untersteiner (*The Sophists*, s. 222), G. Giannantoni (*SSR.*, IV, s. 246, 260, 283, 290, 294) atď.

<sup>14</sup> Porovnaj napr. *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II/1, s. 163 a 268 v súvislosti so spisom *Héraklés alebo Midas*: K. Joël vyslovuje predpoklad, že od Antisthena pochádzajú dialógy medzi Midasom a Silénom, ktoré sa nachádzajú v zl. 6 Aristotelovho *Eudéma* z Theopompových *Filippik* (ap. Aelian. *Var. hist.* III 18). Z tohto predpokladu vyvodzuje ďalšie dve

okraj tejto kritiky (často oprávnenej) však treba poznamenať, že viaceré témy, na ktoré upozornila Joëlova práca, sa stali predmetom ďalších diskusií a napomohli pri znovuobjavení Antisthena, ako to môžeme vidieť v menších prácach publikovaných začiatkom 20. stor.<sup>15</sup> alebo vo väčších prácach publikovaných v 2. polovici 20. stor.<sup>16</sup>

(5.) Medzi antisthenovskými titulmi napísanými v 20. stor. zaujíma zvláštne miesto dizertačná práca louvainského filológa H. Kestersa z roku 1935 (*Antisthène. De la dialectique: étude critique et exégétique sur le XXVI<sup>e</sup> Discours de Thémistius*). Kesters analyzuje Themistiovu reč ὑπὲρ τοῦ λέγειν, ktorá je podľa neho nekriticky prevzatá zo strateného Antisthenovho spisu περὶ τοῦ διαλέγεσθαι. Viacerí recenzenti však ukázali, že Kestersova práca vychádza z ťažko zdôvodniteľných hypotéz, hoci zaujímavých a lákavých.<sup>17</sup> Aj preto ostala viac-menej nepovšimnutá.

(6.) Fernanda Decleva Caizzi vydala roku 1966 kritickú zbierku Antisthenových zlomkov v gréčtine a latinčine so zasväteným komentárom (*Antisthenis Fragmenta*). Talianske vydanie *Antisthenových Zlomkov* bolo prvým vážnym uvedením Antisthena do moderných skúmaní. F. D. Caizzi okrem toho publikovala aj rozsiahlu štúdiu o Antisthenovi („Antistene“, *Studi Urbinati*, 1964, s. 25-76), v ktorej naznačila nové prístupy k výkladu antisthenovských tém,

---

hypotézy, avšak bez bližšieho zdôvodnenia: 1) Silénos zastával v Antisthenovom diele Sókratovu rolu a mali by sme mu pripísať Sókratovu autoritu; 2) z Antisthenovho diela pochádza celá tradícia o analógii medzi Sókratom a Silénom.

<sup>15</sup> Porovnaj C. M. Gillespie („The Logic of Antisthenes“, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXVI (1913), s. 479-500, XXVII (1914), s. 17-38), K. von Fritz („Zur Antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik.“ *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, LXII (1927), s. 453-484), J. Geffcken (*Griechische Literaturgeschichte*, II, s. 30 nn.), A. Rostagni („Un nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica“, s. 148-201) atď.

<sup>16</sup> Medzi prácami publikovanými v 2. pol. 20. stor. zaujímajú najdôležitejšie miesto komentáre a výklady Fernandy Declevy Caizzi (*Antistene a Antisthenis Fragmenta*), monografie Andresa Patzera (*Antisthenes der Sokratiker*) a Herberta D. Rankina (*Antisthenes Sokratikos*), systematické poznámky Gabriela Giannantonioho vo IV. zv. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, a nakoniec dve štúdie o Antisthenovom chápaní jazyka a myslenia od Alda Brancaccioho (*Oikeios Logos*) a Susan Prince (*Antisthenes on Language, Thought and Culture*).

<sup>17</sup> Porovnaj recenzie Kestersovej dizertačnej práce od roku Hackfortha („Ecce iterum Antisthenes“, s. 223-224) a E. de Stryckera („Antisthene ou Themistius“, s. 475-500). G. Daux vo svojej recenzii ostro odmieta Kestersove postupy, lebo sa neopierajú o prijateľné historické a filologické zdôvodnenia (*Revue Archeologique*, IX (1937), s. 115): *Telle est la these de M. Kesters. Elle me parait entierement ruineuse. Au long du livre, on ne decouvre aucune raison valable, ni pour enlever le XXVI<sup>e</sup> discours a Themistius, ni pour le donner a Antisthene. L'argumentation de l'auteur est parfois deconcertante; les rapprochements qu'il propose n'ont aucune force probante. A travers ces pages touffues ou l'auteur est oblige, par son sujet meme, de toucher aux questions les plus variees, on cherche en vain des jalons solides; on ne trouve qu'un jeu monotone de vaines hypotheses.*

akými sú vzťah jazyka a poznania skutočnosti, logické paradoxy a ich dôsledky v etickej oblasti, chápanie rétoriky a homérske výklady atď.

(7.) Významnou štúdiou bola dizertačná práca nemeckého filológa Andreasa Patzera z roku 1970 (*Antisthenes der Sokratiker. Das literarische Werk und die Philosophie, dargestellt am Katalog der Schriften*), ktorá sa zaoberá literárnym a jazykovým charakterom dochovaných zlomkov so zvláštnym zreteľom na Xenofónove správy a katalóg spisov u Diogena Laertského. Patzer obhajuje vo svojej práci tézu, že Diogenov katalóg má vnútornú štruktúru a jednotlivé skupiny titulov sú vzájomné zviazané – tematicky a obsahovo. Patzerova štúdia vyúsťuje do záveru, že Antisthenove dielo tvorí jednotný celok, ktorý je v každej časti blízky sókratovskému spôsobu skúmania, takže žiadny „predsókratovský Antisthenés“ neexistuje. Patzerova práca ostala viac-menej nepovšimnutá – poznala ju len úzka skupina odborníkov (knihla vyšla vlastným nákladom autora).

(8.) Ďalšiu interpretáciu Antisthena publikoval roku 1986 Herbert D. Rankin (*Antisthenes Sokratikos*). Jej význam neznižuje ani skutočnosť, že H. D. Rankin pracoval takmer výlučne s anglickými interpretačnými prácami.<sup>18</sup> Štúdia sa zaoberá všetkými dôležitými témami Antisthenovho myslenia (vzťah jazyka a ontológie, teológia jedného boha, život založený na zdatnom konaní, politika, literárne stvárnenie Antisthena, Antisthenés ako „protokynik“), ktoré sú v Rankinovej interpretácii vzájomne prepojené a vytvárajú zmysluplný celok. Skutočnosť, že vydavateľ A. M. Hakkert nepripisoval Rankinovej knihe veľký význam, ilustruje nielen strojopisná sadzba, ale aj chybný prepis Antisthenovho mena v titule: *Anthisthenes (sic) Sokratikos*.

(9.) Medzi systematické práce o Antisthenovi by sme mali zaradiť komentár G. Giannantonioho obsiahnutý vo IV. zv. jeho monumentálnej práce o antic- kých prameňoch Sókratových nasledovníkov, *Socratis et Socraticorum Reliquiae* (1990), a to nielen preto, že Antisthenovi venuje veľkú pozornosť, oveľa väčšiu ako iným sókratovcom (porovnaj *SSR*, IV, Poznámky 21 – 40 = s. 195-411), ale najmä preto, lebo v záverečných Poznámkach 37 – 40 načrtáva vlastný výklad hlavných článkov Antisthenovho učenia: „Všeobecný charakter Antisthenovej filozofie“, „Antisthenovo logické učenie“, „Antisthenovo morálne učenie“, „Antisthenovo politické myslenie“ (*SSR*, IV, s. 355-411). Giannantonioho komentáre sú zasväteným sprievodcom po dejinách antisthenovského bádania od konca 19. stor. do 2. polovice 20. stor. Giannantonioho práca tvorí dôležité východisko ďalších komentovaných vydaní Antisthenových zlomkov a interpretácií jeho diela. Aj slovenské vydanie *Antisthenis Fragmenta* vďačí za svoj základný prehľad antisthenovských skúmaní Giannantonioho práci

<sup>18</sup> Porovnaj recenziu Rankinovej knihy od Fernandy D. Caizzi (*Gnomon*, 61 (1989), s. 100-104).

– v nadväznosti na ňu sa snaží o doplnenie zaujímavých motívov a rozšírenie komentárov o novšie výklady.

(10.) Vynikajúca štúdia A. Brancacciho (*Oikeios Logos: La filosofia del linguaggio di Antistene*) z roku 1990 sa sústreďuje na sókratovské pozadie Antisthenovho myslenia (v podobnom duchu interpretuje jednotlivé témy G. Giannantoni alebo A. Patzer). Hlavnou otázkou Brancacciho výkladu je vzťah jazyka, myslenia a skutočnosti, resp. to, ako možno nadobudnúť vedenie uplatniteľné v etickej oblasti. Antisthenovu koncepciu *logu* ako *oikeios logos*, ktorý nadväzuje na Sókratovo úsilie o praktické vedenie, prekonávajúce každodenné mienky ľudí, rekonštruuje Brancacci krok za krokom pomocou precíznych analýz jednotlivých správ, ktoré dáva do kontextu s ďalšími textami „sókratovskej literatúry“ (Platón, Xenofón, Dión atď.), ako aj s článkami Antisthenovho myslenia (učenie o menách, výklady Homéra, sókratovská výchova, pravda, ľudské a božské vedenie, koncepcia mudrca, dialektika a rétorika, *elenchos* a *protreptica*, *Antisthenica contra Platonica*, *logos* a definícia, nemožnosť sporu). Brancacci postupne ukazuje, že Antisthenés neskĺzol do skeptickej pozície blízkej sofistom alebo niektorým sókratovcom, ale, naopak, vypracoval kritériá vedenia, pomocou ktorých mudrc dospieva k etickému vedeniu, prekonávajúcemu každodenné mienky ľudí.

(11.) Dizertačná práca Susan Hukill Prince, *Antisthenes on Language, Thought and Culture* (1997) je pozoruhodnou interpretáciou Antisthenovho chápania jazyka a myslenia. Na rozdiel od Rankinovej štúdie mapuje celý priestor antisthenovského bádania, t. j. okrem anglosaských prác berie do úvahy aj výklady napísané v latinčine, nemčine, taliančine, francúzštine. Susan Prince si uvedomuje, podobne ako iní historici 2. pol. 20. stor., že Antisthenovo chápanie individuálnej zdatnosti a koncepcia sebestačnosti zásadným spôsobom ovplyvnili neskoršie etické myslenie. Kladie si otázku, ktorá podľa nej nebola dostatočne zodpovedaná: Čo viedlo Antisthena k radikálnemu vymedzeniu sebestačnosti? Východiskom štúdie je Diogenov katalóg Antisthenových diel, ktorý poskytuje dostatok možností na to, aby sme pochopili jednotlivé súvislosti vyúsťujúce do koncepcie sebestačnej zdatnosti. Podrobná analýza Aiantovej a Odysseovej reči (1. kap.) odкрýva Antisthenov záujem o to, akým spôsobom používajú jazyk rôzne etické charaktery, ktoré sú v postavení podriadenosti alebo nadradenosti voči spoločenstvu, v ktorom žijú. Susan Prince ukazuje, že Antisthenove výklady homérskych hrdinov plne korešpondujú so sókratovským skúmaním zdatností. Ich zámerom je problematizácia etickej hodnoty konania (2. kap.). Po analýze najrozsiahlejších textov nasleduje pokus o rekonštrukciu Antisthenovej teórie jazyka: striedanie dôrazu na zmysluplnosť alebo pravdu je odrazom konfliktu, ktorý sa odohráva medzi autonómiou spoločenstva a autonómiou nadradeného jednotlivca (3. kap.). Sociálnou rovinou tohto konfliktu



sa zaoberá posledná kapitola, ktorá ukazuje, že Antisthenovo hľadanie sebestačnej zdatnosti je reakciou na skorumpovanú aténsku spoločnosť (4. kap.). Antisthenovu potrebu písať by sme mohli uchopiť ako výraz odhodlanej túžby po zdatnosti, ktorá sa uskutočňuje prostredníctvom toho, čo záleží primárne na ňom samom, t. j. prostredníctvom jazyka.

(12.) Zatiaľ poslednou antisthenovskou monografiou je prehľadný, aj keď miestami zastaraný portrét Antisthena (*Antisthenes of Athens: Setting the World Aright*, 2000)<sup>19</sup> z pera amerického historika Luisa Navia, ktorý je autorom viacerých štúdií o sókratovcoch, prevažne o kynikoch. Navia sa zaoberá literárnymi prameňmi a svedectvami o Antisthenovi (1. kap.), načrtáva jeho životopis (2. kap.), Antisthenove interpretácie Homéra dáva do súvislosti s parmenidovskými cestami Pravdy a Zdania, resp. so stoickými alegorizáciami mýtov (3. kap.), logické zlomky interpretuje podobne ako G. M. A. Grube alebo H. D. Rankin cez post-eleatske a sofistické diskusie o povahe jazyka (4. kap.), hľadá spojitosti medzi Antisthenom a sokratikou (5. kap.), Antisthenom a kynikmi (6. kap.). Posledná kapitola nazvaná *Obuvník Simón* je moderným pseudosókratovským dialógom v duchu Simóna z Atén, ktorý mal byť podľa doxografickej tradície prvým autorom sókratovských rozpráv (porovnaj Diog. Laert. II 123). V Naviovej adaptácii Platónovho *Kritóna* v protokynickom duchu vystupujú Simón, Sókratés, Antisthenés, Apollodóros a Kritón (7. kap.). Navia priznáva hneď v úvode, že jeho kniha nemá ambície vstúpiť do antisthenovských skúmaní, ale skôr popularizovať pomerne veľké množstvo toho, čo už bolo napísané o Antisthenovi. Kniha je určená širšiemu čitateľskému okruhu. Ani to však neospravedlňuje niektoré skratkovité výklady zlomkov, ktoré nie sú podrobené filologickej a historickej analýze a narába sa s nimi tak, ako keby jestvoval medzi odborníkmi všeobecný konsenzus o ich význame a zmysle.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Porovnaj recenziu Naviovej knihy od Susan Prince (*Bryn Mawr Classical Review*, 2001.06.23), ktorá je prístupná na serveri BMCR: <http://bmc.bryn.mawr.edu/2001/2001-06-23.html>.

<sup>20</sup> Luis Navia bez bližšieho vysvetlenia ignoruje Giannantonioho edíciu Antisthenových zlomkov, hoci vo svojich predošlých knihách (*The Philosophy of Cynicism. An Annotated Bibliography*, *Diogenes of Sinope. The Man in the Tub, Classical Cynicism*) odkazoval na iné Giannantonioho texty. Medzi antisthenovskými prameňmi preferuje Diogena Laertskeho, hoci relevantnejšie z interpretačného hľadiska by boli súvislé texty, ako napr. *Aias* alebo *Odyseus*. Pokiaľ ide o Xenofónove správy, Navia sa zameriava viac na *Apológiu* než na *Spomienky* alebo *Symposion*, v ktorých vystupuje Antisthenés ako jedna z hlavných postáv, t. j. má určitý, aj keď fiktívny charakter a zastáva určitú myšlienkovú pozíciu. Prekvapujúca je „vývojová téza“ o sofistickom, sókratovskom a kynickom štádiu v Antisthenovom myslení, s ktorou Navia narába bez ohľadu na Patzerovu alebo Giannantonioho kritickú analýzu doxografických správ. Výklad homérskych a logických spisov priraduje Antisthena skôr k sofistickému než k sókratovskému myšlienkovému prostrediu (Navia neskúma logické tézy z hľadiska sókratovského *διαλέγεσθαι*, ale pristupuje k nim cez post-eleatské diskusie o jazyku, čo ho vedie k obrazu Antisthena ako neoeleatského mysliteľa).

Prvé pokusy historikov o systematické prehodnotenie sókratovského hnutia vznikli v posledných dekádach 20. stor.<sup>21</sup> Kritické práce filológov a historikov naznačili, že tradičné predstavy o tzv. poklasických dejinách gréckeho myslenia,<sup>22</sup> ktoré sa mali odohrať pod vplyvom dvoch kľúčových osobností – Platóna a Aristotela – nie sú samozrejmom skutočnosťou, ale výsledkom novovekého spôsobu nazerania na dejiny antickej filozofie, ktorý začína Hegelom. Súčasní historici berú o niečo vážnejšie obrovský vplyv na helenistické školy, ktorý mali rôzne obrazy mudrca vytvorené v sókratovskej literatúre, pričom jedným z iniciačných bol Antisthenov portrét Sókrata, resp. fiktívne etické charaktery jeho hrdinov, Odyssea, Kýra alebo Hérakla.

Zvýšený záujem o sókratovské školy podnietilo kritické vydanie dochovaných zlomkov, ktoré zostavil taliansky historik Gabriele Giannantoni. Prvé vydanie vyšlo v 4 zväzkoch v rokoch 1983 – 1985 (*Socraticorum Reliquiae*, Rome: Edizioni dell'Ateneo). Druhé, značne rozšírené vydanie, zahŕňajúce okolo 70 sókratovcov, vyšlo roku 1990 (*Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Elenchos 18, Napoli: Bibliopolis). Giannantoni zaradil Antisthena do V. skupiny sókratovcov ako jej prvého predstaviteľa, „A“, z čoho vyplynulo označenie jeho zlomkov poradím V A. Do V. skupiny sú zaradení kynici, t. j. sókratovci hlásiaci sa k Diogenovi a Kratétovi (*Diogenis, Cratetis et Cynicorum veterum reliquiae*), v tomto poradí: *Antisthenes Atheniensis* (V A.), *Diogenes Sinopeus* (V B.), *Onesicritus Astypalensis* (V C.), *Philiscus Aeginensis* (V D.), *Menander Cynicus* (V E.), *Hegesias Sinopeus* (V F.), *Monimus Syracusanus* (V G.), *Crates Thebanus* (V H.), *Hipparchia Maronea* (V I.), *Metrocles Maroneus* (V L.), *Thrasyllus Cynicus* (V M.) *Menedemus Cynicus* (V N.).<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Porovnaj napr. zbierku štúdií *The Socratic Movement*, ktorú zostavil Paul A. Vander Waerdt, alebo kolokvium venované starovekému kynizmu *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, ktoré organizovali Marie-Odile Goulet-Cazé a Richard Goulet, alebo práce nemeckého historika Klausa Döringa venované megarským sókratovcom. Asi najviac úsilia venoval štúdiu sókratovských škôl Gabriele Giannantoni, ktorý zostavil prvé kritické vydanie zlomkov starovekých sókratovských mysliteľov (*Socraticorum Reliquiae*).

<sup>22</sup> Poznamenajme, že už v pojmoch „poklasické“, alebo „postaristotelovské“ myslenie sa odrážajú interpretačné schémy, ktoré nepriamo označujú klasické obdobie za „zlatý vek filozofie“, čím z neho robia samozrejme kritérium hodnotenia ďalších vekov gréckeho myslenia, a to bez ohľadu na to, či mali helenistickí myslitelia potrebu vyrovnávať sa s myslením Platóna alebo Aristotela (ktorí, samozrejme, reprezentujú klasické myslenie). Téma, že niektoré významné osobnosti helenistického obdobia nepoznali Platónove alebo Aristotelove diela, vyznieva takmer hereticky.

<sup>23</sup> Zlomky kynikov sa nachádzajú v II. zv. Giannantonioho zbierky (*SSR*, II, s. 135-590). Posledný IV. zv. tvorí podrobný komentár ku kľúčovým témam antisthenovského a kynického myslenia (*SSR*, IV., s. 195-583 = Poznámky 21 – 53).

## Antisthenov život

Historická rekonštrukcia Antisthenovho života je komplikovaná. Antisthenés bol starším súčasníkom Platóna a ďalších významných sókratovcov 4. stor. pred Kr., ako Aischinés, Faidón, Aristippos alebo Eukleidés. Aj keď Antisthenés nepatrí k marginálnym postavám aténskeho života, Platónove dialógy sa o ňom takmer nezmieňujú, resp. hovoria o jeho pôsobení iba nepriamo. Na druhej strane však nesmieme zabúdať na to, že Platón sa vyjadruje nepriamo (alebo literárne, ako v prípade sofistov) takmer o všetkých svojich súčasníkoch – obzvlášť o rivaloch platonizmu, medzi ktorých bezpochyby patril aj Antisthenés.<sup>24</sup> O niečo viac sa dozvedáme o Antisthenovi z Xenofónových prác, ale aj tie referujú skôr o jeho (literárnom a fiktívnom) charaktere než o jeho (historickom) živote a pôsobení.<sup>25</sup> Najmladší z Antisthenových súčasníkov, Aristotelés, odkazuje hlavne na jeho „logické tézy“.<sup>26</sup>

Súvislý životopis Antisthena pochádza z 3. stor. po Kr. od Diogena Laertského (*Vitae*), čo znamená, že bol napísaný, resp. prevzatý zo starších zdrojov približne sedem storočí po Antisthenovej smrti. Diogenés Laertský, či presnejšie doxografická tradícia, na ktorú nadväzuje, zasadzuje Antisthena do línie „kynickej školy“, čím z neho robí „zakladateľa“ hnutia kynikov a prisudzuje mu iniciačné aktivity, aké prislúchajú iným známym scholarchom. Žiadne pramene z klasického obdobia však nenaznačujú, že by Antisthenés založil školu podobnú Platónovej alebo Isokratovej škole, a legenda o jeho žiakovi Diogenovi Sinópskom je pochybná – okrem iného aj kvôli historickému datovaniu.<sup>27</sup> Aj keď sa Diogenés Laertský zaoberá Antisthenovými osudmi dosť podrobne, jeho správy nie sú vždy dôveryhodné, čo súvisí s povahou východiskových zdrojov (kynické a stoické anekdoty, diatriby, menippovská satira atď.). To však

<sup>24</sup> Gabriele Giannantoni uvádza v I. zv. *SSR* (s. 358-373) dlhý zoznam pasáží z Platónových dialógov, ktoré by sme mohli považovať za narážky na diela ďalších sókratovcov – centrálné miesto medzi nimi zaujíma Antisthenés.

<sup>25</sup> Najviac xenofónovských pasáží, v ktorých vystupuje Antisthenés, pochádza zo *Symposia* (V A 13 – V A 14, V A 18, V A 67, V A 78, V A 81 – 83, V A 101, V A 103, V A 185 – 186), dve sú zo *Spomienok na Sókrata* (V A 14, V A 110).

<sup>26</sup> Porovnaj *Metaph. H* 3. 1043 b 4-32 [= V A 150], *Metaph. Δ* 29. 1024 b 26-34 [= V A 152], *Top. A* 11. 104 b 19-21 [= V A 153]. Ďalšie Aristotelove zmienky sa týkajú rétoriky (*Rhet. Γ* 3. 1407 a 9-12 [= V A 51]), zákonodarstva (porovnaj *Polit. Γ* 13. 1284 a 11-17 [= V A 68]), alebo anonymných postojov, ktoré by sme mohli pripísať Antisthenovi (*Eth. Nic. H* 11. 1152 b 8-10; *Eth. Nic. K* 1. 1172 a 28-33; *Soph. elench.* 17. 175 b 15-18; *Analyt. post. A* 3. 72 b 5-7; *Metaph. Γ* 3. 1005 b 2-4).

<sup>27</sup> Porovnaj komentár k zl. V A 22 – 26.

neznamená, že Diogenov *Život Antisthena* je nepoužiteľný. Diogenove správy o helenistických autoroch, ktorých diela sa nám nezachovali, sú v posledných desaťročiach podrobované systematickej kritike, vďaka ktorej dokážeme lepšie posúdiť dôveryhodnosť jednotlivých odkazov na pôvodné zdroje.<sup>28</sup>

Ak chceme stručne naznačiť priebeh Antisthenovho života, môžeme sa oprieť o niekoľko bodov. Antisthenés z Atén (*Ἀντισθένης Ἀθηναῖος*, približne 445 – 365 pred Kr.,<sup>29</sup> porovnaj zl. V A 10), syn Antisthena z Atén a thráckej matky, sa narodil ako neplnoprávny občan, lebo podľa Periklovho zákona o občianstve mal status cudzinca (*ξένος*) narodeného v nelegitímnom zväzku. Z právneho hľadiska bol „bastard“ (*νόθος*), ktorý nemá obidvoch rodičov Aténčanov, a preto nesmie byť zapísaný do zoznamu *dému* a nemá ani hlasovacie právo. Situácia sa zmenila zrejme až niekedy v Antisthenovom zrelom veku, keď bol uvedený (možno zásluhou bohatších priateľov) medzi slobodných Aténčanov (porovnaj zl. V A 1 – V A 3). Kynickí spisovatelia vytvorili z tejto biografickej okolnosti etický príbeh vyúsťujúci do gnómy, že *skutočná vznešenosť sa nezískava rodom, ale zdatným konaním* (porovnaj zl. V A 3, V A 5 – 6, V A 8). Gnóma vychádza zo sókratovského presvedčenia, že jedinou chybou konania, jedinou „chorobou duše“, je *nevedomosť* (*ἀμαθία*),<sup>30</sup> a vyúsťuje do radikálnej kynickej požiadavky *sebestačnosti* (*αὐτάρκεια*): nepotrebujeme konvenčné zákony a tradičný éthos na to, aby sme žili dobre a blažene.

Podľa doxografických správ (avšak v tomto prípade nemáme k dispozícii

<sup>28</sup> Porovnaj M. Gigante, Diogene Laerzio: *Vite dei Filosofi*; J. Meyer, *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*; B. Gentili & G. Cerri, *History and Biography in Ancient Thought*; C. Osborne, *Rethinking Early Greek Philosophy*.

<sup>29</sup> Historici uvádzajú rok Antisthenovho narodenia rôzne: D. roku Dudley (*A History of Cynicism*, s. 3) uvádza roku 443, L. Navia (porovnaj *AA*, s. 20) sa odvoláva na staršie práce, ktoré uvádzajú roku 446, F. Sayre („Antisthenes the Socratic“, s. 237) uvažuje o roku 444, A. Patzer (*AS*, s. 254) odvodzuje rok Antisthenovho narodenia 446 od bitky pri Déliu roku 424 (porovnaj V A 3), lebo Antisthenés musel mať vtedy už viac ako 20 rokov (podobne uvažoval Ch. Chappuis, *Antisthène*, kap. 1). S. Prince (porovnaj „Socrates, Antisthenes, and the Cynics“, s. 76) s odvolaním sa na Giannantonioho komentár (*SSR*, IV, s. 195-201), ktorý analyzuje všetky antické biografické tradície, ako aj ich moderné výklady, predpokladá roku 445. Doba Antisthenovej smrti sa odvodzuje z Diodórovej správy (*Bibl. Hist.* XV 76 [= I H 3 *SSR*]), podľa ktorej bol Antisthenés nažive ešte roku 366 pred Kr. Podľa zaužívaného datovania mohol byť Antisthenés asi taký starý ako Aristofánés (pribl. 450/446 – 386 pr. Kr.) a o niečo starší než Isokratés (pribl. 436 – 338 pr. Kr.), Aristippos (pribl. 435 – 356 pred Kr.), Xenofón (pribl. 430/428 – 354 pred Kr.), Platón (pribl. 428/427 – 348/347 pred Kr.) a Aischinés (pribl. 425 – 350 pred Kr.).

<sup>30</sup> Porovnaj Plat., *Euthyd.* 281e; porovnaj taktiež *Alcib. II.* 148a; *Tim.* 88b; *Phil.* 49a atď. Porovnaj Antisthenovu reč *Odysseus*, v ktorej je *ἀμαθία* jedným z kľúčových motívov Odysseovej kritiky Aiantovho konania (V A 54, §3; V A 54, §4; V A 54, §5; V A 54, §6). Porovnaj taktiež Antisthenov zl. V A 123.

staršie správy, ktoré by ich potvrdzovali) sa Antisthenés vyučil u slávneho sofistu Gorgia.<sup>31</sup> Nejaký čas pôsobil ako profesionálny rečník alebo učiteľ rečníctva a v mužnom veku sa pridal k Sókratovmu krúžku (porovnaj zl. V A 11). Helenistický variant Antisthenovej intelektuálnej biografie prijali moderní historici, ktorí z neho vychádzali pri výklade zlomkov o *nemožnosti sporu a reinterpretácii homérskeho hrdinov*. Na základe správ o Antisthenovom rečníckom vzdelaní dospeli k presvedčeniu, že pri riešení niektorých otázok vychádzal zo sofistických pozícií. Proti tomuto všeobecne rozšírenému výkladu sa postavil Andreas Patzer (*AS*, s. 246-255), ktorý ukázal, že jediný gorgiovský aspekt, o ktorom uvažovali antickí autori v súvislosti s Antisthenovými spismi, bol ich „rétorický ráz“ (*τὸ ῥητορικὸν εἶδος*).<sup>32</sup>

Doxografická literatúra vložila do Antisthenovej biografie dramatický príbeh o konverzii (porovnaj zl. V A 12): *Najskôr vyučoval rétoriku, potom svoje zameranie zmenil pod vplyvom Sókratových rozhovorov. Keď stretol svojich spoločníkov, povedal im: „Prv ste boli mojimi žiakmi, teraz však – ak už máte rozum – budete mojimi spolužiakmi.“* Príbeh má poukázať na to, že Antisthenés po stretnutí so Sókratom zmenil spôsob svojho života – z učiteľa sa stal žiak. Všetko nasvedčuje tomu, že historika o konverzii vychádza z kynických anekdot, ktoré spájali prvky komického s vážnym, aby poukázali na etický (t. j. kynický) zmysel vyrozprávaných príbehov. Celý Antisthenov život mal byť preniknutý kynickým duchom, lebo kynici si cez Antisthena potvrdzovali svoj sókratovský pôvod, na ktorom si zakladali nielen oni, ale aj ich stoickí žiaci.

<sup>31</sup> Doxografické správy o tom, že Antisthenés bol v mladosti Gorgiovým žiakom, sa stali východiskom pre interpretácie Antisthenových výkladov Homéra, ako aj „logických téz“, ktoré interpreti dávali do úzkej súvislosti so sofistickými homérskymi prácami a posteletskými diskusiami o povahe jazyka. Podobnosti medzi Antisthenovými rečami *Aias* a *Odysseus* a Gorgiovými rečami *Helena* a *Palamedés* sú nápadné, a to nielen pokiaľ ide o žánre, ale aj pokiaľ ide o použité štylistické prostriedky a spôsob narábania s jazykom. Zrejme kvôli týmto podobnostiam antickí biografi predpokladali sofistickú fázu v Antisthenovom živote, ktorú neskôr mala vystriedať fáza sókratovská. Vývojovú tézu spochybnil a odmietol A. Patzer v práci *Antisthenes der Sokratiker*, ktorá dokazovala, že Antisthenova intelektuálna biografia vznikla v rámci doxografickej literatúry, pričom jej pôvod siaha možno až k Hermippovi, ktorý pôsobil v 3. stor. pred Kr. (porovnaj zl. V A 9; A. Patzer, *AS*, s. 246-255). Patzerove závery prijali ďalší významní kritici, ako bol G. Giannantoni alebo A. Brancacci, ktorí dokazovali, že Antisthenove homérske práce, logické paradoxy a etické tézy vychádzajú z myšlienkového jednotného postoja.

<sup>32</sup> Porovnaj taktiež K. Döring („Antisthenes: Sophist oder Sokratiker?“, s. 229-230, 240-242), ktorý spochybňuje tézu o sofistickom stránke Antisthenovho myslenia poukázaním na podstatnú súvislosť s argumentáciou Platónovho Sókrata v *Obrane* a *Euthydémovi*. Iný spôsob zdôvodnenia sókratovských východísk Antisthenovho chápania jazyka nájdeme v práci A. Brancacciho (*Oikeios logos*).

Najstaršie správy o „Antisthenovi-sókratovcovi“ (Ἀντισθένης ὁ Σωκρατικός) sa zachovali v dielach jeho súčasníka Xenofóna. Ale zmienky v Xenofónových prácach sú špecifické, pretože „sókratovské rozpravy“ – podobne ako kynické anekdoty alebo menippovské satiry – tvoria zvláštny literárny žáner. Postavy, ktoré v nich vystupujú, sú fiktívne – ich charaktery sú podriadené zámerom dialógu. Xenofón písal *Spomienky na Sókrata* (*Memorabilia Socratis*) a *Hostinu* (*Symposium*) niekedy po roku 370 pred Kr., keď sa vrátil do Atén z dlhého azylu. Niektorí historici si myslia, že pri zobrazení Sókrata (ktoré sa odlišuje od obrazov Sókrata v dialógoch iných sókratovcov) vychádzal priamo z Antisthenových diel.<sup>33</sup> Dramatické datovanie *Symposia* je zasadené do roku 422 pred Kr.: Antisthenés tu vystupuje ako mierne nevychovaný, prchký a eristicky argumentujúci spoločník Sókrata, pripravený odraziť každý útok na Sókrata aj na vlastnú osobu (V A 13 – V A 14). Možno predpokladať, že v čase Xenofónovho návratu do Atén bol Antisthenés ešte nažive. Ak je to tak, načrtnutý obraz starnúceho sókratovca (s dôrazom na sebestačnosť, sebaovládanie a pevnú vôľu, ktorá je v praktickom konaní dôležitejšia než teoretické vedenie) mohol zaujať neskorších kynikov. Možno preto pôsobí Xenofónovo *Symposium* takým silným kynizujúcim dojomom.<sup>34</sup>

Xenofónov Antisthenés neskrýva svoj obdiv k Sókratovi. Je mu oddaným priateľom a druhom. Od uctievaného učiteľa ho odlišuje iba neskrotný temperament (porovnaj *Symp.* 4, 34-44 [= V A 82]): Antisthenovi chýba jemnosť vyjadrovania, tak potrebná pre sókratovské rozpravy preniknuté sebaíróniou – chýba mu ľahkosť bytia, bez ktorej sa nedokážeme vysmiať vlastnej márnosti a konečnosti. Antisthenés je proti Sókratovi oveľa nepriateľskejší voči svetu okolo seba a je prísnejší aj voči sebe. Akoby sa v ňom sókratovsky hravý charakter – zachytený nielen v Platónových raných dialógoch, ale aj v zlomkoch z dialógov Aischinových alebo Faidónových – premenil na zvláštny druh etického puritanizmu.<sup>35</sup>

Helenistická doxografická literatúra zobrazuje Antisthena ako vášnivého, či dokonca fanatickeho nasledovníka Sókrata. Podľa jednej legendy sa dokonca pričínil o potrestanie Sókratových žalobcov (porovnaj zl. V A 21). V neskoršej

<sup>33</sup> Téza o antisthenovských prameňoch Xenofónových sókratovských dialógov je hlavnou témou Joëlovej práce, *Der echte und der Xenophontische Sokrates* (porovnaj napr. zv. II/2, s. 1085 nn.).

<sup>34</sup> Porovnaj takisto prvé kapitoly Xenofónových *Spomienok* (*Mem.* I 2, 1-2; I 2, 19-24), ktoré prisudzujú Sókratovi antisthenovské chápanie zdatností, medzi ktorými sú na prvom mieste *sebaovládanie* (ἐγκράτεια), *vytrvalosť* (καρτερία) a *sebestačnosť* (αὐτάρκεια).

<sup>35</sup> Porovnaj H. D. Rankin (*Antisthenes Sokraticos*, s. 23), ktorý robí určitú analógiu medzi Antisthenovou prísnu etikou a asketickým postojom novodobých protestantov, ktorí sa usilovali o mravnú čistotu a poslušnosť voči Božím zákonom.

literatúre vznikali ďalšie legendy o tom, ako Aténčanov rozhorčilo Sókratovo odsúdenie, a preto bez súdu popravili Anyta a Meléta.<sup>36</sup>

Po Sókratovej smrti Antisthenés údajne založil vlastnú školu v kynickom duchu (V A 22 – V A 26). Moderná historiografia, počnúc Dudleyho systematickými dejinami kynizmu (*A History of Cynicism*, s. 2-4) ukázala, že táto správa je historicky nepresná a vykonštruovaná – rovnako ako správa o tom, že Antisthenés sa stal Diogenovým učiteľom (porovnaj Diogenés, zl. V B 17 – V B 24). Doxografická literatúra vytvorila z Antisthena zakladateľa jedného z najpopulárnejších hnutí antiky – kynizmu. Všetko však nasvedčuje tomu, že kynickí a stoickí spisovatelia si prisvojili Antisthenovo učenie až dodatočne, aby zdôvodnili vlastné sókratovské korene.

Medzi Antisthenovým a kynickým myslením nájdeme veľa podobností, ktoré nás vedú k domnienke, že kynici rozvinuli pôvodné sókratovské motívy do osobitého, značne radikalizovaného postoja k životu.<sup>37</sup> Antisthenés bol v očiach kynikov jediným pravým nasledovníkom Sókrata, čo prispelo k tomu, že do jeho myšlienok sa dodatočne vmiešalo veľa kynických motívov. Podobným spôsobom boli kynizovaní niektorí mýtickí hrdinovia, medzi ktorými stál na prvom mieste Héraklés.

A tak sa Antisthenés stal protokynikom.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Porovnaj Diodorus 14.37,7.

<sup>37</sup> Porovnaj K. Döring, „Diogenes und Antisthenes“, s. 125-150.

<sup>38</sup> Termín „protokynik“ (*Protocynic*) zaviedol do antisthenovských skúmaní H. D. Rankin (porovnaj *Antisthenes Sokraticos*, s. 179-188), a to nie preto, aby potvrdil doxografickú tézu o zakladateľovi kynickej školy, ale aby naznačil vnútorné súvislosti medzi Antisthenom a hnutím kynikov (nekompromisná polemika s Platónom, pohrdavý postoj ku skorumpovanému aténskemu zriadeniu, dôraz na individuálnu zdatnosť a sebestačnosť atď.). Analogicky by sme mohli uvažovať o protostoickom Antisthenovi (výklady Homéra, chápanie zdatnosti, prísna etika atď.), resp. o protokynickom Sókratovi (dôraz Xenofóntovho Sókrata na zdržanlivosť, vytrvalosť a sebestačnosť atď.).

## Antisthenovo dielo

Hlavný prameň na skúmanie rozsahu a obsahu Antisthenových diel predstavuje tzv. „katalóg diel“ zachovaný u Diogena Laertskeho (Diog. Laert. VI 15-18 [= V A 41]), ktorý Diogenés prevzal z nejakého dobového (alexandrijského) vydania antisthenovského korpusu. Svedčí o tom rozdelenie na zväzky, ktoré by bolo zbytočné, ak by išlo o zoznam spisov, ale bolo potrebné, ak malo ísť o vydanie celého diela.<sup>39</sup> Určité problémy s katalógom spôsobovala skutočnosť, že donedávna neexistovalo kritické vydanie textu Diogenových *Životopisov*, ktoré by zohľadňovalo celú rukopisnú tradíciu.<sup>40</sup>

Na rozdiel od všeobecne rozšírenej mienky, ktorá považuje Diogenov katalóg za chaotický a plný chýb, A. Patzer<sup>41</sup> začína antisthenovský výskum novou kritickou edíciou katalógu na základe zbierok hlavných kódexov Diogena Laertskeho (*codices B, P, F*).<sup>42</sup> Zoznam Antisthenových prác je podľa Patzera významný a umožňuje nám, aby sme si vytvorili predstavu o rozsahu a charaktere Antisthenovho nezachovaného diela. Chronologicky siaha do doby, v ktorej sa ešte čítali Antisthenove spisy a zostavovateľ zoznamu mohol mať k dispozícii originály diel (resp. mohol byť vydavateľom jeho zobrazených spisov). Katalóg obsahuje 61 titulov (niektoré pozostávajú z viacerých kníh, takže dokopy je ich vyše 70)<sup>43</sup> a tie sú rozdelené do desiatich zväzkov, tzv. *τόμοι*, ktoré by sme mohli stotožniť so súborni papyrových zvitkov.<sup>44</sup>

Katalóg môžeme vo všeobecnosti charakterizovať takto: I. zväzok obsahuje rétorické spisy, II. zväzok prírodné skúmania, ďalšie 3 zväzky (III. – V.) sa

<sup>39</sup> Porovnaj O. Regenbogen, heslo „pinax“ v *RE*, stĺpce 1410 – 1482.

<sup>40</sup> Porovnaj A. Patzer (*AS*, s. 51 a n.), ktorý sa pokúša o kritickú edíciu Diogenovho *Života Antisthena*, aby si pripravil pôdu na dôslednú analýzu Diogenovho katalógu. Súčasní historici sa môžu oprieť o nové kritické vydanie Diogena Laertskeho, ktoré pripravil Miroslav Marcovich pre *Bibliotheca Teubneriana* (Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, 3 zv., Berlin: Walter de Gruyter).

<sup>41</sup> Porovnaj A. Patzer, *AS*, s. 107-117.

<sup>42</sup> *Codex B = Burbonicus III B 29* (12. stor. po Kr.); *Codex P = Parisinus gr.* 1759 (13. stor. po Kr.); *Codex F = Laurentianus gr. plut.* 69.1 (12. stor. po Kr.).

A. Patzer nadväzuje na niektoré Susemihlove skúmania; porovnaj „Der Idealstaat des Antisthenes und die Dialoge *Archelaos, Kyros* und *Herakles*“, *Jahrbücher für classische Philologie*, CXXXVII (1887), s. 207-214.

<sup>43</sup> Presný počet spisov nie je istý, lebo kritici sa rozchádzajú v názoroch na to, či niektoré názvy odkazujú na jeden, alebo na dva tituly. Bližšie pozri komentár k zl. V A 41.

<sup>44</sup> A. Patzer (*AS*, s. 136-143) si myslí, že *τόμοι* neoznačovali „jednotlivé zvitky“ (ako navrhol H.-J. Lulofs, *De Antisthenis studiis rhetoricis*, s. 2), ale „súbory zvitkov“.



zaoberajú etickými a politickými otázkami, VI. a VII. zv. sa venuje dialektike, logike, metafyzike a výchove, VIII. a IX. zv. tvoria Antisthenove interpretácie Homéra (pričom VIII. zv. sa viaže na *Iliadu* a IX. zv. – na *Odyseiu*), X. zv. odkazuje na pochybné spisy, ktoré korešpondujú s antisthenovskými témami, ale viaceré tituly vyznievajú neautenticky. Podľa Susemihla („Der Idealstaat des Antisthenes und die Dialoge *Archelaos*, *Kyros* und *Herakles*“<sup>45</sup>) niet pochýb o tom, že pôvodné usporiadanie v VII. zv. je poprehadzované – mohli by sme dokonca uvažovať o tom, že päť titulov<sup>45</sup> patrí do II. zv., pretože všetkých päť sa zaoberá teologickými a eschatologickými otázkami.

Patzer spresňuje Susemihlovu charakteristiku v niekoľkých bodoch:

1) prvý a druhý titul II. zv. má podľa neho jasný etický charakter, t. j. titul *O prirodzenosti živočíchov* nie je zoologickým, ale etickým skúmaním, ktoré zrejme dokazovalo vyššiu hodnotu prirodzeného života zvierat než ľudí; II. – IV. zv. preto tvoria súvislý blok etických spisov;

2) možno predpokladať, že VII. zv. nie je zle usporiadaný, ako sa domnieval Susemihl – ak budeme považovať päť vyššie uvedených titulov za prírodné (čiže ontologické) skúmania, a nie za teologické či eschatologické spisy, a na druhej strane ak si uvedomíme, aký úzky vzťah medzi dialektikou a fyzikou (ontológiou) nachádzame u Antisthena (tento vzťah naznačuje aj samotný titul *Otázka o prírode*).

Aldo Brancacci<sup>46</sup> poukázal na to, že tituly v VII. zv. sú prepojené spoločnou témou výchovy, *παιδεία*: prvý titul sa zaoberá výchovou bezprostredne, nasledujúce tri tituly sa venujú teoretickým aspektom výchovy, ďalšie tri – eschatologickým aspektom výchovy, ďalšie dva spisy pojednávajú o teologickom a posledné dva o didaktickom aspekte výchovy.

Patzerovo rozdelenie spisov s uvedenými opravami vyzerá takto:<sup>47</sup>

A) *pravé* (*γνησία*):

- a) rétorické (I. zv.);
- b) eticko-politické (II. – V. zv.);
- c) dialekticko-ontologické (VI. – VII. zv.);
- d) homérske (VIII. a IX. zv.);

B) *sporné* (*ἀμφισβητούμενα*):

- eticko-politické (X. zv.).

<sup>45</sup> *O umieraní, O živote a smrti, O veciach v podsvetí, O prírode I, II, Otázka o prírode I, Otázka o prírode II.* m

<sup>46</sup> Porovnaj A. Brancacci, *Oikeios logos*, s. 17-24.

<sup>47</sup> Porovnaj A. Patzer, *AS*, s. 133.

Viaceré tituly Antisthenových kníh by mohli pochádzať priamo od Antisthena (napr. *Sathón*), čo však neznamená, že je autorom všetkých titulov.<sup>48</sup> Rozmanitosť foriem a štruktúry jednotlivých titulov Antisthenových spisov v Diogenovom katalógu naznačuje, že táto pestrosť pochádza ešte spreď alexandrijského obdobia.

Aj keď nie je isté, či tituly uvádzané Diogenom napísal jeden človek, zdá sa, že antickí vzdelanci považovali Antisthena za jedného z najplodnejších klasických autorov – jeho výkon by sme mohli porovnávať s Démokritovým alebo Platónovým výkonom. Antisthenés sa zaoberá takmer všetkými oblasťami a žánrami, ktoré patrili k dobovej sofistike a sokratike, niekedy ich dokonca rozširuje, pričom všetky témy spája spoločný záujem o sókratovskú výchovu (*ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*).

Spisy nedokážeme usporiadať chronologicky podľa doby ich vzniku, ale je málo pravdepodobné, že by veľké množstvo skúmaných tém súviselo s dĺžkou Antisthenovho pobytu medzi sofistami. Aldo Brancacci<sup>49</sup> na základe Isokratových polemických narážok v *Adversus sophistas* (okolo roku 391/390 pred Kr.) a *Helene* (385 pred Kr.) navrhuje datovanie Antisthenových logických spisov do obdobia rokov 392/391 – 386/385 pred Kr. Takisto G. Giannantoni<sup>50</sup> si myslí, že od zblíženia so Sókratom po Antisthenovu smrť uplynulo dosť času na to, aby Antisthenés rozvinul intenzívnu literárnu činnosť.

Pokiaľ ide o formu a štýl, starovekí autori vysoko oceňovali antisthenovský štýl (porovnaj zl. V A 45 – V A 51). Antisthenés písal (1.) *sókratovské dialógy*, medzi ktoré môžeme zaradiť spisy *Pravda*, *Sathón*, *Protrepitkos*, *Alkibiadés*, *Archelaos*, *Aspasia*, *Héraklés Väčší*, *Kýros Menší* a *Politik*. Zdá sa, že oproti iným sókratovským dialógom sa v Antisthenových rozpravách striedali dialogické pasáže s dlhšími monológmi. Okrem dialógov písal (2.) „reči“, či presnejšie „epideiktické reči“ (podľa Aristotelovho členenia v *Rétorike*), medzi ktoré sa zaraďuje: *Aiantova reč*, *Odysseus* a *Orestova obhajoba*. Na základe viacerých Julianových zmienok (porovnaj zl. V A 44) by sme mohli usudzovať, že Antisthenés písal aj (3.) *diatriby* (*διατριβαί*), ale možno predpokladať aj to, že diatribická forma sa začala prisudzovať Antisthenovi dodatočne až pod vplyvom kynickej literatúry a legendy o Antisthenovi-zakladateľovi školy.<sup>51</sup>

Diogenov katalóg neobsahuje dva spisy, o ktorých sa zmieňujú iní autori: *Politikos* a *Magikos*. Titul *Politik* (*Πολιτικός*) uvádza Athénaios (porovnaj zl.

<sup>48</sup> Porovnaj G. Giannantoni, *SSR*, IV, s. 240.

<sup>49</sup> Aldo Brancacci, *Oikeios logos*, s. 26-30.

<sup>50</sup> Porovnaj *SSR*, IV, s. 235; porovnaj Poznámku 22, s. 203-207.

<sup>51</sup> Porovnaj E. Hirzel, *Der Dialog*, I., s. 122; H. Maier, *Sokrates*, s. 153; U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, II., s. 26-27; A. Patzer, *AS*, s. 94-98; G. Giannantoni, *SSR*, IV, s. 235 a n.

V A 142), pričom vychádza z Hérodika Babylonského. Viacerí komentátori si myslia, že tento titul je zhodný s *Περὶ νόμου ἢ περὶ πολιτείας* (*O zákone a ústave*), ktorý sa nachádza v Diogenovom zozname.<sup>52</sup> Spis *Magikos* (*Μαγικός*) uvádza byzantský lexikón *Súda* (porovnaj zl. V A 205). Nič však nenasvedčuje tomu, že by sa dal spojiť s niektorým Antisthenovým spisom obsiahnutým v Diogenovom zozname. Väčšina historikov však pochybuje o jeho autenticite.

---

<sup>52</sup> Porovnaj A.-H. Chroust, *Socrates*, s. 281; F. D. Caizzi, *AF*, s. 101; A. Patzer, *AS*, s. 113.



---

# Antisthenove zlomky

## Text, preklad a komentár

*Andrej Kalaš – Vladislav Suvák*

Edíciu gréckeho a latinského textu podľa Giannantonioho vydania  
(*Socratis et Socraticorum Reliquiae*, zv. II, s. 137-181: V A. – Antisthenes  
Atheniensis = V A. – Antisthenés Aténsky) s prihliadnutím na kritické vydania  
antických diel, predovšetkým na Marcovichovo vydanie Diogena Laertskeho  
(*Vitae philosophorum*) pripravil Vladislav Suvák

*Zlomky z gréčtiny a latinčiny preložil Andrej Kalaš*

*Komentár k zlomkom napísal Vladislav Suvák*

## ***De Antisthenis patria et parentibus*** **Antisthenova vlast' a rodičia**

### VA 1

DIOG. LAERT. VI 1: Ἀντισθένης Ἀντισθένους Ἀθηναῖος. ἐλέγετο δ' οὐκ εἶναι ἰθαγενής· ὅθεν καὶ πρὸς τὸν ὀνειδίζοντα εἶπεῖν, „καὶ ἡ μήτηρ τῶν θεῶν Φρυγία ἐστίν.“ ἔδοκει γὰρ εἶναι Θράκτης μητρός. [= ARSEN. p. 106, 21-107, 1].

SUID. s.v. Ἀντισθένης: Ἀντισθένης Ἀθηναῖος [. . .] υἱὸς δὲ ὧν ὀμωνύμου πατρὸς, μητρός δὲ τὸ γένος Θράσσης [= HESYCH. MILES. onomat. LXI p. 16, 14-15].

EUDOC. violar. 96 p. 95, 1: Ἀντισθένης ὁ φιλόσοφος, τὸ γένος Ἀθηναῖος.

EPIPHAN. adv. haeres. III 2, 9 (III 26) [Dox. gr. p. 591, 35]: Ἀντισθένης ὁ ἐκ Θράκτης μητρός, αὐτὸς δὲ Ἀθηναῖος. de Antisthenis temporibus, cf. DIODOR. bibl. histor. XV 76, 4 [= I H 3] et DIO CHRYSOST. orat. VIII (7) 1 [= I H 2].

Diog. Laert. VI 1:<sup>1</sup> Antisthenés, Antisthenov syn, Aténčan. Vraj nemal urodzený pôvod.<sup>2</sup> Keď ho vraj niekto za to osočoval, odpovedal: „Aj Matka bohov<sup>3</sup> pochádza z Frýgie.“<sup>4</sup> Jeho matka totiž bola Thráčka.<sup>5</sup> [= Arsen. P. 106,21-107,1].

Suid. s.v. Ἀντισθένης:<sup>6</sup> Antisthenés, Aténčan, [...] bol synom otca s rovnakým menom, matka bola však rodom z Thrákie. [Hesych. Miles. onomat. LXI p. 16,14-15].

Eudoc. violar. 96 p. 95,1: Filozof Antisthenés, rodom Aténčan.

Epiphane. adv. haeres. III 2,9 (III 26) [Dox. Gr. P. 591,35]: Antisthenés mal matku Thráčku, ale sám bol Aténčan. De Antisthenis temporibus, cf. Diodor. Bibl. Hist. XV 76,4 [= I H 3] et Dio Chrysost. Orat. VIII (7) 1 [= I H 2].

**Komentár:** Antisthenés je všeobecne označovaný za Aténčana (od klasic-kých až po byzantských spisovateľov): Ἀντισθένης Ἀθηναῖος, lat. *Antisthenes Atheniensis*. Porovnaj Plat., *Phaed.* 59b (= zl. V A 20), kde sa uvádza medzi „miestnymi obyvateľmi“ (ἐπιχώριοι) popri ďalších známych Aténčanoch ako Aischinés, Kritón, Apollodóros. Kritobúlos, Hermogenés atď. Podľa aténskeho práva sa narodil ako „cudzinec“, ale v mužnom veku zrejme získal status aténskeho občana (porovnaj V A 2 – V A 3).

<sup>1</sup> Diogenés Laertský, doxograf, autor *Bíoi φιλοσόφων* (*Vitae philosophorum* = *Životy filozofov*); pôsobil niekedy na prelome 2. – 3. stor. kresťanskej éry; pre nás predstavuje hlavný zdroj správ o Antisthenovom živote, najmä o jeho

etických názoroch, ktoré rozvinuli starovekí kynici (Antisthena uvádza ako „zakladateľa kynickej školy“; porovnaj V A 22). Diogenés Laertský venuje Antisthenovi a kynikom celú VI. kn. svojich *Bíoi* pozostávajúcich z desiatich kníh. Moderní historici dlhú dobu podceňovali hodnotu Diogenových životopisov, ale v posledných desaťročiach sú doxografické správy (najmä o helenistických autoroch) podrobované systematickej kritike a sú stále viac oceňované (porovnaj J. Meyer, *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*). Podrobnejšie k doxografickej tradícii pozri úvodný komentár k zl. V A 41 (Diog. Laert. VI 15-18).

<sup>2</sup>Meno Antisthenés patrilo k bežným aténskym menám (pozri J. K. Davies, *Athenian Propertied Families 600–300 BC*, s. 38-39). Antisthenova rodina nepatrila k aténskej aristokracii. Antisthenés nemal urodzený pôvod (*εὐγένεια*). Podľa aténskeho práva nemal ani status občana (*ἀστικός*, „usadený v obci“), ale cudzinca (*ξένος*).

Pripomeňme, že grécke obce v 5. stor. pred Kr. boli do seba uzavreté celky, v ktorých cudzinci nemali žiadne politické práva. Miesto občana v správe *polis* bolo dané jeho pôvodom, rodom (v demokratických Aténach sa to týkalo všetkých slobodných občanov, t. j. aj najchudobnejšej vrstvy). Čiastočné prijatie medzi občanov bolo možné iba dvomi spôsobmi – adopciou a svadbou. V čase rozmachu Atén, ktoré sa stali v polovici 5. stor. pred Kr. strediskom kultúrneho a politického života Hellady, plynuli z občianstva určité výhody, preto sa obec začala brániť proti prenikaniu cudzincov. Zmena nastala okolo roku 451/450, keď bol prijatý tzv. Periklov zákon o občianstve (porovnaj Plut., *Per.* 37), ktorý ustanovil, že aténskym občanom je iba človek, ktorý sa narodil dvom aténskym občanom (*ἀστοί*; Aristot., *Athen. polit.* 26,4). Občanmi sa nemohli stať cudzinky vydaté za Aténčana ani ich deti (ako to bolo možné ešte za Themistokla). Práve toto obmedzenie sa týkalo Antisthena, ktorého matka bola Thráčka. Antisthenés bol „polovičný občan“ (*metroxenos*, porovnaj H. D. Rankin, *Antisthenes Sokraticos*, s. 2, 6), či presnejšie „bastard“ (*νόθος*) zrodený z nelegitímneho manželstva, ktorý nemohol byť zapísaný do zoznamu *dému* alebo *fratrie*. Nič však nenasvedčuje tomu, že by po prijatí Periklovho zákona v Aténach zavládla atmosféra nepriateľstva alebo represii voči cudzincom (porovnaj Aisch., *Suppl.* 994). Zrejme jestvovali aj výnimky zo zákona, hoci boli zriedkavé. O výnimku údajne požiadal aj samotný Periklés (porovnaj Plut., *Per.* 37), ktorému zomreli obidvaja synovia z prvého manželstva a nažive ostal iba jeho tretí syn, ktorého mal s Miléťankou Aspasiou. Bližšie k chápaniu pojmu občan v Periklových Aténach pozri Cynthia Patterson, *Pericles' Citizenship Law of 451/0 B.C.*; J. Bleicken, *Athénska demokracie*, s. 408-421 („Občan jako nositel státní akce“); Billot, M.-F.: „Antisthène et le Cynosarges dans l'Athènes des Ve et IVe siècles“, s. 69-116.

Antisthenov indiferentný postoj voči urodzenému pôvodu by sme mohli dať do súvislosti s kynickou biografiou, ktorá pomocou rôznych životných epizód zdôrazňuje myšlienku kozmopolitizmu (mudrc nie je občanom obce, ale celého *kosmu*, *κοσμοπολίτης*). Porovnaj v tejto súvislosti Lúkianov *Život Démonakta*, ktorý problematizuje tradičný protiklad *Gréci-barbari* (*Demon*. 34); porovnaj taktiež Ps.-Anacharsis, *Ep.* II (Malherbe, *The Cynic Epistles*, s. 38-39).

<sup>3</sup> „Veľká matka bohov“ alebo „Darkyňa života“ sú prívlastky pre maloázijskú bohyňu Kybelé (*Κυβέλη*), uctievanú v Lýdii a Frýgii, ktorú poznali Gréci približne od 5. stor. pred Kr. a spájali ju s kultom bohyně Déméter. Obrady bohyně Kybely mali oproti tradičným gréckym obradom výstredne orgiastický charakter a spájali sa so sebatrýznením kňazov, tzv. korybantov, za prenikavého zvuku hudby (porovnaj Plat., *Ion* 533e – 534a; 536c).

<sup>4</sup> Frýgia je historický názov územia, ktoré sa nachádza v západnej časti Anatskej vysočiny (súčasné stredné Turecko) a ktorú obývali od 12. stor. pred Kr. Frýgovia. roku 546 pred Kr. bola Frýgia dobytá Peržanmi a Dareius I. z nej urobil Fryžskú satrapiu, ktorá pretrvala až do príchodu Alexandra Makedónskeho.

<sup>5</sup> Viacerí doxografi uvádzajú, že Antisthenova matka pochádzala z Thrákie, resp. z Frýgie, alebo že bola thráckou otrokyňou. Tieto správy sú však sporné. Môžeme dokonca uvažovať o tom, že ich vytvorili až kynicko-stoickej spisovatelia, aby pomocou biografického príbehu upriamili pozornosť na etickú otázku, či sa urodzenosť získava *pôvodom* (tradičný *éthos*, resp. narážka na Perikla či Alkibiada), alebo *zdatnosťou konania* (porovnaj zl. V A 3, V A 5 – V A 6, V A 8; porovnaj taktiež Gigon, *Sokrates*, s. 290). Väčšina autorov uvádza Antisthena ako Aténčana (*Ἀντισθένης Ἀθηναῖος*) bez pripomínania jeho neaténskeho pôvodu.

<sup>6</sup> Lexikón *Súda* (*Σοῦδα*, *Suidas*) je byzantský encyklopedický slovník zostavený v 2. polovici 10. stor. neznámym autorom. V minulosti sa označoval za jeho autora Suidas, ale súčasní komentátori spochybňujú tento názor. Zrejme ide o dielo niekoľkých byzantských učencov, ktoré malo titul *Σοῦδα* (porovnaj Eleanor Dickey, *Ancient Greek Scholarship*, s. 90-91). Grécky písaný slovník obsahuje okolo 30 000 hesiel zoradených podľa abecedy – niektoré majú podobu stručnej slovníkovej definície, iné sú podrobnejším encyklopedickým výkladom problematiky. Na základe našej znlosti antických textov môžeme usudzovať, že *Súda* je kompilácia vytvorená výpiskami z gramatických a doxografických spisov (hlavným zdrojom bol zrejme Fótiou *Lexikón* a diela alexandrijských gramatikov). Keďže niektoré z týchto spisov sa nám nezachovali, lexikón má pre nás určitú historickú hodnotu. Avšak viaceré heslá sú spracované príliš skratkovito alebo sú skreslené (pokiaľ ich dokážeme porovnať s pôvodnými zdrojmi, napr. s Diogenom Laertským).



## V A 2

SENEC. *de const. sap.* 18, 6: *Antistheni mater barbara et Thressa obiciebatur: respondit et deorum matrem Idaeam esse.*

PLUTARCH. *de exil.* 17 p. 607 B: τὸ δὲ τοῦ Ἀντισθένους οὐκ ἐπαινεῖς πρὸς τὸν εἰπόντα ὅτι „Φρυγία σου ἐστὶν ἡ μήτηρ.“ „καὶ γὰρ ἡ τῶν θεῶν“;

CLEM. ALEX. *strom.* I, XV 66, 1: οἶδε μὲν οἱ χρόνοι τῶν παρ' Ἑλλησι πρεσβυτάτων σοφῶν τε καὶ φιλοσόφων. ὡς δὲ οἱ πλεῖστοι αὐτῶν βάρβαροι τὸ γένος καὶ παρὰ βαρβάροις παιδευθέντες, τί δεῖ καὶ λέγειν, εἴ γε Τυρρηνὸς ἢ Τύριος ὁ Πυθαγόρας ἐδείκνυτο, Ἀντισθένης δὲ Φρυγῆς ἦν, κτλ.;

Senec. *De const. sap.* 18,6: Keď Antisthenovi vyhadzovali na oči, že jeho matka je barbarka z Thrákie, odpovedal, že aj matka bohov pochádza od frýžskeho vrchu Ida.

Plutarch. *de exil.* 17 p. 607 B: Asi nepochváliš Antisthenov výrok adresovaný tomu, kto povedal, že jeho matka pochádza z Frýgie: „Aj Matka bohov“.<sup>1</sup>

Clem. Alex. *strom.* I, XV 66,1: Toto je obdobie najstarších mudrcov a filozofov u Grékov. Načo treba hovoriť, že väčšinou to boli pôvodom barbari a že u barbarov dostali aj výchovu, keďže je dokázateľné, že Pythagoras pochádzal z Etrúrie alebo z Tyru a Antisthenés zas z Frýgie.

**Komentár:** Pripomeňme, že niektorí význační aténski politici (napr. Themistoklés alebo Kleisthenés) mali neaténske, t. j. „barbarské“ matky, a Antisthenés mohol robiť narážky aj na ich pôvod.

Klémens zrejme spojil legendu o „Frýžanovi Diogenovi“ (porovnaj Aelian., *Var. hist.* II 31e) s legendami o Antisthenovom pôvode.

<sup>1</sup> Paul Natorp (*RE* I, coll. 2538) si myslí, že Plútarchos nesprávne uvádza Antisthenovu matku ako Frýžku: Spája ju totiž s udalosťou, ktorú uvádzajú doxografi (Diog. Laert. VI 1); porovnaj taktiež O. Hense, „Ariston bei Plutarch“, s. 544 a n.; *AK*, s. 17.

## V A 3

DIOG. LAERT. II 31: εἰπόντος γοῦν τινος αὐτῷ [scil. Socrati] ὡς εἴη Ἀντισθένης μητρὸς Θρακτικῆς, „σὺ δ' ἦν“, ἔφη, „οὕτως ἂν γενναῖον ἐκ δυεῖν Ἀθηναίων γενέσθαι;“

DIOG. LAERT. VI 1: ὅθεν καὶ ἐν Τανάγρα κατὰ τὴν μάχην [Ol. 88,3 = 426 a.Ch.n.] εὐδοκίμησας ἔδωκε [scil. Antisthenes] λέγειν Σωκράτει ὡς οὐκ ἂν ἐκ δυοῖν Ἀθηναίων οὕτω γεγονόσι γενναῖος [= ARSEN. p. 107, 1-4].

DIOG. LAERT. VI 4: ὀνειδίζόμενός ποτε [scil. Antisthenes] ὡς οὐκ εἴη ἐκ δύο ἐλευθέρων, „οὐδὲ γὰρ ἐκ δύο“, ἔφη, „παλαιστικῶν, ἀλλὰ παλαιστικός εἰμι.“

Diog. Laert. II 31: Keď niekto povedal Sókratovi, že Antisthenova matka je Thráčka, vraj mu odpovedal: „Ty si azda myslíš, že takého šľachetného človeka by mohli splodiť dvaja Aténčania?“<sup>1</sup>

Diog. Laert. VI 1: Preto mohol Sókratés, zväziac Antisthenovo hrdinstvo, ktorým sa vyznamenal v bojoch pri meste Tanagra<sup>2</sup> (Ol. 88,3 = 426 a. Ch. n.), povedať, že z dvoch Aténčanov by sa taký šľachetný človek nikdy nezrodil [Arsen. p. 107,1-4].

Diog. Laert. VI 4; Keď mu raz vyhadzovali na oči, že vraj nie je synom dvoch slobodných rodičov, odvetil: „Nenarodil som sa ani dvom odborníkom na zápasenie a pritom v tomto športe vynikám.“

**Komentár:** Antisthenova odpoveď, že vyniká v zápase (πάλη, παλαιστική τέχνη), hoci jeho rodičia neboli odborníci na zápasenie (παλαιστικοί), by mohla naznačovať, že nezískal práva aténskeho občana hneď po narodení, ale až v dospelosti. Antisthenovo zapísanie do zoznamu občanov sa mohlo zakladať na jeho vojenskej službe (porovnaj F. Sayre, *Antisthenes the Socratic*, s. 74) alebo zaň vďačil priateľom s veľkým politickým vplyvom, akým bol napr. Kallias (porovnaj F. Sayre, *The Greek Cynics*, s. 237; porovnaj F. D. Caizzi, *AF*, s. 120; *AK*, s. 18-19). Ale nepotvrdzujú to žiadne historické správy (porovnaj L. Navia, *AA*, s. 20-21). H. D. Rankin konštatuje (*Antisthenes Sokratikos*, s. 7), že nedokážeme s istotou povedať, či sa Antisthenés stal aténskym občanom ani kedy k tomu došlo. Aj keď sa Antisthenés zúčastnil bitky proti Tanagře, neznamená to, že získal občianstvo vďaka vojnovým zásluhám, lebo v tom čase na strane Atén bojovalo viacero neplnoprávných občanov alebo cudzincov bez hlasovacieho práva (porovnaj Thuc., *Hist.* IV, 94).

Motív slobody (ἐλευθερία) patrí k centrálnym témam kynizmu: Iba skutočne slobodný človek môže byť sebestačný a blažený. Epizódu citovanú Diogenom Laertským by sme preto mohli chápať ako biografickú anekdotu približujúcu kynické chápanie slobody: Antisthenés je slobodný (ἐλεύθερος) nie preto, že sa narodil slobodným občanom, ale preto, lebo sa rozhoduje a koná ako slobodná bytosť.

<sup>1</sup> Anekdotu zo Sókratovho životopisu (II 31) opakuje Diogenés v životopise Antisthena (VI 1). Anekdota má ilustrovať etickú maximu, že existuje len jedno dobro (μόνον ἀγαθόν), vedenie (ἐπιστήμη), a len jedno zlo (μόνον κακόν = t. j. chyba konania), nevedomosť; bohatstvo a vznešený pôvod (πλοῦτον δὲ καὶ εὐγένειαν) nemajú samy osebe nič vznešeného (σεμνόν), ba, naopak, len zlo (κακόν).

<sup>2</sup> *Τανάγρα* – s najväčšou pravdepodobnosťou ide o bitku medzi Aténami a Tanagrou roku 426 pred Kr., o ktorej sa zmieňuje Thúkydídés v *Dejinách peloponézskej vojny* (III, 91). Ak je tento predpoklad správny, Antisthenés musel mať okolo 20 rokov, lebo do armády nevstupovali mladší chlapci.

O. Gigon (*Sokrates*, s. 290) spochybňuje Diogenovu správu, pretože aj o Platónovi sa traduje, že sa zúčastnil bitky proti Tanagre (Diog. Laert. III 8), takže doxografovi mohlo ísť o zvýšenie Antisthenovej prestíže, resp. o zníženie prestíže Platónovej. D. roku Dudley (*A History of Cynicism*, s. 3) upozorňuje, že by mohlo ísť aj o bitku pri Déliu (Δήλιον) roku 424 pred Kr., ktorej sa zúčastnil taktiež Sókratés (porovnaj Plat., *Lach.* 181b; *Symp.* 221a; Diog. Laert. II 23). H. D. Rankin (*Antisthenes Sokratikos*, s. 3) sa domnieva, že išlo o bitku roku 426, pričom sa odvoláva na štúdiu Von der Muehlla (*Museum Helveticum*, XXIX (1966), s. 234 – 239). Thúkydídés referuje (IV, 89-90), že bitky sa zúčastnili nielen aténski občania (αὔτῳι), ale aj „cudzí obyvatelia“ (μέτῳικῳι), medzi ktorých mohol patriť takisto mladý Antisthenés. Podrobne k diskusii o tejto otázke pozri G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 199 n.).

#### VA 4

LUCIAN. *de paras.* 43: ΣΙΜΩΝ: οὔτῳι [scil. philosophi] πάλιν, ὧ Τυχιάδῃ, οἱ περὶ τῆς ἀνδρείας ὁσημέρῳι διαλεγόμενοι καὶ κατατρίβοντες τὸ τῆς ἀρετῆς ὄνομα πολλῶ μαῖλλον τῶν ἐρητόρων φανοῦνται δειλότεροι καὶ μαλακώτεροι. σκόπει δῆ οὔτῳι. πρῶτον μὲν οὐκ ἔστιν ὅστις εἰπεῖν ἔχοι φιλόσοφον ἐν πολέμῳ τετελευτηκότα ἤτοι γὰρ οὐδὲ ὅλῳις ἐστρατεύσαντο, ἢ εἴπερ ἐστρατεύσαντο, πάντες ἔφυγον. Ἀντισθένης μὲν οὔν καὶ Διογένης καὶ Κράτης καὶ Ζήνων καὶ Πλάτων καὶ Αἰσχίνης καὶ Ἀριστοτέλης καὶ πᾶς οὔτῳις ὁ ὄμιλος οὐδὲ εἶδον παρᾳταξιν.

Lucian. *de paras.* 43: Simón: Aj tu sa znovu ukáže, Tychiadés, že títo filozofi, ktorí celé dni rozoberajú udatnosť a do nemoty omieľajú slovo zdatnosť,<sup>1</sup> sú oveľa zbabelejší a zmäkčilejší ako rečníci. Len sleduj môj úsudok. Predovšetkým, nik nemôže uviesť filozofa, ktorý by zahynul v boji. Znamená to, že buď vôbec nebojovali, alebo – ak naozaj bojovali – že všetci utiekli z boja. Preto Antisthenés, Diogenés, Kratés, Zénón, Platón, Aischinés i Aristotelés a vôbec celá táto zberba nikdy ani len šík nevidela.

**Komentár:** Lúkianovej správe by sme nemali pripisovať historickú váhu – v uvedenej pasáži nazerá na klasické authority satirickým okom (porovnaj Giannantoni, *SSR*, IV, s. 200). Zaujímavé je pre nás vari len to, že Antisthenés a Aischinés sú pre Lúkiana rovnako významné osobnosti ako Platón alebo Aristotelés.

<sup>1</sup> Zdôvodnenie prekladu slova ἀρετή výrazom „zdatnosť“ vysvetľuje komentár k zl. VA 104.

## VA 5

GNOM. VAT. 743 n. 10:<sup>1</sup> ὁ αὐτὸς [scil. Antisthenes] λοιδοροῦντος αὐτὸν τινος ὡς οὐκ Ἀθηναῖον, „καὶ μὴν,“ εἶπεν „οὐδεὶς ἐώρακε λέοντα Κορίνθιον οὐδ' Ἀττικόν, ἀλλ' οὐδὲν ἦπτον γενναῖόν ἐστι τὸ ζῶον.“

*Gnom. Vat.* 743 n. 10: Keď sa niekto Antisthenovi vysmieval, že nie je Aténčan, povedal: „Nik ešte nevidel leva, ktorý by bol Korint'anom alebo Atičanom, jednako je však vznešeným zvieraťom.“

**Komentár:** Výrok má podľa všetkého kynický pôvod – naznačuje to porovnanie ľudí k levom, ktoré patrilo k typickým kynickým *τόποι*.

<sup>1</sup> *Gnomologium Vaticanum* (1. vyd. 1887 – 1889), z ktorého pochádza náš výrok, je najväčšou zachovanou zbierkou starovekých *χρεῖαι*, t. j. stručných a vtipných, zväčša eticky zameraných (anekdotických, aforistických) slovných výrokov, spojených so symbolickými gestami.

Quintilianus (*Inst. orat.* 1,9,4; porovnaj Senec., *Epist.* 33,7) rozlišuje niekoľko druhov *chreí*: (1.) *chreie* podobné *sentenciám* (t. j. všeobecným výrokom, na rozdiel od *éthologií*, ktoré sa viažu na osobu) – zakladajú sa na jednoduchom výroku „Povedal, že...“, „Hovorieval, že...“; (2) spočívajú na odpovedi „Ten či onen na otázku odpovedal...“; (3.) podobne ako (2.) spočívajú na formulácii „Keď ktosi niečo povedal alebo urobil...“ *Chreia* nie je len výrok – jej základom je konanie toho, o kom sa hovorí (*Etiam in ipsorum factis esse chreian putant*; porovnaj *Inst. orat.* 1,9,5): napr. „Keď Kratés stretol chlapca, ktorý nič nevedel, zbil jeho učiteľa“ [= V H 57 SSR: „Crates, cum indoctum puerum vidisset, paedagogum eius percussit“].

Ako uvádza Hermogenova definícia, *χρεῖαι* boli výroky „vytvorené kvôli úžitku“ (*χρησίμου τινὸς ἔνεκα*; porovnaj Hermog., *Prog.* c.3, *Περὶ χρείας*) a slúžili v rečníckych školách na „prípravné cvičenia“ (*προγυμνάσματα*; lat. *prae-exercitamina*). Prvé zbierky *χρεῖαι* vznikli v 4. stor. pred Kr. (Theokritos, Démétrios) a postupne sa z nich stal prepracovaný literárny žáner, ktorý si vyžadoval systematickú prípravu. Niektorí historici hľadajú pôvod *χρεῖαι* v príslušných pasážach Xenofónových *Spomienok na Sókrata* (Hermogenés charakterizuje *χρεία* ako *ἀπομνημόνευμα λόγου*, *Prog.* c. 3). Historickými vynálezcami tohto žánru podľa Hocka boli kynickí spisovatelia, ktorí pomocou *chreiai* predstavovali vlastnú tradíciu (*The Chreia in Ancient Rhetoric, Vol. 1*, s. 3). Diogenove *Životopisy* označujú za autorov kníh s názvom *Χρεῖαι* sókratovca Aristippa (II 85), kynika Démétria (V 81), Panaitiovho nasledovníka Hekatóna Rhodského (VI 32), kynika Métrokla (VI 35), kynika Diogena zo Sinópy (VI 80), stoika Zénóna z Kitia (VI 91), jeho žiaka Persaia (VII 36) a Zénónovho „od-

padlíka“ Aristóna z Chia (VII 163). B. L. Mack (*A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, s. 67-69) navrhuje odlišiť kynické *χρεῖαι* od ostatných typov *χρεῖαι*: prvé sa zakladajú na *μητις* (= dôvtip, chytrosť) a ich účelom je vyslobodenie človeka z neprijemnej situácie; druhé sa zakladajú na konvenčnej múdrosti (*σοφία*).

Diogenés Laertský sa v kapitolách o Antisthenovi a kynikoch z veľkej časti opiera o kolekcie *χρεῖαι*, ktoré patrili k charakteristickému žánru kynickej a stoeckej literatúry. Porovnaj Leo Sternbach (ed.), *Gnomologium Vaticanum*. Berlin, de Gruyter, 1963. K pôvodu a charakteru žánru *χρεῖαι* pozri Hock & O'Neil, *The Chreia in Ancient Rhetoric, Vol. 1 & 2*; roku F. Hock, „Cynics and Rhetoric“, s. 755-774; A. S. F. Gow, *Machon*, s. 12 a n.

## V A 6

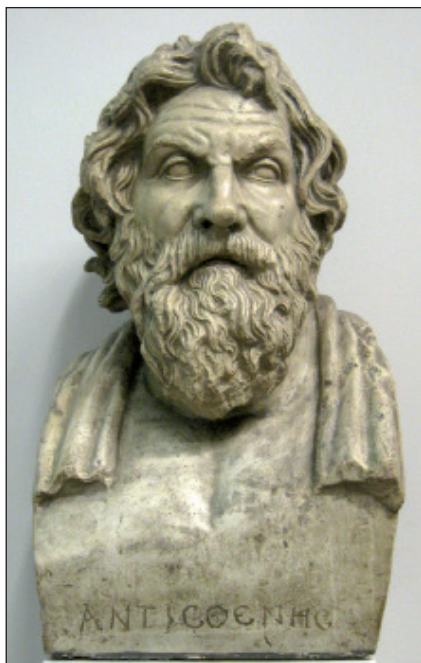
EUSTATH. in *Hom. Il.* Z 211 p. 637, 36-39: *έντεϋδεν και ό Κυνικός Άντισθένης χρησάμενος πρὸς τὸν ἀνακρίνοντα τὸ γένος αὐτοῦ εἰπὼν, ὡς ἐμοὶ πατήρ μὲν ἦν τῶ ἀγκῶν ἀπομυσομένοσ, ἦγον ταριχέμπορος και τὰ ἐξῆς, ἐπάγει τὸ „ταύτης τοι γενεῆς τε και αἵματος εὔχομαι εἶναι.“*

Eustath. *In Hom. Il.* Z 211 p. 637, 36-39: Preto aj kynik Antisthenés človekovi, ktorý sa ho dotkol otázkou o jeho pôvode, odpovedal, že jeho otec bol predavačom slaných rybičiek a že si nos utieral do rukáva. Keď uviedol ešte ďalšie podrobnosti, zacitoval verš z Homéra: „Takýmto rodom a krvou otcovskou pýšiť sa môžem“.

**Komentár:** Eustathios (*Εὐστάθιος*; 12. stor. po Kr.) bol učiteľ rétoriky, diacon chrámu Božej Múdrosti a neskôr metropolita v Solúne; autor *Commentarii ad Homeri Iliadem* (*Παρεκβολαὶ εἰς τὴν Ὀμήρου Ἰλιάδα*), ktoré vytvoril výpiskami z iných, predovšetkým alexandrijských komentárov k Homérovi.

Eustathios zrejme nesprávne prisudzuje Antisthenovi výrok, ktorý poznáme aj z iných verzíí. Antisthena totiž uvádza podľa doxografickej tradície ako „kynika“ a v parafrázovanom výroku zaznieva typický diogenovský výsmech urodzených spôsobov správania, ktoré sa zakladajú na dobrom pôvode a konvenčnej výchove. Porovnaj Diogenes, zl. V B 353 SSR: „Robil si [scil. Diogenes] posmech z urodzeného pôvodu, slávy a zo všetkých podobných vecí, keď hovoril, že sú to len ozdoby neresti.“

Diogenés Laertský pripisuje rovnaký výrok kynikovi Biónovi z Borystheny (Diog. Laert. IV 46; porovnaj Stob., *Anth.* IV 29 13; porovnaj *Suidas*, s.v. Ἄγκων). „Bezbožný“ Bión (pribl. 335 – 245 pred Kr.) sa preslávil parodic-

**Obrázok 1:**

Mramorová hermovka Antisthena s označením jeho mena (*ANTISTHENE*). Jedna zo zachovaných rímskych kópií gréckeho originálu z 3. – 2. stor. pred Kr. (Государственный музей изобразительных искусств имени А. С. Пушкина, Москва). Najzachovalejšia kópia pochádza z ruín rímskej vily Gaia Cassia Longina, ktorá bola objavená roku 1774, a dnes sa nachádza vo Vatikánskom múzeu (*Museo Pio-Clementino*, Roma). “

Niektorí historici vyslovili predpoklad, že Antisthenova hermovka je vernou kópiou gréckej busty a jej stopa by mohla viesť až k historickému Antisthenovi. Túto hypotézu podopreli nálezom spodnej časti travertínovej sochy s nápisom *ANTISTHENE* *ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ* *ΦΥΡΟΜΑΧΟΣ* *ΕΠΟΙΕΙ* („Filozof Antisthenés vytvorený Fyromachom“; porovnaj obr. 2). Umenovedci sa domnievajú, že nápis odkazuje na aténskeho sochára Fyromacha pôsobiaceho v maloázijskom Pergamone pribl. v roku 250

– 220 pred Kr. (porovnaj R. R. Smith, *Hellenistic Sculpture*, s. 34-36), pričom niektorí z nich si myslia, že Fyromachov portrét mohol vychádzať z bronzovej busty Antisthena vytvorenej slávnym Lysippom, ktorý bol Antisthenovým mladším súčasníkom (pôsobil okolo roku 360 – 315 pred Kr. a Antisthena zrejme osobne poznal). Bližšie pozri B. von Andreae, *ANTISTHENE* *ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ* *ΦΥΡΟΜΑΧΟΣ* *ΕΠΟΙΕΙ*, s. 13-15; 40-48 (jeho závery preberá aj L. E. Navia, AA, s. 34 a n.).

Iný názor na datovanie a pôvod Antisthenovho portrétu vyslovil Ralf von den Hoff (*Philosophenportrats des Friih- und Hochhellenismus*, s. 140 a n.). Antisthenovu sochu datuje do začiatku 2. stor. pred Kr., pričom vychádza z ikonografických paralel s dobovými portrétmi kentaurov, satyrov a Sókrata (poukazuje napr. na podobný spôsob stvárnenia brady atď.). Porovnaj obr. 39 a obr. 40.

kým štýlom písania, v ktorom miešal všetky druhy rečí (porovnaj Eratosthenes, *FGrH* 241 T10; deficit F).

Zrejme ide o príklad kynických diatrib, v ktorých sa podľa potreby miešali historické udalosti s literárnou fikciou, čo mala tá-ktorá udalosť ilustrovať na kynickom spôsobe života. Aj z tohto dôvodu sa často objavovali rovnaké vý-

Proti názoru Ralfa von den Hoffa má námietky P. Zanker (The Mask of Socrates, s. 175-176; s. 372, pozn. 30): Podľa neho ide o retrospektívny portrét mysliteľa, ktorý už zaujal pevné miesto v doxografii – portrét zakladateľa kynizmu a predchodcu stoicizmu. Zobrazenie Antisthena ako starého bezzubého muža síce pripomína klasické obrazy mudrcov, ale zároveň môžeme pozorovať niekoľko odlišných prvkov. Predovšetkým sú to Antisthenove dlhé a neupravené vlasy, sčesané nahor, ktoré zvýrazňujú čelo zbrázdnené hlbokými vráskami (znak hlbavého mysliteľa). Paul Zanker hľadá kľúč k interpretácii Antisthenovho portrétu v kontraste medzi relatívne upravenou bradou a dynamickým pohybom rozčuchaných vlasov. Kontrast je podľa neho zámerný – vlasy a brada vyjadrujú dve rozdielne skutočnosti: Kadere vlasov sčesané nahor sú populárnym symbolom sily a energie (pozri portréty Alexandra Veľkého, kentaurov alebo silénov) – vlasy môžu symbolizovať Antisthenov prísny a nekompromisný morálny charakter. Na druhej strane upravená brada by mohla poukazovať na to, že Antisthenés patrí medzi filozofické authority, t. j. že už zaujal pevné miesto medzi „filozofickými bradami“ (pozri obr. 5). Pozícia hlavy a zriasaná látka obopínajúca zadnú časť krku naznačujú, že predlohou rímskej hermovky bola helenistická socha sediacej postavy, zrejme kynického učiteľa zobrazeného v stoickom duchu (čo by potvrdzoval okruh ľudí, s ktorými sa stýkal sochár Fyromachos).

Zankerove postrehy by potvrdzovali viaceré fyziognomické črty tváre, zdôrazňujúce vyhranený intelektuálny a morálny charakter: hlboké vrásky na čele, pozdvihnuté obočie, hlboko vsadené a mierne privreté oči, výrazný nos. Avšak kontrast medzi vlasmi a bradou, ktorý je kľúčový pre Zankerovu interpretáciu, by sme nemali preceňovať. Brada – podobne ako vlasy – je nerovnomerne zastrihnutá, takže nepôsobí dojmom starostlivej úpravy. Mohli by sme povedať, že Antisthenova brada i vlasy sú zobrazené v súlade s posmechom, ktorý podľa Súdy Aristippos adresoval Antisthenovi (po rovnaj Suidas, s. v. Ἀριστιππος: ἐπέσκωπτε δ' Ἀντισθένην αἰεὶ διὰ τὴν στρυφνότητα; stále si robil posmech z Antisthenovej hrubosti, στρυφνότης). Dominantné na portréte sú vlasy sčesané dozadu (ἀναστολή), ktoré nie sú typickým znakom klasických portrétov mudrcov – zrejme vychádzajú z helenistického stvárnenia vládcov (porovnaj portréty Alexandra Veľkého). Viaceré ikonografické znaky poukazujú na to, že portrét je retrospektívny. Aténsky sochár Frynichos ho mohol vytvoriť na objednávku Pergamonskej knižnice, v ktorej sa nachádzali aj portréty ďalších slávnych učiteľov múdrosti. Rimania mali vo zvyku vytvárať spoločné kópie pergamonských sôch, čo potvrdzuje aj nález v blízkosti Via Appia (porovnaj obr. 5). Portrét vznikol zrejme v dobe, keď sa Antisthenés už stal súčasťou kynicko-stoickej legendy o sókratovsko-kynickom pôvode stoicizmu a jeho názory sa vykladali spôsobom typickým pre doxografickú literatúru.

---

roky v spojitosti s rôznymi osobami. Napríklad Diogenés v IV. kn. *Životopisov* (Diog. Laert. IV 48) pripisuje Biónovi výrok, ktorý v VI. kn. (VI 3) prisudzuje Antisthenovi: Bión/Antisthenés vraj odpovedal na otázku, či sa treba oženiť, „Ak sa oženíš so škaredou, uvalíš na seba trest, ak s krásavicou, budeš ju mať spoločne s inými.“

## ***Antisthene Graecos et praecipue Athenienses increpante*** **Antisthenés haní Grékov a najmä Aténčanov**

### V A 7

THEON. *progymn.* 5 p. 104,15-105,6: ἀνασκευαστέον δὲ ἔτι τὰς χρείας ἐκ τοῦ ἀσαφοῦς, [. . . .] ἐκ δὲ τοῦ ἀπιδάνου, ὅτι μὴ εἰκός ἐστιν, Ἀντισθένην Ἀττικόν γε ὄντα παραγεγόμενον Ἀθήνηθεν εἰς Λακεδαίμονα ἐκ τῆς γυναικωνίτιδος λέγειν εἰς τὴν ἀνδρωνίτιν ἐπιέναι.

Theon. *Progymn.* 5 p. 104,15-105,6: Výroky treba vyvracať pre nedostatok jasnosti, [.....] pre ich nepresvedčivosť, pretože je nepravdepodobné, že by Atičan Antisthenés pri príchode z Atén do Sparty povedal, že prichádza z ženskej časti domu do časti pre mužov.

**Komentár:** Alexandrijský sofista Aelius Theón (Θέων σοφιστής, 1. stor. po Kr.), autor najstaršej zachovanej zbierky *Προγυμνάσματα*, ktorá slúžila ako príprava pre študentov rétoriky (*praeexercitamina*), sa zrejme mýli, keď označuje Antisthenov výrok za nejasný. Antisthenés kritizoval aténsky spôsob života, proti ktorému postavil spartskú jednoduchosť a skromnosť.

Porovnaj Diog. Laert. VI 61 [= V B 282], kde sa rovnaký výrok prisudzuje Diogenovi zo Sinópé (Διογένης ὁ Σινωπεύς): Vracajúc sa z Lakedaimonu do Atén odpovedal na čiusi otázku, kam ide a odkiaľ: *Z miesta mužov do miesta žien* (alternatívny preklad: *Z mužskej do ženskej časti domu* [= Arsen. p. 202,3-5; porovnaj Theon *progymn.* 5 p. 104,15 – 105,6.]). Podobný výrok pripisuje Aulus Gellius (*NA XVII 21, 33*) Alexandrovi Molossovi, ktorý nazval nepriateľské vojsko Rimanov „mužmi“, zatiaľ čo vojsko Peržanov, proti ktorému tiahol Alexander Makedónsky, nazval „ženami“.

V kynickej literatúre – podobne ako v starších sókratovských rozpravách – mohol Antisthenov výrok poukazovať na zmäkčilý život Aténčanov v kontraste so strohým životom Spartánov. Kynici vyznávali v zhode s Antisthenom prísny spôsob života a vlastný asketizmus stavali proti aristokratickému postoju Aténčanov, ktorí pohrdali fyzickou prácou. Antisthenés mohol byť dokonca iniciátorom idealizovaného obrazu Sparty, ktorý je známy v sókratovskej literatúre 4. stor. pred Kr. (Xenofón možno prevzal tento obraz priamo od Antisthena).

Iný výklad tohto zlomku sa opiera o výroky zaznamenané Plútarchom v spise *Spartské výroky* (Ἀποφθέγματα Λακωνικά, lat. *Apophthegmata Laconica*): opevnené mesto, ktoré sa príliš spolieha na vojenské prípravy, je *γυναικωνίτης* („ženská





**Obrázok 2:**

Nápis na spodnej časti travertínovej sochy Antisthena (výška 25 cm, šírka 82 cm):

*ΑΝΤΙΣΘΕΝΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ. ΦΥΡΟΜΑΧΟΣ ΕΠΟΙΕΙ*

(„Filozof Antisthenés. Vytvoril ho Fyromachos“).

Podstavec sochy roku 1969 objavil taliansky archeológ Fausto Zevi pri vykopávkach v Ostii. Nápis na podstavci je v gréčtine, ktorá sa však používala až v rímskej dobe, pravdepodobne počas vlády Sullu, t. j. na prelome 2. – 1. stor. pred Kr. Zevi nepochybuje o tom, že socha bola rímskou kópiou gréckeho originálu, aj keď nevieme posúdiť, či išlo o sediacu, alebo stojacu postavu. Nález v Ostii je prvým dokladom o tom, že portrét Antisthena bol vytvorený už niekedy v 3. stor. pred Kr., t. j. v čase, keď sochár Fyromachos pôsobil na dvore pergamenského vládcu Attala I. (241 – 197 pred Kr.). Zdá sa, že práve Fyromachos portrét slúžil ako predloha pre rímske hermovky a ich početné repliky (vytvorené pribl. od 1. stor. pred Kr.), ktorých hojný počet dosvedčuje to, že vychádzali zo slávneho gréckeho originálu. Na základe značných odchýlok v usporiadaní kaderí vlasov a záhybov na látke môžeme usudzovať, že zachované rímske sochy boli voľnými napodobeninami Fyromachovho portrétu (porovnaj obr. 1 a obr. 5). Helga von Heintze ho datuje do 3. – 2. stor. pred Kr., čo by zodpovedalo Fyromachovmu pôsobeniu (porovnaj G. M. A. Richter, „New Signatures of Greek Sculptors“, s. 434-435; autorom fotografie nápisu na spodnej časti sochy je Fausto Zevi).

časť domu“). Porovnaj F. Ollier, zv. II, s. 8; *Μπαγιόνας*, s. 80; *AK*, s. 21; J. roku Butts, *The Progygnasmata of Theon*, Diss., Claremont Graduate School, 1987.

## VA 8

DIOG. LAERT. VI 1: *καὶ αὐτὸς [scil. Antisthenes] δὲ τοὺς Ἀθηναίους ἐπὶ τῷ γηγενεῖς εἶναι σεμννομένους ἐκφραυλίζων ἔλεγε μηδὲν εἶναι κοχλιῶν καὶ ἀπτελέβων εὐγενεστέρους.*

Diog. Laert. VI 1: Antisthenés o Aténčanoch, ktorí sa vystatovali svojím domorodým pôvodom, s posmeškom poznamenal, že nie sú o nič urodzenejší ako slimáky a lúčne koníky.

**Komentár:** Mať lepší pôvod, byť urodzenejší (*εὐγενεστέρους*) patrilo k prednostiam, ktoré boli z hľadiska sókratovskej tradície domnelými zdatnosťami, lebo nevyplývali z duševného rozhodovania, ale z náhodných vonkajškových okolností. Satirický pohľad na pôvod a urodzenosť Aténčanov je témou Platónovho *Menexena*.

Herbert D. Rankin (*Sophists, Socrates, and Cynics*, s. 219) predpokladá, že tieto anekdoty sú autentické, lebo patria do jednoliatej kynickej tradície. Viacerí bádatelia označujú prirovnania ku zvieratám za typické kynické *τόποι*. Porovnaj *AK*, s. 69, ktorý odkazuje na Diog. Laert. VI 1, VI 7-8: Antisthenés prirovnáva ľudí ku kobyľkám, slimákom, somárom, volom, koňom atď. Porovnaj taktiež výrok pripisovaný kynikovi Diogenovi, že nič by sa nestalo, ak by ľudia vyhynuli, lebo nie sú o nič lepší ako muchy alebo osy (*Epist. Diog.* 47 Malherbe).

## VA 9

DIOG. LAERT. VI 2: *φησὶ δ' Ἑρμιππος [fr. 38 F.H.G. III p. 45 = fr. 34 Wehrli] ὅτι προεἶλετο [scil. Antisthenes] ἐν τῇ τῶν Ἰσθμίων πανηγύρει ψέξαι τε καὶ ἐπαινέσαι Ἀθηναίους, Θηβαίους, Λακεδαιμονίους. εἶτα μέντοι παραιτήσασθαι ἰδόντα πλείους ἐκ τῶν πόλεων ἀφιγμένους.*

Diog. Laert. VI 2: Hermippos uvádza [fr. 38 F.H.G. III p. 45 = fr. 34 Wehrli], že sa na Isthmijských hrách rozhodol [scil. Antisthenés] haniť a chváliť Aténčanov, Thébanov i Spartʼanov.<sup>1</sup> Potom však od tohto predsavzatia upustil, lebo videl, že z týchto miest prišlo viac ľudí.

**Komentár:** Hermippos zo Smyrny (*Ἑρμιππος ὁ Σμυρναῖος*) bol peripatetik pôsobiaci v 3. stor. pred Kr., autor *Bíoi*, t. j. životov slávnych rečníkov, básnikov, historikov a filozofov, medzi ktorými sa nachádzala aj časť venovaná Antisthenovi (*Περὶ Ἀντισθένηος*). Hermippovo dielo sa nezachovalo, ale neskorší autori z neho často citovali. Hermippos patril k najstarším zdrojom doxografickej literatúry o Antisthenovi (porovnaj A. Patzer, *AS*, s. 246-255).

Význam Hermippovej narážky parafrázovanej Diogenom ostáva zahmlený: Prečo mal prísť Antisthenés do pomykova, keď sa zišlo na Isthmijských hrách viac ľudí, ako očakával? Jedna z možných odpovedí by bola, že Antisthenés si pripravil reč ako typický rečník v duchu gorgiovskej rétoriky (s rôznymi presvedčovacími prostriedkami) pre konkrétny čas (pri príležitosti Isthmijských hier) a konkrétne publikum, ktoré sa však nedostavilo (... *videl, že prišlo viac ľudí*). Iná odpoveď by súvisela so sókratovským spôsobom skúmania: Antist-

henés upustil od rozhovorov s účastníkmi hier preto, lebo sa nechcel rozprávať s davom.

Otto Apelt (Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, s. 324) navrhuje opraviť Diogenovu parafrázu Hermippa v tom zmysle, že Antisthenés chcel verejnou rečou v Isthmii pohaníť Aténčanov a pochváliť Sparťanov a Thébčanov, ale keď videl, že na hry prišlo príliš veľa ľudí zo Sparty a Théb, rozhodol sa nepredniesť svoju reč z obavy, že sa pred Aténčanmi ukáže ako pochlebovač Sparťanov. Antisthenov obdiv k Sparťanom a kritický postoj k Aténčanom korešponduje s inými biografickými správami. Rukopisné znenie však neuvádza, či prišlo viac Sparťanov, alebo Aténčanov – Apeltov návrh na opravu je preto príliš špekulatívny.

Kontext Hermippovej správy rozoberá podrobne A. Patzer (*AS*, s. 252-255), ktorý spochybňuje jej autentickosť, a to aj kvôli tomu, že v roku 430 – 420 pred Kr. by sa Théby nemohli postaviť na roveň Aténam a Sparte. Podľa Patzera ide o výplod Hermippa, ktorý chcel pomocou nejakej príhody doložiť rečnícke obdobie v Antisthenovom živote.

<sup>1</sup> Podľa dobových správ mali rečníci počas hier možnosť predniesť svoje reči na rôzne témy; porovnaj napr. Plat., *Hip. Mi.* 363c (= DK 86 A 8).

## V A 10

PLUTARCH. *vit. Lycurg.* 30, 7 p. 58 F-59 A: Ἀντισθένης δὲ ὁ Σωκρατικὸς ἀπὸ τῆς ἐν Λεύκτροις μάχης [Ol. 102,2 = 371 a. Ch. n.] ὀρῶν τοὺς Θηβαίους μέγα φρονοῦντας, οὐδὲν αὐτοὺς ἔφη διαφέρειν παιδαρίων ἐπὶ τῷ συγκόψαι τὸν παιδαγωγὸν γαυριῶντων.

Plutarch. *vit. Lycurg.* 30,7 p. 58 F-59 A: Keď videl sókratovec Antisthenés, ako pyšne zmýšľajú Thébčania po bitke pri Leuktrách [Ol. 102,2 = 371 a. Ch. n.], povedal, že sa v ničom neodlišujú od nezbedných výrastkov, čo zbili otroka, ktorý ich vodil do školy.

**Komentár:** Podľa Gigona (*Sokrates*, s. 290) je táto Plútarchova správa pôvabná a hodí sa k Antisthenovmu charakteru. Ak ju uznáme za historicky hodnovernú, znamenalo by to, že Antisthenés žil ešte roku 371 pred Kr., keď sa odohrala bitka medzi Boióťanmi, na čele s Thébami a Sparťanmi. Thébčania vyhrali bitku pri Leuktrách a boli na svoje víťazstvo právom hrdí, lebo Sparta stratila hegemonne postavenie medzi gréckymi obcami. Diodóros (*Bibl. Hist.* XV 76 [= I H 3 SSR]) zaraďuje Antisthena medzi výnimočných ľudí, ktorí žili ešte roku 366 pred Kr., z čoho by vyplývalo, že Antisthenés sa dožil aspoň 80-tich rokov.

## ***De Antisthene Gorgiae sophistae sectatore*** **Antisthenés nasledoval sofistu Gorgia**

### V A 11

SUID. s.v. Ἀντισθένης: Ἀντισθένης Ἀθηναῖος ἀπὸ ῥητόρων φιλόσοφος Σωκρατικός. DIOG. LAERT. VI 1: οὗτος [scil. Antisthenes] κατ' ἀρχὰς μὲν ἤκουσε Γοργίου τοῦ ῥήτορος· ὄθεν τὸ ῥητορικὸν εἶδος ἐν τοῖς διαλόγοις ἐπιφέρει καὶ μάλιστα ἐν τῇ Ἀληθείᾳ [cf. V A 145] καὶ τοῖς Πρωτρεπτικοῖς [cf. V A 63-67]. [= EUDOC. violar. 96 p. 95, 2-4].

*Suid.* s.v. Ἀντισθένης: Antisthenés z Atén – sókratovský filozof, pôvodne rečník. Diog. Laert. VI 1: Antisthenés bol spočiatku žiakom rečníka Gorgia. Preto do svojich dialógov vnáša prvky rétoriky, čo sa najviac prejavuje v dielach „Pravda“ [cf. V A 145] a v „Povzbudzujúcich dialógoch“ [cf. V A 63 – 67]. [Eudoc. violar. 96 p. 95, 2-4].

**Komentár:** Historici zaraďujú medzi Gorgiových žiakov Aristippa, Menóna, Thúkydida, Filostrata, Kritia, Alkibiada, Póla, Alkidama, Isokrata, Antisthena a Lykimnia. Avšak len ťažko si dokážeme predstaviť, že Gorgias mal takúto veľkú skupinu žiakov, resp. že ich všetkých vyučoval počas svojho aténskeho pobytu, preto sa niektorí komentátori domnievajú, že vyučovať začal už v Thesálii (porovnaj F. Blass, *Die attische Beredsamkeit*, zv. I., s. 50-51).

Na základe antických správ môžeme usudzovať, že Gorgias prišiel do Atén z rodných Leontín roku 427 (mal už najmenej 57 rokov) na čele vyslancov, ktorí žiadali Atény o ochranu pred Syrakúzami. Jeho prejav pred Zhromaždením vyvolal veľký rozruch medzi mladšími Aténčanmi a naštartoval jeho kariéru dobre plateného učiteľa rečníctva (porovnaj Diog. Laert. VIII 58).

Podľa správ Diodora (82 A 4 DK) a Isokrata (82 A 18 DK) Gorgias požadoval pomerne vysoké platby za svoje prednášky. Antisthenova finančná situácia však nebola veľmi dobrá (porovnaj jeho portrét u Xenofóna). Preto nie je isté, či sa Antisthenés skutočne stal Gorgiovým žiakom. Navyše všetky správy, ktoré konštatujú ich spriaznenosť, pochádzajú z neskorého obdobia (Diogenés, Eudocia, *Súda*) a nemajú žiadnu oporu v starších textoch, takže by mohli byť výplodom doxografických snáh o vyplnenie prázdnych miest v životopisoch slávnych ľudí („Kde Antisthenés získal vzdelanie predtým, než prišiel ako zrelý muž k Sókratovi?“) – mohla vzniknúť napr. na základe podobnosti štýlov obidvoch mužov (obidvaja boli v staroveku vychvaľovaní za vycibrený štýl).

Okrem toho niektoré zlomky naznačujú, že Antisthenés neinklinoval k sofistom (porovnaj zl. V A 173 zo Stob., *Anth.* II 31,76).

L. Navia si myslí, že už Xenofón v *Symposiu* (IV 62) zobrazuje Antisthena ako človeka, ktorý je ovplyvnený sofistami, aj keď dramatické datovanie dialógu (424 pred Kr.) nekorešponduje s Xenofóntovým opisom Antisthena, ktorý by mohol mať okolo 22 rokov (porovnaj AA, s. 21). Podľa Navia nielen Gorgias, ale aj Prodikos očaril Antisthena, čo môžeme vidieť v jeho rétorických prácach, ako aj v teórii jazyka a v logických tézach (porovnaj AA, s. 23-24; Navia sa odvoláva na Dümmlera, *De Antisthenis Logica*, s. 1-9; porovnaj taktiež A. J. Festugière, „Antisthenica“, s. 345-375).

Jan F. Kindstrand („The Cynics and Heraclitus“, s. 150) poznamenáva, že aj keď vzťah medzi učiteľom Gorgiom a žiakom Antisthenom nie je historicky doložitelný, zrejme je prinajmenšom to, že starovekí vzdelanci si všimli určité podobnosti medzi Gorgiom a Antisthenom. O obsahu uvedených diel ani o ich dialogickom charaktere (*ἐν τοῖς διαλόγοις*) nevieme nič bližšie. Niektorí interpreti si myslia, že Antisthenova *Pravda* mohla mať podobný obsah ako rovnomené Prótagorovo dielo, t. j. že dokazovala nemožnosť sporu (porovnaj napr. roku Hirzel, *Der Dialog*, zv. I., s. 119). Naproti tomu O. Gigon (*Sokrates*, s. 296) si myslí, že obsahom *Pravdy* bolo post-eleatske učenie, ktoré dáva Aristotelés do súvislosti s Antisthenom (porovnaj *Metaph.* 1024b26-34; k posteleatskému charakteru Gorgiovho spisu *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, ako aj k antithetickému spôsobu dokazovania porovnaj podrobnú analýzu K. Boháčka v práci *Proč Gorgiás mluví*). Rovnako ťažké je charakterizovať tzv. povzbudzujúce spisy („Protreptiká“). V zl. V A 41 sa uvádzajú tri protreptické spisy, ktoré mohli tvoriť jeden celok: „Prvé, druhé a tretie povzbudenie k spravodlivosti a udatnosti, O Theognidovi IV, V.“ Bližšie pozri AK, s. 24.

Andreas Patzer (*AS*, s. 246-255) dokazuje, že tradícia, ktorá tvrdí, že Antisthenés bol v mladosti žiakom Gorgia a neskôr učiteľom rétoriky, je až dodatočným konštruktom helenistických doxografov a chýba jej akákoľvek opora v správach z klasického obdobia. Jediný gorgiovský aspekt, o ktorom uvažovali antickí autori v súvislosti s Antisthenovými dielami, bol tzv. „rétorický ráz“ (*τὸ ῥητορικὸν εἶδος*), ktorým sa údajne vyznačovali jeho dialógy, predovšetkým *Ἀληθεία* a *Προτρεπτικοί* (porovnaj Patzer, s. 151-152) – t. j. týkal sa štýlu, a nie obsahu jeho diel. Ako filozof bol Antisthenés počas celej antiky označovaný za „sókratovca“ (*Ἀντισθένης ὁ Σωκρατικός*). A. Patzer (*AS*, s. 167-188) na základe podrobnej analýzy zlomkov z Antisthenových homérskejších prác (V A 185 – 197) ukazuje, že rétorika a filozofia nevytvárajú u Antisthena nezmieriteľný protiklad ako napr. u Platóna (porovnaj vzťah medzi rétorikou a filozofiou v dialógu *Gorgias*). Pozri bližšie komentár k zl. V A 187 (Porphyr. *schol. ad Od. a 1*). Ku kritike sofistického pozadia Antisthenovho učenia pozri: A. Pat-

zer, *AS*, s. 246-255; G. Giannantoni, *SSR*, IV, s. 275-276; K. Döring, „Antisthenes: Sophist oder Sokratiker?“, s. 229-242 (hlavne s. 229-230, 240-242, ktorý takisto spochybňuje tézu o sofistickej stránke Antisthenovho myslenia).

Gabriele Giannantoni analyzuje všetky zlomky týkajúce sa Antisthenovej polemiky proti Isokratovi (porovnaj V A 55, V A 66, V A 156) a dospieva k podobnému záveru ako A. Patzer (porovnaj *AS*, s. 246-255), keď píše (*SSR*, IV, s. 276), že „v Antisthenovej intelektuálnej biografii nebolo žiadne rečnícke gorgiovské obdobie, ktoré by predchádzalo filozofickému sókratovskému obdobiu. Keby sme akceptovali to, čo nám chcú podsunúť niektoré antické pramene (porovnaj Diog. Laert. VI 1,2 [= V A 11 a V A 9], Hieronym, *Adv. Jovin.* II 14 [= V A 12], *Gnom. Vat.* 743 n.4 [= V A 12] a *Suid. s. v. Antisthenés* [= V A 11]), museli by sme predpokladať, že keď mal Antisthenés 18 rokov, stal sa žiakom Gorgia (roku 427 pred Kr.), keď mal 19 rokov, otvoril si vlastnú rečnícku školu a dosiahol taký veľký úspech, že mohol predniesť panegyrikum na Panhelénskych slávnostiach, a hneď nato všetko opustil a stal sa Sókratovým žiakom.“

Giannantoni dáva za pravdu Patzerovi, ktorý v závere svojej práce venovanej skúmaniu antisthenovskej biografickej tradície (Patzer, *AS*, s. 255) konštatuje: „*Legt man überall nur die jeweils allergünstigsten Daten zugrunde, so ergibt sich folgende Rechnung: Antisthenes war im Jahre 427 als Achtzehnjähriger Schüler des Gorgias; als Neunzehnjähriger eröffnete er eine Schule für Rhetorik, die er über vier Jahre hin mit solchem Erfolg führte, daß er als gerade Zwanzigjähriger an einem panhellenischen Fest eine panegyrische Rede halten konnte; als Dreiundzwanzigjähriger gab er diese erfolgreiche Tätigkeit auf, um Schüler und Anhänger des Sokrates zu werden. Aber diese Rechnung widerlegt sich selbst, und so beweist die Chronologie dasselbe, was auch die historisch-kritische Analyse der biographischen Tradition bewiesen hatte: daß Antisthenes niemals als Rhetor tätig gewesen ist. Der vorsokratische Antisthenes hat nie existiert*“ („*Predsókratovský Antisthenés nikdy neexistoval*“).

## ***De Antisthene Socratis discipulo*** **Antisthenés – žiak Sókrata**

### **V A 12**

DIOG. LAERT. VI 2: ὕστερον δὲ παρέβαλε [scil. Antisthenes] Σωκράτει, καὶ τοσοῦτον ὄνατο αὐτοῦ, ὥστε παρῆνει τοῖς μαθηταῖς γενέσθαι αὐτῷ πρὸς Σωκράτην συμμαθητάς. οἰκῶν τ' ἐν Πειραιεῖ καθ' ἐκάστην ἡμέραν τοὺς τετταράκοντα σταδίους

ἀνιῶν ἤκουε Σωκράτους, παρ' οὗ καὶ τὸ καρτερικὸν λαβὼν καὶ τὸ ἀπαθὲς ζηλώσας κατήρξε πρῶτος τοῦ κυνισμοῦ. [= EUDOC. violar. 96 p. 95, 4-11].

GNOM. VAT. 743 n. 4: ὁ αὐτὸς [scil. Antisthenes] πρότερον ῥητορικὴν ἐδίδασκειν ἔπειτα Σωκράτους εἰπόντος μετεβάλετο ἔντυχῶν δὲ τοῖς ἐταίροις „πρότερον,“ ἔφη, „ἦτε μου μαθηταί· νῦν δ' ἂν νοῦν ἔχητε, ἔσεσθε συμμαθηταί.“

HIERONYM. *adv. jovin.* II 14 [= IOANN. SARESBER. *Policr.* V 17]: *hic certe est Antisthenes qui cum gloriose docuisset rhetoricam, audissetque Socratem, dixisse fertur ad discipulos suos „abite et magistrum quaerite; ego enim iam reperi“; statimque venditis quae habebat, et publice distributis, nihil sibi amplius quam palliolum reservavit. paupertatisque eius et laboris et Xenophon testis est in Symposio [cf. V A 13], et innumerabiles libri eius: quorum alios philosophico, alios rhetorico genere conscripsit.*

Diog. Laert. VI 2: Neskôr sa [scil. Antisthenés] zblížil so Sókratom. Mal z neho taký veľký úžitok, že povzbudzoval svojich žiakov, aby sa spolu s ním učili u Sókrata. Hoci býval v Píreu, každý deň prekonával vzdialenosť štyridsiaticich štádií,<sup>1</sup> aby si vypočul to, čo hovoril Sókratés. Prevzal od neho aj vytrvalosť a horlivo napodobňoval Sókratovu neochvejnosť v citoch. Preto sa stal Antisthenés zakladateľom kynickej filozofie.<sup>2</sup>

*Gnom. Vat.* 743 n. 4: Najskôr [scil. Antisthenés] vyučoval rétoriku, potom svoje zameranie zmenil pod vplyvom Sókratových rozhovorov. Keď stretol svojich spoločníkov, povedal im: „Prv ste boli mojimi žiakmi, teraz však – ak už máte rozum – budete mojimi spolužiakmi.“<sup>3</sup>

Hieronym. *adv. Jovin.* II 14<sup>4</sup> [= Ioann. Saresber. *Policr.* V 17]: Zaiste je to Antisthenés, ktorý najskôr úspešne vyučoval rétoriku, ale pod vplyvom Sókratovho učenia vraj svojim žiakom povedal: „Chod'te a hľadajte si učiteľa! Ja som si totiž už svojho našiel.“<sup>5</sup> Potom hneď rozpredal svoj majetok a všetko verejne rozdal, okrem jedného plášťa, ktorý si ponechal.<sup>6</sup> Svedectvom tejto jeho záluby v chudobe a telesnej námahe<sup>7</sup> je jednak Xenofónov spis *Symposion*, ale hovorí sa o nej aj v mnohých Antisthenových knihách.<sup>8</sup> Časť z nich napísal vo filozofickom, časť v rétorickom štýle.<sup>9</sup>

**Komentár:** Viaceré doxografické verzie Antisthenovho príchodu k Sókratovi vychádzajú z „príbehu o konverzii“ (porovnaj H. D. Rankin, *Antisthenes Sokratikos*, s. 4). V sókratovskej literatúre nájdeme analógie s týmto motívom, porovnaj napr. Diogenovu biografiu (Diog. Laert. III 5), ktorá vykresľuje Platóna ako človeka, ktorý zanechal sľubnú básnickú kariéru a spálil svoju prvú tragédiu, aby mohol nasledovať Sókrata.

<sup>1</sup> Štádium, stadium, stadion (στάδιον) je grécka dĺžková miera, ktorá dostala meno podľa dĺžky bežeckej dráhy na štadióne. 1 štádium tvorilo 600 stôp

(= 100 ὀργυιαί alebo 6 πλέθρα; porovnaj Hdt. 2.149), ale kvôli rôznym prepočtom sa dĺžka štádia menila (od 160 do 210 metrov). Antisthenés prešiel každý deň približne 8 kilometrov z Pirea do Atén a rovnakú vzdialenosť – pri návrate domov.

<sup>2</sup> Pre kynikov je bytostne dôležitý priamy genealogický vzťah k Sókratovi, ktorého považujú za pravzor kynického spôsobu života. Bezprostredné odovzdanie sókratovského odkazu zabezpečuje najvernejší Sókratov žiak Antisthenés, ktorého kynicko-stoická literatúra považuje za jediného pravého sókratovca. Platóna naproti tomu vykresľuje ako Antisthenovho rivala (porovnaj V A 27 – V A 31). Podľa Diogenovej správy, ktorá sa opiera o kynické, resp. stoické zdroje, „vytrvalosť“ (τὸ καρτερικόν) a „neochvejnosť v citoch“ (τὸ ἀπαθές), t. j. dva základné atribúty kynického života, majú pôvod v Sókratovom myslení. Sókratés zobrazený v najstarších sókratovských rozpravách sa však často priznáva k tomu, že nevie odolať svojim vášňam; porovnaj napr. Faidónov dialóg *Zópyros* (SSR, I., s. 491-493 = zl. III A 11 SSR) alebo obhajobu umierneného hedonizmu v Platónovom *Prótagorovi* (351b – 360e).

<sup>3</sup> Podľa Patzera (AS, s. 251-252) ide o typickú historku o prebudení bez väčšej historickej hodnoty – podobné motívy využívala antická biografická spisba na to, aby zdôraznila, ako sa určitá známa osobnosť stala nasledovníkom inej známej osobnosti.

<sup>4</sup> Štrnásť kapitola II. knihy spisu *Adversus Iovinianum (Proti Iovinianovi)* sv. Hieronyma (347 – 420 po Kr.) pokračuje portrétom Diogena. Na rozdiel od Augustína, Hieronymus pracuje so značne zjednodušeným obrazom Antisthena ako zakladateľa kynizmu, ktorý sa vzdáva svojho majetku a ponecháva si len krátky plášť. Východiskom kynického obrazu Antisthena mohli byť helenistické doxografické texty. Aby Hieronymus dodal váhu vlastným slovám, odvoláva sa na Xenofóntove (*Symposion*) a Antisthenove spisy (ktoré už zrejme nemal k dispozícii). Hieronymove práce sa stanú obľúbeným prameňom správ neskorších stredovekých a renesančných autorov o kynikoch. Bližšie pozri Downing, *Cynics and Christian Origins*, s. 235-236.

<sup>5</sup> Aj Hieronymova anekdota (porovnaj *Gnom. Vat.* 743 n. 4) emocionálne zdôrazňuje Antisthenovu závislosť na Sókratovi, pričom do seba priberá epizódu z Kratétovho životopisu o tom, ako predal svoj majetok, aby nasledoval Diogena (porovnaj Diog. Laert. VI 87).

<sup>6</sup> Antisthenés je zobrazený v typickom kynickom duchu helenistického obdobia. Avšak je málo pravdepodobné, že by už on nosil ošúchaný plášť ako neskorší kynici.

<sup>7</sup> Termíny *paupertas*, *pauperies* (chudoba) a *labor* (namáhavá práca) tematicky zapadajú do Antisthenových prác.

<sup>8</sup> Hieronym hovorí o nespočetnom, obrovskom množstve kníh (*innumerabiles libri*), čo dosvedčuje Diogenov katalóg (zl. V A 41). Spomedzi tzv. menších



sókratovcov bol Antisthenés zrejme najplodnejším autorom (porovnaj Gian-nantoni, *SSR*, IV, s. 235).

<sup>9</sup> Duchaplná poznámka Hieronyma (alebo Satyra, na ktorého sa odvoláva vo svojom texte o niečo nižšie) o Antisthenových knihách napísaných sčasti vo filozofickom a sčasti v rétorickom štýle má poukázať na Antisthenovo postavenie na pomedzí sofistiky a sokratiky.

## V A 13

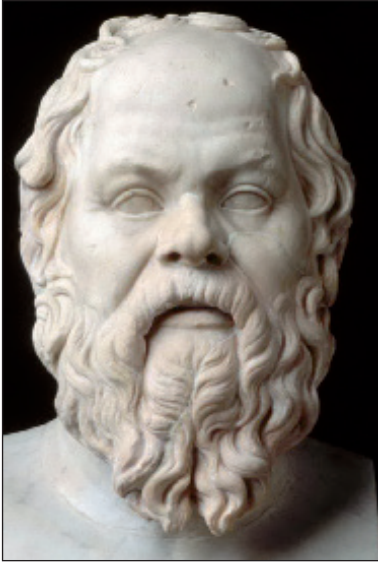
XENOPH. *symp.* 4, 61-64: *Τοιοῦτο [scil. ἀγαθὸς μαστροπὸς] μέντοι, ἔφη [scil. Socrates], μοι δοκεῖ Ἀντισθένης εἶναι οὗτος. καὶ ὁ Ἀντισθένης, Ἐμοί, ἔφη, παραδίδως, ὦ Σώκρατες, τὴν τέχνην; Ναὶ μὰ Δί', ἔφη. ὁρῶ γὰρ σε καὶ τὴν ἀκόλουθον ταύτης πάνυ ἐξεργασμένον. Τίνα ταύτην; Τὴν προαγωγίαν, ἔφη. καὶ ὅς μάλιστα ἀχθειςθεὶς ἐπήρετο' (62) Καὶ τί μοι σύνοισθα, ὦ Σώκρατες, τοιοῦτον εἰργασμένω; Οἶδα μὲν, ἔφη, σε Καλλιῖαν τουτονὶ προαγωγέυσαντα τῷ σοφῷ Προδίκῳ, ὅτε ἐώρας τοῦτον μὲν φιλοσοφίας ἐρῶντα, ἐκεῖνον δὲ χρημάτων δεόμενον· οἶδα δὲ σε Ἰππίῳ τῷ Ἡλείῳ, παρ' οὗ οὗτος καὶ τὸ μνημονικὸν ἔμαθεν· ἀφ' οὗ δὴ καὶ ἐρωτικώτερος γεγένηται διὰ τὸ ὅτι ἂν καλὸν ἴδῃ μηδέποτε ἐπιλανθάνεσθαι. (63) ἔναγχος δὲ δήπου καὶ πρὸς ἐμὲ ἐπαινῶν τὸν Ἡρακλεώτην ξένον ἐπεὶ με ἐποίησας ἐπιδυμεῖν αὐτοῦ, συνέστησάς μοι αὐτόν. καὶ χάριν μέντοι σοι ἔχω· πάνυ γὰρ καλὸς κἀγαθὸς δοκεῖ μοι εἶναι. Αἰσχύλον δὲ τὸν Φλειάσιον πρὸς ἐμὲ ἐπαινῶν καὶ ἐμὲ πρὸς ἐκεῖνον οὐχ οὕτω διέδηκας ὥστε διὰ τοὺς σοὺς λόγους ἐρῶντες ἐκνυδρομοῦμεν ἀλλήλους ζητοῦντες; (64) ταῦτα οὖν ὁρῶν δυνάμενόν σε ποιεῖν ἀγαθὸν νομίζω προαγωγὸν εἶναι. ὁ γὰρ οἷός τε ὦν γιγνώσκεις τε τοὺς ὠφελίμους αὐτοῖς καὶ τούτους δυνάμενος ποιεῖν ἐπιδυμεῖν ἀλλήλων, οὗτος ἂν μοι δοκεῖ καὶ πόλεις δύνασθαι φίλας ποιεῖν καὶ γάμους ἐπιτηδέιους συνάγειν, καὶ πολλοῦ ἂν ἄξιός εἶναι καὶ † πόλεσι καὶ φίλοις καὶ συμμάχοις † κεκτῆσθαι. σὺ δὲ ὡς κακῶς ἀκούσας ὅτι ἀγαθὸν σε ἔφην προαγωγὸν εἶναι, ὠργίσθης. ἀλλὰ μὰ Δί', ἔφη, οὐ νῦν. εἰ γὰρ ταῦτα δύνωμαι, σεσαγμένος δὴ παντάπασι πλοῦτου τὴν ψυχὴν ἔσομαι. καὶ αὕτη μὲν δὴ ἡ περίοδος τῶν λόγων ἀπετελέσθη.*

PLUTARCH. *quaest. con.* II 1, 6 p. 632 D-E: *ἀντίστροφον οὖν ἔοικε γένος εἰρωνείας εἶναι τὸ περὶ τοὺς ἐπαινούς· ᾧ καὶ Σωκράτης [cf. supra XENOPH. symp. 4, 61] ἐχρήσατο, τοῦ Ἀντισθέους τὸ φιλοποιὸν καὶ συναγωγὸν ἀνθρώπων εἰς εὐνοίαν μαστροπείαν [καὶ συναγωγίαν] καὶ προαγωγίαν ὀνομάσας.*

Xenoph. *symp.* 4,61-64: Povedal [scil. Sókratés]: „Ale mne sa zdá, že presne takýto [scil. dobrý kupliar] je tu vedľa mňa Antisthenés.“

„Sókratés, práve ja mám zdediť od teba toto remeslo?“ spýtal sa Antisthenés.

„Práve ty. Ved' vidím, že veľmi starostlivo vykonávaš zamestnanie, ktoré s ním úzko súvisí.“<sup>41</sup>



**Obrázok 3:**

Sókratés; rímska kópia mramorovej busty podľa gréckeho originálu pribl. z roku 380 pred Kr. (*Musei capitolini*, Roma).

„Čo také?“

„Robíš dohadzovača.“

Antisthenés sa veľmi zarmútil a spýtal: „Čo také hrozné podľa teba robím, Sókratés?“

„Viem, že si tohto tu Kallia dohodil tomu slávnemu mudrcovi Prodikovi,<sup>2</sup> keď si videl, že jeden z nich túži po filozofii a druhý po peniazoch.<sup>3</sup> Aj to viem, že si ho dohodil Hippiovi z Élidy.<sup>4</sup> Odkedy sa uňho – popri všeličom inom – naučil tú svoju mnemotechniku, je aj oveľa náruživejším milencom. Nikdy totiž nezabúda nič krásne, čo videl. Aj mne si nedávno vychvaľoval toho cudzinca z Hérakley<sup>5</sup> a keď si ma naňho poriadne rozpálil, zoznámil si nás. Inak som ti za to veľmi vďačný – pripadá mi po každej stránke veľmi sympatický. A nebolo to takisto aj s tým Aischylom z Fliuntu?<sup>6</sup> Tak si mi ho vychválil – a prirodzene, že aj mňa jemu – že sme boli účinkom týchto rečí načisto rozvášnení a bežali ozlomkrky jeden do náručia druhému.<sup>7</sup> Keď mám pred očami tieto tvoje schopnosti, som naozaj presvedčený, že si vynikajúci dohadzovač.<sup>8</sup> Ved' kto je schopný rozpoznať tých, ktorí sa k sebe naozaj hodia, a dokonca zariadiť, aby po sebe navzájom túžili, ten by bol podľa mňa schopný spriatel'ovať aj štáty a sprostredkovať výhodné sobáše.<sup>9</sup> Jeho prítomnosť bude preto veľkým požehnaním pre priateľ'ov, spojencov a mestá. Ale ty si sa nahneval, akoby to bola hanba, že som ťa označil za dobrého dohadzovača,“ dokončil Sókratés svoj výklad.

„Ale teraz už určite nie, prisahám... keď toto všetko dokážem, budem preky-povať nesmiernym bohatstvom duše,“ odpovedal Antisthenés. Takto sa uzavrel celý okruh odpovedí na pôvodnú otázku.

Plutarch. *quaest. conv.* II 1,6 p. 632d-e: Opačným druhom irónie<sup>10</sup> je zrejme tá, ktorá využíva chválenie. Takúto iróniu použil aj Sókratés [cf. supra Xenoph. *symp.* 4,61], keď nazval Antisthenovu schopnosť zblížovať ľudí a privádzať ich do priateľského vzťahu kupliarstvom a dohadzovačstvom.<sup>11</sup>

**Komentár:** Xenofón v tejto pasáži vykresľuje pomerne detailne Antisthenovu excentrickú osobnosť. Hodnota *Symposia* je pre nás obrovská, lebo text bol napísaný v období, keď Antisthenés zrejme ešte žil. Na druhej strane „sókratovské rozpravy“ (*Σωκρατικοὶ λόγοι*; porovnaj Aristot., *Poet.* 1447b11) ako literárny žáner narábajú špecificky s charakterom postáv, ktoré podriaďujú zámerom dialógu, t. j. nejde im o historickú presnosť zobrazenia. Antisthenés v Xenofóntovom *Symposiu* nie je primárne historickou postavou, ale nositeľom určitého postoja, vstupujúcim do rozpravy, ktorá má svojich čitateľov poučiť o dôležitosti filozofického spôsobu života, ktorý reprezentuje Sókratés a jeho nasledovníci. Livio Rossetti (*Le Dialogue Socratique*, s. 126) charakterizuje sókratovský dialóg vo všeobecnosti ako druh drámy na polceste medzi tragédiou a komédiou, ako text určený pre jedného či dvoch čitateľov v úlohe akýchsi hercov, ktorí bez divadelnej scény, bez kostýmov a masiek znova nahlas vytvárajú rozhovor napísaný niektorým sókratovcom (*La dialogue socratique peut être décrit, en général, comme une sorte de drame à mi-chemin entre la tragedie et la comedie non plus versifié à des formes solennelles de représentation publique mais réservé à la lecture privée ou tout au plus à des sessions au cours desquelles, probablement, un ou deux lecteurs-acteurs s'employaient à recréer à voix haute – mais sans scénographie particulière ni costumes de scène, masque ou parties chantées, et qui plus est face à un public résolument plus restreint – un dialogue écrit par un socratique*). Sókratovský dialóg má aj napriek komickým prvkom vážne poslanie – zdôvodňuje správnosť sókratovského (t. j. filozofického) spôsobu života.

Xenofón písal *Spomienky na Sókrata (Memorabilia Socratis)* a *Hostinu (Symposium)* niekedy po roku 370 – 368 pred Kr., keď sa vrátil z dlhého azylu do Atén, a je pravdepodobné, že Antisthenés bol ešte nažive. Ale aj keby bol po smrti, Xenofón si ho mohol zachovať v pamäti z čias, keď býval v Aténach v spoločnosti Sókrata (Antisthenés bol asi o 20 rokov starší než Xenofón). Oveľa dôležitejšia je však okolnosť, že Xenofón veľmi dobre poznal Antisthenove spisy – niektorí historici sa domnievajú, že tvorili základ jeho vlastného vyobrazenia Sókrata, ktoré vo viacerých bodoch nekorešponduje s Platónovým zobrazením. Túto tézu dokazoval najmä K. Joël (porovnaj *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II/2, s. 1085). Proti Joëlovmu názoru argumentuje napr. W. E. Higgins (*Xenophon the Athenian*, s. 16-17, 148), ktorý upozorňuje na to, že Xenofón zobrazuje Antisthena ako povrchného a málo kritické-

ho nasledovníka Sókrata, ktorý by sa nemohol stať literárnym prameňom pre Sókrata, ako ho poznáme zo *Symposia* a *Spomienok*. Dnes, žiaľ, nedokážeme určiť, nakoľko je Xenofónov portrét Sókrata poplatný Antisthenovmu pohľadu na neho, lebo Antisthenove spisy poznáme len z druhej ruky.

Dramatické datovanie *Symposia* je zasadené do roku 422 pred Kr. Antisthenés je predstavený ako mladý, už takmer zrelý muž – nevychovaný, mierne hašterivý a prchký, argumentujúci drsne, až eristicky, pripravený odraziť každý útok na vlastnú osobu, ak nadobudne podozrenie, že ho chcú haniť (porovnaj W. K. C. Guthrie, *Socrates*, s. 21). Priam sa nám vnucuje stotožnenie Xenofónovho Antisthena s portrétom Antisthena, ako ho poznáme z pera neskorších doxografov: sókratovec nahnevaný na Platónovu kritiku a rozhodnutý napísať proti Prvému Akademikovi posmešný dialóg *Sathón* (porovnaj K. von Fritz, *Antisthenes und Sokrates*, s. 25; A. Patzer, *AS*, s. 60; G. Giannantoni, *SSR*, IV, s. 205 a n.).

A. W. Winckelmann (*Antisthenis fragmenta*, s. 29-33) a F. W. A. Mullach (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, 1867, s. 280-281) spájajú zlomky V A 123, V A 58, V A 56 a V A 13 s Antisthenovým titulom *O plodení detí alebo o láske a manželstve* (II.2 *Περί παιδοποιίας ἢ περὶ γάμου ἐρωτικός*, porovnaj V A 41).

<sup>1</sup> Na základe tejto pasáže Xenofónovho *Symposia* môžeme usudzovať, že Sókratés zveril Antisthenovi svoje najhodnotnejšie umenie dohadzovania, kupliarske umenie (*μαστροπεία, προαγωγεία*). Otázku: „Práve ja mám zdediť od teba toto remeslo?“ (t. j. remeslo dobrého kupliara; *Symp.* 4,61; porovnaj Plat., *Theaet.* 149d-150b, kde Sókratés spája umenie pôrodnej babice s kupliarskym umením) a Sókratovu odpoveď by sme mohli považovať za žartovné poukázanie na to, že Antisthenés patril k najbližším Sókratovým žiakom. Nasledujúci výpočet aténskych mladíkov, ktorým Antisthenés dohodil vhodných partnerov, naznačuje, že Sókratés pomáha Antisthenovi, aby nadviazal výhodné vzťahy v meste (porovnaj S. Prince, „Socrates, Antisthenes, and the Cynics“, s. 76-77).

<sup>2</sup> Prodikos (*Πρόδικος*, pribl. 465 – 395 pred Kr.), súčasník Gorgia a Sókrata – prichádzal do Atén ako vyslanec z neďalekého ostrova Kea (*Κέα*). Do všeobecného povedomia sa dostal vďaka Aristofanovi, ktorý ho parodicky vykreslil (spoločne so Sókratom) vo svojich *Oblakoch* (v. 358 – 363). Pomerne často ho spomína Platón aj Xenofón vo svojich dialógoch. Preslávil sa výkladmi o správnosti mien, o synonymách a koncepciou prirodzeného pôvodu náboženstva (porovnaj 84 B 5 DK), vďaka ktorej získal v neskoršej antike prívlastok „bezbožný“ (*ἄθεος*): ľudia si vytvorili bohov zo všetkých vecí, ktoré prospievajú životu (voda, rieky, vzduch, slnko). V spise *Hóry* sa nachádzal aj protreptický príbeh „Héraklés na rázcestí“ (porovnaj Xenoph., *Mem.* II 1,21), ktorý mohol inšpirovať Antisthena k napísaniu jeho *Hérakla*, ako aj neskorších ky-

nikov – k ich výkladu Hérakla ako protokynického hrdinu. Bližšie pozri: roku K. Sprague, *The Older Sophists*, s. 70-85; D. Nails, *The People of Plato*, s. 254-256 a úvodný komentár k Antisthenovmu spisu *Héraklés*.

<sup>3</sup> Porovnaj Plat., *Theaet.* 151b, kde Sókratés posielal (žartovne, t. j. vo všetkej počestnosti) tých, ktorí ešte neotehotneli myšlienkou a chceli by, k Prodikovi a k iným múdrym a božským mužom (t. j. k sofistom).

<sup>4</sup> Hippias z Élidy (*Ἰππίας ὁ Ἡλεῖος*; pribl. 470 – 399 pred Kr.) bol asi najvšestrannejšie zameraný sofista prvej generácie. Zaoberal sa rečníctvom, matematikou, astronómiou, gramatikou, poéziou, hudbou, históriou a okrem iných oblastí rozvinul aj osobitnú mnemotechnickú metódu určenú na recitovanie epickej poézie. Na Hippiovo umenie pamäti, *τὸ μνημονικόν*, upozorňuje aj naša pasáž (k antickému chápaniu mnemotechniky porovnaj Cicer., *De orat.* II.86-88; *Ad Herenn.* III.16; Quintil., *Inst. orat.* XI.2 2). Platón vykresľuje Hippiu v *Hippiovi Menšom* s dômyselnou iróniou: predstavuje ho ako človeka, ktorý napriek znalosti mnohých odborností nedokáže vyvrátiť Sókratovu argumentáciu, skrývajúcu všetky znaky sofistického dokazovania (porovnaj *Hipp. Mi.* 375b-c: lepší človek je ten, ktorý krivdí inému úmyselne). Xenofóntove *Symienky* (*Mem.* IV 4) vykresľujú rozhovor medzi Sókratom a Hippiom o spravodlivosti a zákonnosti: Hippias útočí na Sókratovu iróniu, lebo zatiaľ čo vyvracia názory iných, skrýva to, čo si myslí on sám – Sókratés odpovedá, že aj keď nehovorí o spravodlivosti *slovom*, jeho *skutky* hovoria lepšie o tom, ako chápe spravodlivosť (*spravodlivý je ten, kto koná spravodlivo*). Bližšie k pôsobeniu Hippiu pozri: R. K. Sprague, *The Older Sophists*, s. 94-105; Nails, *The People of Plato*, s. 168-169.

<sup>5</sup> Podľa Körteho (*Aufbau und Ziel von Xenophons Symposion*, s. 38) ide o slávneho maliara Zeuxippa, ktorý sa spomína v Platónovom dialógu *Prótagoras* 318b; porovnaj Aelian. (*Var. hist.* XIV 17).

<sup>6</sup> *Αἰσχύλος* – nejde o slávneho tragického básnika, pochádzajúceho z Eleusis (zomrel okolo roku 455 pred Kr.). O Aischylovi z Fliuntu sa iné antické texty nezmieňujú. Körte (*Aufbau und Ziel von Xenophons Symposion*, s. 38) sa domnieva, že by mohlo ísť o astronóma neznámeho pôvodu (porovnaj Hultsch, príslušné heslo v *RE*, Suppl., zv. I, 1930, coll. 40).

<sup>7</sup> Xenofón používa sloveso *κυνοδρομεῖν* (= „bežať a loviť so psami“), ktoré komicky opisuje vzájomné hľadanie Sókrata a Aischyla (porovnaj Oppianov opis lovu v poéme *Cynegetica* VI 17-22).

<sup>8</sup> Žartovné prirovnanie Antisthena k vynikajúcemu kupliarovi, pasákovi (*μαστροπός*), naznačuje, že vychádzal dobre nielen s Gorgiom, ale aj s ďalšími sofistami (Prodikom, Hippiom atď.). Zdá sa, že Sókratés sa nevysmieva vychovávateľským schopnostiam sofistov, keď sám seba zaraďuje medzi dohodných učiteľov mladých mužov.

Herbert D. Rankin (*Antisthenes Sokraticos*, s. 20) prirovnáva Antisthenovu aktivitu k činnosti štátnika, ktorý nadväzuje priateľské zväzky medzi obcami. Myšlienka filozofickej *promnestris* mohla byť inšpirovaná Aischinovou *Aspasíou* (porovnaj K. von Fritz, *Antisthenes und Sokrates*, s. 38).

<sup>9</sup> K. Joël vyslovil predpoklad (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, II/1, s. 351), že slová v Xenoph. *Symp.* 4,64, podľa ktorých Antisthenés dokáže *γάμους ἐπιτηδείους συνάγειν* (sprostredkúvať výhodné sobáše), pochádzajú zo spisu *O plodení detí alebo o láske a manželstve* (II.2 *Περὶ παιδοποιίας ἢ περὶ γάμου ἐρωτικός*; porovnaj V A 41).

Podľa Höistada (*Cynic Hero and Cynic King*, s. 106) je paralela medzi jednotlivcom a obcou typickým antisthenovským motívom. Ragnar Höistad sa domnieva, že ju akceptujú takisto neskorší kynici. Novší interpreti (porovnaj M.-O. Goulet-Cazé, „Introduction“, in: *The Cynics*, s. 1-28) poukazujú na kynický individualizmus, ktorý sa zvláštnym spôsobom dopĺňa s ich *kosmopolitizmom* (Diogenés, Kratés, Hipparchia).

Herbert D. Rankin (*Antisthenes Sokraticos*, s. 20-21) nachádza analógiu medzi Xenofóntovou metaforou „dobrého dohadzovača“ pre jednotlivcov aj celé mestá a Platónovou metaforou sókratovského filozofa ako babice, ktorá napomáha pri plodení krásnych myšlienok (porovnaj *Theaet.* 149a, 150d, 161e, 184b, 210b), resp. metaforou filozofie ako plodenia a rodenia v krásnom a dobrom (*Symp.* 206c-e). Všetky metafory vychádzajú zo sexuálneho slovníka typického pre sókratovskú literatúru (Aischinés, Antisthenés, Xenofón, Platón). Mohli by sme dokonca uvažovať o tom, že Platón sa nechal inšpirovať staršími textami sókratovcov – Antisthena a Aischina.

<sup>10</sup> Grécky výraz *εἰρωνεία* označuje vo všeobecnosti „predstieranie“. Do prvej skupiny významov slova *εἰρωνεία* by sme mohli zaradiť „pretváрку“, „povýšenosť“, „výsmech“ atď., čiže také správanie určitej osoby, ktorá v prvej chvíli vzbudzuje dojem, že je ochotná niečo urobiť, ale potom sa stiahne, takže sa ukáže, že svoju ochotu iba predstierala (*LSJ*, s. v. uvádza príklad z Démosthena, 4.7: *τὴν ἡμετέραν βραδυντῆτα καὶ εἰρωνείαν*; *ib.* 37). Do druhej skupiny významov slova *εἰρωνεία* by sme mohli zaradiť zvláštny druh klamlivého správania, keď niekto úmyselne predstiera neznalosť, aby priviedol niekoho do rozpakov alebo aby ho vyprovokoval. Pre Aristotela je takáto *εἰρωνεία* (podobne ako *ἀλαζονεία* = „podvádzanie“, ktoré tvorí vo vzťahu k ironii opačný extrém) odchýlkou od pravdivého, t. j. primeraného správania (porovnaj *EN* 1008a20-22). V kontexte sókratovskej literatúry sa ironia zbavuje tradičných negatívnych konotácií a nadobúda nový význam pochybnosti zahŕňajúcej sebapochybnosť, ktorá sprevádza kritické preverovanie konvenčných mienok smerujúce k hľadaniu morálneho vedenia prospešného pre život.

<sup>11</sup> Plútarchos v II. knihe *Otázok pre symposia* (*Συμποσιακῶν προβλημάτων β'*,

lat. *Quaestionum convivalium II.*) označuje chválu, ktorú použil Sókratés, keď nazval Antisthena „dobrým kupliarom“, ἀγαθὸς μαστροπός, za (2.) druh irónie. Ďalšie dva príklady rovnakého druhu irónie sú podľa Plútarcha: (a) Kratés, ktorého priateľsky víтали v každom dome, dostal meno „otvárač dverí“ (vo význame „zlodej“), (b) Diogenés, ktorý s láskou hanil Antisthena, že ho oblieka do handier a núti ho, aby sa stal žobrákom a vyhnancom (porovnaj Plutarch., *Quaest. conv.* II 1,7 p. 632 E [= Diogenés V B 20]). Plútarchos má na mysli iróniu ako typ výpovede, v ktorej sa niečo iné hovorí a niečo iné myslí – podobným spôsobom uvažuje o irónii Cicero v rámci všeobecnej teórie jazyka v II. kn. spisu *De oratore*. Opačným druhom irónie (1.) je podľa Plútarcha výčitka vyjadrená lichotivými slovami, napr. keď je nečestný nazvaný Aristeidom alebo zbabelý – Achillom (porovnaj Plutarch., *Quaest. conv.* II 1,7 p. 632c).

Podľa legendy bol autorom prvých „sókratovských rozpráv“ aténsky obuvník Simón (porovnaj Diog. Laert. II 123).

## V A 14

XENOPH. *symp.* 8,4-6: σὺ δὲ μόνος, ὦ Ἀντίσθενες, οὐδενὸς ἐρᾷς; Ναὶ μὰ τοὺς θεούς, εἶπεν ἐκεῖνος, καὶ σφόδρα γε σοῦ. καὶ ὁ Σωκράτης ἐπισκώψας ὡς δὴ θρυπτόμενος εἶπε· Μὴ νῦν μοι ἐν τῷ παρόντι ὄχλον πάρεχε· ὡς γὰρ ὄρᾳς, ἄλλα πράττω. (5) καὶ ὁ Ἀντισθένης ἔλεξεν· Ὡς σαφῶς μέντοι σὺ μαστροπὲ σαυτοῦ ἀεὶ τοιαῦτα ποιεῖς· τοτὲ μὲν τὸ δαιμόνιον προφασίζόμενος οὐ διαλέγη μοι, τοτὲ δ' ἄλλου του ἐφιέμενος. (6) καὶ ὁ Σωκράτης ἔφη· Πρὸς τῶν θεῶν, ὦ Ἀντίσθενες, μόνον μὴ συγκόψης με· τήν δ' ἄλλην χαλεπότητα ἐγὼ σου καὶ φέρω καὶ οἴσω φιλικῶς. ἀλλὰ γὰρ, ἔφη, τὸν μὲν σὸν ἔρωτα κρύπτωμεν, ἐπειδὴ καὶ ἔστιν οὐ ψυχῆς ἀλλ' εὐμορφίας τῆς ἐμῆς.

XENOPH. *mem.* III 11, 17: ἀλλὰ διὰ τί οἶεῖ, ἔφη [scil. Socrates] Ἀπολλόδορον τε τόνδε καὶ Ἀντισθένη οὐδέποτε μου ἀπολείπεσθαι;

Xenoph. *symp.* 8,4-6: Ale zdá sa mi, že ty jediný, Antisthenés, nikoho nemiluješ.“

„Ale kdeže, Sókratés! Ja vášnivo milujem teba!“ odpovedal Antisthenés. Sókratés sa pousmial a trochu zahanbene povedal: „Práve teraz musíš o tom... Nevidíš, že sa venujem iným veciam!?“<sup>1</sup>

„Teraz si sa prezradil! Všetci vidia, že si dohadzovačom len pre seba, a to len vtedy, keď ti to vyhovuje. A toto mi robí stále: raz mu bráni v rozhovore so mnou to jeho božstvo,<sup>2</sup> inokedy sa ženie za niečím iným.“

„Preboha, Antisthenés, len ma tu nezačni biť.<sup>3</sup> Som ochotný láskyplne znášať akékoľvek iné príkorie teraz i v budúcnosti – len nech je od teba. Ale o tej tvojej láske<sup>4</sup> ku mne radšej pomlčme... netýka sa totiž duše, ale krásy tela.“<sup>5</sup>



**Obrázok 4:**

Čiernofigurová maľba na attickej keramickej *πελίκη* zo zač. 5. stor. pred Kr. (autorom je Eucharidés). Maľba zobrazuje obuvnícku dielňu: Obuvník vyrezáva podrážku podľa tvaru nohy, pod stolom má misu s vodou, do ktorej namáča kožu, aby zmäkla, nad hlavou má zavesenú poličku s nástrojmi (*Ashmolean Museum, Oxford*).

Xenoph. *mem.* III 11, 17: Aký je podľa teba pravý dôvod toho, že tento tu Apollodódos i Antisthenés odo mňa nikdy neodchádzajú?<sup>6</sup>

**Komentár:** Zlomok V A 14 (podobne ako zlomok V A 13) predstavuje Antisthena ako jedného z najvernejších Sókratových žiakov. Obraz verného nasledovníka neoslabuje ani žartovný tón tejto pasáže.

<sup>1</sup> Herbert D. Rankin (*Antisthenes Sokratikos*, s. 18-19) vidí určitú analógiu medzi tým, ako Xenofón žartovným erotickým slovníkom vykresľuje Antisthenovu náklonnosť k Sókratovi, a tým, ako Platón v závere *Symposia* zobrazuje vzťah Alkibiada k Sókratovi.

<sup>2</sup> Antisthenés naráža na Sókratovo *δαιμόνιον* („božská sila“). Hovorí o ňom veľmi neutrálne, t. j. nepripisuje mu zvláštne významy ako iní autori sókratovskej literatúry.

Daimonion sa tradične interpretuje ako prohibívny hlas „svedomia“, ktorý odrádza človeka od konania zlého (porovnaj Plat., *Apol.* 40a-c; 31c-d; *Phaed.* 242b; *Euthyd.* 272e; *Theaet.* 151a; *Theag.* 129c; *Alc.* 1, 106a; Xenoph., *Apol.* 4; 13). So Sókratovým daimoniom úzko súvisí obžaloba, že „kazí mládež a neverí v bohov, v ktorých verí obec, ale v iné nové daimoniá“ (porovnaj Plat., *Apol.* 24; Xenoph., *Mem.* II 1,1; Diog. Laert. II 40).



Medzi Platónovým a Xenofóntovým chápaním môžeme vidieť určité rozdiely (porovnaj L.-A. Dorion, „Xenophons Socrates“, s. 96): Xenofóntov Sókratés sa riadi „božským znamením“ (*δαιμόνιον σημεῖον*), ktoré naznačuje jemu aj jeho priateľom, čo je dobré konať a čoho sa treba vyvarovať (porovnaj *Mem.* I 1,2-5; I 4,15; IV 3,12; IV 8,1; Xenoph., *Apol.* 12-13). Naproti tomu Platónov Sókratés nikdy nedostáva rady, ktoré by sa týkali jeho druhov, a ani jemu nehovorí *daimonion*, čo má konať, ale skôr ho vystriha pred tým, čo sa ešte len chystá vykonať (porovnaj *Apol.* 31d; 40a; *Euthyd.* 272e; *Phdr.* 242b-c). Xenofóntov Sókratés v súlade s názorom dobových Aténčanov vidí v božskom hlase znamenie osudu (porovnaj *Mem.* I 1,2-5; I 4,15; IV 3,12; IV 8,1; Xenoph., *Apol.* 12-113). Naproti tomu Platónov Sókratés dáva daimoniu špecifický negatívny význam (porovnaj *Apol.* 40a; *Phdr.* 242c).

K rozdielom medzi Platónovým a Xenofóntovým používaním slova *δαιμόνιον* poznamenajme, že v Platónovom podaní odkazuje na vedomie nevedenia, ktoré vyplýva z elenktického charakteru sókratovských rozpráv (Sókratova výhoda spočíva v tom, že vie, že nevie, resp. prečo nevie odpoveď na otázky, ktoré kladie svojim spoločníkom). *Elenchos* pritom nie je „metóda vyvracania“ na spôsob sofistckej eristiky, ale cesta k hľadaniu dobrého života. U raného Platóna nadobúda tak epistemologický, ako aj etický rozmer, ktorým sa vedome odlišuje od dokazovania sofistov. Platón spája *ἐλεγχος* s dialektickými zdatnosťami (s vedením, *ἐπιστήμη*, s úprimnosťou, *παρρησία*, s láskavosťou, *εὐνοία*), lebo len vďaka nim možno realizovať autentické dialektické hľadanie (porovnaj D. Olesiński, „Platoński Sokrates i problem *elenchos*“, s. 17 – 27). Zdá sa, že práve tento rozmer sókratovskej dialektiky absentuje u Antisthena (podobne ako u neskorého Platóna; porovnaj komentár k zl. V A 187). Antisthenovo chápanie *daimonia* (pokiaľ hralo nejakú rolu v jeho sókratovských prácach) má bližšie ku Xenofóntovi než k Platónovi. Možno predpokladať, že Xenofón vychádzal pri svojej koncepcii *daimonia* z Antisthena. Antisthenovskou parafrázou na Sókratovo *daimonion* by mohlo byť aj spojenie *Σωκρατική ἰσχὺς*, o ktorom referuje Diogenés Laertský v súvislosti s otázkou, či stačí mať zdatnosť (t. j. duševnú schopnosť rozumného rozhodovania), ak chceme byť blažení: *potrebujeme ešte sókratovskú silu, Σωκρατική ἰσχὺς* (porovnaj V A 134).

<sup>3</sup> Podľa Fritza (*Antisthenes und Sokrates*, s. 31) sa slová „len ma nezačni bit“ viažu na riadok 213d3 z Platónovho *Symposia* (kde sa Sókratés priznáva k obavám z Alkibiadovej šialenosti a zamilovanosti, ktoré môžu vyústiť do násilného správania) a odkazujú na komplikovaný charakter Antisthena (analogicky s nevyrovnaným charakterom Alkibiada).

<sup>4</sup> Pokiaľ ide o Xenofóntovo vykreslenie Antisthenovho vzťahu k Erótovi, zdá sa, že nie je v protiklade s postojom, ktorý mu pripisuje Kléméns (zl. V A 123), keď vkladá Antisthenovi do úst slová, že by ochotne vystrelil na Af-

roditu šíp, lebo Erós je podľa neho iba *neduh, ktorým trpí naša prirodzenosť*. Kléméntov Antisthenés – zrejme domyslený kynicko-stoickou literatúrou a re-interpretovaný raným kresťanským myslením – nehľadá v láske božstvo ani ju nestotožňuje s „telesným a duševným plodením v krásnom“ (porovnaj slová Platónovej Diotimy, *Symp.* 206b), ale chápe ju ako chorobu a zatemnenie mysle, ktoré si vyžaduje následnú liečbu. Avšak práve tento dôraz na potrebu liečby našej chorobnej prirodzenosti je typickým znakom textov cisárskeho obdobia.

<sup>5</sup> Literárnym vzorom pre túto scénu mohlo byť Platónovo *Symposion* 213c-d, kde sa Sókratés sťažuje Agathónovi na Alkibiadovu žiarlivosť. Xenofóntom vykreslená situácia je na pomedzí *vážneho a komického* – čo sa stane typickým žánrom kynickej literatúry, *σπουδογέλοιον* (jeho tvorcami budú Monimos a Menippos, s prívlastkom *σπουδογέλοιοι*; porovnaj V G 66 *SSR*; Strabón 16.2.29, C 759). Fritz (*Antisthenes und Sokrates*, s. 29) poznamenáva, že charakter tejto scény je oveľa žartovnejší v porovnaní s Platónovým *Symposiom*: Sókratés od začiatku vtípkuje a svojimi otázkami naťahuje odmeraného Antisthena, ktorý postupne prijíma žartovný duch dialógu.

Pripomeňme, že Antisthenés sa v 4. kap. priznáva (*Symp.* 4,44), že svoje vnútorné bohatstvo získal od Sókrata. O to prekvapujúcejšie pôsobí Sókratova žartovná poznámka v tejto časti rozpravy (8,6), že Antisthenova láska sa netýka jeho duše, ale jeho krásneho tela. Niektorí komentátori si myslia (porovnaj W. E. Higgins, *Xenophon the Athenian*, s. 16), že Xenofón vyobrazil Antisthena ako človeka, ktorý sa vyjadruje nevhodne, neprímerane a neoplýva žiadnym čarom osobnosti – čo z neho robí chvastúňa a tlčhubu (*ἀλαζών*; porovnaj Basil. *schol. in Greg. Nazianz.* XI 2 p. 138 = V A 91).

<sup>6</sup> Z mierne ironického úryvku konverzácie Sókrata s hetérou Theodotou o poľovačke na priateľov môžeme usudzovať, že Xenofón si pamätal Antisthena ako horlivého obdivovateľa Sókrata. O Apollodórovi z Faléra vieme, že patril k zapáleným stúpencom Sókrata – bol prítomný na súde aj pri Sókratovej smrti (porovnaj Plat., *Apol.* 34a, 28b; *Phaed.* 59a-b).

## V A 15

DIOG. LAERT. VI 8: *στρέψαντος αὐτοῦ [scil. Antisthenis] τὸ διερωγὸς τοῦ τριβωνος εἰς τὸ προφανές, Σωκράτης ἰδὼν φησιν, „ὄρω σου διὰ τοῦ τριβωνος τὴν φιλοδοξίαν.“*

DIOG. LAERT. II 36: *στρέψαντος δὲ Ἀντισθένοῦς τὸ διερωγὸς τοῦ τριβωνος εἰς τοῦμφανές, „ὄρω σου,“ ἔφη [scil. Sokrates], „διὰ τοῦ τριβωνος τὴν κενοδοξίαν.“*

AELIAN. *var. hist.* IX 35: *ὁ δὲ Σωκράτης ἰδὼν τὸν Ἀντισθένην τὸ διερωγὸς τοῦ ἱματίου μέρος ἀεὶ ποιοῦντα φανερόν, „οὐ παύση“ ἔφη „ἐγκαλλωπιζόμενος ἡμῖν;“*

Diog. Laert. VI 8: Keď otáčal [scil. Antisthenés] roztrhnutú časť plášt'a tak, aby ju všetci videli, Sókratés mu pri pohľade naňho povedal: „Pohl'ad na tento plášť mi prezrádza tvoju ctibažnosť“.

Diog. Laert. II 36: Keď otáčal [scil. Antisthenés] roztrhnutú časť plášt'a tak, aby ju bolo vidno, [scil. Sókratés] povedal: „Prostredníctvom tohto plášt'a môžem vidieť tvoju nafúkanosť.“

Aelian. var. hist. IX 35: Keď Sókratés videl, ako Antisthenés zakaždým na verejnosti ukazuje roztrhnutú stranu svojho odevu, povedal: „Neprestaneš sa už konečne chvastať na náš účet?“

**Komentár:** Podľa Naviu (AA, s. 65) anekdota poukazuje na to, že aj samotné predvádzanie chudoby je známkou samolúbosti a márnivosti.

Niektorí komentátori (porovnaj W. E. Higgins, *Xenophon the Athenian*, s. 16) dávajú túto anekdotu do súvislosti s Xenofónovým obrazom Antisthena, ktorý sa často vyjadruje nevhodne a neprimerane (porovnaj V A 82 = Xenoph., *Symp.* 4,34-44); porovnaj výraz *ἀλαζών* („chvastuň“, „tlčhuba“; Basil., *Schol. in Greg. Nazianz.* XI 2 p. 138 = V A 91).

Fernanda Declava Caizzi (AF, s. 124) sa domnieva, že anekdota pochádza z nejakého proplatónskeho zdroja (*Gli aneddoti che pongono in cattiva luce Antistene derivano generalmente da fonte filo-platonica*), ktorý sa snaží vyvrátiť Antisthenovo obvinenie Platóna z pýchy (porovnaj Diog. Laert. VI 7; porovnaj Diogenes *contra* Platon v Diog. Laert. VI 25-26).

## V A 16

AELIAN. var. hist. II 11: Σωκράτης ἰδὼν κατὰ τὴν ἀρχὴν τῶν τριάκοντα τοὺς ἐνδόξους ἀναιρουμένους καὶ τοὺς βαδύτατα πλουτοῦντας ὑπὸ τῶν τυράννων ἐπιβουλεωμένους, Ἄντισθένης φασὶ περιτυχόντα εἰπεῖν· „μή τί σοι μεταμέλει ὅτι μέγα καὶ σεμνὸν οὐδὲν ἐγενόμεθα ἐν τῷ βίῳ καὶ τοιοῦτοι οἴους ἐν τῇ τραγωδίᾳ τοὺς μονάρχους ὀρῶμεν, Ἀτρέας τε ἐκείνους καὶ Θυέστας καὶ Ἀγαμέμνονας καὶ Αἰγίσθους; οὔτοι μὲν γὰρ ἀποσφαττόμενοι καὶ ἐκτραγωδούμενοι καὶ πονηρὰ δεῖπνα δειπνοῦντες [καὶ ἐσθίωντες] ἐκάστοτε ἐκκαλύπτονται· οὐδεὶς δὲ οὕτως ἐγένετο τολμηρὸς οὐδὲ ἀναίσχυντος τραγωδίας ποιητής, ὥστε ἐσαγαγεῖν ἐς δῶμα ἀποσφαττόμενον χορόν.“

Aelian. var. hist. II 11: Keď Sókratés videl, ako sú počas vlády tridsiatich tyranov zabíjaní poprední muži v meste a ako stroja tyrani úklady tým najbohatším, vraj pri náhodnom stretnutí povedal Antisthenovi: „Vari ti nie je ľúto, že sme sa v živote nestali nikým veľkým a výnimočným? Mám na mysli takých ľudí, akých nám v divadle predstavuje tragédia – vládcov, ako sú tamti

Atreovia, Thyestovia, Agamemnóni alebo Aigisthovia. Na tragickej scéne ich zakaždým zobrazujú s odrezanými hlavami, alebo ako ich hostia na hrozivých hostinách. Ale ani jeden tragický básnik nebol taký drzý a nehanebný, aby na scéne predviedol zbor s odseknutými hlavami.“

**Komentár:** F. Dümmler (*Akademika*, s. 3) si myslí, že prirovnanie života k divadelnej scéne má pôvod v niektorom Antisthenovom diele, z ktorého bolo prenesené do anekdotického príbehu. Jeho domnienku by mohol potvrdiť Epiktétov text u Arriana, ktorý je silne poznačený kynickou literatúrou (porovnaj *Dissert.* I 24, 15; porovnaj III 22, 27): „tragédie poskytujú miesto boháčom a kráľom a samovládcom, nikto chudobný však nezaujal miesto v tragédii, iba ak v zbere“ (porovnaj *AK*, s. 33). K metafore „scény sveta“ sa podrobnejšie vrátíme v úvodnom komentári k spisu *Archelaos alebo o kráľovstve*.

## VA 17

PHILOSTRAT. *vit. Apoll.* IV 25, 1: παθῶν [scil. Demetrius Cynicus] δὲ πρὸς τὸν Ἀπολλώνιον, ὅπερ φασὶ τὸν Ἀντισθένην πρὸς τὴν τοῦ Σωκράτους σοφίαν παθεῖν, εἶπετο αὐτῷ κτλ.

Philostrat. *vit. Apoll.* IV 25,1: Keď zažil [scil. kynik Démétrios] u Apollónia podobnú skúsenosť, akú mal vraj zo Sókratovej múdrosti Antisthenés, nasledoval ho...

**Komentár:** Prirovnanie sofistu rímskeho obdobia Flávia Filostrata (okolo 170 – 247 po Kr.) pravdepodobne vychádza z nejakého doxografického zdroja. Filostratova správa dosvedčuje, že literatúra helenistického a rímskeho obdobia zobrazovala Antisthena ako verného nasledovníka Sókrata. Filostratos opisuje vzťah Démétria/Antisthena k svojmu učiteľovi Apollóniovi/Sókratovi týmito slovami: *nasledoval horlivo jeho učenie a načúval jeho rečiam* (εἶπετο αὐτῷ μαθητιῶν καὶ προσκείμενος τοῖς λόγοις), *a pod jeho vplyvom sa pridávali k Apollóniovi aj jeho významní priatelia*.

## VA 18

VA 18 XENOPH. *symp.* 2,10: καὶ ὁ Ἀντισθένης, „πῶς οὖν,“ ἔφη, „ὦ Σώκρατες, οὕτω γιγνώσκων οὐ καὶ σὺ παιδεύεις Ξανδίππην, ἀλλὰ χρῆ γυναικὶ τῶν οὐσῶν, οἷμαι δὲ καὶ τῶν γεγενημένων καὶ τῶν ἐσομένων χαλεπωτάτη;“

Xenoph. *symp.* 2,10: Antisthenés zareagoval na Sókratove slová otázkou: „Ako je možné, Sókratés, že neuplatňuješ svoje poznanie pri výchove Xantipy,<sup>1</sup> ale máš ženu, ktorá je zo všetkých žien – nemám na mysli len tie, ktoré sú, ale aj všetky, ktoré boli a ktoré ešte len budú – najzlostnejšia?“

**Komentár:** Antisthenova otázka reaguje na predošlé Sókratove slová, že prirodzené vlohy žien nie sú o nič horšie ako vlohy mužov – ženám chýba len odolnosť a fyzická sila. Preto Sókratés vyzýva všetkých, aby vychovávali svoje manželky v tom, čo chcú. Na jeho výzvu reaguje Antisthenés šomravým nesúhlasom. Kurt von Fritz (*Antisthenes und Sokrates*, s. 22) k tejto pasáži poznamenáva, že ide o jediné miesto v *Symposiu*, kde Antisthenés prejavuje nesúhlas so Sókratovými slovami, čo celkom nekorešponduje s jeho obrazom verného nasledovníka Majstra. Na druhej strane nie je náhoda, že na tomto mieste zaznie práve Antisthenov nesúhlas, lebo zo všetkých sókratovcov Antisthenés najväčšmi trvá na tom, aby sa život mudrca v ničom neodklonil od pravidiel, ktoré stanovuje sám sebe. A Sókratés na tomto mieste vyzýva iných na niečo, čo sám nečiní.

<sup>1</sup> Sókratova manželka Xantipa, Xanthippé (*Ξανθίππη*), sa dodnes spája s príslovečnou hašterivou povahou (ktorú musí znášať muž očakávajúci od ženy, že bude dobrá, t. j. málovravná a podriadená). Avšak legenda o Xantipinej hašterivosti – tak ako ju poznáme – vznikala v antickej literatúre postupne. Možno predpokladať, že sa o to pričínili už Antisthenés, ktorý na príklade Xantipinej prudkej povahy vysvetľuje etickú maximu, že *mudrc sám seba ovláda i v najťažších situáciách*, akou je napr. spolužitie so zlou ženou. A. Patzer (*AS*, s. 64) si myslí, že obidva obrazy – „háďavej Xantipy“ a „sebaovládajúceho sa mudrca“ – uviedol do sókratovskej literatúry práve Antisthenés. Porovnaj doxografický obraz Xantipy u Diogena Laertskeho (Diog. Laert. II 36-37), ktorý uvádza viacero anekdot bez uvedenia zdrojov, napr.: *Keď Alkibiadés vrazil, že Xantipa je nezniesiteľná pre svoje nadávky, Sokrates mu povedal: „Ja som si na to už tak navykol, ako keby som ustavične počúval vrzganie kolesa a aj ty predsa môžeš znášať gáганie husí.“ „Hej“, odpovedal Alkibiadés, „ale tie mi dávajú vajcia a malé húsenice.“ A Sokrates na to: „A mne Xantipa rodí deti“* (porovnaj H. Dorrie, heslo „Xantippa“ v *RE*, 1967, coll. 1335 a n.).

## V A 19

MAXIM. TYR. *philosoph.* I, 9: *Ἦγειτο γάρ, οἶμαι, ὁ Σωκράτης Αἰσχίνου μὲν φιλοσοφῆσαντος καὶ Ἀντισθέενους ὄνασθαι ἂν ὀλίγα τῆν Ἀθηναίων πόλιν.*

Maxim. Tyr. *philosoph.* I, 9: Sókratés podľa mňa zastával názor, že pre meso- to Aténčanov by malo len malý osoh, keby sa Aischinés a Antisthenés pustili do filozofovania.

**Komentár:** Maxim z Týra (*Μάξιμος Τύριος*, lat. *Cassius Maximus Tyrius*) bol rečník 2. stor. po Kr., ovplyvnený učením stredného platonizmu. Pôsobil počas vlády Antoninovcov a Commoda. Vo svojich *Διαλέξεις* (lat. *Dissertationes*) sa často odvolával na Platóna, resp. na Platónovho Sókrata, ktorého stal do opozície proti Antisthenovmu alebo Aischinovmu Sókratovi.

**Kontext:** Maxim vo svojej XXVII. reči (*Ὅτι πρὸς πᾶσαν ὑπόθεσιν ἀρμόσεται ὁ τοῦ φιλοσόφου λόγος*, *O tom, že reč filozofa sa dá prispôbiť každému účelu*) ukazuje, že cesta k filozofii si vyžaduje učiteľa, ktorý dokáže pozdvihnúť duše mladých ľudí a ovládnuť ich túžby ako jazdec alebo vozataj ovláda neskrotné túžby mladého žrebca. V prípade, že je nutné pôsobiť takýmto druhom reči na ľudí dychtiacich po filozofii, mali by sme hľadať človeka schopného vytvárať takéto reči – či už starého, alebo mladého, chudobného, alebo bohatého, slávneho, alebo neznámeho. Tu Maxim poznamenáva, že staroba je horšia ako mladosť a chudoba je horšia ako bohatstvo – avšak ľudia s podobnými nedostatkami ľahšie prilnú k filozofii, pretože im k tomu pomáha ich nešťastie. A keďže Sókratés nebol bohatý, chudobní ľudia ho napodobňovali a získavali tak prospech z tuponosého a bruchatého človeka (podobného Silénovi). To však neznamená, že Sókratés sa venoval len chudobným ľuďom... Ďalej nasleduje náš úryvok, ku ktorému je pripojená Maximova poznámka zmierňujúca predošlé slová: *μᾶλλον δὲ μηδένα τῶν τότε, πλὴν ἡμῶν τῶν ἔπειτα, κατὰ τὴν μνήμην τῶν λόγων* (*skôr by sme mohli povedať, že nikto nemal osoh z Aischina a Antisthena v tamtých časoch, ale až nasledujúce pokolenia budú prospievať z myšlienok, ktoré zaznamenali*). Na druhej strane keď sa zaoberali filozofiou ľudia ako Alkibiadés, Kritias, Kritobúlos či Kallias, vtedajším Aténčanom sa nestalo nič hrozné.

Analogicky argumentuje Xenofón (*Mem.* I 2), keď vyvracia obvinenia, že Sókratés kazí mládež: uvádza príklad dvoch kontroverzných Sókratových žiakov – Kritia a Alkibiada, ktorí sa prejavili v politike ako veľkí ctižiadostivci, násilníci a surovci, ale v časoch, keď sa stýkali so Sókratom, žili skromne a umiernené (t. j. nikomu neškodili).

## V A 20

PLAT. *Phaed.* 59b: EX. Ἔτυχον, δέ, ὧ Φαίδων, τίνες παραγεγόμενοι; ΦΑΙΔ. Οὗτός τε δὴ ὁ Ἀπολλόδωρος τῶν ἐπιχωρίων παρῶν [. . .] καὶ Ἀντισθένης [cf. I H 1].

Plat. *Phaed.* 59b: Echekratés: „Faidón, povedz mi, kto tam práve vtedy bol?“

Faidón: „Z tunajších tam bol tento tu Apollodóros ... a Antisthenés“ [porovnaj I H 1].

**Komentár:** S ohľadom na fiktívny charakter Platónových dialógov ide o jedinečný (a vlastne aj jediný) priamy odkaz na Antisthena. Platón sa málokedy zmieňuje o členoch Sókratovho krúžku, ktorí sa stali autormi sókratovských dialógov (výnimku tvoria Faidón a Kritón) – prednosť dáva nepriamym narážkam (ako napr. v dialógu *Euthydémos*). Antisthenés je vo *Faidónovi* uvedený ako „miestny obyvateľ“ (*ἐπιχώριος*), t. j. Aténčan, a ako Sókratov druh či spoločník. O povahe vzťahu medzi Sókratom a Antisthenom Platón nehovorí nič – z jeho dialógov sa však málo dozvieme aj o vzťahu Sókrata k Platónovi (porovnaj Plat., *Apol.* 34a, 38b; *Epist.* 7 324d-e; porovnaj L. Navia, *AA*, s. 68).

## VA 21

DIOG. LAERT. VI 9-10: αὐτὸς [scil. Antisthenes] δὲ καὶ Ἄνυτῳ τῆς φυγῆς αἴτιος γενέσθαι δοκεῖ καὶ Μελέτῳ τοῦ θανάτου. Ποντικοῖς γὰρ νεανίσκοις κατὰ κλέος τοῦ Σωκράτους ἀφιγμένοις περιτυχῶν ἀπήγαγεν αὐτοὺς πρὸς τὸν Ἄνυτον, εἰπὼν ἐν ἤδει σοφώτερον εἶναι τοῦ Σωκράτους. ἐφ' ᾧ διαγανακτήσαντας τοὺς περιστώτας ἐκδιώξει αὐτόν.

Diog. Laert. VI 9-10: Antisthenés bol vraj príčinou Anytovho<sup>1</sup> vyhnanstva a Melétovej<sup>2</sup> smrti. Raz sa totiž náhodou zblížil s nejakými mladíkmi, ktorí prišli z Pontu do Atén, vedení chýrom, ktorý sa širil o Sókratovi. Antisthenés ich priviedol k Anytovi, o ktorom im ironicky povedal, že je múdrejší ako Sókratés. Prítomní mladíci sa vraj vtedy tak rozhorčili, že zariadili Anytovo vyhnanstvo.

**Komentár:** Príhoda o Antisthenovej zásluže na potrestaní Sókratových žalobcov nemá oporu v starších správach. Paul Natorp (*Antisthenes*, pozn. 10, *RE*, 1894, coll. 2539) označil túto historku za nehodnovernú. Stretávame sa v nej so známym motívom mladíka – cudzinca, ktorý chce získať múdrosť, ale chýbajú mu na to prirodzené vlohy (porovnaj O. Gigon, *Sokrates*, s. 73-78).

<sup>1</sup> Anytos (Ἄνυτος Ἀνθεμίωνος), syn múdreho a bohatého Anthemióna (porovnaj. *Meno* 90a), jeden zo Sókratových žalobcov (porovnaj Plat., *Apol.* 18b, 23e), ktorý ho obviňuje v mene remeselníkov a politikov (porovnaj Plat., *Apol.* 23e; Xenoph., *Apol.* 29-31; Diodorus Siculus 14). Schólie k Platónovej *Obrane* sa o ňom zmieňujú ako o Alkibiadovom milencovi; Isokratés píše (18.23-24), že bol váženým prívržencom obnovenej demokracie a chváli ho za to, že sa nesprával



**Obrázok 5:**

Rímske kópie pôvodných gréckych búst zobrazujúce štyri hlavy slávnych filozofov („štyri filozofické brady“), ktoré boli objavené za hradbami Ríma v blízkosti Via Appia (zľava doprava): Sókratés, Antisthenés, Chrysippos, Epikúros  
(*British Museum*, London).

nepriateľsky k politickým rivalom. Platón v *Menónovi* (90b) pripomína s mierou iróniou, že Anytos získal najlepšie vzdelanie – Aténčania ho preto zvolili do najvyšších úradov – a vzápätí ho predstavuje ako otvoreného nepriateľa výchovy sofistov („lebo oni sú skaza a záhuba tých, ktorí sa s nimi stýkajú“, porovnaj *Meno* 91c, 92e); výsledný obraz Anyta v *Menónovi* však naznačuje známy sókratovský motív, že ani najlepší muži, medzi ktorých patril Anytov otec, nedokážu vychovať dobrých synov (porovnaj D. Nails, *The People of Plato*, s. 37-38).

<sup>2</sup> Melétoš II., syn Melétoša I. (*Μελέητος Μελέτητεύς*), jeden zo Sókratových žalobcov, „ktorý sa pohoršoval kvôli básnikom“ (porovnaj Plat., *Apol.* 23e); on sám nebol básnikom, ale jeho otec patril medzi aténskych tragických básnikov; podľa Platónovho *Euthyfróna* (2b) mal dlhé vlasy, riedku bradu, zahnutý nos a v čase súdu bol ešte mladý; Platónov Sókratés hovorí v závere svojej obhajoby, že Melétoš by nebol dostal päťtinu hlasov, keby neboli proti nemu vystúpili so žalobou Anytos a Lykón (porovnaj *Apol.* 36a-b). V neskoršej literatúre sa vytvorila legenda o tom, ako Aténčanov rozhorčilo Sókratovo odsúdenie, a preto bez súdu popravili Anyta a Melétoša (porovnaj Diodorus 14.37,7); podľa Diogenovej verzie (Diog. Laert. II 43) Aténčania odsúdili Sókratových žalobcov do vyhnanstva a Melétoša na smrť – Anytos sa vraj odsťahoval z Atén do Hérakleie, ale keď tam prišiel, v ten istý deň ho vyhnali z mesta (porovnaj D. Nails, *The People of Plato*, s. 202).



## ***De Antisthene Cynicae sectae conditore*** **Antisthenés zakladá kynickú školu**

### V A 22

DILOG. LAERT. VI 13-15: διελέγετο [scil. Antisthenes] δ' ἐν τῷ Κυνοσάργει γυμνασίῳ μικρὸν ἄπωθεν τῶν πυλῶν· ὅθεν τινὲς καὶ τὴν κυνικὴν ἐντεῦθεν ὀνομασθήναι. αὐτὸς τ' ἐπεκαλεῖτο Ἀπλοκύν. καὶ πρῶτος ἐδίπλωσε τὸν τρίβωνα, καθά φησι Διοκλῆς, καὶ μόνῳ αὐτῷ ἐχρῆτο· βάκτρον τ' ἀνέλαβε καὶ πήραν. πρῶτον δὲ καὶ Νεάνδης [fr. 15 F.H.G. III p. 5 = 84 F 24 F.Gr.Hist. II A p. 196] φησὶ διπλῶσαι δοϊμάτιον. Σωσικράτης δ' ἐν τρίτῃ Διαδοχῶν [fr. 19 F.H.G. IV p. 503] Διόδωρον τὸν Ἀσπένδιον, καὶ πύγωνα καθεῖναι καὶ πήρα καὶ βάκτρον χρῆσθαι. (14) τοῦτον μόνον ἐκ πάντων Σωκρατικῶν Θεόπομπος [fr. 280 F.H.G. I p. 326 = 115 F 295 F.Gr.Hist. II B p. 600] ἐπαινεῖ καὶ φησι δεινὸν τ' εἶναι καὶ δι' ὁμιλίας ἐμμελοῦς ὑπαγαγέσθαι πάνθ' ὄντινον. δῆλον δ' ἐκ τῶν συγγραμμάτων καὶ τοῦ Ξενοφῶντος Συμποσίου [9 τοῦτον . . . 12 Συμποσίου = ARSEN. p. 109, 20-23]. δοκεῖ δὲ καὶ τῆς ἀνδρωδεσπότητος Στωικῆς κατάρξαι· ὅθεν καὶ Ἀθήναιος ὁ ἐπιγραμματοποιὸς περὶ αὐτῶν φησιν οὕτως [Anth. Pal. IX 496]

ὦ Στωικῶν μύθων εἰδήμονες, ὦ πανάριστα  
δόγματα ταῖς ἱεραῖς ἐνδέμενοι σελίσιν,  
τὰν ἀρετὰν ψυχᾶς ἀγαθὸν μόνον· ἅδε γὰρ ἀνδρῶν  
μούνα καὶ βιοτὰν εὐσατο καὶ πόλις.  
σαρκὸς δ' ἠδυπάθημα φίλον τέλος ἀνδράσιν ἄλλοις,  
ἢ μία τῶν Μνήμης ἤνυσε θυγατέρων.

(15) οὗτος ἠγήσατο καὶ τῆς Διογένους ἀπαθείας καὶ τῆς Κράτητος ἐγκρατείας καὶ τῆς Ζήνωνος καρτερίας, αὐτὸς ὑποδέμενος τῇ πόλει τὰ θεμέλια. ὁ δὲ Ξενοφῶν ἠδιστον μὲν εἶναι περὶ τὰς ὁμιλίας φησὶν αὐτόν, ἐγκρατέστατον δὲ περὶ τᾶλλα [= EUDOC. violar. 96 p. 95, 13-96, 5]. cf. SUID. s.v. καθεῖναι.

Diog. Laert. VI 13-15: Viedol rozhovory [scil. Antisthenés] v gymnázii Kynosarges<sup>1</sup> blízko pri jeho bráne. Preto vraj niektorí podľa tohto miesta pomenovali aj kynickú školu.<sup>2</sup> Prezývali ho aj Haplokyón.<sup>3</sup> Ako prvý si však zdvojnásobil plášť – tak hovorí Dioklés – a žiaden iný si vraj už neobliekal.<sup>4</sup> Okrem toho si zobral aj palicu a žobrácku tašku.<sup>5</sup> Neanthés o ňom hovorí [fr. 15 F.G.H. III p. 5 = 84 F 24 F. Gr. Hist. II A p. 196], že si ako prvý zdvojnásobil odev.<sup>6</sup> Sósikratés<sup>7</sup> však v tretej knihe „Postupností“ [fr. 19 F.H.G. IV p. 503] hovorí o Diodórovi

z Aspendu,<sup>8</sup> ktorý si vraj nechal narásť aj bradu a nosil žobrácku tašku a palicu.<sup>9</sup> (14.) Tohto ako jediného zo všetkých sókratovcov chváli Theopompos<sup>10</sup> [fr. 280 F.H.G. I p. 326 = 115 F 295 F. Gr. Hist. II B p. 600], keď o ňom hovorí, že mal vynikajúce schopnosti a že si prostredníctvom svojho ladvého vystupovania v spoločnosti dokázal získať každého človeka.<sup>11</sup> Zjavné je to z jeho spisov, ale aj z Xenofónovho diela *Symposion* [9 τοῦτον ... 12 Συμποσίου = Arsen. p. 109, 20-23]. Zdá sa, že bol aj iniciátorom zmužilej školy stoických filozofov.<sup>12</sup> Preto o nich aj epigrammatik Athénaios píše [*Anth. Pal.* IX 496]:

*Najlepší znalci, čo stoické náuky najlepšie vedia,  
zverujú posvätným stránkam múdrosti podstatu tejto:  
zdatnosť je jediným dobrom, čo dokáže prijímať duša,  
zdatnosť, čo jediná vie zachrániť mužov i mestá.  
Telesnú rozkoš, čo zmyslom života ostatných bude,  
dostala jediná z Múz,<sup>13</sup> ktoré sú dcérami Mnémé.*

(15) Antisthenés bol aj na počiatku Diogenovej necitlivosti,<sup>14</sup> Kratétovej zdržanlivosti a Zénónovej vytrvalosti tým, že stanovil základné princípy fungovania štátu.<sup>15</sup> Xenofón o ňom hovorí, že v spoločenskom styku bol mimoriadne príjemný, v ostatnom vraj nadovšetko umiernený. [= Eudoc. *violat.* 96 p. 95, 13-96,5]. cf. *Suid.* s.v. *καθεῖναι*.

**Komentár:** Podľa Diogenovej správy Antisthenés cvičil svojich stúpcov vo vedení rozhovorov (*διαλέγειν*), t. j. vyučoval ich podobným spôsobom ako Sókratés, ktorý otázkami nabádal svojich spolubesedníkov, aby zdôvodňovali svoje názory a postoje.

Wiliam K. C. Guthrie (*Sophists*, s. 306) je presvedčený o tom, že Antisthena nasledovala menšia skupina žiakov a hoci „škola“ nemala uzavretú štruktúru ako Akadémia alebo Lykeion, mohla mať aspoň stále miesto pri Kynosargu. Guthrieho názor by podporili najstaršie zmienky o Antisthenovi (porovnaj Xenoph., *Symp.* 4,44), v ktorých sa hovorí, že tak ako jeho učil Sókratés, aj on učí svojich priateľov: *...štedro ponúkam všetkým priateľom a komukoľvek, kto chce, dávam z bohatstva svojej duše.* Taktiež Aristotelés sa zmieňuje o akýchsi „antisthenovcoch“ (*οἱ Ἀντισθενεῖοι*; zl. V A 150), ale možno má na mysli ľudí, ktorí *zmýšľajú podobne ako Antisthenés*, čo by korešpondovalo s charakterom tejto pasáže z *Metafyzik*. Donld R. Dudley (*A History of Cynicism*, s. 2) upozorňuje na to, že Aristotelés nepoužíva meno „kynici“, ale „antisthenovci“, čo podľa neho naznačuje, že Aristotelés nechápe prívržencov Antisthena ako kynických mysliteľov, t. j. nedáva ich do priamej súvislosti s Diogenom.

Na margo pokusov historikov rozhodnúť o tom, či kynici vytvorili školu

a kto bol jej zakladateľom, hovorí L. Navia, že sú neplodné. Kynici nikdy nevytvorili školu v tradičnom zmysle slova, takže nemohli mať ani svojho formálneho zakladateľa. Kynizmus je určitý postoj, ktorý sa nedá jednoznačne vymedziť – jeho prvky nachádzame ešte pred pôsobením Diogena alebo Antisthena, napr. u Sókrata, Démokrita alebo Hérakleita. Porovnaj L. Navia (*Classical Cynicism*, s. 20): *Cynicism was never a 'school' in a formal sense. Hence, it could not have been 'founded' either by a philosopher or in a given place. It was a movement, or rather an attitude of amorphous contours and characteristics, accompanied by a set of convictions, for which reason it is futile to assign a beginning date or a single originator. It was already present in Socrates – to some extent and in some ways – and could even be discerned in some of the Presocratic philosophers. Heraclitus contempt for the customs and opinions of the many, and his critique of religious beliefs and rituals, no less than his aloofness from the political world, reveal themes well exploited and fully expanded by the Cynics. The roots of certain Cynic ideas in the ethics of Democritus can be identified, and other examples of the presence of Cynicism among the Presocratics can be adduced, including instances in which Sophistical thought anticipated Cynic ideas.*

<sup>1</sup> Kynosarges (Κυνόσαργες) bolo cvičisko vybudované za aténskymi hradbami – meno dostalo podľa „psieho mäsa“ alebo „bieleho psa“ (resp. „rýchleho psa“; κύων ἄργός; porovnaj homérske spojenie κύνες ἄργοί, „rýchli psi“; porovnaj *Il.* 18.283 atď.), ktorý sa objavuje v príbehu o Diónovi a Hérakleovi (I. M. Nachov prekladá Κυνόσαργες spojením Белая собака; porovnaj *Философия киников*, s. 41). Pripomeňme, že Héraklés sa stane pre kynikov legendárnym protokynikom. Z hľadiska kynizmu ako hnutia búriaceho sa proti konvenciám obce je zaujímavé, že Kynosarges bolo vyhradené pre tých, ktorí nemali „čistú krv“, pre tzv. νόθοι („bastardi“), t. j. pre deti pochádzajúce z nezákonných zväzkov – narodili sa otrokyniam, hetéram alebo cudzinkám bez aténskeho pôvodu (porovnaj Demosth. 23.213; Herod., *Hist.* 5.63; 6.116). Nečistý pôvod mal aj Antisthenés – s týmto motívom sa spája viacero príhod kynického charakteru (porovnaj Diog. Laert. VI 1; VI 4; VI 11; VI 12; porovnaj Diog. Laert. II 31). Aj napriek spomenutým okolnostiam je nanajvýš nepravdepodobné, že Kynosarges bolo miestom „školy kynikov“, pretože Diogenés a jeho grécki nasledovníci si zakladali na individualizme, t. j. odmietali založiť akúkoľvek školu; inými slovami boli ἄτοποι, „bez miesta“ (porovnaj Diog. Laert. VI 22 o Diogenovi, ktorý „užíval každé miesto na všetky veci“). Legenda o kynickej škole, ktorú údajne založil Antisthenés, vznikla zrejme až v helenistickej doxografii. Ku Kynosargu pozri bližšie: Billot, M.-F.: „Le Cynosarges. Histoire, mythes et archéologie“; Billot, M.-F.: „Antisthène et le Cynosarges dans l’Athènes des Ve et IVe siècles.“

<sup>2</sup> Iný etymologický výklad neodvodzuje meno „kynik“ od gymnasia Kynosarges, ale od „psa“, t. j. od *psieho spôsobu života*, ktorý kynici obdivovali a napodobňovali (porovnaj Diog. Laert. VI 60 o tom, čo robí kynik-pes: „zaliečam sa tým, ktorí mi dávajú, štekám na tých, ktorí mi nedávajú a hryziem do ničomníkov“). Prezývka „pes“ pravdepodobne patrila až Diogenovi (*Διογένης ὁ κύων*) a v helenistických doxografiách sa začala spájať s Antisthenom. K najstarším zachovaným správam patrí verš, ktorý údajne napísal Kerkidas z Megalopolis (porovnaj Diog. Laert. VI 77) o Diogenovi, „nebeskom psovi“ (*οὐράνιος τε κύων*). Jedna zaujímavá, hoci nejasná zmienka u Aristotela (*Rhet.* 1411a24) naznačuje, že výraz „pes“ (*ὁ κύων*) by mohol patriť už Antisthenovi (o ktorom sa Aristotelés vo svojich spisoch viackrát zmiňuje) alebo Diogenovi (o ktorom sa však nezmiňuje ani raz). Viacerí bádatelia si myslia, že ide o Diogena (porovnaj napr. Kennedyho anglický preklad, Aristotle: *On Rhetoric*, s. 220: *Diogenes [the Cynic] called fast food shops „the Attic common mess“*) – pravdepodobnejšie však je, že Aristotelés má na mysli Antisthena (porovnaj Goulet-Cazé, „Who was the First Dog?“, s. 414-415).

V II. kn. Platónovej *Ústavy* narazíme na zvláštnu charakteristiku dokonalých strážcov, ktorí sú pripodobnení k psom (376b): dobrí strážni psi majú filozofickú povahu (*ὠσληθῶς φιλόσοφον* – „filozofickú“ v etickom význame), lebo milujú tých, ktorých poznajú, čo z nich robí *φιλομαθεῖς*, „milovníkov znalosti“. Rovnakým spôsobom charakterizuje Elias vo svojom komentári k Aristotelovi kynikov, medzi ktorých zatratáva aj Antisthena; porovnaj Elias (olim David), *In Aristot. Cat. commentarium* 111.24-29: *τετάρτη δὲ ὅτι διακριτικὸν ζῷον ὁ κύων γινώσκει καὶ ἀγνοεῖ τὸ φίλον καὶ τὸ ἀλλότριον ὀρίζον· ὃν γὰρ γινώσκει, νομίζει φίλον εἶναι, καὶ εἰ ὀπάλον ἐπιφέρειτο, ὃν δ' ἀγνοεῖ, ἐχθρόν, καὶ εἰ δέλεαρ ἐπιφερόμενος εἴη· οὕτως οὖν καὶ οὗτοι τοὺς μὲν ἐπιτηθείους πρὸς φιλοσοφίαν φίλους ἐνόμιζον καὶ εὐμενεῶς ἐδέχοντο, τοὺς δὲ ἀνεπιτηθείους ἀπήλαυνον δίκην κυνῶν κατ' αὐτῶν ὑλακτοῦντες* („... po štvrté, že kynik je živočích schopný rozlišovať to, čo je mu milé, od cudzieho na základe poznania a nevedomosti. Lebo ak niekoho pozná, považuje ho za priateľa a vôbec mu neprekáža, že by naňho vytiahol hoci aj kyjak. Ak však niekoho nepozná, bude ho mať za nepriateľa aj vtedy, keby mu hneď popod nos preťahoval medové motúzy. Podobne aj oni považovali za priateľov a láskavo prijímali všetkých, ktorí boli vhodné pre filozofiu, nevhodných však od seba odháňali a zúrivo na nich štekali ako psi“).

J. Adam (*The Republic of Plato*, zv. I., s. 108) na základe podobnosti medzi Platónovým textom a Eliasovým (Davidovým?) komentárom k Aristotelovi poznamenáva (v súlade s Dümmlerovým názorom), že Platón hovorí v *Ústave* 376b o kynikoch, pričom používa ich vlastnú obrazovú reč, keď prirovnáva konanie človeka k správaniu sa psov. Proti Adamovmu názoru by sme mohli namietnuť, že je málo pravdepodobné, aby v čase písania *Ústavy* existovala

kynická etika v nejakej prepracovanej podobe. Existovala antisthenovská etika, ale zrejme bez nálepky „kynická“, ktorú k nej pridali až neskorší doxografi, v snahe zdôrazniť sókratovský pôvod kynizmu (porovnaj V A 22 – 26).

Je tu však ešte jedna zaujímavá okolnosť: Motív „psa“ by mohol pochádzať od Antisthena, ak vezmeme do úvahy titul *O psovi*, zaradený medzi jeho homérske práce (porovnaj V A 41). Spis sa mohol zaoberať mýtickým psom Argom, ktorý spoznal Odyssea napriek jeho prestrojeniu a vzápätí nato zomrel. Staručký Argos mohol byť antisthenovským obrazom vernosti a vytrvalosti, ktorá chýbala Odysseovým blízkym – podobnou indiferentnosťou voči vonkajším okolnostiam je vyzbrojený aj Antisthenov Odysseus (porovnaj Weber, *De Dione Chrysostomo Cynicorum Sectatore*, s. 110 a n.; Luloffs, *De Antisthenis studiis rhetoricis*, s. 58; Richardson, „Homeric Professors in the Age of the Sophists“, s. 84).

<sup>3</sup> Prívlastok *ἀπλοκύνων* (doslova „jednoducho pes“; porovnaj Plut., *Brut.* 34; *LSJ*, s. v., s. 190) = prezývka kynika, ktorý nosí jednoduchý plášť namiesto dvojitého.

Ch. Chappuis to prekladá do francúzštiny ako *véritable chien* (porovnaj *Antisthene*, s. 12); H. Niehues-Pröbsting to prekladá do nemčiny ako *schlechtweg Hund* (porovnaj *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff der Zynismus*, s. 19); L. Navia to prekladá do angličtiny výrazom *Absolute Dog* (porovnaj *Antisthenes of Athens*, s. 2, 5, 15, 27, 63, 146); I. M. Nachov (porovnaj *Философия киников*, s. 42) to prekladá do ruštiny ako *обычная собака*.

Historicky nedokážeme doložiť, že Antisthenés mal prívlastok *κύνων* v kynickom význame (porovnaj H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, s. 19). Diogenés vraj označil za „psa“ aj Aristippa, ktorého nazval „kráľovským psom“ (*Διογένης βασιλικὸν κύνα ἔλεγεν αὐτόν*; porovnaj Diog. Laert. II 66). Diogenés Laertský však nespomína zdroj, z ktorého čerpá prívlastky pre Antisthena a Aristippa. Navyše v klasických Aténach sa slovo *κύνων* pomerne často používalo ako nadávka, preto by sme ho nemali vzťahovať iba na kynikov.

Antisthenova prezývka *Ἀπλοκύνων* (*ἀπλοκύνων*) nie je dostatočným dôvodom na to, aby sme ho považovali za prvého kynika (porovnaj H. D. Rankin, *Sophists, Socrates, and Cynics*, s. 228). Aj keď sa kynici inšpirovali Antisthenom, historické zdroje nepotvrdzujú, že by on sám viedol kynický spôsob života. Porovnaj Strabónovu správu, ktorá mohla vychádzať z najstarších kynických textov (XVI. 83-84): Onésikritos (okolo 380 – 305 pred Kr.) tu odpovedá na otázku indického nahého mudrca, či sa nejaký Grék rozhodol pre asketický život, že tak učinil Pythagoras, Sókratés, Diogenés a takisto on, Diogenov žiak... O Antisthenovi sa teda vôbec nezmieňuje. Ani Kratés neuvádza medzi svojimi vzormi Antisthena (porovnaj Diog. Laert. VI 93). Tzv. Stredná komédia sa takisto nezmieňuje o Antisthenovi – zaujímavé je, že keď autori komédií uvádza-

jú príklad chudoby a askézy, tak pripomínajú pythagorovcov, ale nezmieňujú sa o Antisthenovi. Až neskoršie rímske pramene dávajú Antisthena do priamej súvislosti s Diogenom (Dio, Epictetus, Aelianus, Stobaeus, Diogenes Laertius, *Suidas*). Zdá sa, že legenda o Diogenovej výchove u Antisthena vznikla niekde medzi Onésikritom a Epiktétom. D. roku Dudley (*A History of Cynicism*, s. 2-4) naznačuje historické okolnosti vzniku tejto legendy, pričom vychádza z príbehu o Zénónovi z Kitia (porovnaj Diog. Laert. VII 2), ktorý pri čítaní 2. knihy Xenofónových *Spomienok* zatúžil po učiteľovi, akým bol Sókratés, a keď sa opýtal kníhkupca, kde by našiel takého muža, ten mu poradil, aby nasledoval Kratéta, ktorý práve prechádzal popri obchode. Kynici boli v očiach raných stoikov bezprostrednými dedičmi sókratovskej tradície, ku ktorej sa otvorene hlásili. Rímskym stoikom zrejme pripadalo úplne prirodzené, keď vkladali medzi Diogena a Sókrata ako chýbajúci článok Antisthena. Samotná legenda o Antisthenovi –kynikovi vznikla zrejme v dielni alexandrijských doxografov, ktorí vytvárali „nástupníctvá filozofov“, tzv. *διαδοχαί* (porovnaj Hicks v úvode k anglickému vydaniu Diogenových *Životopisov*, Loeb Classical Library, s. xxiv). Pôvodcom legendy mohol byť Sótión z Alexandrie (okolo 200 – 170 pred Kr.), ktorého nasledovali Hérakleídés z Lembu a Sósikratés z Rhodu. Na konci alexandrijského obdobia sa nástupníctvá udomácnili natoľko, že autori v 1. stor., ako bol Dioklés alebo Pamphilus, o nich už nepochybovali.

<sup>4</sup> Ako prvý si zdvojit plášť a žiaden iný si už neobliekal – t. j. nenosil chitón. Správa spisovateľa Diokla z Magnésie (1. stor. pred Kr.), ktorý sympatizuje s kynizmom, je pochybná.

<sup>5</sup> Obraz Antisthena ako žobráka nezodpovedá starším správam, ktoré referujú o tom, že Antisthenés vlastnil menší majetok. Oveľa dôveryhodnejší je Xenofónov opis Antisthena (porovnaj *Symp.* 3,8 = V A 81).

<sup>6</sup> Neanthés z Kyziku (spisovateľ 3. stor. po Kr.) hovorí, že Antisthenés nosil „zdvojené oblečenie“ (*διπλῶσαι*), čo by mohlo znamenať, že sa obliekal veľmi jednoducho – podobne ako Sókratés (porovnaj *AK*, s. 37).

<sup>7</sup> Historik Sósikratés z Rhodu (pribl. 130 pred Kr.) patril spoločne s Diogenom Laertským a ďalšími doxografmi k spisovateľom, ktorí písali pod vplyvom spisu *Διαδοχαί* od Sótióna z Alexandrie (3. – 2. stor. pred Kr.).

<sup>8</sup> Diodóros z Aspenda bol pythagorovec zo 4. stor. pred Kr., ktorý sa hlásil ku kynickému asketickému spôsobu života.

<sup>9</sup> Helenistickí Gréci a Rimania cisárskej doby poznajú kynika na prvý pohľad; prezrádza ho jeho výzor: zarastená tvár, neupravený odev, charakteristický tenký vrchný plášť (*τριβων*), ktorý slúži zároveň ako prikrývka na spanie, cez plece prehodená kapsa (*πήρα*), v ktorej sa nachádza celý majetok, palica (*βακτηρία*); to všetko sú čitateľné znaky tuláka, ktorý nie je doma v žiadnom meste, pretože jeho domovom je celý svet. Doxografi pripísali niektoré z týchto

znakov Antisthenovi, ale je málo pravdepodobné, že by už Antisthenés pôsobil na svojich súčasníkov ako žobrák bez domova. V klasických Aténach by to spôsobovalo pomerne veľký rozruch, zrejme oveľa väčší ako v neskorších helenistických mestách, takže by sa to prejavilo aj v Xenofónovom obraze Antisthena. Bližšie ku kynickému vzhľadu pozri M.-O. Goulet-Cazé, „Le livre de Diogène Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques“, *ANRW*, zv. II.36.6, s. 3961-3964; M.-O. Goulet-Cazé, *L'Ascèse Cynique*, s. 57 a n.

<sup>10</sup> Theopompos z Chia bol historik a rečník z prelomu 4. – 3. stor. pred Kr., žiak slávneho Isokrata, súčasník Aristotela a obdivovateľ Antisthena. Zachované antické správy naznačujú, že Theopompos bol dobre oboznámený so sókratovskou filozofiou. Antisthena považoval za rivala Platóna v následníctve Sókratovho odkazu (porovnaj zlomky F259, F275, F295, F359, ktoré útočia na Platónove dialógy; G. S. Shrimpton, *Theopompos the Historian*). Theopompos podľa všetkého prijal Antisthenovu kritiku Platónovho chápania definícií a teórie ideí a pravdepodobne si osvojil zásady antisthenovskej etiky. Bližšie pozri M. A. Flower, *Theopompos of Chios*, s. 95-97.

<sup>11</sup> Zdá sa, že pre antickú doxografiu bolo Antisthenovo dielo dôležitým zdrojom správ o sókratovskej etike, čo sa prejavovalo chválou jeho charakteru. Staršie správy však zobrazujú Antisthena inak: Napríklad v Xenofónovom *Symposiu* (4,34-44) je Antisthenés vykreslený (v protiklade k ostatným spoločníkom pri pitke) ako pomerne prchký a skôr nevychovaný muž – takýto obraz Antisthena by korešpondoval s neskorším postojom kynického individualizmu.

<sup>12</sup> Táto správa mohla mať pôvod u Sótióna (porovnaj *Doxographi Graeci*, s. 147-153) a jej cieľom mohlo byť čo najväčšie priblíženie stoikov k Sókratovi (porovnaj *AF*, s. 120). Alexandrijský historik Sótión (3. – 2. stor. pred Kr.) bol pravdepodobne prvým doxografom, ktorý dával filozofov do vzťahu učiteľ – žiak a zaraďoval ich do jednotlivých škôl (tzv. milétska škola, tzv. eleatská škola atď.). Doxografická literatúra označovala kynizmus takmer bez výhrad za „školu“ (*αἵρεσις*) rovnocennú stoickej, platónskej alebo peripatetickej škole (porovnaj Diog. Laert. VI 104). Jedinú známu výnimku medzi doxografmi tvorí Hippobotos (*Ἰππόβοτος*; okolo roku 200 pred Kr.), ktorý v spise *Περί αἱρέσεων* odmietol zaradiť kynikov (spolu s eleatmi a dialektikmi) medzi deväť etických škôl (porovnaj Diog. Laert. I 19). Ostatní alexandrijskí doxografi označovali za zakladateľa kynickej (resp. stoickej) školy Antisthena (porovnaj Diog. Laert. I 18: ἀπὸ Ἀντισθένους). Pre Diogenove *Životopisy* je príznačné, že kynikov oddelil od ostatných sókratovských škôl a venoval im samostatnú VI. knihu, aby zdôraznil ich spriaznenosť so stoikmi (porovnaj Mejer, „Diogenes Laertius and the Transmission of Greek Philosophy“, *ANRW*, s. 3576-3577).

<sup>13</sup> *Jediná z Múz*, t. j. Erato („Vytúžená“ od slova Ἔρως; porovnaj Apollonius Rhodius, *Argonautica* III Il 1-5), Múza lyrickej, najmä ľúbostnej poézie.

<sup>14</sup> ἀπαθεία („necitlivosť“, „nezraniteľnosť“, „ľahostajnosť“, „nezáujem“); *opp.* πάθος (porovnaj Aristot., *EN* 1104 b 24, *De An.* 429a29 atď.); v stoickej terminológii, ktorá mohla ovplyvniť aj Diogenovu formuláciu, znamená ἀπαθεία „oslobodenie sa od vášní“, „odolnosť voči vášňam“ (porovnaj Epictet., *Dissert.* 4.6.34, Plut. 2.82f atď.).

Kynická ἀπαθεία neznamenaá stav akejsi úplnej bezcitnosti, *apatie*. Práve naopak – je vyjadrením života na spôsob Olympanov, ktorí sú šťastní a k svojmu šťastiu už nepotrebuju nič iné. *Apatheia* je spätá so sebestačnosťou (αὐτάρκεια) a schopnosťou rozumne rozhodovať o svojom živote. Kynik je ἀπαθής („bez útrap“), lebo je oslobodený od všetkých rušivých citov a vášní.

<sup>15</sup> Diogenés Laertský sa pokúša spojiť Antisthena so stoikmi a stoickými názormi na spoločnosť. Predstava o priamej nadväznosti stoikov na Sókrata a kynikov (Σόκράτης → Antisthenés → Diogenés → Kratés → Ζένόν) vznikla pravdepodobne medzi stoickými spisovateľmi, ktorí pomocou nej dokazovali svoj „sókratovský rodokmeň“. Alebo bol pôvodcom legendy samotný Diogenés Laertský (porovnaj Diog. Laert. I 14-15; VI 2; VI 21). Pripomeňme, že posledná generácia stoikov vôbec nepochybovala o svojom sókratovskokynickom rodokmeni (porovnaj Epictetus, *Dissert.* 1.17.12 n.). Otázku stoického vplyvu na VI. kn. *Životopisov* Diogena Laertskeho podrobne rozoberá M.-O. Goulet-Cazé (*L'Ascèse Cynique: Un commentaire de Diogene Laërce VI 70-71*).

K obrázku 6 porovnaj nápis pod Diogenovou bronzovou sochou, korú údajne vytvorili jeho spoluobčania (Diog. Laert. VI 78):

γηράσκει καὶ χαλκὸς ὑπὸ χρόνου, ἀλλὰ σὸν οὔτι  
κῦδος ὁ πᾶς αἰὼν, Διόγενες, καθελεῖ  
μῶνος ἐπεὶ βιοτᾶς αὐτάρκεια δόξαν ἔδειξας  
θνατοῖς καὶ ζωᾶς οἴμον ἐλαφροτάταν.

*Staroba chytá sa síce aj bronzu, tvoju však slávu preveľkú,  
Diogenes, nezničí celučký vek.*

*Ty si ukázal cestu samostatného žitia,<sup>53</sup>  
ty si ukázal ľudom, ako je najľahšie žiť*

(prel. M. Okál).

<sup>53</sup> Alternatívny preklad: „Lebo ty jediný si ukázal samostatný názor na žitie.“



**Obrázok 6:**

Mramorová plastika Diogena ako žobráka. Moderná rekonštrukcia rímskej sošky (výška 54,6 cm s podstavcom, 49 cm bez podstavca), ktorá bola vytvorená pravdepodobne podľa gréckeho originálu zo 4. – 2. stor. pred Kr. (*Villa Albani*, inv. 942, Roma; fotografia: Fratelli Alinari). Rekonštruovanú podobu Diogena by potvrdzovali dve (rozdelené?) časti plastiky – prvá (torzo, hlava, ramená a pravé stehno) sa nachádza v New Yorku (*The Metropolitan Museum of Art*), druhá (ľavá noha so psom) v Neapole (*Museo archeologico nazionale*). Niektorí historici spochybňujú autenticitu rekonštruovanej podoby sochy (porovnaj poznámky W. Amelunga, „Notes on Representations of Socrates and of Diogenes and Other Cynics“, s. 281-296), avšak aj keby išlo o vernú kópiu helenistického originálu, viaceré znaky nasvedčujú, že vyobrazenie Diogena ako starého muža so žobráckou palicou, s miskou a so psom sa zakladá na idealizovanej podobe kynického filozofa (čo dosvedčujú okrem iného aj zachované vyobrazenia ďalších starovekých kynikov).



## VA 23

SUID. s.v. Ἀντισθένης: Ἀντισθένης Ἀθηναῖος, ἀπὸ ἐητόρων φιλόσοφος Σωκρατικός, ὅστις Περιπατητικὸς ἐκλήθη πρῶτον, εἶτα ἐκύνισεν [. . .] οὗτος οὖν καὶ τῆς Κυνικῆς κατήρξατο φιλοσοφίας, ἣτις οὕτως ἐκλήθη διὰ τὸ ἐν Κυνοσάργει τῷ γυμνασίῳ διδάσκει αὐτόν. καὶ Διογένους δὲ καθηγητῆς γέγονε τοῦ Κυνοῦ καὶ τῶν λοιπῶν. [= HESYCH. MILES. *onomat.* LXI p. 16, 12-21]. *de Antisthenis secta* cf. *DIOG. LAERT. II 47* [= I H 5] *et quae collegimus supra I H 8 et 9.*

*Suid. s.v. Ἀντισθένης:* Antisthenés z Atén, sókratovský filozof, pôvodne rečník, ktorého najskôr nazývali peripatetikom,<sup>1</sup> neskôr však začal viesť život kynika... Stojí teda na počiatku kynickej filozofie, ktorá sa tak nazýva preto, lebo vyučoval v gymnázium Kynosarges. Antisthenés mal okrem iných za žiaka aj Diogena, ktorý mal prezývku „pes“. [= Hesychn. Miles. *onomat.* LXI p. 16, 12-21]. O Antisthenovej škole porovnaj Diog. Laert. II 47 [= I H 5 SSR] a zlomky uvedené pod I H 8 a I H 9 SSR.

**Komentár:** Vzťah Antisthena – učiteľa k Diogenovi-žiakovi nie je historicky doložitelný. Upozornili na to viacerí historici: Paul Natorp (*RE*, zv. I, coll. 2538 – 2545), J. Geffcken (*Griechische Literaturgeschichte*, II, s. 30 a n.), E. Schwartz (*Charakterkopfe aus der Antike*, s. 123 a n.), Wilamowitz-Moellendorff (*Platon*, zv. II., s. 162-164), Donald R. Dudley (*A History of Cynicism*, s. 2-3) v opozícii voči Zellerovi (*Die Philosophie der Griechen*, II/1, s. 280-281) či voči Überwegovi (*Grundriß der Geschichte der Philosophie*, zv. I., s. 160), ktorí považovali Antisthena za „zakladateľa kynickej školy“. Z novších príspevkov k tejto diskusii porovnaj. napr. Goulet-Cazé („Kynismus“, s. 970).

Stručne: Vieme, že Diogenés zomrel približne vo veku 90 rokov, údajne 13. júna 323 pr. Kr. (porovnaj Diog. Laert. VI 76, VI 79), t. j. v rovnaký deň ako Alexandros (aj keď je táto správa nadsadená, jej datovanie nie je nepravdepodobné), a vieme, že bol približne o 40 rokov mladší ako Antisthenés. Ak vezmeme do úvahy aféru s falšovaním peňazí v Sinópe (porovnaj Diog. Laert. VI 20-21 = V B 2 SSR), ktorú by sme mohli datovať takmer s istotou medzi rokmi 350 – 340 pred Kr. (porovnaj Long o vykopávkach falšných mincí zo Sinópe, „Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics“, s. 45), tak Diogenés sa nemohol stretnúť s Antisthenom, ktorý zomrel najneskôr roku 360, pokiaľ by nebol navštívil Atény ešte pred falšovateľskou aférou. D. R. Dudley odkazuje na výklad Seltmana, podľa ktorého Diogenés prišiel do Atén až po roku 340 pred Kr. a známym sa tu stal okolo roku 330 pred Kr. (porovnaj *A History of Cynicism*, s. 2-3). Podrobnejšie pozri G. Giannantoni, SSR, IV, Poznámka 21, s. 195-201, hlavne s. 199-201.

Na druhej strane musíme uznať, že medzi Antisthenom a Diogenom jestvuje určitá spriaznenosť (porovnaj Döring, „Diogenes und Antisthenes“, s. 125-150), ktorá však nemusela vzniknúť na základe ich osobného vzťahu, ale z myšlienkovej blízkosti (Diogenés sa prihlásil k antisthenovskému obrazu Sókrata).

<sup>1</sup> Lexikón *Súda* tu zrejme zamieňa nášho Antisthena s peripatetikom Antisthenom z Rhodu (*Ἀντισθένης Ῥόδιος*, 2. stor. pred Kr.). Bližšie pozri príslušné heslo v *RE*, zv. I, coll. 2537.

## VA 24

CLEM. ALEX. *strom.* I, XIV 63, 3: *Σωκράτους δὲ ἀκούσας Ἀντισθένης μὲν ἐκύνισε, Πλάτων δὲ εἰς τὴν Ἀκαδημίαν ἀνεχώρησε.*

Clem. Alex. *strom.* I, XIV 63, 3: Antisthenés bol najskôr Sókratovým žiakom, potom viedol život kynika. Platón sa však utiahol do Akadémie.

**Komentár:** Klémens pripomína názor, ktorý sa zrejme rozšíril až niekedy v 2. – 3. stor. po Kr. Jeho správa nemá žiadnu oporu v starších zdrojoch. Zaujímavý je protiklad, ktorý Klémens nenápadne kladie medzi dvoch sókratovcov: Platón sa rozhodol pre esoterický, uzavretý život v Akadémii, zatiaľ čo Antisthenés – pre tulácky život na očiach všetkých.

## V A 25

GELL. *noct. att.* XIV 1, 29: *ut existant per huiusmodi stellarum concursiones et similitudines, Socratae simul et Antisthenae et Platones.*

Gell. *noct. att.* XIV 1, 29: Takže sa na základe takéhoto druhu konjunkcií a podobností hviezd môžu zrodiť mnohí Sókratovia, a práve tak aj Antisthenovia a Platónovia.

**Komentár:** Aulus Gellius (2. stor. po Kr.) bol rímsky spisovateľ, autor spisu *Atické noci (Noctes Atticae)*, ktoré sú viac-menej neusporiadanou zbierkou príbehov, anekdot a parafráz zo starších prác gréckych a latinských autorov, ku ktorým Gellius pripojil vlastné komentáre.

**Kontext:** Aulus Gellius v 1. kap. XIV. knihy parafrázuje Favorinovu prednášku zameranú proti tzv. Chaldejcom, ktorí vykladajú ľudský osud z pohybu a spájania hviezd. Naša pasáž je súčasťou jeho argumentácie, že rovnakou smrťou zomierajú ľudia, ktorí sa narodili za rozličných okolností.

## V A 26

IULIAN. *orat.* IX [= VI] 8 p. 187 C: *ἡγεμόνα μὲν οὐ ῥάδιον εὐρεῖν, ἐφ' ὃν ἀνερέγκαι χρεὴ πρῶτον αὐτό, εἰ καὶ τινες ὑπολαμβάνουσιν Ἀντισθένει τοῦτο καὶ Διογένηι προσήκειν. τοῦτο γοῦν ἔοικεν Οἰνόμαος οὐκ ἀτόπως λέγειν „ὁ κυνισμὸς οὔτε ἀντισθενισμὸς ἐστὶν οὔτε διογενισμὸς.“ λέγουσι μὲν γὰρ οἱ γενναιότεροι τῶν κυνῶν ὅτι καὶ ὁ μέγας Ἡρακλῆς, ὥσπερ οὖν ἄλλων ἀγαθῶν ἡμῖν αἴτιος κατέστη, οὕτω δὲ καὶ τούτου τοῦ βίου παράδειγμα τὸ μέγιστον κατέλιπεν ἀνδράποισ.*

Iulian. *orat.* IX [=VI] 8 p. 187 C: Nie je ľahké nájsť prvého pôvodcu, od ktorého treba odvodzovať kynizmus, hoci niektorí si myslia, že to bol Antisthenés a Diogenés. Zdá sa, že veľmi vhodne o tom hovorí Oinomaos:<sup>1</sup> „Kynizmus nie je ani antisthenizmus, ani diogenizmus.“ Veď tí najlepší a skutočne praví predstaviteľia kynizmu hovoria, že aj veľký Héraklés – podobne ako pre nás urobil

mnoho iných dobier – zanechal ľudstvu vo svojej osobe ten najkrajší vzor aj takéhoto spôsobu života.

**Komentár:** Antisthenov obraz poloboha Hérakla, ktorý sa rozhodne pre namáhavú cestu k zdatnosti (porovnaj Diog. Laert. VI 105) bude etickým vzorom pre neskorších kynikov, ktorí budú rozvíjať túto mýtickú tému prostredníctvom viacerých literárnych žánrov.

<sup>1</sup> Oinomaos z Gadár bol kynik pôsobiaci počas Hadriana (2. stor. po Kr.); v duchu kynickej *parrhésie* napísal spis útočiaci na pravdivosť veštieb.

Slová *ὁ κυνισμὸς οὔτε ἀντισθενισμὸς ἐστὶν οὔτε διογενισμὸς* („kynizmus nie je ani antisthenizmus, ani diogenizmus“) by sme mohli vyložiť v tom zmysle, že kynizmus je životný postoj, ktorý prijalo mnoho mužov nezávisle od Antisthena alebo Diogena (porovnaj W. Desmond, *Cynics*, s. 15: „*there were always men who practiced this philosophy; for it seems to be in some ways a universal philosophy, and the most natural*“).

## ***De ratione inter Antisthenem et Platonem intercedente*** **Vzťah Antisthena a Platóna**

### V A 27

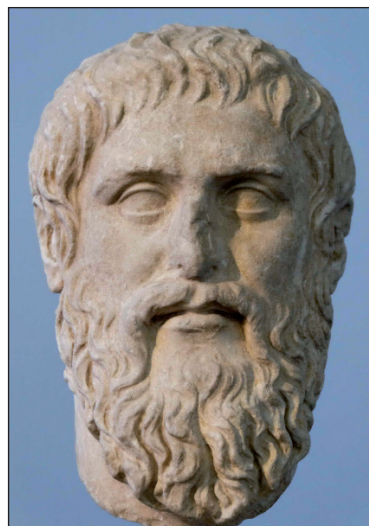
DIOG. LAERT. VI 7: ἔσκαωπέ τε [scil. Antisthenes] Πλάτωνα ὡς τετυφωμένον. πομπῆς γοῦν γενομένης ἵππον θεασάμενος φρουακτὴν φησι πρὸς τὸν Πλάτωνα, „ἐδόκει μοι καὶ σὺ ἵππος ἂν εἶναι λαμπρυντής.“ τοῦτο δὲ ἐπεὶ καὶ συνεχῆς ὁ Πλάτων ἵππον ἐπήγει. καὶ ποτ' ἔλθων πρὸς αὐτὸν νοσοῦντα καὶ θεασάμενος λεκάνην ἔνθα ὁ Πλάτων ἐμημέκει ἔφη, „χολὴν μὲν ὄρω ἔνταῦθα, τῦφον δὲ οὐχ ὄρω.“ [= ARSEN. p. 108, 5-11].

Diog. Laert. VI 7: Antisthenés sa vysmial z údajnej Platónovej namyslenosti. Keď uvidel počas sprievodu neskrotného erdžiaceho koňa, povedal Platónovi: „Aj ty mi pripadáš, akoby si bol pyšný kôň.“<sup>1</sup> Povedal to aj preto, lebo Platón koňa neprestajne chválil. A keď raz prišiel k Platónovi, ktorý bol práve chorý, zazrel nádobu, do ktorej vracal. Vtedy povedal: „Žlč tu vidím, ale pýchu nie.“ [= Arsen, p. 108, 5-11].

**Komentár:** Proti údajnej Platónovej pýche a namyslenosti doxografická literatúra stavia Antisthenovo pokorné zmýšľanie (porovnaj zl. V A 111 SSR z Klémensa).

**Obrázok 7:**

Mramorová busta Platóna. Jedna zo zachovaných rímskych kópií idealizovaného portrétu filozofa, ktorý vytvoril grécky sochár Silanión pre aténsku Akadémiu po Platónovej smrti, t. j. po roku 348/347 pred Kr. (*Musei Capitolini*, Roma). Podľa Diogena Laertskeho (III 25), ktorý sa odvoláva na 1. knihu Favorinových *Spomienok*, sochu nechal zhotoviť Peržan Mithradatés s týmto nápisom: *Μιθραδάτης Ῥοδοβάτου Πέρσης Μούσαις εἰκόνα ἀνέθηκε Πλάτωνος, ἣν Σιλανίων ἐποίησε* (Peržan Mithradatés, syn Rodobatov, venoval Múzam sochu Platónovu, ktorú zhotovil Silanión).



<sup>1</sup> O Platónovi a tzv. konskej pýche (*ἵπποτυφία*), t. j. o namyslenosti, ktorá občas premôže jazdca na koni, pozri Diog. Laert. III 39. Bližšie pozri F. D. Caizzi, „*Τύφος*: Contributo alla storia di un concetto“, s. 53-66.

## V A 28

DIOG. LAERT. VI 3: ἀκούσας ποτὲ ὅτι Πλάτων αὐτὸν κακῶς λέγει, „βασιλικόν,“ ἔφη [scil. Antisthenes], „καλῶς ποιοῦντα κακῶς ἀκούειν.“

Diog. Laert. VI 3: Keď vraj raz počul, ako ho Platón ohovára, povedal [scil. Antisthenes]: „Je znakom kráľov, že ho tupia, keď robí dobre.“

**Komentár:** Porovnaj Dio Chrysost. *orat.* XLVII (30) 25 [= V A 86]: *Nieкто povedal, že aj stav charakteristický tým, že človek robí dobre a pritom má zlú povest', je príznačný pre kráľovské povahy. Sókratovská literatúra často využíva metaforu kráľa na označenie človeka s najlepšou schopnosťou sebaovládania (porovnaj príklad βασιλική τέχνη v súvislosti s umením dobrého života v Platónovom Euthydémovi 288d-292e).*

## V A 29

STOB. III 2, 40: Σωκρατικός ὁ κυνικός ἀκούσας ποτὲ πονηροῦ τὸν τρόπον κακῶς

λέγοντος Πλάτωνα „παῦσαι“ ἔφη „οὔτε γὰρ κακῶς λέγων ἐκεῖνον πιστευθήσῃ οὔτε ἐκεῖνος σὲ ἐπαινῶν.“

Stob. III 2, 40: Keď raz počul tento kynický filozof, Sókratov žiak, ako mravne skazený človek tupí Platóna, povedal mu: „Prestaň, lebo neuveria ani tebe, keď ho budeš tupiť, ani jemu, keď ťa bude chváliť.“

**Komentár:** Stobaios dáva do nezmieriteľného protikladu človeka zle konajúceho (*κακός*) a zdatne konajúceho (*σπουδαῖος*). Tento protiklad bude kľúčový pre kynikov aj raných stoikov, ktorí neprípúšťajú medzistupeň medzi týmito dvomi typmi konania („všetky zlé činy sú rovnako zlé“).

Porovnaj Diogenés, zl. V B 426 SSR (*Gnom. Vat.* 743 n. 186): „Keď raz niekto Diogenovi nadával, ten mu odvetil: *Ale takto nik neuverí ani mne, keď ťa budem chváliť, ani tebe, keď ma budeš osočovať.*“ (porovnaj Anton. II, LXIX 23; *Cod. Vat. Gr.* 151 n. 23 f. 245<sup>v</sup> *Cod. Vat.* 65 ap. Arsen. p. 210 adnot. 94).

## VA 30

GNOM. VAT. 743 n. 13: ὁ αὐτὸς [scil. Antisthenes] Πλάτωνός ποτε ἐν τῇ σχολῇ μακρολογήσαντος εἶπεν· „οὔκ ὁ λέγων μέτρον ἐστὶ τοῦ ἀκούοντος, ἀλλ' ὁ ἀκούων τοῦ λέγοντος.“

GNOM. VAT. 743 n. 437: Πλάτων θεασάμενος Ἀντισθένην ἐν τινι διατριβῇ μακρολογοῦντα σιγᾶν ἐκέλευεν· τοῦ δὲ τὴν αἰτίαν ἐπιζητοῦντος ἔφη· „λόγου μέτρον ἄριστόν ἐστιν οὐχ ὁ λέγων, ἀλλ' ὁ ἀκούων.“ [= COD. VAT. GR. 1144, f. 231<sup>v</sup>; STOB. III 36, 22; ARSEN, p. 422, 15-17]

MAXIM. XLVII 24: Πλάτων Ἀντισθενους ἐν τῇ διατριβῇ ποτε μακρολογήσαντος, „ἀγροεῖς,“ εἶπεν, „ὅτι τοῦ λόγου μέτρον ἐστίν, οὐχ ὁ λέγων, ἀλλ' ὁ ἀκούων;“

*Gnom. Vat.* 743 n. 13: Keď raz Platón vo svojej škole držal dlhú reč, Antisthenés povedal: „Rečník nie je mierou pre počúvajúceho, ale počúvajúci pre rečníka.“

*Gnom. Vat.* 743 n. 437: Keď Platón videl, ako Antisthenés dlho reční pri nejakom výklade, kázal mu mlčať. Keď sa ho pýtal na dôvod, povedal mu: „Pravým meradlom dobrej reči nie je rečník, ale poslucháč.“ [*Cod. Vat. Gr.* 1144, f. 231; Arsen, p. 422, 15-17]

Maxim. Tyr. XLVII 24: Keď raz vraj Antisthenés dlho rečnil pri nejakom výklade, Platón mu povedal: „Nevieš, že mierou reči nie je rečník, ale poslucháč?“

**Komentár:** Zmyslom rôznych verzií tejto anekdoty je gnóma, že *meradlom dobrej reči je poslucháč*, pričom jej hlásatelia nie sú dôležití a pokojne by sme ich mohli zameniť (ako je to v prípade *Vatikánskeho gnomológia*). Anekdota je zároveň ozvenou doxografickej legendy o nepriateľstve medzi Antisthenom a Platónom.

Ak by mala anekdota nejaký historický základ v protikladnom chápaní rétoriky u Antisthena a Platóna, určitú súvislosť by sme mohli hľadať v koncepte polytropického Odyssea, ktorý vie prispôbiť svoju reč rôznym typom poslucháčov (porovnaj Porphyr., *Schol. ad Od. a 1* = [V A 187]): „Ak sú mudrci dobrí vo vedení rozpráv a vedia vyjadriť tú istú myšlienku mnohými spôsobmi, možno povedať, že ovládajú mnoho obratov (*τρόποι*) reči na tú istú tému. Potom ich možno pokojne nazvať mnohoobratnými (*πολύτροποι*).“ Porovnaj taktiež Platónov výklad *ψυχαγωγία* (*Phdr.* 271d-272a; 277c). Bližšie pozri komentár k zl. V A 187.

### V A 31

*De Antisthenis cum Platone contentionibus cf. V A 147 – V A 159 (de Antisthenis libro qui Σάδων inscribitur).*

*De Antisthenis cum Platone contentionibus* (o zápasoch Antisthena s Platónom) porovnaj V A 147 – V A 159 (de Antisthenis libro qui Σάδων inscribitur) (o Antisthenovej knihe, ktorá má nadpis Σάδων).

**Komentár:** Porovnaj komentár ku skupine zlomkov V A 147 – V A 159.

### ***De usu inter Antisthenem et Dionysium intercedente*** **Antisthenés sa rozpráva s tyranom Dionýziom**

### V A 32

GNOM. VAT. 743 n. 5: ὁ αὐτὸς [scil. Antisthenes] Διονυσίου λυπουμένου, ὅτι θνητός ἐστιν, „ἀλλὰ σύ γε,“ ἔφη, „προελθόντος τοῦ χρόνου λυπεθήσῃ, ὅτι μηδέπω ἀποθνήσκεις.“ [= GNOM. VINDOB. 96].

*Gnom. Vat.* 743 n. 5: Keď bol Dionýsios smutný, že musí zomrieť, Antisthenés mu povedal: „Po čase budeš smutný, že ešte neumieraš.“ [= *Gnom. Vindob.* 96].

**Komentár:** Ide o syrakúzskeho tyrana Dionýsia I. (432 – 367 pred Kr.) alebo jeho syna Dionýsia II. (397 – 343 pred Kr.). Obidvaja boli známi tým, že na svojich dvoroch prijímali znamenitých umelcov a spisovateľov (okrem iných aj Platóna), čo sa prenieslo do mnohých anekdot, ktoré ich vykresľovali ako autoritatívnych samovládco; porovnaj napr. príbeh o dvoranovi Damoklovi, ktorý si vyskúšal sám na sebe, čo znamená byť tyranom, keď mu na Dionýsiov príkaz počas jednej hostiny zavesili nad hlavu meč upevnený konským vlasom (porovnaj Cicer., *Tusc. Disp.* 5, 61-62).

Antisthenés kritizoval dobových krutovládco a vo svojom *Archelaovi* takýto typ vládcu zrejme postavil do protikladu so Sókratom. Bližšie pozri úvodný komentár k spisu *Archelaos*.

### ***De Aristippo Cyrenaico Antisthenem exagitante* Aristippos z Kyrény tupí Antisthena**

#### **V A 33**

[cf. *supra* IV A 19]

SUID. s.v. Ἀριστίππος: ἐπέσκωπτε [scil. Aristippos] δ' Ἀντισθένην αἰεὶ διὰ τὴν στρουφονότητα.

*Suidas*, s. v. „Aristippos“: Vždy si robil posmech [scil. Aristippos] z Antisthena pre jeho hrubé spôsoby.

**Komentár:** Táto spáva je nejasná a málo dôveryhodná. Pochádza z lexikónu *Súda* (heslo Ἀριστίππος), ktorý vznikol výpiskami zo starších doxografických prác a gramatických zbierok. V určitom zmysle korešponduje s Xenofónovým obrazom Antisthena ako prchkého a mierne nevychovaného spoločníka Sókrata (porovnaj Xenoph., *Symp.* 4,61-64). Avšak heslo Ἀντισθένης lexikónu *Súda* (porovnaj V A 23) Antisthenovi pripisuje skôr hrubé spôsoby kynikov.



## ***De Diogene Sinopeo Antisthenis sectatore*** **Diogenés zo Sinópy nasleduje Antisthena**

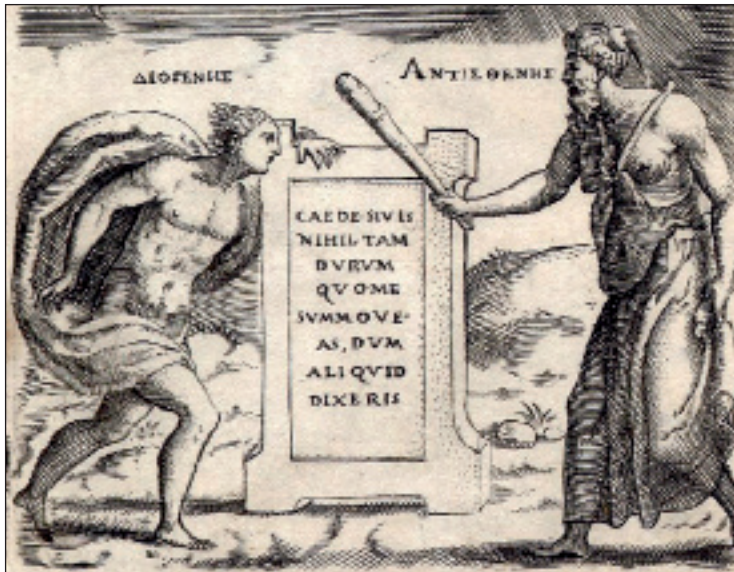
### V A 34

cf. infra quae collegimus ad V B 17 – V B 24.

**Komentár:** Porovnaj skupinu zlomkov kynika Diogena V B 17 – V B 24 SSR o vzťahu Diogena k Antisthenovi zo Stobaia, Eusébia, Plútarcha, Diogena Laertskeho, Epiktéta, Lúkiana.

Pripomeňme si aspoň niektoré z týchto správ: Eusébios referuje o tom, že Antisthenovým poslucháčom sa stal Diogenés-pes, ktorý si získal na svoju stranu mnohých priaznivcov, keď sa navonok prejavoval ako zviera (Euseb., *Praep. evang.* XV 13,8 p. 816 C [= V B 18]). Diogenés Laertský píše o tom, že Antisthenés odháňal Diogena od seba palicou – ten však ochotne nastavil hlavu úderom so slovami: *Pokojne udieraj, ved' nikde nenájdeš také tvrdé drevo, aby si mi zabránil čakať na nejaké múdre slová z tvojich úst* (Diog. Laert. VI 21 [= V B 19]). Z Plútarchovej správy sa dozvedáme, že Diogenés s láskou hanil Antisthena, keď sa vyjadroval týmito slovami: *Obliekal ma do handier a donútil, aby som sa stal bedárom a vyhnancom z domu* (Plutarch., *Quaest. conv.* II 1,7 p. 632 E [= V B 20]). Epiktétos zase uvádza Diogenov výrok: *Od čoho ma Antisthenés oslobodil? Predsa už viac nie som otrokom* (Epictet., *Dissert.* III 24,67-69 [= V B 22]).

D. roku Dudley (*A History of Cynicism*, s. 1-2) poznamenáva, že legenda o bezprostrednom Antisthenovom vplyve na Diogena obsahuje viac rozdielov než podobností. Určitú zhodu môžeme vidieť len v troch oblastiach: (1) obidvaja majú sklon k askéze, (2) obidvaja trvajú na protikladne *πόνος - ήδονή*, (3) obidvaja používajú Hérakla ako príklad *πόνος*. Podstatný rozdiel by sme mohli vidieť v Antisthenovej záľube v posteleatskej logike; Diogenés sa zmieňuje o megarských dedičoch tejto logiky s pohŕdaním, až odporom (porovnaj Diog. Laert. VI 24). Aj Antisthenove homérske výklady by mohli nájsť v Diogenovi ostrého kritika, ktorý sa „diví gramatikom, že vyhľadávajú Odysseove chyby, ale nepoznajú svoje vlastné“ (Diog. Laert. VI 27). Diogenés zavrhol rétoriku pre jej dvojitvornosť (porovnaj Diog. Laert. VI 28), zatiaľ čo Antisthenés písal rétorické spisy. A nakoniec radikálna askéza pripisovaná kynikom je u Antisthena oveľa umiernenějšía, pretože vlastnil dom a menší majetok (porovnaj Xenoph., *Symp.* 3,8). Navyše Antisthenés si ctí zákony (porovnaj Athen. V 220 C o Alkibiadovi), ktoré kynici odmietajú počúvať.



**Obrázok 8:**

Giulio Bonasone: Diogenés a Antisthenés (1555); detail medirytiny (Bocchius Achillis, *Symbolicarum quaestionum de Universo genere quas serio ludebat* 35), do ktorej je vyrytý latinský text: *caede si vis nihil tam durum quome summoveas dum aliquid dixeris* („Udieraj, ak chceš, nič také tvrdé, ako som ja, by si nemohol dať pod palicu, len niečo povedz“; porovnaj Diog. Laert. VI 21 [= V B 19]; *Bibliothèque nationale de France, Paris*).

## ***De Antisthenis exitu*** **O Antisthenovej smrti**

### VA 35

EUDOC. *violar.* 96 p. 96, 6-7: *ἐτελεύτησε [scil. Antisthenes] δὲ Ἀθήνησιν ἑβδομηκοντούτης γενόμενος.*

Eudoc. *violar.* 96 p. 96, 6-7: Antisthenés zomrel v Aténach vo veku sedemdesiat rokov.

**Komentár:** Eudokia Makrembolitissa (*Ευδοκία Μακρεμβολίτισσα*), byzantská cisárovná (1021 – 1096 po Kr.), je autorkou historicko-mytologického

slovníka *Ἰωνιά* (lat. *Violarium*), ktorý v mnohých ohľadoch pripomína lexikón *Súda*.

Byzantská tradícia referujúca o Antisthenovej smrti je málo dôveryhodná. Porovnaj Plútarchovu správu (*Vit. Lycurg.* 30,7 p. 58 F59 A) a komentár k zl. V A 10, t. j. Diodórovu správu (XV 76), podľa ktorej by sa Antisthenés mal dožiť aspoň osemdesiatich rokov.

### V A 36

SCHOL. in *Lucian. de paras.* 57: *καταπορησθέντας φαρμάκῳ ὡς Σωκράτης, καταπορησθέντας τὸ σῶμα ὡς Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, φθινήσαντας ὡς Ἀντισθένης.*

*Schol. in Lucian. de paras.* 57: ... tých, ktorých život vyhasol po požití jedu – ako bol Sókratés – alebo následkom nejakej telesnej choroby – spomeňme Hérakleita z Efezu – a tiež tých, ktorí zomreli na suchoty, ako Antisthenés.

**Komentár:** Porovnaj Diogenovu správu, ktorá takisto pripomína, že Antisthenés zomrel na suchoty, t. j. na tuberkulózu plúc (V A 38).

### V A 37

DIOG. LAERT. VI 18-19: *ἔτελεύτησε [scil. Antisthenes] δὲ ἀρρωστίᾳ· ὅτε καὶ Διογένης εἰσιὼν πρὸς αὐτὸν ἔφη, „μήτι χρεῖα φίλου;“ καὶ ποτε παρ’ αὐτὸν ξιφίδιον ἔχων εἰσῆλθε. τοῦ δ’ εἰπόντος, „τίς ἂν ἀπολύσειέ με τῶν πόνων;“ δέξας τὸ ξιφίδιον, ἔφη „τοῦτο“ καὶ ὅς, „τῶν πόνων,“ εἶπον, „οὐ τοῦ ζῆν.“ (19) ἐδόκει γὰρ πῶς μαλακώτερον φέρειν τὴν νόσον ὑπὸ φιλοζωίας. cf. [HESYCH. MILES.] *de vir. illustr. fr.* 7.*

SUID. s.v. *Ἀντισθένης*: ὅτι ἀρρωστοῦντι Ἀντισθένηι μακρὰν καὶ δυσανάκλητον ἀρρωστίαν ὁ Διογένης ξιφίδιον ἐπιδέδωκεν εἰπὼν· „εἰ φίλου χρῆζεις ὑπουργίας.“ οὕτως ὤφειτο ἐκεῖνος οὐδὲν ἀλγεινὸν τὸν θάνατον, ὥστε γίνεσθαι τὴν ἀρρωστίαν τρυφὴν αὐτόχρημα. [7 ὅτι . . . . 9 ὑπουργίας = IULIAN. *orat.* IX VI] I p. 181 B [= V B 94].

SUID. s.v. *Ἀντισθένης*: εἰ φίλου χρῆζεις ὑπουργίας· ἐπὶ τῶν γενναίων ψυχῆν ἐχόντων. ἀρρωστοῦντι γὰρ Ἀντισθένηι ξιφίδιον δέδωκε Διογένης εἰπὼν τοιοῦτον λόγιον.

Diog. Laert. VI 18-19: Antisthenés zomrel na chorobu. Keď bol chorý, prišiel k nemu Diogenés a spýtal sa: „Nepotrebuješ priateľa?“ Inokedy zas k nemu prišiel s malým mečom, ktorý mal u seba schovaný. Keď sa ho Antisthenés spýtal, kto ho oslobodí od bolesti, ukázal mu meč a dodal: „Tento tu priateľ.“ Ale

Antisthenés mu odvetil, že sa nechce zbaviť života, ale bolesti. (19) Zdalo sa totiž, že chorobu znáša málo statočne kvôli láske k životu. cf. [Hesych. Miles.] *de vir. illustr.* fr. 7.

*Suid.* s. v. Ἀντισθένης: ... že Antisthenovi, ktorý bol dlhodobo a vážne chorý, Diogenés podal dýku so slovami: „Ak potrebuješ na pomoc priateľa...“ Smrť nepovažoval za nič strašné ani bolestivé, takže sa mu hneď zdalo, že choroba je hračka. [7 ὅτι ... ἡ ὑπουργία = Iulian. *orat.* IX [= VI] 1 p. 181 B [= V B 94].

*Suid.* s.v. Ἀντισθένης: „Ak potrebuješ na pomoc priateľa...“: u ľudí s urodzenou dušou. Lebo keď bol Antisthenés chorý, Diogenés mu podal dýku s týmito slovami.

**Komentár:** Z Diogenovej správy (Diog. Laert. VI 18-19) sa zdá, že antickí autori 3. stor. po Kr. kritizovali Antisthenovo rozhodnutie neukončiť svoj život vlastnou rukou, keď bol ťažko chorý. Kritika podľa všetkého bola namierená proti kynickému Antisthenovi, ktorý nekonal tak, ako by sa očakávalo od kynika cisárskeho obdobia. Podľa tých istých autorov Diogenés ukončil svoj život tak, že zastavil svoje dýchanie, keď sa mu život stal bremenom (Diog. Laert. VI 76; porovnaj opis Métroklovej a Zénónovej smrti, ako aj legendárnu smrť Héraklovu, ktorú napodobní Peregrinos).

Ragnar Höistad (*Cynic Hero and Cynic King*, s. 67) na základe Antisthenovho odmietnutia samovraždy dokazuje, že neexistovalo žiadne kynické učenie o samovražde, ktoré by nadväzovalo na mýtický príbeh o Héraklovi. Jedinú výnimku v neskoršom kynizme tvorí Peregrinos, ktorý si siahol na život kvôli večnej sláve (porovnaj Lucian, *Peregr.* 42). Ďalšie samovraždy kynikov (Métroklés, Démonax) boli motivované skôr neschopnosťou udržať si kynický spôsob života (porovnaj Lucian, *Demon.* 65: keď poznal, že sa blíži jeho koniec, rozhodol sa, že už nebude jesť ani piť a odišiel zo života taký veselý ako bol vždy).

Zo štyroch tradovaných verzií Diogenovej smrti má len jedna charakter samovraždy. Napokon aj myšlienka, že Antisthenés sa nepotrebuje zbaviť života, ale bolesti, je typická skôr pre myslenie 1. pol. 3. stor., preto možno predpokladať, že pochádza od Diogena Laertskeho, a nie od Antisthena (porovnaj R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, s. 67). K chápaniu samovraždy u kynikov a stoikov pozri bližšie L. Navia, *Diogenes of Sinope*, s. 32-34; J. M. Rist, *Stoická filosofie*, s. 243-265.

## V A 38

DIOG. LAERT. VI 19: καὶ ἔστιν ἡμῶν εἰς αὐτὸν [scil. Antisthenem] οὕτως ἔχον [Anth. Pal. VII 115]

τὸν βίον ἤσθα κύων, Ἀντίσθενες, ὧδε πεφυκῶς  
 ὥστε δακεῖν κραδίην ῥήμασιν, οὐ στόμασιν·  
 ἀλλ' ἔθανες φθισικός, τάχ' ἐρεῖ τις ἴσως· „τί δὲ τοῦτο;  
 πάντως εἰς Αἴδην δεῖ τιν' ὀδηγὸν ἔχειν.“ [= [HESYCH. MILES.] *de vir. illustr.*  
*fr. 7*].

γεγόνασι δὲ καὶ ἄλλοι Ἀντισθένεις τρεῖς· Ἡρακλείτειος εἷς, καὶ ἕτερος Ἐφέσιος,  
 καὶ Ῥοδῖός τις ἱστορικός. ἐπειδὴ δὲ τοὺς ἀπ' Ἀριστίππου διεληλύθαμεν καὶ Φαίδωνος,  
 νῦν ἐλκυσώμεν τοὺς ἀπ' Ἀντισθένους κυνικούς τε καὶ Στωικούς. καὶ ἐχέτω ὧδε.

Diog. Laert. VI 19: A máme o ňom aj takéto vlastné verše [= Anth. Pal. VII 115]:

V živote kynik si bol, čo povahou pýšil sa psiska:

zubami nechcel si hrýzť, slovami žerúci srdce.

Suchoty zmorili teba, nuž ktosi spýta sa: „Prečo?“:

„Nejakou smrťou ved' napokon skončíme všetci“ [= (Hesych. Miles.) *de vir. illustr.* fr. 7].

Boli aj iní traja Antisthenovia: akýsi hérakleitovský filozof,<sup>1</sup> nejaký Efezan,<sup>2</sup> a istý historik z Rhodu.<sup>3</sup> Keďže sme už prebrali žiakov Aristippa a Faídóna, teraz sa sústreďme na kynikov pochádzajúcich od Antisthena a na stoikov. Postupnosť nášho výkladu nech je teda takáto.

**Komentár:** Diogenés Laertský skladal krátke epigramy (spravidla obsahovali dve elegické dvojveršia) o životných osudoch filozofov, ktoré slúžili na spestrenie čítania. Diogenés často cituje „epigramy a krátke piesne“ zo svojej zbierky *Πάμμετρος* (*Zbierka všetkých druhov metrov*), ktorú napísal ešte pred svojimi *Životmi* (porovnaj Diog. Laert. I 39, I 63, VII 31 atď.).

<sup>1</sup> Porovnaj Antisthenés u Diog. Laert. IX 15 (v *RE* uvedený pod č. 7, porovnaj *RE* I, coll. 2537). H. S. Long, K. Joël, E. Howald si myslia, že ide o kynika Antisthena. P. Natorp, E. Zeller, O. Gigon, sa domnievajú, že ide o neznámeho Antisthenovho menovca (porovnaj *AK*, s. 44).

<sup>2</sup> Mimo Diogenovej správy neznámy Antisthenés. Porovnaj heslo „Antisthenes 7“ v *RE* I, coll. 2537.

<sup>3</sup> Ďalšieho Antisthena – zrejme súčasníka nášho Antisthena – spomína Xenofón v *Spomienkach na Sókrata* (*Mem.* III 4) v epizóde s Nikomachidom, ktorý sa pohoršuje nad výsledkom volieb stratégov: zvolený Antisthenés nebol nikdy hoplitom a nevie nič iné, iba hromadiť peniaze. Sókratés oponuje Nikomachidovi s jemnou iróniou, že Antisthenés by napriek tomu mohol byť dobrým *stratégom*, lebo zakaždým, keď bol *chorégom*, jeho zbor zvíťazil. Porovnaj heslo „Antisthenes 9“ v *RE* I, coll. 2537.



**Obrázok 9:**

*Aténska škola* (*La scuola di Atene*, 1510 – 1511). Detail slávnej fresky z dielne renesančného maliara Rafaela Santiho, ktorá sa nachádza v Sieni podpisov (*Stanza della Segnatura*) vo Vatikánskom pápežskom paláci. Na výseku ľavej hornej časti (s veľkou pravdepodobnosťou, ale nie s istotou) môžeme vidieť Sókrata v rozhovore so svojimi žiakmi (sprava doľava) – Aischinom (?), Aristippom?, Xenofóntom?), Antisthenom (?), starým mužom v renesančnom klobúku (anonymným remeselníkom, ktorý vzdialene pripomína obuvníka Simóna, jedného z prvých Sókratových poslucháčov?) a Alkibiadom (?).

Veľká časť antických filozofov zobrazených na freske predstavuje Rafaelových súčasníkov (napr. v postave Hérakleíta poznávame Michalangela oblečeného ako kamenára v póze Melanchólie, ktorá je znakom geniality).

Oproti týmto portrétom sa Sókratovo stvárnenie pridrižiava antickej ikonografii: tupý nos, plešatá hlava s ubiehajúcimi vlasmi, široké ramená, zavalitá postava. Antisthena by sme mohli identifikovať v postave stojacej v úzadí, ktorá tvorí určitý kontrast s ostatnými figúrami, predovšetkým s krásnym Alkibiadom vo vojenskom brnení a helme. Antisthenés by mohol byť onen muž s rozčuchanou bradou, neupravenými vlasmi a mizantropickým výrazom v tvári – to všetko sú čitateľné znaky „zakladateľa kynickej školy“.

## V A 39

AUSON. *epigr.* XLVI: *Antisthenis cynici imagini subditi:*

*inventor primus Cynices ego. „quae ratio istaec?*

*Alcides multo dicitur esse prior.“*

*Alcida quondam fueram doctore secundus:*

*nunc ego sum Cynices primus, et ille deus.*

Auson. *epigr.* XLVI: O kynikovi Antisthenovi, ktorého obraz sa nám zachoval v pamäti:

*Kynizmu pôvodca som. „Aký dôkaz podávať môžeš?  
Vravia, že Alkeov syn<sup>1</sup> pred tebou kynikom bol.“  
Kedysi druhým som bol, keď tento učiteľ býval:  
teraz ja prvenstvo mám, na nebi prebýva on.<sup>2</sup>*

**Komentár:** Decimius Magnus Ausonius (310 – 395 po Kr.) bol rímsky básnik, učiteľ gramatiky a rétoriky. Jeho *Epigramata de diversis rebus* tvorí okolo 120 epigramov na rôzne témy. Ausonius patril k najvplyvnejším rímskym epigramatikom, čo dosvedčuje napr. aj to, že poznáme viac než 70 renesančných napodobení jeho epigramov (porovnaj James Hutton, *The Greek Anthology in Italy to the Year 1800*, s. 23).

Dva epigramy – č. 46 a 47 – zachované v Ausoniovom manuskripte Z sa viažu na jeho poému venovanú Antisthenovi (*Antisthenis cynici imagini subditi*, *Nápis pod obrazom kynika Antisthena*); porovnaj Greenov komentár (*The Works of Ausonius*, s. 391). Epigramy dosvedčujú, že pod vplyvom doxografickej literatúry bol Antisthenés všeobecne označovaný za zakladateľa kynizmu (*Antisthenes Cynicus*) a božský Héraklés získal staus Antisthenovho mýtického učiteľa (čo súviselo s kynickým chápaním námahy ako dobra).

<sup>1</sup> Scil. Héraklés – syn Alkeov (resp. Alkaiov, Alkidov).

<sup>2</sup> ...teraz ja prvenstvo mám, na nebi prebýva on – pretože boh nemôže byť kynik.

## V A 40

AUSON. *epigr.* XLVII: <de eodem>.  
*discipulus melior nulli meliorve magister*  
*εἰς ἀρετὴν συνέβη καὶ κυνικὴν σοφίην.*  
*dicere me novit verum, qui novit utrumque*  
*καὶ θεὸν Ἀλκείδην, καὶ Κῦνα Διογένην.*

Auson. *epigr.* XLVII <de eodem>.  
*Lepší ti žiak ani učiteľ nebude zaiste nikdy*  
*v kynickej zdatnosti ani múdrosti psovitej nikdy.*  
*Hovorím pravdu, čo dosvedčí každý očitý svedok,*  
*ak videl Alkea syna božského a Diogena zvaného psa.*

**Obrázok 10:**

Antisthenés zobrazovaný ako typický učenc 15. stor. po Kr. Portrét od Michaela Wolgemuta v ilustrovanej histórii sveta *Nürnbergger Chronik* vydanej v Norimbergu roku 1493 dosvedčuje, že stredovekí vzdelanci považovali Antisthena za jednu z autorít klasického gréckeho myslenia (*Bayerische Staatsbibliothek, München*).

**Komentár:** Literárne hračky básnika a rétora Decima Maxima Ausonia (310 – 395 po Kr.) neprispievajú k štúdiu antického kynizmu ani k lepšiemu pochopeniu Antisthena, ktorý je podobne ako v zl. V A 39 vykreslený ako kynik diogenovského typu. Bližšie pozri Follet, „Les Cyniques dans la poésie épigrammatique“, s. 362.

## ***De Antisthenis scriptis*** **Antisthenove spisy**

### **V A 41**

DIOG. LAERT. VI 15-18: *φέρονται δ' αὐτοῦ [scil. Antisthenis] συγγράμματα τόμοι δέκα:*

*πρῶτος ἐν ᾧ Περὶ λέξεως ἢ περὶ χαρακτήρων,*

*Αἴας ἢ Αἴαντος λόγος,*

*Ὀδυσσεὺς ἢ περὶ Ὀδυσσεύως,*

*Ὁρέστου ἀπολογία <ἢ> περὶ τῶν δικογράφων,*

*Ἰσογραφὴ ἢ Λυσίας καὶ Ἰσοκράτης,*

*Πρὸς τὸν Ἰσοκράτους Ἀμάρτυρον.*

*Τόμος δεύτερος ἐν ᾧ*

*Περὶ ζώων φύσεως,*

*Περὶ παιδοποιίας ἢ περὶ γάμου ἐρωτικός,*

*Περὶ τῶν σοφιστῶν φυσιογνωμονικός,*

*Περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας προτρεπτικός πρῶτος, δεύτερος, τρίτος,*



Περὶ Θεόγνιδος δ', ε'.  
 Τόμος τρίτος ἐν ᾧ  
 Περὶ ἀγαθοῦ,  
 Περὶ ἀνδρείας,  
 Περὶ νόμου ἢ περὶ πολιτείας,  
 Περὶ νόμου ἢ περὶ καλοῦ καὶ δικαίου,  
 Περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας,  
 Περὶ πίστεως,  
 Περὶ ἐπιτρόπου ἢ περὶ τοῦ πείθεσθαι,  
 Περὶ νίκης οἰκονομικός.  
 Τόμος τέταρτος ἐν ᾧ  
 Κῦρος,  
 Ἡρακλῆς ὁ μείζων ἢ περὶ ἰσχύος.  
 Τόμος πέμπτος ἐν ᾧ  
 Κῦρος ἢ περὶ βασιλείας,  
 Ἀσπασία.  
 Τόμος ἕκτος ἐν ᾧ  
 Ἀλήθεια,  
 Περὶ τοῦ διαλέγεσθαι ἀντιλογικός,  
 Σάδων ἢ περὶ τοῦ ἀντιλέγειν α' β' γ',  
 Περὶ διαλέκτου.  
 Τόμος ἑβδομος ἐν ᾧ  
 Περὶ παιδείας ἢ περὶ ὀνομάτων α' β' γ' δ' ε',  
 Περὶ ὀνομάτων χρήσεως ἐριστικός,  
 Περὶ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως,  
 Περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης α' β' γ' δ',  
 Περὶ τοῦ ἀποθανεῖν,  
 Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου,  
 Περὶ τῶν ἐν ᾧδου,  
 Περὶ φύσεως α' β',  
 Ἐρώτημα περὶ φύσεως α', ἐρώτημα περὶ φύσεως β',  
 Δόξαι ἢ ἐριστικός,  
 Περὶ τοῦ μανθάνειν προβλήματα.  
 Τόμος ὄγδοος ἐν ᾧ  
 Περὶ μουσικῆς,  
 Περὶ ἐξηγητῶν,  
 Περὶ Ὀμήρου,  
 Περὶ ἀδικίας καὶ ἀσεβείας,  
 Περὶ Κάλχαντος,  
 Περὶ κατασκόπου,

Περὶ ἡδονῆς,  
 Τόμος ἑνατος ἐν Ϝ̄  
 Περὶ Ὀδυσσεΐας,  
 Περὶ τῆς ῥάβδου,  
 Ἀθηνᾶ ἢ περὶ Τηλεμάχου,  
 Περὶ Ἑλένης καὶ Πηνελόπης,  
 Περὶ Πρωτέως,  
 Κύκλωψ ἢ περὶ Ὀδυσσεΐως,  
 Περὶ οἴνου χρήσεως ἢ περὶ μέθης ἢ περὶ τοῦ Κύκλωπος,  
 Περὶ Κίρκης,  
 Περὶ Ἀμφιαράου,  
 Περὶ τοῦ Ὀδυσσεΐως καὶ Πηνελόπης καὶ περὶ τοῦ κυνός.  
 Τόμος δέκατος ἐν Ϝ̄  
 Ἡρακλῆς ἢ Μίδας,  
 Ἡρακλῆς ἢ περὶ φρονήσεως ἢ ἰσχύος,  
 Κῦρος ἢ ἐρώμενος,  
 Κῦρος ἢ κατὰσκοποὶ,  
 Μενέξενος ἢ περὶ τοῦ ἄρχειν,  
 Ἀλκιβιάδης,  
 Ἀρχέλαος ἢ περὶ βασιλείας.  
 καὶ ταῦτα μὲν ἐστὶν ἃ συνέγραψεν. Ϝ̄ Τίμων [fr. 37 Diels] διὰ τὸ πλήθος ἐπιτιμῶν  
 „παντοφυῆ φλέδονά“ φησιν αὐτόν. [cf. SUID. s.v. φλέδων].  
 EUDOC. violar. 96 p. 96, 5-6: φέρονται δ' αὐτοῦ [scil. Antisthenis] συγγράμματα  
 περὶ διαφόρων ὑποθέσεων, τόμοι δέκα.  
 SUID. s.v. Ἀντισθένης: οὗτος [scil. Antisthenes] συνέγραψε τόμους δέκα· πρῶτον  
 μαγικόν· ἀφηγεῖται δὲ περὶ Ζωροάστρου τινὸς μάγου, εὐρόντος τὴν σοφίαν· τοῦτο δὲ  
 τινες Ἀριστοτέλει, οἱ δὲ Ῥόδωι ἀνατιθέασιν. de Antisthenis scriptis cf. Panaetii  
 iudicium apud DIOG. LAERT. II 64 [= I H 17] et HIERONYM. adv. Jovin.  
 II 14 [= V A 12].

Diog. Laert. VI 15-18: Uvádza sa desať zväzkov Antisthenových spisov.

Prvý zväzok obsahuje tieto časti:<sup>1</sup>

O rečiach alebo o štýloch,<sup>2</sup>

Aias alebo Aiantova reč,<sup>3</sup>

Odysseus alebo o Odysseovi,<sup>4</sup>

Orestova apológia alebo o skladateľoch súdnych rečí,<sup>5</sup>

„Isografé“ alebo Lysias a Isokratés,

Proti Isokratovej reči „Bez svedkov“.<sup>6</sup>

Druhý zväzok obsahuje tieto časti:

O prirodzenosti živočíchov,<sup>7</sup>

*O plodení detí alebo o láske a manželstve,*<sup>8</sup>

*O sofistoch a fyziognómii,*<sup>9</sup>

*Prvé, druhé a tretie povzbudenie k spravodlivosti a udatnosti,*

*O Theognidovi IV, V.*<sup>10</sup>

Tretí zväzok obsahuje tieto časti:

*O dobre,*<sup>11</sup>

*O udatnosti,*<sup>12</sup>

*O zákone a o ústave,*

*O zákone alebo o kráse a spravodlivosti,*<sup>13</sup>

*O slobode a otroctve,*<sup>14</sup>

*O dôvere,*

*O správcovi alebo o poslúchaní,*<sup>15</sup>

*Hospodársky spis o víťazstve.*<sup>16</sup>

Štvrtý zväzok obsahuje tieto časti:

*Kýros,*<sup>17</sup>

*Héraklés Väčší alebo o sile.*<sup>18</sup>

Piaty zväzok obsahuje tieto časti:

*Kýros alebo o kráľovskom úrade,*

*Aspasia.*<sup>19</sup>

Šiesty zväzok obsahuje tieto časti:

*Pravda,*

*Spis proti logike o dialektickom skúmaní,*

*Sathón – spisy o protirečení I, II, III,*

*O dialekte.*<sup>20</sup>

Siedmy zväzok obsahuje tieto časti:

*O výchove alebo o menách I, II, III, IV, V,*<sup>21</sup>

*Eristický dialóg o používaní mien,*<sup>22</sup>

*O otázke a odpovedi,*

*O mienke a vedení I, II, III, IV,*<sup>23</sup>

*O umieraní,*

*O živote a smrti,*

*O veciach v podsvetí,*<sup>24</sup>

*O prírode I, II,*<sup>25</sup>

*Otázka o prírode I,*

*Otázka o prírode II,*<sup>26</sup>

*Mienky alebo eristický spis,*<sup>27</sup>

*O problémoch učenia sa.*<sup>28</sup>

Ôsmy zväzok<sup>29</sup> obsahuje tieto časti:

*O múzickom umení,*<sup>30</sup>

*O exegétoch,*<sup>31</sup>

*O Homérovi,*<sup>32</sup>  
*O nespravodlivosti a bezbožnosti,*<sup>33</sup>  
*O Kalchantovi,*<sup>34</sup>  
*O vyzvedačovi,*<sup>35</sup>  
*O rozkoši.*<sup>36</sup>  
 Deviaty zväzok obsahuje tieto časti:  
*O Odysseii,*  
*O čarovnom prúte,*<sup>37</sup>  
*Athéna alebo o Télémachovi,*<sup>38</sup>  
*O Helene a Pénélope,*<sup>39</sup>  
*O Próteovi,*<sup>40</sup>  
*Kyklóps alebo o Odysseovi,*  
*O požívaní vína alebo o opilstve alebo o Kyklópovi,*<sup>41</sup>  
*O Kirké,*<sup>42</sup>  
*O Amfiaraovi,*<sup>43</sup>  
*O Odysseovi, Pénélope a o psovi.*<sup>44</sup>  
 Desiaty zväzok obsahuje tieto časti:<sup>45</sup>  
*Héraklés alebo Midas,*<sup>46</sup>  
*Héraklés alebo o rozumnosti alebo sile,*<sup>47</sup>  
*Kýros alebo milovaný,*  
  
*Kýros alebo vyzvedači,*  
*Menexenos alebo o vládnutí,*<sup>48</sup>  
*Alkibiadés,*<sup>49</sup>  
*Archelaos alebo o kráľovstve.*<sup>50</sup>

Toto všetko teda napísal. Pre toto veľké množstvo ho Timón<sup>51</sup> [fr. 37 Diels.] karhá, keď ho nazýva univerzálnym tárajom<sup>52</sup> [cf. *Suid.* s. v. *φλέδων*].

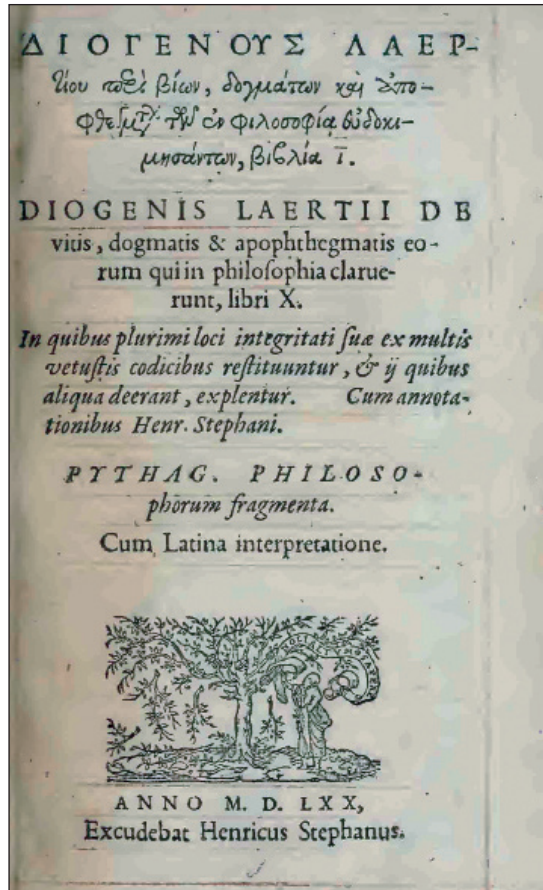
*Eudoc. violar.* 96. p. 96, 5-6: Uvádzajú sa jeho [scil. Antisthenove] spisy na rozličné témy v desiatich zväzkoch.

*Suid.* s.v. *Ἀντισθένης*: Tento [scil. Antisthenés] napísal desať zväzkov: prvý z nich sa týka mágie.<sup>53</sup> Vykladá v ňom totiž o akomsi čarodejníkovi Zoroastrovi, ktorý našiel múdrosť. Niektorí toto dielo pripisujú Aristotelovi,<sup>54</sup> iní Rodónovi.<sup>55</sup> *De Antisthenis scriptis* cf. *Panaetii iudicium apud Diog. Laert.* II 64 [= I H 17] *et Hieronym adv. Jovin.* II 14 [= V A 12].<sup>56</sup>

**Komentár:** Tituly a členenie Antisthenových diel poznáme vďaka Diogenovmu katalógu. Zoznam diel zachovaný u Diogena Laertského zapadá do pinakografickej tradície alexandrijských gramatikov, ktorej začiatky siahajú až ku Kallimachovmu (pribl. 310 – 240 pred Kr.) povereniu katalogizovať ale-

**Obrázok II:**

Titulná strana Stephanovho vydania  
Diogenových Životopisov z roku  
1570: *Diogenis Laertii de vitis,  
dogmatis & apophthegmatis eorum  
qui in philosophia claruerunt,  
libri X.*  
(*Bibliothèque nationale de France,  
Paris.*)



xandrijskú knižnicu. V týchto katalógoch môžeme vycítiť vplyv alexandrijskej biografickej školy (patria do nej peripatetickí historici Satyros, Hermippos alebo doxograf Sótión; porovnaj Patzer, *AS*, s. 246-255) a takisto pergamskej gramatickej školy (Hérodikos Babylonský, Panaitios z Rhodu). Niet pochyb o tom, že alexandrijskí a pergamskí gramatici uvádzali vo svojich životopisoch aj pinakografické zoznamy Antisthenových diel, ale katalóg, ktorý sa zachoval u Diogena Laertského, pravdepodobne nie je pinakografickým zoznamom v pravom zmysle slova, pretože pinakografické kritériá v ňom nie sú dodržané. Zrejme ide o zoznam, ktorý vychádza z edície vytvorenej nejakým anonymným vzdelancom, možno niektorým stoikom z 2. – 1. stor. pred Kr. (porovnaj A. Patzer, *AS*, s. 122 a n.). Diogenés Laertský mohol prevziať zoznam priamo z nejakého vydania antisthenovského korpusu, o čom svedčí rozdelenie na zväzky, ktoré by bolo zbytočné, ak by išlo o zoznam spisov, ale potrebné, ak by malo ísť o vydanie súborného diela v jednotlivých zvitkoch – o vydavateľskej práci

alexandrijského typu svedčí aj abecedné usporiadanie titulov (porovnaj O. Regenbogen, heslo „Pinax“ v *RE*, A2 20, stĺpce 1408 – 1482). Katalóg bezpochyby vznikol až po Antisthenovej smrti (porovnaj T. Birt, *Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zur Litteratur*, s. 449).

Diogenov katalóg Antisthenových diel je v rámci zachovanej antickej literatúry jedinečný a veľmi poučný (porovnaj T. Birt, *Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zur Litteratur*, s. 449; porovnaj A. Patzer, s. 51 a n.). Značné problémy pri jeho čítaní spôsobovala skutočnosť, že donedávna neexistovalo kritické vydanie *Βίοι φιλοσόφων*, ktoré by zohľadňovalo celú rukopisnú tradíciu (porovnaj *AK*, s. 48-49). Situácia sa zmenila zásluhou nového kritického vydania Diogenovho textu, ktoré pripravil Miroslav Marcovich v dvoch zväzkoch pre vydavateľstvo B. G. Teubner (Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, 2 zv., zv. I: *Libri I-X*; zv. II: *Excerpta Byzantina*, Stuttgart & Leipzig: Teubner, 1999) a ktoré vyšlo v doplnenom trojzväzkovom vydaní vo vydavateľstve Walter de Gruyter (Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, 3 zv., zv. I: *Libri I – X*, 2008; zv. II: *Excerpta Byzantina et indices*, 1999; zv. III: *Indices*, Hans Gärtner, 2002). Marcovichovo vydanie vychádza z najdôležitejších rukopisných zdrojov (zv. I), pričom zahŕňa aj nepriame byzantské tradície používania Diogenových *Životov* v zlomkoch konštantinopolského patriarchu Fótia, v heslách lexikónu *Súda*, v biografickom kompendiu *Magnum Excerptum* a v pasážach z Hesychia Milétskeho (zv. II). K trom hlavným rukopisom, o ktoré sa opiera o Marcovichovo vydanie, patria kódexy B (*Neapolitanus Burbonicus* III B 29), P (*Parisinus* gr. 1759) a F (*Laurentianus* 69, 13), pričom rukopisy B a P znalci považujú za vernejšie opisy pôvodného textu. Marcovich zohľadňuje aj ďalšie rukopisy (tzv. *recensio vulgata*) z 25 zachovaných manuskriptov (porovnaj E. Martini, „*Analecta Laertiana pars prima*“, *Leipziger Studien zur classischen Philologie*, XIX (1899), s. 75-176), hlavne kódexy V (*Vaticanus* gr. 1302), U (*Urbinas* gr. 108), D (*Neapolitanus Burbonicus* III B 28) atď.

Na rozdiel od všeobecne rozšírenej mienky, že Diogenov katalóg je chaotický a plný chýb, A. Patzer (*AS*, s. 107-117) začína svoj výskum novou kritickou edíciou Antisthenovho katalógu na základe zbierok hlavných kódexov Diogena Laertskeho (B, P, F), pričom sa opiera aj o predošlé Susemihlove výskumy („*Der Idealstaat des Antisthenes und die Dialoge Archelaos, Kyros und Herakles*“, s. 207-208). Zoznam Antisthenových prác je pre nás dôležitý, lebo umožňuje, aby sme si vytvorili predstavu o rozsahu a charaktere nezachovaného Antisthenovho diela. Chronologicky siaha do doby, v ktorej sa ešte čítali Antisthenove spisy a zostavovateľ zoznamu mohol mať k dispozícii všetky originály diel (resp. mohol byť vydavateľom jeho zobrazených spisov). Katalóg obsahuje 61 titulov (niektoré z nich pozostávajú z viacerých kníh, takže dokopy je ich vyše 70) a tie sú rozdelené do 10. zväzkov (*τόμοι δέκα*).

Pre nás je zaujímavé, že Diogenés Laertský používa výraz *τόμοι* len vo vzťahu k Antisthenovým spisom. U iných autorov (Prótagoras, Aristotelés atď.) používa výraz *βιβλία* (porovnaj Diog. Laert. IX 55, V 21). H.-J. Lulofs (*De Antisthenis studiis rhetoricis*, s. 2) si myslí, že *τόμος* označuje jednotlivý zvitok papyru. Podobne sa domnieva aj Th. Birt (*Das antike Buchwesen in seinem Verhältnis zur Literatur*, s. 449), že katalóg mohol odkazovať na 10 zvitkov, aj keď tomu nezodpovedá odhadovaný rozsah jednotlivých zväzkov v porovnaní so štandardnou veľkosťou zvitkov vyrábaných v antických dielňach. U. von Wilamowitz-Moellendorff (*Euripides Herakles*, I., Berlin 1909, s. 148) považuje *τόμοι* za synonymum výrazu *τεύχη* („nástroje“), resp. za označenie podobné epikúrovským *κύλινδροι* („zvitky“) či alexandrijským *συντάξεις* („súbory vedeckých rozpráv“). Proti názoru, že každý *τόμος* u Diogena Laertského by sme mohli stotožniť s jedným zvitkom papyru, namieta A. Patzer (*AS*, s. 136-143), ktorý upozorňuje na to, že niektoré *τόμοι* sú príliš rozsiahle na to, aby sa vošli na jeden zvitok. Patzer navrhuje, aby sme si za *τόμοι* dosadili „súbory zvitkov“. Jeho názor akceptuje J. Mansfeld (*Prolegomena: Questions to be Settled before the Study of an Author, or a Text*, s. 73). Predpoklad, že Antisthenés písal dlhšie texty, by potvrdzoval Timónov prívlastok *παντοφύνης φλέδον* (porovnaj zl. V A 41) alebo Hieronymova zmienka o nespočetnom množstve kníh (*innumerabiles libri*; porovnaj zl. V A 12). Podrobnú analýzu Antisthenovho katalógu nájdeme v Patzerovej práci (*AS*, s. 51-54, 107-163; Patzerove skúmania dopĺňa G. Gianantoni, *SSR*, IV, Poznámka 25).

Diogenov katalóg vo všeobecnosti môžeme charakterizovať takto: I. zväzok obsahuje rétorické spisy, II. zväzok – prírodné skúmania, ďalšie 3 zväzky sa zaoberajú etickými a politickými otázkami, VI. a VII. zv. sa venuje dialektike, logike, metafyzike a výchove, VIII. a IX. zv. tvoria Antisthenove interpretácie Homéra (VIII. zv. obsahuje spisy všeobecnej povahy a výklady *Iliady*, IX. zv. sa týka *Odyseie*), X. zv. pravdepodobne odkazuje na nepravé spisy, ktoré korešpondujú s antisthenovskými témami, ale viaceré tituly vyznievajú neautenticky. Podľa Susemihla niet pochyb o tom, že pôvodné usporiadanie v VII. zv. je poprehadzované – mohli by sme dokonca uvažovať o tom, že päť titulov (*O umieraní*, *O živote a smrti*, *O veciach v podsvetí*, *O prírode I, II*, *Otázka o prírode I*, *Otázka o prírode II*) patrí skôr do II. zv., keďže sa zaoberajú teologickými a eschatologickými otázkami.

Patzer spresňuje Susemihlovu charakteristiku v niekoľkých bodoch: 1) prvý a druhý titul II. zv. má podľa neho jasný etický charakter, t. j. titul *O prirodzenosti živočíchov* nie je zoologickým, ale etickým skúmaním, ktoré zrejme povyšovalo prirodzený život zvierat nad život ľudí (ide o koncepciu známu z neskorších kynických a stoických výkladov); zv. II. – IV. preto tvoria súvislý blok etických spisov; 2) možno predpokladať, že VII. zv. nie je zle usporiadaný (ako

sa domnieval Susemihl), pokiaľ pripustíme, že všetkých 5 uvedených titulov sú prírodné (čiže ontologické) skúmania, a nie teologické či eschatologické spisy, a ak si na druhej strane uvedomíme, aký úzky vzťah medzi dialektikou a fyzikou (ontológiou) nachádzame u Antisthena (tento vzťah naznačuje samotný titul *Otázka o prírode*). A. Brancacci (*Oikeios logos*, s. 17-24) takisto zdôvodňuje, že tituly v VII. zv. sú spojené spoločnou témou výchovy, *παιδεία*: 1. titul sa zaoberá výchovou bezprostredne (*O výchove alebo o menách*), nasledujúce tri tituly sa zaoberajú teoretickými aspektmi výchovy (*Eristický dialóg o používaní mien, O otázke a odpovedi, O mienke a vedení*), ďalšie tri – eschatologickými aspektmi výchovy (*O umieraní, O živote a smrti, O veciach v podsvetí*), ďalšie dva spisy pojednávajú o teologickom (*Otázka o prírode, O prírode*) a posledné dva o didaktickom aspekte *παιδεία* (*Mienky alebo eristický spis, O problémoch učenia sa*).

Patzerovo rozdelenie spisov s uvedenými opravami vyzerá takto (porovnaj AS, s. 133):

A) *pravé spisy (γνησία)*:

- a) rétorické (I. zv.);
- b) eticko-politické (II. – V. zv.);
- c) dialekticko-ontologické (VI. – VII. zv.);
- d) homérske (VIII. a IX. zv.);

B) *sporné spisy (ἀμφισβητούμενα)*: eticko-politické (X. zv.).

Viacere tituly kníh by mohli pochádzať priamo od Antisthena (napr. *Satrhón*), čo však neznamená, že Antisthenés je autorom všetkých názvov (porovnaj Giannantoni, SSR, IV, s. 240). Rozmanitosť foriem a štruktúry titulov Antisthenových prác v Diogenovom katalógu naznačuje, že táto pestrosť pochádza ešte pred alexandrijského obdobia.

Zdá sa, že viaceré samostatne uvádzané tituly by mohli pochádzať priamo od Antisthena, zatiaľ čo podtituly boli zrejme pripojené k pôvodným titulom až neskôr, aby poukázali buď na obsah (*σκοπός*), alebo na štýl (*χαρακτήρ*) jednotlivých spisov (porovnaj A. Brancacci, *Oikeios logos*, s. 20).

Pokiaľ ide o dvojité tituly niektorých spisov (napr. *Héraklés alebo o rozumnosti, Menexenos alebo o vládnutí*), zrejme vznikli až v alexandrijskom či postalexandrijskom období. Zdvojené tituly sa pomerne často pridávali k spisom zahrnutým do *λόγοι Σωκρατικοί* (porovnaj napr. Xenofónov dialóg *Hierón alebo o tyranii*, Aristotelov dialóg *Eudémos alebo o duši* atď.). Pôvodné tituly sókratovských dialógov boli podľa všetkého jednoduché, t. j. viazali sa na jednu z hlavných postáv alebo k téme rozpravy (*Kýros, Hierón, Héraklés, Menexenos* atď.).



Pravosť kníh zahrnutých do X. zv. napadol prvýkrát F. Susemihl roku 1887 („Der Idealstaat des Antisthenes und die Dialoge *Archelaos*, *Kyros* und *Herales*“, s. 207-210) na základe Persaiovej a Panaitovej zmienky o autenticite diel niektorých sókratovcov (ap. Diog. Laert. II 61, 64). Jeho závery odmietol F. Dümmler a P. Natorp (porovnaj heslo „Antisthenes“ v *RE*, zv. I, s. 2542). Patzer (podobne ako E. Zeller alebo U. von Wilamowitz-Moellendorff) zastáva Susemihlovo stanovisko (porovnaj A. Patzer, *AS*, s. 131-135). Celá diskusia vychádza z rozdielnej interpretácie pasáže z Diogena Laertskeho II 61 (= zl. V A 43): Interpretátorom nie je jasné, ku ktorému podmetu sa vzťahuje veta začínajúca slovami *ἀλλὰ καὶ...* (avšak.../ale...) – k Persaiovi či Aischinovi. Text by sme mohli čítať tak, že „Aischinés vykradol z Antisthenových dialógov *Malého Kýra*, *Malého Hérakla*, *Alkibiada* a dialógy iných autorov“ (porovnaj napr. Giganteho vydanie, Diogene Laerzio. *Vite dei Filosofi*, Bari 1962; porovnaj F. D. Caizzi, *AF*, s. 88), alebo bude podmetom *Περσαῖος φησι*: „Persaios pokladal za podvrhnuté aj z Antisthenových spisov *Malého Kýra*, *Malého Hérakla*, *Alkibiada* a takisto aj spisy iných autorov“ (porovnaj napr. Okálov slovenský preklad). Ďalší jazykový problém súvisí s významom slovesa *δὲ ἐσκευώρηται*: Susemihl a Patzer ho zo syntaktických dôvodov opravujú na *δισκευώρηται*, pričom *LSJ*, s. v. uvádza len dva prípady výskytu tohto slovesa u Platóna, raz vo význame „upraviť“ (porovnaj *Ep.* III 316a) a druhý raz vo význame „usporiadať“, „poporiadku zostaviť“ (porovnaj *Rep.* 540e). Podľa Giannantonioho (*SSR*, IV, s. 237-238) by sme pasáž z Diogena Laertskeho II 61 mali čítať tak, že po vyhlásení, čo Persaios písal o Pasifontovi a o Aischinových dielach, ho dopĺňa sám Diogenés v tom zmysle, že Pasifon manipuloval aj s niektorými dielami Antisthena a iných sókratovcov. V každom prípade sa zdá, že Pasifon bol plagiatör a upravovateľ, avšak nie falšovateľ. Preto nemožno vyvodit' jednoznačný záver, že diela z X. zväzku nie sú autentické.

V katalógoch viacerých antických autorov (porovnaj napr. Thrasyllon katalóg Démokritových diel u Diog. Laert. IX 46 – 49) sa na konci uvádzajú tzv. nezaraditeľné tituly (*ἀσύντακτα*), ktoré nemusia byť sporné alebo nepravé, ale môže ísť o spisy, ktoré zostavovateľ nevedel zaradiť do celkového poriadku katalogizovaného diela (napr. Thrasyllon do svojich tetralogíí). Blížšie k tejto otázke pozri A. Braccacci, *Oikeios logos*, s. 17-34.

Aj keď nie je isté, či všetky tituly uvádzané Diogenom napísal jeden človek, zdá sa, že antickí gramatici považovali Antisthena za veľmi plodného autora. Ak vezmeme do úvahy rozsah tém, na mieste je jeho porovnanie s Démokritom alebo Platónom. Antisthenés sa zaoberal takmer všetkými oblasťami a žánrami, ktoré patrili k dobovej sofistike a sokratike. Pokiaľ ide o rozsah diela, Birt ho prirovnáva k Thúkydidovej práci (porovnaj *Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zur Litteratur*, s. 450).

Antisthenove spisy nedokážeme usporiadať chronologicky podľa doby ich vzniku, ale je málo pravdepodobné, že by veľké množstvo skúmaných tém súviselo s dĺžkou Antisthenovho pobytu v kruhu sofistov. A. Brancacci (*Oikeios logos*, s. 26-30) na základe Isokratových polemických narážok v *Adversus sophistas* (okolo roku 391/390 pr. Kr.) a v *Helene* (385 pred Kr.) navrhuje datovanie Antisthenových logických spisov do obdobia rokov 392/391 – 386/385 pred Kr. Takisto G. Giannantoni si myslí, že od zblíženia so Sókratom po Antisthenovu smrť uplynulo dosť času na to, aby Antisthenés rozvinul intenzívnu literárnu činnosť (porovnaj SSR, IV, s. 235; porovnaj Poznámka 22, s. 203-207).

Pokiaľ ide o formu a štýl, starovekí autori vysoko oceňovali antisthenovský štýl (porovnaj zl. V A 45 – V A 51). Antisthenés písal (1) *sókratovské dialógy*, medzi ktoré môžeme zaradiť spisy *Pravda*, *Sathón*, *Protreptikos*, *Alkibiadés*, *Archelaos*, *Aspasia*, *Héraklés Väčší*, *Kýros Menší* a *Politik* (*Πολιτικός*; porovnaj zl. V A 204). Možno predpokladať, že Antisthenés bol prvým autorom sókratovských dialógov (t. j. písal ešte pred Aischinom alebo Platónom; porovnaj Giannantoni, SSR, IV, s. 345-346), aj keď sa to nedá rozhodnúť presne (dôležitejšia je otázka, ako jednotliví sókratovci využívali dialogický žáner; porovnaj Wolfsdorf, *Trials of Reason: Plato and the Crafting of Philosophy*, s. 13-14). Zdá sa, že oproti iným známym sókratovským dialógom sa v Antisthenových rozpravách striedali pasáže dialogické s dlhšími monológmi. Okrem dialógov Antisthenés písal (2) „reči“, či presnejšie (na základe Aristotelovho členenia v *Rétorike*) tzv. „epideiktické reči“, medzi ktoré patria *Aiantova reč*, *Odyseus* a *Orestova obhajoba*. Vychádzajúc z viacerých Julianových zmienok (porovnaj správy v zl. V A 44) by sme mohli usudzovať, že Antisthenés písal takisto (3) *diatriby*, ale možno predpokladať, že diatribická forma (*διατριβή*) sa začala prisudzovať Antisthenovi až pod vplyvom neskoršej kynickej literatúry (porovnaj Hirzel, *Der Dialog*, zv. I., s. 122; Maier, *Sokrates*, s. 153; Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, zv. II., s. 26-27; Patzer, *AS*, s. 94-98; Giannantoni, SSR, IV, s. 235 a n.).

<sup>1</sup> Anonymný zostavovateľ zaradil do I. zv. tzv. rétorické spisy, ktoré podľa doxografickej schémy mali patriť do prvého, „rečnickeho“ obdobia. Niektoré názvy spisov možno nepochádzajú priamo od Antisthena, ale od alexandrijských gramatikov (porovnaj AK, s. 49).

<sup>2</sup> I.1: Zo spisu *Περὶ λέξεως ἢ περὶ χαρακτήρων* (v poradí 1. spis I. zv.) poznáme iba titul. Komentátori viedli diskusie o tom, aký význam mohli mať termíny, ktoré poznáme z neskoršej helenistickej rétoriky (*λέξις* = *elocutio*, *χαρακτήρ* = *figura elocutionis*, *χαρακτήρ ο γένος τῆς λέξεως* = *genus elocutionis*, ktorý je odlišný od *σχῆμα τῆς λέξεως*). A. Müller (*De Antisthenis cynici vita et scriptis*, s. 34) a F. W. A. Mullach dokazovali, že v týchto významoch používal výrazy *χαρακτήρ* a *λέξεως* už Antisthenés, a titul prekladajú ako *De dicendi ge-*

*neribus*. A. Müller dával Antisthenov spis do vzťahu s Theofrastovou teóriou o úrovniach štýlu, avšak F. Blass (*Die attische Beredsamkeit*, zv. I, s. 336) spochybnil tento názor ako anachronický. R. Volkmann (*Rhetorik und Metrik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht*, s. 6, pozn. 54) pripisuje Antisthenovi vynájdenie troch *χαρακτήρες τῆς λέξεως*: *ἰσχνόν* (*subtile*); *μέσον* (*medium*) a *μεγαλοπρεπές* (*grande*). Neskorší komentátori sú skeptickejší, pokiaľ ide o autentickosť spisu. Niektorí komentátori sa domnievajú, že titul mohol byť pozmenený v období helenizmu (porovnaj W. Kroll, s. v. „Rhetorik“, in: *RE*, Suppl. VII, coll. 1051). H. Uesener a J. Classen zastávajú názor, že pokiaľ bol spis správne zaradený do katalógu, mal by sa týkať *σχήματα* (*figurae dicendi*), zatiaľ čo *χαρακτήρες* sú *τύποι*. Podľa Patzera (*AS*, s. 189) prvý výraz (*λέξεως*) znamená „použitie slova“ a druhý výraz (*χαρακτήρων*) – „rôzne spôsoby reči“. Stopy učenia o trópoch *logu*, ako aj o *ποικίλη χρῆσις* nachádzame v zl. V A 187. Novší komentátori zaujímajú umiernený postoj v nadväznosti na Blassovu tézu (*Die attische Beredsamkeit*, zv. II., s. 308), že výrazy *χαρακτήρ* a *λέξεως* by sme mali uchopiť v kontexte Antisthenových homérskejších spisov (porovnaj Porphyry. *Schol. ad Od.* 1.1 [= V A 187]), v ktorých hovorí o polytropickom mužovi, *ἀνὴρ πολύτροπος*, schopnom zjednotiť poslucháčov pomocou *πεστρέθο* *πoužívania slov* (*χρῆσις ποικίλη λόγου*); porovnaj A. Rostagni, „Aristotele e Aristotelismo nella storia dell'estetica antica“, s. 3; A. Patzer, *AS*, s. 167; G. Giannantoni, *SSR*, IV, s. 240-241; N. J. Richardson, „Homeric Professors in the Age of the Sophists“, s. 83.

<sup>3</sup> I.2: Aiantova reč sa dochovala v heidelbergskom rukopise palatínskej antológie *Codex Palatinus graecus 88 (X)* pod názvom *Ἀντισθένης· Αἴας* (porovnaj A. Patzer, *AS*, s. 190). Diogenés Laertský uvádza titul: *Αἴας ἢ Αἴαντος λόγος* (porovnaj M. Marcovich, *Vitae philosophorum I.*, s. 383). Spojenie *Αἴαντος λόγος* („Aiantova reč“) ohlasuje, že Aias bude hovoriť o vlastných úsudkoch. G. Giannantoni uvádza titul nesprávne (*Αἴας ἢ περὶ Αἴαντος λόγος*), preto ho opravujeme na *Αἴας ἢ Αἴαντος λόγος*.

<sup>4</sup> I.3: *Ὀδυσσεὺς ἢ περὶ Ὀδυσσεως*. Druhá časť názvu (*O Odysseovi*) je zavádzajúca a podľa väčšiny kritikov neautentická, lebo podobne ako v prípade predošlej Aiantovej reči aj v tomto spise ide o Odysseovu reč (*λόγος*), ktorou bráni svoju osobu (*Ὀδυσσεὺς λόγος*). Výraz *περὶ* odstraňuje a výraz *λόγος* Casaubon doplnil vo vydaní Diogena z roku 1692, aby zosúladiť titul Odysseovej reči, ktorá odpovedá na Aiantovu obhajobu, s titulom predošlej reči, *Αἴαντος λόγος* (*Diogenis Laertii De Vitis, Dogmatibus et Apophthegmatibus Clarorum Philosophorum Libri X*). Casaubonove opravy prijíma F. D. Caizzi (*AF*, s.78) aj A. Patzer (*AS*, s. 191).

Porovnaj M. Marcovich (*Vitae philosophorum I.*, s. 383), ktorý ponecháva rukopisné znenie titulov v zátvorkách: *Ὀδυσσεὺς ἢ [περὶ] Ὀδυσσεως <λόγος>*. Po-

znamenajme, že spojenie Ὀδυσσεὺς ἢ περὶ Ὀδυσσεύως by nemuselo byť zavádzajúce a neautentické, ak by išlo o titul knihy, ktorá opisovala Odysseov charakter (predstavený jeho vlastnými slovami) v protiklade k Aiantovmu charakteru.

<sup>5</sup> I.4: Ὀρέστου ἀπολογία <ἦ> περὶ τῶν δικογράφων (*Orestova apologia alebo o skladateľoch súdnych rečí*). Problém presného znenia a počtu titulov je zložitý. Znenie použité v Giannantonioho zbierke (v nadväznosti na Longovu edíciu, *Diogenes Laertii Vitae Philosophorum*, Oxford 1964) vyvoláva otázku, či by nebolo správne rozdeliť titul na dva spisy: Ὀρέστου ἀπολογία a Περὶ τῶν δικογράφων (takto sú uvedené v kódexoch B a P, zatiaľ čo v kódexe F sa uvádza δικογράφιων) a či titul Περὶ τῶν δικογράφων je samostatný, alebo ho treba spojiť s nasledujúcim titulmi (porovnaj Marcovichovo vydanie, *Diogenes Laertius, Vitae philosophorum I.*, s. 384). Zrejme ide o podobné dielo, ako boli dve predošlé diela. Slovo δικογράφος je synonymom slova λογογράφος (= „zostavovateľ súdnych rečí“; porovnaj *LSJ*, s. v.).

V Orestovom prípade je známy jeden δικογράφος: Ide o Antifóna, autora reči Κατὰ τῆς μητροῦσς, *Žaloba proti macoche* (K. Joël stotožňuje rečníka Antifóna s rovnomenným sofistom; porovnaj *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, II/1, s. 638-645), ktorý v Xenofónových *Spomienkach* (*Mem.* I 6) diskutuje so Sókratom o sebaovládaní (ἐγκράτεια). Odtiaľ by mala vychádzať údajná Antisthenova polemika s Antifónom, reprezentantom nesprávnej sofistiky (čo podľa Joëla dosvedčuje skutočnosť, že obidvaja napísali spis s názvom *Pravda*). Antisthenés údajne vystúpil proti Antifónovi (porovnaj *Žaloba proti macoche* 17, kde sa zmieňujú obavy Klytaiméstry) so spisom ospravedlňujúcim matkovraždu. K. Joël si myslí, že aj tzv. *Iamblichov Anonym* (presnejšie výňatky z eticko-politického spisu od neznáameho autora z konca 5. stor. pred Kr., ktoré Iamblichos zaradil do 20. kap. svojho *Protreptika*) vykladá Antisthenovo učenie (porovnaj *op. cit.*, s. 655-704). Ale ako vieme, autorstvo *Iamblichovho Anonymu* sa pripisovalo viacerým sofistom z konca 5. stor. pred Kr.: Hippiovi (Untersteiner, 1944), Démokritovi (Cataudella, 1950), anonymnému žiakovi Prótagora, resp. Démokrita (Toepfer, 1907), alebo Prodikovi, Kritiovi či Antifónovi. L. Radermacher (*Artium scriptores*, s. 120-126) zastáva názor, že *Orestova obhajoba* je spis obsahovo podobný *Aiantovi* a *Odysseovi* (pripomína, že Aristot. *Rhet.* 1401a35 sa zmieňuje o *Orestovej apológii*, ktorú podľa pravidiel rétoriky napísal Theodektés).

Na Joëlovu tézu nadviazal A.-H. Chroust (*Socrates*, s. 285-286). Zakomponoval do nej aj súvislosť medzi Platónovým *Euthyfrónom* a niektorými Antisthenovými tézami. Chroust vidí v δικογράφος narážku na Antifóna a na jeho reč Κατὰ τῆς μητροῦσς a pripomína, že tematika Oresta bola veľmi obľúbená u sofistov a rétorov 4. stor. pred Kr. V tejto súvislosti odkazuje na Aristot. *MM* A 16.1188b31 a podobne ako Wilamowitz-Moellendorff pripomína, že takisto

Polykratés napísal *Klytaimnéstrinu obhajobu* (porovnaj Quintil., *Inst. orat.* II 17,4): V Antifóntovej reči sa nemanželský syn snaží iniciovať odsúdenie manželky svojho zabitého otca na základe toho, že otca zabila otrokyňa na podnet jeho manželky. Antifón spomína v tejto súvislosti Klytaimnéstru, jej účasť na zavraždení Agamemnóna a následnú Orestovu pomstu. Preto môžeme predpokladať, že Antisthenova *Apológia* odkazovala na Antifóntovu reč a že ich spoločným zámerom bolo zaujať postoj k otázke, či zbožný človek, *εὐσεβής*, môže obžalovať jedného z rodičov z vraždy. Platónov *Euthyfrón* dospieva k negatívnej odpovedi, čo by mohlo znamenať, že takto odpovedá Antisthenovi (porovnaj Joël, *op. cit.*, s. 817, ktorý v tejto súvislosti pripomína aj Aristofanove *Oblaky*). Proti Chroustovej hypotéze a v prospech Radermacherovho názoru sa vyslovuje F. Decleva Caizzi (*AF*, s. 78).

A. Patzer (*AS*, s. 112) je presvedčený, že *Orestova apológia* nemá nič spoločné so skladateľmi súdnych reči (*δικογράφοι*). Odmieťa Kühnovu zlúčenie titulov I.4 a I.5 (porovnaj I. Kühn, „Observationes in Diogenem Laertium“) i Joëlov pokus o výklad a obhajuje hypotézu, že v tomto diele vedie Orestés vlastnú apológiu. Spis je podľa neho autentický a obsahovo pripomína *Aianta* a *Odyssea*.

<sup>6</sup> I.5: *Ἰσογραφὴ ἢ Λυσίας καὶ Ἰσοκράτης*. I.6: *Πρὸς τὸν Ἰσοκράτους Ἀμάρτυρον*. Presné znenie titulov I.4 – I.6 je nejasné. Naše čítanie sa pridrižiava Longovej edície Diogena Laertskeho (*Diogenes Laertii Vitae Philosophorum*, Oxford 1964). V minulosti sa viedli diskusie o tom, (1) aké je presné znenie titulu I.5: v kódexoch sa nachádza *Ἰσογραφὴ ἠδείας ἢ ... Ἰσοκράτης* (*codex B*) a *Ἰσογραφὴ ἢ δείας ἢ Ἰσοκράτης* (*codex P, F*); (2.) či je titul I.6 samostatný, alebo ho treba spojiť s titulom I.5.

F. Deycks (*De Antisthenis Socratici vita et doctrina*, s. 12) navrhuje čítanie: *Ἐρέστου ἀπολογία* (I.4), *Περὶ τῶν δικογράφων* (I.5) a *Δικογραφία ἀκουσίως ἢ Ἰσοκράτης Πρὸς τὸν Ἰσοκράτους Ἀμάρτυρον* (I.6). A. W. Winckelmann (*Antisthenis fragmenta*, s. 12) prijíma Kühnovu integráciu v titule I.4 a Wyttenbachovu opravu v titule I.5 (porovnaj kritický aparát v Longovej edícii) a navrhuje znenie, ktoré akceptujú hlavní vydavatelia Diogena Laertskeho od Hübnera po Cobeta, resp. od Hicsa po Longa: *Ἐρέστου ἀπολογία <ἢ> περὶ τῶν δικογράφων* (I.4), *Ἰσογραφὴ ἢ Λυσίας καὶ Ἰσοκράτης* (I.5), *Πρὸς τὸν Ἰσοκράτους Ἀμάρτυρον* (I.6). Avšak Winckelmann poznamenáva, že keďže je porušený posledný titul III. zv. *Περὶ νίκης οἰκονομικός* a lepšie by bolo znenie *ἀντιγραφὴ* (v kódexoch sú často vymenené predpony *ἰσο-* a *ἀντι-*), správny tvar titulov (t. j. dvoch, nie troch), by mal byť takýto: *Ἐρέστου ἀπολογία ἢ περὶ τῶν δικογράφων ἀντιγραφὴ* a *Λυσίας ἢ Ἰσοκράτης πρὸς τὸν Ἰσοκράτους Ἀμάρτυρον ὑπὲρ Νικίου*. Nikias je meno osoby, ktorú Isokratés obhajuje (porovnaj *Orat.* XXI) v kauze, v ktorej Lysias obhajoval Euthynoa (*Πρὸς Νικίαν περὶ παρακαταθήκης*). Tento spor musel vyvo-

lať diskusie, pretože aj v katalógu Speusippových spisov (u Diog. Laert. IV 5) sa nachádza spis *Πρὸς τὸν Ἀμάρτυρον*. I. Bake (*Scholica hypomnemata*, 1844, s. 115 – 116) a jeho nasledovníci (Sauppe, Spengel, Müller, Blass a Natorp) navrhujú takéto usporiadanie titulov: *Ῥεῖστον ἀπολογία* (I.4), *Περὶ τῶν δικογραφῶν ἢ Λυσίας καὶ Ἰσοκράτης* (I.5), *Πρὸς τὸν Ἰσοκράτους Ἀμάρτυρον* (I.6). H. Usener (*Quaestiones Anaximeneae*, s. 7 – 9) považuje Bakeov návrh za prikrášený: nazdáva sa, že Antisthenés sa inšpiroval sporom medzi Lysidom a Isokratom, aby napadol pisateľa reči a Isokrata ponížil pre porovnanie s Lysidom, takže jestvovalo len jedno Antisthenovo dielo s názvom *Περὶ τῶν δικογραφῶν ἢ Λυσίας καὶ Ἰσοκράτης, ἀντιγραφὴ πρὸς τὸν Ἰσοκράτους Ἀμάρτυρον*. Isokratova odpoveď podľa Usenera znela veľmi rozhorčene, pretože Antisthenov spis pripomínal činnosť, ktorú Isokratés nielen opustil, ale navyše aj popieral, že by sa jej niekedy bol venoval (porovnaj *Orat.* XII. 11nn a XV. 31nn, *Orat.* IV 188 [= V A 55]; porovnaj E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, zv. II/1, s. 293, pozn. 1). Aj keby sme súhlasili s Usenerom, za nepravdepodobný by sme mali považovať jeho predpoklad, že na spis sa vzťahuje pasáž z Cicerona (*Brut.* 12,48: *cum ex eo* [scil. preto, lebo skladal súdne reči] *saepe ipse* [scil. Isokratés] *in iudicium vocaretur*).

F. W. A. Mullach (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, s. 270) necháva otázku znenia titulov otvorenú. Navrhuje však opraviť *Ἰσογραφὴ* na *Ἰσογραφία*. Ďalšie opravy *Ἰσογραφία* navrhujú Usener a Schmidt. Za vymazanie tohto výrazu sa vyslovuje F. Blass (*Die attische Beredsamkeit*, zv. I, s. 336, pozn. 4). Iné návrhy na znenie titulov priniesli K. Urban a F. Susemihl (myslí si, že tituly by mali byť štyri). Podľa K. Joëla sú všetky pokusy o úpravy zbytočné (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, II., s. 646–658).

Diskusie sa viedli takisto o dvojici slov *Lysias/Desias*. M. Pohlenz („*Antisthenicum*“, *Hermes*, XLII, 1907, s. 157–159) nepovažuje slovo *δέσιας* za skomoleninu mena *Lysias*, ale za jeho vedomú karikatúru (nie *solutor*, ale *ligator*). Rozdiel v písaní mena *Lysias* namiesto *Desias* by mohol poukazovať na rozdiel medzi „tým, kto spája/viaže“ a „tým, kto je nezviazaný/nepevný“ (od gr. *λύειν*). A. Patzer (*AS*, s. 218 a n.) a F. D. Caizzi (*AF*, s. 79) na základe rukopisného čítania usudzujú, že meno *Desias* bolo zámernou skomoleninou mena *Lysias*, podobne ako meno *Sathón* mohlo byť skomoleninou mena *Platón* (porovnaj zl. V A 147 SSR). M. Pohlenz (*Antisthenicum*, s. 157) sa domnieva, že skomolenie rečníkovho mena mohlo súvisieť s kritikou reči, ktoré pozostávajú z dlhých, uhladených a uspávajúcich viet. Pokiaľ by to bolo tak, mohli by sme zavrhnúť Wytttenbachovu opravu a mali by sme uvažovať o tom, že zdeformované bolo aj Isokratovo meno – ako to naznačuje znenie slova *Ἰσογραφία*, ktoré nemožno vysvetliť čírou chybou pri prepisovaní, ale slovnou hračkou ukrývajúcou Isokratovo meno. Podľa Pohlenza by tituly mali znieť takto: *Ῥεῖστον ἀπολογία* (I.4),

*Περὶ τῶν δικογράφων. Ἴσογραφεῖς ἢ Δεσίας* (I.5), *Πρὸς τὸν Ἴσοκράτους Ἀμάρτυρον* (I.6). Pohlenzov návrh vyzdvihol Wilamowitz-Moellendorff (*Platon*, II, s. 113-115), ktorý sa nazdáva, že podobné karikovanie mena nájdeme v diele *Sathón* (porovnaj V A 147). Pokiaľ ide o titul I.6, mal by tvoriť jeden celok s titulom I.5, pretože si ťažko dokážeme predstaviť, že by sa Antisthenés po druhý raz vrátil k tej istej téme.

Variáciou Pohlenzovho návrhu sú interpretácie Humblého („Antisthenica“, s. 167-169) a Radermachers (*Artium scriptores*, s. 120). F. D. Caizzi (*AF*, s. 78) si nevšima Radermacherove ani Pohlenzove námietky a navrhuje čítanie: *Περὶ τῶν δικογράφων <ἢ> Ἴσογραφεῖς ἢ καὶ Δεσίας* (I.5), *Πρὸς τὸν Ἴσοκράτους Ἀμάρτυρον* (I.6; porovnaj M. Gigante, Diogene Laerzio. *Vite dei Filosofi II.*, Bari, 1962, s. 523). Titul *Ἴσογραφία* (*Isografē*) znamená „rovnaké písanie“ a možno bol mienený ako slovná hračka s Isokratovým menom (= *Ἴσογράφης*, «*colui che scrive periodi calibrati fra loro*»; porovnaj F. D. Caizzi, s. 78).

Napokon A. Patzer (*AS*, s. 112) navrhuje znenie: *Ἐρέστου ἀπολογία* (I.4a), *Περὶ τῶν δικογράφων* (I.4b), *Ἴσογραφῆς καὶ Δεσίας ἢ Ἴσοκράτης* (I.5), *Πρὸς τὸν Ἴσοκράτους Ἀμάρτυρον* (I.6). Patzer opiera svoju verziu o dejiny antisthenovského výskumu (s. 218-226), zaoberá sa podrobne jednotlivými titulmi (s. 226 – 238) a rozoberá aj Isokratove narážky na Antisthena (s. 238-246) a dôveryhodnosť tradície o rečníckom období v Antisthenovom živote (s. 246-255). G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 270) na základe Patzerovej pripomienky Antisthenovej averzie voči logografom (*AS*, s. 226-228) prijíma Pohlenzov návrh spolu s Wilamowitzovou úpravou: *Ἐρέστου ἀπολογία* (I.4), *Περὶ τῶν δικογράφων* (I.5), *Ἴσογραφεῖς ἢ Δεσίας. Πρὸς τὸν Ἴσοκράτους Ἀμάρτυρον* (I.6), pričom spojenie *Πρὸς τὸν Ἴσοκράτους Ἀμάρτυρον* by sme mohli chápať ako podtitul.

<sup>1</sup> II.1: *Περὶ ζῴων φύσεως*. Pritom je málo pravdepodobné, že by sa Antisthenés zaoberal otázkami prirodzenosti živočíchov (ako napr. Aristotelés v spise *Historia animalium*). Väčšina interpretov si myslí, že dielo malo skôr etický než prírodný charakter. O. Gigon (*Sokrates*, s. 295) sa domnieva, že išlo o etiko-teleologickú interpretáciu prírody, podobnú Xenofóntovým *Spomienkam na Sókrata*. A. Patzer (*AK*, s. 125) sa vracia k výkladu T. Gomperza (*Griechische Denker*, zv. II, s. 113; porovnaj F. D. Caizzi, *AF*, s. 79), ktorý vyrukoval s lákavou hypotézou, že išlo o etický spis s dôrazom na hodnotu neskazenej jednoduchosti a úprimnosti živočíchov ako vzoru pre človeka skazeného civilizáciou a prinúteného vrátiť sa k prírode. Antisthenés sa podľa Gomperza vyjadroval v duchu neskorších kynikov a stoikov (porovnaj napr. „diogenovské reči“ Dióna Chrysostoma); súčasťou spisu mala byť idealizácia primitívnych kultúr a prevrátenie prométheovského mýtu: bohovia potrestali Prométhea právom, lebo jeho dar priniesol ľuďom zárodok civilizácie. D. Babut (*Plutarque et le Stoicisme*, s. 64, pozn. 4) prišiel s predpokladom, že hlavnou myšlienkou spisu bol protiklad

φύσεως - νόμου (podľa prirodzenosti – podľa zákona), čo je typický kynický motív (porovnaj E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, zv. II/1, s. 291, pozn. 1).

<sup>8</sup> II.2. V súvislosti so spisom *Περὶ παιδοποιίας ἢ περὶ γάμου ἐρωτικός* (*O plodení detí alebo o láske a manželstve*) sa nám vnucuje Antisthenova myšlienka, že mudrc sa ožení kvôli plodeniu detí (porovnaj V A 58). Antisthenova práca sa mohla zaoberať (podobne ako Platónova *Ústava*) otázkou vylepšenia ľudského pokolenia.

A. W. Winckelmann (*Antisthenis fragmenta*, s. 29-33) a F. W. A. Mullach (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, 1867, s. 280-281) spájajú s týmto titulom zlomky V A 123, V A 58, V A 56, V A 13. A. Patzer proti ich názoru namietá (*AS*, s. 113), že ide o jeden titul (*Περὶ παιδοποιίας ἢ περὶ γάμου ἐρωτικός*), z ktorého sa nám nezachovali žiadne zlomky.

K. Joël zastáva názor (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, II., s. 351), že na toto dielo sa vzťahujú slová z Xenoph. *Symp.* 4,64 [= V A 13], podľa ktorých Antisthenés dokáže *sprostredkúvať výhodné sobáše*. Ďalší komentári hľadali paralely medzi Xenoph. *Symp.* 4,38 [= V A 82] a Diog. Laert. VI 3 [= V A 56]. Názor, že pohlavný styk, ktorý má viesť k splodeniu dobrého potomstva, si vyžaduje starostlivý výber, patril k často diskutovaným témam v sókratovskej literatúre 4. stor. pred Kr.

<sup>9</sup> II.3. Titul *Περὶ τῶν σοφιστῶν φυσιογνωμονικός* (*O sofistoch a fyziognómii*) by sme mohli preložiť aj jednoduchším spojením: *O znalcoch vo fyziognómii* (porovnaj S. Douglas Olson in: Athenaeus, *The Deipnosophists*, Vol. VII, 2011, s. 337).

Th. Birt (*Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zur Litteratur*, s. 449) sa domnieva, že titul *Φυσιογνωμονικός* treba odlišiť od titulu *Περὶ τῶν σοφιστῶν* [v jedinom zachovanom starovekom prameni *ap.* Athen. XIV 656 F (= V A 62) znie titul *Φυσιογνωμονικ*]. Proti Birtovej domnienke sa vyslovil A. Patzer (*AS*, s. 113).

Spis sa možno zaoberal fyziognomickými charakteristikami sofistov v satirickom duchu. Avšak, ako upozorňuje F. W. A. Mullach (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, 1867, s. 270), na obsah tohto spisu by sme mohli uplatniť dve hypotézy: (1.) Antisthenés rozvíja analógiu medzi sofistami, ktorí vstúpajú mladým ľuďom svoje učenie, a otrokmi, ktorí nasilu vykrmujú mladé prasce (porovnaj Krische, *Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie*, s. 328); alebo (2.) Antisthenés využíva Zópyrovo fyziognomonické umenie (porovnaj Faidónov dialóg *Ζώπυρος*, najmä zl. III A 9 – III A 11 *SSR*), aby sa vysmial sofistom (porovnaj Müller, *De Antisthenis cynici vita et scriptis*, s. 18; Dümmler, *Akademika*, s. 44).

K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II, 1, s. 630-638, 672-673) umiestňuje *Fysiognomonikos* medzi Antisthenove protreptické diela.



George Boys-Stones („Physiognomy and Ancient Psychological Theory“, s. 34) si myslí, že nemáme dostatok správ na to, aby sme mohli Antisthena označiť za jedného z tvorcov teoretických základov fyziognómie. Oveľa pravdepodobnejší je predpoklad, že Antisthenés popieral existenciu iracionálnej časti duše, vďaka čomu by odmietol aj predpoklad, že fyzický vzťah vedie k poznaniu vrodeneho charakteru človeka. Antisthenés podobne ako jeho kynickí a stoickí nasledovníci verí, že zdatnosť je dostatočnou podmienkou na dosiahnutie blaženosti (porovnaj Diog. Laert. VI 11), čo znamená, že dušu po-níma ako bytostne rozumovú.

<sup>10</sup> II.5; II.6: *Prvé, druhé a tretie povzbudenie k spravodlivosti a udatnosti; O Theognidovi IV, V.* (Περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας προτρεπτικός πρώτος, δεύτερος, τρίτος; Περὶ Θεόγνιδος δ, ε). Znenie titulu *Protreptík* (Προτρεπτικοί) vyvolalo množstvo diskusií. V katalógu Diogena Laertského čítame: Περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας προτρεπτικός πρώτος, δεύτερος, τρίτος a Περὶ Θεόγνιδος δ, ε; v Diog. Laert. VI 1 čítame: ἐν τῇ Ἀληθείᾳ καὶ τοῖς Προτρεπτικοῖς; u Athénaia a Polluxa čítame: ...ἐν Προτρεπτικῷ.

Th. Birt (*Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zur Litteratur*, s. 449) si myslí, že číslovanie v katalógu Diogena Laertského odkazuje na to, že nemáme do čínenia s dvomi titulmi, ale s piatimi *Protreptikami*.

H. G. Huebner vo svojom komentári k Diogenovi Laertskému (*Commentarii in Diogenem Laertium*, Leipzig, 1830 – 1833, zv. II., s. 2 a n.) vyslovil názor, že z katalógu by sa mali vymazať slová Περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας, a 2. titul III. zv. by sa mal čítať Περὶ <δικαιοσύνης> καὶ ἀνδρείας.

A. Müller (*De Antisthenis cynici vita et scriptis*, s. 44) si naopak myslí, že slovo προτρεπτικός je dodatok gramatikov. Podľa roku Hirzela („Über den *Protreptikos* des Aristoteles“, *Hermes* X (1876), s. 72) by to ale nevysvetľovalo – podobne ako v prípade iných titulov Antisthenových diel (porovnaj ἐρωτικός, φυσιολογικόν, οἰκονομικός) – prečo sa stal práve tento dodatok hlavným titulom v mimo-diogenovských prameňoch. Podľa Hirzela to možno vysvetliť iba tak, že na začiatku boli Περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας a Προτρεπτικός dva rozdielne tituly.

Hirzelovu tézu odmietajú P. Hartlich a E. Norden (*Beiträge*, s. 368). Podľa Hartlicha netreba v katalógu nič meniť, lebo podobnú štruktúru má aj veľa iných titulov Antisthenových diel. Okrem toho je málo pravdepodobné, že by Antisthenés okrem diel nazvaných Περὶ ἀνδρείας (III.2) a Περὶ νόμου ἢ περὶ καλοῦ καὶ δικαίου (III.4.) napísal ešte samostatné dielo pod názvom Περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας.

Hirzelovou tézou sa inšpiroval K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, II. 2, s. 736), ktorý z nej vyvodil nové závery: Pod výrazom προτρεπτικός πρώτος, δεύτερος, τρίτος treba rozumieť tri predchádzajúce diela: 1) Περὶ παιδοποιίας ἢ περὶ γάμου ἐρωτικός; 2) Περὶ τῶν σοφιστῶν φυσιολογικόν

3) *Περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας*, ktoré sú tromi podtitulmi prvých troch kníh *Protrepitika* a výraz *Περὶ Θεόγνιδος* δ, ε je podtitulom štvrtej a piatej knihy.

J. Humblé („*Antisthenica*“, s. 164) nachádza v katalógu dva tituly: 1) *Περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας* a 2) *Προτρεπτικοί γ* (svoj názor však nezdôvodňuje).

F. Decleva Caizzi (*AF*, s. 80, 92) obhajuje názor, že dielo bolo nazvané *Προτρεπτικός* (takže nešlo o doplnok gramatikov) a bolo rozdelené na dve časti. Prvá časť sa venovala spravodlivosti a odvahe, druhá Theognidovi. Titul by mal znieť takto: *Προτρεπτικός· περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας πρῶτος, δεύτερος, τρίτος, περὶ Θεόγνιδος τέταρτος, πέμπτος*. Podobný názor zastáva A. Patzer (*AS*, s. 113): číslovanie kníh v kódexoch B a P dokazuje, že išlo o jeden titul. Podobne argumentuje G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 286).

Pokiaľ ide o autenticitu spisu *O Theognidovi* (*Περὶ Θεόγνιδος*), komplikuje ju hypotéza založená na pasáži zo Stobaia (*Anth.* IV 29<sup>c</sup>, 53 W.-H. = 88,14 M.), kde sa pod heslom *Ξενοφῶντος ἐκ τοῦ Περὶ Θεόγνιδος* nachádza niekoľko úvah uvedených spoločne s citátmi Theognidových veršov 183 – 190 o urodzenom pôvode (*εὐγένεια*).

O. Immisch a R. Reitzenstein dokazovali, že autorom hesla bol Xenofón. Proti ich mienke argumentuje O. Crusius, „Zu Plutarch [de paroemiis Alexandrinorum]“ *Rheinisches Museum für Philologie*, XLIII, (1888), s. 461-466.

Keďže sa nám nezachovalo žiadne Xenofóntovo dielo o Theognidovi, T. Bergk v 3. vydaní *Poetae lyrici Graeci* (II. zv., s. 127) navrhuje upraviť heslo na *Ξενοφῶντος \*\*\*\* Ἀντισθένης ἐκ τοῦ Περὶ Θεόγνιδος*, lebo pôvodne sa tu podľa neho nachádzala aj pasáž z Xenofóntovho *Agésilaa*, ktorá sa neskôr vytratila a zostal iba začiatok hesla (s Bergkovou hypotézou súhlasil F. Blass, *Die attische Beredsamkeit*, zv. II., s. 335). Pokiaľ ide o obsah, T. Bergk ho stotožňuje s výrokom Diog. Laert. VI 11 [= V A 134]: *ἀπεδείκνυε ... τοὺς αὐτοὺς εὐγενεῖς τοὺς καὶ ἐναρέτους* (neexistuje rozdiel medzi urodzenými a zdatnými).

Vo 4. vydaní *Poetae lyrici Graeci* (1915, zv. II, s. 136-137) T. Bergk prehodnotil svoju hypotézu z 3. vydania a hoci naďalej zastával názor, že nejde o citát z Xenofóna, opustil presvedčenie, že by mohlo ísť o pasáž z Antisthena. Odôvodňuje to tým, že Stobaios nikde necituje Antisthenove diela. Navyše slovo *Θεόγνιδος* v hesle považuje za chybu, ktorá vznikla opakovaním (*perperam iteratum*), lebo Stobaiov text začína slovami *Θεόγνιδός ἐστιν ἔπη τοῦ Μεγαρέως*. Heslo rekonštruuje slovami *Ἀριστοτέλους ἐκ τοῦ περὶ (εὐγενείας)* a odôvodňuje to tým, že nasleduje hneď po pasáži vyňatej z Aristotelovho spisu *Περὶ εὐγενείας* (porovnaj zl. 94 Rose<sup>3</sup> = zl. 4 Ross s. 59-60).

K téze o Antisthenovom autorstve sa vrátil E. von Geysso, ktorý sa pokúsil o komplexné prehodnotenie Učenia o *εὐγένεια* (porovnaj *Studia Theognidea*, s. 13-36). Von Geysso vychádza z citátov Theognidových veršov (33 – 36, 434, 436 – 439 Diehl) v Platónovom *Menónovi* 95d-96a, ktoré sa viažu na otázku na-

učiteľnosti zdatnosti. Ich prítomnosť sa dá vysvetliť iba jedným spôsobom: Platón viedol nepriamu polemiku proti niekomu, kto citoval rovnaké verše v súvislosti s rovnakým problémom. Preto by sme mali chápať funkciu citátov z Theognida v *Menónovi* podobne ako funkciu citátov zo Simonida v *Prótagorovi* – ako dôkaz, že štúdium básnikov neprináša žiadny úžitok pre diskusie o charaktere zdatnosti. Pri odhaľovaní identity autora, s ktorým Platón polemizuje, von Geysso vychádza z Xenofóntovho *Symposia* (2,4), kde sa citujú Theognidove verše 35 – 36 (von Geysso súhlasí s Dümmlerovým názorom, že Xenofóntovo *Symposium* je staršie ako Platónov *Prótagoras*; porovnaj Dümmler, *Akademika*, s. 50).

Možnosť, že by Platón viedol polemiku proti Xenofóntovi, von Geysso vylučuje – nezostáva nám preto nič iné, iba hľadať autora, z ktorého Xenofón vychádzal. V 2. kapitole *Symposia* sa často spomína Antisthenovo meno a nachádza sa v nej aj pasáž (porovnaj 2,26 [= V A 67]), ktorú Xenofón prevzal s najväčšou pravdepodobnosťou z Antisthenových protreptických spisov – čo dosvedčuje, že hľadaným autorom je Antisthenés. Túto domnienku potvrdzuje aj ďalšia pasáž z Xenofóna (*Mem.* I 2,20), v ktorej sa nachádzajú tie isté Theognidove verše, ako aj očividné narážky na Antisthena (porovnaj Diog. Laert. VI 12 [= V A 134] a VI 105 [= V A 99]). Zdá sa, že Xenofón z Antisthenových protreptických spisov použil titul *Περὶ Θεόγνιδος* a že práve proti tomuto spisu polemizuje Platón vo svojom *Menónovi*.

Pokiaľ ide o verše 183 – 190 z Theognida, von Geysso pripomína ich obľúbenosť u kynikov, čo v prípade *εὐγένεια* svedčí v prospech Antisthena (porovnaj Diog. Laert. VI I [= V A 134]) aj Diogena (porovnaj Diog. Laert. VI 72 [= V B 353] a Stob., *Anth.* IV 29,19 [= V B 302]): *Keď sa raz niekto túžil dozvedieť, ktorí ľudia sú najšľachetnejší, povedal [scil. Diogenés]: „Tí, ktorí pohrdajú bohatstvom, slávou, rozkošou i samotným životom a vedia sa povzniesť nad veci, ktoré tomuto všetkému odporujú: nad chudobu, zlú povesť, námahu i smrť.“*). Ten istý výrok, ktorý vyjadrujú Theognidove verše, sa nachádza aj v Pseudo-Kratétovom XXIV. liste (porovnaj Ps.-Cratet., *Epist.* 24 [= V H 11]), ktorý bol napísaný zrejme podľa vzoru pôvodných kynických listov (porovnaj J. F. Marcks, *Symbola critica*, 1883, s. 15; F. Dümmler, *Akademika*, s. 209-210). Vyššie spomínaná pasáž zo Stobaia nemôže pochádzať z Xenofóna, pretože ani v jeho spise *Περὶ ἱππικῆς* (*O jazdeckom umení*) nenachádzame nič, čo by potvrdzovalo identifikáciu. Navyše o Stobaiových heslách, ktoré boli umiestnené zväčša ako poznámky na okraji textu, vieme, že niekedy menili svoje miesto (porovnaj komentár U. von Wilamowitza-Moellendorffa, in: Euripides: *Herakles*, s. 171-174). Ide teda o odkaz na spis pod názvom *Περὶ ἱππικῆς*, ktorý zrejme vnukol prepisovačovi myšlienku uviesť heslo *Ξενοφώντος*, a to sa neskôr dostalo z poznámky na okraji do hlavného textu.

Von Geysso završuje celú analýzu otázkou, kto je teda autorom zlomku

(s. 30: *Quis vero fuit auctor huius fragmenti?*). Bergkova téza v *Poetae lyrici* je neudržateľná, pretože obsah Stobaiovho spisu nekorešponduje s tým, čo sa hovorí o Aristotelovom *Περί εὐγενείας* (Stob., *Anth.* IV 29,25 [= zl. 92 Rose<sup>3</sup> = zl. 2 Ross, s. 57-58]), ale, naopak, zhoduje sa s kynickou tradíciou. Uvedené texty treba spojiť s ďalšími dvomi (ich spoločným zdrojom je Aristoxenos; porovnaj E. Rohde, „Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras“, *Rheinisches Museum für Philologie*, XXVI, 1871, s. 554-557): (1.) Ocell. Lucan. *De univ. nat.* IV 2-3 a (2.) Iamblich. *Vit. Pythag.* 211 a n. Ak porovnáme tieto texty s pasážou zo Stobaia a citovaným Pseudo-Kratétovým XXIV. listom, zistíme, že ide o rovnakú myšlienku, aká sa nachádza aj v Xenoph. *Mem.* IV 4,23. Všetky stopy vedú nakoniec k Antisthenovi. Von Geysso uvádza aj ďalšie dôkazy (porovnaj *Studia Theognidea*, s. 33-34): Theognidova definícia básnictva korešponduje s kynickými úsudkami o básnikoch; pasáž zo Stobaia dokumentuje Antisthenov eristický štýl (porovnaj spojenie *οἱ μὲν πολλοί*, ktoré sa viaže na spor, alebo spojenie *μοὶ δὲ δοκεῖ*, ktoré sa viaže na Sókrata ako jednej z postáv Antisthenovho *Protrepitika*). Antisthenés bol žiakom Gorgia (von Geysso sa odvoláva na správy Diogena Laertskeho) a znakom gorgiovského štýlu bolo začínať reč genealógiou (porovnaj Gorgias, *Hel.* § 2; Plat., *Menex.* 237a). Von Geyssov záver znie: Pasáž zo Stobaia zachovaná pod nesprávne uvedeným Xenofóntovým menom, pochádza z Antisthenovho diela *O Theognidovi* (s. 36: *Haec argumenta sufficere putamus ad coniecturain nostram confirmandam: falso igitur sub Xenophontis nomine tradituni fragmentum Antistheni vindicandum est ac libro quidem Περί Θεόγνιδος*).

S von Geysovou analýzou súhlasí J. Sitzler (porovnaj Giannantoni, *SSR*, IV, s. 289), zatiaľ čo kategoricky ju odmieta E. Harrison (*Studies in Theognis*, s. 83-85).

Tézu o Antisthenovom autorstve pasáže zo Stobaia prevzal K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, II.1, s. 349-361). Proti nej sa vyslovil G. A. Gerhard (*Phoinix von Kolophon*, s. 258), ktorý dokazuje, že myšlienka, proti ktorej je namierená Stobaiova pasáž, sa celkovo zhoduje s Antisthenovým myslením (rovnako zmýšľa aj F. D. Caizzi, *AF*, s. 80). Proti Antisthenovmu autorstvu sa vyjadril aj C. Jensen (*Philodemos, Über die Gedichte*), ktorý nesúhlasí s Münscherovou úpravou textu (porovnaj K. Münscher, *Xenophon in der griechisch-römischen Literatur*, s. 188; porovnaj F. Jakoby, *Kleine Schriften*, 1961, s. 445-447) a nazdáva sa, že autorom diela, o ktorom sa zmieňuje Stobaios, je Xenofón.

A.-H. Chroust (*Socrates*, s. 296-297) vyslovil v súvislosti s pasážou zo Stobaia ďalšiu hypotézu: Polykratés, ktorý napadol Sókrata vo svojej *Obžalobe* za to, že dezinterpretuje Theognida (*ap. Liban. Orat.* 63,8 ed. R.. Förster, IV., s. 390), vychádzal z Antisthenovho diela *O Theognidovi*.

G. Giannantoni nezaradil do zbierky Antisthenových zlomkov pasáž zo Stobaia (*Anth.* IV 29<sup>c</sup>, 53 W.-H. = 88,14 M.: *Ξενοφώντος ἐκ τοῦ Περί Θεόγνιδος*) z dvoch dôvodov: (1.) pretože znenie hesla je neisté a (2.) problematické je aj presné určenie autora. Von Geysova pôsobivá argumentácia bola podľa Giannantonioho inšpirovaná skôr znením titulu *O Theognidovi* než skutočnými znakmi Antisthenovho autorstva.

<sup>11</sup> III.1 *Περί ἀγαθοῦ*. O tomto diele nevieme nič okrem jeho názvu (porovnaj Giannantoni, *SSR*, IV, s. 243). Rovnaký titul mala mať podľa antických správ Platónova nepublikovaná prednáška (*Περί τὰγαθοῦ*).

<sup>12</sup> III.2 *Περί ἀνδρείας*, *O udatnosti*, resp. *O odvahe*. Porovnaj Plutarch. *de Alex. M. fort. aut virt.* II 3 p. 336A (= V A 77). Porovnaj Giannantoni, *SSR*, IV, Poznámka 25 & Poznámka 30 (k *Protrepikám*). K obsahu spisu sa vyjadril Livio Rossetti („Alla Ricerca Dei LOGOI SOKRATIKOI Perduti (III)“, *Rivista di Studi Classici*, XXIII, 1975, s. 361-381), aj keď hovorí opatrne o tom, či môžeme stotožniť nezachované antisthenovské dielo s titulom *Περί ἀνδρείας*. Svoju rekonštrukciu začína poukázaním na pramene týkajúce sa chronológie Xenofónových diel, ktoré obsahujú protirečivé údaje. Vysvetliť všetky protirečenia dokáže podľa neho iba hypotéza, že referujú o dvoch rozličných postavách s rovnakým menom: o Xenofóntovi, autorovi *Spomienok*, a o Xenofóntovi Staršom, ktorý žil približne o tri dekády skôr. Stopy po Xenofóntovi Staršom sa nachádzajú tak v Aischinovej *Aspasii*, ako aj v Xenofónových textoch (porovnaj *Mem.* I 3,8-13 a II 6,32; *Symp.* 4,12 a 4,23). Na uvedených miestach nájdeme paralelné skúmania Eróta: Sókratés v rozhovore s Xenofóntom (*Mem.* I 3,8-13) robí narážku („bozkávanie krásnych chlapcov privádza do šialenstva“), ktorá je ozvenou známeho Antisthenovho výroku (V A 122: *Radšej by som zošalel, ako prežil rozkoš*). Podobný odkaz sa nachádza v nasledujúcej pasáži (*Mem.* I 3,14), ktorá pripomína Antisthenove slová v *Symp.* 4,38 [= V A 82]. L. Rossetti predpokladá, že tieto paralely majú pôvod v antisthenovskom spise, v ktorom vystupovala postava Xenofóna. A keďže Kritobúlov bozk treba umiestniť do obdobia okolo roku 430 – 425 pred Kr., Xenofón, o ktorom sa tu referuje (*Mem.* I 3,8), musí byť Xenofón Starší. Navyše z chronologických dôvodov treba identifikovať s Xenofóntom Starším aj Xenofóna, o ktorom hovorí Filostratos (*Vit. soph.* I 12) a Libanios (*Decl.* II 25-6: opäť narážka na *Mem.* I 3,8-13). A napokon existuje aj množstvo starších prameňov referujúcich o Sókratovej účasti v bitke pri Déliu roku 424 pred Kr., pričom niektoré z nich pripomínajú, ako Sókratés zachránil Xenofóna, ktorým musel byť Xenofón Starší (porovnaj Strab. IX 2,7 a Diog. Laert. II, 22-3). Pôvod týchto správ siaha až k Antisthenovmu nezachovanému dielu, ktoré sa zaoberalo okrem iného aj týmito udalosťami (porovnaj Athen. 216 C-D [= V A 200]).

K Rossettiho rekonštrukcii poznamenajme, že anachronizmy v sókratov-

ských dialógoch sú bežným javom (tak u Xenofóna, ako aj u Platóna) – dialógy sledujú vlastné témy, ktorým prispôsobujú dramatické udalosti aj charaktery postáv. G. Giannantoni (SSR, IV, s. 244-245) považuje za nepravdepodobné, že by Xenofón hovoril bez upozornenia o svojom menovcovi, ktorého označuje prívlastkom *μῶρος* (porovnaj *Mem.* I 3,8).

<sup>13</sup> III.3 *Περὶ νόμου ἢ περὶ πολιτείας*; III.4 *Περὶ νόμου ἢ περὶ καλοῦ καὶ δικαίου*. F. Declava Caizzi píše (*AF*, s. 80): „Je ťažké stanoviť, či ide o dva podtituly toho istého diela alebo o dva rozličné spisy. V druhom prípade by sme jeden mali považovať za štúdiu o zákone z politického hľadiska a druhý za štúdiu o zákone z etického hľadiska. Zákony netvorí to, čo prikazuje štát. Zákonom je iba to, čo je v zhode s dobrom a so spravodlivosťou.“ Ďalšie diskusie sa viažu na to, či obidva tituly alebo iba prvý z týchto titulov súvisí s dielom, ktorému dáva Athénaios (V 220 D [= V A 204]) názov *Πολιτικός* a ktoré sa v Diogenovom katalógu vôbec neobjavuje (porovnaj Giannantoni, SSR, IV, Poznámka 39). A.-H. Chroust zastáva názor (bez bližšieho zdôvodnenia), že Sókratovo proroctvo v Xenofónovej *Obrane* (porovnaj *Apol.* 30-31) pochádza zo spisu *Περὶ νόμου ἢ περὶ πολιτείας*, ktoré stotožňuje s titulom *Πολιτικός* – podľa Chrousta v ňom Antisthenés útočil na aténskych politikov vrátane Sókratovho žalobcu Anyta (*Socrates*, s. 127). C. W. Muller (*Die Kurzdialoge*, s. 174 a n.) vyslovil názor, že Antisthenov spis by sme mali považovať za zdroj inšpirácie pseudo-platónskeho diela *De iusto*. Giannantoni namieta, že Mullerova argumentácia sa opiera o interpretáciu, ktorá prikladá príliš veľký význam sofistickým vplyvom na Antisthena. H.-D. Rankin (*Sophists, Socratic, Cynics*, s. 220) si myslí, že Antisthenov spis vyvracal niektoré Platónove názory na ústavu.

<sup>14</sup> III.5: *Περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας*. Viacerí historici vyslovili predpoklad, že z tohto Antisthenovho diela vychádzala XV. reč Dióna Chrysostoma *O otroctve a slobode* (*Orat.* XV (65) 31); porovnaj napr. Wilamowitz-Moellendorff, *Comment. gramm.* III (1889), s. 12; proti tomuto názoru namieta R. Hirzel, *Der Dialog*, zv. I, s. 122.

K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, II., s. 46-47) predpokladá, že spis *Περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας* ovplyvnil Xenofónove *Spomienky* I 5 a IV 5 (t. j. skúmanie *ἐγκράτεια* vo vzťahu k *ἐλευθερία*). Podľa Giannantonioho (SSR, IV, s. 246) sú Joëllove závery neopodstatnené, pretože o obsahu spisu vieme príliš málo. Avšak je veľmi pravdepodobné, že Antisthenés (podobne ako ďalší sókratovci) chápal slobodu skôr v etickom a sociálno-politickom než v právnickom zmysle (porovnaj napr. zachované zl. z *Kýra* a *Hérakla*; bližšie pozri úvodné komentáre k týmto spisom).

<sup>15</sup> III.6: *Περὶ πίστεως*, III.7 *Περὶ ἐπιτρόπου ἢ περὶ τοῦ πείθεσθαι*. Obsah týchto spisov je neistý. F. Declava Caizzi (*AF*, s. 81) a A. Patzer (*AS*, s. 114) si myslia, že ide o jedno dielo. Podľa A. Dyroffa (*Die Ethik der alten Stoa*,

s. 241) sa spis mohol zaoberať špeciálnymi otázkami etiky, možno povinnosťami (porovnaj Diog. Laert. VII 110). Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, II, s. 38-46) ho dáva do súvislosti s dvomi rečami Dióna Chrysostoma (*Orat. LXXIII* (56) a *Orat. LXXIV* (57)) a s Xenofónovými prácami (*Mem. I* 5; *Oecon.* 13; *Mem.* III 5).

<sup>16</sup> III.8: *Περὶ νίκης οἰκονομικός*. Titul vyvolával množstvo pochybností – v minulosti bolo predložených viacero návrhov na jeho opravu (porovnaj Giannantoni, *SSR*, zv. IV, Poznámka 27). A. Müller (*De Antisthenis cynici vita et scriptis*, s. 48) a T. Birt (*Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zur Litteratur*, s. 449) si myslia, že ide o dva tituly. Proti tomu sa vyslovil J. Dahmen (*Quaestiones Xenophontaeae et Antistheneae*, 1897, s. 36) a titul opravuje na *Περὶ Νικηράτου οἰκονομικός* (t. j. týkajúci sa Nikérata; porovnaj Xenoph. *Symp.* 4,6); nazdáva sa, že medzi dielom Antisthena a Xenofóna existovala úzka súvislosť.

K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, II/1, s. 389-390) dokazuje, že hlavnou témou spisu bola jednota politickej a ekonomickej τέχνη. Xenofón vďačí Antisthenovi za koncepciu vládcovskej, ekonomickej a politickej τέχνη (porovnaj *Symp.* 4,6) – a nie náhodou v *Mem.* III 4 (Sókratés tu dokazuje, že dobrý hospodár má všetky vlastnosti vojvodcu) označil dve postavy menami Antisthenés a Nikomachidés (zložené zo slov νικᾶν a μάχεσθαι). K. Joël (s. 370, pozn. 2) hľadá ďalšie súvislosti medzi Antisthenovym dielom a XXIX. a XXX. rečou Maxima z Týra (kde sa diskutuje o tom, či sú užitočnejší bojovníci, alebo roľníci), a vyvodzuje, že z Antisthenovho diela čerpal aj Gaius Musonius Rufus (*Περὶ γεωργίας ὅτι ἀγαθόν*). E. Norden (*Beiträge*, s. 268) sa, naopak, domnieva, že slovo οἰκονομικός v titule spisu netreba chápať v užšom xenofónovskom zmysle (porovnaj Xenoph., *Oecon.*), ale v širšom význame (porovnaj Aristot. *Oecon.* 1345b12 a n. o štyroch typoch hospodárenia).

<sup>17</sup> V Diogenovom katalógu sa objavuje meno Kýra (Κῦρος) štyrikrát: *Κῦρος* (IV.1), *Κῦρος ἢ περὶ βασιλείας* (V.1), *Κῦρος ἢ ἐρώμενος* (X.3), *Κῦρος ἢ κατὰσκοποι* (X.4). Athénaios (V 200c) pozná dve Antisthenove diela s týmto titulom. Frynichos sa odvoláva na jedno dielo (porovnaj Fótios 101b9).

Predpoklad, že Antisthenés napísal najmenej dve diela s názvom *Κύρος*, vyplýva zo spojenia ἐν πατέρῳ τῶν Κύρων u Athen. V 220c [= V A 141]. Spojenie τὸν τε μικρὸν Κῦρον u Diog. Laert. II 61 [= V A 43] naznačuje, že jeden spis sa označoval ako *Κύρος Väčší* a druhý ako *Κύρος Menší* (pričom slová „väčší“ a „menší“ nenaznačujú – ako v prípade *Hérakla* – väčší či menší rozsah jednotlivých diel, ale dve rozdielne historické osobnosti, t. j. Kýra Veľkého a Kýra Mladšieho). Možno predpokladať, že Cicero sa zmieňuje o štvrtej a piatej knihe *Κύρα* (*Ad Att.* XII 38 [= V A 84]), aj keď znenie pasáže nie je celkom jednoznačné.

Neisté je aj znenie posledných dvoch titulov v X. zv. Najhodnovernejšie manuskripty Diogena Laertskeho, t. j. kódexy B a P, obsahujú znenie κῦριος (na

ktoré by sa hodilo z hľadiska textovej kritiky pravidlo *lectio difficilior potior*). Toto znenie prevzala aj Huebnerova edícia Diogena Laertského (1828), avšak druhé *κῦριος* opravuje na *κῦριοι*. Kódex F obsahuje znenie *Κῦρος*, ktoré do svojej edície Diogena Laertského zahrnul C. G. Cobet (1850) a po ňom aj J. Humblé („*Antisthenica*“, s. 167), R. D. Hicks (1958) a H. S. Long (1964).

Odborníci o tejto otázke viedli širokú diskusiu. A. W. Winckelmann (*Antisthenis fragmenta*, s. 14) prijíma znenie *κῦριος*, ale v poznámke pripomína, že prvé *κῦριος* v X. zv. opravil na *Κῦρονος*, lebo takto by lepšie vysvetľovalo podtitul ἡ ἐρώμενος („*Milovaný*“). Ak prijmeme jeho opravu (ako napr. H. Usener, *Quaestiones Anaximeneae*, s. 14-15), tento titul by bolo treba spojiť so spisom o Theognidovi.

Znenie *κῦριος* prijíma aj F. W. A. Mullach (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, 1867, s. 272), ktorý vyslovil hypotézu, že *Kýra Väčšieho* by sme mali stotožniť s *Kýrom*, ktorý sa spolu s *Héraklom Väčším* nachádza vo IV. zv. *Kýra Menšieho* by sme zase mali stotožniť s *Kýrom* uvedeným v V. zv., čo by potvrdzovala spomínaná pasáž z Cicerona, v ktorej by sme výrazu *Κῦρος δ, ε* mali rozumieť tak, že písmená *δ, ε* neoznačujú štvrtú a piatu knihu *Kýra*, ale IV. a V. zväzok Antisthenových diel.

Aj podľa Müllera (*De Antisthenis cynici vita et scriptis*, s. 43-44) napísal Antisthenés dvoch *Kýrov*, z nich jeden sa týkal *Kýra Staršieho* (pribl. 575 – 530 pred Kr.) a druhý *Kýra Mladšieho* (syna *Dáreia II.*).

S Mullachom polemizuje Th. Birt (*Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zur Litteratur*, s. 449), ktorý sa nazdáva, že v znení Medicejského kódexu *ΚΤΡΣΑΣ*, ktoré opravil už Bosius na *Κῦρος δ, ε*, treba vidieť skôr názov diela (*Περί Κίρκης*).

Ďalšiu hypotézu sformuloval F. Susemihl („*Der Idealstaat des Antisthenes und die Dialoge Archelaos, Kyros und Herakles*“, s. 210-211; súhlasí s ním aj E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, zv. II.1, s. 282), ktorý je presvedčený o tom, že spisy zahrnuté do X. zv. nie sú autentické. Zastáva názor, že dvaja *Kýrovia* uvedení v X. zv. sú výsledkom chyby pri prepisovaní. Ide teda o jediný spis s názvom *Κῦρος ἡ ἐρώμενος [Κῦρος] ἡ κατάσκοποι* a treba ho stotožniť s neautentickým *Kýrom Menším*. Pokiaľ ide o dvoch *Kýrov* zo IV. a V. zv., musí ísť o dve časti toho istého diela, k čomu nás vedie zmienená správa u Cicerona. Preto by mal byť *Kýros* vo IV. zv. na druhom, a nie na prvom mieste.

K problému sa vrátil E. Norden (*Beiträge*, s. 373 – 385), ktorý sa odvolal na údaje z rukopisnej tradície a odmietol Susemihlovu tézu o neautentickosti spisov v X. zv.: V prvom rade by sme mali uvažovať nad znením kódexov B a P (*κῦριος*), t. j. znením kódexu F (*Κῦρος*) by sme sa mali zaoberať iba v tom prípade, ak nebudeme schopní odôvodniť silnejšie znenie. Pritom je zrejmé, že výraz *κῦριος* (ktorý mal označovať pôvodný Antisthenov titul, pretože zdvojené



tituly sú neskoršieho dáta a boli pridané až vtedy, keď sa ukázalo, že je nevyhnutné diferencovať) musel mať v obidvoch tituloch rovnaký význam a skrývala sa za ním dôležitá dogma kynického učenia. Jednou z najpopulárnejších kynických dogiem je téza, že človek nie je otrokom, ale pánom svojich túžob a v plnom zmysle slova je ním mudrc. V tomto kontexte *δεσπότης* („pán“) a *κύριος* („ten, kto má moc/autoritu“) sú synonymá. Bolo by teda chybou držať sa pravidiel jednoduchšieho čítania *lectio faciliior* a ochudobniť tituly Antisthenových diel o koncepciu, ktorá zohráva takú významnú úlohu v kynickom morálnom myslení. Navyše význam slova *κύριος* sa zhoduje aj s podtitulmi, lebo kynický mudrc je nielen *ἐραστής* („milovník“), ale aj *ἐρώμενος* („milovaný“), čo vyplýva z opisu vzťahov medzi Héraklom a Achillom alebo medzi Sókratom a Alkibiadom, ktorých Antisthenés stavia do protikladu s otročným stavom (*δουλεία*), v područí ktorého sa nachádza človek oddaný erotickým vášňam, t. j. oddaný chybnému spôsobu lásky (*φαῦλος ἔρωτος*). Pokiaľ ide o výraz *κατάσκοποι* („vzvedáči“), aj ten zohráva dôležitú úlohu v neskoršom kynizme. Pomerne zreteľná je väzba medzi *κατάσκοπος* a *κύριος*. Čo však znamená plurál *κατάσκοποι*? Odpoveďou by mohla byť Antisthenova snaha postaviť *κύριος κατάσκοπος* do protikladu s *φαῦλοι κατάσκοποι*. G. Giannantoni v tejto súvislosti pripomína (SSR, IV, s. 297), že medzi Antisthenovými homérskymi spismi sa nachádza aj titul *Περὶ κατασκόπου*, *O vzvedáčovi* (VIII.6).

Nordenovu tézu prijíma E. Zeller (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, VII, 1894, s. 95-96), L. Francois (*Essai sur Dion Chrysostome*, s. 156-158) aj F. Declava Caizzi (*AF*, s. 89). L. Francois načrtáva vývojovú líniu koncepcie *κύριος* vo vzťahu k téme „otroka a pána“ od kynika Diogena až po Filóna Alexandrijského (porovnaj *Quod omnis probus liber sit*). Proti Nordenovej téze sa stavia F. Dümmler v jednej z poznámok v 2. vydaní práce *Antisthenica*, ktorá vyšla v súbornej zbierke jeho štúdií (porovnaj *Kleine Schriften*, s. 24, pozn. 1).

K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II/1., s. 55-56) zastáva názor, že najsprávnejším variantom je *Κῦρος*, hoci z hľadiska kynickej etymológie je identický s *κύριος*. Plurál *κατάσκοποι* označuje dvojakú funkciu (*διακριτική* a *φρουρητική*) psa (*κύων*), ktorý je *κατάσκοπος par excellence*.

K diskusii sa vyjadril aj H. Dittmar (*Aischines von Sphettos*, s. 69), ktorý sa stavia proti Nordenovej téze. Všimá si, že všetky tituly X. zv. začínajú vlastným menom, pričom k piatim z nich je pripojený podtitul, ktorý naznačuje obsah diela (*Héraklés alebo o rozumnosti alebo sile*, *Kýros alebo milovaný*, *Kýros alebo vzvedáči*, *Menexenos alebo o vládnutí*, *Archelaos alebo o kráľovstve*). Z tohto dôvodu treba interpretovať slovo *κύριος* ako vlastné meno (vlastné meno *Κῦριος* je dokumentované medzi starovekými nápismi). Pokiaľ ide o tvar *ΚΥΡΣΑΣ* v Medicejskom kódexe Cicerona, Dittmar si nemyslí, že by sme ho mali odmietnuť. Muž z ostrova Chios menom Kyrzas sa spomína

na konci hesla *Σωκράτης* v lexikóne *Súda*: Ide o človeka, ktorý prichádza navštíviť Sókrata, lebo sa chce stať jeho spoločníkom, ale nájde ho už spiaceho v hrobe, pri ktorom sa mu prisní sen a v ňom sa rozpráva so Sókratom – „hneď nato odchádza do vlasti, toto jediné si odnášajúc od Sókrata“ (porovnaj Suidas, s.v. *Σωκράτης*, 60-63): *ἐπιμνησθεῖς, θύσατε, ἔφη, τῷ Ἀσκληπιῷ. Κύρσας δὲ τις ὄνομα, Χῖος τὸ γένος, ὡς συνεσόμενος ἦλθε Σωκράτει· ᾧ καθευδήσαντι παρὰ τὸν τάφον ὄναρ ὄφθεις ὠμίλησεν. ἀπέπλευσε δὲ εὐθύς ἐκεῖνος, τοῦτο μόνον ἀπολαύσας τοῦ φιλοσόφου* (porovnaj mierne odlišné verzie v *Socratic. epist.* XVII 2 a Liban. *Apol. Socrat.* 5).

S Dittmarovými tézami súhlasí Wilamowitz-Moellendorff (*Platon*, zv. II., s. 27), lebo Cicero by nenapísal titul *Kýros* gréckou alfabetou (podľa Wilamowitza spisy *Kýros* a *Héraklés* síce obsahovali priamu reč, ale neboli dialógmi). Podobné stanovisko zaujíma A. Patzer (*AS*, s. 135-136), ktorý vyslovuje názor, že hoci bolo meno *Kýrsas* zriedkavé, predsa je dostatočne doložitelné. Nemala by nás mýliť ani strohosť rozprávania v *Súde*: Dialóg medzi Sókratom a Kýrsom bol základným motívom Antisthenovho rozprávania, ktoré sa vzhľadom na dramatickú situáciu mohlo týkať problému smrti a posmrtného života. K Patzerovmu názoru dodajme, že ak bolo vytvorené meno *Κύρσας* umelo, mohlo by súvisieť so slovesom *κυρεῖν* a označovať niekoho, *kto sa objavil náhodou* (porovnaj heslo *κυρέω* v *LSJ*, s. v.).

G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 298) namieta proti Dittmarovej a Patzerovej téze, že nie je dostatočne presvedčivá. Obhajoba rukopisného znenia by nemala zachádzať tak ďaleko, že Antisthenovi pripíšeme okrem dvoch *Kýrov* ešte aj dvoch *Kýriov* a jedného *Kýrsa*, o ktorom nenachádzame žiadnu inú stopu v antických prameňoch. Ani paralelné heslá k príbehu obsiahnutom v *Súde* neuvádzajú meno *Kýrsas* alebo detaily o sne, a pokiaľ ide o vlastné meno *Kýrios*, jeho nepravdepodobnosť dosvedčuje nielen to, že je pre antickú literatúru neznáme, ako aj to, že nevieme o žiadnej súvislosti s Antisthenom (ako zdôrazňuje koniec koncov aj R. Höistad, porovnaj *Cynic Hero and Cynic King*, s. 74-75).

Zostávajú preto iba dve možnosti: (1) buď budeme považovať dvoch *Kýrov* zo IV. a V. zv. za jediné dielo, čiže *Κύρος ἢ περὶ βασιλείας* alebo *Kýros Väčší*, a dvoch *Kýrov* z X. zv. taktiež za jediné dielo, čiže *Kýros Menší*; (2) alebo budeme dvoch *Kýrov* zo IV. a V. zv. považovať za *Kýra Väčšieho* a *Kýra Menšieho* a pre tituly v X. zv. prijmeme znenie *κῦριος*, avšak nie ako vlastné meno. Za súčasného stavu nie je dosť presvedčivá ani jedna z naznačených hypotéz. Prvá je príliš násilná voči katalógu Diogena Laertského a druhá narušá symetriu titulov v X. zv. G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 299) navrhuje, aby sme nechali túto otázku otvorenú a držali sa toho, že Antisthenés napísal dve rozdielne diela: *Kýra Väčšieho* a *Kýra Menšieho*. S ohľadom na katalóg si len ťažko dokážeme predstaviť, že by Antisthenés venoval každému z dvoch *Kýrov* po dve diela.

Táto okolnosť vylučuje, že by názvy *Kýros Väčší* a *Kýros Menší* naznačovali dlhší a kratší rozsah diela (ako je to v prípade *Hérakla*), a núti nás predpokladať, že Antisthenés hovoril v *Kýrovi Väčšom* o zakladateľovi Perzskej ríše, t. j. o kráľovi Kýrovi II. Veľkom (cca 575 – 530 pred Kr.), a v *Kýrovi Menšom* o synovi Dáreia II., o Kýrovi Mladšom, ktorý padol roku 401 pred Kr. v bitke pri Kunaxe (R. Hirzel, *Der Dialog*, zv. I., s. 122, pozn. 2, si myslí, že Antisthenés písal vo všetkých kýrovských spisoch o Kýrovi Mladšom, ktorého Gréci obdivovali a ctili; porovnaj Xenoph., *Anab.* 1.9,1 a n.). Nie je na tom nič prekvapujúce, lebo aj Xenofón rozpráva v *Anabáze* (*Κύρου ἀνάβασις*) o nešťastnej výprave Kýra Mladšieho a v *Kýrovej výchove* (*Κύρου παιδεία*) opisuje mladosť, vzostup a vládu Kýra Staršieho. Tým však nie sú vyriešené všetky problémy, lebo ak by to tak bolo, museli by sme predpokladať, že *Kýros Väčší* sa nachádza v katalógu Diogena Laertského ako prvý (podobne ako *Héraklés Väčší*) a mali by sme ho stotožniť s dielom, ktoré nesie prostý titul *Κῦρος*. Naproti tomu titul *Κῦρος ἢ περὶ βασιλείας* sa dá ťažko zlúčiť s *Kýrom Menším*, pretože Kýros Mladší sa nikdy nestal kráľom, ale hodil by sa ku *Kýrovi Väčšiemu*, keďže jeho témou bola výchova Kýra ku kraľovaniu. Našou úlohou však nie je meniť poradie titulov v katalógu Diogena Laertského ani meniť obsah pripisovaný obom dielam antickou tradíciou.

<sup>18</sup> IV.2: *Ἡρακλῆς ὁ μείζων ἢ περὶ ἰσχύος* (*Héraklés väčší alebo o sile*). V Diogenovom katalógu sa meno Hérakla objavuje ešte dvakrát: *Ἡρακλῆς ἢ Μίδα*s (*Héraklés alebo Midas*), *Ἡρακλῆς ἢ περὶ φρονήσεως ἢ ἰσχύος* (*Héraklés alebo o rozumnosti alebo sile*).

F. G. Welcker (*Kleine Schriften*, Bonn, 1845, zv. II., s. 482-483) zredukoval Antisthenove spisy venované Héraklovi na dva: Prvý s názvom *Ἡρακλῆς καὶ Μίδα*s, v ktorom vyznávač slasti Midas tvorí protiklad k Héraklovi podobne ako v Prodikových *Ἵθραι*, a druhý s titulom opraveným na *Ἡρακλῆς ἢ περὶ φρονήσεως καὶ ἰσχύος*, čiže *Héraklés Väčší*, na ktorý sa vzťahujú zlomky zozbierané Winkelmanom (*Antisthenis fragmenta*, s. 15-16). S Welckerovou tézou súhlasia Ch. Chappuis (*Antisthene*, s. 29), A. Müller (*De Antisthenis cynici vita et scriptis*, s. 41), H. Usener (*Quaestiones Anaximeneae*, s. 13), E. Weber („De Dione Chrysostomo Cynicorum Sectatore.“, 236-257).

F. W. A. Mullach (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, 1867, s. 271) sa nazdáva, že Antisthenés napísal len jeden héraklovský spis, ktorý pozostával z troch častí, ale starovekí vzdelanci mu dali viaceré názvy: jedna časť sa venovala *ἰσχύς*, druhá časť *φρόνησις* a ďalšia sa zaoberala vzťahom *Héraklés-Midas*, čiže *zdatnosť-slásť*. Podľa Mullacha je pravdepodobné, že zachované zlomky pochádzajú z jedného diela, ktoré napísal Antisthenés v súťaži s Prodikom. F. Susemihl („Der Idealstaat des Antisthenes und die Dialoge *Archelaos*, *Kyros* und *Herakles*“, s. 208-209), ktorý považuje diela z X. zv. Diogenovho katalógu

za neautentické, si kladie otázku, ktorý z dvoch titulov obsiahnutých v X. zv. treba stotožniť s titulom *Ἡρακλῆς ὁ ἐλάσσων*. O tomto spise sa zmieňuje Diog. Laert. II 61 [= V A 43] a mali by sme v ňom hľadať Pasifóntov podvrh. Ak by platila vyššie uvedená Welcekrova téza, neautentického *Hérakla a Midasa* by sme mohli stotožniť s *Héraklom Menším*. Zamietnuť však treba aj druhého *Hérakla*: podozrivý je už dodatok ἢ ἰσχύος a možno predpokladať, že podtitul ἢ περὶ φρονήσεως ἢ (alebo καὶ?) ἰσχύος patrí k *Héraklovi Väčšiemu*, odkiaľ sa neskôr presunul do X. zv. So Susemihlovými tézami súhlasí E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, zv. II.1, s. 282).

R. Hirzel (*Der Dialog*, zv. I., s. 120 a n.) si takisto myslí, že existoval len jeden héraklovský spis, v ktorom sa nachádzalo niekoľko rozhovorov spojených zjednocujúcim rozprávaním.

A. Patzer (*AS*, s. 148-149) sa domnieva, že súčasná podoba titulov je porušená, lebo je podľa neho málo pravdepodobné, že by sa nejaký spis nazýval *Väčší* (*Ἡρακλῆς ἁμείζων*) a nekorešpondoval by v našom katalógu so spisom nazvaným *Menší* (*Ἡρακλῆς ὀελάσσων*). Rovnako je nepravdepodobné, že by sa „väčšie“ dielo venovalo iba téme *ἰσχύς* a „menšie“ dielo by sa opakovane vrátilo k tejto téme a pribralo by k nej ešte tému *φρόνησι*. A. Patzer preto formuluje hypotézu (analogickú s Welckerovou), že titul *Hérakla Väčšieho* musel pôvodne znieť *Ἡρακλῆς ὁ ἀμείζων ἢ περὶ φρονήσεως καὶ ἰσχύος* (*Héraklés väčší alebo o rozumnosti a sile*). Neskôr sa rozpadol na dva samostatné tituly, takže *Hérakla Menšieho* treba stotožniť s dielom *Ἡρακλῆς καὶ* (Welcker: ἢ PF) *Μίδας*.

Súčasná diskusia týkajúca sa znenia titulov héraklovských spisov sa spája s diskusiami o ich predpokladanom obsahu, a to v oveľa väčšej miere ako v súvislosti s inými titulmi. Predpoklad, že existovali minimálne dve diela s názvom *Héraklés*, sa dá vyvodiť nielen zo slova *ἀμείζων* (*väčší*), ale aj z narážky na *Hérakla Menšieho*, ktorá sa nachádza v Diog. Laert. II 61 [= V A 43]: τὸν *Ἡρακλέα τὸν ἐλάσσων*. Na spis *Héraklés Väčší* by mohli odkazovať aj narážky v Diog. Laert. VI 2 [= V A 97] (... τοῦ μεγάλου *Ἡρακλέους*) a v Diog. Laert. VI 104 [= V A 98], VI 105 [= V A 99], kde sa spomína jednoducho *Héraklés*.

Antisthenov *Héraklés* mohol mať svoj vzor v rovnomennom diele sofistu Prodika (porovnaj DK 84 B 2 z Xenofónových *Spomienok*). Antisthenov spis bol zrejme iniciačným textom pre výklad mýtického hrdinu u neskorších kynikov, ktorí spájali príbehy *Hérakla* s vlastným spôsobom života (porovnaj *AK*, s. 50).

<sup>19</sup> V.2: *Ἀσπασία* (*Aspasia*). Nepoznáme datovanie tohto spisu, ale všeobecne sa usudzuje, že vznikol ešte pred rovnomenným Aischinovým dialógom (pozri Dittmar, *Aischines von Sphettos*, s. 299-300.). Zachované zlomky poukazujú na komediálny štýl textu (V A 142 – 144 *SSR*). K podrobnej diskusii o spise po-

zri úvodný komentár k *Aspasia* (porovnaj Giannantoni, *SSR*, IV, Poznámka 33, s. 323-325).

<sup>20</sup> Medzi historikmi panuje všeobecná zhoda v tom, že VI. zväzok obsahuje logické spisy, v ktorých Antisthenés vyjadril svoju logickú náuku namierenú proti Platónovmu učeniu o ideách. Titul VI.2 *Περὶ τοῦ διαλέγεσθαι ἀντιλογικός* (*Spis proti logike o dialektickom skúmaní*) by mohol byť podtitulom spisu *Ἀλήθεια* (*Pravda*).

Th. Birt (*Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zur Litteratur*, s. 449) poznamenal, že *Sathón* nemôže byť titul, ktorý by zahŕňal tri traktáty *Περὶ τοῦ ἀντιλέγειν* (α β γ, t. j. I. II. III. treba interpretovať podobne ako v prípade piatich *Protreptík*: porovnaj posledné dva tituly II. zväzku). Okrem toho je nepravdepodobné, že by titul *Περὶ τοῦ διαλέγεσθαι* bol označený ako *ἀντιλογικός*, a nie *διαλεκτικός*. Predpoklad, že *Sathón* bol antilogický spis, sa dá vydedukovať z Diog. Laeert. III 35 [= V A 148]. Z tohto dôvodu by sa tituly VI. zv. zväzku mali čítať takto:

*Ἀλήθεια.*

*Περὶ τοῦ διαλέγεσθαι.*

*Ἀντιλογικός, Σάθων, Περὶ τοῦ ἀντιλέγειν α β γ* (kde sa 1. zv., t. j. α, vzťahuje na *Ἀντιλογικός*, β na *Σάθων*, a γ na *Περὶ τοῦ ἀντιλέγειν*).

Obsah titulu *Περὶ διαλέκτου* (*O dialekte*) možno súvisí so zl. V A 187 (= Porfyriovo schólion k Homérovej *Od.* 1.1). Ak išlo o dialóg (porovnaj Patzer, *AS*, s. 167-188), hlavnými postavami mohli byť Sókratés a Hippias, podobne ako v Platónovom *Hippiovi Menšom* (porovnaj A. Brancacci, *Oikeios logos*, s. 45-60).

K titulom šiesteho zväzku pozri bližšie A. Brancacci (*Oikeios logos*, s. 25-30).

<sup>21</sup> VII.1: *Περὶ παιδείας ἢ περὶ ὀνομάτων*. Vo všeobecnosti sa usudzuje, že z tohto spisu pochádza slávna téza: *počiatkom výchovy je skúmanie mien* (V A 160). Dielo sa mohlo zaoberať sémantickými analýzami na spôsob Prodiaka alebo uplatňovaním etymológie (porovnaj Platónov *Kratylos*). Antisthenove skúmania týkajúce sa otázky výchovy, *παιδεία*, tvoria zl. V A 161 – V A 175. Podrobne sa touto problematikou zaoberá R. Höistad (*Cynic Hero and Cynic King*, s. 156-158, 171-173), ktorý porovnáva Antisthena s inými dobovými mysliteľmi. O úlohe „vychovávateľov“, ktorú si prisvojovali Antisthenovi kynickí nasledovníci, píše E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, zv. II.1, s. 332-336). Podľa Giannantonioho (*SSR*, IV, s. 248) by sme nemali akceptovať Birtov názor, že s Antisthenovým spisom polemizuje Xenofón vo IV. knihe *Spomienok* (porovnaj najmä IV 3,1, kde odmieta chápanie *παιδεία*, v ktorej by dialektický moment prevažoval nad etickým). Aj keď ide o pôsobivý predpoklad, ostáva v rovine hypotézy, pretože sa týka domnelej závislosti nám známeho spisu od diela nezachovaného a neznámeho (porovnaj T. Birt, „Zu

Antisthenes und Xenophon“, *Rheinisches Museum für Philologie*, LI, 1896, s. 153-157).

S Birtovými závermi, ktoré prevzali aj Dahmen a Joël porovnaj Zellerovo hodnotenie (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, VII (1894), s. 100-101). A. Dyroff (*Die Ethik der alten Stoa*, s. 241) si myslí, že Antisthenov spis nemal pedagogický, ale logicko-gramatický charakter, pretože pred Plútarchom písali tituly *Περί παιδείας* iba stoici, peripatetici a neopythagorovci (Aristippovu *Περί παιδείας* nemožno považovať za autentickú). F. D. Caizzi („Antistene“, *Studi Urbinate*, s. 65-69) preberá (aj keď v umiernennej podobe) Birtovu tézu: podľa Caizziovej je pravdepodobné, že v nejakom Antisthenovom spise sa nachádzali analógie s tým, čo hovorí Xenofón o Sókratovi. To, samozrejme, neznamená, že by autor *Spomienok* prebral od Antisthena všetko bez toho, aby pridal niečo vlastné. Od Antisthena si zrejme vypožičal predovšetkým tému. Hypotézy tohto druhu sa však nedajú dostatočne doložiť (porovnaj A. Brancacci, *Oikeios logos*, s. 30-32). Podrobnejšie k tomuto spisu pozri G. Giannantoni, *SSR*, IV, Poznámka 38.

<sup>22</sup> VII.2 *Περί ονομάτων χρήσεως ἐριστικός*. Podľa Th. Birta (*Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zur Litteratur*, s. 449) nie je isté, či je *ἐριστικός* názvom samostatného spisu, alebo súčasťou titulu 2. alebo 3. spisu zo VII. zväzku. V kódexe F totiž *ἐριστικός* chýba, zatiaľ čo v kódexoch B a P sa vyskytuje. Podľa H. Maiera (*Sokrates*, s. 208) slovo *ἐριστικό*, ktoré sa objavuje aj v predposlednom titule VII. zväzku, nenaznačuje, že by malo ísť o diela obsahujúce eristickú techniku, ale že ide o odpoveď tým, ktorí kritizovali autora za to, že je „eristikom“ (medzi eristikov ho radil zrejme aj Isokratés). Avšak možno predpokladať, že slovo *ἐριστικός* bolo pridané k titulu s úmyslom očierniť autora (porovnaj F. D. Caizzi, *AF*, s. 81). Podľa Brancacciho (*Oikeios logos*, s. 45) by sme slovo *ἐριστικός* mali chápať „so všetkou pravdepodobnosťou ako narážku na záľubu v lingvistických a terminologických analýzach, ktorým sa náš sókratovec venoval“. A. Brancacci je presvedčený, že ide o autentický titul aj preto, lebo obsahuje pojem *χρησις* (užitočnosť), ktorý je určite antisthenovský.

<sup>23</sup> VII.4 *Περί δόξης και ἐπιστήμης*. E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, zv. II.1, s. 303, pozn. 1) nepochybuje o tom, že spis sa zaoberal definíciou *τὸ τί ἦν*. Podľa Rodiera (*Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène*, s. 34) v ňom Antisthenés dokazoval, že reprezentateľné sú iba jednotliviny a že vedenie ani pojem neexistujú, takže vedenie musíme redukovať na mienku (ako sa o tom zmieňuje Platónov *Theaitétos* 201c-202d). Podľa Maiera (*Sokrates*, s. 515) Antisthenés pod slovom *ἐπιστήμη* myslel etické vedenie (podobne ako Platón v *Theaitétovi* 201c, kde sa vedenie chápe ako pravdivá mienka spojená s *logom*, *δόξα ἀληθῆς μετὰ λόγον*; porovnaj F. Dümmler, *De Antisthenis Logica*, s. 51-54). To, že takéto chápanie patrí do sokratiky, dosvedčuje Diotima v Platónovom *Symposiu* 202a alebo záver Platónovho *Menóna* 97e a n. Do súvis-

losti s takýmto chápaním vedenia by sme mohli dať aj Antisthenovu tézu, že nemožno definovať, čo je vec, lebo definícia je dlhý *logos* (= V A 150; porovnaj Burnet, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, s. 252).

Antisthenovo rozlíšenie mienky (*δόξα*) a vedenia (*ἐπιστήμη*) sa mohlo zaoberať špecifikáciou absolútneho kritéria na uchopenie etickej problematiky, ktorú rozvinul Sókratés (porovnaj F. D. Caizzi, *AF*, s. 81; A. Brancacci, *Oikeios logos*, s. 24-25). Toto rozlíšenie bude kľúčové pre Platóna na ceste k vlastnému premysleniu etických otázok, ktorými prekročí Sókratov tieň (porovnaj napr. záver dialógu *Menón*). K problému vedenia pozri podrobnejšie Giannantoní (*SSR*, IV, Poznámka 37). U Antisthena sa môžeme stretnúť s protikladom *δοξάζειν-γιγνώσκειν* (mieniť – poznávať), ktorý je súčasťou Aiantovej obhajoby pred pomyselnými sudcami (zl. V A 53, § 8).

<sup>24</sup> VII.5 *Περὶ τοῦ ἀποθανεῖν*, VII.6 *Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου*, VII.7 *Περὶ τῶν ἐν ἅδου*. Z trojice titulov (*O umieraní, O živote a smrti, O veciach v podsvetí*) sa nám nič nezachovalo. Niektorí historici sa domnievajú, že išlo o jeden spis. Th. Birt (*Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zur Litteratur*, s. 449) sa domnieva, že druhý a tretí titul tvorili jedno dielo. F. Decleva Caizzi (*AF*, s. 81) upozorňuje na to, že tretí titul pripomína práce Démokritove [= zl. 68 A 34 DK] a Prótagorove [= zl. 80 A 1 DK]. F. W. A. Mullach (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, 1867, s. 270) predpokladá, že spisy sa zaoberali nesmrteľnosťou duše, preto s nimi spája tézu zachovanú v zl. V A 193 (*duše majú rovnaký tvar ako telá, v ktorých sú obsiahnuté*). F. Dümmler (*Akademi-ka*, s. 86-96) zastáva názor, že diela obsahovali Antisthenove predstavy o Háde (porovnaj záver Platónovho *Gorgia*), ktoré sa nám zachovali u Dióna Chrysostoma (porovnaj *Orat.* XXX (80); porovnaj H. Binder, *Dio Chrysostomus und Posidonius*, s. 76-77). Pravdepodobnejší je Bureschov názor (*Leipziger Studien zur classischen Philologie*, IX, 1886, s. 21-22, 35-36, ktorý preberá J. Dahmen, *Quaestiones Xenophontae et Antistheneae*, 1897, s. 47), že účelom trojice spisov bolo poskytnúť útechu. Na Bureschove úvahy sa odvoláva K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. I., s. 156-206), ale vyvodzuje z nich dosť nepravdepodobné závery: (1) že Antisthenés (t. j. nie Hégésias z Kyrény) bol prvý skutočný *Πεισιδάνατος* („Ten, ktorý prehovára na smrť“), a v tomto postoji ho nasledovali kynici; (2) že Antisthenove diela sú základom pre neskoršiu útešnú literatúru a zároveň sú vyvrcholením predošlej tradície (vrátane východnej mystiky).

Pri rekonštrukcii titulu zohráva dôležitú úlohu jeho porovnanie s pseudo-platónskym dialógom *Axiochos*. A.-H. Chroust (*Socrates*, s. 106-108) si myslí, že titul *Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου* sa zaoberal umením života, ktoré vychádzalo z analógie *techné* (porovnaj R. Kassel, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, s. 12-17).

Dnes nedokážeme s istotou rekonštruovať obsah a charakter týchto spisov. S predpokladaným obsahom by mohli súvisieť zl. V A 176 – V A 178 (porovnaj Joël, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II/1., s. 159-163). O problematizácii staroby a smrti v kynickej a stoickej literatúre porovnaj J. F. Kindstrand (*Bion of Borysthenes*, s. 278-279, 287-288).

<sup>25</sup> A. Patzer (*AS*, s. 130) si myslí, že všetkých 5 titulov VII. zv. (*O umieraní, O živote a smrti, O veciach v podsvetí, O prírode I, II*) malo teleologicko-eschatologický obsah (porovnaj O. Gigon, *Sokrates*, s. 295) a nevybočovalo z rádu predchádzajúcich a nasledujúcich spisov o dialektike, ktorú Antisthenés spájal s fyzikou. VI. a VII. zv. podľa Patzerovho názoru vytvárali určitú obsahovú jednotu (porovnaj *AS*, s. 11, 116).

<sup>26</sup> VII.9: *Ἐρώτημα περὶ φύσεω*. Tento titul chýba v kódexe F; vynecháva ho aj J. Humblé (*Antisthenica*, s. 166). Spis *O prirodzenosti* (VII.8 *Περὶ φύσεως*) mohol byť totožný so spismi *Otázka o prirodzenosti* (*Ἐρώτημα περὶ φύσεως*), resp. s titulom *Φυσικός*, ktorý uvádza Filodémos a Cicero (porovnaj zl. V A 179 – V A 180; porovnaj Schmalzriedt, *Περὶ φύσεως. Zur Frühgeschichte der Buchtitel*, s. 100; F. D. Caizzi, *AF*, s. 82, 100 a n.). Termín *Ἐρώτημα* (*Otázka*) by mohol odkazovať na dialektickú problematiku. G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 251) sa domnieva, že tituly *Περὶ φύσεως* a *Ἐρώτημα περὶ φύσεως* tvorili jedno dielo, ktoré nemalo „prírodný“ charakter, t. j. v centre pozornosti nebolo ani predsókratovské, ani aristotelovské chápanie *φύσις* (porovnaj A. Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa*, s. 28-29). Skúmanou témou bol podľa všetkého protiklad *φύσις-νόμος*, ktorý je analogický s protikladom *ἀληθεία-δόξα*. Do tohto kontextu zapadá téza, že mnohosť bohov ľudového náboženstva je len *podľa dohody* (*κατὰ νόμον*), zatiaľ čo boh je *v skutočnosti* (*κατὰ φύσιν*) iba jeden – nepodobá sa žiadnej z viditeľných vecí a nemožno ho zobrazovať (čo vedie k polemike s ľudovým náboženstvom; porovnaj zl. V A 176 – V A 184).

<sup>27</sup> VII.10: *Δόξαι ἢ ἐριστικός*. Susemihl („Der Idealstaat des Antisthenes und die Dialoge *Archelaos, Kyros* und *Herakles*“, s. 207) navrhuje vypustiť z titulu spojku , aby sme znenie zosúladili s ostatnými prípadmi, v ktorých sa objavujú podobné podtituly, napr. *ἔρωτικός, ἀντιλογικός*. Pokiaľ ide o obsah spisu, H. Maier (*Sokrates*, s. 208) odmieta názory, že by mohlo ísť o spis venovaný eristickej technike. Podľa jeho názoru obsahom spisu mohla byť skôr Antisthenova odpoveď na kritiku tých, ktorí ho obviňovali z eristickej argumentácie. Giannantoni súhlasí s Maierom (*SSR*, IV, s. 254), pretože len ťažko si dokážeme predstaviť, že by niekto v Antisthenovej dobe nazval svoje dielo „eristickým“ (*ἐριστικός*).

<sup>28</sup> VII.11: *Περὶ τοῦ μανθάνειν προβλήματα*. Podľa Dümmlera (*Akademika*, s. 197) a Joëla (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, I., s. 385) sa spis zaoberal otázkou naučiteľnosti zdatnosti, t. j. jednou z hlavných tém sofistického a sókratovského hnutia.



<sup>29</sup> VIII. a IX. zv. obsahovali Antisthenove interpretácie Homéra. V VIII. zv. boli tri všeobecnejšie spisy, venované múzickému umeniu a Homérovi (*Περὶ μουσικῆς*, *Περὶ ἐξηγητῶν*, *Περὶ Ὀμήρου*) a tri ďalšie venované *Iliade* (*Περὶ ἀδικίας καὶ ἀσεβείας*, *Περὶ Κάλχαντος*, *Περὶ κατασκόπου*). Práce v IX. zv. sa týkali *Odysseie*. Antisthenove homérske práce súvisia tak so sokratikou (pokiaľ ide o skúmané témy, ako napr. charakter zdatnosti, sebazpoznanie atď.), ako aj so sofistickou (pokiaľ ide o formu a vyjadrovacie prostriedky, hlavne prostriedky gorgiovského štýlu).

<sup>30</sup> VIII.1. Spis *O múzickom umení* (*Περὶ μουσικῆς*) patrí podľa všetkého k všeobecnejším spisom, ktoré sa zaoberali výkladom Homéra (podobne ako spis *Περὶ Ὀδυσσεύς* v IX. zv.). Obsah spisu *Περὶ μουσικῆς* by mohli naznačiť niektoré pasáže zo scholia k *Odysseii* I.1 (= V A 187), ako napr. spojenie τὸ ἀρμόδιον ἐκάστω, ktoré sa viaže na mnohotvárnosť reči a jej variovanie v rozdielnych ušiach poslucháčov, ktorým je vlastné a špecifické len jedno. (Bližšie pozri K. Joël, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II.1, s. 143-145; F. D. Caizzi, *AF*, s. 82; G. Giannantoni, *SSR*, IV, s. 331.)

<sup>31</sup> VIII.2: *O exegetoch* (*Περὶ ἐξηγητῶν*). F. Dümmler (*Antisthenica*, s. 31) si myslí, že Antisthenés kritizoval v spise *O interpretoch* (*Περὶ ἐξηγητῶν*) dobových interpretov Homéra, medzi inými Métrodóra a Stésimbrotu (koniec 5. stor. pred Kr.), ako aj niektorých rapsódov. Antisthenés podľa Dümmlera napádal ich techniky výkladu, proti ktorým staval vlastné spôsoby interpretácie. H.-J. Lulofs (*De Antisthenis studiis rhetoricis*, s. 48) si myslí, že Antisthenés kritizoval v prvom rade fyzikálne alegorizácie homérskeho mýtu (Stésimbrotos, Anaximandros; porovnaj Xenoph., *Symp.* 3.6). Medzi autorov alegorických výkladov Homéra na sklonku 5. stor. pred Kr. by sme mohli zaradiť okrem Stésimbrotu a Anaximandra (porovnaj V A 185) aj Diogena z Apollónie, Démokrita, Hippia, Métrodóra a Prótagora (bližšie pozri N. J. Richardson, „Homeric Professors in the Age of the Sophists“). F. Decleva Caizzi predpokladá, že Antisthenés kritizoval len dobových rapsódov (*AF*, s. 82). Proti jej názoru by sme mohli namietnuť, že rapsódi neboli exegetmi, ale iba prednášateľmi, prípadne zostavovateľmi tradičných básní (porovnaj Xenoph., *Mem.* IV 2,10: τοὺς γὰρ τοὶ ῥαψωδοὺς οἶδα τὰ μὲν ἔπη ἀκριβοῦντας, αὐτοὺς δὲ πάνυ ἡλιθίους ὄντας; „lebo o rapsódoch viem toľko, že síce s veľkou presnosťou ovládajú homérske spevy, sami sú však veľmi hlúpi“). N. J. Richardson („Homeric Professors in the Age of the Sophists“, s. 81) si myslí, že Antisthenov útok na špekulatívne interpretácie Homéra by mohol korešpondovať so Sókratovým ironickým postojom k homérskeho vykladačom v Platónovom *Iónovi*.

Métrodóros z Lamsaku (*Μητροδόωρος ὁ Λαμψακηνός*) patrilo do okruhu Anaxagorových žiakov a vo svojom spise o Homérovi vraj prevádzal všetko na alegóriu (porovnaj zl. DK A 3 z Tatiana), *aithér* nazval obrazne Agamemnón-

nom (porovnaj zl. DK A 4 z Hesychia), Helenu – zemou, Achilla – slnkom, Apollóna – žlčou (porovnaj zl. DK A 4 z Filodéma) atď. Podľa Favorina (*ap. Diog. Laert. II 11*) Métrodóros pokračoval v učení Anaxagora, ktorý ako prvý vyslovil názor, že Homérove eposy sa zaoberajú zdatnosťou a spravodlivosťou. O Stésimbrotovi z Thasu (*Στησίμβροτος ὁ Θάσιος*) hovorí Sókratés v Xenofónovom *Symposiu* (3,6, porovnaj zl. V A 185) ako o učiteľovi rapsodického umenia. O Métrodórovi aj Stésimbrotovi sa zmieňuje Platónov *Ión* 530c9-d1. Bližšie k obidvom homéerskym vykladačom pozri G. Lanata, *Poetica pre-platonica*, s. 240-247.

<sup>32</sup> F. Decleva Caizzi (*AF*, s. 82) zaraďuje spis *O Homérovi* (VIII.3 *Περὶ Ὀμήρου*) medzi diela, ktoré sa zaoberali spôsobom interpretácie básní. Nemôžeme vylúčiť ani Krischeovu hypotézu (porovnaj *Die theologischen Lehren der griechischen Denke*, s. 243), že spisy *Περὶ ἐξηγητῶν* a *Περὶ Ὀμήρου* predstavujú iba jeden titul: *Περὶ Ὀμήρου ἐξηγητῶν* (*O vykladačoch Homéra*).

<sup>33</sup> Ak je správny predpoklad, že Antisthenove homérovské spisy usporiadal ich vydavateľ podľa následnosti epizód *Iliady* a *Odyseie*, potom by bolo možné, že spis *O nespravodlivosti a bezbožnosti* (VIII.4 *Περὶ ἀδικίας καὶ ἀσεβείας*) sa venoval Agamemnónovi (porovnaj *Il. I*), ktorý bol nespravodlivý, *ἄδικος*, voči najudatnejšiemu bojovníkovi Achillovi a bezbožný, *ἀσεβής*, voči Apollónovmu kňazovi z Chrysy, ktorému ukoristil dcéru (porovnaj Dümmler, *Antisthenica*, s. 16; Müller (*De Antisthenis cynici vita et scriptis*, s. 52; Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, s. 272-273). Nemôžeme však vylúčiť ani hypotézu, že išlo o všeobecnejšie skúmanie *ἀδικία* a *ἀσέβεια* u Homéra, proti ktorému vystúpili v 5. stor. pred Kr. viacerí kritici antropomorfného obrazu bohov (porovnaj napr. Xenofanove výhrady voči Homérovi; zl. B 11, B 15 DK atď.). F. Decleva Caizzi (*AF*, s. 82) v tejto súvislosti odkazuje na K. Joëla (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. I, s. 353), ktorý hľadá väzby medzi titulom *Περὶ ἀδικίας καὶ ἀσεβείας* a I. kn. Xenofónových *Spomienok* (*Mem. I.1, 16*), v ktorej Xenofón hovorí o Sókratovi, že *skúmal to, čo je zbožné a bezbožné, čo je krásne a škaredé, čo je spravodlivé a nespravodlivé (...διελέγετο σκοπῶν τί εὐσεβές, τί ἀσεβές, τί καλόν, τί αἰσχρόν, τί δίκαιον, τί ἄδικον)*, lebo znalosť týchto vecí robí ľudí dokonalými (*καλοὺς κάγαθούς*), zatiaľ čo ich neznalosť z nich činí otrocké povahy.

<sup>34</sup> Spis *O Kalchantovi* (VIII.5 *Περὶ Κάλχαντος*) sa mohol viazať na pasáž z I. spevu *Iliady* (verš 53 – 120), v ktorej sa hovorí o Apollónovom kňazovi Kalchantovi (porovnaj Dümmler, *Antisthenica*, s. 16). A. W. Winckelmann (*Antisthenis fragmenta*, s. 14) si myslí (v súvislosti s nasledujúcim titulom), že spis mohol byť polemikou s ľudovým náboženstvom a s vešteckými praktikami. Podľa K. Joëla (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II, 2, s. 646-647) mal spis *O Kalchantovi* obhajovať tézu, ktorá by bola blízka Platónov-

mu spôsobu narábania s diferenciou *pravdivé-zdanlivé*, t. j. že skutočný veštec (μάντις) je φιλόσοφος.

<sup>35</sup> VIII.6: *O vyzvedačovi* (Περὶ κατασκόπου). A. W. Winckelmann (*Antisthenis fragmenta*, s. 14) navrhuje zmeniť titul na Περὶ τερατοσκόπου (*O veštcovi*), pretože by sa mohol viazať na epizódu o trójskom vyzvedačovi Dolónovi, ktorá sa nachádza v X. speve *Iliady* (verš 299 – 468). S Winckelmannom súhlasia aj ďalší komentátori (Mullach, Schracler, Dümmler, Norden, Joël; porovnaj F. D. Caizzi, *AF*, s. 83). F. W. A. Mullach (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, s. 273) navrhuje opraviť titul na Περὶ κατασκόπου ἢ περὶ Ἑλένης, pričom nahrádza ἦδονῆς z nasledujúceho titulu za Ἑλένης. E. Norden (*Beiträge*, s. 369) oprávnené poznamenáva, že nemá zmysel upravovať titul diela bez znalosti jeho obsahu.

<sup>36</sup> VIII.7: *O rozkoši* (Περὶ ἦδονῆς). F. W. A. Mullach (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, s. 273) sa domnieva, že témou spisu bol pôžitok spôsobený piesňami (*de voluptate quae auditu et cantibus percipitur*). F. Dümmler (*Antisthenica*, s. 16) nahrádza ἦδονῆς za Ἑλένης – avšak titul Περὶ Ἑλένης sa nachádza aj v IX. zv. katalógu.

V každom prípade ide o nezvyčajný titul, ak by sa mal zaoberať nejakou epizódou z *Iliady*. Na druhej strane by sme však mohli hľadať súvislosť v Diogenovej reči u Dióna z Prúsy (*Or.* VIII 20), ktorej zdrojom mohol byť nejaký antisthenovský spis – Dión používa prirovnanie, podľa ktorého je oveľa ťažší zápas s rozkošou než útok Trójanov na lode, pričom cituje *Il.* 15.696 (*nesmierne prudký boj sa rozpútal pri rýchlych lodiach*) a 15.711 a n.

Antisthenés mohol byť pôvodcom obrazu telesných rozkoší ako falošných príznakov, o ktoré sa márne usilujú pochabí a nerozumní ľudia. Platón v IX. kn. *Ústavy* parafrázuje básnika Stésichora, keď hovorí o ľuďoch bez duševnej zdatnosti, ktorí chcú dosiahnuť čo najviac rozkoší, ako o nenásytných bojovníkoch útočiacich druh na druhu (porovnaj *Resp.* 586c): Ľudia zbavení rozumu vášnivo túžia po nepravých pôžitkoch podobných Heleninmu príznaku, ktorý sa stal kvôli neznalosti pravdy predmetom bojov o Tróju. Tento obraz preberú aj neskorší novoplatonici (porovnaj Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, s. 410 a n.). Príklad podobný Platónovmu prirovnaniu využíva taktiež Aristotelés v *Etike Nikomachovej* 1109b7 a n.: Pretože sme náchylní podľa-hnúť rozkoši, musíme sa naučiť premýšľať o nej tak, ako premýšľali starší na trójskych hradbách o Heleninej božskej kráse (porovnaj *Il.* 3.159-160: *ale aj hoci je taká, nech odíde na lodiach domov / ináč zostane nám a potomkom na veľkú skazu*). Porovnaj N. J. Richardson („Homeric Professors in the Age of the Sophists“, s. 84-85).

<sup>37</sup> IX.2: *O čarovnom prúte* (Περὶ τῆς ῥάβδου). Spis sa podľa názvu mohol vzťahovať na ῥάβδος (= „čarovná palica“, „čarovný prút“), ktorý sa vyskytuje

buď v epizóde s Kirké (*Od.* 10.238, 239, 319, 389; porovnaj Usener, *Quaestiones Anaximeneae*, s. 14), alebo v epizóde s Athénou (*Od.* 13.429; 16.172, 456), alebo v epizóde s Hermom (*Il.* 24.343; *Od.* 5.47; 24.2; porovnaj Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, s. 273). Titul podľa Susemihla („Der Idealstaat des Antisthenes und die Dialoge *Archelaos*, *Kyros* und *Herakles*“, s. 208) nie je uvedený na správnom mieste. F. Decleva Caizzi (*AF*, s. 83) pripomína, že palica (*ῥάβδος*) bola takisto symbolom Antisthenovej výchovy (porovnaj V A 169). Nie je však výlučne Antisthenovým atribútom, ale znakom učiteľa ako takého (porovnaj G. Giannantoni, *SSR*, IV, Poznámka 24) a Antisthenovi ju prisúdila možno až dodatočne doxografická literatúra, aby zdôraznila, že založil vlastnú školu v gymnázium Kynosarges (porovnaj V A 22).

<sup>38</sup> IX.3: *Athéna alebo o Télémachovi* (*Ἀθηνᾶ ἢ περὶ Τηλεμάχου*). F. Decleva Caizzi (*AF*, s. 83-84) odkazuje na H.-J. Lulolfsa (*De Antisthenis studiis rhetoricis*, s. 53 a n.), ktorý vzťahuje na toto dielo schólium k *Od.* 1.96; naproti tomu H. Schrader (*Porphyrii quaestionum Homericarum ad Odysseam*, zv. II., s. 175) vzťahuje na spis schólium k *Od.* 1.284, kde cestovanie plní výchovnú funkciu. Motív výchovy (*παιδεία*) by mohol mať skutočne antisthenovský pôvod. Ako píše F. D. Caizzi (*AF*, s. 84), viera v jediného boha mohla priviesť Antisthena k názoru, že božstvá sú personifikáciami ľudských schopností, čo by predznačilo neskoršie alegorické výklady Homéra. V Pseudo-Hérakleitových *Homérskych otázkach* (61, 1 a n.) je práve Athéna zosobnením Télémachových myšlienok. Pravdou však zostáva, že nevieme, kam až siahala antisthenovská interpretácia básní.

<sup>39</sup> IX.4: *O Helene a Pénélope* (*Περὶ Ἑλένης καὶ Πηνελόπης*). F. Dümmler (*Antisthenica*, s. 17) sa nazdáva, že titul sa vzťahoval k Télémachovej ceste do Sparty (porovnaj Hom., *Od.* 15.1 a n.).

F. Decleva Caizzi (*AF*, s. 84) pochybuje o tom, že by spis chválil slobodnú lásku, ktorá bola charakteristická až pre neskorších kynikov.

Témou spisu mohol byť protiklad medzi dvomi charaktermi žien, povrchnou, t. j. chybne konajúcou Helenou a rozumnou, t. j. zdatne konajúcou Pénélope. V tomto duchu uvažuje K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II, 1, s. 301), ktorý cez protiklad *ἀρετῆ-κακία*, t. j. cez protiklad medzi vnútornou, duševnou a vonkajšou, telesnou krásou, nachádza analógiu vo dvojici Héraklés-Midas (porovnaj *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II, 2, s. 747, 915). N. J. Richardson („Homeric Professors in the Age of the Sophists“, s. 85) vidí za obrazom Pénélope sústredenú prácu filozofa, ktorá je protikladom fatálneho pôvabu rozkoše (Helena) – odkazuje pritom na Aristippov výrok o ľuďoch s tradičným vzdelaním, ale bez znalosti filozofie, že sa podobajú Pénélopiným nápadníkom, lebo aj oni získali všetky služby, ale nikdy sa neoženili s ich paňou. Pénélope bude stelesňovať filozofiu aj u ne-

skorších novoplatonikov (porovnaj Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, s. 389 a n.).

<sup>40</sup> IX.5: *O Próteovi (Περὶ Πρωτέως)*. Podľa Mullacha aj Dümmlera sa tento spis viazal na pasáž z *Odyseie* 4.383-572. Mýtus o Próteovi patril k obľúbeným témam alegorického výkladu (porovnaj schólie k *Od.* 4.384; F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, s. 180 a n., 339 a n.). Schólie k *Odyseii*, ktoré komentujú stretnutie Prótea s Menelaom, poskytujú hojnosť odkazov etického charakteru (porovnaj F. D. Caizzi, *AF*, s. 84). Obzvlášť verš 392 zo 4. spevu *Odyseie* (všetko dobré a zlé, čo udialo sa v paláci tvojom, ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται) sa ujal ako motto sókratovského morálneho myslenia (Sókratés, Antisthenés, Aristippos, Diogenés); porovnaj Antisthenés, zl. 176 Caizzi z Arsenia (Appendix II.); Diog. Laert. II 21,4; VI 103,8; Plutarchus, *De tuen. sanit.* 122d12; *De com. Not. Adv. Stoic.* 1063d12 atď. Próteus podobne ako Odysseus v zl. V A 54 mohol predstavovať prototyp sókratovského mudrca (σοφός). Porovnaj F. D. Caizzi, *AF*, s. 126; N. J. Richardson, „Homeric Professors in the Age of the Sophists“, s. 83.

<sup>41</sup> IX.7: Spis *O požívaní vína alebo o opilstve alebo o Kyklópori (Περὶ οἴνου χρήσεως ἢ περὶ μέθης ἢ περὶ τοῦ Κύκλωπος)* spoločne s predošlým titulom *Kyklóps alebo o Odyseovi (Κύκλωψ ἢ περὶ Ὀδυσσεύς)* sa viažu na známu epizódu *Κυκλώπεια* z 9. spevu *Odyseie* (9.105-542).

F. Dümmler (*Antisthenica*, s. 17-18) upozorňuje na určité nezrovnalosti v názvoch antisthenovských titulov: Zdá sa, že Antisthenés napísal dva dialógy o Polyfémovi – jeden sa týkal jeho opilstva a druhý jeho bezbožnosti. Ak je to tak, potom v prvom titule (*Κύκλωψ ἢ περὶ Ὀδυσσεύς*) nie je správne použitý nominatív *Κύκλωψ*, ktorý označuje postavu, a nie tému, ktorá sa označuje predložkou *περὶ*. Napriek tomu si G. Giannantoni myslí (*SSR*, IV, s. 335), že nemáme dôvod opravovať tieto tituly tak ako napr. titul *Περὶ Ὀδυσσεΐας*, lebo ak by sme vymazali z druhého titulu *ἢ περὶ τοῦ Κύκλωπος*, nič tým nezískame, zato však odstránime stopy toho, ako bol organizovaný katalóg Antisthenových diel. Priopomeňme, že Aelius Aristides odkazuje na zjednodušený názov *Περὶ χρήσεως* (porovnaj V A 197), ktorý mohol byť starší ako titul uvedený v Diogenovom katalógu.

Podľa H. Schradera (*Porphyrii quaestionum Homericarum ad Odysseam*, zv. II., s. 398) zlomky zaradené do V A 189 a V A 190 sa viažu na spis *Kyklóps alebo o Odyseovi*, zlomok V A 191 sa viaže na titul *O požívaní vína alebo o opilstve alebo o Kyklópori*. R.. Höistad („Was Antisthenes an allegorist?“, s. 29 a n.) priraduje k druhému titulu aj schólium k *Od.* 9.347 a n.

Podľa Joëla (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II, 1, s. 450, 502) vyložil Antisthenés v spise *O požívaní vína alebo o opilstve alebo o Kyklópori* svoj ideál umiernenosti v požívaní pokrmov a nápojov.

<sup>42</sup> F. Dümmler (*Antisthenica*, s. 18) vzťahuje titul *O Kirké* (IX.8 *Περὶ Κίρκης*) k 11. spevu *Odysseie*. F. Decleva Caizzi (*AF*, s.84-85; porovnaj H.-J. Lulofs, *De Antisthenis studiis rhetoricis*, 42 a n) hľadá súvislosť medzi spisom *Περὶ Κίρκης* a rečami Dióna z Prúsy (porovnaj Dio Chrysost., *Orat.* VIII (7) 21 [= Diogenes V B 584]), kde je Kirké stotožnená s rozkošou podobným spôsobom ako u Xenofóna (*Mem.* I 3, 5-7). Podobné vyjadrenie nachádzame aj u Horatia (porovnaj *Ep.* I. 2 23-26), čo by mohlo znamenať, že Dión aj Horatius vychádzajú zo spoločného kynického zdroja (pôvodne možno antisthenovského). Porovnaj Dio Chrysost., *Orat.* VIII (7) 33 (Héraklovo stretnutie s Prométheom), kde Diogenés vykresľuje Prométhea ako sofistu trpiaceho za svoju domýšľavosť, márnivosť (*τῦφος*) a ctižiadostivosť (*φιλονικία*). K tomu porovnaj Antisthenov zl. V A 96, v ktorom Prométheus poučá Hérakla, a zl. V A 27, v ktorom Antisthenés zavrhuje pýchu a namyslenosť (*τῦφος*). N. J. Richardson („Homeric Professors in the Age of the Sophists“, s. 82) na základe týchto zlomkov dospieva k názoru, že Antisthenov výklad Prométhea mohol byť alegorický.

K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II, 1, s. 450; zv. II, 2, s. 709) si myslí, že titul *Περὶ Κίρκης* sa zaoberal (podobne ako predošlý spis) umiernenosťou v pití a jedení. Joël dokladá svoju domnienku zaujímavým porovnaním s I. kn. Xenofónových *Spomienok* (*Mem.* I 3, 5-7), ktorá je chválou na Sókratovu striedmosť a umiernený spôsob života – v závere tejto pasáže Sókratés vystríha pred prejedaním a položartom hovorí, že aj Kirké urobila zo svojich hostí prasatá tým, ako ich nadmieru hostila; Odysseus sa nepremienil na prasa preto, lebo ho varoval Hermés a najmä preto, lebo ovládol sám seba (*ἐγκρατής*), vďaka čomu si vzal iba toľko, koľko potreboval, aby zahnal hlad. (Práve táto vlastnosť bude typická pre nasledovníkov Diogena – porovnaj Lúkianovho *Kynika*, ktorý dáva do ostrého protikladu kynikov a ostatných ľudí: kynik si berie z bohato prestretého stola len toľko, koľko potrebuje, zatiaľ čo obyčajní ľudia nepoznajú mieru a bezhlavo sa vrhajú na všetky jedlá.) Ako vieme sebaovládanie (*ἐγκράτεια*) patrilo ku kľúčovým antisthenovsko-xenofónovským zdatnostiam konania. Zdá sa, že sókratovský etický prístup k výkladu Homéra ovplyvnil aj neskoršie antické spôsoby čítania Homéra (porovnaj E. Kaiser, *Odyssee-Szenen als Topoi*, s. 197-213; N. J. Richardson, „Homeric Professors in the Age of the Sophists“, s. 82-83).

<sup>43</sup> Viacerí komentátori si myslia, že spis *O Amfiaraovi* (IX.9 *Περὶ Ἀμφιαράου*) sa týkal *Odysseie* 15.244-249 (porovnaj Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, s. 273; Dümmler, *Antisthenica*, s. 18; Caizzi, *AF*, s. 85). Podľa K. Joëla (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II, 2, s. 97) ide o ďalší titul zaoberajúci sa témou umierenej životosprávy.

F. Decleva Caizzi vyslovila hypotézu (*Τῦφος: Contributo alla storia di un concetto*, s. 58-59), že na Antisthenov spis nadviazal kynický výklad Aischylo-

vých *Siedmich proti Thébam*, ako aj chvála Amfiaraovej ἀτυφία (= opak namyslenosti, nadutosti), ktorú nachádzame u Juliana (porovnaj *Epist.* 89, 303c-d) a Plútarcha (porovnaj *Quom. adul. poet. aud. deb.* 11, 32d). Potvrďovala by to skutočnosť, že verš 592 zo *Siedmich proti Thébam* citovaný v Plútarchovom spise *Ako má mladý človek načúvať básnikom* 32d5, sa cituje aj na iných miestach u tohto autora (porovnaj Diogenov zl. V B 421 *SSR*, kde sa nachádzajú všetky pasáže).

G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 336) nesúhlasí s názorom Caizziovej a Antisthenov spis vzťahuje na *Odyseiu* 15.244-247 (čiastočne ju cituje aj pseudoplatónsky *Axiuchos*, 368a), kde sa pripomína nárek nad smutným osudom Diovo miláčika a Apollónovho obľúbenca Amfiaraa, ktorý predčasne zahynul vo vojne siedmich proti Thébam.

N. J. Richardson („Homeric Professors in the Age of the Sophists“, s. 84) poukazuje na paralelu medzi titulom *O Amfiaraovi* (porovnaj *Od.* 15.244 a n) a Ps.-Platónovým *Axiuchom* 368a, v ktorom sa pripomína, že Prodikos citoval príslušné verše z Homéra vo svojej chvále na smrť (autorom podobného spisu bol aj Alkidamas). Richardson formuluje hypotézu, že v spise *O Amfiaraovi* mohlo ísť o hľadanie skrytého zmyslu, ἵπνοία (Antisthenés bol taktiež autorom ďalších spisov *O umieraní*, *O živote a smrti*, *O veciach v Háde*).

<sup>44</sup> H. Usener (*Quaestiones Anaximeneae*, s. 14), W. A. Mullach (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, s. 273) a F. Dümmler (*Antisthenica*, s. 18) sú presvedčení, že námetom spisu *O Odyseovi, Pénélope a o psovi* (IX.10 Περὶ τοῦ Ὀδυσσεύος καὶ Πηνελόπης καὶ περὶ τοῦ κυνός) bola pasáž z *Odyseie* 17.290 a n F. Dümmler považuje prvé τοῦ v titule za podozrivé a nazdáva sa, že ide o dva tituly. A. Müller (*De Antisthenis cynici vita et scriptis*, s. 53) identifikuje psa s Argom a vyslovuje názor, že Antisthenés vyzdvihoval na psovi jeho prenikavý pohľad (porovnaj Sext. Emp., *Pyrrh. hypot.* I 68), keďže dokázal rozpoznať svojho pána (čo by mohlo byť v kontraste s Pénélopinou nedôverou k Odyseovmu prestrojeniu za žobráka). Podobne uvažuje aj F. Declava Caizzi (*AF*, s. 85), ktorá formuluje odvážnu domnienku, že toto dielo mohlo byť jedným z podnetov pre vytvorenie slova κυνικός. K tejto hypotéze poznamenáva G. Giannantoni (*SSR*, IV, Poznámka 24 a Poznámka 45), ktorý sa odvoláva na E. Schwartz (*Charakterköpfe aus der Antike*, s. 3 – 4), že výraz κυνικός by sme mali vzťahovať k slovu κύων podobným spôsobom ako prídavné meno Σωκρατικός k vlastnému menu Σωκράτης: Ak sa slovom „kynické“ začalo označovať nejaké hnutie, tak na jeho počiatku netreba hľadať psa (ani inú mýtickú bytosť), ale uctievaného učiteľa, majstra, u ktorého sa táto prezývka zmenila v čestný titul.

<sup>45</sup> F. Susemihl upozornil na to, že X. zv. obsahuje nepravé diela Antisthena. V Diogenových *Životopisoch* sa stretáme s podobnou situáciou viackrát, napr.

pri súpise diel Xenofónťa (Diog. Laert. II 56-57) alebo Platóna (Diog. Laert. III 57-62).

<sup>46</sup> A. Patzer (*AS*, s. 117) opravuje názov na *Ἡρακλῆς καὶ Μίδας* (X.1 *Héraklés a Midas*) podľa návrhu F. G. Welckera (porovnaj *Kleine Schriften*, Bonn 1845, zv. II., s. 482, a. 1833) : „*Welcker recte, si eiusmodi titulos inspicias*“.

J. Dahmen (*Quaestiones Xenophontae et Antistheneae*, 1897, s. 39) odvodil z tohto spisu pasáž Xenoph. *Cyrop.* I 2, 13 – preto ju nemožno považovať za interpoláciu, ako navrhoval H. Linck (porovnaj *Hermes*, XVII, 1882, s. 305).

K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II.1, s. 268 a n.) zastáva názor, že od Antisthena pochádzajú dialógy medzi Midasom a Silénom, ktoré sa nachádzajú v zl. 6 Aristotelovho *Eudéma* z Theopompových *Filippík* (ap. Aelian. *Var. hist.* III 18 [= zl. 76 *FHG*, I p. 289 – 290 = 115f 75-76 *F. Gr. Hist.*, II B p. 550 – 552]). Porovnaj R.. Hirzel (*Rheinisches Museum für Philologie*, XLVII, 1892, s. 384) a F. Declava Caizzi (*AF*, s. 85-86). Na základe toho Joël usudzuje, že Silénos musel zastávať v Antisthenovom diele Sókratovu úlohu a jeho autoritu – z tohto diela musí pochádzať celá tradícia o analógii medzi Sókratom a Silénom. Poznamenajme, že Joëllove hypotézy nie sú príliš presvedčivé, aj keď sú nesporne zaujímavé.

<sup>47</sup> X.2: *Ἡρακλῆς ἢ περὶ φρονήσεως ἢ ἰσχύος*. Pravdepodobne ide o alternatívny titul spisu *Ἡρακλῆς ὁ μείζων ἢ περὶ ἰσχύος* (IV. zv.). R.. Höistad sa domnieva (*Cynic Hero and Cynic King*, s. 36), že hlavnou témou spisu *Héraklés alebo o rozumnosti alebo sile* bola sókratovská duševná sila, *ἰσχύς* stelesňujúca rozumnosť (*φρόνησις*), t. j. najvyššiu zdatnosť, ktorej modelom a personifikáciou bol mýtický Héraklés (porovnaj Ch. Chappuis, *Antisthene*, s. 30).

<sup>48</sup> X.5: *Μενεξένος ἢ περὶ τοῦ ἄρχεῖν*. Okrem známeho Platónovho dialógu sa titul *Menexenos* objavuje aj medzi spismi Glaukóna (porovnaj Diog. Laert. II 124) a Filóna z Megary (II F 6). *Μενεξένου* bolo taktiež meno dcéry Diodóra Krona (porovnaj II F 6). R.. Hirzel (*Der Dialog*, zv. I., s. 126) predpokladá, že v Antisthenovom spise dával Sókratés príučku Menexenovi, ktorý prahol po tom, aby vynikol nad ostatnými a ovládal ich (*ἄρχεῖν*). Podobne poučuje Sókratés Glaukóna v Xenofónťových *Spomienkach* (*Mem.* III 6,1) a analogická téma sa objavuje aj v Platónovmu dialógu *Menexenos*, kde je Menexenos predstavený ako ctibažný mladík túžiaci po vláde nad ľuďmi (porovnaj Plat., *Menex.* 234a-b).

Na druhej strane F. Declava Caizzi (*AF*, s. 86) sa odvoláva na Momiglianov názor („II Menesseno“, s. 40-53), že dialóg *Menexenos* zachovaný pod Platónovým menom nie je autentický – považuje ho za cvičné dielko kynickej školy inšpirované myšlienkami Antisthenovho *Menexena* (v ktorom zrejme vystupovali tie isté postavy). Za povšimnutie každopádne stojí Antisthenovo negatívne hodnotenie Aspasiae (porovnaj zl. V A 142 – V A 144).



<sup>49</sup> X.6: Ἀλκιβιάδης. Ak ide o pravý spis, jeho zámerom mohlo byť vyvrátenie obvinení (Polykratova obžaloba), podľa ktorých Sókratés nesie počiatočnú zodpovednosť za Alkibiadove zhubné činy vykonané v neskoršom živote (porovnaj Xenoph., *Mem.* I 1,12; Isocrat., *Bus.* 4). Podrobnejšie pozri úvodný komentár k *Alkibiadovi* (porovnaj G. Giannantoni, *SSR.* IV, Poznámka 35).

<sup>50</sup> X.7: Ἀρχέλαος ἢ περὶ βασιλείας. Makedónsky tyran Archelaos mohol predstavovať u Antisthena protipól voči sókratovskému presvedčeniu, že trpieť bezprávie je lepšie ako činiť bezprávie (porovnaj Plat. *Gorg.* 477a). Antisthenés možno staval Archelaa proti Sókratovi podobným spôsobom ako postavil Platón v *Gorgiovi* sókratovský spôsob života proti politickému. O. Gigon (*Sokratés*, s. 293) si myslí, že dôvodom na napísanie tohto diela mohla byť smrť makedónskeho monarchu roku 399 pred Kr. Z Antisthenovho spisu zrejme pochádzali aj niektoré anekdotické príbehy o Archelaovi. Podrobnejšie pozri úvodný komentár k *Archelaovi*.

<sup>51</sup> Timónov posmešok poukazuje nielen na rozsah, ale aj na pestrosť Antisthenovho diela. Pyrrhónov nasledovník Timón (asi 315 – 225 pred Kr.) bol známy tým, že sa vyjadroval o Pyrrhónových „dogmatických“ predchodcoch ostrým sarkastickým jazykom, čo vyjadroval aj titul jeho spisu *Σίλλοι* (*Posmešky*). Poznamenajme, že Timónove posmešné prívlastky pre známe osobnosti sprevádzala pomerne dobrá znalosť ich diela (porovnaj Clayman, „Philosophers and Philosophy in Greek Epigram“, s. 502-503.): Menedémos „buráca hlúpostami“ (porovnaj *SH* 803 = 29 Diels), Antisthenés je „tlčhuba“ (porovnaj *SH* 811 = 37 Diels), Hérakleitos „kikirika ako kohút“ (porovnaj *SH* 817 = 43 Diels), Empedoklés je „vyvolávač na trhu“ (porovnaj *SH* 816 = 427 Diels). Bližšie k Timónovi pozri A. A. Long, „Timon of Phlius: Pyrrhonist and Satirist“, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 204/1978, s. 68 – 91. O historicko-filozofickej relevancii Timóna ako zdroja poznania Pyrrhónovej filozofie pozri A. Kalaš, *Raný pyrrhónizmus alebo blažený život bez hodnôt?* Bratislava, Univerzita Komenského 2009, s. 28-29. Časť Timónových zlomkov preložených do slovenčiny nájde čitateľ v online podobe: Kalaš, A.: Texty k ranému pyrrhónizmu, *Ostium*, 3. roč., 2007, č. 3 [online: URL: [www.ostium.sk](http://www.ostium.sk)].

<sup>52</sup> Výraz *φλέδων* („táraj“, „tlčhuba“) používa Aischylos v *Agamemnónovi* (1195), keď Kassandra odmieta prijať mienku zboru, že je živým tárajom, ktorý búcha na dvere ako žobrák (porovnaj *AK*, s. 52). Timónovo posmešné pomenovanie Antisthena *παντοφύης φλέδων* zrejme naráža na pestrú škálu preberaných otázok (porovnaj Eudocia, *Violarium* 96. p. 96, 5-6 = zl. V A 41: *συγγράμματα περὶ διαφορῶν ὑποθέσεων, spisy na rozličné témy*).

<sup>53</sup> Skutočnosť, že *Súda* používa výraz *τόμοι* na označenie Antisthenových zväzkov, potvrdzuje Patzerov predpoklad (*AS*, s. 136-143), že lexikón *Súda*

preberá túto informáciu od Diogena Laertskeho, ktorý označuje výrazom *τόμοι* iba Antisthenove diela.

Titul *μαγικός* sa nespomína nikde inde okrem lexikónu *Súda*. Mohlo by ísť o chybný údaj – odkaz na dielo peripatetika Antisthena z Rhodu (*Ἀντισθένης Ῥόδιος*, 2. stor. pred Kr.), ktorý napísal spis s názvom *Διαδοχαὶ φιλοσόφων*.

<sup>54</sup> D. Ross (*The works of Aristotle*, Vol. XII., s. xi) nesúhlasí s Roseovým názorom (*Aristotelis Fragmenta*), že Aristotelés bol autorom spisu *Magicus* (*Magikos*).

<sup>55</sup> G. Bernardy (*Suidae Lexicon Graece et Latinae*, zv. 1, s. 487) opravuje toto miesto na *Ῥόδιος* (= „rhodský“).

<sup>56</sup> Stoik Panaitios z Rhodu (185 – 110 pred Kr.) označuje Antisthenove spisy na základe filologickej analýzy (porovnaj F. D. Caizzi, *AF*, s. 77; A. Brancacci, *Oikeios logos*, s. 18; A. Brancacci, „Dio, Socrates, and Cynicism“, s. 244) za pravé; spomedzi diel sókratovcov sú podľa neho pravé iba spisy Platónove, Xenofóntove, Antisthenove a Aischinove; pochybnosti vyjadruje o dielach dochovaných pod menom Eukleida a Faidóna; ostatné spisy zavrhuje úplne. Porovnaj zl. I H 17 SSR: *Πάντων μέντοι τῶν Σωκρατικῶν διαλόγων Παναίτιος ἀληθεῖς εἶναι δοκεῖ τοὺς Πλάτωνος, Ξενοφώντος, Ἀντισθένους, Αἰσχίνου· διατάζει δὲ περὶ τῶν Φαίδωνος καὶ Εὐκλείδου, τοὺς δὲ ἄλλους ἀναιρεῖ πάντα* („Panaitios považuje zo všetkých sókratovských rozhovorov za *ἀληθεῖς* Platónove, Xenofóntove, Antisthenove a Aischinove; pochybuje o rozpravách Faidónových a Eukleidových; všetky ostatné zavrhuje.“) A. Patzer (*AS*, s. 107) prekladá výraz *ἀληθεῖς* slovom „autentické“; F. Alesse (*Panezio di Rodi*, s. 284) výrazom „spol'ahlivé“. A. A. Long („Socrates in Hellenistic Philosophy“, s. 160) si myslí, že Panaitias obhajoval Sókrata proti útokom zo strany peripatetikov. Nasledovníkom Panaitiovej kritickej práce mohol byť Hérodikos Babylónsky (porovnaj A. Patzer, *AS*, s. 124).

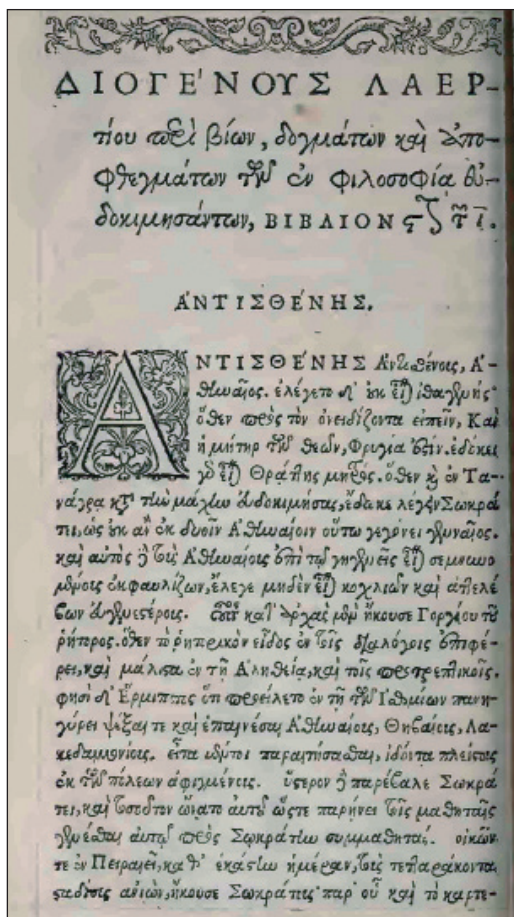
## V A 42

ATHEN. XI 508 C-D: *καὶ γὰρ Θεόπομπος ὁ Χῖος ἐν τῷ κατὰ τῆς Πλάτωνος διατριβῆς [fr. 279 F.H.G. I p. 325 = 115 F 259 F. Gr. Hist. II B 591] „τοὺς πολλοὺς,“ φησι, „τῶν διαλόγων αὐτοῦ ἀχρεῖους καὶ ψευδεῖς ἂν τις εὔροι· ἀλλοτριούς δὲ τοὺς πλείους, ὄντας ἐκ τῶν Ἀριστίππου διατριβῶν [= IV A 146], ἐνίους δὲ κακ τῶν Ἀντισθένους, πολλοὺς δὲ κακ τῶν Βρύσωνος τοῦ Ἡρακλεώτου.*

Athen. XI 508 c-d:<sup>1</sup> Aj Theopompos z Chia<sup>2</sup> vo svojom spise *Proti Platónovi* [fr. 279 F.H.G. I p. 325 = 115 F 259 F. Gr. Hist. II B 591] hovorí: „Mnoho z jeho dialógov by súdny človek považoval za zbytočné a pomýlené. Veľa z nich má

**Obrázok 12:**

Začiatok kapitoly o Antisthenovi zo Stephanovho vydania Diogenových Životopisov z roku 1570: *Diogenis Laertii de vitis, dogmatis & apophthegmatis eorum qui in philosophia claruerunt, libri X.* (Bibliothèque nationale de France, Paris).



cudzí pôvod – jedny zobral z Aristippových<sup>3</sup> rozpráv, iné z rozpráv Antisthena, mnohé zasa čerpajú z podobných diel Brysóna z Hérakley.

**Komentár:** Brysón z Hérakley (*Βρύσων*, 1. pol. 4. stor. pred Kr.) bol nasledovníkom Eukleida z Megary a učiteľom Pyrrhóna. Historici ho pod vplyvom Aristotela označujú za sofistu. Brysón bol spriaznený s Polyxénom, Hippokratom z Chia a Lykofrónom (zaujímavú zmienku o nich nájdeme v Platónových listoch, porovnaj napr. *Ep.* 314c-e; *Ep.* 360c; porovnaj taktiež Athen., 11.508 a n., kde Theopompos haní Platóna za to, že jeho dialógy sú nepravdivé a nepotrebné, lebo väčšinu argumentov sformuloval už Aristippos, Antisthenés a Brysón). Brysón je známy riešením veľkého problému antickej geometrie, tzv. „kvadratury kruhu“. Oproti Hippokratovmu (podľa Aristotela naivnému) riešeniu pomocou polmesiakov, sa Brysón pokúsil o „dôvtipné riešenie“ (po-

rovnaj Aristot., *Soph. el.* 171b15-16 a n.): To, čo môže byť menšie alebo väčšie ako niečo, môže byť aj rovnaké (predpoklad); ak jestvuje kvadrátúra, ktorá je väčšia ako daný kruh, a kvadrátúra, ktorá je menšia ako daný kruh, potom musí existovať aj kvadrátúra, ktorá je rovná kruhu; hľadaný kruh je teda niečo medzi štvorcem opísaným a vpísaným kruhu (dôkaz). Aristotelés odmieta obidve riešenia, ale Brysónovmu pripisuje určitú váhu, lebo využíva geometrické postupy – aj keď sú podľa Aristotela „neprimerané“, takže jeho dôkaz je v konečnom dôsledku „sofistický“ (porovnaj *Cat.* 7b31 a n, *Anal. Pr.* 69a32 a n, *Anal. Post.* 75b41). Analogický postup použije neskôr Archimédés pri meraní gule. Bližšie pozri K. Döring, *Die Megariker*, s. 62-67, 157-166; Heath, *A History of Greek Mathematics*, zv. I, s. 223-225.

<sup>1</sup> Athénaios z Naukratidy v Egypte (*Ἀθηναῖος Ναυκράτιος*; prelom 2. – 3. stor. po Kr.), „Odpisovač“, rečník a gramatik pôsobiaci za vlády Commoda. Často spomína Antisthena a jeho nasledovníkov. Jediné dochované dielo *Δειπνοσοφισταί* (lat. *Deipnosophistae*, *Hodujúci sofisti*, *Hostina sofistov*) patrí k žánru „symposiálnej literatúry“, ktorú založili Sókratovi žiaci (Platón, Xenofón) a rozvinuli ju okrem iných aj Aristoxenos a Didymos (bezprostrednými predchodcami klasickej symposiálnej literatúry boli sympotické básne archaických lyrikov Theognida, Xenofana a ďalších; bližšie pozri M. Porubjak, *Vôľa (k) celku*, s. 123 a n.). Athénaios sa vo svojom spise odvoláva na vyše 1250 autorov a približne 100 titulov, pričom mu nejde (podobne ako iným antickým autorom tohto žánru) o historickú presnosť a myšlienkovú dôslednosť pri vyjadrovaní ich názorov. Text: Athenaeus, *The Deipnosophists*, 7 vols. (Loeb Classical Library 1927 – 1941); bližšie pozri Braund, *Athenaeus and his world*; Zecchini, *La cultura storica di Ateneo*.

<sup>2</sup> „...z Aristippových rozpráv“ (*τῶν Ἀριστίππου διατριβῶν*). Svedectvo historika Theopompa z Chia (pol. 4. stor. pred Kr.) je pre nás dôležité. Antisthenés sa podľa neho zaoberal etickými témami v esejistických rozpravách podobných diatribám (*διατριβή* je žáner, v ktorom sa živá reč opiera o ľahko zrozumiteľnú argumentáciu). Diatriby sa stanú obľúbeným žánrom v helenizme a rímskom období (Epiktétos, Musonius Rufus). Nezachovali sa nám žiadne diatriby zo 4. – 3. stor. pred Kr., ale je možné, že pôvodcami tohto žánru boli starší kynici, ktorí mohli nadviazať okrem iného aj na štýl Antisthenových etických spisov.

<sup>3</sup> Aristippos z Kyrény (*Ἀρίστιππος ὁ Κυρηναῖος*; okolo 435 – 355 pred Kr.), významný nasledovník Sókrata, súčasník Antisthena – písal podobne ako ďalší sókratovci „sókratovské dialógy“. Diogenés Laertský referuje o 25 dialógoch (porovnaj Diog. Laert. II 84); ďalej spomína diatriby a knihy venované Dionýsiovi. Sotion a Panaitios odkazujú na iný katalóg diel, do ktorého sú zaradené tituly *O výchove*, *O zdatnosti*, *O šťastnej náhode* (porovnaj Diog. Laert. II 85). Sosikratés z Rhodu tvrdí, že nenapísal nič (porovnaj Diog. Laert. II 84), čo by

mohlo znamenať, že písal až jeho nasledovník a zakladateľ školy Aristippos Mladší. Aristippos sa podobne ako Xenofóntov Sókratés nezaoberal fyzikou ani logikou (porovnaj Diog. Laert. II 92: Veci, o ktorých hovorí fyzika, pokladali aristippovci za nepochopiteľné, ἀκαταληψίαν). Jeho jediným záujmom bola vraj etika, ktorú doplnil o svojráznu epistemológiu. Typické sókratovské zdôvodnenie priority etiky vychádza z kritiky konvenčnej morálky, ktorá vedie k strachu pred bohmi a smrťou (porovnaj Diog. Laert. II 92-93). Aristippos odmietal Platónovu náuku, lebo sa vraj vzdialila tomu, čo učil Sókratés (Ar., *Rhet.* 1398b30-33; Diog. Laert. II 60; III 36; bližšie pozri Grote, *Plato and the other Companions of Sokrates*, zv. I., s. 199-201). Podľa doxografov bol prvý medzi sókratovcami, kto si nechal platiť za svoje učenie. Fragменты a odozvy na Aristippove práce sa zachovali u Diogena Laertskeho a Sexta Empeirika (porovnaj G. Giannantoni, II., zl. IV A SSR; najkomplexnejšia interpretácia kyrenaického učenia: V. Tsouna, *The Epistemology of the Cyrenaic School*).

#### V A 43

DIOG. LAERT. II 61: καὶ τῶν ἐπτὰ [scil. διαλόγων τοῦ Αἰσχίνου] δὲ τοὺς πλείστους Περσαιῶς φησι [fr. 457 S.V.F. I p. 102] Πασιφώντος εἶναι τοῦ Ἐρετρικοῦ [= III C 1], εἰς τοὺς Αἰσχίνου δὲ κατατάξαι. ἀλλὰ καὶ τῶν Ἀντισθένους τὸν τε μικρὸν Κῦρον καὶ τὸν Ἡρακλέα τὸν ἐλάσσω καὶ Ἀλκιβιάδην καὶ τοὺς τῶν ἄλλων δὲ ἐσκευώρηται.

Diog. Laert. II 61: Zo siedmich Aischinových<sup>1</sup> dialógov väčšina podľa Persaia<sup>2</sup> [fr. 457 S.V.F. I p. 102] patrí Pasifóntovi z Eretrie<sup>3</sup> [= III C 1], hoci ich vraj zaradili k dialógom Aischina. Tento si vraj ukradol aj niektoré z Antisthenových spisov: *Malého Kýra*,<sup>4</sup> *Menšieho Hérakla*<sup>5</sup> a *Alkibiada*.<sup>6</sup> Ale boli tam aj diela iných autorov.

**Komentár:** O rôznych možnostiach prekladu tejto pasáže (na ktorý podmet máme vzťahnúť spojenie ἀλλὰ καί..., na Persaia či na Aischina; aký význam má sloveso δὲ ἐσκευώρηται..) pozri úvodný komentár k zl. V A 41 z Diog. Laert. VI 15-18. G. Giannantoni (SSR, IV, s. 237-238) chápe túto pasáž v tom zmysle, že Diogenés Laertský dopĺňa Persaiovu poznámku, keď hovorí o tom, ako Pasifón manipuloval s Aischinovými a Antisthenovými dielami.

<sup>1</sup> Aischinés z aténskeho dému Sfettos, všeobecne označovaný za „sókratovca“ (Αἰσχίνης ὁ Σωκρατικός), patrila k najvplyvnejším Sókratovým nasledovníkom prvej generácie: Žil približne v rokoch 420 – 380 pred Kr. O Aischinovi referuje Platón (porovnaj *Apol.* 33c; *Phaedo* 59b); Diogenés Laertský ponúka

oproti iným sókratovcom veľmi strohý doxografický náčrt jeho života (porovnaj Diog. Laert. II 60-64; podobne krátky je iba náčrt Faidónovho pôsobenia). Aischinés údajne presviedčal Sókrata, aby utiekol z väzenia, ale Platón spodobnil v tejto úlohe Kritóna (lebo Aischinés mal príliš priateľský vzťah s Aristippom; porovnaj Diog. Laert. II 60). O jeho ďalšom živote vieme málo (po Sókratovej smrti sa vraj neúspešne venoval výrobe voňaviek; odišiel na Sicíliu, kde pôsobil na dvore Dionýsia až kým ho nevyhnal; vrátil sa do Atén a vyučoval filozofiu). Aischinés učil podľa Diogena aj rétoriku (porovnaj Diog. Laert. II 62-63) a za svoje učenie si nechal platiť (porovnaj Diog. Laert. II 65). V Xenofónových *Spomienkach* nevystupuje ako Sókratov žiak, hoci stopy jeho spisov sú tu prítomné – napr. v obraze Aspasié ako Sókratovej poradkyne v záležitostiach dohadzovania (porovnaj *Mem.* 2.6.36) alebo v erotickej atmosfére Sókratovej návštevy u hetéry Theodoty (porovnaj *Mem.* 3.11). Aischinés písal sókratovské dialógy, listy a reči. Okrem fragmentov z dialógov citovaných u neskorších autorov sa pod jeho menom dochovali tri sporné diela (*O zdatnosti, O bohatstve, O smrti*). Zachovali sa pomerne rozsiahle zlomky z dialógov *Aspasia* a *Alkibiadés*, ktoré umožňujú čiastočnú rekonštrukciu týchto spisov. Aischinove dialógy sa čítali v antike ešte v dobe Lúkiana a Plútarcha – zdá sa, že patrili k dôležitým textom sókratovskej literatúry. Antickí spisovatelia chválili ich štýl a niektorí ich pokladali za hodnotnejšie ako dialógy Platónove (porovnaj Dittmar, *Aischines von Sphettos*, s. 261-265).

Aischinés bol podľa Kahna (porovnaj „Aeschines on Socratic Eros“, s. 87-88) priekopníkom žánru *Σωκρατικοὶ λόγοι*, predovšetkým v chápaní sókratovského Eróta. Môžeme dokonca predpokladať, že bol pôvodcom literárnej koncepcie Eróta (Kahn tak usudzuje na základe dramatického datovania Aischinových a Platónových eroticých dialógov, ktoré sa viažu na obdobie Sókratovho života, o ktorom Aischinés ani Platón nemohli mať osobnú skúsenosť).

Zo zachovaných fragmentov môžeme usudzovať, že Sókratés jeho dialógov je veľmi uvoľnený, t. j. nie je taký špekulatívny a vážny ako Platónov Sókratés (napr. v *Gorgiovi*). Aischinove dialógy vysoko oceňovali antickí autori nielen kvôli ich štýlu, ale aj kvôli vernosti, s akou zachytili Sókratov charakter. Zlomky uvádza G. Giannantoni v II. zv. *SSR*, s. 593 – 629 (= VI A). Najkomplexnejší výklad: H. Dittmar, *Aischines von Sphettos*, Berlin 1912.

<sup>2</sup> Persaios z Kitia (*Περσαῖος*; 3. stor. pred Kr.) bol stoický filozof. Z kontextu tejto pasáže môžeme usudzovať, že Persaiova polemika bola motivovaná politicky, t. j. bola vedená snahou ublížiť Menedémovi odkazom na Pasifonta; porovnaj A. Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa*, s. 350.

<sup>3</sup> Pasifón z Eretrie (*Πασιφῶν*; 3. stor. pred Kr.), žiak alebo priateľ Menedéma (339 – 265 pred Kr.), zakladateľa eretrijskej školy, ktorú preniesol z Faidónovho rodného mesta Élidy do Eretrie. Podľa Giannantonioho (*SSR*, IV, s. 238) bol

Pasifón plagiátorom a upravovateľom diel sókratovcov, ale nebol falšovateľom.

<sup>4</sup> Pravdepodobne ide o dielo *Kýros alebo o kráľovskom úrade* z Diogenovho katalógu (porovnaj komentár k zlomku V A 41).

<sup>5</sup> Pravdepodobne ide o dielo *Héraklés alebo Midas* z Diogenovho zoznamu (zl. V A 41 SSR).

<sup>6</sup> Titul odkazuje podľa všetkého na Aischinov dialóg *Alkibiadés* – prerozprávaný rozhovor adresovaný neznámym poslucháčom, ktorým Sókratés pripomína svoj niekdajší rozhovor s Alkibiadom. Zdá sa, že *Alkibiadés* Aischinov mal oproti *Alkibiadovi* Antisthenovmu (porovnaj V A 200) komplexnejšiu formu, t. j. nebol iba mimickým zápisom priameho rozhovoru bez naratívneho rámca (porovnaj zl. 2 Dittmar z Démétria).

## V A 44

IULIAN. *orat.* VII 4 p. 209 A: *εἰ δ' Ἀντισθένης ὁ Σωκρατικός ὡσπερ ὁ Ξενοφῶν ἔνια διὰ τῶν μύθων ἀπήγγελλε, μήτοι τοῦτό σε ἐξαπατάτω· καὶ γὰρ μικρὸν ὕστερον ὑπὲρ τούτου σοι διηγήσομαι.*

IULIAN. *orat.* VII 10 p. 215 C: *οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ξενοφῶν φαίνεται καὶ Ἀντισθένης καὶ Πλάτων προσχρησάμενοι πολλαχοῦ τοῖς μύθοις, ὡσθ' ἡμῖν πέφηεν, καὶ εἰ μὴ τῶ κυνικῶ, φιλοσόφῳ γοῦν τινι προσήκειν ἢ μυθογραφία.*

IULIAN. *orat.* VII 11 p. 216 D-217 B: *ἐπεὶ καὶ Πλάτωνι πολλὰ μεμυθολόγηται περὶ τῶν ἐν Ἄιδου πραγμάτων θεολογοῦντι καὶ πρό γε τούτου τῶ τῆς Καλλιόπης, Ἀντισθένης δὲ καὶ Ξενοφῶντι καὶ αὐτῶ Πλάτωνι πραγματευομένοις ἠθικὰς τινὰς ὑποθέσεις οὐ παρέργως ἀλλὰ μετὰ τινος ἐμμελείας ἢ τῶν μύθων ἐγκαταμείμκται γραφή, οὓς <σ>' ἐχρῆν, εἴπερ ἐβούλου μιμούμενος, ἀντὶ μὲν Ἡρακλέος μεταλαμβάνειν Περσέως ἢ Θησέως τινὸς ὄνομα καὶ τὸν ἀντισθένειον τύπον ἐγχαράττειν, ἀντὶ δὲ τῆς Προδίκου σκηνοποιίας ἀμφὶ τοῦ ἀμοφῶν θεοῦ ἐτέραν ὁμοίαν εἰσάγειν εἰς τὸ δέατρον.*

Iulian. *orat.* VII 4 p. 209 A: Nech ťa nemýli, že sókratovec Antisthenés – podobne ako Xenofón<sup>1</sup> – používajú pri niektorých výkladoch mytológiu. Vysvetlím ti to o niečo neskôr.

Iulian *orat.* VII 10 p. 215 c: Napriek tomu sa zdá, že aj Xenofón, Antisthenés a Platón využívajú pri svojich výkladoch na mnohých miestach aj mýty – takže je nám už jasné, že ak sa mytológia neobmedzuje na kynického filozofa, je známkou filozofa ako takého.<sup>2</sup>

Iulian. *orat.* VII 11 p. 216 D-217 B: Aj Platón rozpráva veľa mýtov, keď podáva teologické výklady o veciach v podsvetí. Ale ešte viac to platí o Orfeovi, ktorý je synom múzy Kalliopy, o Antisthenovi a Xenofóntovi. Veď všetci títo s Platónom na čele vnášajú do svojich rozpráv o akýchsi etických otázkach

pasáže o mýtoch. A nerobia tak len akoby mimochodom, ale s najvyšším pôvabom a eleganciou. Ak chceš aj ty využívať mýty, mal by si napodobovať týchto autorov a namiesto Hérakla by si mal používať Perseovo alebo Théseovo meno dôsledne zachovávajúc antisthenovský štýl.<sup>3</sup> A namiesto Prodikovej divadelnej scény<sup>4</sup> o dvoch bohoch<sup>5</sup> by si mal v divadle uvádzať inú podobnú.

**Komentár:** Julianov dôraz na to, že Antisthenés sa často vyjadroval pomocou mýtov (najmä vtedy, keď sa zaoberal etickými otázkami), dokladá nielen to, že Antisthenés interpretoval etické otázky za pomoci homérskeho epizód, ale naznačuje aj to, že Antisthenove výklady Homéra by sme mohli čítať ako etické alegórie podobné Prodikovej alegórii „Héraklés na rózcestí“ (porovnaj Winckelmann, *Antisthenis fragmenta*, s. 23-24; porovnaj zl. V A 194, kde sa rozlišuje to, čo hovorí básnik *podľa mienky*, *κατὰ δόξαν*, a to, čo hovorí *podľa pravdy*, *κατ' ἀλήθειαν*).

<sup>1</sup> Porovnaj Xenoph., *Mem.* II 1.21-34 (Prodikov etický príbeh „Héraklés na rózcestí“); porovnaj taktiež Iulian, *Orat.* II 56 D.

<sup>2</sup> Julian podľa Skouteropoula patrí k posledným intelektuálom, ktorí čítali Antisthenovo dielo v gréckom origináli (porovnaj AK, s. 55). Pre náš výklad je dôležitá skutočnosť, že Julian radí spisy Antisthena, Xenofóna a Platóna k odlišnej tradícii ako literárne práce kynikov. F. Sayre (*Antisthenes the Socratic*, s. 82) z toho vyvodzuje, že Antisthenovým prácam by sme nemali prisudzovať kynický charakter. Podľa Sayreho začína kynická literatúra až Kratétovými prácami. O Julianovom vzťahu k starším kynikom pozri štúdiu Artura Pacewicza, „Γνωθί σαυτόν jako oznaka jedności filozofii według Juliana Apostaty (Mowa VI: *Do niewykształconych cyników*)“, s. 108-116.

<sup>3</sup> Nie je celkom jasné, aké morfológické a iné špecifika charakterizovali antisthenovský štýl (*τύπος*). Julianov postoj naznačuje, že Antisthenés si hľadal vlastnú cestu pri výklade mýtických tém.

<sup>4</sup> Julian robí narážku na Prodikovu alegóriu „Héraklés na rózcestí“ (porovnaj Xenoph., *Mem.* II 1.21-34; Julian, *Orat.* II p. 56 D).

<sup>5</sup> Scénka o dvoch bohoch, t. j. o Panovi a Diovi, ktorých Julian uviedol v predošlej časti svojej reči (porovnaj Iulian., *Orat.* VII 11 p. 208 B), aby zdôraznil, že žiadny človek nie je hodný toho, aby ho nazvali bohom (porovnaj Hom., *Il.* 5.442; Hesiod., *Theog.* 272).

## V A 45

DEMETR. *de elocut.* 249: ποιητικὸν δὲ δεινότητος ἐστὶ καὶ τὸ ἐπὶ τέλει τιθέναι τὸ δεινότατον (περιλαμβανόμενον γὰρ ἐν μέσῳ ἀμβλύνεται), καθάπερ τὸ Ἀντισθένης·



σχεδὸν γὰρ ὀδυνήσειεν ἂν ἄνθρωπος ἐκ φρυγάνων ἀναστάς· εἰ γὰρ μετασυνδραίη τις οὕτως αὐτό, σχεδὸν γὰρ ἐκ φρυγάνων ἀναστάς ἄνθρωπος <ἂν> ὀδυνήσειε, καίτοι ταῦτόν εἰπὼν οὐ ταῦτόν ἔτι νομισθήσεται λέγειν.

Demetr. *de elocut.* 249: Výrazný rétorický účinok sa dosiahne aj vtedy, keď sa to najexpresívnejšie spojenie kladie na koniec vety (v jej strede sa totiž oslabuje).<sup>1</sup> Svedčí o tom táto veta z Antisthena: „Asi by nás totiž riadne vystrašil človek, ktorý práve vyskočil z krovia“. Ak ju však niekto preformuluje do podoby: „Človek, ktorý práve vyskočil z krovia, by nás totiž asi riadne vystrašil.“, túto vetu budú ľudia vnímať úplne inak, hoci obsahuje tie isté slová.

**Komentár:** Démétrios z Faléra (*Δημήτριος Φαληρεύς*; okolo 360 – 280 pred Kr.) bol aténsky rečník a politik, žiak Aristotelovho pokračovateľa Theofrasta. Okrem iného napísal prácu *O štýle* (*Περὶ ἐρμηνείας*), ktorá sa nám zachovala pod jeho menom, ale jej skutočného autora nepoznáme. Spis *Περὶ ἐρμηνείας* od anonymného učiteľa rečníctva pochádza možno z 3. – 2. stor. pred Kr. (Grube, Innes), alebo z 1. stor. pred Kr. (Chiron, Schenkeveld), alebo z 1. stor. po Kr. (Roberts, Tademacher). V každom prípade ide o najstaršiu zachovanú literárno-kritickú prácu, ktorá sa zaoberá štýlom.

„Démétriova“ správa vysoko oceňuje Antisthenov rečnícky štýl (*τὸ ῥητορικὸν εἶδος*), resp. prirovnáva ho k štýlu iných slávnych rečníkov (porovnaj A. Pater, *AS*, s. 151-152, s. 246-255). Ps.-Démétrios oceňuje takisto dôvtip Diogena a Kratéta (porovnaj *De elocut.* 259, 260-261). Bližšie pozri H. D. Rankin (*Antisthenes Sokratikos*, 152), ktorý dáva do súvislosti viaceré správy o Antisthenovom štýle.

<sup>1</sup> Porovnaj Demetr., *De elocut.* 50-53.

## V A 46

EPICLET. *dissert.* II 17, 35: „θέλεις ἀναγνῶ σοι, ἀδελφέ;“ „καὶ σὺ ἐμοί.“ „θαυμαστῶς, ἄνθρωπε, γράφεις.“ καὶ „σὺ μεγάλως εἰς τὸν Ξενοφῶντος χαρακτηῆρα,“ „σὺ εἰς τὸν Πλάτωνος,“ „σὺ εἰς τὸν Ἀντισθένους.“

Epictet. *dissert.* II 17, 35: „Chceš, priateľu, aby som ti niečo prečítal?“

„A ty potom zas mne.“

„Píšeš naozaj skvelo.“

„Tvoj veľkolepý štýl mi pripomína Xenofóna“

„Tvoj zasa Platóna“

„A ty mi potom pripomínaš Antisthena“

**Komentár:** Z Epiktétovho fiktívneho rozhovoru medzi dvomi spisovateľmi môžeme usudzovať, že Antisthena považoval za originálneho autora s charakteristickým individuálnym štýlom. Podobnú mienku o Antisthenovi mali pravdepodobne aj iní doboví vzdelanci (AK, s. 56).

#### VA 47

FRONTO *ad M. Antonin. imp. de eloq. 2, 16: Diodori tu te Alexini verba verbis Platonis et Xenophontis et Antisthenis anteponis.*

Fronto *ad M. Antonin. imp. de eloq. 2, 16: Uprednostňuješ Diodórov a Alexinov štýl pred štýlom Platóna, Xenofóna a Antisthena.*

**Komentár:** Marcus Cornelius Fronto (pribl. 100 – 170 po Kr.) bol rímsky rečník, gramatik a právnik. Zachovala sa jeho korešpondencia s cisárom Marcom Aureliom (*M. Cornelii Frontonis et M. Aurelii Imperatoris Epistulae*). Pre nás je zaujímavé, že Fronto (zrejme v zhode s dobovým názorom) kladie Antisthenov štýl na rovnakú úroveň ako Platónov a Xenofónov štýl.

#### VA 48

LONGIN. *de invent. IX, p. 559, 13-16 Walz: τῷ μὲν γὰρ Πλάτωνι καὶ τῷ Ξενοφῶντι, Αἰσχίνῃ τε καὶ Ἀντισθένει περιττῶς διαπεπόνηται καὶ ἰκανῶς ἠκριβῶται [scil. ἢ τέχνη τῆς λέξεως].*

Longin. *De invent. IX, p. 559, 13-16 Walz: Platón, Xenofón, Aischinés i Antisthenés výnimočne prepracovali a dostatočne vycibrili svoje umenie vyjadrovania.*

**Komentár:** Správa grécky píšuceho učiteľa rétoriky „Longina“ (1. stor. po Kr.?) vyzdvihuje Antisthenov štýl (tak zriedkavý u sofistov), ktorý sa stal vzorom klasického attického štýlu (porovnaj H. D. Rankin, *Antisthenes Sokratikos*, s. 152).

Autor spisu *Περὶ ὕψους* (stredoveké kódexy ho nesprávne stotožnili s rímskym rečníkom Cassiom Longinom, 3. stor. po Kr.) skúma vznešený, pôsobivý štýl reči na pozadí úpadku dobovej rétoriky, ktorý spôsobuje nedostatok vnútornej slobody rečníkov. Príkladom vznešeného štýlu je pre „Longina“ Platón

(a to nielen jeho *Obrana*), preto má prirovnanie Antisthenových textov k Platónovým veľkú váhu.

Správy Longina, Dionysia (V A 49) a Frynicha (V A 50) možno vychádzajú z analýz stoika Panaitia (porovnaj zl. I H 17 *SSR*), ktorý označil za pravé sókratovské rozpravy iba Platónove, Xenofóntove, Antisthenove a Aischinove; rímske vzdelávacie krúžky a rečnícke školy považovali túto štvoricu Sókratových žiakov za modely klasického attického štýlu (porovnaj A. Braccacci, „Dio, Socrates, and Cynicism“, s. 244).

Rímski vzdelanci oceňovali rečnícky štýl autorov sókratovských dialógov – Quintilianus (*Inst. orat.* 10.1.82-83) označuje všetkých *Socratici* slovom *elegantia* a Xenofóna chváli za *iucunditas inadfectata* („nenútený pôvab“).

## V A 49

DIONYS. HALICARN. *iud. de Thucyd.* 51 p. 941: *πρὸς δὲ τοὺς ἐπὶ τὸν ἀρχαῖον βίον ἀναφέροντας τὴν Θουκυδίδου διάλεκτον ὡς δὴ τοῖς τότε ἀνθρώποις οὔσαν συνήθη, βραχὺς ἀπόκρισις μοι λόγος καὶ σαφής, ὅτι πολλῶν γενομένων Ἀθήνησι κατὰ τὸν Πελοποννησιακὸν πόλεμον ῥητόρων τε καὶ φιλοσόφων οὐδεὶς αὐτῶν κέχρηται ταύτῃ τῇ διαλέκτῳ, οὔτ' οἱ περὶ Ἀνδοκίδην καὶ Ἀντιφῶντα καὶ Λυσίαν ῥήτορες οὔτ' οἱ περὶ Κριτίαν καὶ Ἀντισθένη καὶ Ξενοφῶντα Σωκρατικοί.*

Dionys. Halicarn. *iud. de Thucyd.* 51 p. 941: Proti tým, ktorí dávajú Thúkydidov jazyk do vzťahu k životu v dávnych časoch s odôvodnením, že u vtedajších ľudí vraj bol bežný, nám bude stačiť jediný stručný a jasný argument. Zakladá sa na tom, že hoci bolo v Aténach počas Peloponézskej vojny veľa rétorov a filozofov, nik z nich tento jazyk nepoužíval – ani rečníci Andokidovej, Antifóntovej či Lysiovej školy, ani sókratovci združujúci sa okolo Kritia, Antisthena či Xenofóna.

**Komentár:** Grécky historik a rečník Dionysios z Halikarnassu (*Διονύσιος ὁ Ἀλικαρνασσεύς*; 1. stor. pred Kr.) vo svojej knihe *O Thúkydidovom štýle* (*Περὶ Θουκυδίδου χαρακτήρου*) argumentuje, že Thúkydídés sa často odchyľoval od bežne používaného jazyka, čo bolo príčinou nezrozumiteľnosti jeho štýlu (porovnaj *Thuc.*, *Hist.* 49. 408, 4-10; porovnaj Cicero, *Orat.* 30). Ako protipól voči Thúkydidovi uvádza autoritatívnych dobových rečníkov a filozofov, medzi ktorých zaraďuje aj Antisthena.

## V A 50

PHOT. *biblioth. cod.* 158 [ex Phrynico]: εἰλικρινοῦς δὲ καὶ καθαροῦ καὶ Ἀττικοῦ λόγου κανόνας καὶ σταθμᾶς καὶ παράδειγμά φησιν ἄριστον Πλάτωνά τε καὶ Δημοσθένην μετὰ τοῦ ῥητορικοῦ τῶν ἐννέα χοροῦ, Θουκυδίδην τε καὶ Ξενοφῶντα καὶ Αἰσχίνην τὸν Λυσανίου τὸν Σωκρατικόν, Κριτίαν τε τὸν Καλλιαισχρου καὶ Ἀντισθένην μετὰ τῶν γνησίων αὐτοῦ δύο λόγων, τοῦ περὶ Κύρου καὶ τοῦ περὶ Ὀδυσσεΐας, κτλ.

Phot. *biblioth. cod.* 158 [ex Phrynicho]: Hovorí, že najlepším pravidlom, meradlom a vzorom čistého attického jazyka<sup>1</sup> bez akýchkoľvek cudzorodých prímiesí je Platón a Démostenés so zborom deviatich attických rečníkov, ďalej Thúkydídés, Xenofón, sókratovec Aischinés, ktorý bol žiakom Lysania, Kallaischrov žiak Kritias a napokon aj Antisthenés so svojimi dvoma pravými rečami, z ktorých jedna je o Kýrovi, druhá o *Odysseii*.<sup>2</sup>

**Komentár:** Fótios pripomína vo svojej *Bibliotéke* úsudok prísneho atticistu Frynicha (*Φρύνιχος*; 2. stor. pred Kr.), ktorý uvádza dve Antisthenove diela ako príklady najlepšieho attického štýlu.

<sup>1</sup> Použitý termín *λόγος* je príliš všeobecný a nedovoľuje nám povedať nič bližšie o charaktere a štruktúre spomínaných Antisthenových diel (porovnaj A. Patzer, *AS*, s. 106).

<sup>2</sup> Frynichos sa vyjadruje nejasne – možno má na mysli Odysseovu reč (V A 54), ktorá je reakciou na Aiantovu reč (V A 53).

## V A 51

ARISTOT. *rhet.* Γ 3. 1407 a 9-12: καὶ ὡς Ἀντισθένης Κηφισόδοτον τὸν λεπτὸν λιβανωτῆ εἰκάσεν, ὅτι ἀπολλύμενος εὐφραίνει. πάσας δὲ ταύτας καὶ ὡς εἰκόνας καὶ ὡς μεταφορᾶς ἕξειστι λέγειν. porovnaj ARISTOT. *polit.* Γ 13. 1284 a 15 [= V A 68].

Aristot. *rhet.* Γ 3. 1407 a 9-12: A podobne aj Antisthenés pripodobnil chudého Kéfisodota k mohutnému kadidlovníku, pretože nám paradoxne spôsobuje potešenie práve vtedy, keď hynie. Všetky takéto príklady totiž možno použiť v reči aj ako obrazy, aj ako metafory. porovnaj Aristot. *polit.* Γ 13. 1284 a 15 [= V A 68].

**Komentár:** Aristotelés v III. kn. *Rétoriky* uvádza niekoľko príkladov metafor použitých Antisthenom, resp. Diogenom, čím nepriamo oceňuje Antisthenov štýl písania. Na s. 1407a 9-12 uvádza príklad metaforického vyjadrenia prostredníctvom príhody, v ktorom Antisthenés prirovnal Kéfisodota zvaného „chudučký“ ku kadidlu, pretože radosť spôsobuje až vtedy, keď sa mína. Ma-

rie-Odile Goulet-Cazé („Who was the First Dog?“, s. 414-415) dáva do súvislosti s Aristotelovou *Rétorikou* 1407a9-12 aj fragment V A 62 SSR z Athénaia.

## V A 52

LUCIAN. *Antisthenis scripta breviter attingunt* Lucian. *adv. indoct.* 27; *pis-cat.* 23.

**Komentár:** G. Giannantoni má na mysli drobné zmienky o Antisthenových prácach v Lúkianových spisoch *Adversus Indoctum* (*Πρὸς τὸν ἀπαίδευτον καὶ πολλὰ βιβλία ὠνούμενον*) a *Revivescentes sive Piscator* (*Ἀναβιοῦντες ἢ Ἀλιεύς*).

I. – *Περὶ λέξεως ἢ περὶ χαρακτήρων*

I. – **O rečiach alebo o štýloch**

**Komentár:** Spis *Περὶ λέξεως ἢ περὶ χαρακτήρων* poznáme len podľa titulu. K diskusii o význame výrazov *λέξις* a *χαρακτήρ* pozri poznámku k zl. V A 41.

II. – *Αἴας ἢ Αἴαντος λόγος*

II. – **Aias alebo Aiantova reč**

**Úvodný komentár k titulom *Aias* a *Odysseus*:** Obidve epideiktické reči – Aiantova (V A 53) a Odysseova (V A 54) – tvoria dva najrozsiahlejšie priame texty prisudzované Antisthenovi. O autenticite týchto *ἐπιδεικτικοὶ λόγοι* sa dlho diskutovalo. Za neautentické ich označil F. W. A. Mullach (*Fragmenta Philosphorum Graecorum*, II, 1867, s. 269-270) a text ani nezaradil do antológie gréckych fragmentov z filozofických diel: Aj keď reči na niektorých miestach reprodukovujú antisthenovské myšlienky, v konečnom dôsledku ide o rétorické rozcvičky, ktoré nie sú hodné Antisthenovej *gravitas* a *sagacitas* (Mullach); pochádzajú pravdepodobne až z Démétriovej doby, keď bolo rozšírené písanie reči imitujúcich Gorgia, pred týmto obdobím sa však rétorické cvičenia nepraktizovali (porovnaj Cicer. *Brut.* 12; Quintil., *Inst. orat.* II 4,41). F. Blass (*Die attische Beredsamkeit*, II., s. 310-315) považuje túto okolnosť za jediný vážny argument proti autenticite spisov. Pochybnosti o autenticite vyslovil aj H. E. Foss (*De Gorgia Leontino Commentatio*, Halle, 1828, s. 24). Za autenticitu *λόγοι* sa vyslovil F. Deycks (*De Antisthenis Socratici vita et doctrina*). H. Usener (*Quaestiones Anaximeneae*, Gottingae, 1856) sa k otázke týkajúcej sa ich

pravosti odmietol vyjadriť. E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, zv. II.1, s. 282) považuje obidva *λόγοι* za bezvýznamné.

Podľa Blassa (*Die attische Beredsamkeit*, II., s. 310-315) je pre potvrdenie autenticity rozhodujúce to, čo môžeme očakávať od reči na základe našej znalosti Antisthenovho myslenia, t. j. hojné citovanie Homéra podfarbené kynickým duchom. A Blass vskutku nachádza nielen množstvo odkazov na Homéra, ako aj množstvo prvkov, ktoré majú pôvod v Antisthenových myšlienkach. Celková schéma a forma reči sa hodí pre protivníka rečníkov pred súdom, akým Antisthenés nepochybne bol. Neobstojí ani Benselerov argument, ktorý sa opiera o tendenciu vyhábať sa hiátu (koniec koncov rovnakú tendenciu nachádza u Gorgia, a preto nepovažuje za autentického ani jeho *Palaméda*). Častý je výskyt rečníckych figúr podobných Gorgiovým.

L. Radermacher („Der Aias und Odysseus des Antisthenes“, *Rheinisches Museum für Philologie*, XLVII (1892), s. 569-576) vychádza z Blassovej poznámky, že v *Aiantovi* a *Odysseovi* môžeme vysledovať stopy veršov, a úpravami gréckeho textu dokazuje prítomnosť jambických trimetrov. Nadobudnuté dôkazy ho vedú k záveru, že autorom prejavov nemohol byť Antisthenés. Podľa jeho názoru musí ísť o falzifikáty z neskoršej doby, ktoré sú prozaickým prepisom reči z neznámej tragédie. Spisy *Aias* a *Odysseus* sú v konečnom dôsledku iba „tragickou parafrázou“, *τραγωδίας παραφράσεις*, typu Diónovho *Filoktéta* [= *Orat.* LIX (42)] alebo *Achilla* [= *Orat.* LVIII (41)].

H. von Arnim (*Leben und Werke des Dio von Prusa*, s. 164 – 166) sa domnieva, že zdrojom reči mohol byť Theodektov *Aias*, o ktorom sa zmieňuje Aristotelés (porovnaj *Rhet.* 1400a23-29). Skutočnosť, že medzi titulmi Antisthenových diel sa nachádzajú spisy *Aias* a *Odysseus*, neznamená, že ich musíme identifikovať s prejavmi, ktoré sa nám zachovali. Stopy veršov odkazujú na tragédiu – jej námetom bol zrejme príbeh „súboja o zbroj“ (*ὄπλων κρίσις*) pochádzajúci od nejakého imitátora Euripidových tragédií. S Arnimovým názorom súhlasí Wilamowitz-Moellendorff – aj podľa neho sú obidve reči iba nepravou deformáciou starších zdrojov a ich autorom mohol byť niekto, kto chcel z Antisthena urobiť druhého Platóna. Th. Gomperz (*Griechische Denker*, zv. III, s. 585) tvrdí, že oba prejavy treba pokladať za apokryfy. Tieto dôvody viedli ďalších historikov k záveru, že otázka autenticity nie je uzavretá (porovnaj P. Natorp, *Antisthenes*, pozn. 10, *RE*, 1894, coll. 2541).

Protí Arnimovmu názoru argumentuje J. Dahmen (*Quaestiones Xenophon-teae et Antistheneae*, 1897, s. 56-60), že dôvody spochybňujúce autenticosť spisov nie sú konzistentné – hypotézu týkajúcu sa Theodekta považuje za zbytočnú a vymenúva všetky pasáže z prejavov, v ktorých možno nájsť priamu ozvenu Antisthenových myšlienok (s jeho argumentáciou súhlasí Th. Birt). Radermacherove tézy s veľkou precíznosťou vyvracia H. J. Lulofs (*De Antisthe-*

*nis studiis rhetoricis*, s. 90-118), ktorý v Blassovej línii potvrdzuje autentickosť obidvoch rečí – sú vlastne dokladom o Antisthenových rétorických štúdiách (vykazujú očividné stopy gorgiovského štýlu). Existencia veršov, ktoré predpokladá Radermacher, nie je istá a nepopierateľnú prítomnosť rytmu netreba vysvetľovať čítaním tragédií, ale snahou o rafinovaný rečnícky štýl (ako poznamenáva aj E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, zv. I, s. 53).

K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II., s. 146) dáva spisy do priamej súvislosti s údajnou polemikou, ktorú vedú Lachés s Nikiom v Platónovom dialógu *Lachés*: „Spor medzi Lachétom a Nikiom je rovnakého druhu ako spor medzi Aiantom a Odysseom u Antisthena“, t. j. ide o spor medzi *φρόνησις* a *ίσχύς*, *λόγος* a *ἔργον*, *ἀνδρεία* v zmysle *καρτερία* (Lachés) a *ἀνδρεία* v zmysle *σοφία* (Nikias). Preto keď Sókratés polemizuje proti spájaniu protichodných termínov (*φρόνιμος ἄρα καρτερία*, porovnaj *Lach.* 192e a n), vedie vlastne polemiku proti Antisthenovi. Joël sa opätovne venuje k tejto téme, keď vyvracia Radermacherovu tézu a obhajuje presvedčenie, že práve stopy po veršoch potvrdzujú Antisthenovo autorstvo (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II., s. 300, 303). G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 260) nepovažuje Joëllove závery za vierohodné. Ďalšie názory vyslovené v diskusii o autenticite spisov *Aias* a *Odysseus* zhŕňa G. Lehnert („Bericht über die rhetorische Literatur bis 1906“).

Rytmickou a prozodickou analýzou našej dvojice rečí sa zaoberá W. Altwegg (*Zum Aias und Odysseus des Antisthenes*, s. 52- 61), podľa ktorého pripomínajú skôr lyrické rytmy. *Aias* a *Odysseus* pochádzajú od jedného autora a otázku, či je týmto autorom Antisthenés, môžeme zodpovedať iba vtedy, keď sa preukáže, že rovnaké rytmické pravidlá nájdeme aj v ďalších Antisthenových zlomkoch. Altweggova analýza ukazuje, že rozdielov je viac ako podobností. Prozódia sa líši aj v porovnaní s *Iamblichovým Anonymom* (porovnaj zl. 89 DK), ktorého autorom je podľa Joëla Antisthenés (porovnaj *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II/1, s. 673-704). Ani tieto dôvody však nie sú dostatočné na to, aby sme vylúčili Antisthenovo autorstvo, pretože by mohlo ísť o spisy napísané v dobe mladosti.

K celému problému sa vracia A. Bachmann (*Aias et Ulixes declamationes utrum iure tribuantur Antistheni necne*, s. 1-60), ktorý overuje autenticitu spisov v Blassovej a Lulolfsovej línii. V prospech autenticnosti hovorí ozvena gorgiovského štýlu, dobrá znalosť Homéra, styčné body s kynickým učením a známky náuky o skúmaní mien. Akiste nejde o doklady vysokej rétorickej hodnoty a dalo by sa súhlasiť s názorom A. Gerckeho (*Griechische Literaturgeschichte mit Berücksichtigung der Geschichte der Wissenschaften*, s. 316), že sú to „dve celkom bezvýznamné deklamácie“, ale ani to nie je dostatočný dôvod na popretie ich pravosti. Bachmann nepovažuje za prínosné, aby sme

strácali čas s veršami, o ktorých sa zmieňuje Radermacher. Detailne sa však zaoberá veršami, ktoré vystopoval Blass a popiera ich opodstatnenosť, pričom sa odvoláva (v nadväznosti na Nordena, *Die antike Kunstprosa*, I, s. 50-54) na kánony umeleckej prózy. Otázkou podľa neho nie je básnický rytmus, ale rečnícky *numerus*, na čo správne upozornil Altwegg, avšak mylil sa, keď ho považoval za *numerus iambicus*, čo je *numerus*, ktorému sa treba radšej vyhnúť v *oratio soluta* (porovnaj Aristot., *Rhet.* Γ 8; Cicero, *Orat.* 57,194). Na *Aianta* a *Odyssea* treba aplikovať rovnaké kritériá a rytmické klauzuly (predovšetkým krérické a trochejské), ktoré v súvislosti s Isokratom skúmal K. Münscher (*Die Rhythmen in Isokrates' Panegyrikos*). Po podrobnom prieskume klauzúl Bachmann pristupuje k štúdiu hiátu (s. 37-40) a dospieva k záveru, že v „Antisthenových zlomkoch sa nachádza rovnaká snaha o vyhýbanie sa hiátu ako v *Aiantovi* a *Odysseovi*; obidve reči, ako aj Antisthenove zlomky majú rytmickú kadenciu, nachádza sa v nich takmer rovnaký rytmus, preto je pravdepodobné, že zlomky i reči majú jedného a toho istého autora, t. j. Antisthena.“ Potvrdením môže byť aj analýza (s. 52-58) prvej Sókratovej reči v Platónovom dialógu *Faidros* (237a-241d), kde sa reprodukuje nielen Antisthenov spôsob argumentácie (porovnaj Joël, *Platons „sokratische“ Periode und der Phaedrus*, Berlin, 1906, s. 78-79), ale aj spôsob vyjadrovania, ktorý sa líši od Platónovho.

W. Altwegg odpovedal Bachmannovi vo svojej recenzii (*Berliner philologische Wochenschrift*, XXXII, 23/1912, stĺpce 708 – 710): Podľa Altwegga nie je metodologicky správne vychádzať z neskorších rétorických teórií (Aristotelových a Ciceronových). Upozorňuje, že *numerus* obidvoch prejavov sa neodvíja od vopred stanovenej a zachovávanéj rétorickej náuky, „ale od inštinktívneho, a zároveň v dobových formách prirodzene sa vyjadrujúceho citu pre rytmiku“ (stĺpec 709). Preto nie je dostatočne podložená pravosť prejavov, a nemá význam ani odkazovať na Platónovho *Faidra*, hoci Joël má možno pravdu v tom, že Platón v tomto dialógu parodizuje Antisthena. Zatiaľ čo H. Mayer zdôvodňuje, že v Antisthenovom *Aiantovi* a *Odysseovi* vidíme stopy Prodikovej náuky o synonymách, A. Rostagni („Un Nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica“, s. 148-201) je presvedčený, že Antisthenova rétorika má rýdzo gorgiovský (a prostredníctvom Gorgia aj pythagorovský) charakter (porovnaj G. Giannantoni, *SSR*, IV, s. 262).

Za pravosť spisov sa vyjadruje K. Joël (*Geschichte der antiken Philosophie*, I, 1921, s. 873) aj J. Geffcken (*Griechische Literaturgeschichte*, s. 28 – 29), ktorý v nich nachádza zmes „sofistického sokratizmu“ a „sókratovskej sofistiky“. Neskôr sa k tomuto problému vrátil R. Höistad (*Cynic Hero and Cynic King*, s. 94-102, 195-204) a pomocou dôkladnej analýzy *Odyssea* dospel k názoru, že problém nemožno redukovať na záležitosti literárnej formy, hoci formálne sa tu opakujú gorgiovské charakteristiky. Z obsahového hľadiska totiž môžeme



vybadať hlboké rozdiely medzi Antisthenovým *Odyseom* a Gorgiovým *Palamédoma*, naopak, veľa styčných bodov medzi *Odyseom* a kynickým učením. Očividné podobnosti v chápaní vládca, ktoré sa objavujú v *Odyseovi*, možno nájsť aj v niektorých rečiach Dióna Chrysostoma. Podobne argumentujú W. B. Stanford (*The Ulysses Theme*, s. 96 – 97) a A. J. Malherbe („Antisthenes and Odysseus, and Paul at War“, s. 152).

Proti Höistadovi namieta G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 263-264), že rozličné zobrazenia Odyssea pochádzajú až z neskoršej doby (porovnaj *SSR*, IV, Poznámka 35): napr. ἤσυχος, jemný Odysseus u Epicharma a vo *Filoktétovi*; príživník Odysseus u Filodéma (porovnaj *Papyr. herc.* 223 zl. 3) a Lúkiana (porovnaj *De paras.* 10); stoický Odysseus, pohrdajúci pôžitkami a nezlomený žiadnou námahou (porovnaj *Senec., De const. sap.* 2,2).

Pripomeňme, že Odysseus je taktiež Aristippovým hrdinom (porovnaj zl. IV A 55 *SSR*), čo by mohlo naznačovať, že tento hrdina patril medzi obľúbených u Sókratových žiakov. Stopy vojenských rečníckych figúr našiel A. J. Malherbe (*Harvard Theological Review*, LXXVI, 1983, s. 143-173) aj v Pavlovom *Prvom liste Korint'anom* (X, 3-6). G. Giannantoni sa domnieva, že Antisthenovi nešlo o vykreslenie Odyssea ako kynického protohrdinu, ale o polemiku a súperenie so sofistickými kruhmi. Dokladom toho by mohli byť spisy zaradené do I. zv. Diogenovho katalógu (porovnaj V A 41), najmä vzťah k 1. titulu *Περὶ λέξεως ἢ περὶ χαρακτήρων* (porovnaj Patzer, *AS*, s. 213-215). Antisthenove prejavy zapadajú do kontextu živých diskusií o rétorike, ktoré sa viedli v sókratovských kruhoch.

Posledná skupina odborníkov, ktorá sa zaoberala touto otázkou (F. Declève Caizzi, A. Patzer, G. Focardi, H. D. Rankin, A. Brancacci, S. Prince, D. Lévy-stone, Silvia Montiglio), považuje obidva spisy za autentické, hoci niektorí z nich pripisujú až prehnaný význam obsahovým a myšlienkovým zhodám s tým, čo poznáme z iných antisthenovských správ (porovnaj F. D. Caizzi, „Antistene“, *Studi Urbinati*, s. 43-51; *AF*, s. 89-92).

G. Focardi (*Sileno*, XIII, 1987, s. 147-173) sa venuje hlavne kompozičnej technike a rečníckemu jazyku a poukazuje na to, že argumentácia sa odvíja podľa členenia, ktoré sa neskôr stane kánonickým v školách rétoriky (*exordium, narratio, probatio, peroratio*) a opiera sa o terminológiu, ktorá bude pevnou súčasťou právneho jazyka.

Rankinova analýza je umiernennejšia (porovnaj *Antisthenes Sokratikos*, s. 151-173): Najprv sa stručne zaoberá Antisthenovou literárnou činnosťou a názormi starovekých autorov na jeho štýl (s. 151-154) a potom pristupuje ku komentovanému prekladu Antisthenových rečí – obidve sporiace sa strany predstavujú rozdielne aspekty antisthenovského hrdinu; ani jeden nemá strach z fyzickej námahy, *πόνος*; Aias sa najviac podobá impulzívnemu a priamemu

Héraklovi (v súlade s tým, ako ho zobrazuje komická tradícia). Odysseus je naproti tomu Héraklés používajúci rozum. Aias je príkladom človeka, ktorý nedostal odmenu za námahu, *πόνος*, ani za svoju snahu o zdatnosť, *ἀρετή*, a tak podobne ako v prípade bájneho Hérakla tieto vlastnosti predznačujú jeho tragický koniec. Odysseus je prispôsobivý a nápadne inteligentný, preto ho rovnaká snaha vyniknúť vedie ku konečnému úspechu (s. 154-155). V konfrontácii týchto dvoch hrdinov môžeme pozorovať odklon od homérskeho dôrazu na osobnú česť, ktorý v modifikovanej podobe pretrváva v myslení v 5. stor. pred Kr., a príklon k individuálne chápanej *ἀρετή*, o ktorú sa usiluje Sókratés, Antisthenés a ich kynickí nasledovníci (porovnaj *Antisthenes Sokratikos*, s. 154): *In their confrontation we can see a movement away from the Homeric emphasis on personal honour, which in a modified form persisted in the Fifth Century BC. A more individualized notion of arete which involved a different honour from that which is conferred by the approval of other people, was being introduced, largely through the influence of sophistic and Socratic teaching and example. This honour which resided in apparent disregard of honour was to be nourished by the Cynics for several centuries. Aias, the loser, represents the world of Cimon, of Pericles, and Nicias. Antisthenes' Odysseus brings forward a view of arete and personal honour which was founded on the individual's convictions about what was worthy, rather than upon public opinion. Odysseus moves towards Socrates and the Protocynic views of Antisthenes: but Aias is not depicted as being without virtues, even though his personality and attitudes belong to an earlier age.*

Staršia interpretačná tradícia považovala reči za vzorové rétorické cvičenia a dávala ich do vzťahu so sofistickými rečami (porovnaj napr. Easterling & Knox, *The Cambridge History Of Classical Literature*. Vol. 1, s. 510). F. Blass (*Die attische Beredsamkeit*, II., s. 310-315) ako prvý upozornil na to, že obidve reči majú okrem rétorického aj *dialektický* charakter. Podľa Höistada („Was Antisthenes an allegorist?“, s. 23) Antisthenés prostredníctvom postavy Odyssea propaguje kynické zdatnosti (porovnaj Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, s. 94 a n). Podobne uvažuje A. Patzer (*AS*, s. 213): Antisthenés naznačuje cez eticko-rétorickú prizmu vlastné poňatie ľudského charakteru. Súčasní interpreti nepochybujú o tom, že Antisthenove reči nastoľujú etické otázky, čo dokazuje okrem iného aj skutočnosť, že sa zameriavajú viac na Homérovu *Odysseiu* než na *Iliadu* (porovnaj N. J. Richardson, „Homeric Professors in the Age of the Sophists“, s. 75-76).

M.-O. Goulet-Cazé („L'Ajax et l'Ulysse d'Antisthène“, s. 5-36) znovu otvorila otázku autenticity obidvoch rečí, ktorá je podľa nej neistá z viacerých dôvodov. Poukazuje napr. na to, že Odysseus nepoužíva výraz *πόνος*, ktorý patrí ku kľúčovým termínom Antisthenovho myslenia. Takisto Aiantova reč sa vo

viacerých ohľadoch dostáva do rozporu s Antisthenovým učením. Proti druhému bodu namieta S. Montiglio (*From Villain to Hero*, s. 164), že Aias nie je Antisthenovým modelovým hrdinom, a preto nemusí reprezentovať jeho pohľad na svet. Nesúhlas medzi Aiantom a Antisthenom vyjasňuje následné uprednostnenie Odyssea.

K. A. Morgan považuje reči za príklady úspešnej a neúspešnej rétoriky (*Myth and Philosophy from the Pre-Socratics to Plato*, s. 119): *The speeches are examples of successful and unsuccessful oratory, and illustrate the sophistic practice of embodying rhetorical principles in the discourse of mythical characters*. Iba prispôsobivý Odysseus môže byť predchodcom sofistickej, resp. aténskej všestrannosti. Zobrazenie Aiantovho neúspechu slúži ako paradigma na dosiahnutie budúcich úspechov: Ak budeme pozorne načúvať učiteľom rétoriky, zlepšime svoje rečnícke schopnosti. Súboj medzi Aiantom a Odysseom nás upozorňuje na účinnosť a neúčinnosť používania reči: *The debate between Ajax and Odysseus advertises both the efficacy and the fallibility of language. Ajax is impolitic and unrealistic, but nagging questions about the relevance of a knowledge of the facts of a case remain*.

Kathryn Morgan (*Myth and Philosophy from the Pre-Socratics to Plato*, s. 118) si všíma aj motívy, ktoré dávajú Odysseovu reč do súvislosti s neskoršími kynikmi, napr. Odysseov ľahostajný postoj voči dobrej povesti predznačuje kynickú *ἀδοξία* atď.

Zaujímavá je štúdia G. Mazzaru („Aspetti gorgiani e pitagorici nel socratico Antistene“, s. 257-268), ktorá sa zameriava na gorgiovské a pythagorovské aspekty v Antisthenových rečiach. V prvej časti Mazzara približuje taliansku diskusiu o Antisthenovom vzťahu ku Gorgiovi a sofistickej rétorike: 1. A. Rostagni („Un nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica“, s. 148-201) dokazoval, že Antisthenés je rečník gorgiovského typu, a cez Gorgia je ovplyvnený aj pythagorovcami (porovnaj pythagorovské chápanie *ψυχαγωγία* a *καιρός* vo vzťahu ku zl. V A 187). 2. A. Brancacci (*Oikeios logos*, s. 147-167) nadviazal na interpretačnú líniu A. Patzera a G. Giannantonioho a pomocou kategórií *διαλέγεσθαι*, *συνεῖναι* a *ὁμιλεῖν* dokazoval, že Antisthenés je skrz naskrz sókratovec, t. j. aj na poli rétoriky (s. 164-165). 3. M. T. Luttazzo („Dialettica o retorica? La polytropia di Odisseo da Antistene a Porfirio“, s. 275-357) vyslovila názor, že Antisthenés nemá s rétorikou nič spoločné, a to ani so sókratovskou (o ktorej uvažovali viacerí interpreti cez analógie s Xenofónovými *Spomienkami*) – Antisthenés sa podľa nej zaoberal len výkladmi Homéra, konkrétne Odysseovou *polytropiou*. 4. A. Brancacci v reakcii na štúdiu Luttazzoovej v rovnakom čísle časopisu *Elenchos* („Dialettica e retorica in Antistene“, s. 359-406) zdôvodnil spojitosť medzi Antisthenovými rečami a sókratovskou rétorikou podrobnou rekonštrukciou pasáže Xenoph. *Mem.* IV 6, 14-15. Maz-

zara vstupuje do tejto diskusie s tézou, že Antisthenés pestuje rétoriku v sókratovskom duchu, ale zároveň ju obohacuje o gorgiovské a pythagorovské prvky. Mazzara sa odvoláva na Rossettiho výklad vzniku a vývoja tzv. *λόγοι ἀμάρτυροι* („Un topos attico di V secolo: il logos amarturos“, s. 27-58) – za „reči bez svedkov“ by sme mohli označiť aj *Aianta* a *Odyssea*, pretože nie sú závislé od svedectva, ale od presvedčivosti a sily argumentov. Antisthenés sa snaží prekročiť *εἰκώς*, aby sa priblížil k pravdepodobnosti, ktorá by sa mohla stať základom pre prísnu, až absolútnu etiku v duchu maximy, že *netreba človeku protirečiť, ale treba ho učiť, διδάσκειν* (V A 174); porovnaj Brancacciho komentár k zlomku, *Oikeios logos*, s. 254-255. Odysseus sa vyhýba eristiké tým, že poukazuje na Aiantove omyly a vysvetľuje ich v závislosti od vecí (mene). Svoju reč vedie tak, aby bola „pravdepodobnejšia“ a „príhodnejšia“ ako Aiantova. Mazzara si myslí, že Antisthenés tým obohacuje sókratovskú rétoriku o nové, gorgiovské prvky. Nasleduje analýza Gorgiovoho spisu *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως*. Riešením problému jednoty a mnohosti *logu* je pythagorovská jednota v zmysle harmónie (*πολυτροπία – μονοτροπία*). Ľudské poznanie je orientované *monotropicky* (porovnaj Aristotelovo spojenie *ἐν ἐφ' ἑνός*, ktorým charakterizuje Antisthenovo *οἰκεῖος λόγος* ako výpoveď *špecifickú pre každú jednu vec*; V A 152). Komunikácia však musí brať ohľad na rozdiely medzi poslucháčmi, preto si vyžaduje *polytropický* prístup. Zmienka o Pythagorovi v Porfýriovom schóliu V A 187 (schopnosť prispôbiť sa poslucháčom a metafora lekárskeho umenia) nie je náhodná. V poslednej časti Mazzara porovnáva Gorgiovu *Helenu* s Antisthenovými rečami: *Chvála Heleny* predstavuje reč, ktorá je schopná vyslobodiť meno Helena od nánosov ľudských mienok a hľadať jeho skutočnú povahu (Helena je obeť vonkajších vplyvov, *παθήματα; Hel.*, § 9). Antisthenés sa uberá rovnakou cestou skúmania mien a ich správneho definovania. Príkladom je Aias, ktorý obviňuje Odyssea zo svätokrádeže a Odysseus, ktorý uvádza jeho mienku na správnu mieru vysvetlením, že vykrádač chrámov (*ιερόσυλος*) nie je označenie, ktoré patrí jemu, ale Alexandrovi. Podľa Mazzaru ide o príklad definovania spôsobom *ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων* (porovnaj zl. V A 160). Podobne postupuje Gorgias, keď skúma, čo znamená „barbarský čin“ (*βάρβαρον ἐπιχείρημα*), resp. keď sa pýta, kto je „barbar“ (*βάρβαρος; Hel.*, § 7). Mazzarov záver (ktorý poopravuje interpretačnú líniu vytvorenú Patzerom, Brancaccim a Giannantonim) znie: Gorgiov vplyv na Antisthena presahuje oblasť štylistiky alebo psychagogických metód a zasahuje aj do štruktúry logiky a argumentácie, ktorá je inšpirovaná Sókratom.

Tematickým základom obidvoch Antisthenových rečí je epizóda *ῥπλων κρίσις* („súd o zbroj“, „prisúdenie zbroje“) vykreslená v 11. speve *Odysseie* (*Od.* 11.541-567), v ktorej ide o rozhodnutie, komu pripadne zbroj po Achillovi – Aiantovi, ktorý odniesol z bojiska hrdinovho mŕtve telo, alebo Odysseovi,

ktorý odrazil útoky nepriateľov a zachránil hrdinove zbrane. Na súde uspeje Odysseus, čo Aianta rozhnevá a v záchvate hnevu a šialenstva si siahne na život. Téma súdu sa dostala do pozornosti Aténčanov zásluhou tragických básnikov, najmä Sofokla a Aischyla (porovnaj nezachovanú trilógiu o osudoch Aianta, v rámci ktorej bola uvedená ako prvá tragédia *Ὀπλων κρίσις*). Prisúdenie zbroje sa mohlo stať predmetom rétoricko-právnych deklamácií analogických tým, ktoré sa zachovali v Gorgiovej *Helene* alebo v *Palamédovi*. Zdrojmi sporu o získanie zbraní sa podrobne zaoberal Carl Robert (*Die griechische Heldensage*, s. 1198-1207). Známe sú tri verzie sporu: (1.) spor vyvolal samotný Zeus, ktorý sa rozhneval na danajské vojsko, a tým odsúdil Aianta na smrť (porovnaj Hom., *Od.* 11.559-560) – o Odysseovom víťazstve rozhodne Pallas Athéna a hlasovanie trójskych hrdinov (*Τρώων δίκασαν καὶ Παλλὰς Ἀθήνη*; *Od.* 11.547); (2.) v *Malej Iliade* (zl. 2 Allen = *Schol. in Aristoph. Eq.* 1056a) vysliela Nestór pod hradby Tróje zvedov, aby si vypočuli nezaujatý názor nepriateľa; zvedovia začujú mladé dievča, ako hovorí svojej družke, že Aiantov počin odniesť Achillovu mŕtvolu z bojiska (čo by dokázala aj žena) sa nedá porovnať s tým, ako Odysseus odrážal nápor Trójanov (čo dokáže iba skutočný muž) – svoju mienku pritom opiera o „dobrú povest“ hrdinu (*Αἴας μὲν γὰρ ἄειρε καὶ ἔκφερε δῆϊοτῆτος / ἦρω Πηλεΐδην, οὐδ' ἤθελε δῖος Ὀδυσσεύς. / \* / πῶς ἐπεφωνήσω; πῶς οὐ κατὰ κόσμον ἔειπες; / <καὶ κε γυνή φέροι ἄχθος, ἐπεὶ κεν ἀνὴρ ἀναδείη, / ἀλλ' οὐκ ἂν μαχέσαιο. >*); (3.) Achájski v epose *Aithiopsis* (o Achillovom boji s kráľovnou Amazoniek, ktorý obsahoval aj epizódu *ὄπλων κρίσις*) rozhodnú, že zbrane získa najzdatnejší hrdina ako cenu za víťazstvo v atletickej súťaži (porovnaj Proclus, *Chrest.* 5.1-6; *Schol. in Il.* 17.719). Komentátori si kladú otázku, z ktorej verzie vychádzal Antisthenés. F. Blass si myslí, že z (2.) verzie, A. Patzer (*AS*, s. 199 a n) nesúhlasí s Blassom a prikláňa sa k (1.) verzii, pretože obidvaja hrdinovia musia presvedčivo a hodnoverne predniesť svoj nárok na božské zbrane mŕtveho Achilla pred sudcami, ktorí neboli osobne prítomní na bojisku (porovnaj zl. V A 53 § 4: *rozsúďte nás vo veciach, o ktorých nemáte ani len potuchy*; porovnaj V A 53 § 1, § 7: *žiadam vás, ktorí o veci nič neviete...*; zl. 54 § 5). O víťazovi musí rozhodnúť najmä jeho rečnícka schopnosť. Na základe viacerých motívov, ktoré súvisia so *súdom o zbroj*, sa ukazuje, že Antisthenés poznal dobre mýtickú látku nielen z homérskeho zdroja, ale z viacerých verzií pomyseľného súdu, a vybral si nakoniec verziu, v ktorej Aias a Odysseus vychvaľujú svoju hodnotu pred tribunálom achájskych hrdinov.

Antisthenés narába s témou – napriek morfolologickej prísnosti celého rámca – pomerne voľne, takže napokon sa pred nami vynára nová problematika napätia medzi dvomi ľudskými charaktermi: priamym, až naivným Aiantom a premýšľavým, až prefikávaným Odysseom. Z tohto hľadiska niektorí komentátori poukazujú na spojitosť so Sofoklovým *Filokétom*, zatiaľ čo štylistic-

ké hľadisko ich odkazuje na Gorgiovu *Obhajobu Palaméda* a *Chválu Heleny*. A. Patzer spochybňuje doxografické správy o tom, že Antisthenés sa učil u Gorgia (*AS*, s. 246-255), čo však neznamená, že nevyužíval prostriedky gorgiovskej rétoriky (podobne ako Platón, ktorý ich používa paradoxne vtedy, keď kritizuje sofistiku, ako napr. v prvej Sókratovej reči v *Obrane*).

Viacerí bádatelia vidia medzi Antisthenovými a Gorgiovými spismi veľkú blízkosť, preto datujú *Aianta* a *Odyssea* do obdobia, keď bol Antisthenés Gorgiovým poslucháčom. R. Höistad („Was Antisthenes an allegorist?“, s. 23) sa dokonca domnieva, že Antisthenés chce vedome prekonať svojho bývalého učiteľa, a preto používa výrazný gorgiovský štýl.

Avšak neprehliadnuteľné sú viaceré rozdiely medzi Antisthenovými a Gorgiovými rečami. *Obhajoba Palaméda* má výrazne patriotický ráz (porovnaj často používanú opozíciu *Gréci – barbari*), ktorý v Antisthenových rečiach absentuje (Odysseus hovorí iba o nepriateľoch, *πολέμιοι*). V Gorgiovom *Palamédovi* zachraňuje „najlepší spomedzi všetkých mužov“ (*ἄριστος ἂν ἦν [ὁ] ἀνὴρ*) svoju vlasť (*σώζει πατρίδα*), t. j. celé Grécko (porovnaj *Palam.* § 3) a Palamédés nazýva sám seba „dobrodincom Grékov“ (*εὐεργέτης τῶν Ἑλλήνων*; porovnaj *Palam.* § 30). Naproti tomu Antisthenov Odysseus zachraňuje (*σώζειν*) všetkých ľudí (V A 54, § 8) bez ohľadu na ich národnosť a stelesňuje akýsi transnacionálny charakter. Porovnaj S. Montiglio, *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*, s. 30.

Antisthenovo zobrazenie Odyssea sa chce zrejme vedome odlišiť od obrazov vytvorených attickou drámou 5. stor. pred Kr. Vhodné je porovnanie so Sofoklovým *Filoktétom* kvôli tematickým paralelám, aj keď nie je isté, či Antisthenés poznal hru, ktorá vznikla okolo roku 411 – 409 pred Kr., ešte predtým ako napísal svojho *Odyssea*. F. D. Caizzi (*AF*, s. 89) považuje datovanie Antisthenových rečí za príliš ťažké. A. Patzer (*AS*, s. 215) umiestňuje dvojicu deklamácií do obdobia krátko po roku 400 pred Kr., keď už Antisthenés sformoval v základných obrysoch svoju etiku. roku Höistad („Was Antisthenes an allegorist?“, s. 23) navrhuje datovať reči do roku 411 pred Kr., keď Sofoklés predstavil na scéne svojho *Filoktéta* a Antisthenés sa stal členom Sókratovho okruhu. Silvia Montiglio (*From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*, s. 31-33) si všima viacero paralelných formulácií v Sofoklovom *Filoktétovi* a Antisthenových rečiach (porovnaj *Philoct.* 64-67 a V A 53, 24-25 a V A 54, 50-51; ďalej porovnaj V A 54, 19-20 a *Philoct.* 108-111 – na poslednú paralelu upozorňuje aj R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, s. 97). Všetky paralelné formulácie majú za úlohu zdôrazniť odlišný charakter Antisthenovho Odyssea: Odysseus vo *Filoktétovi* netvrdí, že dobytie Tróje je žiaduce a krásne (*καλόν*; porovnaj Antisthenés V A 54, 19) – hovorí, že dobyté víťazstvo je sladkým pocitom, ktorý nemusí byť zároveň aj šľachetným činom (*Philoct.* 81). Sofoklov

Odyseus si myslí, že honba za ziskom (*κέρδος*) je dôležitejšia než čokoľvek iné. Antisthenov Odyseus však nerobí rozdiely medzi svojimi skutkami – jediným cieľom je vyhrať vojnu (porovnaj V A 54, 18-19). Aias ho napriek tomu obviňuje, že mu ide iba o získanie peňazí (*κερδαίνειν*; porovnaj V A 53, 25; Odyseus na tieto obvinenia neodpovedá).

Homérske výrazy so základom *τλα-* („odvážiť sa“, napr. výrazy *τλήμων* alebo *πολύτλας*), ktoré sa viažu ku konaniu Odyseea, nemajú negatívne zafarbenie – mohli by sme povedať, že vyjadrujú ochotu vykonať namáhavé skutky pre dobré ciele. Attická dráma označí Odyseovu odvahu za bezostyšné a bezohľadné konanie (porovnaj epitheton *πανούργος* vo význame „pripravený vykonať čokoľvek pre daný cieľ“, alebo označenie *τοῦπίτριπτον κίναδος*, „lišiak prefikáný“, v Sofoklovom *Aiantovi*, porovnaj *Aj.* 103). Aiantovo odsúdenie Odyseovej bezcharakternej odvahy podobne ako Palamédova obrana Odyseea (porovnaj *Palam.* 24: *τολμηρότατε*) idú ruka v ruke s tragickým obrazom hrdinu, ktorý je protikladný epickému Odyseovi. Aias dokonca vyhlási, že Odyseova odvaha je prejavom jeho zbabelosti (porovnaj V A 53, § 2): *Ja žiadam zbrane preto, aby som ich odovzdal priateľom, on však preto, aby ich predal. Používať by sa ich totiž neodvážil. Žiaden zbabelec by totiž také znamenité zbrane nevzal do rúk – dobre totiž vie, že by jeho zbabelosť ľahko prezradili*; a Odyseovu odpoveď, V A 54, § 6: *Mne vyčítaš zbabelosť, pretože som vraj uškodil nepriateľom tajne.*

Antisthenova idealizácia Odyseea je podľa Silvie Montiglio odpoveďou na tragické zobrazenie Odyseea 5. stor. pred Kr. ako egoistického, bezohľadného a krutého hrdinu. Antisthenés nadväzuje na starý homérsky portrét hrdinu, ale zároveň ho zbavuje niektorých epických čŕt (napr. túžby po sláve a ocenení), iné zase zvyrazňuje (starosť o spoločné dobro), čím robí z Odyseea osamelého héra, ktorého reinterpretuje v sókratovskom duchu (*From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*, s. 33): *Antisthenes' idealization of Odysseus draws on Homeric features of him. Surely the philosopher's outlook endows Odysseus with unepic qualities, such as indifference to fame and rewards. Yet the overall picture of him does not go against his Homeric image but rather develops from it. In the competitive world of the Iliad Odysseus is the most cooperative hero, the most concerned with the common good and the least obsessed with honor and glory. At the same time he is set apart from his fellows; he is, as Antisthenes notes and highlights, "alone". His solitude translates into idiosyncratic methods of action, which Antisthenes recuperates and reinterprets from a Socratic perspective.*

K výkladu Silvie Montiglio poznamenajme, že nie všetky tragické obrazy Odyseea sú negatívne. Predovšetkým treba pripomenúť, že sa nám zachovala iba malá časť tragických hier, takže nepoznáme charaktery všetkých Odyseov



**Obrázok 13:**

Attická kanvica na víno (*oínophoros*) s červeno-figurovou maľbou, ktorá zobrazuje pravdepodobne hádku medzi Odysseom (vľavo) a Aiantom (vpravo) o Achillove zbrane, ktorú má rozsúdiť Agamemnón (v strede); okolo 520 pred Kr.; autorom maľby je Taleides (*Musée du Louvre, Paris*).

(nezachoval sa nám napr. Aischylov portrét), a medzi známymi obrazmi Odyssea nájdeme aj pozitívne charaktery: V Sofoklovom *Aiantovi* koná Odysseus proti očakávaniu bohyne Athény. Oponuje Menelaovi, ktorý zakazuje pochovať Aiantovo telo. Odysseus tu tvorí akýsi protipól voči Menelaovmu tyranskému presvedčeniu, že strach je základom pre udržanie poriadku (*Aj.* 1073-1084). Odysseus sa dovoľáva – podobne ako Sofoklova Antígona – dodržiavania nepísaných zákonov. Jeho postoj má blízko k slovám predneseným Periklom v slávnej reči nad padlými (Thuc., *Hist.* II.37,3): „V súkromnom živote sa správame tak, aby sme nikomu neboli na ťarchu, vo verejnom živote neporušujeme zákony predovšetkým z úcty, počúvame svojich spoluobčanov, ktorí práve zastávajú úrady, podriaďujeme sa úradníkom a zákonom, najmä tým, čo boli prijaté, aby chránili ľudí, ktorým sa krivdí, takisto nepísaným zákonom, porušovanie ktorých všetci pokladajú za hanebné“ (prel. P. Kuklica).

Podľa Blassa (*Die attische Beredsamkeit*, zv. I., s. 71 a n) sa Antisthenove spisy *Aias* a *Odysseus* zachovali vďaka neznámemu byzantskému rečníkovi, ktorý obidva texty umiestnil (zrejme z didaktických dôvodov) do antológie attických rečníkov (ako dodatok k rečiam Antifónovým). Okrem desiatich ka-



nonických rečníkov vybral Gorgia, Antisthena a Alkidama (od každého po dve reči), pričom výber mohol ovplyvniť aj jeho záujem o mýtickú látku. A. Patzer (AS, s. 192-193) namieta proti Blassovi, že je málo pravdepodobné, aby boli v byzantských časoch voľne prístupné texty Antisthena alebo Alkidama. Antológia musela vzniknúť ešte v dobe antiky (v 2. – 4. stor. po Kr. čítali originály Antisthenových diel poslední vzdelanci, Julian a Themistios) a neskôr ju zrejme opakovane vydávali v rečníckych zbierkach.

Giannantonioho edícia obidvoch rečí vychádza z vydania Ludwiga Radermachera (*Artium scriptores: Reste der Voraristotelischen Rhetorik*, Wien 1951, s. 120-127), o ktoré sa opiera aj zbierka F. D. Caizzi (AF, s. 24-28) a prihliada takisto na vydanie J. J. Reiskeho (*Oratores Graeci*, VIII, 1778, s. 52-63).

Za kritickú analýzu gréckeho textu vďačíme F. Blassovi (*Die attische Beredsamkeit*, II., s. 310 – 315). Podrobné komentáre k obidvom spisom napísali H.-J. Lulofs (*De Antisthenis studiis rhetoricis*, s. 60-118) a A. Bachmann (*Ajax et Ulixes declamationes utrum iure tribuantur Antistheni necne*). Obidva latinské komentáre doplnil A. Patzer (AS, s. 199-215) a M.-O. Goulet-Cazé („L’Ajax et l’Ulysse d’Antisthène“, s. 5-36).

## V A 53

### ΑΙΑΣ Η ΑΙΑΝΤΟΣ ΛΟΓΟΣ

(1) ἐβουλόμην ἂν τοὺς αὐτοὺς ἡμῖν δικάζειν οἵπερ καὶ ἐν τοῖς πράγμασι παρήσαν· οἶδα γὰρ ὅτι ἐμὲ μὲν ἔδει σιωπᾶν, τοῦτ' οὐδὲν ἂν ἦν πλέον λέγοντι· νῦν δὲ οἱ μὲν παραγενόμενοι τοῖς ἔργοις αὐτοῖς ἄπεισιν, ὑμεῖς δὲ οἱ οὐδὲν εἰδότες δικάζετε. καίτοι ποία τις ἂν δίκη  
 5 δικαστῶν μὴ εἰδόντων γένοιτο, καὶ ταῦτα διὰ λόγων; τὸ δὲ πρᾶγμα ἐγίγνετο ἔργῳ. (2) τὸ μὲν οὖν σῶμα τοῦ Ἀχιλλέως ἐκόμισα ἐγὼ φέρων, τὰ δὲ ὄπλα ὅδε, ἐπιστάμενος ὅτι οὐ τῶν ὀπλων μᾶλλον ἐπεδύμουσιν οἱ Τρῶες ἀλλὰ τοῦ νεκροῦ κρατῆσαι. τοῦ μὲν γὰρ εἰ ἐκράτησαν, ἠκίσαντό τε ἂν τὸ σῶμα καὶ τὰ λύτρα τοῦ Ἑκτορος ἐκομίσαντο· τὰ δὲ ὄπλα  
 10 τὰδε οὐκ ἂν ἀνέθρεσαν τοῖς θεοῖς ἀλλ' ἀπέκρυσαν, (3) δεδιότες τόνδε τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα, ὃς καὶ πρότερον ἱεροσυλήσας αὐτῶν τὸ ἄγαλμα τῆς θεοῦ νύκτωρ ὥσπερ τι καλὸν ἐργασάμενος ἐπεδείκνυτο τοῖς Ἀχαιοῖς. κἀγὼ μὲν ἀξιῶ λαβεῖν ἴν' ἀποδῶ τὰ ὄπλα τοῖς φίλοις, οὗτος δὲ ἴν' ἀποδῶται, ἐπεὶ χρῆσθαι γέ αὐτοῖς οὐκ ἂν τολμήσειε· δειλὸς γὰρ οὐδεὶς  
 15 ἂν ἐπισήμοις ὄπλοις χρήσεται, εἰδὼς ὅτι τὴν δειλίαν αὐτοῦ ἐκφαίνει τὰ ὄπλα. (4) σχεδὸν μὲν οὖν ἐστιν ἅπαντα ὅμοια. οἱ τε γὰρ διαδέντες τὸν

ἀγῶνα φάσκοντες εἶναι βασιλεῖς περὶ ἀρετῆς κρίνειν ἐπέτρεψαν ἄλλοις,  
 οἳ τε οὐδὲν εἰδότες δικάσειν ὑπισχνεῖσθε περὶ ὧν οὐκ ἴσθε. ἐγὼ δὲ ἐπίστα-  
 μαι τοῦτο, ὅτι οὐδεὶς ἂν βασιλεὺς ἰκανὸς ὦν περὶ ἀρετῆς κρίνειν ἐπι-  
 20 τρέψειεν ἄλλοις μᾶλλον ἢπερ ἀγαθὸς ἰατρός διαγινῶναι νοσήματα ἄλλω  
 παρεΐη. (5) καὶ εἰ μὲν ἦν μοι πρὸς ἄνδρα ὁμοίότροπον, οὐδ' ἂν ἠττάσθαι  
 μοι διέφερε· νῦν δ' οὐκ ἔστιν ὁ διαφέρει πλεον ἔμοῦ καὶ τοῦδε. ὁ μὲν γὰρ  
 οὐκ ἔστιν ὅτι ἂν δράσειε φανερώς, ἐγὼ δὲ οὐδὲν ἂν λάθρα τολμήσαιμι  
 25 πρᾶξαι, κἀγὼ μὲν οὐκ ἂν ἀνασχοίμην κακῶς ἀκούων, οὐδὲ γὰρ κακῶς  
 μαστιγοῦν παρεΐχε τοῖς δούλοις καὶ τύπτειν ξύλοις τὰ νῶτα καὶ  
 πυγμαῖς τὸ πρόσωπον, κᾶπειτα περιβαλόμενος ῥάκη, τῆς νυκτὸς εἰς  
 τὸ τεῖχος εἰσδύς τῶν πολεμίων, ἱεροσυλήσας ἀπήλθε. καὶ ταῦτα ὁμο-  
 λογήσει ποιεῖν, ἴσως δὲ καὶ πείσει λέγων ὡς καλῶς πέπρακται. ἔπειτα  
 30 τῶν Ἀχιλλέως ὄπλων ὅδε ὁ μαστιγίας καὶ ἱερόσυλος ἀξιοῖ κρατῆσαι;  
 (7) ἐγὼ μὲν οὖν ὑμῖν λέγω τοῖς οὐδὲν εἰδόσι κριταῖς καὶ δικασταῖς,  
 μὴ εἰς τοὺς λόγους σκοπεῖν περὶ ἀρετῆς κρίνοντας, ἀλλ' εἰς τὰ ἔργα  
 μᾶλλον. καὶ γὰρ ὁ πόλεμος οὐ λόγῳ κρίνεται ἀλλ' ἔργῳ· οὐδ' ἀντι-  
 λέγειν ἔξεστι πρὸς τοὺς πολεμίους, ἀλλ' ἢ μαχομένους κρατεῖν ἢ δου-  
 35 λεύειν σιωπῇ. πρὸς ταῦτα ἀθρεῖτε καὶ σκοπεῖτε· ὡς, εἰ μὴ δικάσετε  
 καλῶς, γνώσεσθε ὅτι οὐδεμίαν ἔχει λόγος πρὸς ἔργον ἰσχύν, (8) οὐδ'  
 ἔστιν ὑμᾶς ὅτι λέγων ἀνὴρ ὠφελήσει, εἴσεσθε δὲ ἀκριβῶς, ὅτι δι' ἀπο-  
 ρίαν ἔργων πολλοὶ καὶ μακροὶ λόγοι λέγονται. ἀλλ' ἢ λέγετε ὅτι οὐ  
 ξυνιέτε τὰ λεγόμενα, καὶ ἀνίστασθε, ἢ δικάζετε ὀρθῶς. καὶ ταῦτα μὴ  
 40 κρύβδην [φέρετε], ἀλλὰ φανερώς, ἵνα γνῶτε ὅτι καὶ αὐτοῖς τοῖς δικάζουσι  
 δοτέα δίκη ἐστίν, ἂν μὴ δικάσωσιν ὀρθῶς. κᾶπειτ' ἴσως γνώσεσθε ὅτι  
 οὐ κριταὶ τῶν λεγομένων ἀλλὰ δοξασταὶ κἀδησθε. (9) ἐγὼ δὲ δια-  
 γιγνώσκειν μὲν ὑμῖν περὶ ἔμοῦ καὶ τῶν ἐμῶν ἐπιτρέπω, διαδοξάζειν δὲ  
 ἅπασιν ἀπαγορεύω, καὶ ταῦτα περὶ ἀνδρὸς ὃς οὐχ ἑκὼν ἀλλ' ἄκων  
 ἀφίεται εἰς Τροίαν, καὶ περὶ ἔμοῦ ὃς πρῶτος ἀεὶ καὶ μόνος [καὶ] ἄνευ  
 τείχους τέταγμαί.

### AIAS ALEBO AIANTOVA REČ

(1) Prial by som si, aby nás rozsudzovali práve tí, ktorí boli aj očitými sved-  
 kami toho, čo sa naozaj stalo. Vtedy by som mal ja mlčať a on by nedostal o nič  
 viac, ani keby bol hovoril. Dnes však už svedkovia týchto udalostí neexistujú,  
 ale súdite o nich vy, hoci nič neviete. Aký by to bol len súd, keby mu predsedali  
 sudcovia, ktorí o veci nič nevedia? Navyše, súd sa vždy odohráva prostredníc-  
 tvom slov, udalosť sa však diala v skutočnosti.<sup>1</sup>

(2) Achillovo telo som odniesol ja, jeho zbrane však on. Vedel som totiž, že Trójanania sa viac túžia zmocniť mŕtveho ako jeho zbraní. Keby ho dostali, telo by zneuctili a zároveň by mali výkupné za Hektórovu mŕtvolu.<sup>2</sup> Zbrane nemohli obetovať bohom, ale ich skryli.

(3) Báli sa totiž tohto chrabrého muža, ktorý aj prv ukradol v noci z chrámu sochu bohyne,<sup>3</sup> a týmto svojim činom sa pred Achájcami ešte aj chvastal, akoby urobil niečo výnimočné. Ja žiadam zbrane preto, aby som ich odovzdal priateľom, on však preto, aby ich predal. Používať by sa ich totiž neodvážil. Žiaden zbabelec by totiž také znamenité zbrane nevzal do rúk – dobre totiž vie, že by jeho zbabelosť ľahko prezradili.

(4) Takmer všetko tu presne sedí. Tí, čo o sebe tvrdili, že sú vraj kráľmi, ustanovili súdny tribunál, ale súdiť o zdatnosti<sup>4</sup> nedali sebe, ale iným. Vy ste potom – súc celkom neznalí – ochotne prisľúbili, že nás rozsúdite vo veciach, o ktorých nemáte ani len potuchy. Ale ja viem jednu vec iste: žiaden riadny kráľ<sup>5</sup> by nenechal súdiť o zdatnosti iných práve tak, ako by žiaden dobrý lekár<sup>6</sup> nestrpel, aby diagnózu za neho stanovoval niekto iný.

(5) Keby som mal ustúpiť mužovi, čo mi je rovný, vôbec by mi to nevadilo. Nikde však nenájdeš dve veci viac rozdielne ako sme my dvaja. On všetko, čo robí, skrýva, ja by som sa naopak neodhodlal nič urobiť tajne.<sup>7</sup> Ďalej, nezniesol by som zlú povesť, ale ani zlé zaobchádzanie.<sup>8</sup> On by sa však dal za peniaze aj natiahnúť na škripec.

(6) Veď sa dal otrokom biť palicami, dovolil, aby mu bičovali chrbát a udieľali do tváre.<sup>9</sup> Potom si na seba prehodil nejaké handry, v noci tajne vnikol do nepriateľských hradieb, vykradol chrám a zmizol. K tomuto všetkému sa hrdo prizná a asi vás aj svojimi slovami presvedčí, že vykonal niečo skvelé. A takýto lotor a vykrádač chrámov si nárokuje na to, aby on dostal Achillovu výzbroj?

(7) Žiadam vás, ktorí o veci nič nevíete, aby ste pri posudzovaní zdatnosti neprihliadali na slová, ale oveľa väčšmi na činy. Ani boj sa presa nerozhoduje rečami, ale činmi. Pred nepriateľom nemôžeš postaviť opačný argument, ale len silu zbraní, ktorá ti alebo prinesie víťazstvo alebo mlčiacu porobu.<sup>10</sup> Toto majte vždy na zreteli a podľa tohto aj uvažujte. Ak vynesiete nespravodlivé rozhodnutie, čoskoro zistíte, že slovo nemá žiadnu silu v porovnaní s činom.

(8) Vtedy vám so svojimi rečami nik nepomôže. Naopak, vtedy na vlastnej koži pocítite, že mnohé a dlhé reči sa často hovoria pre nedostatok činov. Vyzývam vás, aby ste urobili jednu z dvoch vecí. Alebo súďte spravodlivo, alebo vstaňte a odíďte s priznaním, že tomu, čo sa tu prednáša, nerozumiете.<sup>11</sup> Urobte to verejne a nie tajne, aby ste si aj vy uvedomili, že aj sudcovia budú spravodlivo potrestaní za nespravodlivý rozsudok. Azda vtedy vám konečne dôjde, že ste v porote nesedeli ako skutoční posudzovatelia toho, čo sa tu hovorí, ale ako diletanti prednášajúci púhe mienky.<sup>12</sup>

(9) Dovoľujem vám, aby ste o mne a mojich skutkoch vyniesli pravdivý názor, nikomu však nedovoľím, aby tu prezentoval číre domnienky. Rozhoduje sa o dvoch mužoch – jeden neprišiel pod Tróju dobrovoľne, ale z donútenia.<sup>13</sup> Ten druhý som ja, kto bojoval vždy prvý a bez krytia zaradený do predného radu.

**Komentár:** F. Dümmler (*Antisthenica*, s. 25) upozornil na to, že anonymný zostavovateľ antickej antológie prisúdil Antisthenovej reči titul *Aias* (*Αἴας*) „*ineptius*“, pretože nie je jasné, či ide o reč pojednávajúcu o Aiantovi, alebo o Aiantovu reč. Až ďalšie slová v názve, *Αἴαντος λόγος* (*Aiantova reč*), vyjasňujú, že Aias sa bude obhajovať vo vlastnom mene. G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 257-258) považuje Dümmlerove námietky za neopodstatnené.

Reč je obsiahnutá v 1. časti heidelbergského rukopisu (*Heidelberg Universitätsbibliothek*) palatínskej antológie *Codex Palatinus graecus 88 (X)* pod názvom *Ἀντισθένης· Αἴας* (porovnaj A. Patzer, *AS*, s. 190). Antisthenove tituly *Aias* a *Odysseus* nasledujú hneď za Alkidamovými spismi *O sofistoch* a *Odysseus*.

<sup>1</sup> Aiantova reč začína aj končí poukazom na protiklad *slov* a *činov* (*λόγοι-ἔργα*). Môžeme dokonca povedať, že antitéza *λόγου-ἔργου* je prítomná v celom Aiantovom prehovore (porovnaj § 7: *žiadam vás, ... aby ste pri posudzovaní zdatnosti neprihliadali na slová, ale oveľa väčšmi na činy*). Niektorí komentátori (porovnaj F. D. Caizzi, *AF*, s. 64, 67) ho dávajú do vzťahu s Diog. Laert. VI 11 [= V A 134: *zdatnosť sa týka činov a nepotrebuje veľa slov ani náuk*]; avšak zmysel Antisthenovej tézy u Diogena je iný, ba dokonca opačný ako úvod Aiantovej reči, ktorá využíva motív typický skôr pre rečnícke a súdne debaty. Porovnaj napr. Gorg., *Pal.* 34 (DK 82 B 11a, 34): *ὑμᾶς δὲ χρὴ μὴ τοῖς λόγοις μᾶλλον ἢ τοῖς ἔργοις προσέχειν τὸν νοῦν* (*musíte sa vyvarovať toho, aby ste zamerali svoju pozornosť väčšmi na slová než na činy*). Protiklad *λόγου-ἔργου* je prítomný aj v Platónových raných dialógoch. Napätie medzi slovami a činmi zohráva dôležitú úlohu v dialógoch *Lachés* a *Charmidés*, ktoré dáva K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II., s. 146) do priamej súvislosti s Antisthenovými rečami. Taktiež Xenofóntov Sókratés často zdôrazňuje prioritu činu pred slovom (porovnaj napr. Mem. IV 4,10: *ἢ οὐ δοκεῖ σοι ἀξιοτεκμαρτότερον τοῦ λόγου τὸ ἔργον εἶναι*; (*vari sa ti nezdá, že čin je lepším dôkazom než slovo?*)).

Podľa Giannantonioho Antisthenés týmto pripravuje *λόγος* zdatnejšieho rečníka Odyssea (porovnaj *SSR*, IV, s. 263), čo by korešpondovalo s celkovým rámcom obidvoch rečí, ktoré vedú zápas (*ἀγών*). Ako poznamenáva D. Lévy-stone, Antisthenés predstavuje Odyssea ako človeka, ktorý dokáže zosúladiť svoje slová s činmi, a práve týmto z neho robí predobraz sókratovského mudrca („La figure d’Ulysse chez les Socratiques: Socrate *polutropos*“, s. 212): *Maître de ses passions et habile orateur, alliant ἔργον et λόγος, Ulysse est bien plus*



**Obrázok 14:**

Achilleus a Aias hrajú stolnú hru. Detail gréckej terakotovej amfory v čiernefigurovom sluhu; maľbu vytvoril podľa nápisu slávny maliar Exekias z Atén (ΕΧΣΕΚΙΑΣ ΕΠΟΙΗΣΕ, „VYTVORIL MA ECHSEKIAS“).

Achilleus (vľavo) je stvárnený v dramatickej pozícii ako dominantný bojovník a nastávajúci víťaz hry – naznačuje to helma nasadená na hlave a vysoké držanie tela (Aias s odloženou helmou sa skláňa ako človek očakávajúci porážku); váza z roku 540 – 530 pred Kr. bola objavená v 19. stor. pri vykopávkach etruského mesta Vulci (Musei Vaticani, Città del Vaticano).

*proche des philosophes socratiques que la plupart des autres héros homériques, représentants des valeurs archaïques (Odysseus, majster vášni a zdatný rečník, ktorý dokáže spojiť skutok so slovom, má oveľa bližšie k sókratovským filozofom než väčšina ostatných homérskych hrdinov reprezentujúcich archaické hodnoty).*

<sup>2</sup> Hektór (Ἕκτωρ) – najstarší syn Priama a Hekaby, udatný obranca Tróje. S Aiantom sa stretol potom, ako s ním odmietol zápasiť Achillés s odôvodnením, že už nie je vo vojne, a Gréci vybrali za jeho súpera Aianta (porovnaj *Il.* 7): Obidvaja hrdinovia zápasili urputne až do súmraku – každý nakoniec pochválil chrabrosť toho druhého a obdaroval ho pamätným darom. Aias dal Hektórovi pás nachovej farby (na ktorom neskôr Achillés vláčil Hektórovo telo) a Hektór dal Aiantovi striebrom zdobený meč (na ktorý sa neskôr Aias napichol v záchvate šialenstva).

Keď sa Achillés vrátil do bojov o Tróju, stretol sa s Hektórom a v súboji mu prebodol hrud'. Umierajúci Hektór prosil Achilla, aby dovolil Trójanom vykúpiť jeho telo a pochovať ho, ale Achillés odmietol Hektórovo posledné

želanie – priviazal mŕtve telo k svojmu vozu a vláčil ho trikrát okolo hradieb Tróje (porovnaj *Il.* 22). Epizódy s vydaním Hektórovho tela Trójanom a konaním pohrebného obradu tvoria záverečné rozprávanie *Iliady*.

<sup>3</sup> Narážka na to, ako Odysseus s Diomédom ukradli počas obliehania Tróje z chrámu sochu Atény. Odysseus sa rozhodol ukradnúť palladium ochrankyne Tróje, lebo si vypočul veštca Helena, ktorý poznal tajné proroctvo: Hradby Tróje nemožno zbúrať, pokiaľ stojí socha na svojom mieste (porovnaj V A 54, § 3; Soph., *Philoct.* 1337-1342).

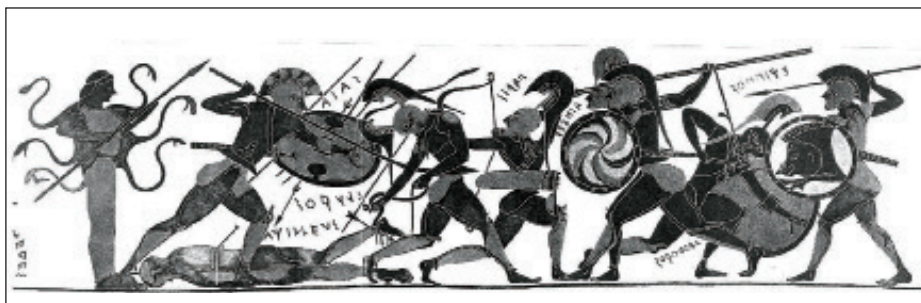
<sup>4</sup> Hlavným záujmom obidvoch rečníkov je odpoveď na otázku, čo je *zdatnosť konania* (aj keď nie je formulovaná v sókratovsko-platónskej podobe *τί ἐστι*), ktorá vychádza z pôvodnejšej otázky viažucej sa k sporu o Achillovu zbroj, čo znamená byť najlepším Achájcom (porovnaj G. Nagy, *The Best of the Achaeans*, s. 22-25, 43-49). Porovnaj V A 53, § 7: *žiadam vás, aby ste neposudzovali zdatnosť podľa slov, ale podľa činov*; V A 54, § 6: *po tom všetkom mi ešte budeš niečo hovoriť o zdatnosti? – ty, ktorý si na začiatku ani nevedel, ako sa má bojovať?*; § 11: *sporíš sa o prvenstvo v zdatnosti*.

<sup>5</sup> F. D. Caizzi (*AF*, s. 90) poznamenáva, že spojenie *βασιλεὺς ἰκανός* („schopný vládca“) odkazuje na diskusiu o vhodnostiach vládcu, ktorou sa zaoberá sofistika aj sokratika. Porovnaj Plat., *Prot.* 322c: otázka Herma Diovi, či má rozdeliť spravodlivosť a štud medzi všetkých rovnako, alebo len medzi niektorých („odborníkov“ ako v umeniach). Porovnaj taktiež Xenoph., *Mem.* III 9: vládcovia sú iba tí, ktorí ovládajú umenie vládnuť. Prirovnanie *βασιλεὺς ἰκανός* k lekárovi patrilo k bežným motívom sofistiky, preto nie je nutné dávať ho do vzťahu s kynickým konceptom vládcu (porovnaj Giannantoni, *SSR*, IV, s. 263).

<sup>6</sup> Využívanie analógie *τέχνη* môžeme vidieť v celej sókratovskej literatúre – často ju využíva aj Antisthenés. Kľúčovou *τέχνη* v týchto analógiách zohráva *lekárstvo* – zrejme pod vplyvom hippokratovskej medicíny, v rámci ktorej sa zrodila samotná koncepcia *τέχνη*, ale možno aj preto, lebo *lekárstvo* poukazuje na *θεραπεία*, o ktorú ide v sókratovskej *starosti o dušu*.

<sup>7</sup> Aias používa protiklad *λάθρα-φανερῶς* (*potajme-zjavne*), aby zdiskreditoval Odysseovu odvahu a prezentoval ju ako zbabelosť, pretože koná potajme (napr. keď si navlieka šaty žobráka). Odysseus bude odpovedať na Aiantovu otázku v § 10 svojej reči (V A 54).

<sup>8</sup> *...καὶ γὰρ μὲν οὐκ ἂν ἀνασχοίμην κακῶς ἀκούων, οὐδὲ γὰρ κακῶς πάσχων*. Aias argumentuje opačne ako Antisthenov *Kýros* (porovnaj zl. V A 86: *je znakom kráľov, že ho tupia, keď robí dobre*). Porovnaj Diog. Laert. VI 11 (indiferentnosť voči mienke iných). Znakom mudrca je znášať zľú povest' (podobne ako ju znášal Sókratés obvinený z toho, že kazí mládež a neverí v bohov; porovnaj Plat., *Apol.* 18c o starších a nebezpečnejších žalobcoch, ktorým musí Sókratés odpovedať skôr, než odpovie súčasným žalobcom).



**Obrázok 15:**

Boj o Achillovo telo medzi Aiantom, Aineiom a Paridom;  
detail z chalkidskej keramickej vázy s podpisom Dioméda;  
okolo 535 pred Kr. (váza sa stratila).

<sup>9</sup> F. D. Caizzi (*AF*, s. 90) pripomína, že ide o typický antisthenovský motív znášania bolesti a utrpenia. Poznamenajme, že tento motív bude príznačný skôr pre neskorších kynikov, u ktorých sa spája s chválou žobráčkeho vzhl'adu. Odysseus sa prezlieka do handier otroka, ale to iba preto, aby prekabátil svojich nepriateľov.

<sup>10</sup> ...ἔργῳ οὐδ' ἀντιλέγειν ἔξεστι πρὸς τοὺς πολεμίους. Niektorí komentátori (napr. F. W. A. Mullach a v nadväznosti naňho aj A. Patzer) poukazujú na paralelu s Antisthenovým dôkazom o nemožnosti sporu (porovnaj zl. V A 152 – V A 153). Proti tomu namieta F. Decleva Caizzi (*AF*, s. 90-91) aj G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 263).

<sup>11</sup> Aiantova výzva pripomína Sókratove (aj keď umiernennejšie) slová v Platónovej *Obrane* 18a, keď hovorí k sudcom: *myslím, že vás právom žiadam, aby ste sa nepozastavovali nad spôsobom mojej reči – totiž možno bude horšia, možno lepšia – ale aby ste hľadeli len na to a všímali si len to, či hovorím spravodlivo, alebo nie, lebo to je povinnosťou sudcu, povinnosťou rečníka však je za každých okolností hovoriť pravdu* (prel. J. Špaňár).

<sup>12</sup> Δοξάζειν-γινώσκειν (*mieniť-roznávať*). Protiklad medzi vedením a nevedením, resp. medzi vedením a mienkou (§ 1, § 4, § 8) sa vyskytuje pomerne často v literatúre 5. – 4. stor. pred Kr., preto nemáme dôvod myslieť si, že Antisthenés odkazuje na svoj spis *Περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης* (porovnaj zl. V A 41).

<sup>13</sup> Narážka na Odyssea, ktorý sa nechcel zúčastniť výpravy proti Tróji. Keď poňho prišiel Palamédés, začal predstierať šialenstvo – nasadil si vešdecký klobúk, začal orať pole sem a tam so záprahom, v ktorom bol jeden vól a jeden somár a do vyoraných brázd sial soľ. Palamédés odhalil jeho lesť tak, že pred pluh položil Odysseovho malého syna Télemacha.

III. – Ὀδυσσεὺς ἢ περὶ Ὀδυσσέως

III. – *Odysseus alebo o Odysseovi*

V A 54

ΟΔΥΣΣΕΥΣ Η ΠΕΡΙ ΟΔΥΣΣΕΩΣ

(1) οὐ πρὸς σέ μοι μόνον ὁ λόγος, δι' ὃν ἀνέστην, ἀλλὰ καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους ἅπαντας· πλείω γὰρ ἀγαθὰ πεποίηκα τὸ στρατόπεδον ἐγὼ ἢ ὑμεῖς ἅπαντες. καὶ ταῦτα καὶ ζῶντος ἂν ἔλεγον Ἀχιλλέως, καὶ νῦν τεθνεῶτος λέγω πρὸς ὑμᾶς. ὑμεῖς μὲν γὰρ οὐδεμίαν ἄλλην  
 5 μάχην μεμάχησθε, ἢ οὐχὶ καὶ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν· ἐμοὶ δὲ τῶν ἰδίων κινδύων οὐδεὶς ὑμῶν οὐδὲν ξύνοιθε. (2) καίτοι ἐν μὲν ταῖς κοιναῖς μάχαις, οὐδὲ εἰ καλῶς ἀγωνίζοισθε, πλεον ἐγίγνετο οὐδὲν· ἐν δὲ τοῖς ἐμοῖς κινδύνοις, οὓς ἐγὼ μόνος ἐκινδύνουν, εἰ μὲν κατορθώσαιμι, ἅπαντα ἡμῖν ἐπετελεῖτο ὧν ἕνεκα δεῦρο ἀφίγημεθα, εἰ δ' ἐσφάλην, ἐμοῦ ἂν ἐνὸς  
 10 ἀνδρὸς ἐστέρησθε. οὐ γὰρ ἵνα μαχοίμεθα τοῖς Τρωσὶ δεῦρ' ἀφίγημεθα, ἀλλ' ἵνα τὴν τε Ἑλένην ἀπολάβοιμεν καὶ τὴν Τροίαν ἔλοιμεν. (3) ταῦτα δ' ἐν τοῖς ἐμοῖς κινδύνοις ἐνῆν ἅπαντα. ὅπου γὰρ ἦν κεκρημένον ἀνάλωτον εἶναι τὴν Τροίαν, εἰ μὴ πρότερον τὸ ἄγαλμα τῆς θεοῦ λάβοιμεν τὸ κλαπὲν παρ' ἡμῶν, τίς ἐστιν ὁ κομίσας δεῦρο τὸ ἄγαλμα ἄλλος ἢ  
 15 ἐγώ; ὃν σὺ γὰρ ἱεροσυλίας κρίνεις. σὺ γὰρ οὐδὲν οἶσθας, ὅστις τὸν ἄνδρα τὸν ἀνασώσαντα τὸ ἄγαλμα τῆς θεοῦ, ἀλλ' οὐ τὸν ὑφελόμενον παρ' ἡμῶν Ἀλέξανδρον, ἀποκαλεῖς ἱερόσυλον. (4) καὶ τὴν Τροίαν μὲν ἀλῶναι ἅπαντες εὔχεσθε, ἐμὲ δὲ τὸν ἐξευρόντα ὅπως ἔσται τοῦτο ἀποκαλεῖς ἱερόσυλον; καίτοι εἶπερ καλὸν γε ἦν ελεῖν τὸ Ἴλιον, καλὸν καὶ τὸ  
 20 εὔρεῖν τὸ τούτου αἴτιον. καὶ οἱ μὲν ἄλλοι χάριν ἔχουσι, σὺ δὲ καὶ ὀνειδίξεις ἐμοί· ὑπὸ γὰρ ἀμαθίας ὧν εὐπέπονθας οὐδὲν οἶσθα. (5) καὶ γὰρ μὲν οὐκ ὀνειδίξω σοὶ τὴν ἀμαθίαν· ἄκων γὰρ αὐτὸ καὶ σὺ καὶ <οἱ> ἄλλοι πεπόνθασιν ἅπαντες· ἀλλ' ὅτι διὰ τὰ ὀνειδή τὰ ἐμὰ σφριζόμενος οὐχ οἴος τε εἶ πειθεσθαι, ἀλλὰ καὶ προσαπειλεῖς ὡς κακὸν δράσων τι τούσδε,  
 25 ἐὰν ἐμοὶ τὰ ὄπλα ψηφίσωνται. καὶ πολλάκις γε ἀπειλήσειν καὶ πολλὰ, πρὶν καὶ σμικρόν τι ἐργάσασθαι· ἀλλ' εἶπερ ἐκ τῶν εἰκότων τι χρῆ τεκμαίρεσθαι, ὑπὸ τῆς κακῆς ὀργῆς οἴομαί σε κακὸν τι σαυτὸν ἐργάσεσθαι. (6) καὶ ἐμοὶ μὲν, ὅτι τοὺς πολεμίους κακῶς ἐποίησα, δειλίαν ὀνειδίξεις· σὺ δὲ ὅτι φανερωῶς ἐμάχθεις καὶ μάτην ἠλίθιος ἦσθα. <Ἦ> ὅτι μετὰ  
 30 πάντων τοῦτο ἔδρασας, οἷε βελτίων εἶναι; ἔπειτα περὶ ἀρετῆς πρὸς ἐμὲ λέγεις; ὃς πρῶτον μὲν οὐκ οἶσθα οὐδ' ὅπως ἔδει μάχεσθαι, ἀλλ' ὥσπερ ὅς ἄγριος ὀργῇ φερόμενος τάχ' ἂν ποτε ἀποκτενεῖς σεαυτὸν κακῶ περι-



- πεσών τῷ (ξίφει). οὐκ οἶσθα ὅτι τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθὸν οὐδ' ὑφ' αὐτοῦ  
 χρηὴ οὐδ' ὑφ' ἐταίρου οὐδ' ὑπὸ τῶν πολεμίων κακὸν οὐδ' ὀτιοῦν πάσχειν;
- 35 (7) σὺ δὲ ὥσπερ οἱ παῖδες χαίρεις ὅτι σέ φασιν οἷδε ἀνδρεῖον εἶναι· ἐγὼ  
 δὲ δειλότατόν γε ἀπάντων τε καὶ δεδιότα τὸν θάνατον μάλιστα· ὅστις  
 γε πρῶτον ὄπλα ἔχεις ἄρρηκτα καὶ ἄτρωτα, δι' ἅπερ σέ φασιν ἄτρωτον  
 εἶναι. καίτοι τί ἂν δράσεις, εἴ τις σοι τῶν πολεμίων τοιαῦτα ὄπλα  
 ἔχων προσέλθοι; ἢ που καλόν τι καὶ θαυμαστόν ἂν εἴη, εἰ μηδέτερος
- 40 ὑμῶν μηδὲν δρᾶσαι δύναίτο. ἔπειτα οἶε τι διαφέρειν τοιαῦτα ὄπλα ἔχειν  
 ἢ ἐντὸς τείχους καθῆσθαι; καὶ σοὶ μόνῳ δὴ τείχος οὐκ ἔστιν, ὡς σὺ φῆς·  
 μόνος μὲν οὖν σὺ γε ἐπταβόειον περιέσχη τείχος προβαλλόμενος ἑαυτοῦ·  
 (8) ἐγὼ δὲ ἄοπλος οὐ πρὸς τὰ τείχη τῶν πολεμίων ἀλλ' εἰς αὐτὰ εἰσέρ-
- 45 χομαι τὰ τείχη, καὶ τῶν πολεμίων τοὺς προφύλακας ἐγρηγορότας αὐ-  
 τοῖς ὄπλοισιν αἰρῶ, καὶ εἰμὶ στρατηγὸς καὶ φύλαξ καὶ σοῦ καὶ τῶν  
 ἄλλων ἀπάντων, καὶ οἶδα τὰ τ' ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν τοῖς πολεμίοις, οὐχὶ  
 πέμπων κατασκεψόμενον ἄλλον, ἀλλ' αὐτὸς ὥσπερ οἱ κυβερνήται  
 τὴν νύκτα καὶ τὴν ἡμέραν σκοποῦσιν ὅπως σώσουσι τοὺς ναύ-  
 τας, οὕτω δὲ καὶ ἔγωγε καὶ σέ καὶ τοὺς ἄλλους ἀπαντας σώζω.
- 50 (9) οὐδ' ἔστιν ὄντινα κίνδυνον ἔφυγον αἰσχρὸν ἠγρησάμενος, ἐν ᾧ μέλ-  
 λοιμι τοὺς πολεμίους κακὸν τι δράσειν· οὐδ' εἰ μὲν ὄψεσθαι μέτινες  
 ἔμελλον, γλιχόμενος ἂν τοῦ δοκεῖν ἐτόλμων· ἀλλ' εἴτε δοῦλος εἴτε πτω-  
 χὸς καὶ μαστιγίας ὦν μέλλοιμι τοὺς πολεμίους κακὸν τι δράσειν, ἐπε-  
 χεῖρουν ἂν, καὶ εἰ μηδεὶς ὀρώη. οὐ γὰρ δοκεῖν ὁ πόλεμος ἀλλὰ δρᾶν αἰ
- 55 καὶ ἐν ἡμέρᾳ καὶ ἐν νυκτὶ φιλεῖ τι. οὐδὲ ὄπλα ἐστί μοι τεταγμένα, ἐν  
 οἷς προκαλοῦμαι τοὺς πολεμίους μάχεσθαι, ἀλλ' ὄντινα ἐθέλει τις τρό-  
 πον, καὶ πρὸς ἓνα καὶ πρὸς πολλοὺς ἔτοιμός εἰμ' αἰεὶ. (10) οὐδ' ἠνίκα  
 κάμνω μαχόμενος, ὥσπερ σὺ, τὰ ὄπλα ἐτέροις παραδίδωμι, ἀλλ' ὅποταν  
 ἀναπαύωνται οἱ πολέμιοι, τότε αὐτοῖς τῆς νυκτὸς ἐπιτίθεμαι, ἔχων
- 60 τοιαῦτα ὄπλα ἃ ἐκείνους βλάψει μάλιστα. καὶ οὐδὲ νῦξ πώποτε με  
 ἀφείλετο, ὥσπερ σέ πολλάκις μαχόμενον ἄσμενον πέπαυκεν· ἀλλ' ἠνίκα  
 ἂν ῥέγχις σὺ, τηνικαῦτα ἐγὼ σώζω σέ, καὶ τοὺς πολεμίους αἰεὶ κακὸν  
 τι ποιῶ, ἔχων τὰ δουλοπρεπεῖ ταῦτα ὄπλα καὶ τὰ ῥάκη καὶ τὰς μαστιγίας,  
 δι' ἃς σὺ ἀσφαλῶς καθεύδεις. (11) σὺ δ' ὅτι φέρων ἐκόμισας τὸν νεκρὸν,
- 65 ἀνδρεῖος οἶε εἶναι; ὅν εἰ μὴ ἠδύνω φέρειν, δύο ἄνδρες ἂν ἐφερέτην, κἄ-  
 πεῖτα κάκεινοι περὶ ἀρετῆς ἴσως ἂν ἡμῖν ἠμφισβήτητον. κάμοι μὲν ὁ  
 αὐτὸς ἂν πρὸς αὐτοὺς ἦν λόγος· σὺ δὲ τί ἂν ἔλεγες ἀμφισβητῶν πρὸς  
 αὐτούς; ἢ δυοῖς μὲν οὐκ ἂν φροντίσαις. ἐνός δ' ἂν αἰσχρῆνοιο ὁμολογῶν  
 δειλότερος εἶναι; (12) οὐκ οἶσθ' ὅτι οὐ τοῦ νεκροῦ τοῖς Τρωσὶν ἀλλὰ
- 70 τῶν ὄπλων ἔμελεν ὅπως λάβοιεν; τὸν μὲν γὰρ ἀποδώσειν ἔμελλον, τὰ  
 δὲ ὄπλα ἀναθήσειν εἰς τὰ ἱερὰ τοῖς θεοῖς. τοὺς γὰρ νεκροὺς οὐ τοῖς  
 οὐκ ἀναιρουμένοις αἰσχρὸν, ἀλλὰ τοῖς μὴ ἀποδιδούσι θάπτειν. σὺ μὲν

οὖν τὰ ἔτοιμα ἐκόμισας· ἐγὼ δὲ τὰ ὀνειδιζόμενα ἀφειλόμην ἐκείνους.  
 (13) φόνον δὲ καὶ ἀμαθίαν νοσεῖς, κακῶν ἐναντιώτατα αὐτοῖς· καὶ  
 75 ὁ μὲν σε ἐπιθυμεῖν ποιεῖ τῶν καλῶν, ἡ δὲ ἀποτρέπει. ἀνδρώπινον μὲν  
 οὖν τι πέπονθας· διότι γὰρ ἰσχυρός, οἶει καὶ ἀνδρεῖός εἶναι, καὶ οὐκ  
 οἶσθα ὅτι σοφία περὶ πόλεμον καὶ ἀνδρεία οὐ ταῦτόν ἐστιν ἰσχύσαι,  
 ἀμαθία δὲ κακὸν μέγιστον τοῖς ἔχουσιν. (14) οἶμαι δέ, ἂν ποτέ τις ἄρα  
 80 σοφὸς ποιητῆς περὶ ἀρετῆς γένηται, ἐμὲ μὲν ποιήσει πολύτλαντα καὶ  
 πολύμητιν καὶ πολυμήχανον καὶ πολίπορθον καὶ μόνον τὴν Τροίαν  
 ἐλόντα, σὲ δέ, ὡς ἐγὼμαι, τὴν φύσιν ἀπεικάζων τοῖς τε νωθέσιν ὄνοις  
 καὶ βουσί τοῖς φορβάσιν, ἄλλοις παρέχουσι δεσμεύειν καὶ ζευγνύειν  
 αὐτούς.

### ODYSSEUS ALEBO O ODYSSEOVI

(1) Moja reč nie je určená len tebe, ktorý si príčinou toho, že tu rečním, ale adresujem ju aj všetkým ostatným. Pre naše táboriace vojsko som totiž urobil viac dobra ako vy všetci dohromady.<sup>1</sup> A k tomuto by som sa hrdo hlásil tak za života Achilla, ako vám to tvrdím aj teraz, keď už nie je medzi živými. Sami ste totiž v žiadnom boji nikdy nebojovali, lebo po vašom boku som vždy stál práve ja. Nik z vás ani neprežil také hrôzy a nebezpečenstvá, aké som na vlastnej koži okúsil ja.<sup>2</sup> (2) Navyše, boje, ktoré sme spolu zvädzali, by zaiste nedopadli o nič lepšie ani vtedy, keby ste v nich bojovali naozaj chrabro. Naproti tomu nebezpečenstvá, ktoré som ako jediný podstupoval, by vám v prípade, že by som v nich uspel, zabezpečili všetko to, kvôli čomu ste sem prišli. V opačnom prípade by ste vo mne stratili len jediného muža. Ved' sme sem neprišli hrdinsky bojovať s Trójanmi, ale aby sme dostali späť Helenu a dobyli Tróju.<sup>3</sup>

(3) Všetko toto som podstúpil na vlastnej koži pri svojich útrapách a nebezpečenstvách. Alebo to bol niekto iný, kto vám priniesol späť sošku Atény, keď zaznela veštba, že Tróju nedobijete skôr, ako sa vráti na miesto, odkiaľ bola ukradnutá? A ty ma ešte obviňuješ zo svätokrádeže!<sup>4</sup> Naozaj nevieš vôbec nič, ak tvrdíš, že svätokrádeže sa dopustil ten, kto vám prinavrátil raz a navždy stratenú sošku, a nie Alexander,<sup>5</sup> ktorý vám ju zákerne ukradol.

(4) Je naozaj nepochopiteľné, že takéto obvinenia adresuješ práve tomu, kto vám vynašiel spôsob, ako dobyť Tróju, po ktorej ste tak túžili. Ved' ak je dobré, že Trója padla, musí byť dobré aj to, že niekto vynašiel spôsob, ako sa tak stane. Za čo sú mi iní vďační, to mi ty vyčítaš. Pre vlastnú nevedomosť si nevedomuješ dobrá, ktorými som ťa zahrnul.

(5) Napriek tomu ti túto hrubú neznalosť nevytýkam. Dostal si sa k nej – a práve tak aj tí ostatní – bez vlastného pričinenia. Nikdy ti však neodpustím to, že

sa nedáš presvedčiť o tom, že práve moja potupa ťa zachránila pred skazou. Naopak, ešte sa zastrájaš, že týmto tu urobíš niečo zlé, ak svojim hlasom prisúdiš zbrane mne. A viem, že sa budeš veľmi a často vyhrázať aj v budúcnosti. Bez hrozieb a zastrásovania sa totiž nezaobíde žiaden tvoj počin, dokonca ani tá najmenšia maličkosť, čo robíš. Ak mám úprimne povedať, čo je podľa mňa v tvojom prípade najpravdepodobnejšie, myslím, že si prudkým hnevom sám sebe pripravuješ záhubu.<sup>6</sup>

(6) Mne vyčítaš zbabelosť, pretože som vraj uškodil nepriateľom tajne. Ty si však svoju naivitu a detinskosť<sup>7</sup> prejavil v tom, že si tú všetku zbytočnú námahu vynaložil celkom verejne. Alebo si snád' myslíš, že si odo mňa lepší preto, že si to robil v spolupráci so všetkými ostatnými? Po tom všetkom mi ešte budeš niečo hovoriť o zdatnosti? Ty, ktorý si na začiatku ani nevedel, ako sa má bojovať? Rútil si sa vpred ako dajaká rozzúrená divá sviňa,<sup>8</sup> čo sa určite raz sama zabije, keď skočí na svoj vlastný meč.<sup>9</sup> Asi nevieš, že dobrý muž nemôže utrpieť žiadne zlo, ani od druhu, ani od nepriateľa, ale ani od seba samého.<sup>10</sup>

(7) Tešíš sa ako nerozumné dieťa z toho, že ťa títo tu nazývajú udatným. Ja ťa však považujem za najzbabelejšieho a najbojazlivejšieho zo všetkých ľudí, pretože vidím, ako veľmi sa trasieš pred smrťou. Ved' na samom začiatku si dostal tie nepremožiteľné a nezdolateľné zbrane, vďaka ktorým ťa až potom začali nazývať nepremožiteľným a nezdolateľným.<sup>11</sup> A predsa. Čo si počneš, ak sa k tebe priblíži dajaký nepriateľ vyzbrojený takými istými zbraňami? Čo bude krásne a obdivuhodné na tom, že ani jeden z vás sa nebude môcť chopiť činu? Alebo si myslíš, že v takej situácii je veľký rozdiel, či niekto takéto zbrane naozaj má, alebo len nečinne sedí schovávajúc sa za vysokou hradbou? Ale podľa tvojich slov, ty jediný nemáš hradbu, ktorá by ťa chránila. Vraj ťa ako jediného z nás obklopuje len hradba zo siedmich volských koží, ktorou si sám chrániš telo.<sup>12</sup>

(8) Ja však bez akejkoľvek výzbroje nielenže prichádzam k hradbám nepriateľov, ale aj vchádzam do nich a zajímam predsunuté hliadky nepriateľa ich vlastnými zbraňami. Podotýkam, že toto všetko sa dialo, keď strážcovia bdeli. Takto som sa stal veliteľom a strážcom, ktorý bedlivo stráži nielen teba samotného, ale aj všetkých ostatných.<sup>13</sup> Mám prehľad o všetkom, čo sa deje tu v tábore i tamto u nepriateľov, a nepotrebujem k tomu ani vysielat' špehov. Sám vás všetkých i teba osobne strážim a zachraňujem. Robím to ako dobrý kormidelník, ktorý vo dne v noci hliadkuje, aby chránil loď i plavcov pred nástrahami mora.<sup>14</sup>

(9) Pred žiadnym nebezpečenstvom som necúvol, ani som nepovažoval za podradné žiadne riziko, v ktorom by som mohol uškodiť nepriateľovi.<sup>15</sup> Ale neodvážil som sa ani zatúžiť, aby som sa ukazoval pred inými, keď sa naskytila príležitosť, aby ma videli.<sup>16</sup> Naopak, kedykoľvek sa mi naskytila príležitosť, aby

som ničím uškodil nepriateľovi, vždy som ju naplno využil. Bolo mi pritom úplne jedno, či ma niekto vidí alebo nie. Nezáležalo mi ani na tom, či hrám otroka, bedára, či bičovaného úbožiaka.<sup>17</sup> Vojna totiž od človeka nežiada predstieranie,<sup>18</sup> ale neustále konanie hrdinských činov. Nemám od vás ani zbrane, ktoré by svojim vzhľadom vyzývali nepriateľa, aby sa so mnou pomeral v boji. S každým viem bojovať spôsobom, aký si sám zvolí – nezáleží pritom, či je protivník jeden, alebo či sú na mňa viacerí.

**(10)** Na rozdiel od teba neodovzdávam zbrane iným ani vtedy, keď od únavy prestávam bojovať. Lebo keď nepriatelia v noci odpočívajú, vrhám sa na nich so zbraňami, o ktorých viem, že im práve vtedy najviac uškodia. Nezastavila ma ešte ani noc, čo sa, naopak, často stáva tebe, keď ochotne prestávaš bojovať. Zatiaľ čo ty spokojne chrápeš, ja ťa ochraňujem a všemožne škodím nepriateľom.<sup>19</sup> Uvedom si, že pokojne spíš len vďaka týmto tu handrám, bičikom a zbraňam, ktorými sa skôr patrí vyzbrojiť otroka než slobodného muža.<sup>20</sup>

**(11)** Zakladáš svoju udatnosť na skutočnosti, že si sem priniesol toho mŕtveho? Keby si nemal takú možnosť, boli by ho priniesli nejakí dvaja muži. Potom by sa aj oni s nami sporili o prvenstvo v zdatnosti. Adresoval by som im takú istú reč. Čo by si im v takomto spore povedal ty? Alebo by si sa o týchto dvoch vôbec nezaujímali? Keď som však na teba sám, hanbíš sa priznať, že si zbabelejší ako ja?

**(12)** Nevieš, že Trójanom nešlo o mŕtveho, ale o to, aby sa dostali k zbraňam? Mŕtvolu mali v pláne vrátiť, zbrane však chceli obetovať v chráme bohom. V očiach bohov totiž nie je mrzké, keď si niekto neodnesie mŕtvych, ale keď ich nevydá nepriateľovi, aby si ich pochoval. Priniesol si teda len to, čo už bolo pripravené. Ja som im však zobral to, čo by sa stalo v ich rukách našou hanbou.

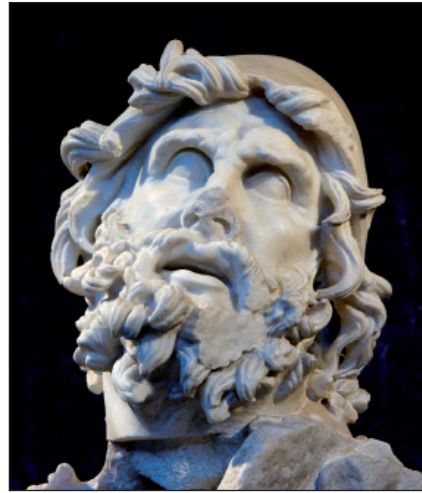
**(13)** Si chorý závisťou a nevedomosťou,<sup>21</sup> dvoma chorobami, ktoré si jedna druhej najviac odporujú. Prvá ťa núti túžiť po krásnom, druhá ti v tom bráni. Zažívaš niečo celkom pochopiteľné a ľudské: keďže si silný, domnievaš sa, že si aj udatný. Ale neuvedomuješ si, že múdrosť v boji a udatnosť neznamená to isté ako hrubá sila. Tiež nevieš, že nevedomosť je to najväčšie zlo práve pre tých, ktorí ho v sebe nosia.<sup>22</sup>

**(14)** Ak sa niekedy narodí básnik, čo bude naozaj schopný opísať múdrosť,<sup>23</sup> myslím, že práve mňa stvárni ako toho, kto sa v živote veľa natrápil, veľa napremýšľal a na mnohé aj prišiel.<sup>24</sup> V jeho básni budem vystupovať ako mocný podmaniteľ miest a ako jediný, kto dobyl Tróju. Tvoju povahu však skôr pripodobní lenivým somárom a volom žerúcim trávu, ktoré priam čakajú na to, aby sa dali iným ujarmiť a spútať.

**Komentár:** K otázke pravosti a charakteru spisu porovnaj úvodnú poznámku k spisom *Aias* a *Odysseus*.

**Obrázok 16:**

Detail hlavy Odysseovej sochy z Tiberiovej vily  
v Sperlonge; 2. stor. pred Kr.  
(Museo Archeologico Nazionale, Sperlonga).



Titul *Odysseus* alebo o *Odysseovi* (Ὀδυσσεὺς ἢ περὶ Ὀδυσσεύως) by mal znieť z vecného hľadiska rovnako ako predošlá *Aiantova reč* (Αἴαντος λόγος), t. j. *Odysseova reč* (Ὀδυσσεύως λόγος), pretože Odysseus sa bude obhajovať pred súdom vlastnými slovami. Nie je to teda reč „pre Odyssea“ ani „reč o Odysseovi“ (porovnaj A. Patzer, *AS*, s. 191-192). Menagius opravuje titul na Ὀδυσσεὺς ἢ περὶ Ὀδυσσεΐας, ale ani jeho úprava nie je vhodná (porovnaj G. Giannantoni, *SSR*, IV, s. 258). Navyše titul *Περὶ Ὀδυσσεΐας* (*O Odysseovi*) sa v katalógu vyskytuje osobitne (IX.1). Casaubonus navrhuje dva alternatívne názvy: (1.) Ὀδυσσεὺς ἢ ὑπὲρ Ὀδυσσεύως, alebo (2.) Ὀδυσσεὺς ἢ [περὶ] Ὀδυσσεύως <λόγος> (na Menagia a Casaubona odkazuje Huebnerovo vydanie Diogena Laertskeého, *zv. IV*, s. 9 aj Marcovichovo vydanie, *Vitae philosophorum I.*, s. 383). Druhý Casaubonov variant prijíma väčšina moderných kritikov (Müller, Mullach, Blass, Lulofs, Decleva Caizzi, Patzer) najmä preto, že vytvára paralelu s predchádzajúcim titulom (Αἴαντος λόγος).

V širšom kontexte antickej a v užšom kontexte sókratovskej literatúry ide o prvý rozsiahlejší text, ktorý vychvaľuje Odysseov charakter, a v tomto zmysle vykladá aj jeho činy (často spochybňované, ako vidíme v dobovej dráme alebo ako môžeme vyčítať z Aiantovej reči). Odysseus patril zrejme k obľúbeným mýtickým hrdinom Sókrata a jeho žiakov. Jedna zaujímavá pasáž Xenofónových *Spomienok* (*Mem.* I 2,58-59) vedie niektorých komentátorov k domnienke, že vychádza z historických udalostí (porovnaj D. LévyStone: „La figure d’Ulysse chez les Socratiques: Socrate *polutropos*“, s. 211): Pripomína, ako žalobca (zrejme Polykratés) obvinil Sókrata (zrejme vo svojej *Obžalobe Sókrata*) z toho, že nesprávne vykladá Homérove slová o Odysseovi (*Il.* 2.188-191, 2.198-202):

*Koho z nich stretol, či bol to už kráľ, či hrdina zdatný,  
 pri každom zastal a zdržal ho takouto lahodnou rečou:  
 „Blázonko, vôbec ťa necíť zbabelosť prináhly strach tvoj!  
 Naopak, sadni si sám a rozkáž aj iným si sadnúť! –  
 Koho však uvidel z mužstva a náhodou našiel ho kričať,  
 toho hneď zasiahol žezlom a okríkol takým slovom:  
 „Šialenec, ticho tu sed' a počúvaj rozkazy iných,  
 ktorí sú od teba lepší! Si slabý a zbabelý človek,  
 ktorý nič neplatí nikdy, ni v bitevnom poli, ni v rade!“*

(prel. M. Okál).

Podľa žalobcu vykladal Sókratés tieto verše tak, že básnik schvaľuje, aby chudobní ľudia dostávali bitku. Ak si pripomenieme Periklovu reč nad padlými u Thúkydida (porovnaj II.37,2: *ak je niekto chudobný, ale môže byť nejakým spôsobom prospešný obci svojou činnosťou, nebráni mu v tom nízky pôvod*), pochopíme, prečo Sókratov žalobca použil práve tento príklad – Aténčanov musel pohoršovať. Xenofón sa proti (Polykratovmu) obvineniu ostro ohradzuje (*ved' potom by Sókratés považoval za nutné, aby bili aj jeho!*) a pripomína skutočný Sókratov výklad: *ľudí, ktorí nie sú prospešní ani slovom, ani činom, a nie sú platní ani obci, ani svojim spoluobčanom, treba všemožne krotiť bez ohľadu na ich bohatstvo*. Xenofóntovo čítanie Homéra korešponduje s Periklovými slovami (porovnaj Thuc., *Hist.* II.40,1): *byť chudobným nie je hanba, ale hanebné je nerobiť nič preto, aby sme sa dostali z chudoby*. Dôkazom, že Sókratés mal rád chudobných ľudí, Xenofón vyvracia Polykratovu obžalobu. K tomu porovnaj Libaniovu *Obranu* I.93-94, ktorá interpretuje Homérove verše síce iným spôsobom, ale zmysel zachováva: Homér neprávom obviňoval Odyssea z toho, že bil chudákov.

Etické interpretácie Odysseových skutkov nachádzame v textoch ďalších sókratovcov; porovnaj napr. Xenoph. *Mem.* I 3, 5-7, kde sa pomocou analógie s Odysseovým konaním vyzdvihuje sebaovládanie (*ἐγκράτεια*): Sókratés vystríha pred prejedaním, pričom odkazuje na Kirké, ktorá premenila svojich hostí na prasatá tak, že ich nadmieru hostila – Odysseus zostal človekom nielen preto, že ho varoval Hermés, ale najmä preto, že ovládol sám seba (k tomu porovnaj Antisthenovu požiadavku sebaovládania, ktorú radikalizujú kynici; V A 12, V A 163). Porovnaj taktiež *Mem.* IV 6,15, kde Xenofóntov Sókratés prirovnáva svoju rečnícku schopnosť k Odysseovej, lebo Odysseus vedel podprieť svoje reči o všeobecne uznávané pravdy (k tomu porovnaj Antisthenovo chápanie polytropického rečníka v zl. V A 187).

V sókratovskej literatúre nachádzame taktiež negatívne obrazy Odyssea, ktoré korešpondujú so staršou básnickou tradíciou. Porovnaj napr. slová Xeno-

fóntovho Sókrata v *Apológii* 26, ktorými pripomína všeobecne rozšírený názor na Odyssea (preklad A. Kalaš): „Ani skutočnosť, že zomieram nespravodlivo, ešte nie je dôvodom, aby som pred vami skláňal hlavu. Potupa tu nepadá na mňa, ale na tých, čo ma odsúdili. Útechou mi je aj hrdina Palamédés, ktorý zomrel podobne ako ja. Veď ešte aj dnes sa o ňom spievajú oveľa krajšie hymny ako o Odysseovi, ktorý zosnoval jeho nespravodlivú smrť. Dobré viem, že aj o mne raz vydá pravdivé svedectvo minulosť aj budúcnosť.“ Podobný príklad používa Xenofóntov Sókratés v *Spomienkach* IV 2, 33, keď spochybňuje Euthydémov názor, že ten, kto má vedenie, koná lepšie ako ten, kto ho nemá: Všetci básnici spievajú o Palamédovi, že jeho smrť zapríčinil Odysseus, pretože mu závidel jeho múdrosť. Porovnaj taktiež Hippiov výklad Odyssea ako prefikáneho a klamlivého človeka v Platónovom *Hippiovi Menšom* (365b a n), ktorý je možno reakciou na Antisthenov výklad Odysseovho prívlastku *πολύτροπος* (porovnaj V A 187).

V neskoršej sókratovskej tradícii (porovnaj Libanius, *Apol.* I.123-126) bude Sókratés tým, kto chváli Odysseovo udivujúce konanie (*θαυμαστός*), zatiaľ čo jeho žalobca Anytos označí Odyssea za najhoršieho (*κάκιστος*) spomedzi všetkých dobyvateľov Tróje (porovnaj Libanius, *Apol.* I.125). Účelom protikladnosti pohľadov na rovnakého hrdinu je zdôraznenie protikladných charakterov Sókrata a jeho žalobcu.

O premenách obrazu Odyssea v antickom myslení pozri štúdiu Silvie Montiglio, *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*. K rôznym podobám Odyssea v antickej a modernej literatúre pozri esej Sylvie Fischerovej, „Odysseus aneb hérós jako literární postava I., II.“

<sup>1</sup> Celá Odysseova reč bude vystavaná na protiklade *ἐγώ-ὑμεῖς* (*ja-vy*). Egoistickú štylizáciu úvodnej časti reči zdôrazňujú časté odkazy na vynikajúce osobné vlastnosti, čím sa prehlbuje opozícia medzi *ja* (*plus*) a *vy* (*minus*). Odysseus je len o niečo menej nepriateľský voči sudcom ako Aias. Antisthenov Odysseus (v protiklade k Ovídiiovmu Odysseovi, porovnaj *Metaph.* 13.262; 13.370) úplne ignoruje jeden z najčastejšie používaných nástrojov súdneho rečníctva, dovoľávanie sa spôsobilosti a zhovievavosti sudcov. Odysseovo sebaisté vystupovanie pred tribunálom pripomína Sókratovo, lebo ani on sa nesnažil nakloniť si sudcov a jeho vystupovanie muselo pôsobiť arogantne. Porovnaj S. Montiglio, *From Villain to Hero*, s. 25 – 26. Proti názoru veľkej časti interpretov, že Sókratovo vystupovanie pred súdom bolo povýšenecké, argumentujú T. C. Brickhouse a N. D. Smith („Irony, Arrogance, and Truthfulness in Plato’s *Apology*“, s. 29 – 46), že Sókratés nechce byť zámerne povýšenecký, ale hovorí za každých okolností pravdu. V každom prípade môžeme pozorovať určitý rozdiel medzi tým, ako vystupuje pred súdom Platónov Sókratés, ktorý je sarkastický voči všetkým Aténčanom (porovnaj napr. jeho márne hľadanie múdrejšieho

človeka, ako je on sám), a Xenofóntov Sókratés, ktorý pôsobí povýšenecky preto, lebo mu už nezáleží na živote (porovnaj Xenoph., *Apol.* 1-3 a 32).

<sup>2</sup> Motív osamelého héra sa opakuje v závere reči, porovnaj § 14 („jediný, kto dobyl Tróju“).

<sup>3</sup> Odysseus sa netají tým, že cieľom achájskej výpravy proti Tróji je bohatá korisť (porovnaj napr. Agamemnónovu reč, *Il.* 9.137-138), ale vo svojej reči netvrdí, že je to jediný cieľ (ako napr. Sofoklov Odysseus vo *Filoktétovi*). Skutočným Odysseovým cieľom je víťazstvo.

<sup>4</sup> Odysseus odpovedá na Aiantovo obvinenie (V A 53, § 3), že *ukradol v noci z chrámu sochu bohyně, a týmto svojim činom sa pred Achájcami ešte aj chvastal, akoby urobil niečo výnimočné*. Porovnaj Soph., *Philoct.* 1337-1342. Výklad lúpeže sochy Pallas Athéné pripomína aj Libanios vo svojej *Obrane* (*Declam.* I.105): Sókratés vraj správne povedal, že Odysseus si zaslúžil chválu za krádež Palladia. Ak vychádza Libaniova správa z historických prameňov (ako naznačuje D. LévyStone: „La figure d’Ulysse chez les Socratiques: Socrate *polutropos*“, s. 211), potom by sme Sókratovo zdôvodnenie Odysseovho konania (τὰ γὰρ τῶν Τρώων ἔκλεπτε τῶν τὰ τιμιώτατα τοῦ Μενελάου κεκλοφῶτων πρῶτότερον – *ukradol iba majetok Trójanov, ktorí predtým ukradli Menelaovi oveľa vzácnejší majetok*) mohli považovať za začiatok nového pozitívneho obrazu Odyssea, na ktorý nadviaže Antisthenés.

<sup>5</sup> Ἀλέξανδρος, Alexandros („Ochranca mužov“, „Ochranca ľudu“) je prídomek, ktorý získal Paris po tom, čo ho odvrhla jeho vlastná matka a nejaký čas žil medzi pastiermi (porovnaj Apollod. III 12,5).

<sup>6</sup> Schopnosť ovládať svoje vášne je predpokladom sókratovskej εἰαυτοῦ ἐπιμέλεια a kynickej ἀπαθεία (porovnaj Diog. Laert. VI 15).

<sup>7</sup> ἡλίθιος ἦσθα – Odysseova narážka na Aiantovu nerozumnosť, ktorá vyústí do šialenstva.

<sup>8</sup> Prirovnania ku zvieratám (napr. k volom a somárom; porovnaj § 14 tejto reči) patria k typickým kynickým τόποι (porovnaj *AK*, s. 69). Avšak v prípade Odysseovej reči nachádzame aj τόπος homérskeho typu: rozzúrená divá sviňa (porovnaj *Il.* 17.281 o Aiantovi), ktorá sa hubí vlastnou zúrivosťou a nakoniec sa nabodne na meč, nie je obyčajné prirovnanie, kde sa jedna vec prirovnáva k druhej, ale prirovnanie, ktoré obsahuje ďalšie obrazné prvky, takže sa pred nami vyčleňuje malý obraz celku (porovnaj Schadewaldt, „Homérova básnická ontologie“, s. 41). Odysseovo prirovnanie je v prípade Aianta predzvesťou jeho ďalšieho osudu, ako ho poznáme napr. zo Sofoklovho *Aianta*.

<sup>9</sup> Odysseus naráža na Aiantovu samovraždu, ktorú vykoná v návale šialenstva tak, že sa napichne na svoj meč (porovnaj Sophocl., *Ajax*).

<sup>10</sup> ...τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθὸν οὐδ’ ὑφ’ αὐτοῦ χρεὴ οὐδ’ ὑφ’ ἐταίρου οὐδ’ ὑπὸ τῶν πολεμίων κακὸν οὐδ’ ὀτιοῦν πάσχειν (*dobrý muž nemôže utrpieť žiadne zlo, ani od*



*druha, ani od nepriateľa, ani od seba samého*). Ide o ozvenu tézy z Platónových dialógov, aj keď v posunutom význame, že *dobrému človeku nemôže nikto uškodiť*; porovnaj Plat., *Apol.* 41c-d: *pre dobrého človeka niet nijakého zla ani za živa, ani po smrti* (t. j. čokoľvek sa dobrému človeku stane, nezraní ho to); preto Sókratés odmieta utiecť z väzenia, porovnaj *Crito* 46b a n; rozumnosť by nedovolila, aby do nášho konania vpadla nevedomosť, porovnaj *Charm.* 173d; k tomu porovnaj eschatologický mýtus v závere Platónovho *Gorgia*, 523a-527e atď.

<sup>11</sup> Odysseus naráža na Aiantov neporaziteľný štít vyrobený zo siedmich býčích koží. Aias bol nezraniteľný zásluhou Héraklovho kúzla (jedinou jeho slabinou bolo podpazušie, podľa inej verzie krk). Porovnaj scholia k Homérovej *Iliade* 23.821; Sophocl., *Ajax* 576 a 853.

<sup>12</sup> Hradbami nie sú obkolesené len mestá, hradbou sa môže stať aj udatný bojovník ako Aias, ktorého nazýva Odysseus v Homérovom epose „obraným valom“ (porovnaj *Od.* 11.556: *τοῖος ... σφιν πύργος ἀπώλεο*). Antisthenov Odysseus spochybňuje Aiantovu udatnosť, pretože závisí na zbraniach a kúzlach (napr. na štíte zo siedmich býčích koží alebo na Héraklovom kúzle, ktoré ho robí nezraniteľným).

<sup>13</sup> Metafora strážcu, ktorý bez zbrane (*ἄοπλος*) bedlivo stráži a ochraňuje priateľov, bude dôležitá pre neskorších kynikov. Porovnaj Diogenov zl. V B 149 (Stob., *Anth.* III 13,14): *Diogenés hovoril, že na rozdiel od ostatných psov, ktorí hryzú nepriateľov, on hryzie priateľov, aby ich zachránil*; porovnaj V B 149 (*Gnom. Vat.* 743 n. 194): „Keď sa dialektik Polyxenos pohoršoval nad tým, že ho nejakí ľudia volajú psom, Diogenés mu povedal: *Aj ty ma volaj psom. Diogenés je len moja prezývka. Som pes, ale šľachetný a taký, čo stráži priateľov.*“ Zaujímavú analógiu medzi Antisthenovým Odysseom a kynikom Diogenom môžeme vidieť aj v tom, že obidvaja konajú bez pomoci iných (Odysseus hovorí, *sám vás všetkých i teba osobne strážim a zachraňujem*), ale pre blaho všetkých (*pro bono publico*). Porovnaj R.. Höistad (*Cynic Hero and Cynic King*, s. 97 – 98); M.-O. Goulet-Cazé („L’Ajax et l’Ulysse d’Antisthène“, s. 27). Medzi Odysseom a kynickým *ἐπίσκοπος* je však jeden rozdiel: Kynik nemá nepriateľov a chce zachrániť všetkých ľudí, zatiaľ čo Odysseus musí rozlišovať medzi priateľmi a nepriateľmi (porovnaj S. Montiglio, *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*, s. 30). N. Worman (*The Cast of Character: Style in Greek Literature*, s. 186 – 187) porovnáva štýlové prostriedky obidvoch rečí a všima si, že Odysseus síce koná sám, ale osamoteným hrdinom je v konečnom dôsledku Aias, ktorý nechce mať nič spoločné so svojím protivníkom (porovnaj zobrazenie Aiantovho hnevu v Soph., *Aj.* 29, 47, 349, 461, 467, 511 atď.).

<sup>14</sup> Analógia kormidelníka sa vyskytuje pomerne často nielen v sókratovskej literatúre – môže poukazovať na obec ako celok, ktorý potrebuje bdejúceho ochrancu, alebo na individuálny život, ktorý sa musí chrániť pred tým, čo ho

ohrozuje (metaforou skúšaného života sa stane Odysseova dlhá plavba domov). Analógiu kormidelníka využívajú napr. lyrickí básnici (Matúš Porubjak ma upozornil na dve miesta u Theognida, 575-576, 671-680). Pre Platóna je kormidelnícke umenie analógiou k vládarskemu umeniu, lebo kormidelník vládne vďaka svojmu vedeniu nad plavcami, t. j. nesleduje svoj vlastný, ale ich prospech (porovnaj Plat., *Resp.* 342d-e).

R. Höistad (*Cynic Hero and Cynic King*, s. 100) je presvedčený, že sókratovský typ správania je úzko prepojený s kynickým, resp. že východiskom kynického správania je Sókratés, známy z rôznych zobrazení v rámci sókratovskej literatúry. Odysseov záujem o ľudstvo v spojitosti s protikladom medzi *vonkajškovým* (odev otroka, zbičované telo) a *vnútorným* (slobodný a vládnuci charakter) – podobne ako v prípade Sókrata, ktorého označí Alkibiadés v Platónovom *Symposiu* za navonok nepekného, ale vnútorne krásneho – robia z Odyssea *skutočného kráľa* v kynickom zmysle: *The type of conduct which Antisthenes exemplifies in his Odysseus contains an important trait of the Socratic type: the outward appearance which contrasts with his inner nature. It is possible that just as Odysseus conceals beneath his slave's garb his true self, »the true king«, so Antisthenes and his circle made use of this same motif. Plato in the Symposium puts into Alcibiades' mouth the words that beneath his unprepossessing and unlovely appearance Socrates conceals true beauty.*

Bolo by však zjednodušené spájať Antisthenov záujem o dobre spravované spoločenstvo s neskoršou kynickou filantropiou – ako uvažuje napr. N. M. Skouteropoulos (porovnaj *AK*, s. 69). Ku kynickému konceptu filantropie, ktorý stotožňuje postoj Diogena a Antisthena, porovnaj napr. Eudoc., *Violar.* 332 p. 239,11 - 240,9 [= V B 149]: *κυνικός δὲ ἤκουσεν ἀπὸ μεταφορᾶς τῶν χειρσαίων κυνῶν ὥσπερ γὰρ οἱ κύνες ἔχουσι τι φύσει φυλακτικὸν καὶ διακριτικὸν (διακρίνουσι γὰρ τοὺς οἰκείους τῶν ξένων καὶ φυλάττουσι τοὺς οἰκείους), οὕτω καὶ οὗτος ἐμιμείτο τὸ διακριτικὸν καὶ φυλακτικὸν, καὶ ἐφύλαττε μὲν τὰ τῆς φιλοσοφίας δόγματα, διέκρινε δὲ τοὺς ἐπιτηδεῖους καὶ ἀνεπιτηδεῖους πρὸς φιλοσοφίαν. οὗτος οὖν ὁ Κυνικός τοιοῦτος ὢν ἦν εἰκότως εὐπαρηρησίαστος ἤλεγχε γὰρ καὶ δυνάστας καὶ ἐλλογίμους καὶ πάντα ἄνθρωπον δῆθεν διὰ τὸ καλὸν ἔλέγχων δὲ οὖν ἀστεϊότερον καὶ γελοιοδέστερον πολὺ ἤλεγχεν. ἀκουστής δὲ ἦν Ἀντισθένης, καὶ διακούσας αὐτοῦ ὤρμησεν ἐπὶ τὸν εὐτελεῖ βίον, μὴ θεασάμενος τὰ διατρέχοντα (kynikom ho [scil. Diogena] nazvali na základe prirovnania k poľovným psom. Ved' ako psy majú v sebe prirodzenú schopnosť strážiť a rozlišovať – rozlišujú totiž vlastných od cudzích a strážia ich – podobne aj Diogenés sa snažil napodobovať tieto dve vlastnosti psov. Tento človek totiž vo svojom živote strážil princípy filozofie a rozlišoval, kto sa na ňu hodí a kto nie. Keďže mal ako kynik takéto vnútorné založenie, najprirodzenejšia mu bola sloboda reči. Lebo každého dôkladne skúmal a nemilosrdne vyvracal vďaka dôvtipu argumentov, ktoré obracal proti váženým, namysleným*

*i mocným. Čím boli jeho argumenty dômyselnejšie, tým boli aj úsmevnejšie. Bol žiakom Antisthena a pod vplyvom jeho filozofie sa obrátil k jednoduchému spôsobu života, hoci si neuvedomil, aký život dovtedy žil.* K rozdielom medzi antisthenovským a kynickým chápaním politiky pozri G. Giannantoni, *SSR*, IV, s. 403-405.

Odyseovo vyhlásenie, že *on sám všetkých osobne stráži a zachraňuje*, odkazuje skôr na slová Platónovho Sókrata (*Apol.* 31b): „zanedbávam všetky svoje súkromné veci, trpím ich zanedbávanie a stále sa zaoberám vašimi vecami (τὸ δὲ ὑμέτερον πράττειν αἰεί), každého súkromne navštevujem ako otec alebo starší brat a presviedčam ho, aby sa staral o svoje zdokonalenie“.

<sup>15</sup> Odyseus týmto odpovedá na Aiantove obvinenia (V A 53, § 5: *on všetko, čo robí, skrýva, ja by som sa naopak neodhodlal nič urobiť tajne*), pričom sa odvoláva na použitý protiklad *λάθρα – φανερώς* (*potajne – zjavne*). Odyseus argumentuje, že odpovedal na všetky výzvy nepriateľa, t. j. aj na tie, kvôli ktorým sa mohol dostať do ponižujúcej situácie. Týmto poukazom zdôrazňuje, že mu nejde o vlastný prospech, a odhaľuje zásadné protirečenie v ponímaní odvážneho konania: Aias koná pred zrakmi svojich spoločníkov, pretože chce, aby bolo jeho konanie viditeľné. Odyseus nekoná pre osobnú slávu, ale pre dobro svojich spoločníkov. Porovnaj D. LévyStone: „La figure d’Ulysse chez les Socratiques: Socrate *polutropos*“, s. 186. V tom, ako sa Odyseus vzdáva osobných ambícií, môžeme pozorovať odklon Antisthenovho Odyseia od jeho tragického zobrazenia (napr. vo *Filoktétovi* 119; porovnaj S. Montiglio, *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*, s. 32).

<sup>16</sup> Antisthenés učil podľa Diogena Laertského, že človek má byť indiferentný voči názorom ostatných (porovnaj Diog. Laert. VI 11): *zlá povest’ je dobro* (τὴν τ’ ἀδοξίαν ἀγαθόν).

<sup>17</sup> Antisthenov Odyseus trpí dobrovoľne. Podľa Höistada (*Cynic Hero and Cynic King*, s. 97) Antisthenés zvyrazňuje a rozširuje pôvodný homérsky motív (*Od.* IV. 244): *aútὸν μιν πληγῆσιν ἀεικελίησι δαμάσσας* (*sám sa strašnými údermi zbičoval*).

<sup>18</sup> Odyseus naráža na Aiantove obvinenia (V A 53, § 5), že všetko robí tajne a že sa stále za niečím skrýva. Odyseus odpovedá, že jeho skutky nemajú nič spoločné s predstieraním, ale sú to skutočné činy hrdinu.

<sup>19</sup> Odyseus koná nezávisle od druhých – tým sa prejavuje ako individualista. Avšak individualista, ktorý má na mysli prospech ostatných.

<sup>20</sup> Aias by sa neodvážil nazvať zbraňami (*ἔπλα*) niečo, čo ostatní Achájski nenazývajú zbraňou. Odyseus naproti tomu zaraďuje medzi svoje zbrane aj roztrhané šaty otroka, ktoré Antisthenés pripodobňuje k brneniu vojaka. Toto prirovnanie si obľúbili kynici cisárskeho obdobia. A. J. Malherbe („Antisthenes and Odysseus, and Paul at War“, s. 165) hľadá podobnosť s *Druhým Listom*

Korintským apoštola Pavla (10, 1-6), v ktorom sa píše, že *zbrane nášho boja nie sú svetské, ale majú od Boha silu zboriť hradby*. Pavol sa nachádza v neľahkej situácii podobne ako Antisthenov Odysseus a vyzýva svojich poslucháčov, aby sa pozreli vlastnými očami na to, čo je zjavné/správne (10, 7): *τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε*.

<sup>21</sup> Nevedomosť (*ἀμαθία*) poňatá ako choroba duše patrí ku kľúčovým témam sokratiky (porovnaj Plat., *Euthyd.* 281e4-5: *ἡ μὲν σοφία ἀγαθόν, ἡ δὲ ἀμαθία κακόν*); porovnaj taktiež *Alcib. II.* 148a; *Tim.* 88b; *Phil.* 49a atď. Antisthenés umiestňuje nevedomosť do sókratovského kontextu, keď necháva Odyssea kritizovať Aianta za to, že podlieha všeobecnej mienke o tom, čo je dobré. Porovnaj V A 54, § 3: *Naozaj nevieš vôbec nič, ak tvrdíš, že svätokrádeže sa dopustil ten, kto vám prinavrátil raz a navždy stratenú sošku*; V A 54, § 4: *Pre vlastnú nevedomosť si neuvedomuješ dobrá, ktorými som ťa zahrnul*; V A 54, § 5: *Napriek tomu ti túto hrubú neznalosť nevytýkam. Dostal si sa k nej – a práve tak aj tí ostatní – bez vlastného pričinenia*; V A 54, § 6: *Ty, ktorý si na začiatku ani nevedel, ako sa má bojovať?*; V A 54, § 6: *Asi nevieš, že dobrý muž nemôže utpieť žiadne zlo, ani od druha, ani od nepriateľa, ale ani od seba samého*. Posledné vyjadrenie je ozvenou sókratovskej viery, že dobrému človeku sa nemôže stať nič zlé (porovnaj Plat., *Apol.* 41c-d). Porovnaj D. Lévystone: „La figure d’Ulysse chez les Socratiques: Socrate *polutropos*“, s. 185 a n; S. Montiglio, *From Villain to Hero*, s. 28-29.

Aiantova nevedomosť, hoci neúmyselná, je podľa Odyssea príčinou chybného úsudku aj konania (porovnaj § 4). Porovnaj Plat., *Apol.* 25d-26a, 37a o rozdiel medzi úmyselným a neúmyselným konaním, ktoré Platón v nasledujúcich dialógoch preformuluje do známeho paradoxu, *nikto nekoná zle úmyselne*. K sókratovskému charakteru platónskej tézy, že *nevedomosť je príčinou chybného konania*, pozri Ch. Kahn (*Plato and the Socratic Dialogue*, s. 92), ktorý ju porovnáva s Antisthenovým *Odysseom*.

<sup>22</sup> Viaceré správy nasvedčujú tomu, že v ranom myslení 5. stor. pred Kr. získavali rozumové vlastnosti stále väčšiu váhu pre uchopenie odvahy. V tomto duchu vyznieva aj Periklova chvála Aténčanov (Thuc., *Hist.* II.40,3): „máme tú prednosť pred inými národmi, že si počíname veľmi odvážne a že veľmi pozorne skúmame, čo chceme podniknúť, kým u iných smelosť a uvažovanie prinášajú nerozhodnosť“ (prel. P. Kuklica). Periklovo prepojenie *neohrozenosti so zvažovaním* (*τολμᾶν ... ἐκλογίσειςθαι*) – zatiaľ čo ostatní Gréci konajú *smelo v nevedomosti* (*ἀμαθία μὲν θράσος*) – pripomína Homérov obraz Odyssea, ktorý zvažuje všetky účinky svojich skutkov. V tomto zmysle by sme mali chápať aj Themistoklov prívlastok „Odysseus“ (porovnaj Plut., *Mor.* 869f), ktorý získal za svoju rozumnosť (*φρόνησις*), lebo podobne ako Odysseus použil vojnovú lesť, aby vlákal perzské loďstvo do úžiny pri Salamine, kde ho mohol ľahšie

zničiť. O pol storočia neskôr sa pohľad na Odyssea radikálne zmenil. Vhodným príkladom je pasáž z Euripidovho *Oresta* 1403-1406, kde sa Odysseova vojnová rozumnosť označuje za „zlú ľstivosť“ (*κακόμητις*) a Odysseus za toho, kto nie je odvážny, ale smelý (*θρασύς*). Porovnaj Taktiež Eurip., *Rhesus* 497 a n. Porovnaj S. Montiglio, *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*, s. 27-28.

Antisthenov obraz Odyssea sa líši od homérskeho aj básnického v jednom dôležitom bode: Odysseova múdrosť nadobúda etický význam. Antisthenés ju zasadzuje do sókratovského kontextu, v ktorom sa *κακόμητις* ukazuje ako *πολύμητις* a *ἀνδρεία* ako *φρόνησις*, resp. *σοφία* v etickom zmysle.

Otázkou, čo je *odvaha*, sa zaoberá Platónov *Lachés*. Vzáh medzi odvahou (*ἀνδρεία*) a múdrosťou (*σοφία*) skúma Plat., *Prot.* 349e-351a, kde Sókratés problematizuje odvalu ako zdatnosť konania cez rôzne príklady smelosti, nebojácnosti (*θάρσος*): potápači sa ponárajú do studne preto, lebo to vedia (*ἐπίστανται*) – na koňoch bojujú tí, ktorí ovládajú umenie jazdy (*οἱ ἵππικοι*) – so štítmí bojujú tí, ktorí s nimi vedia zaobchádzať (*οἱ πελταστικοί*) atď. – všetci tí, ktorí majú vedenie o nejakej veci (*οἱ ἐπιστήμονες*), sú smelší (*θαρραλεώτεροι*) ako tí, ktorí nemajú vedenie (*μη ἐπιστάμενοι*), a tí, ktorí sa niečo naučili, sa stávajú smelšími než boli predtým, ako sa to naučili – najlepší znalci (*σοφώτατοι*) sú najsmelší atď. Prótagoras nesúhlasí s postupom Sókratovho zdôvodňovania, lebo *smelosť* a *odvalu* nepovažuje za tú istú vec (*οὐ ταύτων εἶναι θάρσος τε καὶ ἀνδρείαν*, 351a4-5): odvážni sú smelí, ale nie všetci smelí sú odvážni – smelosť (ako schopnosť, *δύναμις*) môže vzniknúť zásluhou nadobudnutej zručnosti, alebo zo šialenstva, alebo z vášne – avšak odvaha vzniká z prirodzenosti a zo správnej starosti o dušu (*ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν ψυχῶν γίννεται*).

Antisthenés odlišuje – podobne ako Sókratés alebo Prótagoras v rovnomenom Platónovom dialógu (porovnaj Plat., *Prot.* 350d-e) – fyzickú, telesnú silu (*ἰσχὺς*) od odvahy (*ἀνδρεία*), ktorá je určitou formou vedenia (*ἐπιστήμη*, tu ako *σοφία*). Aias je ukázkovým prótagorovským príkladom *smelého človeka* (porovnaj Plat., *Prot.* 351a), ktorý získava svoju *δύναμις* z vášni (aj preto je tak náchylný prepadnúť šialenstvu), ale nie je *odvážny*, lebo odvaha si vyžaduje rozumnú starostlivosť o dušu (t. j. ovládnutie vášní).

Antisthenés sa mohol zaoberať týmito otázkami v nezachovaných spisoch *Περὶ ἀνδρείας* (*O udatnosti*) a *Ἡρακλῆς ὁ μείζων ἢ περὶ ἰσχῦος* (*Héraklés Väčší alebo o sile*); porovnaj zl. V A 41.

<sup>23</sup> Odysseovu predpoveď by sme mohli považovať za prítakanie Homérovi (*σοφὸς ποιητῆς*), na ktorého odkazujú použité epiteta (porovnaj S. Prince, „Ajax, Odysseus, and the Act of Self-Representation“, s. 57-58; S. Montiglio, *From Villain to Hero*, s. 33), a zároveň ako antisthenovské ohlásenie premeny tragickeho obrazu hrdinu, ktorý sa stáva prototypom sókratovského mudrca.



**Obrázok 17:**

Odysseus premýšľa o Achillovej zbroji zloženej z helmy, štítu a brnenia.

Úlomok z hlinenej olejovej lampy; asi 1. stor. po Kr.

(*Staatliche Antikensammlungen*, München).

Odysseus predpovedá, že raz nadíde deň, keď múdry básnik oslávi jeho zdatné konanie a nazve ho tým, *kto mnoho vytrpel a poskytol mnoho rád a vynášiel mnoho nápaditých riešení* (πολύτλαντα καὶ πολύμητιν καὶ πολυμήχανον). Všetky epitetá začínajúce predponou mnoho- (πολύ-) by mohli poukazovať na Odysseov polytropický charakter, ktorý je v sókratovskom kontexte nielen obratným rečníkom, ale aj eticky zdatným človekom (porovnaj komentár k zl. V A 187).

Niektorí komentátori si kladú otázku, prečo chýba medzi epitetami výraz *πολύτροπος*. M.-O. Goulet-Cazé („L’Ajax et l’Ulysse d’Antisthène“, s. 23) sa domnieva, že absencia epiteta *πολύτροπος* naznačuje, že reč nie je autentická. S. Prince („Ajax, Odysseus, and the Act of Self-Representation“, s. 58-59) je naopak presvedčená, že epitheton *πολύτροπος* vynecháva Odysseus zámerne, aby ho Aias nemohol vyhlásiť za človeka nevhodného pre súboj, pretože nie je *ὁμοίότροπος* (Prince: *consistent in ways*; Montiglio: *of similar character*). S. Prince považuje za nepriamu narážku na Odysseovu polytropiu slová *ἐθέλει τις τρόπον* (VA 53, VA 56 – VA 57).

<sup>24</sup> R.. Höistad (*Cynic Hero and Cynic King*, s. 23) tu nachádza kynický motív: Odysseus sa prezlieka za otroka, aby pomohol spolubojovníkom k víťazstvu – jeho čin však ostane nepochopený a vyslúži si dokonca pohrdanie.

IV. a) Ὁρέστου ἀπολογία <ἤ> περὶ τῶν δικογράφων

b) Ἴσογραφὴ ἢ Λυσίας καὶ Ἴσοκράτης

c) Πρὸς τὸν Ἴσοκράτους Ἀμάρτυρον

IV. a) *Orestova apologia alebo o skladateľoch súdnych rečí*

b) „Isografé“ alebo Lysias a Isokratés

c) *Proti Isokratovej reči „Bez svedkov“*

## V A 55

ISOCRAT. *paneg.* 188-189: τοὺς δὲ τῶν λόγων ἀμφισβητοῦντας (χερῆ) πρὸς μὲν τὴν παρακαταδήκην καὶ περὶ τῶν ἄλλων ὧν νῦν φλυαροῦσι παύεσθαι γράφοντας, πρὸς δὲ τοῦτον τὸν λόγον ποιεῖσθαι τὴν ἄμιλλαν καὶ σκοπεῖν ὅπως ἄμεινον ἐμοῦ περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἐροῦσιν, (189) ἐνθυμουμένους ὅτι τοῖς μεγάλῃ ὑπισχνουμένοις οὐ πρέπει περὶ μικρὰ διατρίβειν, κτλ.

Isocrat. *paneg.* 188-189: Rečníci, ktorí sa škriepia o prvenstvo v rečiach, by mali už prestať písať o mojej reči týkajúcej sa onej zálohy peňazí a vôbec aj o iných veciach, ktoré im prinášajú také potešenie pri ich klebetách. Nech sa snažia moju reč v čestnom zápase prevýšiť, aby hovorili o tých istých veciach lepšie ako ja. Nech sa tiež zamyslia nad tým, že sa nepatrí, aby sa podradnými vecami zaoberali tí, ktorí dávajú veľké sľuby.

**Komentár:** Isokratés sa rečou *Proti Euthynovi* (Πρὸς Εὐθύνοῦν = *Orat.* 21) ujal kauzy, v ktorej išlo o zadržanie peňazí, ktoré boli odovzdané do zálohu. Proces sa uskutočnil roku 403/402 pred Kr. a vyvolal zrejme veľký rozruch (porovnaj Usener, *Rhein. Mus.*, XXXV (1880), s. 144-147; R. C. Jebb, *The Attic Orators from Antiphon to Isaeus*, II., s. 220). Podľa doxografických správ reagovali na Isokratovu reč viacerí kritici: Speusippos napísal *Proti reči „Bez svedkov“* (Πρὸς τὸν Ἀμάρτυρον; porovnaj Diog. Laert. IV 5), Lysias napísal reči *Proti Nikiovi* a *Za Euthyna*. Chronológiu procesu je možné dedukovať zo súdnej procedúry (porovnaj Aristot. *Athen. polit.* 53,3).

Kauza zadržaných peňazí bola zvláštna tým, že nikto zo zainteresovaných sa nemohol odvolať na očitých svedkov (preto podtitul *ἀμάρτυρος*, „reč bez svedkov“). Na Isokratovu reč reagoval podľa všetkého aj Antisthenov nezachovaný spis *Πρὸς τὸν Ἴσοκράτους Ἀμάρτυρον* (*Proti Isokratovej reči „Bez svedkov“*; porovnaj Diog. Laert. VI 15), ktorý odsudzoval Isokratovu snahu. Podľa E. Zeller (Die Philosophie der Griechen, zv. II.1, s. 293, pozn. 1) sa Isokratés v časti 188 – 189 implicitne odvoláva na Antisthenov spis. Porovnaj taktiež Bonner, „Notes on Isocrates’ *Panegyricus* 188.“

Možno predpokladať, že zachovaná Isokratova reč *Proti Euthynovi* nie je pôvodnou, ale prepracovanou verziou textu. Pre nás je zaujímavá otázka chronológie Antisthenovho spisu. H. Usener (*Rhein. Mus.*, XXXV (1880), s. 144-147) a F. Susemihl (*Jahrbücher für classische Philologie*, CXXI (1880), s. 708, 714-715) vychádzajú pri datovaní spisu z rozšíreného presvedčenia, že Platónov *Faidros* je spis z jeho mladosti (porovnaj W. Jaeger, *Paideia*, III, s. 182 – 196). Podľa F. Susemihla musel Antisthenés písať proti Isokratovi ešte predtým, ako sa Isokratés presťahoval na Chios, to znamená pred rokom 396/395 pred Kr. Usenerova ani Susemihlova hypotéza však nie je presvedčivá, lebo Isokratés v *Panegyriku* (napísanom roku 380 pred Kr.) robí narážku, o ktorej sa môžeme odôvodnene domnievať, že je namierená aj proti Antisthenovi (porovnaj Patzer, *AS*, s. 237-238) – z tohto dôvodu ju G. Giannantoni zaradil do zbierky antisthenovských prameňov (= V A 55). F. Decleva Caizzi nezaradila pasáž z Isokrata do svojej zbierky *Antisthenis fragmenta*.

G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 271) si myslí, že Antisthenova polemika pochádza z neskoršieho obdobia, t. j. že vznikla až po otvorení Isokratovej školy (393 pred Kr.). Okrem toho možno predpokladať (hoci sa to nedá dokázať), že Antisthenés v nej odpovedá na Isokratove útoky, ktoré boli namierené proti konkurenčným školám hneď po tom, ako si otvoril svoju vlastnú školu. Antisthenova odpoveď musela byť veľmi ostrá, pretože pripomínala obdobie rečníkovej činnosti, ktoré považoval Isokratés za uzavreté a chcel, aby ho za také považovali aj všetci ostatní. Spomínané Isokratove útoky sa nachádzajú v rečiach *Proti sofistom* (*Orat.* XIII) a *Helena* (*Orat.* X). Po týchto rečiach nasledovalo s menším či väčším časovým odstupom niekoľko odpovedí. Medzi najdôležitejšie patrili Antisthenov spis (*Προς τὸν Ἰσοκράτους Ἀμάρτυρον*), Alkidamantova práca *Περὶ σοφιστῶν* a Platónov dialóg *Faidros*.

V. - *Περὶ ζώων φύσεως*

V. - **O prirodzenosti živočíchov**

**Komentár:** Zo spisu *O prirodzenosti živočíchov* sa nám nezachovali žiadne zlomky. Medzi modernými autormi panuje zhoda v názore, že Antisthenés sa v tomto titule nezaoberal otázkami prirodzenosti živočíchov, ale eticko-teleologickými interpretáciami prírody. H. Gomperz (*Griechische Denker*, zv. II, s. 113) vyslovil hypotézu, že obsahom spisu bola reinterpreácia prométheovského mýtu (bohovia právom potrestali Prométhea za to, že priniesol ľudskému pokoleniu dar ohňa, lebo týmto darom umožnil vznik civilizácie, ktorá postupne oslabovala ľudskú prirodzenosť). Gomperzova hypotéza je málo vierohodná, pretože vychádza z kynických téz o prirodzenosti, ktoré nemajú takmer



žiadnu oporu v Antisthenových zlomkoch. Ďalší komentátori vyslovili podobné domnienky, napr. D. Babut, (*Plutarque et le Stoïcisme*, s. 64) predpokladá, že skúmanie živočíchov vychádzalo z protikladu φύσεως-νόμου, ktorý by sme mali chápať v kynickom duchu (musíme odolávať tlaku zákonov posilnením svojej prirodzenosti a sebestačnosti). Bližšie pozri komentár k zl. V A 41.

VI. - *Περὶ παιδοποιίας ἢ περὶ γάμου ἐρωτικός*

VI. - **O plodení detí alebo o láske a manželstve**

**Komentár:** Zlomky z tohto spisu sa nám nezachovali (porovnaj Patzerovo zdôvodnenie, *AS*, s. 113). Slovo ἔρωσ obsahnuté v titule *Περὶ παιδοποιίας ἢ περὶ γάμου ἐρωτικός* môže mať význam „erotickej lásky“. Niektorí komentátori dávajú do súvislosti so spisom antisthenovskú myšlienku, že *mudrc sa ožení kvôli plodeniu detí* (porovnaj V A 58), čo ich priviedlo k porovnávaniam tohto diela s Platónovou *Ústavou*, ktorá sa zaoberala okrem iného aj otázkou zlepšenia ľudského pokolenia. Názor, že pohlavný styk musí podliehať starostlivému výberu, ak má viesť k splodeniu dobrého potomstva, patril k často diskutovaným témam v sókratovskej literatúre 4. stor. pred Kr. Dosvedčujú to viaceré pasáže z Platóna a Xenofóna (podrobne sa touto otázkou zaoberal aj F. Dümmler v *Akademika*, s. 68, a A. Dyroff v *Die Ethik der alten Stoa*, s. 208). Viaceré pramene obsahnuté v zl. V A 56 – V A 61 reprodukovujú Antisthenove názory na manželstvo a plodenie (porovnaj G. Giannantoni, *SSR*, IV, s. 277).

A. W. Winckelmann (*Antisthenis fragmenta*, s. 29-33) a F. W. A. Mullach (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, 1867, s. 280-281) spájajú s týmto titulom zlomky z Clem. Alex. *Strom.* II, XX 107,2-3 [= V A 123], Diog. Laert. VI 11 [= V A 58], Diog. Laert. VI 3 [= V A 56] a Xenoph. *Symp.* 4,56nn [= V A 13].

K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, II., s. 736) predpokladá, že spis bol súčasťou *Protreptik* (čo sa však nedá doložiť). Vzťahovala sa na neho nielen téma sókratovského *Eróta*, ale aj opovrhovania urodzeným pôvodom (εὐγένεια). K. Joël zastáva názor (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, II., s. 351), že na toto dielo sa viažu slová z Xenoph. *Symp.* 4,64 [= V A 13], podľa ktorých Antisthenés dokáže γάμους ἐπιτηδείους συνάγειν (*sprostredkúvať výhodné sobáše*). Na očividnú paralelu medzi Xenoph. *Symp.* 4,38 [= V A 82] a Diog. Laert. VI 3 [= V A 56] upozornil aj J. Dahmen (*Quaestiones Xenophontae et Antistheneae*, 1897, s. 43-44) a F. Decleva Caizzi (*AF*, s. 116).

## **Quid Antisthenes de generatione et de nuptiis senserit Čo si myslel Antisthenés o plodení a manželstve**

### V A 56

DIOG. LAERT. VI 3: [*dicebat Antisthenes:*] „*καρὴ τοιαύταις πλησιάζειν γυναιξὶν αἱ χάρις εἶσονται.*“

Diog. Laert. VI 3: [Antisthenés hovorieval:] Milovať sa treba s tými ženami, ktoré sú za to vďačné.

**Komentár:** Tón tézy, ktorú Diogenés Laertský pripisuje Antisthenovi, nám nie je úplne jasný. Diogenés ju umiestňuje hneď za známu frázu, *radšej zošaliem, než by som sa radoval!* (*μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην*; zl. V A 122), ktorá sa všeobecne spája s postojom antihedonizmu. Obidva výroky – ak odhliadneme od možného ironického podtónu – by mohli patriť k obhajobe skromného spôsobu života, ktorý sa zaobíde bez konvenčných predstáv o blahobyte.

Zmysel našej tézy sa čiastočne vyjasňuje v kontexte Xenofóntovho *Symposia* (IV 38 [= V A 82]), kde Antisthenés hovorí, že *ak sa mu zažiada telesná rozkoš, uspokojí sa so všetkým, čo príde: ženy, ktoré si vyberá, ho vítajú s veľkou radosťou, pretože ich nik iný nechce*. Mierne ironický tón tohto vyjadrenia naznačuje, že telesné rozkoše sú pre neho druhoradé.

Podľa Rankina (*Antisthenes Sokraticos*, s. 137-138) sa Antisthenés vyjadruje ako kynik – možno s úmyslom šokovať svoje okolie. Mohli by sme dokonca uvažovať o tom, že výrok, ktorý zjavne odmieta eugenický výber partnerov, bol namierený proti Platónovej predstave, že regulované rozmnožovanie je pre človeka rovnako dôležité ako pre chovné zvieratá (porovnaj *Resp.* 459c-d; porovnaj Diog. Laert. VI 11 [= V A 58]; porovnaj Theognis v. 183-192; ku Theognidovi pozri M. Porubjak, *Vôľa (k) celku*, s. 100). Sexualita nemá v tomto kontexte význam individuálneho potešenia ani verejnej služby v mene kvalitnejšieho potomstva, ale obyčajnej fyzickej úľavy. Naproti tomu Platón podriaďuje sexuálne akty prísnyim pravidlám a všetky mimozákonné erotické spojenia trestá (porovnaj *Resp.* 461a-b; porovnaj H. D. Rankin, *Plato and the Individual*, s. 45 a n). F. Dümmler (*Antisthenica*, s. 12 a n; porovnaj E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, zv.II/1, s. 325) v tejto súvislosti upozorňuje na zaujímavú súvislosť medzi Antisthenovou voľnou predstavou o sociálnom poriadku a Platónovým ostrým útokom na neviazané usporiadanie obce (*ἴων πόλις*, „*obec prasiat*“; *Resp.* 372d4). Ak má Dümmler pravdu, mohlo by ísť

o Platónovu nevôľu s príliš voľným uchopením sókratovského myslenia, ktorá prerastie do zápasu o presadenie platónskeho obrazu Sókrata. Ide o zápas medzi sókratovsko-antisthenovským individualistickým chápaním dobrého života, na ktorý nadviažu kynici, a sókratovsko-platónskym hľadaním šťastia pre celú obec, ktorý kriticky rozvinie Aristotelés a jeho nasledovníci.

A. W. Winckelmann (*Antisthenis fragmenta*, s. 29-33) a F. W. A. Mullach (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, 1867, s. 280-281) spájajú zlomky V A 123, V A 58, V A 56 a V A 13 s titulom *O plodení detí alebo o láske a manželstve* (II.2 *Περὶ παιδοποιίας ἢ περὶ γάμου ἐρωτικός*).

## V A 57

DIOG. LAERT. VI 3: *πρὸς δὲ τὸν ἐρόμενον ποδαπὴν γήμηι ἔφη [scil. Antisthenes], „ἂν μὲν καλήν, ἔξεις κοινήν, ἂν δὲ αἰσχράν, ἔξεις ποινήν.“ [= GNOM. VAT. 743 n. 2].*

Diog. Laert. VI 3: Keď sa ho niekto spýtal, akú ženu si má zobrať za manželku [scil. Antisthenés], odpovedal: „Ak si zoberieš krásnu, budeš ju mať spoločnú s inými, ak škaredú, bude ti za trest.“ [= *Gnom. Vat.* 743 n. 2].

**Komentár:** *Ἀπόφθεγμα* (hutný výrok s poučnou pointou), ktorú Diogenés prisudzuje Antisthenovi, skrýva slovnú hračku založenú na podobne znejúcich slovách: *κοινή* (spoločná) a *ποινή* (trest). Rovnakú odpoveď pripisuje Diogenés Laertský aj Sókratovi (IV 48) a Thalétovi (I 26), a Aulus Gellius Biónovi (*NA* 11, 2; porovnaj Diog. Laert. IV 48 [= zl. 61 A-B Kindstrand]). V tom istom duchu odpovedá Sókratés v II. kn. Diogenových *Životopisov* (II 33). Analogická myšlienka sa objavuje aj v Xenoph. *Mem.* I 1,8 (*kto sa oženil s krásnou ženou, aby sa s ňou potešil, nevie, či sa kvôli nej nebude trápiť*). *Apofthegma* s touto pointou sa používa v gréckej literatúre pomerne často. Samotný Diogenés Laertský ju pripisuje Thalétovi, Sókratovi, Biónovi, kynikovi Diogenovi (VI 29 a 54 [= V B 297 SSR] a VI 51 [= V B 200 SSR]). Aristippovi Kyrénskemu ju prisudzuje *Anton. II.* XXXIV 42 [= IV A 138 SSR]; Solónovi *Cod. Paris. Gr.* 1168; anonymnému Pittakovmu súčasníkovi Stob., *Anth.* IV 22<sup>a</sup>, 17W.-H. [= 67,17 M.] atď. (pot. L. Sternbach, *Gnomologium Vaticanum*, s. 743).

Historici v minulosti diskutovali o pestrej škále variácií na túto tému. F. Dümmler (*Antisthenica*, s. 69) upozornil na variant Antisthenés/Bión. K jeho návrhu sa pripojil J. F. Kindstrand (*Bion of Borysthenes*, s. 272-273). K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II., s. 759-809) sa zase sústredil na variant Antisthenés/Pittakos, pričom detailne konfrontoval *apoftheg-*

my kynikov s výrokmi siedmich mudrcov, aby dokázal, že tradícia o hostine siedmich mudrcov má kynický, či dokonca antisthenovský pôvod. Striedanie mien Bión/Bias (porovnaj *Gnom. Vat.* 743 n. 2 [= V A 57] a n. 160: porovnaj L. Sternbach *ad loc.*) naznačuje podľa Joëla, že Bias vystupoval v niektorom nezachovanom Antisthenovom dialógu (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II., s. 779). V tejto súvislosti treba pripomenúť aj úlohu, ktorú zohrali kynici v legende o Anacharsidovi (porovnaj J. F. Kindstrand, *Anacharsis*, s. 36-37: podľa Kindstranda vďačíme kynikom a možno už Antisthenovi za to, že Anacharsis bol zahrnutý medzi siedmich mudrcov, hoci kynici neboli tvorcami tejto legendy).

Na základe porovnania viacerých zdrojov môžeme usudzovať, že všetky vyššie uvedené aforizmy majú kynický charakter a vychádzajú asi z kynicko-stoických zbierok *Ἀποφθέγματα*.

A. W. Winckelmann (*Antisthenis fragmenta*, s. 29-33) a F. W. A. Mullach (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, 1867, s. 280-281) spájajú zlomky V A 123, V A 58, V A 56 a V A 13 s titulom *O plodení detí alebo o láske a manželstve* (II.2 *Περὶ παιδοποιίας ἢ περὶ γάμου ἐρωτικός*).

## V A 58

DIOG. LAERT. VI 11: [*placuit Antistheni*]: *γαμήσειν [scil. τὸν σοφὸν] τε τεκνοποιίας χάριν, ταῖς εὐφροσύναις συνιόντα γυναῖξί. καὶ ἐρασθήσεσθαι δέ' μόνον γὰρ εἶδέναι τὸν σοφὸν τίνων χρῆ ἔρῃν.* [= ARSEN. p. 109, 6-7].

Diog. Laert. VI 11: [Podľa Antisthena] ... sa (mudrc) ožení kvôli plodeniu detí, stýkajúc sa s najkrajšími ženami. Tiež sa vraj zaľúbi – len mudrc totiž vie, koho treba milovať. [Arsen, p. 109, 6-7].

**Komentár:** Porovnaj Plat., *Resp.* 423e-424a. Množné číslo (*ταῖς εὐφροσύναις συνιόντα γυναῖξί*, „s najkrajšími ženami“) by mohlo odkazovať na polygamné vzťahy. Ale proti tomu by svedčilo Aristotelovo vyhlásenie (*Polit.* 1266a34 a n), že spoločné vlastníctvo žien a detí navrhoval ako jediný Platón vo svojej *Politeii*. Použitý plurál nemusí označovať polygamiu, ale indiferentnosť vo výbere partneriek – skutočným cieľom zblíženia s krásnou ženou nie je jej krása, ale splodenie zdravého potomstva.

Podľa Überwega (*Grundriß der Geschichte der Philosophie*, zv. I., s. 165) Antisthenés obhajoval (bez explicitného návrhu na spoločné vlastníctvo žien) stádovité spolužitie ľudí a návrat k primitívnemu prírodnému stavu v duchu

hesla: *mudrc sa nebude riadiť ustanovenými zákonmi, ale zákonom zdatnosti* (Diog. Laert. VI 11 [= V A 134]).

H. Maier pripomína Sókratove slová v Xenoph. *Mem.* II 2,4: *viac než o to [scil. rozkoš, ktorú prináša pohlavný styk] dbáme o to, ktoré ženy by boli schopné dať nám najlepšie deti; tieto si berieme za manželky a zakladáme s nimi rodinu; muž živiť matku svojich budúcich detí a pre budúcich potomkov pripravuje všetko, čo považuje za užitočné pre ich život.* Podľa Maiera pochádzajú od Antisthena, pričom odrážajú skôr Sókratov postoj k manželstvu, než jeho učenie (Sokrates, s. 412): *„Daß aber Antisthenes mit dieser Ansicht sich unmittelbar an Sokrates anlehnte, ist um so wahrscheinlicher, als sich von seinem eigenen Standpunkt aus folgerichtig die Verwerfung der Ehe ergeben hätte – sein Schüler Diogenes hat diese Konsequenz gezogen.“* („To, že tento Antisthenov názor vychádza priamo od Sókrata, je pravdepodobnejšie, ako to, že by zavrnutie manželstva logicky vyplynulo z jeho vlastného presvedčenia – čo vyvodil až jeho žiak Diogenés“).

H. D. Rankin (*Antisthenes Sokratikos*, s. 137) nevyklučuje, že Antisthenés použil adjektívum *εὐφρέστατος* („pestovaný“, „krásne tvarovaný“) na opis prirodzenej vhodnosti žien pre styk s filozofmi preto, aby parodoval Platónovu eugenickú teóriu rozmnožovania (porovnaj *Resp.* 459d-e: *najlepší muži majú obcovať s najlepšími ženami čo najčastejšie, zatiaľ čo najhorší muži s najhoršími ženami presne naopak; a deti prvých majú byť vychovávané, zatiaľ čo deti druhých nie, pokiaľ má byť chov čo najdokonalejší; Resp.* 546d).

Pripomeňme, že v Diogenovom katalógu Antisthenových diel sa vyskytuje spis *O plodení detí alebo o láske (erotike) a manželstve* (*Περὶ παιδοποιίας ἢ περὶ γάμου ἑρωτικός*) – rovnaký výraz pre „plodenie detí“ (*παιδοποιία*) používa Platón v *Ústave* (423e; k ich porovnaniu pozri Baldry, „Zeno’s Ideal State“, s. 10).

A. W. Winckelmann (*Antisthenis fragmenta*, s. 29-33) a F. W. A. Mullach (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, 1867, s. 280-281) spájajú zlomky V A 123, V A 58, V A 56 a V A 13 s titulom *O plodení detí alebo o láske a manželstve*.

Antisthenés možno zastával jednoduchý názor, že tak ako všetky záležitosti života, aj vhodný výber partnerky si vyžaduje filozofické vzdelanie – bez vzdelania sa môžeme rozhodnúť zle. Antisthenés mohol postaviť praktickú voľbu (v sókratovskom individuálnom chápaní zámernej voľby) proti Platónovej predstave o inštitucionálnom výbere partnerov, ktorý sa nezaobíde bez užívania nepravdy a klamu (Platón v *Ústave* pripodobňuje rozmnožovanie ľudí k rozmnožovaniu zvierat pomocou analógie *τέχνη*; porovnaj *Resp.* 459c-d). Porovnaj zl. V A 56 (Diog. Laert. VI 3).

## V A 59

CLEM. ROMAN. *homil.* V 18, 147: *καὶ ὁ Σωκρατικός δὲ Ἀντισθένης περὶ τοῦ δεῖν τὴν λεγομένην μοιχείαν μὴ ἀποσεῖσθαι γράφει.*

Clem. Roman. *homil.* V 18, 147: Sókratovec Antisthenés píše o tom, že takzvané cudzoložstvo netreba odstrániť.

**Komentár:** Presný význam správy – navyše vytrhutej z kontextu pôvodného diela – nám nie je jasný. Zlomok pochádza z pseudoklementinských *Homilií* pripisovaných rímskemu biskupovi Klémentovi I. (*Clemens Romanus*; 1. stor. po Kr.).

F. Dümmler (*Antisthenica*, s. 5-6) sa domnieva, že Antisthenés mal na spoločné manželky podobný názor ako Platón: „Nedá sa dokázať, že by Antisthenés odporúčal cudzoložstvo; proti tomu svedčí aj Diogenés Laertský VI 4 [= V A 60]. Napriek tomu sa nikto nemôže čudovať, že režim manželstiev, aký odporúčali Platón a stoici [porovnaj Diog. Laert. VII 131], sa zbožnému Klémentovi javil ako *μοιχεία*“ (t. j. ako nevera voči bohu). Dümmler sa nazdáva, že pasáž Xenoph. *Mem.* IV 4,20-33 by mohla byť Xenofóntovou narážkou na Antisthenove názory: Ospravedľňovanie incestu medzi rodičmi a deťmi by sme nemali spájať so Sókratom, ktorý dokazuje, že spravodlivosť a poslušnosť voči zákonom (písaným aj nepísaným) je to isté. Poznamenajme, že tento postoj korešponduje so Sókratovými chápaním zákonov v Platónovom *Kritónovi* 50a a n.

Klémentovu správu by sme podľa F. Declevy Caizzi (*AF*, s. 117) mohli vyložiť pomocou pasáže z Diogena Laertského VII 131, ktorá pripomína názor raných stoikov (Zénón, Chrysippos), že mudrci budú mať spoločné ženy, vďaka čomu zanikne žiarlivosť. Inými slovami cudzoložstvo nebude potrebné odstrániť, ak budú ženy spoločné – nebudú totiž patriť nikomu ako súčasť osobného majetku. Na okraj gréckeho rukopisu 7. knihy Diogenových *Životov* dopísal anonymný pisár, že rovnako zmýšľala kynik Diogenés aj Platón. Je viac než pravdepodobné, že Zénón prebral predstavy o „ústave múdrych“ od svojich kynických učiteľov, čo by mohlo odkazovať na Kratéta a Diogena a v určitom (aj keď umiernenom) význame aj na Antisthena.

Podobnými slovami, ako Antisthenés u Klémenta Rímskeho, sa vyjadruje aj Lúkianov Sókratés v *Dražbe životov* (*Vitarum auctio* 17): Jeden z najdôležitejších zákonov, ktorými sa Sókratés riadi vo svojom živote, hovorí, že žiadna žena nepatrí jednému mužovi, lebo je spoločným majetkom všetkých, ktorí s ňou chcú udržiavať manželský styk. Sókratés týmto odstraňuje zákon trestajúci manželskú neveru.

## V A 60

DIOG. LAERT. VI 4: ἰδὼν ποτε μοιχὸν φεύγοντα, „ὡς δυστυχῆς,“ εἶπε [scil. Antisthenes] „πηλίικον κίνδυνον ὀβολοῦ διαφυγεῖν ἐδύνασο.“

Diog. Laert. VI 4: Keď raz (Antisthenés) uvidel nejakého cudzoložníka utekať od hanby, povedal: „Úbožiak, pred akým veľkým nebezpečenstvom si mohol uniknúť za jeden obolos.“<sup>1</sup>

**Komentár:** Anekdota poukazuje na to, že cudzoložstvo, ku ktorému sa hanbíme priznať, je zbytočný zločin, lebo na uspokojenie sexuálnej túžby stačí zopár drobných.

Viacerí odborníci (porovnaj K. Joël, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II, 1, s. 66; H. Maier, *Sokrates*, s. 63) upozornili na obsahovú súvislosť medzi Diogenovou anekdotou a Xenofónovými *Spomienkami*, čo by mohlo naznačovať, že Xenofón vychádzal z nejakého kynického prameňa. Xenofónov Sókratés totiž kladie Aristippovi otázky spôsobom príznačným pre neskorších kynikov (*Mem.* II 1,5): „...živočíchy, napríklad samčekovia prepelice a jarabice – či nezabúdajú na nebezpečenstvá, keď sa ženú za hlasom samičky v túžbe a nádeji na rozkoš lásky a upadajú do nástrah poľovníka? (...) A nezdá sa ti, že je nedôstojné človeka, keď si počína ako nerozumné zviera? Napríklad cudzoložníci sa vkrádajú do cudzích spálni, hoci vedia, že tu číha na nich nebezpečenstvo – lebo cudzoložstvo stíha zákon – a že neujdu trestu a hanbe, ak ich prichytia pri čine. Či nekonajú ako zaslepení šialenci, keď sa rútia do vlastnej skazy a keď im hrozia len nepríjemnosti a potupa, hoci majú iné a bezpečné možnosti na ukávanie pohlavných vášní?“ (prel. Etela Šimovičová). Prehľad kynických a stoických názorov na cudzoložstvo a sexuálnu morálku uvádza A. C. van Geytenbeck (*Musonius Rufus and the Greek Diatribe*, s. 71-77).

L. Navia (*AA*, s. 110) číta Diogenovu anekdotu ako príklad myslenia a konania, ktoré nie je v súlade s rozumom: väčšina ľudí nerozmýšľa pred konaním – cudzoložník (človek bez rozumu) by sa bol vyhol neblahým dôsledkom svojho konania, ak by premýšľal ešte pred činom, t. j. ak by nenasledoval slepo (ako opilec) čisté uspokojenie.

<sup>1</sup> Obolos (ὀβολός; v klasických Aténach 1/6 drachmy, δραχμή) = drobná strieborná minca malej hodnoty, ktorú mohol muž v Antisthenovej dobe ponúknuť lacnej prostitútke. Porovnaj Stobaios o Diogenovi, *Anth.* III 6, 39: *Diogenés vyhlásil, že nič nie je lacnejšie ako cudzoložník, ktorý zapredáva vlastnú dušu za to, čo má hodnotu drachmy.* Aténčan si mohol kúpiť za obolos skromnejšiu večeru, takže návšteva nevestinca ho vyšla pomerne lacno. Ak bol so služ-



**Obrázok 18:**

Aténsky obolos (okolo 450 pred Kr.) s vyobrazením bohyne Athéné a sovy  
(*Sylloge Nummorum Graecorum*, København).

bami prostitútky spokojný, odmenil ju okrem vopred dohodnutej čiastky aj menšou sumou alebo darčekom. Ceny prostitútok boli rôzne – rozdiely medzi obyčajnými pracovníčkami v nevestincoch (*μισθοροῦσαι*) a exkluzívnymi prostitútkami (*μεγαλόμισθοι*), ktoré často vlastnili veľké domy, mohli byť obrovské (porovnaj J. Davidson, *Courtesans and Fishcakes: The Consuming Passions of Classical Athens*, s. 92, 104). Niektoré aténske prostitútky si dávali mená, ktoré vyjadrovali zároveň ich peňažnú hodnotu, napr. lacnejšia sa volala *Obolé* a nákladnejšia *Didrachmon* (*Δίδραχμον* = Dvojdrachma = 12 obolov). Porovnaj Faraone, McClure, *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*, s. 105; J. Davidson, *Courtesans and Fishcakes: The Consuming Passions of Classical Athens*, s. 118-119.

## VA 61

DIOG. LAERT. VI 10: εἰ δὲ ποδὶ θεάσαιτο γύναιον κεκοσμημένον, ἀπήει [*scil. Antisthenes*] ἐπὶ τὴν οἰκίαν καὶ ἐκέλευε τὸν ἄνδρα ἐξαγαγεῖν ἵππον καὶ ὄπλα, ὥστ' εἰ μὲν ἔχοι ταῦτα, εἶν τρυφᾶν' ἀμυνεῖσθαι γὰρ τούτοις· εἰ δὲ μὴ, περιαιρεῖν τὸν κόσμον.

Diog. Laert. VI 10: Keď niekde videl Antisthenés ženu krásliacu sa najrozmanitejšími spôsobmi, zašiel do domu, kde bývala, a požiadal jej muža, aby mu predviedol koňa a ukázal zbrane. Keď to mal, povedal, že ju môže nechať žiť márnوترatný život. Kôň a zbrane mu totiž budú slúžiť na obranu. Keď to však nemal, poradil mu, aby žene ozdoby zakázal.



**Komentár:** Anekdota nasleduje hneď za príbehom, ako sa Antisthenés zaslúžil o potrestanie Sókratových žalobcov (V A 21). Zdá sa, že Diogenés Laertský čerpá z nejakej kynicko-stoickej zbierky *Ἀποφθέγματα*, lebo bez snahy o prepojenie nasleduje náš aforizmus: Jeho pointou je Antisthenova rada mužovi, ktorý nevlastní koňa ani zbrane, aby zakázal svojej žene skrásťovať sa šperkmi, lebo v opačnom prípade bude musieť chrániť svoj majetok, t. j. manželku (porovnaj L. Navia, *AA*, s. 145). Kynický charakter *apofthegmy* naznačuje posmešný tón voči konvenčnej inštitúcii manželstva (proti ktorej by sme mohli postaviť kynický zväzok Kratéta a Hipparchie založený na slobodnej voľbe).

F. D. Caizzi (*AF*, s. 127) upozorňuje na výraz *κόσμος*, ktorý symbolizuje skazenosť človeka ztročeného rozkošami a aforizmus dáva do súvislosti so symbolickou postavou Rozkoše (*Ἥδονῆ*) v *Prodikovom* „Héraklovi na rázcestí“ (Xenoph. *Mem.* II 1, 21).

VII. - *Περὶ τῶν σοφιστῶν φυσιολογικῶς*

VII. - *O sofistoch a fyziognómii*

## V A 62

ATHEN. XIV 656 F: *Ἀντισθένης δ' ἐν Φυσιολογικῶν* „καὶ γὰρ ἐκεῖναι [scil. αἱ καπηλίδες] τὰ δελφάκια πρὸς βίαν χορτάζουσιν.“

Athen. XIV 656 F: Antisthenés v spise *O fyziognómii* píše: „Aj tieto [scil. manželky maloobchodníkov] krmia prasiatka proti ich vôli.“

**Komentár:** Z našej správy nie je jasné, či sa Antisthenés zaoberal fyziognómii vo význame, aký mu bude pripisovať približne o storočie neskôr hipokratovský spis *O epidemických nemociach*, ktorý má zrejme peripatetický pôvod (porovnaj *φυσιολογική, φυσιολογικόν, Epid.* II 5.1): Fyziognómia vo všeobecnosti hľadá súvislosti medzi telesnosťou človeka (t. j. viditeľnými telesnými znakmi) a jeho duševným charakterom. Bližšie pozri B. Holmes, *The Symptom and the Subject*, s. 184.

R. Förster vytvoril pozoruhodnú zbierku prameňov týkajúcich sa vzniku fyziognómie (*Scriptores physiognomicae graeci et latini*, 1893 – 1894), ale otázku obsahu Antisthenovho diela nechal otvorenú (porovnaj s. XI, pozn. 9). Obmedzuje sa na poznámku, že spis *Fysiognomonikos* by sme nemali zamieňať so spisom *Magikos* (porovnaj Diog. Laert. II 45). U. von Wilamowitz-Moel-

lendorff (*Antigonos von Karystos*, s. 148) zrejme ako prvý upozornil na to, že impulzom pre fyziognomické texty bol Sókratov fyzický vzhl'ad. Všetky protreptické spisy zaoberajúce sa fyziognómiou sa pritom odvracali od telesnosti, *σῶμα*, a zaoberali sa hlavne dušou, *ψυχή*.

Antisthenov spis *O fyziognómii* mohol mať špecifický ironický obsah, pokiaľ sa zaoberal fyziognomickými charakteristikami sofistov (podobne ako sa zaoberal fyziognómiou Sókrata perzský mág vo Faidónovom dialógu *Zópyros*; porovnaj zl. III A 9-11 SSR). Zo všetkých pokusov o rekonštrukciu Antisthenovho *Fysiognómionika* je najpriateľnejšia Nordenova interpretačná verzia (*Beiträge*, s. 368 a n; porovnaj J. Schmidt, „Physiognomik“, in: *RE* XX 1 (1941), stĺpec 1070; F. D. Caizzi, *AF*, s. 92), ktorá kriticky vychádza z Krischeho hypotézy (*Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie*, s. 328): Spis *O fyziognómii* rozvíjal analógiu medzi sofistami vstępujúcimi mladým ľudom svoje učenie, a obchodníkmi vykrmujúcimi mladé prasce proti ich vôli. Antisthenés ironizoval sofistov za to, že zaťažovali svojich žiakov návalmi zbytočnej mnohoučenosti, t. j. vedením bez vzťahu k životu.

Pripomeňme, že už Hérakleitos vymedzil mnohoučenosť (*πολυμαθία*) v protiklade k múdrosti (porovnaj B 40 DK: *πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἐκαταῖον* – mnohoučenosť nikoho nenaučí rozvažovať, inak by naučila Hésioda a Pythagora, ako aj Xenofana a Hekataia) a v 2. pol. 5. stor. pred Kr. sa dostala otázka pravej múdrosti medzi hlavné témy novej výchovy (sofisti, sókratovci, Platón, Aristotelés; porovnaj Plat. *Prot.* 318c-e).

Existuje niekoľko ďalších pokusov o rekonštrukciu obsahu spisu *Fysiognómionikos*. Zaujímavú hypotézu – podľa Giannantonioho až fantasticky znejúcu (*un'ipotesi assai fantasiosa*; SSR, IV, s. 281) – sformuloval F. Dümmler (*Akademika*, s. 209-210): Najskôr pripomína Antisthenovu polemiku proti Platónovej náuke o ideách v spise *Sathón*. Ozvenu tejto polemiky nachádza v Lúkianovej *Dražbe životov*, a to v karikatúre Sókrata (*Vitarum auctio* 16). Lúkianos podľa neho prebral zo starších kynických prameňov obsahovú stránku Sókratových posmeškov, ako aj ich formu, ktorá nemá pôvod v *Sathónovi*, ale v inom Antisthenovom diele, pravdepodobne vo *Fysiognómioniku*. Z toho Dümmler vyvodzuje, že *Fysiognómionikos* bol napísaný podobným spôsobom ako Lúkianova satira, t. j. ako *Bíων πρᾶσις* („dražba životov“), ktorá opisovala aiginskú dražbu Platóna a iných „uctievačov Dionýzia“ (*Διονυσιοκόλακες*). Platón si chce nakloniť majiteľov lode narážkou na prasiatka (*δελεφάκια*), aby získal trochu potravy (*τροφή*). Lúkianov Sókratés vyslovuje počas dražby rovnakú sebachválu, akú vyslovil na Aigine Antisthenov Platón. Tradovaná legenda o Platónovom otroctve by bola teda iba zlomyseľným výmyslom Antisthenovho *Fysiognómionika*. Postupne sa z nej vytratil presný význam narážok a Antisthenov dialóg nahradil

pochmúrnejší opis Diogenovho väznenia. K Antisthenovi sa vrátili až neskorší kynickí spisovatelia, ktorí rozšírili „Diogenovu dražbu“ (autorom Διογένηος πρᾶσις bol Menippos) na „dražbu všetkých filozofov“ a ich prostredníctvom sa nám zachovala aj polemika proti náuke o ideách v Lúkianovej *Dražbe životov*.

Na dokreslenie Dümmlerovej hypotézy si pripomeňme niekoľko antisthenovsko-kynických čít Lúkianovho Sókrata (*Vitarum auctio*, 16-18): V úvodnej replike hovorí Sókratés v zhode s veľkou časťou sókratovskej literatúry, že sa vyzná vo veciach erotickej lásky (τὰ ἐρωτικά). Vzápätí vyhlasuje (podobne ako Sókratés z raných Platónových dialógov), že jeho láska k chlapcom nie je telesná, ale zameriava sa na krásu duše. Sókratovo vysvetlenie má kynickú podobu (Sókratés sa na noc prikrýva svojím plášťom): *Nepochybne aj keď budú so mnou spať pod tým istým plášťom, nebudeš od nich počuť, že by utrpeli odo mňa niečo hrozivé* (ἀμέλει κἂν ὑπὸ ταῦτόν ἱμάτιόν μοι κατακέωνται, ἀκούσει αὐτῶν λεγόντων μηδὲν ὑπὲρ ἐμοῦ δεινὸν παθεῖν). Na otázku kupca, aký je jeho spôsob života, odpovedá v antisthenovsko-kynickom duchu: *Vytvoril som si vlastnú obec, v ktorej žijem, riadim sa zvláštnou ústavou a uznávam iba svoje zákony* (οἰκῶ μὲν ἑμαυτῷ τινα πόλιν ἀναπλάσας, χρῶμαι δὲ πολιτεία, ξένη καὶ νόμους νομίζω τοὺς ἐμούς, porovnaj Diog. Laert. VI 10-13 [= V A 134]: *v obci sa mudrc nebude riadiť podľa ustanovených zákonov, ale podľa zákona zdatnosti*). Za jeden z najdôležitejších zákonov označuje kynické pravidlo, že *žiadna žena nepatrí jednému mužovi, ale je spoločným majetkom všetkých, ktorí s ňou chcú udržiavať manželský styk* (μηδεμίαν αὐτῶν μηδενὸς εἶναι μόνου, παντὶ δὲ μετεῖναι τῷ βουλομένῳ τοῦ γάμου). Keď sa ho kupec pýta, či chce odstrániť zákon trestajúci manželskú neveru, Sókratés odpovedá, že ide o zbytočné nariadenie (porovnaj Clem. Roman. *homil.* V 18, 147 [= V A 59]). Nasleduje platónsky náčrt filozofie, v ktorom Sókratés hovorí, že *všetky viditeľné veci ... majú svoje neviditeľné vzory v ideách*. Na otázku, kde sa nachádzajú tieto idey, Sókratés odpovedá ako postava zo starej komédie: *Nikde, lebo keby niekde boli, neboli by* (Οὐδαμοῦ· εἰ γὰρ που εἶεν, οὐκ ἂν εἶεν). A nakoniec hovorí v súlade s Antisthenovým *Sathónom* na kupcovu námietku, že nevidí tieto vzory: *Prirodzene ... nevidíš ich, lebo oko tvojej duše je slepé; ja však vidím obrazy všetkých vecí, teba neviditeľného aj svoje druhé ja, a vôbec všetko vidím dvakrát* (Εἰκότως· τυφλὸς γὰρ εἰ τῆς ψυχῆς τὸν ὀφθαλμόν. ἐγὼ δὲ πάντων ὁρῶ εἰκόνας καὶ σὲ ἀφανῆ καμὲ ἄλλον, καὶ ὅλως διπλᾶ πάντα; porovnaj Simplic. in *Aristot. categ.* s. 208,28-32 [= V A 149]).

Aj keď je Dümmlerova hypotéza príliš odvážna (Giannantoni spochybňuje jej vierohodnosť), viaceré formulácie nasvedčujú tomu, že Lúkianov obraz Sókrata má kynické prvky, a niektoré formulácie majú blízko k zachovaným Antisthenovým zlomkom. Preto je pravdepodobné, že Lúkianos vychádzal pri „dražbe Sókrata“ (Σωκράτους πρᾶσις) z jedného alebo viacerých kynických zdrojov, ktoré referovali aj o pôvodnej Antisthenovej polemike s Platónom. To,

samozrejme, nedokazuje, že Lúkianovým zdrojom bol Antisthenov *Fysiognómonikos*, ani to, aký bol obsah tohto spisu.

Proti Dümmlerovej hypotéze vyslovil kritické námietky E. Norden (*Beiträge*, s. 368-373): Keď čítame Athénaiov citát z Antisthena v širšom kontexte, t. j. spoločne s citátom z Aischinovho *Alkibiada* (zl. VI A 45 SSR), ktorý mu pravdepodobne predchádza, zistíme, že odkazuje na sókratovské pedagogické chápanie *Eróta*, ktoré je podľa Dümmlera polemické voči sofistom. Nejde v ňom o potravu v bežnom význame, ale o duchovnú *τροφή*. Zmysel zlomku spočíva v analógii, že tak, ako „manželky pouličných predavačov“ (*καπηλίδες*) nasilu krmia malé prasiatka, aj sofisti nútia mladých ľudí, aby zhltli ich mnohoučenosť (*πολυμαθία*; porovnaj Plat. *Prot.* 318d-e, kde Prótagoras hovorí o výchove mladších sofistov, ako napr. Hippias), ktorú by inak nemohli stráviť.

G. Giannantoni pripomína v súvislosti s výrazom *καπηλίδες*, že Platón nazýva umenie sofistov hanlivým výrazom *καπηλική τέχνη* („umenie pouličných predajcov“; porovnaj *Soph.* 233d, 224e a 231d). Ak si uvedomíme, s akou starostlivosťou Platón opisuje vonkajší vzhľad sofistov, ako aj to, že fyziognómia vznikla na prelome 5. – 4. stor. pred Kr., tak predpoklad, podľa ktorého bol Antisthenov *Fysiognómonikos* namierený proti sofistom, sa začne javiť viac než pravdepodobný. Ďalším potvrdením tejto hypotézy môže byť zl. V A 193, v ktorom sa Antisthenovi prisudzuje názor, že *duše majú rovnaký tvar ako telá, v ktorých sú obsiahnuté*.

Podľa Hirzela (*Der Dialog*, zv. I., s. 116) nemáme dostatok správ, aby sme mohli s istotou vedieť, či mal Antisthenov *Fysiognómonikos* formu dialógu. Zachovaný titul znie *Περὶ τῶν σοφιστῶν* (*O sofistoch*) a výraz *φυσιογνωμονικός* má slúžiť na to, aby naznačil, akým spôsobom sa bude tento spis zaoberať sofistami. Hirzel dospieva k záveru, že Antisthenés napísal satiru na sofistov, ktorých chcel zosmiešniť prirovnávaním k zvieratám (porovnaj A. Müller, *De Antisthenis cynici vita et scriptis*, s. 44). Potvrďuje to aj jediný zachovaný zlomok (V A 62).

K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II, 1, s. 630-638, 672-673) sa domnieva, že Antisthenova polemika *O sofistoch* uviedla do klasickeho gréckeho myslenia negatívnu konotáciu termínu *σοφιστής*, ktorú zvyčajne spájame až s Platónovými a Aristotelovými dielami, ako aj protiklad *σοφιστής-φιλόσοφος*, ktorý hrá kľúčovú rolu v Platónovom určení miesta filozofa v obci (porovnaj napr. dialógy *Prótagoras*, *Gorgias*, *Menón*). V Antisthenovom spise by sme mali hľadať takisto pôvod pasáže Xenoph. *Mem.* I 6,11-14 (k tomu porovnaj J. Dahmen, *Quaestiones Xenophontaeae et Antistheneae*, 1897, s. 40). Podľa Joëla majú všetky pramene referujúce o počiatkoch fyziognómie antisthenovský pôvod – dokonca aj porovnávanie Sókrata so sochami silénov, alebo správy, ktoré spájajú Pythagora s fyziognómonikou (a opierajú sa o kynický

obraz Pythagora). Podľa Giannantonioho (*SSR*, IV, s. 283) sú Joëlove závery prehnané.

VIII. – *Προτρεπτικός [Περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας προτρεπτικός πρῶτος, δεύτερος, τρίτος, Περὶ Θεόγνιδος δ', ε'.]*

VIII. – *Spis na povzbudenie [O spravodlivosti a udatnosti, Spis na povzbudenie prvý, druhý, tretí, O Theognidovi IV, V.]*

**Úvodný komentár k protreptickým spisom:** K zneniu titulov *Περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας προτρεπτικός πρῶτος, δεύτερος, τρίτος, Περὶ Θεόγνιδος δ', ε'* porovnaj komentár k zl. V A 41.

E. Weber (*De Dione Chrysostomo Cynicorum Sectatore*, s. 200-201) je presvedčený, že Antisthenov *Protreptikos* stál na počiatku dlhej kynicko-stoickej tradície protreptickej spisby – čo by znamenalo, že mal iniciačný charakter.

P. Hartlich (*De exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole*, s. 27-228) si myslí, že s ohľadom na poznámky gramatikov o používaní niektorých slov treba dať *Protreptikos* do súvislosti s Isokr. *Hel.* 12 [= V A 66] a Athen. XI 784d [= V A 64], čo podľa Giannantonioho (*SSR*, IV, s. 290) dosvedčuje, že Antisthenés bol pri písaní *Protreptika* Sókratovým žiakom. Práve tým, že Antisthenove povzbudzujúce spisy boli písané formou sókratovského dialógu, líšili sa od sofistických protreptík. Takisto Platón v *Euthydémovi* 275d vyzýva používať (sókratovský) dialóg, lebo práve ten je vhodný pre mládež.

Viacerí komentátori sa pokúšali rekonštruovať obsah *Protreptika* na základe polemík medzi Antisthenom, Platónom a Isokratom. Ako „vieme“, Isokratova polemika proti eristike bola namierená skôr proti sókratovcom a Antisthenovi než proti sofistom (porovnaj komentár k Isocrat. *Adv. soph.* [XIII] 1-6 [= V A 170]). F. Schleiermacher v úvode k prekladu *Dialógov* vyslovil názor, že Platónov *Euthydemos* je namierený predovšetkým proti Antisthenovi. Takisto P. Natorp (*Archiv für Geschichte der Philosophie* III (1890), s. 351) si všimol, že za Euthydémovým výrokom v Platónovom *Crat.* 386d by sme mali vidieť Antisthena. Zreteľné náznaky polemík medzi Antisthenom, Platónom a Isokratom a ich spojitosť so *Spismi na povzbudenie* viedli historikov k pokusom o rekonštrukciu *Protreptika*. Najviac hypotéz o obsahu tohto spisu vyslovil K. Joël, ale takmer žiadna z nich nenašla odozvu u ďalších kritikov.

Medzi prvými uvažoval o obsahu *Protreptika* F. Dümmler (*Akademika*, s. 64-66), ktorý rozpoznať v posledných dvoch odsekoch z Isokrata (*Ad Nicocl.* 39,45 a 46) jeden z najvýznamnejších Antisthenových zlomkov. Dümmler pokladá za odkazy na Antisthenovo dielo nielen pasáže Isocrat. *Hel.* 12 a Xenoph. *Symp.* 2,26, ale aj Plat. *Symp.* 177b a 185c.

S Dümmlerovým záverom, že Xenofón si pri svojom opise Antisthena pomáhal *Protreptikom*, súhlasí K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. I., s. 52-53). Neprijíma však Dümmlerovu tézu o Xenofóntovej závislosti na Antisthenovi a Xenofóntovu dialogiku kladie do protikladu k dialogike ostatných sókratovcov, čím chce doložiť, že *Spomienky na Sókrata* sú „konkurenčným spisom“ namiereným proti iným autorom *Σωκρατικοὶ λόγοι*. Sopy konfrontácie sú zreteľné v Xenoph. *Mem.* I 4,1 (porovnaj Giannantoni, *SSR*, IV, Poznámka 23). O niečo nižšie K. Joël vyjadruje názor (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. I., s. 370-378), že celá tzv. sofistická eristika je len literárna fikcia a za Platónovou a Xenofóntovou postavou Euthydéma netreba hľadať historickú osobnosť, ale myšlienkový *τύπος*, ktorý vychádza z Antisthena.

Proti Dümmlerovým a Joëlovým hypotézam namieta G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 290): Po obsahovej stránke je *Protreptikos* programové dielo, ktoré nemôže pochádzať z Antisthenovej mladosti. Gorgias zomiera okolo 100. olympiády (379/378 pred Kr.), Isokratés napísal krátko predtým svoju *Helenu* a Platón napísal krátko nato svoje *Symposion*, takže všetko nasvedčuje tomu, že Gorgiovu *Helenu*, Antisthenovo *Protreptikos* a Xenofóntovo *Symposion* by sme mali umiestniť do obdobia 99. olympiády, čo okrem iného znamená, že ani Platón, ani Isokratés nemohli reagovať na Antisthenove protreptické spisy.

Historici uvádzajú niekoľko ďalších súvislostí v snahe zrekonštruovať obsah *Protreptík*: Na základe všeobecne prijímaného predpokladu, že Platónov *Euthydémos* (a čiastočne aj *Kratylos*) bol namierený proti Antisthenovi, dospeli k záveru, že postava Euthydéma je Platónovým výtvorom – literárnym menom pre Antisthena. Je tu však jedna okolnosť, ktorá tento predpoklad spochybňuje: Aj Aristotelés spomína akéhosi Euthydéma (porovnaj *Soph. el.* 177b12 a *Rhet.* 1401a26) a pripisuje mu argument, ktorý sa ani v *Euthydémovi* ani v *Kratylovi* nevyskytuje. G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 291) preto navrhuje, aby sme Euthydéma nepokladali za Platónovu fiktívnu postavu, ale za Antisthenovu masku. Jeho téza je opodstatnená, ak vezmeme do úvahy, že Antisthenés urobil z Euthydéma (t. j. z brata onoho Lysia, ktorého Antisthenés obraňoval pred Isokratom: porovnaj komentár k titulu „*Isografé*“ alebo *Lysias a Isokratés*; V A 41) postavu vo svojom *Protreptiku* (čo okrem iného znamená, že Antisthenés nepísal len sókratovské dialógy). Ak teda Aristotelés cituje Euthydéma, robí niečo podobné, ako keď cituje Platónovho Sókrata. Rozdiely medzi Xenofóntovým a Platónovým Euthydémom by sa dali vysvetliť odlišným postojom oboch autorov k Antisthenovi (narážka na iných sókratovcov je prítomná taktiež v Xenoph. *Mem.* IV 3,2).

A. Döring („Die Disposition von Xenophons Memorabilien als Hilfsmittel positiver Kritik“, s. 55-57) dokazuje, aký hlboký význam má Euthydémovo

meno – za ktorým sa podľa neho neskrýva Xenofón, ale Antisthenés – vo IV. knihe *Memorabilií* (kap. 2, 3, 5 a 6). Ku Xenoph. *Mem.* IV 3,2 porovnaj taktiež H. Maier (*Sokrates*, s. 26-27). Takisto K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. I., s. 378-384) odvodzuje *Mem.* IV 2 od Antisthena, zatiaľ čo H. Dittmar (*Aischines von Sphettos*, s. 124-127) od Aischinovho *Alkibiada*. C. W. Müller (*Die Kurzdialoge der Appendix Platonica*, s. 150-155) porovnáva Joëlovu a Dittmarovu hypotézu s pseudoplatónskym spisom *De iusto* a dospieva k záveru, že celková komparácia svedčí skôr v prospech Joëlovej tézy (k tomu však porovnaj komentár k spisu *Περὶ νόμου ἢ περὶ καλοῦ καὶ δίκαιου*; V A 41).

K. Joël sformuloval v súvislosti s *Protreptikom* niekoľko hypotéz. Predovšetkým Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II.1, s. 410-424) nenachádza spoločný prameň, na ktorý sa odvolávajú nezávisle od seba Dio Chrysost. *Orat.* XIII (12) 14-18 a Plat. *Clitoph.* 407a, v *Archelaovi* (tak ako F. Dümmler, *Akademika*, s. 3-18), ale v Antisthenových parenetických a protreptických (nabádajúcich a povzbudzujúcich) spisoch, pričom poukazuje na ich silné gorgiovské zafarbenie. Na inom mieste a v inom kontexte Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II.2, s. 678-704) stotožňuje s Antisthenovým *Protreptikom* autora a dielo, z ktorého sa citujú zlomky v tzv. *Iamblichovom anonyme* (ap. Iamblich. *Potr.* s. 95,13-104,20 = n. 89 Diels-Kranz), lebo sa podľa jeho názoru nápadne podobajú Antisthenovi aj po štylistickej stránke. Objaviteľ papyru F. Blass (porovnaj *Commentatio de Antiphonte sophista Iamblichi auctore*, 1889) však pripisuje autorstvo Antifóntovi. V ďalšej úvahe Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II.2, s. 708-949) porovnáva Xenoph. *Mem.* I 3 (najmä I 3, 14) a Xenoph. *Symp.* 4,37nn [= V A 82], aby mohol dokázať, že Xenofón čerpal Sókratovu chváloreč na *ἐγκράτεια* z Antisthenovho *Protreptika*.

O Antisthenovom vplyve na túto časť *Spomienok* uvažovali ďalší autori – o pasáži *Mem.* I 3,5 premýšľal H. Maier (*Sokrates*, s. 65) a A.-H. Chroust (*Socrates*, s. 227 a 249); o pasáži *Mem.* I 3,7 J. Dahmen (*Quaestiones Xenophontaeae et Antistheneae*, 1897, s. 38-39) a A.-H. Chroust (*loc. cit.*); o pasáži *Mem.* I 3,8 J. Dahmen (*op. cit.*, s. 40-41); o pasáži *Mem.* I 3,13 uvažoval J. Dahmen (*op. cit.*, s. 39); o pasáži *Mem.* I 3,14 J. Dahmen (*op. cit.*, s. 43) a H. Maier (*op. cit.*, s. 108) atď.

Pretože Sókratovu chváloreč by sme mali situovať na nejakú hostinu, Joël vyslovuje predpoklad, že Xenofóntovým prameňom bolo Antisthenovo „protreptické symposion“, čo znamená, že jedno z jeho *Protreptík* malo podobu symposia, na ktorom sa žartovným, či dokonca frivolným spôsobom diskutovalo o vážnych témach ako *ἀρετή* a *ἐγκράτεια*. Antisthenés pravdepodobne umiestnil symposiálnu scénu do Kalliovho domu (porovnaj *Symp.* 4,62), kde

sa mali odohrať aj ďalšie rozhovory autorov *Σωκρατικοὶ λόγοι* – napr. Platónov *Prótagoras* alebo Aischinov *Kallias*.

K Antisthenovmu *Protreptiku* sa vzťahuje aj Xenoph. *Symp.* 2,6, pričom z tohto diela napísaného gorgiovským štýlom vraj vychádzajú aj ďalšie staroveké pramene (napr. *Gnom. Vat.* 743 n. 6 [= V A 166]; *Stob., Anth.* III 1,28 [= V A 125]; Plutarch., *Praec. ger. reipubl.* 15 p. 811b [= V A 100]; Diog. Laert. VI 6 [= V B 23]; Athen. IV 157b [= V A 133]; Maxim. XXVII 25 [= V A 166]; Diog. Laert. IV 3 [= V A 57] a *Stob., Anth.* III 14,17 [= V A 131]).

Pokiaľ ide o obsah Antisthenovho protreptického symposia, K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II/2, s. 716-739) ho spája s erotikou a kupliarskym umením (u Xenofóna je Antisthenés predstavený ako „kupliar“; porovnaj Xenoph., *Symp.* 4,61-64 [= V A 13]), čo sú témy, ktoré korešpondujú so Sókratovým rozhovorom s Theodoté v Xenoph. *Mem.* III 11: Theodoté je meno Alkibiadovej milenky a Antisthenovo chápanie erotiky sa priamo dotýkalo aj Alkibiada. Keďže Xenofón už nemohol z Alkibiada urobiť postavu svojho *Symposia*, pripodobnil k nemu Antisthena, čím dal všetkým najavo, z akého prameňa vychádza. Zároveň pripísal Antisthenovi postoje, ktoré zastával Sókratés v pôvodnom Antisthenovom spise. Z rovnakého zdroja by mali pochádzať aj pasáže *Mem.* II 2, II 3 a II 6.

Podľa Joëla sa dajú identifikovať aj ďalšie prvky, z ktorých pozostávalo Antisthenovo symposion. Po prvé, Antisthenés v ňom nechal vystúpiť Sókratových žalobcov, hlavne Anyta, podobne ako Xenofón a Platón, ktorí nechávajú vystúpiť Lykóna a Aristofana: súčasťou Antisthenovho symposia preto musel byť aj príbeh, ktorý sa zachoval u Diog. Laert. VI 9-10 [= V A 21]. Po druhé, Antisthenés je vynálezcom umenia prirovnania, *εἰκάζειν* (Xenofón ho nazýva „úžasným umením“, *δεινὸν εἰκάζειν*) – od neho musí pochádzať prirovnanie Sókrata k silénovi, ktoré Xenofón a Platón používajú ako niečo, čo je už všeobecne známe (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II.2, s. 728-748); s Antisthenovým symposiom musí súvisieť aj to, čo hovorí Aristot. *Rhet.* A 3.1407a9-12 [= V A 51], s ktorou treba porovnať Xenoph. *Symp.* 6,8 a mnohé ďalšie pasáže z Xenofóntovho *Symposia*, ktoré Joël uvádza.

K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II.1, s. 759-809) je presvedčený, že aj tradícia o symposiu siedmich mudrcov u korinského tyrana Kypsela (porovnaj Diog. Laert. I 40) sa dá vysvetliť iba tak, že na jej počiatku stál opis schôdzky mudrcov v Antisthenovom *Protreptiku*. Proti Joëlovej argumentácii sa postavil Th. Gomperz, *Archiv für Geschichte der Philosophie* XIX (1906), s. 245-247; Joël však odmietol Gomperzovu kritiku (*Archiv für Geschichte der Philosophie* XX (1907), s. 6-11). Ak príbeh o symposiu siedmich mudrcov pochádza z Antisthenovho *Protreptika*, potom by sme mali hľadať v kynickej literatúre aj zdroje obrazov Pythagora, Thaléta a Sókrata ako prírod-



ných mysliteľov. Joël nachádza dôkazy v prepracovanej verzii Aristofanových *Oblakov*, ktoré sú podľa jeho mienky paródiou na Antisthenove protreptické spisy (z Antisthena sa stáva *φυσιολόγος* a *θεολόγος*; porovnaj Aristot., *Metaph.* 986b14, 990a3, 1071b27 atď.; porovnaj *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II/2, s. 1030-1120). A samozrejme aj vzťahy medzi Xenofónovým a Platónovým *Symposiom* – porovnaj styčné body medzi Sókratovým (Xenofónovým) a Pausaniovým (Platónovým) dialógom o Erótovi – sa dajú vysvetliť vtedy, keď budeme predpokladať existenciu Antisthenovho symposia, ktoré Xenofón napodobňuje a Platón, naopak, kritizuje a parodizuje.

K. Joël nakoniec spája s Antisthenovým *Protreptikom* aj to, čo sa v Xenofónových *Spomienkach* (ale aj inde, napr. v *Kýrovej výchove*) hovorí o rodinnej etike, o priateľstve (*φιλία*), o vládcovskom umení (*βασιλική τέχνη*) a o vzťahoch medzi *δίκαιον* a *νόμιμον*. Joël na záver konštatuje (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II.1, s. 1121-1136), že Sókratova obhajoba proti Polykratovmu pamfletu v *Mem.* I 2 má antisthenovské črty.

Asi by sme mali dať za pravdu Giannantonimu (*SSR*, IV, s. 294), že už samotný rozsah a rozptyl Joëlovej rekonštrukcie je zásadným argumentom proti jej vierohodnosti. Obhájiteľná nie je ani cesta, po ktorej sa vydal S. F. Zamlyňski („De ratione inter Xenophontis Convivium et Antisthenem intercedente“, s. 71-85), keď svoju kritiku Joëla postavil na argumentácii, že pasáže z Xenofónovho *Symposia* sú inšpirované viacerými Antisthenovými spismi, a nie len jedným, navyše hypotetickým symposiom (Zamlyňski dokladá, že *Symp.* 2,26 je inšpirované *Protreptikom*; *Symp.* 3,6 a 3,9 homérskymi spismi; *Symp.* 8,30 spisom *O výchove alebo o menách*; *Symp.* 2,10 a 2,12 neistými spismi; *Symp.* 8,4-7 *Héraklom*; *Symp.* 4,43 *Odyseom*; a *Symp.* 4,36 je späté so zl. V A 59 atď.).

Joëlove tézy nenašli takmer žiadny kladný ohlas v neskoršej kritike. Jedinú výnimku tvorí hypotéza o spoločnom antisthenovskom prameni XIII. Reči Dióna Chrysostóma a Platónovho *Kleitofóna* (k tejto otázke porovnaj komentár k Dio Chrysost. *orat.* XIII (12) 14-28 [= V A 208]).

## V A 63

ATHEN. XIV 656 F: Ἀντισθένης [ . . . ] καὶ ἐν Προτρεπτικῷ δέ' „ἀντὶ δελφικῶν τρέφεισθαι.“

Athen. XIV 656 F: Antisthenés [...] aj v *Spise na povzbudenie*<sup>1</sup> hovorí: „byť chovaný na spôsob prasiatok.“

**Komentár:** Athénaiova správa vytrhnutá z kontextu nám nie je celkom jasná. F. D. Caizzi (*AF*, s. 88) ju dáva do súvislosti s Xenofóntovým *Symposiom* (2, 26), kde Sókratés hovorí, že *priveľa vypitého vína nás premáha k opilstvu* (porovnaj Cicero, *De sen.* 46).

Podľa Dahmena (*Quaestiones Xenophontaeae et Antistheneae*, 1897, s. 39-40) zlomok pochádza z Antisthenovho *Fysiognómika*. Dahmen pravdepodobne vychádza z Krischeovej hypotézy (porovnaj *Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie*, s. 328), že Antisthenovo *Fysiognómikos* rozvíjalo analógiu medzi sofistami, ktorí vstúpajú mladým ľuďom svoje učenie, a obchodníkmi, ktorí vykrmujú mladé prasce na predaj.

Zl. V A 63 by sme mohli dať do súvislosti s obhajobou umierneného pitia, ktorou sa mohol zaoberať spis *O Kirké* (*Περὶ Κίρκης*; porovnaj V A 41). K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II, 1, s. 450; zv. II, 2, s. 709) v tejto súvislosti pripomína I. knihu Xenofóntových *Spomienok* (*Mem.* I 3, 5-7), v ktorej Sókratés vystriha pred prejedaním a položartom hovorí, že aj Kirké urobila zo svojich hostí prasatá tým, že ich nadmieru hostila.

Analógia medzi životom chovných zvierat a životom ľudí, ktorí od života očakávajú len uspokojenie najnižších vášní, sa používa v gréckej literatúre pomerne často. Jej predsókratovskú podobu nájdeme napr. v Hérakleitovom zlomku B 13 DK z *Clem. Strom.* I 2: *Prasatá obľubujú bahno viac, než čistú vodu* (*ἕες βορβόρω ἥδονται μᾶλλον ἢ καθαρῷ ὕδατι*); alebo v zl. B 29 z *Clem. Strom.* 60: *Najlepší si vyberú jedno namiesto všetkého, večnú slávu namiesto pomínutelnosti, väčšina sa nakrími ako dobytok* (*αἰρεῦνται γὰρ ἐν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν· οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηται ὄκωσπερ κτήνηα*). Jej klasickú podobu vidíme napr. v Aristotelovej hierarchizácii troch spôsobov života, v rámci ktorej stojí najnižšie tzv. *požívačný život* (*ἀπολαυστικός βίος*) – väčšina ľudí si volí život vlastný dobytku, lebo sa rozhoduje pre slasť (porovnaj *Aristot., Ethic. Nic.* 1095b17-19, *EE* 1215a35 a n; porovnaj *Plat., Phil.* 21, 67; *Resp.* 586 atď.).

<sup>1</sup> K titulu *Προτρεπτικός* (*Spis na povzbudenie, Povzbudzujúci spis*) porovnaj E. Norden (*Beiträge*, s. 368).

## V A 64

ATHEN. XI 784 D: *βομβυλιός, θηρίκειον Ῥοδιακόν, οὗ περὶ τῆς ἰδέας Σωκράτης φησὶν* „οἱ μὲν ἐκ φιάλης πίνοντες ὅσον θέλουσι τάχιστα ἀπαλλαγῆσονται, οἱ δ' ἐκ βομβυλιοῦ κατὰ μικρὸν στάζοντος. . . .“

SCHOL. in *Apoll. Rhod. Argon.* II 569-570: *ἐβόμβεον ἤχουν. ὄθεν καὶ βομβυλιός εἶδος μελίσης. καὶ ποτηρίου δὲ εἶδος, ὡς Ἀντισθένης παραδίδωσιν ἔστι δὲ τοῦτο στενοτράχηλον.*

POLLUX. *onom.* VI 98-9: βομβυλιός δὲ τὸ στενὸν ἔκπωμα καὶ βομβοῦν ἐν τῇ πόσει, ὡς Ἀντισθένης ἐν Προτρεπτικῷ.

POLLUX. *onom.* X 68: τὸ δὲ καλούμενος κυρίλλιον πρὸς τῶν Ἀσιανῶν βομβύλιον μὲν Ἀντισθένης εἶρηκεν ἐν τῷ Προτρεπτικῷ.

Athen. XI 784 D: Úzka čaša z Rhodu (*bombylios*), vyrobená slávnym hrdčiarom Thériklom ... o ktorej tvare hovorí Sókratés: „Tí, čo pijú tol'ko, koľko im hrdlo ráči, sa hneď oslobodzujú od starostí, iní však z úzkeho hrdla čaše, čo len slabo kvapká ...“

*Schol. in Apoll. Rhod. Argon.* II 569-70: ... hučali (*ebombeon*) a zvučali, z čoho je odvodené slovo čmeliak (*bombylios*), označujúce druh včely.<sup>1</sup> Zároveň však označuje aj druh pohára, ako vykladá Antisthenés. Má totiž úzke hrdlo.

Pollux *onom.* VI 98-9: Slovo „*bombylios*“ označuje úzky pohár hučiaci (*bombún*) pri pití, ako vykladá Antisthenés v *Spise na povzbudenie*.

Pollux *onom.* X 68: Pohár, ktorý v Ázii pomenúvajú slovom „*kyrillion*“, Antisthenés v *Spise na povzbudenie* nazýva slovom „*bombylios*“.

**Komentár:** E. von Geysso (*Studia Theognidea*, s. 13-36) sa domnieva, že chvála na *βομβυλιός*, o ktorej referuje Athen. XI 784d [= V A 64], pravdepodobne pochádzala z povzbudzujúceho spisu *Περὶ Θεόγνιδος* (porovnaj V A 41), ako dokladá Hesych. Alex. s. v. Polypaidés ed. M. Schmidt, zv. III (1861), s. 357 (<Πολυπαίδης>· παρῴδηται ἐκ τῶν Θεόγνιδος· <βολβὸν ἐπαινήσω>); avšak Schmidt podľa von Geyssoho názoru nesprávne opravil *βόμβων* zo zachovaných kódexov na *βόλβον*, pretože samotný Hesychius Alexandrinus (s. v. *βομβυλιός*) ukazuje, že *βομβυλιός* a *βομβός* sú synonymá: <βομβυλιός>· ποτηρίου γένος, κατὰ μικρὸν ποτὸν στάζοντος· ὅθεν διὰ τὸν ἦχον οὕτω κεκλήσθαι [= V A 65] ἢ ζῶον, ἦχόν τινα ποιοῦν τοῦ γένους τῶν σφηκῶν [= V A 66]).

Chvála umierneného (rozumného) pitia mohla byť jedným z programových cieľov spisu povzbudzujúceho k filozofickému spôsobu života (porovnaj Xenoph., *Symp.* 2, 26 – V A 67).

<sup>1</sup> Výraz *βομβυλιός* má dva významy: „pohár s úzkym hrdlom“ a „čmeliak“ (porovnaj *Schol. in Apoll. Rhod. Argon.* II 569-70).

## V A 65

*Phot. lex. s. v.: οὐροδόκην: Fortasse in Protreptico continebatur glossa quae legitur ap. PHOT. lex. s.v. οὐροδόκην· οὐροδόκην τὴν ἀμίδα Ξενοφῶν· οὐρειον δὲ βίβον Ἀντισθένης.*

Phot. *lex. s. v.*: οὐροδόκη (V Spise na povzbudenie sa zrejme nachádzala poznámka, ktorú čítame u Phot. *lex. s. v.*: οὐροδόκη<sup>1</sup>): nočník nazýva nádobou na moč Xenofón, močovým pohárom ho zas volá Antisthenés.

**Komentár:** Porovnaj komentár k zl. V A 64 a V A 66.

<sup>1</sup> οὐροδόκη (= „nádoba na moč“, „nočník“).

## V A 66

ISOCRAT. *Hel.* 12: τῶν μὲν γὰρ τοὺς βομβυλιούς καὶ τοὺς ἄλας καὶ τοιαῦτα βουληθέντων ἐπαινεῖν οὐδεὶς πώποτε λόγων ἠπόρησεν, οἱ δὲ περὶ τῶν ὁμολογουμένων ἀγαθῶν ἢ καλῶν ἢ τῶν διαφερόντων ἐπ' ἀρετῆς λέγειν ἐπιχειρήσαντες πολὺ καταδέεστερον τῶν ὑπαρχόντων ἅπαντες εἰρήκασιν.

Isocrat. *Hel.* 12: Žiaden rečník chváliaci úzke poháre,<sup>1</sup> soľ alebo iné podobné veci nemal nikdy nedostatok slov pre svoju reč. V porovnaní s týmito konkrétnymi opismi sú však oveľa chudobnejšie výplody všetkých rečníkov, ktorí sa pokúšajú hovoriť o univerzálne platnom dobre, všeobecne uznávanej kráse alebo vôbec o všetkom, čo vyniká zdatnosťou.

**Komentár:** Všeobecne sa usudzuje, že Isokratés naráža na tomto mieste na eristikov (ku ktorým radí aj sókratovcov), resp. na Gorgiovu *Chválu Heleny*. A. Patzer (*AS*, s. 244-245) poznamenáva, že hoci zriedkavo používané slovo βομβυλιός nachádzame v Antisthenovom *Protreptiku* (zl. V A 64 – V A 65), vôbec sa nemuselo týkať Antisthena, keďže Isokratés odlišuje eristikov a sókratovcov od novších učiteľov rétoriky a sofistov.

G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 275) dáva za pravdu komentátorom, ktorí hľadajú v § 12 Isokratovej *Heleny* narážku na Antisthena (porovnaj Winckelmann, *Antisthenis fragmenta*, s. 21; Usener, *Quaestiones Anaximeneae*, s. 10; Müller, *De Antisthenis cynici vita et scriptis*, s. 18; Dümmler, *Akademika*, s. 64-66; Joël, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. I., s. 506).

Cieľom Isokratovej kritiky by mohol byť takisto rečník a politik 4. stor. pred Kr. Polykratés, ktorému sa prisudzoval spis chváliaci myši.

<sup>1</sup> βομβυλιός = „pohár“, „čmeliak“ (porovnaj poznámku k zl. V A 64).

## V A 67

XENOPH. *symp.* 2,26: [Socrates loquitur]: ἂν δὲ ἡμῖν οἱ παῖδες μικραῖς κύλιξι

*πυκνά ἐπιψακάζωσιν, ἵνα καὶ ἐγὼ ἐν Γοργιεῖοις ῥήμασιν εἶπω, οὕτως οὐ βιαζόμενοι μεθύειν ὑπὸ τοῦ οἴνου ἀλλ' ἀναπειθόμενοι πρὸς τὸ παιγνιωδέστερον ἀφιζόμεθα.*

Xenoph. *symp.* 2, 26 [Hovorí Sókratés:] Ale keď nás sluhovia – aby som aj ja hovoril Gorgiovým ozdobným slohom – len kropia mnohými malými kalíštekmi – práve vtedy nás víno nepremáha k opilstvu, ale dobrovoľne presviedča, aby sme dospeli k ešte väčšej hravosti ducha.

**Komentár:** Sókratés vo svojej reči dokazuje potrebu *umiernenosti* v pití – a takisto v živote: Ľuďom (podobne ako rastlinám), keď nalejú priveľa vína (rastlinám priveľa vody), ochabujú im telá aj mysle (rastliny vädnú a hynú) a nedokážu povedať nič múdre.

Viaceri komentátori vrátane Giannantonioho (*SSR*, IV, s. 293-294) sa domnievajú, že pasáž z Xenofóntovho *Symposia* má pôvod v Antisthenovom *Protreptiku*.

Zaujímavá je mierne ironická narážka na Gorgia, údajného Antisthenovho učiteľa.

IX. – *Περὶ ἀγαθοῦ*

IX. – **O dobre**

**Komentár:** O tomto diele sa nezmieňujú žiadne antické pramene (porovnaj G. Giannantoní, *SSR*, IV, s. 243). Autorstvo spisu s rovnakým názvom sa pripisuje viacerým antickým filozofom. Menujme aspoň niektorých: Aristotelés (*Περὶ τἀγαθοῦ α' β' γ'*; Diog. Laert. V 22), kynik Diogenés (*Περὶ ἀγαθοῦ*; porovnaj Diog. Laert. VI 80), Xenokratés (*Περὶ τἀγαθοῦ α'*; Diog. Laert. IV 13), Stratón (*Περὶ τἀγαθοῦ γ'*; Diog. Laert. V 59), Hérakleidés (*Περὶ τἀγαθοῦ α'*; Diog. Laert. V 87). Rovnaký titul (*Περὶ τἀγαθοῦ*) mala aj Platónova enigmatická prednáška.

X. – *Περὶ ἀνδρείας*

X. – **O udatnosti**

**Komentár:** O možnú rekonštrukciu obsahu tohto spisu sa pokúsil Livio Rossetti („Alla Ricerca Dei LOGOI SOKRATIKOI Perduti“, *Rivista di Studi Classici*, XXIII, 1975, s. 361-381). Bližšie pozri komentár k zl. V A 41.

XI. – *Περὶ νόμου ἢ περὶ πολιτείας*

XI. – *O zákone a o ústave*

**Komentár:** Tituly *Περὶ νόμου ἢ περὶ πολιτείας* a *Περὶ νόμου ἢ περὶ καλοῦ καὶ δικαίου* mohli tvoriť jedno dielo. Pokiaľ išlo o dva samostatné spisy, prvý sa mohol zaoberať zákonmi z hľadiska politického, druhý z hľadiska etického (porovnaj F. D. Caizzi *AF*, s. 80). K ďalšej diskusii o obsahu týchto spisov pozri komentár k zl. V A 41.

XII. – *Περὶ νόμου ἢ περὶ καλοῦ καὶ δικαίου*

XII. – *O zákone alebo o kráse a spravodlivosti*

**Komentár:** Porovnaj komentár k predošlému spisu (*O zákone a o ústave*) a komentár k zl. V A 41.

### ***Quid Antisthenes de legibus et de republica senserit*** **Antisthenove názory na zákony a štát**

#### V A 68

ARISTOT. *polit.* Γ 13. 1284 a 11-17: ὄφεν δῆλον ὅτι καὶ τὴν νομοθεσίαν ἀναγκαῖον εἶναι περὶ τοὺς ἴσους καὶ τῷ γένει καὶ τῇ δυνάμει, κατὰ δὲ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος· αὐτοὶ γὰρ εἰσι νόμος. καὶ γὰρ γελοῖος ἂν εἴη νομοθετεῖν τις πειρώμενος κατ' αὐτῶν. λέγοιεν γὰρ ἂν ἴσως ἄπερ Ἀντισθένης ἔφη τοὺς λέοντας δημηγορούντων τῶν δασυπόδων καὶ τὸ ἴσον ἀξιούντων πάντας ἔχειν.

Aristot. *polit.* Γ 13. 1284 a 11-17: Z toho vyplýva, že aj zákonodarstvo sa musí týkať ľudí rovných z hľadiska rodu i schopností. Na ľudí, ktorí nadmieru vynikajú nad ostatných, sa však zákon vzťahovať nemôže. Oni samotní totiž konštituuju zákon. Veď by bolo smiešne, keby chcel niekto ustanovovať zákony o nich. Asi by sa ohradili podobným spôsobom, ako sa podľa Antisthena ohradili levy,<sup>1</sup> keď zajace s chlpatými nohami požadovali v zhromaždení zvierat rovnaké práva pre všetky tvory.

**Kontext:** Aristotelés uvažuje o ideálnej podobe troch zriadení (aristokracia, monarchia, *politeia*). Ideálne kráľovstvo nastoľuje vládu zákonov (t. j. vládu „rozumu zbaveného žiadostivosti“; porovnaj *Polit.* 1287a32), ktorá je lepšia

ako vládá ľudí zmietaných vášňami. Vláda podľa zákonov sa najviac podobá absolútnej vláde človeka zdatne konajúceho. Vládovia, ktorí svojimi etickými a politickými schopnosťami vynikajú nad ostatnými obyvateľmi, nemôžu byť zviazaní rovnakými zákonmi ako ostatní občania (*Polit.* 1284a3-14). Ich postavenie je podobné postaveniu bohov medzi ľuďmi (niektorí komentátori si myslia, že Aristotelés na tomto mieste naráža na svojho bývalého žiaka Alexandra Makedónskeho; porovnaj Mulgan, R.. M.: *Aristotelova politická teorie*, s. 111).

**Komentár:** Aristotelés zmieňuje Antisthenov výrok, aby podporil svoj vlastný výklad ideálneho zriadenia (*πολιτεία*), a preto nevieme posúdiť, do akej miery je zmienka o Antisthenovi vytrhnutá z kontextu pôvodného diela. Na základe pasáže z Aristotelovej *Politiky* sa dá usudzovať, že Antisthenés nepodporoval rovnostárske právo, ale, naopak, patril ku kritikom demokratického zriadenia (podobne ako Xenofón, Platón alebo Aristotelés).

<sup>1</sup> „Vaším rečiam chýbajú naše pazúry a zuby.“ Porovnaj *Svět ezopských bajek* (s. 470: „Lvi a zajíci“): *Tady by se dalo říci to, co vypravoval Antisthenés: zajíci sněmovali a žádali, aby si všichni byli rovni a tu jim řekli lvi: „Vaším řečem, zajíci, chybějí takové drápy a zuby, jaké máme my.“* Porovnaj prepracovanú verziu bájkky (*Svět ezopských bajek*, s. 519: „Kde moc, tam právo“): *Ve velké radě zvířat ušáci se rozhorlují: „Žádáme, co spravedlivé,“ poté rázně prohlašují: „Všechněm tvorům rovná práva, ovšem také pro zajíce, stejné také povinnosti! Nežádáme o nic více.“ „Rovná práva?“ lvi se smějí. „Jaké jste vy hloupé huby! Vaším řečem něco chybí: naše pazoury a zuby.“*

## V A 69

PHILODEM. *memor. de rhet.* col. XVIII 9-20:

τί δήποτε οὐ-  
τε Σωκ[ράτ[ης] ὁ γινώ[σκων]  
ἕνα πρ[ὸς] ἕνα συλλ[ύειν] ἕοι-  
κεν ἰκα[νὸς] ἕ[να] πρὸς πλῆθη  
οὐτ' Ἀντ[ισθέ]νης οὔτε Ζή-  
νων οὔτε Κ[λεάνθ]ης οὔτε  
Χρύσιππος οὔτε ἄλλος τις  
τοιαύ[τας] προκοπ[ὰς] πεποιη-  
μένοι; κτλ.

Philodem. *memor. de rhet.* col. XVIII 9-20: Prečo ani Sókratés podľa všetkého nedokázal zmieriť jedného s mnohými, hoci často ľudí zmieroval v ich

osobných sporoch? Ale prečo to nevedel ani Antisthenés, ani Zénón, ani Kle-anthés, ani Chrysippos, ale ani žiaden iný mysliteľ, ktorý dosiahol takú výšku?

**Komentár:** Dielo epikúrovca Filodéma z Gadár (*Φιλόδημος ὁ Ἐπικούρειος*, *Φιλόδημος ὁ Γαδαρεὺς*; pribl. 110 – 40 pred Kr.) sa zachovalo v značne poškodenom stave (súčasť korpusu *Herculaneum Papyri*), ktorý nám nedovoľuje robiť závery o celkovom obsahu a charaktere práce. Vieme len to, že sa týkalo dôležitého pojmu politického myslenia 5. stor. pred Kr., *ὁμόνοια* („svornosť“, „zhoda“, „súlada“). Porovnaj Antifón, zl. 87 B 46-48 DK, 87 B 50-53 DK; Archytas, zl. B 3 DK; Lysias, *Or.* 11,18: „Aténčania zaviedli demokraciu, pretože si mysleli, že sloboda všetkých je zárukou najvyššej svornosti“ atď. O niečo vyššie nad uvedeným citátom Filodémus parafrázuje tézu, že *ten, kto môže zmierovať obce, môže zmierovať aj ľudí* (stĺpec 220, 25 a n). R.. Höistad (*Cynic Hero and Cynic King*, s. 111 a n) si myslí, že Filodémova parafráza má byť pripomenutím opačnej tézy, ktorú vyslovuje Sókratés v Xenofóntovom *Symposiu* (IV 64): *kto je schopný rozpoznať tých, ktorí sa k sebe hodia, a zariadiť, aby po sebe navzájom túžili, ten by bol schopný spriatelovať aj obce a sprostredkovať výhodné sobáše*.

Filodémus umiestňuje Antisthena na začiatok línie mysliteľov, ktorí prispeli k transformácii pôvodne politického významu pojmu *ὁμόνοια* do oblasti individuálnej etiky. Filodémus je takto popri doxografickej literatúre ďalším autorom, ktorý chápe Antisthena ako sprostredkovateľa sókratovských myšlienok raným stoikom.

## V A 70

STOB. IV 4,28: Ἀντισθένης ἐρωτηθεὶς, πῶς ἂν τις προσέλθοι πολιτεία, εἶπε· „καθάπερ πυρὶ, μήτε λίαν ἐγγύς, ἵνα μὴ καῖς, μήτε πόρρω, ἵνα μὴ ἐργώσῃς.“ [= GNOM. VAT. 743 n. 8; GNOM. VINDOB. 98]. cf. AUGUST. *de civ. Dei*. XVIII 41 [= I H 13].

Stob. IV 4,28: Keď sa Antisthena opýtali, ako blízko sa má človek priblížiť k štátu, odpovedal: „Podobne ako k ohňu: nestoj ani príliš blízko, aby si sa nepopálil, ani príliš ďaleko, aby si sa netriasol od zimy.“ [= Gnom. Vat. 743 n. 8; Gnom. Vindob. 98]. cf. August. *de civ. Dei* XVIII 41 [= I H 13].<sup>1</sup>

**Komentár:** Fráza, ktorú Stobaios prisudzuje Antisthenovi, je príliš obrazná a nedá sa jednoznačne interpretovať. Na základe zlomkov zmieňujúcich Antisthenovu kritiku Aténčanov, ktorí si zakladajú na svojom pôvode (zl. V A 3, V



A 5-6, V A 8), môžeme usudzovať, že odráža postoj neúplného občana (*νόθος*) voči aténskej obci.

Antisthenés mohol obhajovať určitý odstup od obce aj pod vplyvom diskusie, ktorú medzi sebou viedli sofisti a sókratovci o charaktere zákonov (*φύσις-νόμος*). Žiadna etická požiadavka nemôže zaviazať občana k aktívnej účasti na živote obce (na spaľujúcom ohni), ale nedokáže mu v tom ani zabrániť. Obec napriek všetkému vytvára určitú istotu pre svojich občanov, bez ktorej sa nezaobídu ani sókratovskí mudrci (aby sa netriasli od zimy). Porovnaj AK, s. 77.

<sup>1</sup> Sv. Augustín v XVIII. kn., 41. kap. spisu *De civitate Dei (O Božej Obci)* dáva do protikladu názor dvoch sókratovcov, Aristippa a Antisthena, pričom podľa prvého má mudrc utiecť pred správou štátu, podľa druhého by mal záležitosti štátu spravodlivo spravovať. Augustínov Antisthenés uvažuje o filozofickej správe obce podobne ako Platón v *Ústave* (473c).

Zásadný protiklad medzi Aristippom a Antisthenom (nielen pokiaľ ide o ich postoj k *ήθονή*) sa traduje v literatúre od antiky až po súčasnosť. „Hedonista“ Aristippos je zobrazovaný ako kozmopolita bez hraníc, na hony vzdialený Sókratovmu duchu, zatiaľ čo „asketik“ Antisthenés má pečať zapáleného Sókratovho nasledovníka zachovávajúceho vernosť občianskej službe. Pripomeňme, že so Sókratovým pôsobením nevieme spojiť na základe zachovaných správ žiadnu politickú teóriu, hoci jeho postoj k dobovej politike bol podľa všetkého kritický (porovnaj R. Kraut, *Socrates and the State*, s. 116 a n). Proti tradovanému protikladu medzi postojmi dvoch Sókratových žiakov argumentuje Voula Tsouna McKirahan, „The Socratic Origins of the Cynics and Cyrenaics“, s. 367-391.

## V A 71

DIOG. LAERT. VI 5: *τότ' ἔφη [scil. Antisthenes] τὰς πόλεις ἀπόλλυσθαι, ὅταν μὴ δύνωνται τοὺς φαῦλους ἀπὸ τῶν σπουδαίων διακρίνειν [= MAXIM. IX 44; ANTON. II, II 14; ARSEN. p. 107,23-24].*

Diog. Laert. VI 5: Antisthenés povedal, že mestá hynú vtedy, keď nie sú schopné oddeľovať nezdatných od zdatných [= Maxim. IX 44; Anton. II, II 14; Arsen. p. 107,23-24].

**Komentár:** Zdá sa, že cieľom Antisthenovej kritiky bolo aténske demokratické zriadenie, ktoré dovolilo, aby nevhodní a nepripravení občania (t. j. „špatne konajúci“, „eticky chybní“, *φαῦλοι*) získali cestou ľudového hlasovania vodcovské postavenie. Na to naráža aj ironická poznámka, že na základe hlasovania by mohli byť vyhlásené somáre za kone (porovnaj zl. V A 72).

Kritika aténskej demokracie a obdiv k Sparte je postoj, ktorý by sme mohli pripísať viacerým sókratovcom. Porovnaj Xenofón, *Mem.* I 2, 40-46, a takisto prospartské zafarbenie *Lakedaimonskej ústavy*, *Gréckych dejín* alebo *Anabázy*; Kritias (porovnaj jeho zlomky v Diels-Kranzovi; porovnaj M. Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, s. 462 – 465); H. T. Wade-Gery („Kritias and Herodes“, s. 19 – 33) dokazuje, že Kritias by mohol byť aj autorom prospartského spisu *Περὶ πολιτείας*, ktorý je pripisovaný Herodovi. Porovnaj taktiež J. McInerney, „Politicizing the Past“, s. 17-37, ktorý mapuje protidemokratické nálady v Aténach 4. stor. pred Kr.

Platónov obdiv k Sparte nie je až taký jednoznačný, ako by sa mohlo zdať na základe jeho raných, t. j. „sókratovských“ dialógov“. *Ústava* – ako pripomína M. Schofield – odmieta militaristické chápanie zdatnosti, ale preberá spartskú predstavu, že povaha obce a rozvoj jednotlivca sú vzájomne späté a môžu sa zmeniť vtedy, keď obec vytvorí nielen spoločný výchovný systém, ale celkové kultúrne prostredie s jednomyselným cieľom vychovať „dokonalého občana“. Porovnaj M. Schofield (*Plato: Political Philosophy*, s. 37): *Plato rejected the militaristic conception of virtue to which the Spartans, like the Cretans, seemed to be wedded. But what he found compelling was the notion that the whole nature of a society and the development of the individual alike could be transformed in tune with each other if the city itself made sure that it had not just an educational system, but an entire cultural environment designed with the single-minded aim of fostering virtue and the desire to become ‘a perfect citizen’.*

Iný výklad zlomku V A 71 vychádza z protikladu medzi ľuďmi bezmyšlienkovými, *φαῦλοι*, ktorí nezúčastnene reprodujú mienky iných, a ľuďmi morálne zdatnými, *σπουδαῖοι*, ktorí sa riadia etickým vedením (porovnaj A. Brancacci, „Dio, Socrates, and Cynicism“, s. 250). Tento protiklad splýva s ďalšou diferenciou, ktorú tvorí dvojica *δόξα-ἐπιστήμη*. Zlomok podľa Brancacciho vyjadruje Antisthenov koncept mudra (σοφός), ktorý preberú helenistickí stoici. Porovnaj zl. V A 208, V A 166, V A 171; porovnaj Brancacci, *Oikeios logos*, s. 114-117.

## V A 72

DIOG. LAERT. VI 8: *συνεβούλευεν [scil. Antisthenes] Ἀθηναίοις τοὺς ὄνους ἵππους ψηφίσασθαι ἄλογον δὲ ἡγουμένων „ἀλλὰ μὴν καὶ στρατηγούς,“ φησί, „γίνονται παρ’ ἡμῶν μηδὲν μαθόντες, μόνον δὲ χειροτονηθέντες.“*

Diog. Laert. VI 8: Antisthenés poradil Aténčanom, aby odhlasovali, že somáre sú kone.<sup>1</sup> Keď to považovali za nerozumné, povedal im: „Veď aj na to,

aby sa u vás stal niekto veliteľom, nepotrebuje žiadne vedomosti, ale len zdvihnutie vašej ruky.“

**Komentár:** Aristotelova *Rétorika* 1393b4 a n pripomína, že Sókratés často používal prirovnania a podobenstvá (porovnaj taktiež *Top.* 156 b 23-30). Vzápätí Aristotelés uvádza príklad: Ak by niekto tvrdil, že vládcovia majú byť volení losom, bolo by to podobné tomu, ako keby vyberal zápasníkov losom, a nie podľa ich schopnosti zápasíť. Podobnú kritiku demokratických foriem vlády nachádzame aj u ďalších sókratovcov (Platón, Xenofón).

Antisthenés robí posmešnú narážku na demokratické zákony, ktoré umožňovali vyberať úradníkov losom. Žiadny akt hlasovania neurobí z nevzdelaného občana štátnika pripraveného viesť celú obec. Otázka, či treba úradníkov, ako napr. stratégov (*στρατηγοί*), voliť, alebo vyberať losom, bola jednou z hojne diskutovaných. Antisthenova kritika demokratického zriadenia, ktoré sa neopiera o schopnosti jednotlivca, mohla byť inšpiráciou pre radikálne kynické zavrhnutie zákonov obce a zvykovej morálky.

Susan Prince (*Antisthenes on Language, Thought and Culture*, s. 16-20, 226-274), na ktorú odkazuje J. Ober (*Political dissent in democratic Athens*, s. 50), cez poukázanie na dobovú literatúru (Gorgias, Xenofón, Platón, Isokratés) dokazuje, že Antisthenova kritika demokratickej vlády vychádzala z konkrétnych politických pomerov v Aténach.

<sup>1</sup> Analogický príklad používa Platón (*Phdr.* 260b-d), keď kritizuje rétoriku, ktorá slúži zlým zámerom politiky: *ak by niekto skladal chváloreč na somára, v ktorej by ho menoval koňom, a dokazoval by, že je to zviera neoceniteľné doma aj vo vojne, bolo by to smiešne... ale ak by niekto zbehlý v rétorike, avšak bez znalosti dobrého a zlého, predniesol chváloreč, ktorá nehovorí o somárovi ako koňovi, ale o zlom ako dobrom, spôsobil by veľké škody obci...* Zámena somára za koňa môže pôsobiť smiešne, ale zámena spravodlivej veci za nespravodlivú môže byť nebezpečná. Na rozdiel medzi somárom a koňom sa totiž dokážeme dohodnúť, ale na rozdiel medzi spravodlivým a nespravodlivým sa nedohodneme ani s iným človekom, ani so samým sebou. Práve v tejto schopnosti (ktorá nie je skutočným umením, lebo to sa zakladá na pravde), t. j. v presvedčivosti rétoriky spočíva nebezpečenstvo, že dobré sa zamení za zlé (bližšie pozri komentár Š. Špinku, *Duše a krása v dialogu* Faidros, s. 166-168). Analogicky zamieňame žiadostivosť, ktorú nazýva Platón v *Ústave τὰ ἀφροδίσια*, (t. j. osla) za lásku (t. j. za koňa); porovnaj *Phdr.* 237e a n; k tomu porovnaj Pausaniovu reč v *Symposiu* 181a-c. Takisto pre Antisthena je závislosť na erotických vášňach chybným spôsobom lásky (*φαιῦλος ἔρως*), pretože je opakom sebaovládania (porovnaj V A 123: *erós je nedostatkom, ktorým trpí príroda; a nešťastníci, ktorí podľahnú, nazvú túto chorobu ešte božstvom – to*

je dôkazom toho, že rozkošiam podliehajú pre svoju nevedomosť tí najhlúpejší.;  
V A 99: mudrc je hoden lásky).

### V A 73

DIOG. LAERT. VI 6: ἄτοπον ἔφη [scil. Antisthenes] τοῦ μὲν σίτου τὰς αἴρας ἐκλέγειν καὶ ἐν τῷ πολέμῳ τοὺς ἀχρεῖους, ἐν δὲ πολιτείᾳ τοὺς πονηροὺς μὴ παραιτεῖσθαι.

Diog. Laert. VI 6: Antisthenés povedal, že je hlúpe vyberať z obilia mätonoh<sup>1</sup> alebo počas vojny vyhľadávať zbabelcov. Nerozumné je však neodstraňovať z verejného života skazených ľudí.

**Komentár:** Etická gnóma, ktorá zrejme pochádza zo staršej kynickej tradície. Gnóma je súčasťou kritiky demokratických praktík vlády, na ktorej sa zúčastňujú aj občania bez záujmu o blaho celej obce (na základe predmetu kritiky by sme mohli usudzovať, že pôvodná gnóma pochádza zo 4. stor. pred Kr.).

<sup>1</sup> Mätonoh mámový (*αιῖρας*, lat. *Lolium temulentum*) je druh trávy (s halucinogénnymi účinkami, keď sa semená infikujú hubami produkujúcimi alkaloid temulín) vyskytujúci sa v Stredomorí, odkiaľ sa rozšíril do celej Európy a ďalej. Moderné metódy čistenia osiva a aplikácie herbicídov spôsobili, že mätonoh takmer vyhynul.

### V A 74

STOB. IV 9,10: Ἀντισθένης ὁ Σωκρατικός εἰπόντος τινὸς ὅτι ὁ πόλεμος ἀπολεῖ τοὺς πένητας „πολλοὺς μὲν οὖν,“ <ἔφη> „ποιήσει.“

Stob. IV 9,10: Keď niekto povedal, že vojna odstráni chudobu, Antisthenés povedal: „Naopak, mnohých urobí chudobnými.“

**Komentár:** Erik Wolf (*Griechisches Rechtsdenken*, zv. 2, s. 79) nachádza v tomto zlomku – okrem kritiky pozitívnej úlohy vojny – etické zdôvodnenie odmietnutia tradičnej gréckej agonistickej výchovy, ktorá bola orientovaná na cibrenie vojenských schopností mladých aristokratov.

## V A 75

STOB. IV 8,31: Ἀντισθένης ὁ φιλόσοφος τοὺς δημίους εὐσεβεστέρους ἔλεγεν εἶναι τῶν τυράννων· πυθόμενου δὲ τινος τὴν αἰτίαν ἔφη, ὅτι ὑπὸ μὲν τῶν δημίων οἱ ἀδικοῦντες ἀναιροῦνται, ὑπὸ δὲ τῶν τυράννων οἱ μηδὲν ἀμαρτάνοντες. cf. GNOM. PARIS. 268.

Stob. IV 8,31: Filozof Antisthenés povedal, že kati z ľudu sú zbožnejší ako tyrani. Keď sa ho niekto spýtal, prečo si to myslí, odpovedal: „Pretože tí prví zabíjajú nespravodlivých, tí druhí však nevinných.“ cf. *Gnom. Paris.* 268.

**Komentár:** Literárna forma Stobaiovej anekdoty naznačuje, že bola upravená doxografickou tradíciou. Ak by vychádzala z niektorého Antisthenovho spisu, mohol by to byť *Politikos* (porovnaj V A 204; H. Rankin, *Antisthenes Sokratikos.* s. 136).

E. Wolf (*Griechisches Rechtsdenken*, zv. 2, s. 79) vidí v Antisthenovom názore špecifický kynický postoj, ktorý uprednostňuje zákonnú spravodlivosť demokratickej vlády pred svojvôľou tyranie (porovnaj Xenoph., *Symp.* 4,36 o tyranii). Z toho však nevyplýva, že demokratické zákony majú nejakú vnútornú etickú hodnotu, ale skôr to, že ponúkajú určitú vonkajšiu bezpečnosť, ktorú občania potrebujú na svoj každodenný život.

## V A 76

MAXIM. IX 45: ἐπισφαλές μαινομένῳ δοῦναι μάχαριαν καὶ μοχθηρῶ δύναμιν. [= ANTON. II, II 15].

Maxim. IX 45: Je rovnako povážlivé dať nôž do ruky šíaleného človeka ako odovzdať moc do rúk skazených ľudí. [= Anton. II, II 15].

**Komentár:** Zrejma narážka na aténske demokratické zriadenie, ktoré umožňovalo, aby sa plnoprávni občania ujímali úradov na základe losovania, t. j. nie na základe svojich schopností zastávať konkrétne funkcie v správe obce. Porovnaj komentár k zl. V A 72 z Diog. Laert. VI 8. Porovnaj taktiež H. D. Rankin, *Antisthenes Sokratikos*, s. 139.

## V A 77

PLUTARCH. *de Alex. M. fort. aut virt.* II 3 p. 336A: ὁρθῶς γὰρ Ἀντισθένης ἔλεγεν ὅτι πάντα δεῖ τοῖς πολεμίοις εὐχεσθαι τὰγαθὰ πλὴν ἀνδρείας· γίνεται γὰρ οὕτως οὐ τῶν ἐχόντων, ἀλλὰ τῶν κρατούντων. cf. STOB. IV 13, 41.

Plutarch. *de Alex. M. fort. aut virt.* II 3 p. 336A: Lebo Antisthenés to vyjadril veľmi vhodne, keď povedal, že nepriateľom treba priať všetky dobrá okrem udatnosti. Potom aj tieto dobrá nepribudnú u tých, ktorí ich majú, ale prejdú k silným. Porovnaj Stob. IV 13, 41.

**Komentár:** Antisthenés podľa Diogenovho katalógu (zl. V A 41) napísal spis s názvom *Περὶ ἀνδρείας, O udatnosti* (resp. *O odvaha*). V poslednej dobe sa k obsahu tohto diela vyjadril L. Rossetti („Alla Ricerca Dei LOGOI SOKRATICOI Perduti“, s. 361-381). Podrobnejšie pozri komentár k zl. V A 41. Vymedzenie *ἀνδρεία* ako zdatnosti konania v protiklade ku konvenčnému chápaniu odvahy (napr. vo vojenskom umení) je centrálnou témou Platónovho dialógu *Lachés*. Zdá sa, že Antisthenés odlišoval fyzickú silu od odvahy, ktorá je preňho podobne ako pre Platónovho Sókrata určitou formou vedenia, aj keď antisthenovské vedenie nemá výlučne teoretický charakter (porovnaj zl. V A 54, § 13).

H. Schrader (*Porphyrii quaestionum Homericarum ad Odysseam*, Vol. II., s. 386-389) oprávnene odmieta Mullachov návrh (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, s. 279), aby bol zl. V A 77 zaradený medzi homérske spisy, t. j. medzi zl. V A 187 – 189.

## V A 78

XENOPH. *symp.* 3,4: ἐγὼ μὲν τοίνυν, ἔφη [scil. Callias] λέγω ὑμῖν ἐφ' ᾧ μέγιστον φρονῶ. ἀνθρώπους γὰρ οἶμαι ἰκανὸς εἶναι βελτίους ποιεῖν. καὶ ὁ Ἀντισθένης εἶπε· Πότερον τέχνην τινὰ βαναυσικὴν ἢ καλοκάγαδιαν διδάσκων; Εἰ καλοκάγαθία ἐστὶν ἢ δικαιοσύνη. Νῆ Δί', ἔφη ὁ Ἀντισθένης, ἢ γε ἀναμφιλογωτάτη· ἐπεὶ τοὶ ἀνδρεία μὲν καὶ σοφία ἔστιν ὅτε βλαβερὰ καὶ φίλοις καὶ πόλει δοκεῖ εἶναι, ἢ δὲ δικαιοσύνη οὐδὲ καθ' ἓν συμμίγνυται τῇ ἀδικίᾳ.

Xenoph. *symp.* 3,4: „Poviem Vám teda, na čo som najviac hrdý. Som presvedčený, že dokážem robiť ľudí lepšími,“ hovorí Kallias.

„Vyučuješ nejakú praktickú zručnosť alebo tú všestrannú dokonalosť, ktorú voláme kalokagathiou?“ spýtal sa Antisthenés.

„Len ak je spravodlivosť kalokagathiou!...“

„Bohuprisahám, že je,“ zaprisahával sa Antisthenés, „a tou najnespochybniteľnejšou.<sup>2</sup> Ved' taká udatnosť alebo múdrosť azda niekedy škodí aj priateľom, aj mestu, ale spravodlivosť sa ani v jednom prípade nemieša s nespravodlivosťou.“

**Komentár:** Antisthenove slová preukazujú horlivú vieru v spravodlivosť. Na druhej strane však prekvapujúco označuje spravodlivosť za jedinú skutočnú zdatnosť. Keďže nemáme k dispozícii ďalšie správy podobného obsahu, nemôžeme vyvodzovať len na základe Xenofóntovho textu, že Antisthenés uprednostňoval spravodlivosť pred odvahou a múdrosťou, resp. že nejakým spôsobom miešal zdatnosti (odvaha, múdrosť) s chybami človeka.

<sup>1</sup> *Καλοκαγαθία* – dokonalosť, dokonalá zdatnosť, vynikajúci charakter. Výraz *kalokagathia* vznikol zložením z dvoch adjektív (*καλὸς καὶ ἀγαθός* = „krásny a dobrý“) – vyjadroval ideál výchovy, ktorá mala v gréckej kultúre aj výrazne estetický rozmer („dobré je krásne“, ako ukazuje Diotimina reč v Platónovom *Symposiu*). Slovo *καλοκαγαθία* označovalo výchovu, ktorá dokázala zosúladiť vonkajškové hodnoty s vnútornými princípmi. Pôvodne prevažoval v *kalokagathii* sociálny rozmer (príslušnosť k určitému rodu zavazovala k určitému konaniu). V sókratovskej literatúre sa dostal do popredia etický rozmer (priorita duševného rozhodovania, potreba starosti o dušu atď.). Bližšie pozri F. Roscal-la, „Kalokagathia e kaloi kagathoi in Senofonte“, s. 115-124).

<sup>2</sup> A. Patzer (*AS*, s. 68) si všíma Antisthenovu záľubu v používaní záporných slovných tvarov (*ἀναπόβλητος*, „neodvrhnutelný“, *ἀναφαίρετος*, „neodňateľný“), čo podľa neho znamená, že Xenofóntov Antisthenés prehovára autenticky. Napríklad zriedkavo používaný výraz *ἀναμφίλεκτος* („nespochybniteľný“) má antisthenovské zafarbenie, lebo vo svojom jadre odkazuje na učenie o nemožnosti sporu. Na doplnenie Patzerovej poznámky uveďme, že aj formulácia, ktorú Sókratés použil v predošlej vete, pripomína učenie o nemožnosti sporu (*Symp.* 3,3.6): *οὐδεὶς σοι ... ἀντιλέγει τὸ μὴ οὐ λέξεν ὅ τι...* (zaiste nikto nebude namietat' proti tomu, aby povedal...).

XIII. – *Περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας*

XIII. – *O slobode a otroctve*

V A 79

STOB. III 8,14: Ἀντισθένης· ὅστις δὲ ἑτέρους δέδοικε, δοῦλος ὢν λέληθεν ἑαυτὸν.

Stob. III 8,14: Antisthenov výrok: „Kto sa bojí iných, je otrokom, hoci si to sám neuvedomuje.“

**Komentár:** Výrok by mohol pochádzať zo spisu *O slobode a otroctve* (*Περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας*; porovnaj zl. V A 41). Tento názor obhajuje aj E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, zv.II/1, s. 323, pozn. 5) a O. Hense („Bion bei Philon“, s. 233-234). O. Hense zároveň odkazuje na pasáž z Diog. Laert. VI 74 [= Diogenés V B 70: *Diogenés si počínal veľmi hrdinsky, keď ho predávali. Lebo keď sa plavil na Eginu, zajali ho piráti, ktorým velil Skirpalos, a odvliekli ho na trh s otrokmi na Krétu. Keď sa ho dražiteľ spýtal, čo vie robiť, odpovedal, že dokáže vládnuť nad ľuďmi*] a v súvislosti s Filónom a jeho zdrojom Biónom uvažuje o *ἐλευθερία*, ktorá prináleží iba mudrcovi.

### **Quid Antisthenes de divitiis senserit Antisthenove názory na bohatstvo**

#### **V A 80**

STOB. III 10,41: Ἀντισθένης· φιλάργυρος οὐδείς ἀγαθός οὔτε βασιλεὺς οὔτε ἐλεύθερος. cf. ANECD. GR. Boissonade III p. 473, 14-15 et COD. NEAPOLIT. II D 22 n. 11.

Stob. III 10,41: Antisthenov výrok: „Žiaden človek, čo má rád peniaze, nemôže byť ani dobrým kráľom, ani vzorným slobodným občanom.“ Cf. Anecd. Gr. Boissonade III p. 473, 14-15 et Cod. Neapolit. II D 22 n. 11.

**Komentár:** Porovnaj zl. V A 82 z Xenofóna: *človek nemá svoje bohatstvo zavreté v dome, ale nosí ho vo svojej duši*. Typický sókratovský motív, ktorý na jednej strane varuje pred lipnutím na vonkajších statkoch (ktoré nás zotročujú), a na druhej strane učí *starat' sa o seba samého* (*ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*), t. j. o svoju dušu (porovnaj Plat., *Apol.* 30b; *Euthyd.* 280d-282d; *Men.* 87d-89a, atď.).

#### **V A 81**

XENOPH. *symp.* 3,8: τί γὰρ σύ, εἶπεν, ἐπὶ τίνι μέγα φρονεῖς, ὦ Ἀντίσθενης; ἐπὶ πλούτῳ, ἔφη. ὁ μὲν δὴ Ἐρμογένης ἀνήρετο εἰ πολὺ εἶη αὐτῷ ἀργύριον. ὁ δὲ ἀπάμωσσε μηδὲ ὀβολόν. ἀλλὰ γῆν πολλήν κέκτησαι; ἴσως ἂν, ἔφη, Αὐτολύκῳ τούτῳ ἰκανῆ γένοιτο ἐγκονίσασθαι.

PLUTARCH. *Maxime cum princ. philos. diss.* 3 p. 778 B-C:

σπεῖρω δ' ἄρουραν δῶδεξ' ἡμερῶν ὁδὸν βερέκυντα χῶρον [AESCHYL. fr. 158, I



N<sup>2</sup> p. 52] οὗτος, εἰ μὴ μόνον φιλογέωργος ἀλλὰ καὶ φιλάνθρωπος ἦν, ἥδιον ἂν ἔσπειρε τὴν τοσοῦτους τρέφειν δυναμένην ἢ τὸ Ἀντισθένης ἐκεῖνο χωρίδιον, ὃ μόλις Αὐτολύκῳ παλαίειν ἂν ἤρακεσε· εἰ δέ σε ἡρόμην τὴν οἰκουμένην ἅπασαν ἐπιστρέφειν παραιτοῦμαι.

Xenoph. *symp.* 3,8: „A čo nám prezradíš ty, milý Antisthenés? Na čom si najviac zakladáš?“

„Na bohatstve.“ Odpovedal.

Hermogenés sa spýtal, či má veľa peňazí. Keď odprisahal, že nemá ani obolos,<sup>1</sup> spytoval sa ďalej: „Vlastníš teda veľa pôdy?“

„Možno by jej bolo dosť na to, aby sa ňou tento tu Autolykos poprášil pred gymnastickým cvičením,“ vysvetlil Antisthenés.

Plutarch. *maxime cum princ. philos. diss.* 3 p. 778 b-c:<sup>2</sup>

*Osievam ornicu, pozemok veľký ako cesta dvanástich dní ... pozemok vo Frýgii* [AESCHYL. fr. 158,1 N<sup>2</sup> p. 52]<sup>3</sup>

Keby tento nebol len milovníkom roľníctva, ale aj ľudstva, radšej ako ono maličké Antisthenovo poličko by osieval zem schopnú živiť taký veľký počet ľudí. Ved' ten Antisthenov pozemok by sotva stačil Autolykovi na prípravu na boj.<sup>4</sup> Keby som sa ťa spýtal... ja však odmietam pri oraní obracať celú obývanú zem.<sup>5</sup>

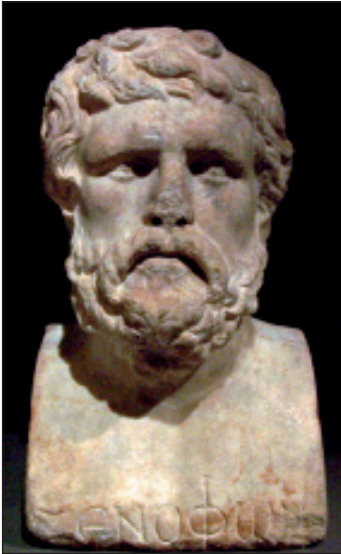
**Komentár:** Xenofóntov Antisthenés tvrdí, že si najviac zo všetkého zakladá na bohatstve (*πλοῦτος*), ale pod bohatstvom nemá na mysli to, čo väčšina Aténčanov (peniaze, pôdu, statky atď.). Situácia vykreslená Xenofóntom má typický sókratovský charakter: Tradičná mienka sa ukáže v paradoxnom svetle, ak ju konfrontujeme s otázkou vhodnosti konania. Aj chudobný človek môže byť bohatý, keď sa oslobodí od konvenčného chápania bohatstva a za bohatstvo začne považovať niečo iné ako „vonkajšie dobrá“ (pokiaľ si môžeme vypožičať tento Aristotelov termín). Antisthenés vysvetľuje vlastné chápanie bohatstva o niečo nižšie (porovnaj Xenoph., *Symp.* 4,34-44 [= V A 82]).

Oproti neskoršiemu doxografickému obrazu Antisthena (porovnaj Diog. Laert. VI 2 [= V A 12]; Diog. Laert. VI 13-15 [= V A 22]) sa Xenofóntov Antisthenés priznáva k tomu, že vlastní nejaký, aj keď nie veľký majetok.

H. D. Rankin (*Antisthenes Sokratikos*, s. 19) naznačuje, že krátke súhlasné a submisívne odpovede typu „Pravdaže áno“ (*Πάνυ μὲν οὖν*; porovnaj Plat., *Euthyph.* 7a5 atď.) by sme mohli považovať za satiru na sókratovskú dialektickú metódu skúmania, ktorú poznáme z raných Platónových dialógov.

<sup>1</sup> Obolos (1/6 drachmy) = drobná aténska minca malej hodnoty.

<sup>2</sup> Spis *O tom, že filozof má viesť najviac rozhovorov s vládcami* (*Περὶ τοῦ ὅτι μάλιστα τοῖς ἡγεμόσι δεῖ τὸν φιλόσοφον διαλέγεσθαι*, lat. *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum*) patrí k Plútarchovým kratším etickým prácam. Ide o text, ktorý nie je veľmi starostlivo vystavaný a na niektorých miestach je

**Obrázok 19:**

Mramorová busta Xenofóna od neznámeho autora (4. stor. pred Kr. – 4. stor. po Kr.); podľa ikonografických znakov môžeme usudzovať, že ide o idealizovaný portrét Xenofóna-historika (*Bibliotheca Alexandrina*, Alexandria; arab. *قبة خالد بن الوليد*).

zrejme porušený. Plútarchos si kladie otázku, či sa má filozof uzatvárať pred svetom, a odpovedá, že by mal čo najviac vplyvať na myslenie mužov, ktorí sú pri moci.

<sup>3</sup> Citát pochádza z nezachovanej Aischylovej hry *Niobé* [= zl. 153 Nauck]. Vetu vyslovuje Tantalos. Pozemok, o ktorom hovorí, sa nachádza v blízkosti pohoria Berekynthos vo Frýgii.

<sup>4</sup> Plútarchos robí narážku na Antisthenovu odpoveď na Hermogenovu otázku, či vlastní veľa pôdy: „Možno by jej bolo dosť na to, aby sa ňou tento tu Autolykos poprášil pred gymnastickým cvičením.“ (Xenoph. *symp.* 3,8).

<sup>5</sup> Na tomto mieste je rukopis porušený tak, že ho nedokážeme rekonštruovať. Avšak zmysel Tantalových slov, ako aj celej pasáže by mohol spočívať v tom, že pokiaľ bohatí a mocní ľudia využívajú svoj vplyv v prospech spoločného dobra, a nie iba na osobné účely, zaslúžia si pozornosť filozofov.

V nasledujúcej vete Plútarchos pripomína Epikúra, ktorý takisto hovorí, že je ušľachtilejšie a príjemnejšie výhody poskytnúť než dostať.

## V A 82

XENOPH. *symp.* 4,34-44: ἀλλ' ἄγε δή, ἔφη ὁ Σωκράτης, σὺ αὖ λέγε ἡμῖν, ὦ Ἀντισθένης, πῶς οὕτω βραχέα ἔχων μέγα φρονεῖς ἐπὶ πλούτῳ. Ὅτι νομίζω, ὦ ἄνδρες, τοὺς ἀνθρώπους οὐκ ἐν τῷ οἴκῳ τὸν πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν ἔχειν ἀλλ' ἐν ταῖς ψυχαῖς. (35) ὁρῶ γὰρ πολλοὺς μὲν ιδιώτας, οἱ πάνυ πολλὰ ἔχοντες χρήματα οὕτω

πένεσθαι ἡγοῦνται ὥστε πάντα μὲν πόνον, πάντα δὲ κίνδυνον ὑποδύονται, ἐφ' ᾧ πλείω κτήσονται, οἶδα δὲ καὶ ἀδελφούς, οἱ τὰ ἴσα λαχόντες ὁ μὲν αὐτῶν τάρκοῦντα ἔχει καὶ περιττεύοντα τῆς δαπάνης, ὁ δὲ τοῦ παντός ἐνδεΐται· (36) αἰσθάνομαι δὲ καὶ τυράννους τινάς, οἱ οὕτω πεινώσι χρημάτων ὥστε ποιῶσι πολὺ δεινότερα τῶν ἀπορωτάτων· δι' ἐνδειαν μὲν γὰρ δῆπου οἱ μὲν κλέπτουσιν, οἱ δὲ τοιχωρυχοῦσιν, οἱ δὲ ἀνδραποδίζονται· τύραννοι δ' εἰσὶ τινες οἱ ὅλους μὲν οἴκους ἀναιροῦσιν, ἀθρόους δ' ἀποκτείνουσι, πολλάκις δὲ καὶ ὅλας πόλεις χρημάτων ἕνεκα ἐξανδραποδίζονται. (37) τούτους μὲν οὖν ἔγωγε καὶ πάνυ οἰκτίρω τῆς ἄγαν χαλεπῆς νόσου. ὅμοια γὰρ μοι δοκοῦσι πάσχειν ὥσπερ εἴ τις πολλὰ ἔχοι καὶ πολλὰ ἐσθίων μηδέποτε ἐμπίμπλαιτο. ἐγὼ δὲ οὕτω μὲν πολλὰ ἔχω ὡς μόλις αὐτὰ καὶ [ἐγὼ ἂν] αὐτὸς εὐρίσκω· ὅμως δὲ περισσὶ μοι καὶ ἐσθιοντι ἄχρι τοῦ μὴ πεινῆν ἀφικέσθαι καὶ πίνοντι μέχρι τοῦ μὴ διψῆν καὶ ἀμφιένυσθαι ὥστε ἔξω μὲν μηδὲν μᾶλλον Καλλίου τούτου τοῦ πλουσιωτάτου ῥιγοῦν· (38) ἐπειδὴν γε μὴν ἐν τῇ οἰκίᾳ γένωμαι, πάνυ μὲν ἀλεινοὶ χιτῶνες οἱ τοῖχοί μοι δοκοῦσιν εἶναι, πάνυ δὲ παχεῖαι ἐφεστρίδες οἱ ὄροφοι, στρωμνὴν γε μὴν οὕτως ἀρκοῦσαν ἔχω ὥστ' ἔργον μὲν ἐστὶ καὶ ἀνεγεῖραι. ἂν δὲ ποτε καὶ ἀφροδισιάσαι τὸ σῶμά μου δεηθῆ, οὕτω μοι τὸ παρὸν ἀρκεῖ ὥστε αἷξ ἂν προσέλθω ὑπερασπάζονται με διὰ τὸ μηδένα ἄλλον αὐταῖς ἐθέλειν προσιέναι. (39) καὶ πάντα τοῖνον ταῦτα οὕτως ἤδεα μοι δοκεῖ εἶναι ὡς μᾶλλον μὲν ἠδεσθαι ποιῶν ἕκαστα αὐτῶν οὐκ ἂν εὐξαίμην, ἦττον δέ· οὕτω μοι δοκεῖ ἔνια αὐτῶν ἠδίω εἶναι τοῦ συμφέροντος. (40) πλείστου δ' ἄξιον κτήμα ἐν τῷ ἐμῷ πλούτῳ λογιζομαι εἶναι ἐκεῖνο, ὅτι εἴ μοῦ τις καὶ τὰ νῦν ὄντα παρέλοιτο, οὐδὲν οὕτως ὀρῶ φαῦλον ἔργον ὅποιον οὐκ ἀρκοῦσαν ἂν τροφὴν ἐμοὶ παρέχοι. (41) καὶ γὰρ ὅταν ἠδυπαθῆσαι βουληθῶ, οὐκ ἐκ τῆς ἀγορᾶς τὰ τίμια ὠνοῦμαι (πολυτελεῖ γὰρ γίνεταί), ἀλλ' ἐκ τῆς ψυχῆς ταμειεύομαι. καὶ πολὺ πλέον διαφέρει πρὸς ἠδονήν, ὅταν ἀναμείνας τὸ δεηθῆναι προσφέρωμαι ἢ ὅταν τινὶ τῶν τιμίων χρῶμαι, ὥσπερ καὶ νῦν τῷδε τῷ Θεασίῳ οἴνῳ ἐντυχῶν οὐ διψῶν πίνω αὐτόν. (42) ἀλλὰ μὴν καὶ πολὺ δικαιότερος γε εἰκὸς εἶναι τοὺς εὐτέλειαν μᾶλλον ἢ πολυχρηματίαν σκοποῦντας. οἷς γὰρ μάλιστα τὰ παρόντα ἀρκεῖ ἥκιστα τῶν ἀλλοτρίων ὀρέγονται. (43) ἄξιον δ' ἐννοῆσαι ὡς καὶ ἐλευθερίου ὁ τοιοῦτος πλοῦτος παρέχεται. Σωκράτης τε γὰρ οὗτος παρ' οὗ ἐγὼ τοῦτον ἐκτησάμην οὐτ' ἀριθμῶ οὐτε σταθμῶ ἐπήρηκει μοι, ἀλλ' ὅποσον ἐδυνάμην φέρεσθαι, τοσοῦτόν μοι παρεδίδου· ἐγὼ τε νῦν οὐδενὶ φθονῶ, ἀλλὰ πᾶσι τοῖς φίλοις καὶ ἐπιδεικνύω τὴν ἀφθονίαν καὶ μεταδίδωμι τῷ βουλομένῳ τοῦ ἐν τῇ ἐμῇ ψυχῇ πλούτου. (44) καὶ μὴν καὶ τὸ ἀβρότατόν γε κτήμα, τὴν σχολὴν αἰεὶ ὀρατέ μοι παροῦσαν, ὥστε καὶ δεῖσθαι τὰ ἀξιοθέατα καὶ ἀκούειν τὰ ἀξιάκουστα καὶ ὁ πλείστου ἐγὼ τιμῶμαι, Σωκράτει σχολάζων συνδημερεύειν. καὶ οὗτος δὲ οὐ τοὺς πλείστον ἀριθμοῦντας χρυσίον θαυμάζει, ἀλλ' οἱ ἂν αὐτῷ ἀρέσκωσι τούτοις συνῶν διατελεῖ. οὗτος μὲν οὖν οὕτως εἶπεν.

Xenoph. symp. 4,34-44: „Teraz je rad na tebe, milý Antisthenés, aby si nám vysvetlil, ako je možné, že hoci máš tak málo, zakladáš si na bohatstve,“ vyzýva Antisthena Sókratés.<sup>1</sup>

„Pretože si myslím, ctená spoločnosť, že človek nemá svoje bohatstvo alebo svoju chudobu zavretú v dome, ale že ju nosí vo svojej duši.<sup>2</sup> Aj medzi tými, čo sa nevenujú politike a moci, totiž vidím ľudí, ktorí sa napriek tomu, že vlastní obrovské majetky, považujú za takých biednych, že sú ochotní podstúpiť každú námahu a každé nebezpečenstvo, len aby si zväčšili imanie. Poznám aj dvoch bratov, ktorí zdedili rovnaký podiel. Jednému z nich to stačí, ba dokonca prevyšuje jeho výdavky, druhému stále niečo chýba.<sup>3</sup> Poznám však aj niektorých vládcov, ktorí tak lačnejú po peniazoch, že stvárajú oveľa horšie veci ako tí najbiednejší – veď títo sa pre nedostatok uchylujú ku krádežiam, vlámaniam a únosom. Sú teda niektorí vladári, presnejšie tyrani, ktorí kvôli majetku vyvracajú celé domy, masovo zabíjajú ľudí ako na jatkách a často si kruto zotročujú aj celé mestá.<sup>4</sup> Veru takýchto ľudí ja osobne úprimne ľutujem, pretože trpia veľmi vážnou chorobou. Zdá sa mi, že zažívajú niečo podobné ako človek, ktorý síce veľa má a veľa je, ale nikdy nemôže zahnať hlad.<sup>5</sup>

Ja mám však všetkého tak veľa, že sám mám len ťažko prehľad o tom, čo vlastním.<sup>6</sup> V jedle a pití mám dosť, aby som nebol hladný a smädný. A pokiaľ ide o obliekanie, vonku sa netrasím o nič viac ako tento tu chýrny boháč Kallias.<sup>7</sup> No keď sa dostanem domov, steny mi pripadajú ako teplý kabát, strecha ako hrubá huňatá vesta a posteľ mi tak vyhovuje, že mám ráno veľký problém, aby som z nej vstal.<sup>8</sup>

Ak sa mi azda zažiada aj telesnej rozkoše, uspokojím sa so všetkým, čo príde: ženy, ktoré si vyberám, ma vítajú s veľkou radosťou, pretože ich nik iný nechce. Všetky tieto veci sa mi zdajú také príjemné, že by som si pri ich užívaní neprial väčšiu, ale skôr menšiu rozkoš – až natoľko považujem niektoré z nich za slastnejšie, než je potrebné.<sup>9</sup>

Za najcennejší poklad svojho majetku považujem to, že ak by mi niekto moje terajšie imanie zobral, nijakú prácu nepovažujem za takú podradnú, že by mi nemohla zabezpečiť slušné živobytie.<sup>10</sup> Veď kedykoľvek si chcem užiť, nekupujem drahé veci na trhu – vyjde to naozaj veľmi draho – ale načriem do svojej duše. Veru je veľký rozdiel – keď už hovoríme o rozkoši – či si dám niečo, až keď príde hlad a smäd,<sup>11</sup> alebo či užívam nejakú lahôdku, ako napríklad aj toto víno z ostrova Thasos.<sup>12</sup> Pijem ho, pretože nám ho ponúkajú, hoci nie som vôbec smädný. Ale zdá sa, že tí, čo v živote viac hľadajú na striedmosť ako na prepych, sú aj oveľa spravodlivejší: kto sa uspokojí s tým, čo má, rozhodne nebude túžiť po cudzom.<sup>13</sup> Treba si uvedomiť, že takýto druh bohatstva robí ľudí aj štedrejšími. Pozrite sa na Sókrata, od ktorého som takéto bohatstvo dostal. Myslíte si, že sa mi môže rovnať výškou alebo váhou? A predsa som od neho dostával toľko, koľko som len uvládal odniesť. Ani ja si to teraz nenechávam len pre seba, ale štedro ponúkam všetkým priateľom a komukoľvek, kto chce, dávam z bohatstva svojej duše.<sup>14</sup> Vidíte, že mi nikdy nechýba ani ten najhodnot-

nejší klenot medzi mojimi pokladmi, totiž voľný čas.<sup>15</sup> Preto si môžem pozrieť a vypočúť všetko, čo sa oplatí vidieť a počuť, a predovšetkým môžem celý deň tráviť v rozhovoroch so Sókratom, čo má pre mňa najväčšiu cenu. Ani Sókratés totiž neobdivuje tých, čo mu platia najviac, ale vždy sa stretáva s tými, ktorí sa mu zdajú vhodní.<sup>16</sup> Takto svoju reč Antisthenés dokončil.

**Komentár:** Úryvok z Xenofóntovho *Symposia* (4,34-44) považujú viacerí historici antického myslenia za najstaršie literárne stvárnenie kynického spôsobu života (porovnaj *AK*, s. 85). Sókratovec Antisthenés je v dialógu predstavený oproti ostatným spolubesedníkom ako prehký a nie príliš vychovaný muž, čo by sme mohli považovať za predohru k neskoršiemu obrazu Antisthenakynika. Xenofóntovo *Symposion* načrtáva portrét človeka pohrdajúceho bohatstvom a všetkými vonkajšími dobrami (česť, sláva, pocty), ktorý predznačuje neskoršie kynické stvárnenie mudrca zbavujúceho sa majetku, aby sa oslobodil od pút konvencií (Diogenés, Kratés, Hipparchia). Podľa Patzera (*AS*, s. 77) kladie Xenofón v našom úryvku vedľa seba rôzne názory Antisthena, aby ich prepojil s myšlienkou sebestačnosti (*αὐτάρκεια*), okolo ktorej sa centruje celá antisthenovská etika.

H. D. Rankin si myslí, že Xenofón robí práve touto rečou z Antisthena najvýznamnejšiu postavu *Symposia* (*Antisthenes Sokratikos*, s. 22-23): *The philosophy of living which he expounds squares with that of Socrates, who, like himself, had not been born poor, but had embraced an austerity of life which in many respects was a philosophical intensification of that approval of moderation and restraint which is deeply rooted in Greek culture. His emphasis on the life of the mind as more important than the satisfaction of the body's comforts also is Socratic. His reference to the joyless and instantaneous fulfillment of sexual needs together with his obvious dislike of pleasure itself, rather than its possible excesses, hint at the arrival of Cynicism.*

<sup>1</sup> Pripomeňme **kontext rozpravy:** Antisthenés odpovedá na Sókratovu otázku, na čom si najviac zakladá (*Symp.* 3,8), že mu záleží hlavne na *bohatstve* (*πλοῦτος*). Potom hovoria ďalší účastníci rozpravy o tom, na čom si najviac zakladajú (*Symp.* 4): Kallias vedie svojich priateľov k spravodlivosti tým, že im dáva peniaze, Nikératos hovorí o užitočnosti Homéra, Kritobúlos hovorí o svojej kráse, Charmidés o svojej chudobe. Po ňom prehovorí opäť Antisthenés o svojom bohatstve – hoci je zo všetkých prítomných najchudobnejší. Antisthenés sa priznáva, že svoje bohatstvo získal od Sókrata, preto trávi celé dni rozhovormi s ním. V závere rozpravy Xenofóntovho *Symposia* Sókratés žartovne poznamená (8,6), že Antisthenova láska sa netýka duše, ale krásneho tela.

Keď Antisthenés dokončí svoju reč, Kallias poznamená (*Symp.* 4,45), že mu závidí jeho „bohatstvo“ – jednak preto, že sa naňho nikto nenahnevá, keď mu

odmietne požičať peniaze, ale najmä preto, že mu obec nemôže prikázať ako nejakému otrokovi, čo má robiť so svojim majetkom. Druhý dôvod je otvorenou kritikou demokratického zriadenia, ktoré vyžadovalo od bohatých občanov, aby prispievali na veci verejné peňažnou daňou, tzv. *λειτουργία*.

<sup>2</sup> *Človek nosí bohatstvo vo svojej duši* – typický sókratovský motív, ktorý vyúsťuje do etického presvedčenia, že jediné dobro je zdatne konať, jediné zlo je chybné konať (porovnaj Plat., *Apol.* 29d-30b). Zdá sa, že všetko ostatné je indiferentné, resp. že všetky veci nadobúdajú hodnotu iba s ohľadom na rozumnosť rozhodovania.

Antisthenovské bohatstvo spočíva v minimalizovaní vonkajších potrieb. Tento motív sa opakuje u kynikov, ktorí hlásajú prostý život (porovnaj Diog. Laert. VI 104): jedlo potrebujú iba na to, aby zahnali hlad (niektorí sa živia dokonca len zeleninou a pramenistou vodou), obliekajú si len plášť a obývajú náhodné úkryty, opovrhujú bohatstvom, slávou a urodzeným pôvodom – to všetko robia s vedomím, že nemať žiadne potreby je výsadou bohov a mať iba málo potrieb je výsadou tých, ktorí sa podobajú bohom.

Porovnaj Sókratovu argumentáciu v Platónovom *Euthydémovi*, ktorá vychádza z analógie *τέχνη* (porovnaj 279e-280a): Len vďaka vedeniu konáme dobre a úspešne; iba zásluhou rozumnosti (*φρόνησις*) nadobúdajú všetky dobrá status skutočných dobier a skutočného umenia (*Euthyd.* 279a-b). Sókratés zmieňuje medzi „konvenčnými dobrami“ (*τὰ ἀγαθὰ*) zdravie, bohatstvo, moc, dobrý rod a medzi „duševnými dobrami“ rozumnosť, odvážnosť, múdrosť (*Euthyd.* 279c-282d). Väčšina ľudí pokladá za najväčšie dobro *εὐτυχία* („úspešnosť“, „šťastie“, „šťastný úspech“). Sókratés, ktorý najskôr (eristicky?) zaradí šťastný úspech medzi najdôležitejšie dobrá, vzápätí namieta proti tomu, aby sme šťastie pokladali za dobro – dokazuje, že skutočný úspech nedosiahneme bez múdrosti (*σοφία*) a prisúdi jej význam „šťastného dosahovania“, ktoré je výsledkom zdatného konania, a nie vecou náhody (279d). Tým má byť zdôvodnená sebestačnosť morálneho života (porovnaj *Crito* 44d9-10).

<sup>3</sup> O relativizme bohatstva a chudoby uvažuje Xenofónov Sókratés v spise *Oeconomicus*, II,5 (porovnaj *Mem.* IV 2,37 a n).

<sup>4</sup> Porovnaj zl. V A 80. Ide o najstarší zachovaný text, ktorý sa zmieňuje o Antisthenových politických názoroch. Antisthenés kritizuje politickú formu tyranie z hľadiska individuálnej etiky (porovnaj *AK*, s. 86). Obraz tyranov (*τύραννοι*) má blízko k Platónovmu opisu z 9. kn. *Ústavy*, čo by mohlo poukazovať na pôvodný sókratovský motív.

<sup>5</sup> *Zdá sa mi, že [scil. tyrani] zažívajú niečo podobné ako človek, ktorý síce veľa má a veľa je, ale nikdy nemôže zahnať hlad...* – typická sókratovská kritika ľudovej formy hedonizmu, ktorá bude príznačná aj pre neskorších gréckych moralistov (vrátane epikúrovcov): žiadosti nenásytného (neusporiadaného, pô-

žitkárskoho) človeka narastajú donekonečna. Porovnaj Epic., *Ep. Men.* 131-132: „... život nerobí šťastným ani ustavičné opíjanie sa a nočné hýrenie, ani súloženie s mladými chlapcami a ženami, ani pojedanie rýb a iných pokrmov prestretých na honosnom stole, ale triezvy úsudok, ktorý hľadá dôvody pre každú voľbu a odmietnutie, a znemožňuje klamlivé domnienky, ktoré zaplňajú duše najväčším zmätkom.“ Proti sókratovskému presvedčeniu argumentuje napr. Kalliklés, keď obhajuje neusporiadaný spôsob života v Platónovom *Gorgiovi*, 494b2: *príjemný život spočíva v tom, keď doňho čo najviac priteká...*

<sup>6</sup> Xenofóntov Antisthenés má indiferentný postoj k bohatstvu – podobne ako Sókratés, ktorý sa nehanbí za svoju chudobu (porovnaj Plat. *Apol.* 23c; 31c). Antisthenés však oproti Platónovmu Sókratovi robí z indiferentného postoja určité dobro, zdatnosť konania: dobrovoľne si volí chudobný spôsob života, ktorý sa stáva dôležitou podmienkou filozofického osvietenia (porovnaj L. Navia, *AA*, s. 69-70). Neskorší kynici dovedú Antisthenovo pohrdanie bohatstvom a oslavu núdze a chudoby až do krajnosti, keď sa rozhodnú pre život potulných žobrákov. Tento moment bude vyvolávať v helenistickom myslení paradoxnú otázku: Ako môže kynik vyznávať žobravý spôsob života a zároveň byť sebestačný? Porovnaj Diogenés V B 21 (Macrob., *Saturn.* VII 3,21): *Takýmto spôsobom mal vo zvyku chváliť svojho učiteľa – kynika Antisthena – aj Diogenés. Chválil ho však tak, akoby ho hanil: „Bol to on, kto zo mňa urobil žobráka, hoci som bol boháčom, a kto ma donútil presťahovať sa z veľkého domu do dreveného suda.“ Tieto jeho slová však určite vyzneli lepšie, než keby bol povedal: „Tomu človeku som veľmi vďačný, pretože zo mňa urobil filozofa a muža, ktorý dosiahol najvyššiu zdatnosť.“*

<sup>7</sup> Všetko, čo hovorí Antisthenés o ničotnosti materiálnych dobier – v dome bohatého Kallia a v jeho prítomnosti – naznačuje akúsi indiferentnosť voči spoločenským konvenciám príznačnú pre neskorších kynikov. A. Patzer (*AS*, s. 75) poznamenáva, že v prípade Antisthena sa tak deje s humorom, čím sa zmierňuje ostrosť jeho nekonvenčných názorov. Práve v tom môžeme vidieť určitý rozdiel oproti kynikom helenistickým a kynikom cisárskeho obdobia, ktorí chápu kritiku konvenčnej morálky a politiky veľmi vážne a uplatňujú ju v ostrej satire (pozri kynické chápanie „slobody slova“, *παρρησία*).

<sup>7</sup> R.. Vischer (*Das einfache Leben*, s. 76) poznamenáva, že Antisthenés v tejto pasáži rozlišuje medzi *πενία* (stav nedostatku, ale nie úplnej núdze) a *πτωχία* (stav úplnej núdze). Diogenés Laertský podľa neho nespravodlivo prisudzuje Antisthenovi atribúty žobráka: palicu a dvojité vak (porovnaj Diog. Laert. VI 13). Zdatný život začne splývať so žobravým až u Diogena zo Sinópe, ktorý dovedie do krajnosti motívy sebestačnosti a skromnosti sókratovsko-antisthenovského mudrca (porovnaj Xenoph., *Mem.* I 6).

<sup>8</sup> Z týchto slov zaznieva zvláštny druh antihedonizmu zameraného na pohľ-

danie telesnou slasťou, ktorá sa stane pre kynikov prekážkou vnútornej slobody konania (*ἐλευθερίᾳ*) a citovej neotrasiteľnosti (*τὸ ἀπαθές*). Kynický charakter môžeme vidieť v uspokojovaní erotického pudu ako rýdzo telesnej potreby – práve preto môže byť uspokojený akoukoľvek ženou teraz a tu (motív toho, čo je prítomné, *τὸ παρόν*, *Symp.* 4.38, bude kľúčový pre neskorších kynikov, lebo život sa neodohráva ani v minulosti ani v budúcnosti, ale v bezprostrednej prítomnosti; porovnaj W. Desmond, *Cynics*, s. 156-157, ktorý spája motív prítomnosti s Antisthenovými logickými tézami).

Častý výskyt slovesa *ἀρκεῖν* odkazuje na princíp sebestačnosti, *αὐτάρκεια* (porovnaj A. Patzer, *AS*, s. 76). Antisthenés pripodobňuje bezhraničné pôžitkárstvo k chorobe v duchu neskoršieho helenistického myslenia (rímski stoici a kynici cisárskeho obdobia). Uprednostňuje naplnenie erotického pudu bez pocitu pôžitku, keďže tento pocit má škodlivý dopad na toho, kto ho prežíva. Porovnaj jeho vyjadrenia o Erótovi (Theodoret. *graec. affect. cur.* III 53 [= V A 123]).

<sup>9</sup> Práca, najmä namáhavá fyzická práca (*πόνος*; porovnaj Diog. Laert. VI 2), sa stane atribútom kynického mudrca podľa vzoru mýtického Hérakla (porovnaj Diog. Laert. VI 70; VI 30). Stobaios (*Anth.* III 29,65 [= V A 126]) pripisuje už Antisthenovi kynizujúci výrok, že jedinými rozkošami sú tie, ktoré nasledujú po útrapách a námahách (porovnaj zl. V A 85 *SSR*).

<sup>10</sup> Porovnaj Stob. *Anth.* III 29,65 [= V A 126].

<sup>11</sup> Víno z ostrova Thasos v Egejskom mori pri thráckom pobreží bolo považované za výnimočne lahodné najmä kvôli jeho vôni (porovnaj Aristoph., *Lys.* 196; *Plutos* 1021 atď.).

<sup>12</sup> Jednoduchosť života (*εὐτέλεια*) a etická oceniteľnosť života sa tu chápu ako synonymá. Antisthenés obhajoval – pravdepodobne pod vplyvom Sókrata – jednoduchý spôsob života, ktorý neskorší kynici transformujú do podoby prísnej askézy. Porovnaj Plat., *Symp.* 174a (Aristodémos spomína, ako jedného dňa stretol Sókrata obutého a umytého, čo bolo uňho veľmi zriedkavé); *Phdr.* 229a (Faidros vraví o Sókratovi, že chodí stále bosý); porovnaj taktiež Diog. Laert. II 25 o Sókratovi: „Často pri pohľade na hromadu predávaných vecí povedal sám sebe: *Koľko je vecí, ktoré nepotrebujem.*“

<sup>13</sup> Ďalší sókratovský motív učiteľa, ktorý – tak ako lekár napomáhajúci v liečbe tela – pomáha priateľom v liečení duše (porovnaj napr. činnosť Sókrata v Aischinovom *Alkibiadovi*, Ael. Arist., *De rhet.* 1,61-64 [=VI A 53.26 *SSR*]; porovnaj taktiež Xenoph., *Mem.* 1.6,13-14; 4.2,40; 4.3,1 atď.).

<sup>14</sup> Xenofón tu použil výraz *σχολή*, ktorý je základom nášho slova „škola“. Pôvodne označovalo „voľný čas“, „prestávku pri cvičení“ (1), a teda chvíľu, ktorú Gréci veľmi skoro vyplnili „rozhovorom“ a „diskusiou na rozličné témy“ (2); nezáväzná diskusia neskôr nadobudla formu „skúmania, vyučovania a bá-



dania“ v najrozmanitejších oblastiach ľudského ducha (3). O nevyhnutnosti *σχολή* pre teoretický, t. j. nahliadajúci život pojednáva Aristotelés v 10. kn. *Etiky Nikomachovej*; porovnaj *Ethic. Nic.* 1177b4-15: blaženosť potrebuje „voľný čas“ (*σχολή*), ktorý politik činný vo verejnej službe nemá, preto sa etické zdatnosti nikdy úplne nevyhnú bolestiam praktického života (napr. vojny, ktoré vedieme kvôli mieru, sa nevyhnú zabíjaniu) – praktický život je v konečnom dôsledku „druhý najlepší život“ (*EN* 1178a9), teoretický život stojí nad ním, – uzatvára Aristotelés svoje skúmanie etiky v prekvapujúcom platónskom duchu.

<sup>15</sup> Antisthenés na konci reči horlivo ďakuje Sókratovi, vďaka ktorému sa naučil ovládať samého seba a uspokojiť sa s málom. Tento motív naznačuje, že Antisthenova etika – ak jej môžeme pripísať charakter „náuky“ – vychádzala z biografického obrazu Sókratovho života, t. j. z konkrétnych praktík, ktoré Sókratés uplatňoval vo svojom živote.

## V A 83

XENOPH. *symp.* 4, 2-5: *καὶ ὁ Ἀντισθένης ἐπαναστὰς μάλα ἐλεγκτικῶς αὐτὸν ἐπήρετο· οἱ δὲ ἄνθρωποι, ὧ Καλλία, πότερον ἐν ταῖς ψυχαῖς ἢ ἐν τῷ βαλαντίῳ τὸ δίκαιόν σοι δοκοῦσιν ἔχειν; ἐν ταῖς ψυχαῖς, ἔφη. κάπειτα σὺ εἰς τὸ βαλάντιον διδοὺς ἀργυρίου τὰς ψυχὰς δικαιοτέρους ποιεῖς; μάλιστα. πῶς; ὅτι διὰ τὸ εἶδέναι ὡς ἔστιν ὅτου πριάμενοι τὰ ἐπιτήδεια ἔξουσιν οὐκ ἐθέλουσι κακουργοῦντες κινδυνεύειν. (3) ἢ καὶ σοι, ἔφη, ἀποδιδόασιν ὅ τι ἂν λάβωσι; μὰ τὸν Δί', ἔφη, οὐ μὲν δῆ. τί δέ, ἀντὶ τοῦ ἀργυρίου χάριτας; οὐ μὰ τὸν Δί', ἔφη, οὐδὲ τοῦτο, ἀλλ' ἔνιοι καὶ ἐχθρόνως ἔχουσιν ἢ πρὶν λαβεῖν. θαυμαστά γ', ἔφη ὁ Ἀντισθένης ἅμα εἰσβλέπων ὡς ἐλέγχων αὐτόν, εἰ πρὸς μὲν τοὺς ἄλλους δύνασαι δίκαιους [ἂν] ποιεῖν αὐτούς, πρὸς δὲ σαυτόν οὔ. (4) καὶ τί τοῦτ', ἔφη ὁ Καλλίας, θαυμαστόν; οὐ καὶ τέκτονάς τε καὶ οἰκοδόμους πολλοὺς ὄρῃς οἱ ἄλλοις μὲν πολλοῖς ποιοῦσιν οἰκίας, ἑαυτοῖς δὲ οὐ δύνανται ποιῆσαι, ἀλλ' ἐν μισθωταῖς οἰκοῦσι; καὶ ἀνάσχου μέντοι, ὧ σοφιστά, ἐλεγχόμενος. (5) νῆ Δί', ἔφη ὁ Σωκράτης, ἀνεχέσθω μέντοι· ἐπεὶ καὶ οἱ μάντιες λέγονται δήπου ἄλλοις μὲν προαγορεύειν τὸ μέλλον, ἑαυτοῖς δὲ μὴ προορᾶν τὸ ἐπίον. οὗτος μὲν δῆ ὁ λόγος ἐνταῦθα ἔληξεν.*

HIERONYM. *epist.* LXVI 8,3: *et tamen non est satis perfecto et consummato viro opes contemnere, pecuniam dissipare et proicere, quod in momento et perdi et inveniri potest. fecit hoc Crates Thebanus, fecit Antisthenes, fecerunt plurimi, quos vitiosissimos legimus. cf. epist. LXXI 3; LACTANT. divin. instit. III 23,5 [= IV A 83].*

Xenoph. *symp.* 4, 2-5: Nato sa naňho Antisthenés oboril s otázkou: „Zdá sa ti, že ľudia nosia spravodlivosť v mešči alebo v duši?“

„Prirodzene, že v duši.“

„Teda dávaš im strieborniaky do mešca, a pritom robíš ich dušu spravodlivejšou?“

„Presne tak.“

„Ako je to možné?“

„Lebo vedia, že si majú za čo kúpiť to najnevyhnutnejšie pre život, a nebudú riskovať páchať bezprávie,“ vysvetľuje Kallias.

„A aspoň ti vracajú, čo im dávaš?“

„To sa veru nedá povedať.“

„Ako teda? Za tvoje peniaze sa ti teda dostáva od nich vďačnosť.“

„Bohuprisahám, Antisthenés, že ani to nie. Niektorí sa ku mne správajú ešte horšie než predtým, ako dostali peniaze.“

Antisthenés naň pozrel, akoby ho z niečoho usvedčoval, a povedal: „Je nazonaj čudné, že ich dokážeš robiť spravodlivejšími vo vzťahu k ostatným, k sebe samému však nie.“

„Čo je na tom také čudné? “ spýtal sa Kallias. „Nevidíš, že mnohí stavitelia a tesári, ktorí stavajú domy pre mnohých iných, nie sú schopní postaviť dom pre seba, ale žijú v podnájdoch? Pekne si priznaj svoju porážku, ty mudrlant!“<sup>1</sup>

„Veru tak, nech ju len znáša,“ pridala sa Sókratés. „Veď aj o veštcach sa hovorí, že budúcnosť predpovedajú ostatným, ale sebe ani len zajtrajšok.“

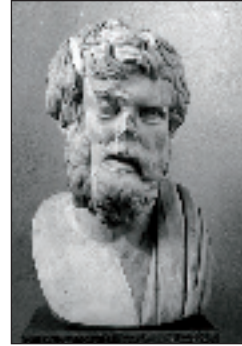
Táto debata sa potom skončila.

Hieronym. *epist.* LXVI 8,3: Napriek tomu si myslím, že múdry a všestranne dokonalý muž sa nemôže uspokojiť s tým, že bude peniazmi pohádzať, utrácať ich a nadovšetko ich rozhadzovať, pretože v jednom okamihu ich možno tak stratiť ako aj získať. Takéto postoje vyznával Kratés z Théb, Antisthenés, ale aj mnohí iní, ktorých sme charakterizovali ako veľmi skazených. Cf. *epist.* LXXI 3; Lactant. *divin. instit.* III 23,5 [= IV A 83].

**Komentár:** V pasáži, ktorá bezprostredne predchádza nášmu úryvku, Kallias tvrdí, že pozná spôsob ako urobiť ľudí lepšími a žartovne vysvetľuje, že im dáva peniaze na kúpu najnevyhnutnejších vecí, aby nemuseli páchať bezprávie. K. von Fritz (*Antisthenes und Sokrates*, s. 23) si všima celkový priebeh rozhovoru: bohatý aristokrat Kallias žartuje o etickom pôsobení peňazí, ale Antisthenés ignoruje jeho ironický tón a odporuje mu z hľadiska vlastnej etickej pozície vyvracaním (*ἐλέγχων*, výraz použitý Xenofóntom, *Symp.* 4.3,6), ktoré je následne vyvrátené (*ἐλεγχόμενος*, *Symp.* 4.5,1). Pripomeňme, že *dokazovanie vyvracaním* (*ἔλεγχος*) patrí k základným postupom sókratovského skúmania. V našej pasáži je predstavené ako neadekvátny spôsob argumentácie – akoby vyvracanie obrátené proti irónii neumožňovalo porozumieť skúmanej veci. Sókratovské vyvracanie v raných Platónových dialógoch sprevádza takmer vždy irónia, resp. sebaíronia, ktorá absentuje u Antisthena v Xenofóntovom *Symposiu*.

**Obrázok 20:**

Busta Xenofóna (v. 49 cm; 2. stor. po Kr.) objavená na *Via tecta* pri vstupe do Asklépieionu v Pergamone; spoločne s portrétom Xenofóna boli objavené busty ďalších slávnych Grékov, napr. Sókrata alebo Euripida (*Bergama Müzesi*, İzmir).



<sup>1</sup> Kallias nazve Antisthena výrazom ὁ σοφιστάς, ktorý by sme v tomto kontexte mohli preložiť slovami „Ty mudrlant!“, „Ty špekulant!“ (V. Bahník prekladá do češtiny *šťoural*; O. J. Todd prekladá do angličtiny *captious friend*); rovnaký výraz je však technickým označením pre „sofistu“ (σοφιστής), čo by mohlo znamenať, že ide o položartovné pripomenutie Antisthenevej minulosti (buď jeho staré styky s Gorgiom, alebo kariéra učiteľa rečníctva). Alebo ide o narážku na jeho logické tézy (nemožnosť sporu atď.), ktoré sú reakciou na dobové diskusie – naznačovala by to zmienka o priznaní si porážky.

**XIV. – a) *Περὶ πίστεως* – b) *Περὶ ἐπιτρόπου ἢ περὶ τοῦ πείθεσθαι***

**XIV. – a) *O dôvere* – b) *O správcovi alebo o poslúchaní***

**Komentár:** Obsah týchto spisov, ako aj ich počet je neistý (porovnaj F. Decleva Caizzi, *AF*, s. 81). A. Dyroff (*Die Ethik der alten Stoa*, s. 241) predpokladá, že Antisthenés sa zaoberal v týchto tituloch otázkou povinností. K. Joël (*Der echte und der xenophontische Sokrates*, II, s. 38-46) ich dáva do súvislosti s rečami Dióna Chrysostoma a s niektorými Xenofónovými prácami. Bližšie pozri komentár k zl. V A 41.

**XV. – *Περὶ νίκης οἰκονομικός***

**XV. – *Hospodársky spis o víťazstve***

**Komentár:** Kritici predložili viacero návrhov na opravu tohto titulu (bližšie pozri Giannantoni, *SSR*, IV, Poznámka 27). Podľa Joëlovho názoru (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, II/1, s. 389-390) bola hlavnou témou tohto spisu jednota politickej a ekonomickej τέχνη (porovnaj *Symp.* 4,6). Ďalšie súvislosti by sme mali hľadať medzi Antisthenovým οἰκονομικός a XXIX. – XXX.

rečou Maxima z Týra. E. Norden (*Beiträge*, s. 268) sa zase domnieva, že slovo *οἰκονομικός* v titule treba chápať v širšom význame (porovnaj Aristot. *Oecon.* 1345b12 a n), ktorý prekračuje úzke xenofónovské vymedzenie. Bližšie pozri komentár k zl. V A 41.

## XVI. – *Κῦρος*

### XVI. – *Κύρος*

**Úvodný komentár:** Témou Antisthenových kýrovských spisov mohol byť obraz ideálneho vládcu, resp. proces jeho výchovy (analogický Xenofónovmu *Κύρου παιδεία*) ako reakcia na aténske politické pomery, ktoré umožňovali, aby boli do štátnych úradov obsadzovaní ľudia bez príslušného vzdelania (porovnaj zl. V A 87).

Obraz Kýra ako ideálneho vládcu, ktorý si najskôr podrobil blízkovýchodné národy a potom nastolil mier v celej ríši, je v dobovej literatúre pomerne rozšírený. Okrem Antisthenových a Xenofónových spisov (*Cyrop.*, *Anab.*) sa s ním stretne u Aischyla (porovnaj *Pers.* 764 a n), Isokrata (porovnaj *Euag.* 37) alebo Platóna (*Menex.* 239d-e; *Leg.* 694a; *Epist.* 311a, 320d). Bližšie pozri Ch. Mueller-Goldinger, *Untersuchungen zu Xenophons Kyropädie*, s. 25-44; E. Lévy, *Athènes devant la défaite de 404*, s. 204; H. D. Rankin, *Antisthenes Sokraticos*, s. 143 a n

J. Dahmen (*Quaestiones Xenophontaeae et Antistheneae*, 1897, s. 581-585) sa domnieva, že Xenofónova *Κύροva výchova* preberá a dopĺňa Antisthenovho *Κύρα*. Jediný rozdiel spočíva v tom, že Antisthenov spis nezahrňoval vojenské témy. V *Cyrop.* V 1,10 objavuje dokonca polemiku proti Antisthenovi, a to v replike Araspa, Kýrovho druha z detstva, ktorý hovorí, že pokiaľ ide o krásne bytosti, každá miluje podľa záľuby tú, ktorú chce, *a tak sa brat nezamiluje do svojej sestry, ale obľúbi si ju niekto iný; lebo strach a zákon sú schopné potlačiť lásku (οὐκ ἐρᾷ ἀδελφὸς ἀδελφῆς, ἄλλος δὲ ταύτης, οὐδὲ πατήρ θυγατρὸς, ἄλλος δὲ ταύτης· καὶ γὰρ φόβος καὶ νόμος ἰκανὸς ἔρωτα κωλύει)*.

F. Dümmler („Zu Xenophons Agesilaos“, s. 581-585) si naopak myslí, že nedokážeme stanoviť, aký bol vzťah medzi Antisthenovým *Κύrom* a Xenofónovou *Κύρου παιδεία*. *Κύrovu výchovu* však pokladá za dielo staršie, alebo aspoň menej ovplyvnené Antisthenom oproti iným Xenofónovým spisom (proti tomu namieta K. Joël; súhlasí s ním P. Fischer, *De Dionis Chrysostomi orationis tertiae compositione et fontibus*, s. 41-47).

B. Keil („Epikritische Isokratesstudien“, *Hermes*, XXIII (1888), s. 356) je presvedčený, že medzi Antisthenovým a Xenofónovým zobrazením Kýra bol

značný rozdiel. V tejto súvislosti odkazuje na pasáž Platónových *Zákonov* 649c a n, ktorá by sa mala viazať k tomu, čo povedal Antisthenés, a ktorá je namierená proti Xenofóntovmu obrazu ideálneho Kýra. Pokiaľ ide o obsah *Kýra*, Keil odkazuje na Isocrat. *Philip*. 109 [= *Orat.* V 109].

R. Hirzel (*Der Dialog*, zv. I., s. 122-123) predpokladá, že Antisthenov *Kýros* bol nazvaný podľa Kýra Mladšieho (Antisthenés písal podľa Hirzela vo všetkých kýrovských spisoch o Kýrovi Mladšom, ktorého Gréci obdivovali a ctili; porovnaj Xenoph., *Anab.* 1.9,1 a n). Ak by išlo o Kýra Staršieho, nevedeli by sme dostatočne vysvetliť Alkibiadovu prítomnosť (porovnaj V A 141). Neobstojí ani Dümmlerova námietka (*Antisthenica*, s. 5-6), ktorú zamietol F. Susemihl („Der Idealstaat des Antisthenes und die Dialoge *Archelaos*, *Kyros* und *Herakles*“, s. 210-212), že Kýros nie je postava, ale predmet dialógu. Proti tomu svedčí obsah zl. V A 86, v ktorom je Kýros oslovený v priamej reči. Kýros Mladší (syn Dáreia II., ktorý padol roku 401 pred Kr. v bitke pri Kunaxe) mal dosť dôvodov na to, aby rozprával o Alkibiadovi už v dobe, keď bol miestodržiteľom v Malej Ázii – najmä v súvislosti s obavami, že Alkibiadés vyzradí kráľovi jeho tajné plány (porovnaj Ephorus *ap.* Diodor. XIV 11). Motívom na napísanie Antisthenovho dialógu mohla byť Alkibiadova smrť. Ak boli príčinou jeho smrti skutočne udalosti, o ktorých referuje Plútarchos na konci *Alkibiadovho života*, mohli by sme predpokladať, že celé dielo začínalo pasážou, ktorú parafrázuje Athen. V 220c [= V A 141].

K Hirzelovmu predpokladu poznamenajme, že hoci výraz *Κῦρος ἢ περὶ βασιλείας* v zl. V A 86 pripomína skôr Kýra Staršieho, nemuselo by ísť o túto postavu, lebo už v Xenofóntovom spise *O hospodárení* (IV 16 a 18) sa vyskytuje zámena medzi oboma Kýrmi, takže možno predpokladať, že výraz *ὁ βασιλεύς* nepochádza priamo od Antisthena, ale až z neskorších doxografických výkladov.

E. Thomas (*Quaestiones Dioneae*, Diss., Leipzig, 1909, s. 6 – 10) sa nazdáva, že v prípade prvého *Kýra* ide o Kýra Staršieho: Námahu (*πόνος*) nesmieme chápať ako starostlivosť o nejakú vec (*ἐπιμέλεια*), ale ako zdatnosť konania (*ἀρετὴ*) – Kýrove námahy neslúžia na prospech poddaných, ale na prospech jeho vlastnej zdatnosti. Preto nejde o dielo *περὶ βασιλείας*, ale o všeobecné princípy morálky. Naproti tomu druhý *Kýros* bol *περὶ βασιλείας* a jeden z účastníkov rozhovoru bol Kýros Mladší. V tejto súvislosti je pravdepodobné, že proti Antisthenovi bola namierená aj polemika v Isokratovom *Evagorovi*.

Podľa Giannantonioho (*SSR*, IV, s. 299) nemožno presvedčivo zodpovedať otázku počtu a obsahu kýrovských spisov. Napriek viacerým interpretačným problémom (porovnaj komentár k zl. V A 41) považuje za najpriateľnejší predpoklad, že Antisthenés napísal dva spisy: *Kýra Väčšieho* a *Kýra Menšieho*, pričom v *Kýrovi Väčšom*, ktorý sa zrejme nachádzal v katalógu diel na prvom mieste (porovnaj náš titul *Kýros* v zl. V A 41), hovoril o zakladateľovi Perzskej

riše, kráľovi Kýrovi II. Veľkom (okolo 575 – 530 pred Kr.), a v *Kýrovi Menšom* o synovi Dáreia II., Kýrovi Mladšom. Analogicky rozpráva Xenofón v *Kύρου ἀνάβασις* o výprave Kýra Mladšieho a v *Kύρου παιδεία* opisuje vzostup a vládu Kýra Staršieho.

Pokiaľ ide o obsah *Kýra*, ani o tom sa interpreti nevyjadrujú jednoznačne. Th. Gomperz (*Griechische Denker*, II, s. 542-543) navrhuje, aby sme sa pri rekonštrukcii spisu opreli o XIII. reč Dióna Chrysostoma, ktorá nevychádza z Antisthenovho *Archelaa* (ako sa domnieva Dümmler, porovnaj *Antisthenica*, s. 8-11), ale z *Kýra*. Na základe Diónovej reči Gomperz konštatuje, že *Kýros* obsahoval nielen negatívne hodnotenie Prométhea a úvahy o nespravodlivom odsúdení Palaméda, ale vyjadroval sa pohrdavo aj o veľkých víťazstvách Grékov nad Peržanmi: pretože Gréci zvíťazili nad nepriateľom, ktorého si vôbec nectili, ich výhry nemôžeme považovať za dôkaz dôstojnosti a morálnej výšky víťazov nad porazenými.

K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. I, s. 498-502) obhajuje názor, že z *Kýra* pochádzajú všetky správy o Alkibiadovi zachované v Antisthenových zlomkoch. V nadväznosti na to nachádza stopy Antisthenovho *Kýra* takmer v celom Platónovom *Alkibiadovi I.* (podobný názor vyslovuje aj F. Dümmler v recenzii na prvý zväzok Joëlovej práce *Der echte und der Xenophontische Sokrates*; porovnaj *Kleine Schriften I.*, 1901, s. 296). F. Dümmler v ďalšej recenzii na knihu Th. Kletta (*Sokrates nach den Xenophontischen Memorabilien*, Leipzig. 1893) odvodzuje z Antisthenovho *Kýra* kapitolu o Theodoté v *Xenoph. Mem.* III 11 a dialóg medzi Alkibiadom a Periklom v *Mem.* I 2 (porovnaj *Kleine Schriften I.*, 1901, s. 296).

Podľa Joëla pochádzajú z Antisthenovho *Kýra* (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II/1, s. 68-69) informácie o perzskom kráľovi v *Xenoph. Oecon.* 4,4-16. Na Antisthenovom *Kýrovi* je závislá aj Xenofónova *Kύρου παιδεία* (porovnaj *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. I, s. 140; zv. II/1, s. 97 a n). Preto všade, kde Xenofón hovorí o kráľovskom umení (*βασιλική τέχνη*), o analógii medzi kráľom a pastierom, alebo o namáhavej práci (*πόνος*), treba hľadať kynický vplyv, a to najmä vplyv Antisthenovho *Kýra*. Joël dokazuje, že Xenofónova *Kύρου παιδεία* je kynická skrz naskrz (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II/1, s. 387), „denn die *Cyropaedie* strotzt von Kynismus; sie ist kynisch von Anfang, vom politischen Hirtenideal bis zum Schluss, bis zur moralischen Anklage Persiens, sie ist kynisch im einzelnen, wie wahrlich genug Parallelen zeigten und noch mehr zeigen werden, und sie ist kynisch in der ganzen Anlage und Tendenz, im Programm nicht nur der *παιδεία*: sie ist ein Lobschrift auf den antisthenischen *αγαθός βασιλεύς* als den Mann der *αρετή*, als den Helden des *πόνος*, der *ἐπιμέλεια* und der *φιλία*.“ Joël je presvedčený, že iba na základe spoločného prameňa, ktorým je nepochyb-

ne Antisthenés, možno vysvetliť paralely medzi Xenofóntom a Diónom Chrysostomom (obzvlášť pokiaľ ide o Diónove reči I. – XIII.; porovnaj *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II/1, s. 94, 102, 108-109, 120, 165, 304, 320, 348, 360, 374-390, 399-401, 515-517, 719-720 atď.). Podľa Höistada je Joëlov výklad otvorený ďalším otázkam, pretože nemôžeme s istotou vyhlásiť, že Xenofóntove *πόντοι* majú antisthenovský pôvod, t. j. že neboli všeobecnou pedagogickou látkou, ktorá sa stala v 1. pol. 4. stor. pred Kr. relevantnou témou dobovej literatúry (porovnaj *Cynic Hero and Cynic King*, s. 77-78).

K paralelám medzi Xenofóntovými spismi *Κύρου παιδεία* a *Ἰέρων* a III. rečou Dióna Chrysostoma sa vracia takisto P. Fischer (*De Dionis Chrysostomi orationis tertiae compositione et fontibus*, Diss. Bonn 1901, s. 41-47), ktorý odmieta Dümmlerove tézy a dáva za pravdu Joëlovi, že Xenofón reaguje na kynické motívy. Fischer súhlasí s Kärstovou tézou, podľa ktorej je pasáž Xenoph. *Cyrop.* VIII 2,14 (s ktorou treba porovnať Dio Chrysost. *Orat.* I (1), avšak nie *Orat.* III (3) 41, ako si myslí Wegehaupt) odvodená z Antisthenovho *Κύρα*, hoci paralela medzi dobrým pastierom (*νομεύς ἀγαθός*) a dobrým kráľom (*βασιλεὺς ἀγαθός*) je aj bez tohto veľmi rozšírená.

Veta *ὅτι ὁ πόντος ἀγαθόν* použitá v Antisthenovom *Κύροvi* (porovnaj zl. V A 85) sa často objavuje v III. reči Dióna Chrysostoma. Ak je správna Joëlova domnienka (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II/1, s. 108 a n), že Dión vychádza z Antisthenovho dialógu, vyplýva z toho, že Antisthenés kritizoval v *Κύροvi* perzské inštitúcie, a Xenofón, ktorý z *Κύρα* urobil ideálneho kráľa, polemizoval v tomto bode s Antisthenom, hoci obidvaja mali zhodný názor na to, ako by mal vyzerat' ideálny vládca. Vyplýva z toho napokon aj to, že dialóg *Κύρος* nesie meno podľa *Κύρα Mladšieho*, t. j. že v ňom niekto diskutoval s *Κύrom* o Alkibiadovi, a že ho poučoval o tom, ktorého vládca možno nazvať dobrým kráľom (*βασιλεὺς ἀγαθός*), podobne ako o tom poučuje Simonidés Xenofóntovho Hieróna. Tým sa objasňujú aj vzťahy medzi *Κύrom*, III. rečou Dióna Chrysostoma a II. rečou cisára Juliana, ktorý zrejme nevychádzal z Dióna, ale obidvaja použili rovnaký prameň, v ktorom sa miešali stoické a kynické prvky (hoci je veľmi pravdepodobné, že keď Dión hovorí o perzskom kráľovi, má pred očami Antisthenove slová).

Joël na základe týchto domnienok vyvodzuje ďalekosiahle (aj keď málo pravdepodobné) dôsledky: (1.) Diónova reč *O kráľovi*, Xenofóntove *Spomienky* a Antisthenove spisy *Héraklés* a *Κύρος* sú vetvy vychádzajúce z jedného kmeňa; (2.) Antisthenovi by sme mali pripísať stotožnenie Hérakla so slnkom, *Κύrovo* uctievanie slnka a začlenenie mágov a Zoroastra do Diónovej XXXVI. reči (*Βορυσθενιτικός*) a do kontextu stoickej *kosmologie*; (3.) okrem toho by mal pochádzať od Antisthena aj slávny *Κύrov* pozdrav vyslovený na smrteľnom lôžku („Zbohom, priatelia, slnko už zapadá!“), s ktorým by mali súvisieť Dio-

genove slová Alexandrovi („Ustúp mi zo slnka!“; porovnaj Diogenés V B 32 – V B 33). Kritické pripomienky k Joëlovým vývodom sformuloval L. Francois (*Essai sur Dion Chrysostome*, s. 88-91).

Th. Gomperz vnukol Bidezovi („Fragments d'un philosophe ou d'un rheteur inconnu“, s. 161 – 172) myšlienku, že do Antisthenovho *Kýra* by sme mali začleniť aj zlomok z Fajúmskeho papyru (Fayoum No. 275), ktorý sa uchováva v Britskom múzeu. Text je do značnej miery porušený, ale bezpochyby sa v ňom hovorilo o kráľovi celého sveta, ktorý je zodpovedný za blaho i nešťastie všetkých ľudí. V prospech hypotézy, že text pochádza z 5. – 4. stor. pred Kr., by mohol svedčiť použitý slovník.

## V A 84

CICER. *ad Att.* II 38,5: *Kῦρος δ', ε' mihi sic placuit, ut cetera Antisthenis, hominis acuti magis quam eruditi. cf. PHOT. biblioth. cod. 158 [= V A 50].*

Cicer. *ad Att.* II 38,5: Štvrtá a piata kniha spisu *Kýros*<sup>1</sup> sa mi páčila podobne ako ostatné Antisthenove spisy. Ten bol však viac nadaný ako vzdelaný, porovnaj Phot. *biblioth. cod.* 158 [= V A 50].

**Komentár:** Ciceronova poznámka o Antisthenových prácach by mohla odrážať obmedzený Antisthenov záujem o skúmanie prírody (porovnaj Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, zv.II/1, s. 292, pozn. 1), alebo by mohla naznačovať, že Cicero, resp. doboví vzdelanci nepovažovali jeho spisy za významné (porovnaj Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, zv. II., s.162), alebo by mohla znamenať, že tieto diela sa obracali – podobne ako niektoré rané Platónove a Aristotelove spisy – na širokú verejnosť (porovnaj Sayre, *Antisthenes the Socratic*, s. 84). Tento názor má určité opodstatnenie, lebo Frynichos uvádza Antisthenov spis *Kýros* ako príklad čistého attického jazyka, pričom ho nechápe ako teoretické skúmanie, ale označuje ho za „reč“, *λόγος* (porovnaj zl. V A 50 z Phot. *biblioth. cod.* 158).

<sup>1</sup> S. Bosius zaviedol opravu v kódexoch, ktorá bola všeobecne prijatá: namiesto *Kyrsas* (*Κύρσας*) píše *Kýros*, *Kῦρος* (*Animadversiones in Epistules Ciceronis ad Atticum*, 1585). Porovnaj komentár k IV. zv. Diogenovho katalógu (V A 41), titul *Kῦρος* (IV.1).

A. W. Winckelmann (*Antisthenis fragmenta*, 1842, s. 17-19) a F. W. A. Mullach (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, 1867, s. 275-276) priradili k titulu *Kýros* svedectvá, ktoré sa vzťahujú nielen ku *Kýrovi*, ale aj k *Alkibiadovi*, pretože Alkibiada sa týka správa, ktorá sa vzťahuje takisto k jednému z diel



nesúcich titul *Kýros* (porovnaj Athen. V 220c [= V A 142]; porovnaj Giannantoni, *SSR*, IV, s. 299-300).

F. Decleva Caizzi (*AF*, s. 30-34) rozdeľuje antické svedectvá na tie, ktoré sa týkajú *Kýra*, a tie, ktoré sa týkajú dvojice titulov (bez snahy rozlišovať medzi nimi) *Kýros* alebo o kráľovskom úrade a *Alkibiadés*.

## V A 85

DIOG. LAERT. VI 2: *καὶ ὅτι ὁ πόνος ἀγαθὸν συνέστησε [scil. Antisthenes] διὰ τοῦ μεγάλου Ἡρακλέους καὶ τοῦ Κύρου, τὸ μὲν ἀπὸ τῶν Ἑλλήνων, τὸ δὲ ἀπὸ τῶν βαρβάρων ἐλκύσας. [= EUDOC. violar. 96 p. 95, 11-13].*

Diog. Laert. VI 2: Antisthenés dokazoval, že námaha je dobro<sup>1</sup> na príklade veľkého Héraklea a Kýra. Prvý príklad si zobral od Grékov, druhý od barbarov<sup>2</sup> [= Eudoc. violar. 96, p. 95, 11-13].

**Komentár:** Zatiaľ čo Platón využíva pre potreby svojho myslenia literárnu formu „sókratovských dialógov“ (*Σωκρατικοὶ λόγοι*; porovnaj Aristot., *Poet.* 1447b11), v ktorých vystupuje ako hlavná postava Sókratés, Antisthenés si vytvára vlastné postavy, vychádzajúce z mýtov (Héraklés) alebo z histórie (Kýros), ktoré reprezentujú sókratovský etický ideál mudrea.

Stotožnenie namáhavej fyzickej práce s dobrom má svoj predobraz v Hésiodovej básni *Práce a dni*, ktorá uprednostňuje spravodlivý a ťažký život pred bohatstvom a pohodlím kráľov. Porovnaj *Op.*, s. 286-292: bohovia odmenia prácu a pot lepším životom, ku ktorému vedie dlhá a strmá cesta (podobný motív sa objavuje v Prodikovej alegórii *Héraklés na rázcestí*, porovnaj Xenoph., *Mem.* II 1,21); dobrý je ten, kto počúvne dobrého radcu, avšak najlepší je ten, kto príde na všetko sám (tento protokynický motív pripomína Lúkianos, *Nec.* 4). Porovnaj taktiež Hesiod., *Op.* 40: *polovica je lepšia ako všetko* (uprednostnenie namáhavého dosahovania cieľov pomocou postupných krokov).

Antisthenovsko-kynické chápanie *πόνος* ako dobra sa v minulosti často dezinterpretovalo. Niektorí interpreti považovali Antisthenovu tézu, že *πόνος* je *ἀγαθόν*, za súčasť kynického „evanjelia práce“ (porovnaj Lovejoy, A. O. – Boas, G., *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, s. 131). Marxistický historik H. Schulz-Falkenthal označil kynikov dokonca za „predchodcov marxistov“, lebo kynická chvála práce je prejavom solidarity s utláčanou pracujúcou masou (in: Margarethe Billerbeck, *Die Kyniker in der modernen Forschung*, s. 287 a n). Podľa Chrousta (*Socrates*, s. 275) je vari najhoršou dezinterpretáciou kynizmu, ak mu pripíšeme myšlienku, že iba poctivá drina má skutočnú morálnu hodno-

tu. Kynická námaha (*πόνος*) nie je prostriedkom na dosiahnutie spásy, rovnako ako lenivosť neznamená, že sme podľahli diablu. Pripomeňme v tejto súvislosti chválu voľného času z úst Xenofónovho Antisthena, pre ktorého nie je najväčším dobrom úmorná drina, ale čas trávený rozhovormi so Sókratom (zl. V A 82): *nikdy mi nechýba ten najhodnotnejší klenot medzi mojimi pokladmi, totiž voľný čas; preto si môžem pozrieť a vypočúť všetko, čo sa oplatí vidieť a počuť, a predovšetkým môžem celý deň tráviť v rozhovoroch so Sókratom, čo má pre mňa najväčšiu cenu*. Podrobne rozoberá celý kontext antisthenovskokynického chápania námahy (*πόνος*) William Desmond (*The Greek Praise of Poverty*, 2. kap.).

Téza, že *πόνος* je *ἀγαθόν*, ktorú Diogenés Laertský dáva do súvislosti s Antisthenovými spismi (postavami dialógov?) *Kýros* a *Héraklés*, vedie Dittmara (*Aischines von Sphettos*, s. 65 a n.) k návrhu hľadať paralely medzi *Kýrom* a *Héraklom Väčším* (porovnaj V A 41), a to nielen pokiaľ ide o obsah, ale aj o kompozíciu a formu, resp. o vzťahy medzi Héraklom a jeho učiteľom Cheirónom a medzi Kýrom a jeho radcom Oibarom.

Téza, že *πόνος* je dobro, sa stane dôležitým článkom učenia neskorších kynikov. Ďalší kynický motív, ktorým sa možno zaoberal už Antisthenov *Kýros*, nachádza Wilamowitz-Moellendorff (*Comment. gramm.* III (1889), s. 12) u Dióna z Prúsy – je ním sloboda konania, *ἐλευθερία* (porovnaj Dio Chrysost. *Orat.* XV (65) 22). Proti Wilamowitzovmu názoru namieta J. Wegehaupt (*De Dione Chrysostomo Xenophontis sectatore*, 1896, s. 64-65; porovnaj Giannantoni, *SSR*, IV, s. 300), že prameňom § 31 Diónovej reči mohol byť Antisthenov spis *O slobode a otroctve* (porovnaj V A 41, titul III.5: *Περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας*).

Na základe paralel medzi Héraklovými a Kýrovými *πόνοι* R.. Höistad načrtáva (*Cynic Hero and Cynic King*, s. 92) hrubý obsah obidvoch Antisthenových diel a ich vzťah k rôznym literárnym verziám kýrovskej legendy: Keďže namáhavá práca (*πόνος*) sa viaže výlučne na otrocký stav (*δουλεία*), Kýros musel byť pôvodne otrokom (*δοῦλος*, nedobrovoľným otrokom, ako ho predstavuje Hérodotos, alebo dobrovoľným otrokom, ako ho opisuje Mikuláš Damaský v nadväznosti na historika Ktésia), ktorý sa nebál vykonať namáhavé činy (*πόνοι*, ako ich vykresľuje Xenofón a ďalšia kýrovská literatúra), vedel ich využiť v prospech dobrých cieľov, vďaka čomu si vyslúžil slobodu (*ἐλευθερία*) a stal sa ideálnym vládcom (*βασιλεύς*). Onésikritos a Dión zobrazujú Kýra v ostrom protiklade k Alkibiadovi: Obidvaja predstavujú vládcov disponujúcich telesnou krásou a veľkou mocou, ale zatiaľ čo Kýrove činy vychádzajú zo zdatných rozhodnutí, Alkibiadés uplatňuje moc bez akýchkoľvek škrupúl – práve v tomto protiklade by sme mohli vidieť Antisthenov vplyv (*Cynic Hero and Cynic King*, s. 87-90). R.. Höistad ukazuje, že inšpiráciou pre príbeh o kráľovi, ktorý sa vymaní z pôvodného otrockého stavu, boli iónske legendy o Kýrovi (*Cynic*

*Hero and Cynic King*, s. 92-93). Poznáme niekoľko verzií týchto legiend (porovnaj Hérodotos I 108 a n.; Platón, *Leg.* 694c a *Menex.* 239d) a niektoré z nich (Xenofón, Onésikritos?, Dión z Prúsy) mohli byť ovplyvnené priamo Antisthenovými spismi, v ktorých Kýros predstavuje prototyp ideálneho vládcu ako sókratovského mudrca.

F. Decleva Caizzi (*AF*, s. 93) si taktiež všima paralely medzi *Kýrom* a *Héraklom*, lebo umožňujú predpoklad, že *Kýros* opisoval mocenský vzostup Kýra Staršieho, ktorý sa stal z médskeho vazala mocným pánom celej Perzie. Domnienku, že nejde o Kýra Mladšieho, potvrdzuje použitie výrazov *βασιλεὺς* a *βασιλικόν* – obidva naznačujú, že reč je o skutočnom, a nie o budúcom kráľovskom úrade.

<sup>1</sup> Takisto Ps.-Xenofón (*De republica Lacedaemoniorum*) chváli namáhavú prácu, lebo bez výchovy, ktorú Lykúrgos zakladá na fyzickej námahe, by nebolo spartskej zdatnosti. Xenofóntova obrana námahy je podľa všetkého reakciou na Periklovu chválu aténskej výchovy, ktorá sa zaobíde bez namáhavého výcviku (*μελέτη πόνων*; porovnaj Thuc., *Hist.* II.39,4). Xenofóntovo chápanie námahy (*πόνος*) by mohlo vychádzať z Antisthena (porovnaj W. Jaeger, *Paideia*, III, s. 180).

<sup>2</sup> Kýros II. Veľký (pribl. 575 – 530 pred Kr.), ktorý predstavuje pre Antisthena aj Xenofóna vzor ideálneho vládcu. Kýros Veľký premenil perzské kráľovstvo na rozsiahlu ríšu, do ktorej patrili viaceré blízkovýchodné a stredomorské národy. Kýros bol akýmsi predobrazom veľkých helenistických vládcov (Filip, Alexander).

Pripomeňme, že Antisthenov Kýros prekračuje politický rámec Atén, a tým aj politické úvahy Platóna a Aristotela, ktorí spájali svoje návrhy na zlepšenie zriadenia výlučne s aténskou obcou. Pred Antisthenom sa stretávame s postavou Kýra v Aischylových *Peržanoch* (v. 768-772); z nášho hľadiska je zaujímavý etický rámec celej pasáže: Dareiov syn odsudzuje Xerxovu spupnosť (*ὑβρις*) a vyzdvihuje Kýrovu zdatnosť (*ἀρετή*).

## V A 86

EPICTET. *dissert.* IV 6,20: τί οὖν λέγει Ἀντισθένης; οὐδέποτ' ἤκουσας; „βασιλικόν, ὃ Κύρε, πράττειν μὲν εἶ, κακῶς δ' ἀκούειν.“ [cf. *DIOG. LAERT.* VI 3 = V A 28].

MARC. AUREL. VII 36: Ἀντισθενικόν. βασιλικόν εἶ μὲν πράττειν, κακῶς δὲ ἀκούειν.

DIO. CHRYSOST. *orat.* XLVII (30) 25: ἔφη δ' οὖν τις ὅτι καὶ τὸ κακῶς ἀκούειν καλῶς ποιοῦντα καὶ τοῦτο βασιλικόν ἐστίν.

Epictet. *dissert.* IV 6,20: Čo hovorí Antisthenés? Nikdy si to nepočul? „Je znakom kráľovskej povahy, Kýros, že sa máš dobre, ale že o tebe hovoria zle.“<sup>1</sup> [porovnaj Diog. Laert. VI 3 = V A 28].

Marc. Aurel. VII 36: Antisthenov výrok: Znakom kráľovskej povahy je, že sa máš dobre, ale že o tebe hovoria zle.

Dio Chrysost. *orat.* XLVII (30) 25: Nieкто povedal, že aj stav charakteristický tým, že človek robí dobre a pritom má zlú povest', je príznačný pre kráľovské povahy.

**Komentár:** Podľa Giannantonioho (*SSR*, IV, s. 304-305) z kontextu nedokážeme rozhodnúť, či išlo o diskusiu Kýra s jedným alebo viacerými spolubesedníkmi, alebo (čo je pravdepodobnejšie) išlo o jednu alebo viacero kýrovských diskusií, o ktorých referoval Sókratés v priamej reči Alkibiadovi, resp. niekomu inému.

Výrok citovaný Epiktétom naznačuje, že Antisthenés sa zmieňoval o začiatku vlády Kýra Staršieho, keďže pripomína rozhovor medzi Kýrom a jeho radcom, ktorý ho zasväcoval do povinností kráľa. Podľa Dittmara (*Aischines von Sphettos*, s. 65 a n.) ide o dialóg *Kýros alebo o kráľovskom úrade* a radcu by sme mali stotožniť s Oibarom, o ktorom sa zmieňuje Ael. Aristid. *Orat.* 18.

Podobne ako Antisthenés sa vyjadruje aj Platónov Sókratés v *Obrane* (18c2, 20c7) o zlej povesti (*φήμη*), ktorá oddávna sprevádza jeho snahu o výchovu mladých ľudí k zdatnosti. Za svoju povest' vďačí anonymným žalobcom, ktorých reči sa zakorenili v dušiach Aténčanov a ostávajú v nich napriek Sókratovým činom.

Pasáž z Epiktéta naznačuje, že Kýros je niekým poučovaný o tom, čo sa zvyčajne spája s výchovou kráľa, *βασιλική ἐπιστήμη* (porovnaj Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, s. 75). Rovnaké slová adresuje Antisthenés Platónovi, ktorý ho vraj ohováral (Diog. Laert. VI 3 [= V A 28]). Znamenalo by to, že mudrc zaujíma k ostatným ľuďom podobný postoj ako kráľ k poddaným – úsilie obidvoch ostáva nepochopené. Proti nepochopeniu a klamlivým rečiam sa musíme brániť všetkou silou (porovnaj V A 90: *ked' sa človek stane predmetom zlých rečí, musí mať viac udatnosti a sily, ako keby ho kameňovali*).

<sup>1</sup> Výrok citovaný Epiktétom, *βασιλικόν πράττειν μὲν εἶ, κακῶς δ' ἀκούειν*, by mohol byť súčasťou vymedzenia dobrého kráľa, ktoré sa podľa všetkého odlišovalo od elenktického dokazovania príznačného pre rané Platónove dialógy. Na základe zachovaných zlomkov, t. j. na základe dialogického chápania tézy o nemožnosti sporu, ktorá sa nevyučuje s požiadavkou etického vedenia života, môžeme povedať, že Antisthenés neskĺzol do skeptickej alebo relativistickej pozície príznačnej pre sofistov (v duchu Prótagorovho výroku, že „o každej veci existujú dva navzájom protichodné výklady“; 80 A 20 DK), a *ἐπιστήμη*

nestotožnil ani s teoretickým hľadaním príčin (porovnaj Plat., *Men.* 98a). Antisthenovské vedenie mohlo mať praktický charakter, analogický s tým, ako premýšľa o týchto otázkach Dión z Prúsy (porovnaj *Or.* 4. 24-25), ktorý zrejme prevzal postupy pri vymedzovaní dobrého kráľa od Antisthena, možno priamo z jeho kýrovských spisov (porovnaj A. Brancacci, „Dio, Socrates, and Cynicism”, s. 240-260, obzvlášť s. 246-247).

Podľa Joëla (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. I., s. 387-390) vypracoval Antisthenés na základe svojich homérskych štúdií (porovnaj Xenoph. *Symp.* 4,6 [= V A 186]) definíciu kráľovského umenia (*βασιλική τέχνη*), ktorej stopy nachádzame v zlomkoch z *Kýra* (napr. v zl. V A 86). Na Antisthenovu definíciu sa odvolávajú Xenofón (porovnaj diskusiu s Euthydémom v *Mem.* IV 2, najmä § 11) a Platón (porovnaj diskusiu o *βασιλική τέχνη* v *Euthydémovi*, 291c a n). No zatiaľ čo Xenofón súhlasí s Antisthenom, Platón s ním prinajmenšom v niektorých bodoch polemizuje.

## V A 87

ARSEN. p. 502,13-14: *Κύρος ὁ βασιλεὺς ἐρωτηθεὶς τί ἀναγκαιότατον εἴη μάθημα, „τὸ ἀπομαθεῖν,“ ἔφη, „τὰ κακά.“*

STOB. II 31,34: *ὁ αὐτὸς [scil. Antisthenes] ἐρωτηθεὶς, τί ἀναγκαιότατον εἴη μάθημα „τὸ ἀπομαθεῖν,“ ἔφη, „τὰ κακά.“* [= EXCERPTA E MS. FLOR. IOANN. DAMASC. II 13,34. cf. FLORIL. Ἄριστον καὶ πρῶτον μάθημα n. 1: ἄριστον καὶ πρῶτον μάθημά ἐστιν ἐν ἀνθρώποις πρᾶττειν τὰ χρηστά, ἀπομαθεῖν δὲ τὰ κακά.].

DIOG. LAERT. VI 7: *ἐρωτηθεὶς τί τῶν μαθημάτων ἀναγκαιότατον, „τὸ περιαιρεῖν,“ ἔφη [scil. Antisthenes], „τὸ ἀπομανθάνειν.“*

COD. NEAPOLIT. II D 22 n. 9: *Ἀντισθένης ἐρωτηθεὶς „τί ἐστιν ἄριστον μάθημα;“ ἔφη „τὸ ἀπομαθεῖν τὰ κακά.“*

Arsen. p. 502,13-14: Keď sa opýtali Kýra, čo považuje za najdôležitejšiu lekciiu, odpovedal, že predovšetkým sa treba odúčať zlé veci.

Stob. II. 31,34: Keď sa toho istého [scil. Antisthena] opýtali, čo považuje za najdôležitejšiu lekciiu, odpovedal, že je to odúčanie sa zlého. [= Excerpta e Ms. Flor. Ioann. Damasc. II 13,34. porovnaj Floril. *Najlepšia a prvá lekcia n. 1*: Najlepšia a prvá lekcia je u ľudí konať dobro a odúčať sa zlo.]

Diog. Laert. VI 7: Keď sa ho opýtali, ktorá z lekcií je najdôležitejšia, [scil. Antisthenés] odpovedal: „Zbavovať sa, odúčať sa.“

*Cod. Neapolit.* II D 22 n. 9: Keď sa Antisthena opýtali, čo je najlepšia lekcia, odpovedal: “Odúčať sa zlé veci.”

**Komentár:** Kýros v Arseniovej *Iónii* vystupuje v maske filozofa (porovnaj R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, s. 75). Kýrova, resp. Antisthenova odpoveď na otázku dosvedčuje, že Kýros je pre Antisthena prototypom sókratovského mudrca. Cieľom spisu mohla byť výchova (*παιδεία*) ideálneho, t. j. zdatne konajúceho vládcu (*βασιλεύς*), podobne ako v Xenofóntovom diele *O Kýrovej výchove*. Xenofón (*Cyrop.* I.2,15) stotožňoval výchovu s politickým zriadením obce (*πολιτεία*), čo bolo zrejme reakciou na aténske politické pomery, ktoré umožňovali, aby štátne úrady obsadili ľudia bez príslušného vzdelania (*ἀπαιδευτοί*). Protiklad aristokratickej a demokratickej formy vlády tvoril na prelome 5. – 4. stor. pred Kr. jadro politického myslenia. Zozačiatku sa aristokratická kritika opierala o Theognidove verše (pripomeňme, že aj Antisthenés napísal spis *O Theognidovi*, jeho obsah nepoznáme), ale postupne nadobúdala vyargumentovanú podobu (porovnaj napr. *Ústava Aténčanov I.*). Sókratovi nasledovníci napádali demokratickú tézu o politickej rovnosti (*ισονομία*) a zatiaľ čo sofistická výchova sa zameriavala na pestovanie presvedčivej reči, Sókratés a jeho žiaci kládli dôraz na zdatnosť konania.

## VA 88

DIOG. LAERT. VI 5: *ἐπαινούμενός ποτε ὑπὸ πονηρῶν, ἔφη [scil. Antisthenes], „ἀγωνιῶ μὴ τι κακὸν εἴργασμαι.“*

GNOM. VAT. 743 n. 9: *ὁ αὐτὸς [scil. Antisthenes] ἐπαινούμενος ὑπὸ μοχθηρῶν, „ἀγωνιῶ,“ ἔφη, „μὴ τι κακὸν εἴργασταί μοι, ὅτι τοιούτοις ἀρέσκω.“ [= ANTON. II, XXXII 57].*

IOANN. SARESBER. *Policr.* III 14,6: *Antisthenes quoque cuidam dicenti, maledixit tibi ille, non mihi inquit, sed illi, qui in se, quod ille culpat, agnoscit. [= GNOM. MONAC. LAT. XXXV 2].*

Diog. Laert. VI 5: Keď ho raz chválili zlí ľudia, povedal: „Bojím sa, že som vykonal niečo zlé.“

*Gnom. Vat.* 743 a n. 9: Keď ho raz chválili ničomní ľudia, povedal: „Bojím sa, že som urobil niečo zlé, lebo sa týmto páčim.“ [= Anton. II, XXXII 57].

Ioann. Saresber. *Policr.* III 14,6: Raz niekto povedal Antisthenovi, že naň niekto nadával. Odpovedal mu: „Nenadával mne, ale tomu, kto si v sebe nepriznáva chyby, ktoré mu vyčíta [= *Gnom. Monac. Lat.* XXXV 2].

**Komentár:** Výrok pripisovaný Antisthenovi by sme mohli dať do súvislosti so zl. VA 86, aj keď nehovorí priamo o vládcovi (pretože kráľovskú povahu má aj múdry človek). Potvrďovala by to verzia zlomku zo spisu Jána zo Salisbury,

ktorý sa zaoberá miestom a úlohou kresťanského panovníka (Ioannes Saresberiensis, *Policraticus, sive de nugis curialium et de vestigiis philosophorum*, 1159). Na základe verzie z Diogena Laertskeho by mohlo ísť o narážku na pochlebovanie, ktorého sa musíme zbaviť, ak si nechceme vytvoriť falošný obraz o sebe samých (porovnaj zl. V A 130).

Zásadný protiklad medzi zdadne konajúcim (*σπουδαῖος*) a špatne, t. j. chybné konajúcim človekom (*φαιῦλος*) je východiskovou diferenciou gréckeho etického myslenia. Aj preto stoici, ktorí nadviazali na kynikov, nepoznali rozdiel medzi človekom usilujúcim sa o zdatné konanie (*ὁ προκόπτων*; „kto sa zdokonaľuje“, „kto robí pokroky v zdatnej činnosti“) a zlým človekom (porovnaj *S.V.F.* 3.510) – podľa princípu, že *všetky morálne chyby sú rovnaké* (*ἡγεῖσθαι τὰ ἀμαρτήματα*; *S.V.F.* 3.527 z Diog. Laert. VII 120). Veľká časť etických problematizácií života sa týkala vzťahu zdadne konajúceho človeka k ľuďom chybujúcim (t. j. nerozumným, bláznivým). Ideálom kynického (a raného stoického) spoločenstva sa stane „ústava múdrych“.

## V A 89

DIOG. LAERT. VI 8: *πρὸς τὸν εἰπόντα „πολλοὶ σε ἐπαινοῦσι.“ „τί γάρ,“ ἔφη [scil. Antisthenes], „κακὸν πεποίηκα;“*

Diog. Laert. VI 8: Keď mu niekto povedal, že ho mnohí chvália, poznamenal: „Vári som urobil niečo zlé?“

**Komentár:** Porovnaj komentár k zl. V A 87 – V A 88.

F. G. Downing (*Cynics and Christian Origins*, s. 8) hľadá paralelu medzi antisthenovským aforizmom a *Evanjeliom podľa Lukáša* (6.26): *Beda, keď vás budú všetci ľudia chváliť; veď rovnako sa správali ich otcovia k falošným prorokom*. Viaceré paralely podľa Downinga poukazujú na kynické východiská spôsobu života v období raného kresťanstva.

## V A 90

DIOG. LAERT. VI 7: *παρεκελεύετό τε [scil. Antisthenes] κακῶς ἀκούοντας καρτερεῖν μᾶλλον ἢ εἰ λίθοις τις βάλλοιτο.*

Diog. Laert. VI 7: Antisthenés tiež radil, že keď sa človek stane predmetom zlých rečí, musí mať viac udatnosti a sily, ako keby ho kameňovali.

**Komentár:** Porovnaj komentár k zl. V A 87 – V A 89. Gnóma pravdepodobne pochádza zo staršej kynickej tradície. Zdôrazňovanie potreby odvahy a sily pri odrážaní zlých rečí by mohlo byť aj narážkou na Sókratovu reč pred súdom, ktorá pôsobila na mnohých prítomných povýšenecky, ale v skutočnosti bola prejavom odvahy, lebo bola prednesená v duchu *parrhésie* (prostej, pravdivej reči protikladnej rétorickému krasorečneniu).

## V A 91

GREGOR. NAZIANZ. *orat.* IV [= *contr. Iulian.* I] 72: μέγας ὁ Ἀντισθένης, ὅτι, τὸ πρόσωπον συντριβεῖς ὑπὸ τινος τῶν ὑβριστῶν καὶ θρασέων, ἐπιγράφει τῷ μετώπῳ μόνον, ὥσπερ ἀνδριάντι δημιουργῶν, τὸν παίσαντα, ἴσως ἵνα κατηγορήσῃ θερμοτέρων.

BASIL. *schol. in Greg. Nazianz.* XI 2 p. 138: καὶ οὗτος [scil. Antisthenes] φιλόσοφος ἦν ἀλαζῶν καὶ ὑπερήφανος, ὃς ὑπὸ τινος ὑβριστοῦ τὸ πρόσωπον συντριβεῖς, ἐπέγραψε τῷ προσώπῳ, ὥσπερ ἐν ἀνδριάντι, τὸν παίσαντα, στηλιτεύων τὸν ὑβριστήν, ἵνα θερμοτέραν τὴν κατηγορίαν ἐνδείξαιτο.

Gregor. Nazianz. *orat.* IV [= *contr. Iulian.* I] 72: Antisthenés je veľký človek, pretože keď mu nejaký bezočivý násilník zohavil tvár, uspokojil sa tým, že si meno útočníka napísal na čelo – podobne ako to robia sochári na svojej soche. Urobil to asi preto, aby jeho žaloba ešte viac kričala.

Basil. *schol. in Greg. Nazianz.* XI 2 p. 138: Tento filozof [scil. Antisthenés] bol namyslený a pyšný. Keď mu raz nejaký násilník zohavil tvár, napísal si na ňu – sťaby na sochu – meno toho, kto ho udrel. Násilníka tak vystavil verejnej potupe, akoby na nejakom stípe. Týmto spôsobom chcel svoju žalobu naňho ešte zvýrazniť.

**Komentár:** Podobnú anekdotu pripisuje Diogenés Laertský Diogenovi zo Sinópy (porovnaj Diog. Laert. VI 33) a Kratétovi (porovnaj Diog. Laert. VI 89). Všetky verzie zrejme pochádzajú zo staršej kynickej tradície, ktorá pripisovala Sókratovi, Antisthenovi a Diogenovi podobné názory. Anekdota by mohla byť príkladom praktického charakteru kynickej etiky, v ktorej sa z argumentu stáva gesto. Zároveň sa tu mieša komické (dramatická situácia) s vážnym (etický prístup k životu), čo je základom menippovskej satiry.

Zaujímavé je hodnotenie kresťanského spisovateľa Basilea, že Antisthenés bol namyslený a pyšný človek (*ἀλαζῶν καὶ ὑπερήφανος*), ktoré je v protiklade s Klémentovými slovami, že *Antisthenés stanovil za cieľ života pokorné zmýšľanie* (*ἀτυφία*; porovnaj Clem. Alex. *strom.* II, XXI 130,7 [= V A 111]). Výraz



ἀλαζών používa aj Aristofanés, keď hovorí o sofistoch ako „šarlatánoch“ (porovnaj taktiež Plat., *Charm.* 173c).

XVII. – Ἡρακλῆς ὁ μείζων ἢ περὶ ἰσχύος

XVII. – *Héraklés Väčší alebo o sile*

**Úvodný komentár:** Na základe zachovaných zlomkov z *Hérakla* (VA 92–99) sa zdá, že Antisthenés sa neobmedzoval na „sókratovské dialógy“, v ktorých vystupuje ako hlavný hovorca a príklad správneho konania iba Sókratés, ale vytváral aj vlastné postavy, ktoré sa buď priamo zúčastnili rozhovorov, alebo boli ich hlavnou témou. Pokiaľ budeme chápať Antisthenovho *Odyssea* ako etickú obhajobu homérskeho hrdinu obrátenú proti jeho hrubému zobrazeniu v atickej tragédii, tak Antisthenovho *Hérakla* by sme mohli pochopiť ako mýtický prototyp rozumného človeka, ktorý sa dokáže vyrovnáť so všetkými útrapami života. U Antisthenovho *Odyssea* nachádzame viacero znakov sókratovského mudrca, ale aj napriek tomu zostáva epickým hrdinom, ktorý nekoná ani egocentricky, ani bohorúhačsky (porovnaj zl. V A 54, V A 188, V A 190 atď.). *Héraklés* je naproti tomu Antisthenovým príkladom rozumného konania, ktoré sa opiera o dva hlavné princípy: (1.) πόνος je dobro; a (2.) náš život musí byť v súlade s ἀρετή.

Neskoršia kynická literatúra prirovnáva k *Héraklovi* aj iných hrdinov, napr. *Thésea*. Porovnaj Ps.-Lucian., *Cyn.* 13-14: *Théseus* sa rozhodol podobne ako *Héraklés*, že bude chodiť bosý a nahý. Zapáčilo sa mu mať dlhú bradu a dlhé vlasy. Podobne sa správali ďalší dávni ľudia, ktorí boli lepší ako my – každý z nich by sa nechal ostriať asi tak ako lev. Mysleli si totiž, že hebká a hladká pleť je vhodná pre ženy, zatiaľ čo oni boli muži a chceli tak aj vyzeráť – ako muži. Boli presvedčení, že dlhá brada zdobí muža tak ako hriva koňa alebo leva a boh im ju dal pre krásu.

Pripomeňme, že na konci 5. stor. pred Kr. bol *héraklovský* mýtus veľmi populárny a Antisthenovi mohol pripadať ako nanajvýš vhodný na to, aby pomocou neho načrtnol obraz sókratovsko-kynického mudrca (porovnaj R.. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, s. 34 a n).

Na rozdiel od kýrovských spisov nedokážeme bezpečne rozlíšiť, ktoré svedectvá o *Héraklovi* referujú o jednom a ktoré o druhom spise s týmto titulom. Rozlíšenie medzi *Héraklom Väčším* a *Héraklom Menším* sa týka pravdepodobne rozsahu oboch diel, t. j. nejde v ňom o dve odlišné postavy. Ak by sme vzali do úvahy pasáže z *Diogena Laertskeho* (porovnaj V A 97, 98, 99), dospeli by sme k záveru, že všetky svedectvá pochádzajú z *Hérakla Väčšieho*, ktorý mal etický a protreptický charakter – jeho obsah sa údajne týkal nadobudnutia ἀρετή v procese παιδεία.

Podľa Hirzela (*Der Dialog*, zv. I., s. 120-121) existoval iba jeden héraklovský spis, v ktorom sa nachádzalo niekoľko rozhovorov zasadených do zjednocujúceho rozprávania. Rovnako Wilamowitz-Moellendorff (*Platon*, zv. II., s. 27) si myslí, že *Héraklés* nebol dialóg, aj keď obsahoval priamu reč.

K. Holl („Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens“, s. 406-427) v nadväznosti na Weberovu tézu („De Dione Chrysostomo Cynicorum Sectatore“, s. 236-257) odmieta názor, že *Héraklés* bol dialóg – nemohol ním byť, ak sa v ňom opisovala Héraklova smrť.

Dümmlerov (*Antisthenica*, s. 6 a n) a Susemihlov („Der Idealstaat des Antisthenes und die Dialoge *Archelaos*, *Kyros* und *Herakles*“, s. 208 a n) predpokladajú, že titul sa viaže na tému, a nie na postavu, stojí v rozpore so zachovanými zlomkami [porovnaj V A 93 a V A 94], ako aj s pasážou z Themistia [= V A 96].

Bezprostredným predchodcom Antisthenovho diela mohol byť Prodikov spis o Héraklovi (*Mem.* II, 1, 21-34). Ale podobnosti majú skôr vonkajškový charakter. Zatiaľ čo Prodikos siahol po héraklovskom mýte preto, aby dodal väčšiu váhu svojim morálnym povzbudeniam, Antisthenés vytvoril z mýtických a legendárnych postáv predstaviteľov konkrétnych myšlienkových smerov. Podľa Giannantonioho (*SSR*, IV, s. 315) nie je vylúčené, že za postavou Prométhea sa skrýval Platón, čo by potvrdzovala pasáž z *Filéba* 16c, v ktorej Platón (a nielen Theofrastos, ako si myslel Bücheler) činí z Prométhea akýsi filozofický ideál.

K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II.1, s. 288-296) prišiel s hypotézou, že autorstvo Prodikovho Hérakla u Xenofóna by sme mali pripísať Antisthenovi (porovnaj taktiež *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II.1, s. 132-134). Proti Joëlovej hypotéze namieta W. Nestle („Die Hören des Prodikos.“ *Hermes* 71 (1936), s. 164-165), F. Überweg, (*Grundriß der Geschichte der Philosophie*, s. 124), W. Schmid, (*Geschichte der griechischen Literatur I/3*, s. 45). M. Untersteiner (*The Sophists*, s. 207) v komentári k Prodikovým zlomkom poukazuje na to, že Xenofón reprodukuje nielen formu (ako môžeme vidieť na základe štylistických rozdielov), ale aj substanciu Prodikovho myslenia (k tomu porovnaj Maier, *Sokrates*, s. 254). Sám Xenofón pripomína, že jeho zhrnutie nereprodukuje Prodikovu alegóriu slovo od slova. Pokiaľ ide o štylistickú stránku textu, určité podobnosti by sme mohli nájsť v Gorgiových rečiach (porovnaj H. Mayer, *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen*, 1913, s. 12 a 25; F. Blass, *Die attische Beredsamkeit* I, s. 32).

F. Decleva Caizzi poznamenáva (*AF*, s. 30-32, 94-97), že mýtus o Héraklovi okrem Prodika využívali aj pythagorovci, a poukazuje na to, že pod týmto titulom museli existovať dve Antisthenove diela (*AF*, s. 95-96): „Pokiaľ ide o štruktúru spisu [...], môžeme sa nazdávať, že podnetom na vytvorenie reči

o Héraklovi bolo maliarske zobrazenie Cheiróna a Achilla. Možno predpokladať, že dielo malo dialogický rámec, ktorého postavy sú neznáme, no mohol medzi nimi byť i sám Sókratés. Do tohto rámca bolo vložené rozprávanie o Héraklovom živote.“ Pokiaľ ide o Prométheovu úlohu, Decleva Caizzi pripomína rozdielne tradície u Plútarcha (porovnaj *De e ap. Delphos* 387d) a Dióna Chrysostoma (porovnaj *Orat.* VIII (7) 33) – zdôrazňuje význam protikladu medzi Prométheom a Héraklom, pričom sprostredkovateľský medzičlánok má predstavovať Odysseus: Prométheus symbolizuje tých, ktorí sú obeťou márnosti, pýchy, závidi, a ženú sa za ľudskými dobrami. Podľa Declevy Caizzi sa nedá vylúčiť, že Antisthenés mal na mysli konkrétne osoby, najmä Platóna (k tomu pozri Th. Gomperz, *Griechische Denker*, II, s. 145 a n)

O obsahu *Hérakla* sa rozvinula široká diskusia, v rámci ktorej sa historici pokúšali o zasadenie antisthenovského obrazu héra do predošlej héraklovskej tradície. Pripomeňme si aspoň niektoré z ich hypotéz:

F. Dümmler (*Antisthenica*, s. 6 a n) odvodzuje titul *Héraklés* od jeho námetu, a nie od mena jedného z účastníkov diskusie – vyplýva to podľa jeho názoru z pestrosti jednotlivých scén: Z niektorých zlomkov sa zdá, že scéna sa odohráva v Cheirónovej jaskyni; ďalší zlomok zasa porovnáva Hérakla s Prométheom; Winckelmannov zl. VI z *Kýra* (= Procl. in *Plat. Alcib.* 98,14-16) by mal patriť do *Hérakla*, ako to naznačuje súvislosť so zl. V (= Plutarch. *vit. Alcib.* 1,3 s. 192 A; porovnaj Winckelmann, *Antisthenis fragmenta*, s. 18-19). Ak by to bolo tak, línia dialógu by prechádzala od opisu Alkibiadovej krásy k Achillovej výchove u Cheiróna, počas ktorej Achillés našiel v Héraklovi skôr priateľa typ milovníka (*ἔραστῆς*) než nešťastníka (*δειλός*). Podobne ako Cheirón, ktorý sa snažil nasmerovať Achilla na cestu zdatnosti, aj Sókratés sa usiluje o výchovu Alkibiada. F. Dümmler (*Antisthenica*, s. 6) súhlasí s Büchelerovým názorom, že Prométheus nevyjadruje Antisthenove myšlienky: Antisthenés musel stáť na strane Hérakla, ktorý sa staval proti Prométheovi (porovnaj Weber, „De Dione Chrysostomo Cynicorum Sectatore“, s. 240). Dümmler vidí za diskusiou medzi Héraklom a Prométheom („Zum Herakles des Antisthenes“, *Philologus*, L (1891), s. 289-290) spor medzi Antisthenom a Platónom týkajúci sa všeobecných pojmov, a preto sa nazdáva, že aj posledná časť zlomku (= V A 96), do ktorej sa dostalo Antisthenovo meno nedopatrením, reprodukuje Prométheove slová. Veď Platón taktiež prirovnáva Antisthena k prasat'u – podobne ako Prométheus, ktorý k nemu prirovnáva Hérakla. Nakoniec sa mal Antisthenés zmieniť aj o obuvníkovi Simónovi (porovnaj Dümmler, *Antisthenica*, s. 37; k tomu porovnaj K. Joël, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II.1, s. 307). R.. Höistad (*Cynic Hero and Cynic King*, s. 58-59) si naopak myslí, že vzťah Héraklés-Prométheus je skôr narážkou na vzťah Antisthenés – Gorgias.

E. Weber („De Dione Chrysostomo Cynicorum Sectatore“, s. 236-257) pri-

jíma Welckerovu tézu týkajúcu sa rozdelenia titulov (porovnaj *Kleine Schriften*, Bonn 1845, zv. II., s. 482-483; bližšie pozri komentár k zl. V A 41). Spis *Ἡρακλῆς ἢ Μίδαας*, v ktorom vyznávač slasti Midas vytvára protiklad k Héraklovi, anticipuje kynický názor na kráľov, čo podľa Webera („De Dione Chrysostomo Cynicorum Sectatore”, s. 260) dokladajú slová kynika Diogena v *Gnom. Vat.* 742 n. 181 [= V B 300]: *...ἡδονὴν ἀληθινὴν εἶναι τὸ τὴν ψυχὴν ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἰλαρότητι ἔχειν, ἄνευ δὲ τούτου οὐδὲ τὰ Μίδου οὐδὲ τὰ Κροίσου χρεῖματα ὠφέλιμα εἶναι· ἂν δὲ τις ἢ ὑπὲρ μεγάλου ἢ ὑπὲρ μικροῦ λυπῆται, οὐκ εὐδαίμων, ἀλλὰ κακοδαίμων ἐστίν* (...skutočná rozkoš spočíva v tom, že človek má dušu v stave pokoja a radosti. Bez splnenia tejto podmienky nestoja za nič ani všetky poklady, ktoré má Midas či Kroisos; ale ak sa niekto trápi či už pre veľké alebo aj pre malé veci, potom nie je blažený, ale nešťastný); porovnaj E. Norden (*Beiträge*, s. 382). Weber analyzuje problém kynických zdrojov Héraklovoho obrazu v rečiach Dióna Chrysostoma a v tejto súvislosti upozorňuje na pasáž z *Iulian. Orat.* IX [VI] 8 s. 187b-c [= V A 26], v ktorej je citovaný Oinomaos: „Kynizmus nie je ani antisthenizmus, ani diogenizmus“; *ved' tí najlepší a skutočne praví predstavitelia kynizmu hovoria, že aj veľký Héraklés (...) zanechal ľudstvu vo svojej osobe ten najkrajší vzor takéhoto spôsobu života*. Pravdepodobnými kynickými prameňmi Dióna Chrysostoma mohli byť (bez ohľadu na Diogenovu tragédiu, ktorá si z Hérakla robila žarty; porovnaj *Lucian., Vit. auct.* 6-11 [= V B 80]) rovnomenná *Kratétova* tragédia a Antisthenove diela *Ἡρακλῆς ὁ μείζων ἢ περὶ φρονήσεως ἢ ἰσχύος* (podľa Susemihlovoho návrhu; porovnaj „Der Idealstaat des Antisthenes und die Dialoge *Archelaos, Kyros und Herakles*“, s. 208-209) a *Ἡρακλῆς ἢ Μίδαας* (podľa Welckerovho návrhu).

G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 312) proti Weberovej téze namieťa, že z dvoch zlomkov *Kratétovej* tragédie nedokážeme vydedukovať nič, čo by malo nejakú súvislosť s Diónom. Preto nám zostávajú len zlomky Antisthenovho *Hérakla* zozbierané Winckelmannom (plus pasáž z Themistiovho spisu *O zdatnosti*), ktoré treba spojiť s ďalšími pasážami z Dióna Chrysostoma, resp. z Diogena Laertskeho. Zvláštnu pozornosť si zaslúži porovnanie pasáže Dio Chrysost. *Orat.* VI (4) 29-32 [= V B 582] s pasážou Themistiovho spisu *Περὶ ἀρετῆς*; porovnaj komentár k zlomku V A 96.

Cykly legend o Héraklovi patria k najbohatším a najzložitejším látkam gréckych mýtov. Pokusy o analýzu a interpretáciu héraklovskej tradície sú z tohto dôvodu komplikované a vyžadujú si podrobný výklad. Na tomto mieste môžeme poukázať iba na niektoré literárne, historiografické a myšlienkové súvislosti, ktoré by nám mohli pomôcť umiestniť antisthenovský obraz Hérakla do celkového kontextu. Pripomenutie týchto súvislostí je dôležité, ak sa chceme vyvarovať chýb niektorých historikov (Weber, Dümmler, Joël), ktorí úplne prevrátili historickú perspektívu a na základe kynicko-stoickej tradície rekon-

štruovali obsah Antisthenovho *Hérakla*, pričom sa opierali o autorov ako Dión alebo Julian, ktorí sa pohybovali v úplne inom kultúrnom prostredí a v iných tradíciách.

Ak vsadíme Antisthenovho *Hérakla* do náležitého kontextu, pochopiteľnejšími budú nielen témy ako *παιδεία* a nadobúdanie *ἀρετή*, ale aj konania jednotlivých postáv (Cheirón, Achilles, Héraklés, Prométheus), ktoré nás odkazujú na dobové diskusie. G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 322) v tejto súvislosti pripomína Sókratove slová v Platónovej *Apológii* 22a, kde vystupuje ako človek (podobný Héraklovi), ktorý musel po odpovedi Delfskej veštiarne znášať nemálo *πόννοι* (*Apol.* 22a6-8): *δεῖ δὴ ὑμῖν τὴν ἐμὴν πλάνην ἐπιδείξαι ὥσπερ πόνους τινὰς πονοῦντος ἵνα μοι καὶ ἀνέλεγκτος ἢ μαντεία γένοιτο* (*Musím vám opísať svoje cesty, ktoré som podstupoval akoby nejaké ťažké námahy, πόννοι, aby sa mi tá veštbá ukázala nevyvrátiteľná*). Antisthenovo dielo nás takto vedie späť od kynicko-stoickej tradície k spoločnému úsiliu prvej generácie sókratovcov chrániť pamiatku svojho učiteľa, obraňovať jeho charakter (odlišný od charakteru sofistov), interpretovať jeho etické dedičstvo a tieto interpretácie brániť pred ostatnými.

Spomedzi antisthenovských bádateľov sa téme Hérakla venoval najpodrobnejšie R. Höistad (porovnaj *Cynic Hero and Cynic King*, s. 22-73; jeho výklad nasledovali O. Gigon, *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*, s. 61, a A.-H. Chroust, *Socrates*, s. 104-105). Ale ani Höistadovi sa nepodarilo zahrnúť všetky aspekty, ktoré sú dôležité v súvislosti s Antisthenovým *Héraklom* (Höistad koniec koncov rekonštruuje obsah diela iba na základe doxografických výňatkov z Diogena Laertského; porovnaj s. 34-37).

Höistadova analýza začína pripomenutím homérskej tradície (*Cynic Hero and Cynic King*, s. 22): *In Homer Heracles, in common with other Homeric heroes, was celebrated as a mighty hero, the accomplisher of the dodekathlos and a series of other adventures. The poet reproduces the material of the saga of Heracles with no pedagogical or moral aims or purposes and consequently does not hesitate to repeat such things as showed the hero in a dubious light.* Homér oslavuje Hérakla ako mocného hrdinu. *Ilias* a *Odyseia* ponúkajú bohatý zoznam Héraklových *ᾄθλα* a *πάρεργα*. Medzi nimi sa však nachádzajú aj také, ktoré stavajú Hérakla do negatívneho svetla (porovnaj napr. zranenie Héry, *Il.* 5.392-394, alebo zabitie Ifita, *Od.* 21.22-30), z čoho môžeme usudzovať, že Homér sa neusiloval o morálne či pedagogické vykreslenie Hérakla (porovnaj W. Jaeger, *Paideia*, I, s. 35 a n). Zdá sa, že epizóda o dvanástich námahách (*τὰ δώδεκα ᾄθλα*, *dódekathlos*) vznikla až v neskoršej dobe a ustálila sa počas helenizmu.

U Homéra vystupuje do popredia hrdinova sila a odvaha (porovnaj *Il.* 2.660). Jedna epizóda však pôsobí zvláštne: Odyseiova návšteva v Hádovej ríši (*Od.* 11.601 a n), kde mocný Héraklés narieka nad vlastným údelom (na

zemi musel znášať strašné útrapy, aj keď je Diovým synom). Plútarchos nevidí v týchto veršoch žiadny rozpor (porovnaj *De facie* 944f), ale neskorší autori boli pobúrení Homérovými slovami: pravý Héraklés musí žiť medzi bohmi, takže to, čo videl Odysseus v podsvetí, mohol byť iba jeho verný obraz, *Abbild* (porovnaj E. Rohde, *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, I., s. 60-61). Z tej istej situácie vyrastá smiech, ktorý adresuje kynik Diogenés Homérovi v Lúkianových *Podsvetných rozhovoroch* (*Mort. dial.* 16, 1-5 [= V B 589]: Diogenés nechápe, ako môže byť Héraklés príznakom v ríši mŕtvych a zároveň sa nachádzať medzi bohmi – musí preto existovať ešte „tretí Héraklés“, ktorý bol kedysi smrteľným telom.

Hésiodovo stvárnenie Hérakla nevybočuje z homérskeho rámca (porovnaj *Theog.* 287 a n, 313 a n, 327 a n, 526 a n., 530 a n, 950 a n), a to ani pokiaľ ide o morálny a pedagogický aspekt. Až Pindarov obraz hrdinu sa začne odlišovať od predošlej tradície, čo Höistad pripisuje prechodu od epického k lyrickému žánru. Za dôležité označuje stvárnenie Hérakla ako darcu sily v životných skúškach (porovnaj *Nem.* I 60 a n), príkladom čoho je hrdinova „filantropia“ (*Cynic Hero and Cynic King*, s. 23): *The whole conception breathes a totally different spirit from the mad blood lust which possesses the Heracles of the epic.*

Peisandrov zl. 10 Kinkel z jeho *Hérakleie* (porovnaj *δικαιοτάτου δὲ φωνῆος*) a Archilochov zl. 120 Diehl (porovnaj *epithetum καλλίνικος Ἡρακλῆς*) naznačujú určitú racionalizáciu héraklovského mýtu, ktorá je nutnou predohrou k morálnej revaluácii nášho hrdinu ako ideálneho muža.

Hérakla stvárňuje takisto attacká dráma, v ktorej vystupuje ako typický tragický hrdina. V Sofoklových *Trachiňankách* sa dostáva do popredia konflikt medzi božským a ľudským zobrazený cez Héraklov vzťah k nesmrteľnému Diovi na jednej strane a k jeho pozemskej matke Alkméné na strane druhej. Konflikt medzi božským a ľudským v Euripidovom *Héraklovi* dovedie hrdinu až k ostrému odmietnutiu antropomorfných podôb bohov. Héraklés sa vyrovnáva s utrpením rýdzo ľudskými prostriedkami a jeho *πόννοι* predstavujú niečo, čo prináša ľuďom prospech (Héraklés je *πολύπονος*; porovnaj Eurip., *Herac.* 1192).

R. Höistad analyzuje rôzne tradície, ale nevšima si pritom niektoré správy, ktoré sú zaujímavé z hľadiska formovania héraklovej legendy – napr. v súvislosti s Héraklovým vzťahom ku kentaurovi Cheirónovi, ktorého povest' učiteľa héroov sa stala podnetom na napísanie *Χίρωνος ὑποδηγῆσαι* pripisovanej Hésiodovi (porovnaj W. Jaeger, *Paideia*, I., s. 57 a n). Za pozornosť stoja aj epické cykly *Hérakleida* a *Théseida* vytvorené na podnet Aténčanov, aby konkurovali thébskemu cyklu, ktoré viedli Aristotela k známemu súdu o ich nejednotnosti (*Poet.* 8.1451a19). A nemali by sme zabudnúť ani na Héraklovu legendu v Stésichorovej chórovej lyrike. Megakleídés sa vyjadril (*ap.* Athen. XII 512f), že Stésichoros bol prvý, kto zobrazil Hérakla s levou kožou a kyjom namiesto

tradičných zbraní, ktoré mu pripisuje Homérova *Odyseia*. Athénaiova správa je zaujímavá aj tým, že ju môžeme prepojiť s pasážou Diodor. XII 9, 2-6 [= A 14,14-18 DK] referujúcou o vypuknutí vojny medzi mestami Krotón a Sybaris. Svoju úlohu pri tom zohral Pythagoras, lebo na čele krotónskeho vojska sa postavil jeho žiak, atlét Milón, šesťnásobný víťaz olympijských hier: Do boja kráčal ovenčený olympijskými vencami a „oblečený a vyzbrojený na spôsob Hérakla levou kožou a kyjom“ (διεσκευασμένος δὲ εἰς Ἡρακλέους σκευὴν λεοντῆι καὶ ῥοπάλῳ). G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 319) tu nachádza formujúcu sa tradíciu „pythagorovského Hérakla“, na ktorú Höistad pozabudol. Podrobne sa jej venoval M. Detienne („Héraclès, héros pythagoricien“, s. 19-53). V tejto súvislosti sú dôležité zlomky Hérodóra z Hérakley (otca megarika Brysóna), logografa s úzkymi väzbami na pythagorovský kruh, autora diela *Καθ' Ἡρακλέα λόγος* o rozsahu minimálne 17 kníh. Práve nimi sa začína pythagorovská alegorizácia Hérakla. Podľa Detienna počnúc VI. stor. pred Kr. sa vynára z legend o Héraklovi postava človeka, ktorý si vďaka svojej sile a energii zaslúžil stať sa bohom (obklopený aureolou svojich veľkých víťazstiev sa syn Dia a Alkmény stáva hrdinom úsilia dokonale naplneného vďaka námahe, stáva sa modelom pre *πόνος*).

Stopy filozofického obrazu Hérakla nachádzame aj v pythagorovských *ἀκούσματα*, ktoré kladú dôraz na námahu. Jeden z rituálnych príkazov znie: *φορτίον μὴ συγκαθαιρεῖν ... συνανατιθέναι δέ* (*Nepomáhaj pri skladaní bremena, ale pri jeho nakladaní*). Porovnaj Iambl. *Vit. Pythag.* XVIII, 84 [= 58 C 4 DK, zv. I, s. 464, 25-27] vysvetľujúci tento príkaz: *pretože nie je správne stať sa príčinou skončenia námahy (οὐ γὰρ δεῖ αἴτιον γίνεσθαι τοῦ μὴ πονεῖν)*. Prophy. *Vit. Pythag.* 42 [= 58 C 6 DK, I s. 466, 3-5] formuluje predpis v upravenej podobe: *φορτίον δὲ συνανατιθέναι μὲν τοῖς βαστάζουσιν, συγκαθαιρεῖν δὲ μὴ* (*Pomáhať ľudom, ktorí nesú bremeno, pri jeho nakladaní, ale nie pri skladaní*) a dodáva, že Pythagoras nám týmto radí, *aby sme druhým nepomáhali vedení nejakou príjemnosťou ale vždy v duchu zdatnosti (δι' οὗ παρήγει μηδενὶ πρὸς ἄφροσύνην, ἀλλὰ πρὸς ἀρετὴν συμπράττειν)*. Porovnaj taktiež Diog. Laert. VIII 17: *φορτίον μὴ συγκαθαιρεῖν, συνεπιτιθέναι δέ* (*Nepomáhať pri skladaní bremena, ale pri jeho nakladaní*). Iamblichos cituje príkaz vo svojom *Protreptiku*, kde poznamenáva (21 s. 113 Pistelli): *Ἡράκλειον δὲ οἱ Πυθαγόρειοι ἐφήμιζον τότε τὸ σύμβολον εἶναι αὐτοῖς, ἐπισφραγίζομενοι ἀπὸ τῶν ἐκείνου ἔργων* (*Pythagorovci vyhlasovali, že táto ich zásada je heraklovská, pričom sa odvolávali na jeho činy*). Niektorí historici zaradzujú tento výrok medzi rituálne, iní medzi etické príkazy (novoplatonik Olympiodóros ho dokonca interpretuje ako odmietnutie samovraždy, ktorú považuje podobne ako Platón za neprijateľnú). Nevieme povedať, či ide o narážku na príbeh o Héraklovi a Atlantovi, ale zdá sa, že výrok súvisí s epizódou, ktorú Hérodóros (zl. 24 FHG, II, s. 34 [= zl. 18 F. Gr. Hist. I, s. 218]) vykladá približne v tom zmysle, že Héraklés, ktorý už bol zbehlý vo vešteckom umení a znalý

v prírodných veciach, sa ešte učil poznávať veci nebeské. Ďalší pythagorovský predpis znie takmer kynicky: ἀγαθόν οἱ πόνοι, αἱ δὲ ἥδοναι ἕκ παντός τρόπου κακόν (námahy sú dobré, ale pôžitky sú za každých okolností zlé; porovnaj Iambl. *Vit. Pythag.* XVIII, 85 [= 58 C 4 DK, I, s. 464, 34]. A pripomeňme aj Epicharmove slová (23 B 36 DK): Τῶν πόνων πωλοῦσιν ἡμῖν πάντα τὰγάθ' οἱ θεοί (Všetko dobré musíš zaplatiť bohom ťažkou námahou). verše cituje Xenofón (*Mem.* II 1, 20) v úvode k „Héraklovi na rózcestí“ – ďalšia súvislosť, ktorá stojí za povšimnutie, pretože poukazuje na priamu závislosť Antisthenovho Hérakla na pythagorovskom Héraklovi. M. Detienne („Héraclès, héros pythagoricien“, s. 34-37) sa domnieva, že pythagorovská tradícia bola staršia a bola známa v Aténach na prelome 6. – 5. stor. pred Kr., preto mohla vplývať na Antisthenovu podobu Hérakla. Detienne sa domnieva, že pythagoreizmus ovplyvnil Antisthena prostredníctvom Diodóra z Aspenda. G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 320) je voči jeho názoru skeptický, ale nepochybuje o tom, že v kultúrnom horizonte prvej polovice 4. stor. bol pythagorovský obraz Hérakla dôležitý a že aspoň navonok korešpondoval s obrazom, ktorý sa tradične pripisuje Antisthenovmu Héraklovi.

V poslednej dobe viacerí historici dospeli k záveru, že pythagoreizmus mal vplyv aj na Prodikovho Hérakla (porovnaj M. Untersteiner, *The Sophists*, s. 219 a n a priložená bibliografia). Prodikos v Xenofóntovom zhrnutí (*Mem.* II, 1, 21-34) vykresľuje Hérakla vo chvíli, keď sa na prahu dospelosti musí rozhodnúť, či nasmeruje svoj život cestou ἀρετή alebo κακία. Podobný iniciačný rituál sa odohrával aj v pythagorovských krúžkoch (v 20-tom roku života). Héraklés sa utiahne na nerušené miesto a tam ho navštívia zosobnené Ἀρετή a Κακία, ktoré mu podrobne opisujú, čo ho čaká, keď si vyberie jednu alebo druhú cestu. Κακία sa predstaví dvomi menami, jedným, ktoré si dáva ona sama (Εὐδαιμονία), a druhým, ktoré jej dávajú ľudia (Κακία). Αρεté povie, že ho nechce klamať prisľubmi slastí, a potom vyhlási: τῶν γὰρ ὄντων ἀγαθῶν καὶ καλῶν οὐδὲν ἄνευ πόνου καὶ ἐπιμελείας θεοὶ διδῶσιν ἀνθρώποις (to, čo je skutočne dobré a krásne, nedávajú bohovia ľuďom bez námahy a bez úsilia). Práve táto veta vedie Giannantoniho (*SSR*, IV, s. 321) k záveru, že úvahy o Antisthenovom vplyve na redakciu Xenofóntovho diela sú mylné, pretože πόνος sa tu nestotožňuje s ἀγαθόν (porovnaj zl. V A 85), ale chápe sa ako cena, ktorú treba zaplatiť za dosiahnutie τὰ ἀγαθὰ a τὰ καλά.

Héraklés patril k častým témam chvállorečí (ἐπιδείξεις) – héraklovské príbehy využíval nielen Prodikos, ale aj ďalší sofisti, ktorí patrili medzi „lepších vzdelancov“ (οἱ χρηστοὶ σοφισταί – Platónov výraz; porovnaj *Symp.* 177b2). Podobne to bolo s mýtom o Prométheovi (porovnaj napr. verziu, ktorú Prótagorovi pripisuje Platón, *Prot.* 320c-322c). Obidvaja hrdinovia patrili k postavám, ktoré reinterpretovala aj dramatická poézia proti lyrickej alebo epickej tradi-



cii. Héraklés tragédií nie je ten istý ako Pindarov Héraklés. Takisto Héraklés v Sofoklových *Trachiňanách* nie je ten istý ako Héraklés, podľa ktorého bola pomenovaná Euripidova tragédia. Od oboch sa zase líši Héraklés, ktorý zasa huje v Euripidovej *Alkéstide* – ten má veľmi blízko ku komediálnym postavám. O ďalších obrazoch Hérakla referuje H. D. Rankin (*Antisthenes Sokratikos*, s. 101-108). O vzťahoch medzi Héraklom Antisthena a kynika Diogena pozri G. Giannantoni (*SSR*, IV, Poznámka 45). O idealizácii Héraklovej postavy a o mieste Antisthenovho diela v tzv. „posvätných životopisoch“ pozri K. Holl („Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens“, s. 406-427).

F. Dümmler (*Kleine Schriften*, s. 285-279) dokazoval vplyv *Hérakla* na Xenofónovho *Agésilaa*. K vzťahu medzi Antisthenovým *Héraklom* a Xenofónovým *Spisom o lovectve (Cynegeticus)* sa vracia aj E. Norden (*Die antike Kunstprosa*, zv. I, s. 431), podľa ktorého autor *Cynegetica* (ktorým nie je Xenofón, ale niektorý z jeho súčasníkov) polemizuje s Antisthenom iba na jednom mieste, kde hovorí, že *slová by nikoho nevychovali, len gnómy, ak sú naozaj dobré* (*Cyn.* 13, 5): *ὀνόματα μὲν γὰρ οὐκ ἂν παιδεύσειε, γνῶμαι δέ, εἰ καλῶς ἔχοιεν*.

Úzky vzťah medzi Antisthenovými dielami a Xenofónovými sókratovskými spismi je jednou z hlavných tém Joëlovej práce *Der echte und der Xenophontische Sokrates*. Aj v prípade *Hérakla* rozvíja Joël svoje názory na obrovskom priestore (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II.1, s. 48-560). Pri rekonštrukcii využíva hojne Dióna Chrysostoma, a to v oveľa väčšom rozsahu ako celá dovtedajšia kritika. Porovnaj H. von Arnim (*Leben und Werke des Dio von Prusa*, s. 265), ktorý už pred Joëlom odvodzoval z Antisthenovho *Hérakla Väčšieho* záverečnú časť VIII. Reči Dióna, kde sa píše o Héraklových *ἄλλα*, pretože vyzdvihovanie užitočnosti *πονεῖν* možno iba ťažko zladit' s predošlým textom.

V jednej z hlavných téz Joëlovej interpretácie sa uvádza, že antihedonistická a antiaristippovská polemika obsiahnutá v Xenoph. *Mem.* II 1 je založená na protiklade *πόνος-ἡδονή*, ktorý mal byť teoreticky rozpracovaný práve v *Héraklovi*. Joël dokazuje, že 1. kap. II. knihy Xenofónových *Memorabilií* je priamo závislá od Antisthena.

Proti Joëlvej jednostrannosti vyslovil oprávnené výhrady H. Gomperz („Die deutsche Literatur über die Sokratische, Platonische und Aristotelische Philosophie 1901–1904“, s. 234-270). K. Joël však naďalej trval na svojom stanovisku (*Archiv für Geschichte der Philosophie* XX (1907), s. 13-23). Napriek niektorým obzvlášť evidentným odkazom (porovnaj Xenoph. *Mem.* II 1, 5 a II 1, 31; porovnaj J. Dahmen, *Quaestiones Xenophontaeae et Antistheneae*, 1897, s. 43-45), ktoré dokazujú, že *Mem.* II 1 využíva kynické motívy, väčšina historikov si myslí, že ide o Xenofónovo dielo. Porovnaj H. Maier (*Sokrates*, s. 45-77), A. H. Chroust (*Socrates*, s. 249). Joëlove tézy o *Héraklovi na rázcestí* odmietli



**Obrázok 21:**

Annibale Carracci: *Ercole al bivio* (*Herkules na rázcestí*, 1596); olej na plátne  
(*Museo Nazionale di Capodimonte*, Napoli).

Literárnou predlohou Carracciovej maľby je Prodikov „Héraklés na rázcestí“: Herkules/Héraklés sedí medzi dvomi ženami, ktoré predstavujú dve protikladné životné cesty. Rozkoš stojí z nášho pohľadu napravo (k jej atribútom patrí herecká maska a lutna) a sľubuje hrdinovi potešenie (podobné tomu, aké dostaneme v divadle alebo hostinci). Cnosť stojí naľavo (v ruke drží pošvu s mečom a ukazuje na skalnatú cestu nahor, na konci ktorej čaká okrídlený Pegasos) a hovorí o sláve sprevádzanej námahou a utrpením. Rozkoš sofistikovane zahalená do priesvitnej látky zdôrazňujúcej pôvaby tela pôsobí ľahko a zvodne – je príslubom „nehanebného potešenia“. Naproti tomu Cnosť oblečená do jednoduchých šiat s plášťom pôsobí rázne a rozhodne – jej postoj je takmer bojový. V spodnej časti plátna sedí básnik pripravený zaznamenať hrdinovo rozhodnutie. Na Herkulovej tvári sa už zraď odhodlanie vydať sa namáhavejšou cestou.

W. Nestle („Die Hören des Prodikos.“, s. 151-170) a M. Untersteiner (*The Sophists*, s. 222). K. Joël súhlasí s Wilamowitzom-Moellendorffom („Phaidon von Elis.“, s. 191) v tom, že autor *Socratic. epist.* IX 4 [= IV A 222 SSR] preukazuje nepriamu znalosť *Hérakla*: k tomuto bodu porovnaj Giannantonioho komentár k Faidónovmu *Simónovi* (SSR, IV, Poznámka 11).

Antisthenov *Héraklés* sa stane predlohou Apollóniovho životopisu Pythagora (1. stor. po Kr.).

Staroveké pramene týkajúce sa *Hérakla* zozbieral H. Dittmar (*Aischines von*

*Sphettos*, s. 300 – 304): fr. 1 = V A 97, fr. 2 = V A 98, fr. 3 = V A 99, fr. 4 = V A 92, fr. 5 = V A 93, fr. 6 = V A 94, fr. 7 = V A 96. F. Decleva Caizzi (*AF*, s. 30 – 32) usporiadala texty viažuce sa na *Héraklovi* takto: fr. 22 = V A 98, fr. 23 = V A 99, fr. 24 = V A 92 (posledné dve pasáže sú však vynechané), fr. 25 = V A 93, fr. 26 = V A 94, fr. 27 = V A 96, fr. 28 = V A 98, fr. 19 = V A 97.

## V A 92

[ERATOSTH.] *catasterim*. 40: οὗτος δοκεῖ Χείρων εἶναι ὁ ἐν τῷ Πηλίῳ οἰκήσας, δικαιοσύνη δὲ ὑπερενέργειας πάντας ἀνθρώπους καὶ παιδεύσας Ἀσκληπίον τε καὶ Ἀχιλλέα· ἐφ' ὃν Ἡρακλῆς δοκεῖ ἐλθεῖν δι' ἔρωτα, ᾧ καὶ συνεῖναι ἐν τῷ ἄντρον τιμῶν τὸν Πᾶνα. μόνον δὲ τῶν Κενταύρων οὐκ ἀνεῖλεν, ἀλλ' ἤκουεν αὐτοῦ, καθάπερ Ἀντισθένης φησὶν ὁ Σωκρατικός ἐν τῷ Ἡρακλεῖ. [3-6 = EUDOC. violar. 998 s. 733, 1-3]

ANONYM. LAT. II, *ap.* E. Maass, *Comment. in Arat. rell.* s. 264 sq.: *hic videtur Chiron esse qui in Pelio habitavit iustitia quidem superans homines omnes et ipse correxit Asclepium et Achilleum. apud quem Hercules videtur venisse propter amorem, cum quo et simul fuerat in antro honorificans Panem. solummodo quidem Centaurum non occidit, sed obaudibat ei, ut ait Antisthenis Socratensis in tempore Herculis super bona loquentes et quoniam de cura eius excidit sagitta supra pede Chironis, et ita mortuus est. quem Iuppiter propter eius pietatem et ruinam inter astra posuit.*

SCHOL. *ad German. Aratea* G. II s. 185 Robert: *Centaurus dicitur fuisse Chiron et habitasse in stabulis et sectasse iustitiam et, quoniam Asclepium et Achillem nutrierit inter astra conlocatus esse. Antisthenis autem dicit e pharetra Herculis lapsam sagittam pedem eius vulnerasse acceptoque vulnere animam exalasse et ob hoc a Iove inter astra conlocatum esse.*

SCHOL. *ad German. Aratea* II s. 87 Buhl: *cuius [scil. Chironis] hospitio quum Hercules uteretur, sicut Antisthenes dicit, e pharetra sagitta lapsa dicitur pedem eius vulnerasse, acceptoque vulnere animam exhalasse et ab Iove astris inlatus.*

[Eratosth.] *catasterim*. 40: Podľa všetkého je toto Cheirón, ktorý býval na Pélione a vynikal spravodlivosťou nad všetkými ľuďmi. Vychoval Asklépia aj Achilla. Hérakla k nemu priviedla láska, ktorá ich spojila v jaskyni, keďže uctieval boha Pana. Cheirón bol jediný z Kentaurov, ktorého Héraklés nezabil, ale, naopak, dal sa od neho vychovávať. Hovorí o tom sókratovec Antisthenés v spise *Héraklés*. [3-6 = Eudoc. violar. 998 s. 733, 1-3]

Anonym. Lat. II, *ap.* E. Maass, *Comment. in Arat. rell.* s. 264 sq.: Podľa všetkého je toto Cheirón, ktorý býval na Pélione a vynikal spravodlivosťou nad všetkými ľuďmi. Sám výchovne usmerňoval Asklépia aj Achilla. Hérakla

k nemu priviedla láska, a preto spolu s ním býval v jaskyni uctievajúc boha Pana. Cheirón bol jediný z Kentaurov, ktorého Héraklés nezabil, ale, naopak, počúval ho, ako hovorí sókratovec Antisthenés. Keď dostatočne dlho spolu hovorili, z Héraklovej tuľajky vypadol šíp a poranil Cheirónovu nohu. Keď zomrel, Zeus mu pre jeho zbožnosť a vzhľadom na túto nešťastnú udalosť dal čestné miesto medzi hviezdami na nebi.

*Schol. ad German. Aratea* G. II s. 185 Robert: Vraj Cheirón bol kentaur, býval v akomsi jaskynnom prístrešku a vraj bol veľmi spravodlivý. Pretože bol pestúnom Asklépia a Achilla, dostal sa medzi hviezdy. Antisthenés však hovorí, že mu nohu poranil šíp vypadnutý z Héraklovej tuľajky, na toto zranenie podľa neho aj zomrel a Jupiter ho preto zobral medzi hviezdy.

*Schol. ad German. Aratea* II s. 87 Buhl: Keď Cheirón hostil Hérakla, z jeho tuľajky podľa Antisthenovho rozprávania vypadol šíp, ktorý mu poranil nohu. Cheirón vraj na toto zranenie zomrel a Jupiter ho vzal medzi hviezdy.

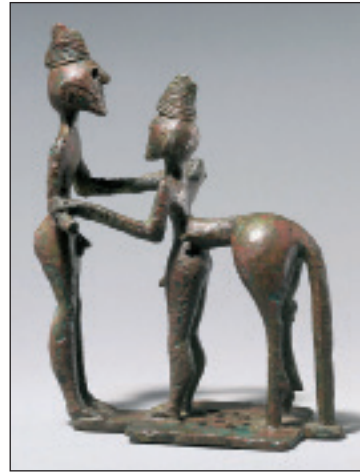
**Komentár:** Z malého počtu zachovaných zlomkov z *Hérakla* sa dva týkajú epizódy s múdrom kentaurom Cheirónom, učiteľom slávnych hrdinov, ktorého Héraklés nechtiac zraní šípom, keď prenasleduje divokých kentaurov (V A 92 – V A 93).

Apollodóros (*Bibl.* II 5.4; porovnaj Tzetzes, *Chiliades* II.271; Theocritus VII.149 a n; Diodorus IV.12.3 atď.) sumarizuje antické pramene, ktoré sa viažu k Héraklovej štvrtej práci – *chytiť erymanthského diviaka*. Na ceste do arkádskych hôr sa Héraklés zastaví u kentaura Fola; ten ho pohostí pečienkou a po prvotnom zdráhaní otvorí aj džbán Dionýzovho vína, ktoré je majetkom všetkých kentaurov; keď kentauri zacítia vôňu vína, rozzúria sa a bežia k jaskyni, ale Héraklés ich zaženie horiacimi šípami; zabije pritom dvoch kentaurov a ostatných prenasleduje až ku Cheirónovej jaskyni, do ktorej sa chcú ukryť; tu Héraklés vystrelí na jedného z kentaurov šíp otrávený žľou Hydry a práve ním zraní Cheiróna; nešťastný Héraklés vytiahne šíp z priateľovho kolena a obviaže mu ranu hojivými masťami, ale bolesť neutícha; Cheirón – lekár, učenec a veštec – vie, že rana je nevyliciteľná, ale nemôže zomrieť, pretože má dar nesmrteľnosti; nakoniec sa nad ním zľutuje Prométheus a ponúkne Diovi, že prijme Cheirónovu nesmrteľnosť – Zeus schváli túto výmenu a Cheirónovu podobu preniesie na hviezdnu oblohu ako Kentaura; niektorí však tvrdia, že Cheirón nechcel zomrieť kvôli veľkej bolesti, ale preto, že ho už unavoval život (porovnaj Lucian., *Dial. mort.* 26). Neskorší autori (porovnaj Ovídius, *Fasti* V 388) píšú, že Cheirón zomrel nešťastnou zhodou okolností v dobe, keď Héraklés dokončoval svoju poslednú prácu, t. j. nie počas štvrtej úlohy.

F. Dümmler (*Akademika*, s. 188-210) sa pokúša o rekonštrukciu Antisthenovho *Hérakla* na základe zachovaných zlomkov, Platónových narážok

**Obrázok 22:**

Bronzová soška hrdinu zápasiaceho s kentaurom z náleziska v gréckej Olympii (Héraklés a Nessos?); okolo 750 – 730 pred Kr.; jedno z najstarších vyobrazení mýtického príbehu (dar J. Pierponta; *Metropolitan Museum of Art, New York*).



(*Euthyd.* 297c, *Crat.* 411a) a jednej pasáže z Plútarcha (*De e ap. Delphos* 387d; porovnaj komentár k zl. V A 96). Domnieva sa, že Antisthenés vykreslil všetkých Héraklových protivníkov známych z mýtckej predlohy ako sofistov (*σοφισταί*), t. j. ako nerozumných ľudí.

Za sofistu však nemôžeme označiť pravého učiteľa zdatnosti, Cheiróna, ktorý má podobný vzťah k Achillovi ako Sókratés k Alkibiadovi (porovnaj Gianantoni, *SSR*, IV, s. 314-315). Neexistuje preto rozpor medzi Antisthenovým Héraklom a Xenofóntovým *Spisom o lovectve*, na ktorý poukázal G. Kaibel („Xenophons Kynegitikos“, s. 581-597) v súvislosti s Cheirónom.

Od Diogena Laertského sa dozvedáme, že učenie, ktoré Héraklés – mýtická podoba sókratovského mudrca – nadobudol počas svojho pobytu u Cheiróna, mohlo mať blízko k presvedčeniu sofistov, resp. k Antisthenovej verzii sókratovstva (porovnaj V A 99 z Diog. Laert. VI 105): *zdatnosť je naučiteľná* (*τὴν ἀρετὴν διδακτὴν εἶναι*).

## V A 93

PROCL. in *Plat. Alcib.* 98,14-16: λέγει γοῦν καὶ ὁ Ἀντισθένης Ἡρακλῆς περὶ τίνος νεανίσκου παρὰ τῷ Χείρωνι τρεφομένου „μέγας γάρ, φησι, καὶ καλὸς καὶ ὠραῖος, οὐκ ἂν αὐτοῦ ἠγάσθη δειλὸς ἐραστὴς.“

Procl. in *Plat. Alcib.* 98,14-16: Preto aj Antisthenov Héraklés<sup>1</sup> hovorí o akomsi mladíkovi, ktorý vyrastal u Cheiróna: „lebo bol vysoký, krásny a v najlepšom veku: jeho lásku by si určite nezaslúžil podradný milenec.“

**Komentár:** Za jedného z milencov by sme mohli dosadiť Cheiróna alebo Hérakla (AK, s. 94). Milenecký vzťah, o ktorom hovorí Antisthenov Héraklés, by sa dal chápať ako obraz sókratovskej výchovy, o ktorú sa usiluje taktiež Platónov Sókratés v *Alkibiadovi* (porovnaj V A 94 a V A 92).

<sup>1</sup> Na základe Proklovej zmienky v *Komentároch k Platónovmu Alkibiadovi I.* sa môžeme domnievať, že Héraklés bol nielen titul Antisthenovho spisu, ale že Héraklés v ňom aj vystupoval ako jedna z hlavných postáv.

## V A 94

PLUTARCH. *De vitios. pud.* 18 s. 536 B: οὕτως ἄτρεπτος ἦν [scil. Menedemus, cf. supra: III F 14] καὶ ἀνάλωτος ὑπὸ τῶν τοιοῦτων καὶ κρατῶν ἐκείνης τῆς παραινέσεως, ἣν ὁ Ἀντισθένης Ἡρακλῆς παρήγει, τοῖς παισὶ διακελευόμενος μηδενὶ χάριν ἔχειν ἐπαινοῦντι [αὐτούς]· τοῦτο δ' ἦν οὐδὲν ἄλλο ἢ μὴ δυσωπεῖσθαι μηδ' ἀντικολακεύειν τοὺς ἐπαινοῦντας.

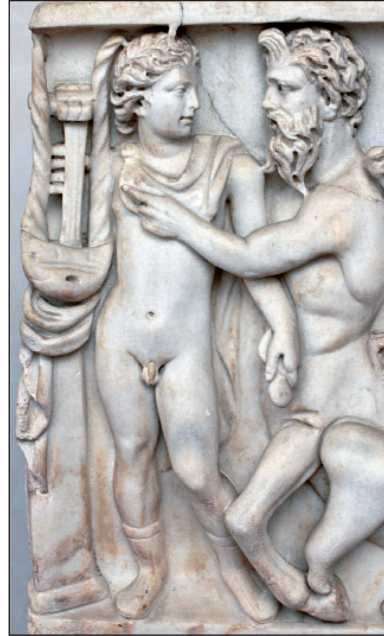
Plutarch. *De vitios. pud.* 18 s. 536 B: Menedémos<sup>1</sup> bol [porovnaj supra: III F 14] nadovšetko neochvejný<sup>2</sup> a neústupný pred takýmito vecami a dôkladne si osvojil zásadu, ktorú odporúčal Antisthenov Héraklés, keď svojim zverencom radil, aby nikdy neďakovali tomu, kto ich chváli. Chcel tým povedať to, aby sa nedali zastrašovať a aby nikomu nevracali pochlebovanie za jeho chvály.

**Komentár:** Na základe Plútarchovho textu *O falošnej skromnoti* (*Περὶ δυσωπίας*) môžeme usudzovať, že Antisthenés vykreslil Hérakla ako prototyp sókratovského mudrca či učiteľa, ktorý nabáda svojich žiakov na zdatné konanie vlastným príkladom a dobrými radami. Podobnú situáciu vykresľuje Aischinov *Alkibiadés* (porovnaj zl. VI A 53 SSR [= Ael. Arist., *De rhet.* 1.61-64]), v ktorom Sókratés obdaruje Alkibiada soškou Themistokla, aby si jeho milenec kedykoľvek pripomenul vlastnú nedokonalosť tým, že sa porovná so slávnym politikom a vojvodcom. V kontexte raných Platónových dialógov je zaujímavé, že *ἐλεγχος*, ktorý využíva Aischinov Sókratés pri rozhovore s Alkibiadom, nedokazuje nutnosť vedenia pre zdatnosť konania. Bližšie pozri Ch. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, s. 20 a n

<sup>1</sup> Menedémos z Eretrie (*Μενέδημος Ἐρετριεύς*, 339 – 265 pred Kr.), žiak Stilpóna a sókratovca Faidóna, učiteľ Pyrrhóna, zakladateľ eretrijskej školy, ktorá bola pokračovateľkou Faidónovj élidskej školy. Plútarchos (*De virt. mor.* 2, 440e; porovnaj Diog. Laert. II 129) pripisuje Menedémovi postoj, podľa ktorého existuje iba jedna zdatnosť, ktorá má mnoho mien (o rovnakej otázke diskutuje aj Sókratés v Plat. *Prot.* 329b, porovnaj 349b). Diogenés Laertský

**Obrázok 23:**

Achilleus a jeho učiteľ Cheirón; detail mramorového sarkofágu z 2. pol. 3. stor. po Kr. (Via Casilina, Torracaia).



(VII 161 [= zl. II A 32 SSR]) pripisuje podobný postoj megarskej školy (zrejme Eukleidovi z Megary).

<sup>2</sup> ἄτρεπτος („nemenný“, „neochvejný“, „bez rozpakov“, „ľahostajný“; *opp. παθητός*; porovnaj Plut., *Alc.* 13: πρὸς τὸ κακῶς ἀκούειν, ľahostajný voči zlej povesti) vyjadruje kynicko-stoickú požiadavku indiferentnosti voči všetkému, čo prichádza zvonka.

## V A 95

GNOM. VAT. 743 n. 11: ὁ αὐτὸς [scil. Antisthenes] θεασάμενος ἐν πίνακι γεγραμμένον τὸν Ἀχιλλεῖα Χείρωνι τῷ Κενταύρῳ διακονούμενον, „εὖ γε, ὦ παιδίον,“ εἶπεν, „ὅτι παιδείας ἕνεκεν καὶ θηρίῳ διακονεῖν ὑπέμεινας.“ [= GNOM. VINDOB. 100].

*Gnom. Vat.* 743 n. 11: Keď Antisthenés uvidel obraz, na ktorom Achilléas obsluhoval kentaura Cheiróna, povedal: „Je dobré, chlapče, že si kvôli výchove podstúpil službu dokonca u netvora.“

**Komentár:** Zlomok, ktorý kladie dôraz na sókratovskú výchovu vykreslenú ako námahu a skúšku.

Výraz *Σηρίον* poukazuje na Cheirónovu divokosť a obludnosť, ktorá však nevyvovedá nič o jeho vychovávateľských schopnostiach. Podobným majstrom vo výchove je fyzicky nepekčný Sókratés. Porovnaj Eurip., *Iphig. Aul.* 926-927, kde Achilles hovorí o svojom učiteľovi Cheirónovi ako o zbožnom mužovi, ktorý ho naučil konať prosto a úprimne.

## VA 96

THEMST. *Περὶ ἀρετῆς* s. 43 R.. Mach: *sin autem vere cognoscere vultis prudentiam aliquid sublime esse, nec Platonem neque Aristotelem testes invoco, sed Antisthenem sapientem, qui hanc viam docuit. ait enim Promethea Herculi ita locutum esse: „vilissimus est labor tuus, quod res humanae tibi sunt curae, sed tamen curam eius, quod iis maioris momenti est, deseruisti. perfectus enim vir non eris, priusquam ea, quae hominibus sublimiora sunt, didiceris. si ista discas, tunc humana quoque discas; sin autem humana tantum didiceris, tu tamquam animal brutum errabis. „qui enim rebus humanis studet et mentis suae prudentiam calliditatemque suam rebus tam vilibus et angustis includit, is, ut Antisthenes dixit, non sapiens est, sed animali similis, cui sterquilinum gratum est. sublimes vero sunt omnes res caelestes, et nos oportet sententiam de eis habere sublimem.*

Themist. *O zdatnosti* s. 43 R.. Mach: Ale ak chcete naozaj poznať, že múdrosť je niečo vznešené, za svedkov vám nepovolávam ani Platóna, ani Aristotela, ale múdreho Antisthena, ktorý učil takúto cestu života. Hovorí totiž, že Prométheus takto povedal Héraklovi:<sup>1</sup> „Tvoja námaha je bezcenná, pretože sa staráš o ľudské záležitosti, ale zanedbávaš to, čo je od nich dôležitejšie. Dokonalým mužom sa nestaneš dovtedy, kým si neosvojíš to, čo svojou vznešenosťou ľudí prevyšuje. Keď sa toto naučíš, potom budeš poznať aj všetko ľudské.<sup>2</sup> Ale ak sa zameriaš len na ľudskú sféru, budeš blúdiť ako divé zviera.“ Kto sa totiž zaoberá len ľudskými vecami, pričom múdrosť a dôvtip svojej mysle úzkoprso obmedzuje len na bezcenné, teda takýto človek určite nie je podľa Antisthena mudrcom. Skôr sa podľa jeho slov podobá na živočícha, čo nachádza vrcholné potešenie v kôpke hnoja.<sup>3</sup> Všetky božské veci sú naozaj vznešené a patrí sa, aby sme o nich tak aj zmýšľali.

**Komentár:** Sýrska parafráza prednášky *Περὶ ἀρετῆς* (*O zdatnosti*) rečníka a politika Themistia (*Θεμιστίας*, 317 – 390 po Kr.) dosvedčuje, že grécka vzdelanosť mala na Východe silný vplyv ešte v 6. stor. po Kr. Ako poznamenáva H. Rahn („Die Frömmigkeit der Kyniker“, s. 245), Themistiove všeobecné *τόποι*



nás oveľa lepšie než čokoľvek iné oboznamujú s veľkým vplyvom vzorových foriem kynického spôsobu života na etické konanie vzdelancov v období neskorkej antiky.

Vydavateľ nemeckého prekladu Themistiovho spisu *Περὶ ἀρετῆς*, F. Bücheler („Themistios *Περὶ ἀρετῆς*“, *Rheinisches Museum für Philologie* 27 (1872), s. 438-462), veľkou mierou prispel k rekonštrukcii obsahu Antisthenovho *Hérakla* tým, že v pasáži, ktorá cituje Antisthena, identifikoval zlomok [= V A 96] z tohto diela (porovnaj *Rheinisches Museum für Philologie*, XXVII (1872), s. 450). Themistiov text potvrdzuje nielen dialogickú štruktúru *Hérakla*, ale oboznamuje nás aj s ďalšou postavou – Prométheom, ktorý priniesol ľuďom filozofiu. Na základe Themistiovho textu môžeme vyvodzovať, že z Antisthenovho *Hérakla* pochádza alegorická interpretácia prométheovského mýtu u Dióna (Dio Chrysost. *Orat.* VIII (7) 33 [= V B 584]), v ktorej Héraklés vyslobodzuje Prométhea (zobrazeného ako *σοφιστής*) zo supích pazúrov pýchy a domýšľavosti.

F. Dümmler (*Akademika*, s. 188-210) sa pokúsil o rozsiahlu rekonštrukciu Antisthenovho *Hérakla* – jeho hlavným cieľom bolo dať spis do súvislosti s polemikou medzi Antisthenom a Platónom ohľadom náuky o ideách. F. Dümmler v prvom rade súhlasí s Büchelerom, že z Diónovej reči (*Orat.* VIII (7) 33 [= Diogenés V B 584]) možno odvodiť Antisthenov názor na Prométhea (porovnaj Dio Chrysost. *Orat.* VI (6) 25 a 29 [=Diogenés V B 583]). Následne vyslovuje domnienku, že Antisthenov *Héraklés* patrí do ranej fázy Antisthenovej polemiky proti Platónovi: Na Antisthenovho *Hérakla* totiž s veľkou pravdepodobnosťou naráža Platón v *Euthyd.* 297c (Sókratés tu pripodobňuje svoju situáciu k Héraklovmu zápasu s hydrou a škorpiónom, pričom oba netvory predstavujú neúnavne argumentujúcich sofistov). Súvislosť s Antisthenom je oveľa zrejmejšia ako súvislosť s Hérodórom (porovnaj zl. 13 *FHG*, II, s. 34), na ktorú upozornil Th. Bergk (*Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astronomie*, s. 27). Ešte evidentnejšiu súvislosť nachádza Dümmler v Plat. *Crat.* 411a (Hermogenova otázka týkajúca sa správnosti mien, ktoré sa vzťahujú na *zdatnosť*, t. j. mien ako *rozumnosť*, *φρόνησις*, *rozhodnosť*, *σύνεσι*, *spravodlivosť*, *δικαιοσύνη*). Ďalšiu narážku možno vystopovať v pasáži z Plútarchovho spisu *O delfskom E* 387d (*De e ap. Delphos* 6), ktorá zrejme čerpá z neznámeho akademického zdroja: *ὁ δ' Ἡρακλῆς οὐπω τὸν Προμηθεῖα λελυκώς οὐδὲ τοῖς περὶ τὸν Χείρωνα καὶ Ἄτλαντα σοφισταῖς διειλεγμένος ἀλλὰ νέος ὢν καὶ κομιδῆ Βοιωτίας ἀναιρῶν τὴν διαλεκτικὴν καὶ καταγελῶν τοῦ 'εἰ τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον' ὑποσπᾶν ἔδοξε βίᾳ τὸν τρίποδα καὶ διαμάχεσθαι πρὸς τὸν θεὸν ὑπὲρ τῆς τέχνης· ἐπεὶ προῖόν γε τῷ χρόνῳ καὶ οὗτος ἔοικε μαντικώτατος ὁμοῦ γενέσθαι καὶ διαλεκτικώτατος* (Vždyť i Héraklés, keď ešte nevysvobodil Prométhea, ani nerozmlouval s učenci, ktorí provázeli Cheiróna a Atlanta, nýbrž byl mladý a veskrze neotesaný, odvrhl zpočátku logiku, tropil si posměch z „jestliže jedno,

pak druhé“, a dokonca chcel našemu bohu vyrvať trojnožku násilím a zápasit s ním o jeho umění. S postupem času se však i on stal jak velkým věštcem, tak logikem. Preklad R.. Chlup, in: Plútarchos, *O delfském E*, s. 37). K „učencom“, či presnejšie „sofistom“ (σοφισταί) Prométheovi a Cheirónovi môžeme pridať (astronóma) Atlanta a na základe Plat. *Theaet.* 169b aj (geometra alebo geológa) Antaia. Zdá sa, že Antisthenova práca aplikovala podobný postup voči všetkým Héraklovým protivníkom. G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 315) namieta proti Dümmlerovi, ktorý si myslí, že pasáž z Plútarcha (*De e ap. Delphos* 387d) sa neopiera o Antisthenovho *Hérakla*, ale jej zdrojom by mohol byť stoický Héraklés, čo dokazujú epitetá „najvešteckejší“ a „najlepší vo vedení rozhovorov“ (μαντικώτατος και διαλεκτικώτατος).

F. Dümmler pokračuje vo svojej rekonštrukcii a v nadväznosti na Kaibelov predpoklad („Xenophons Kynegitikos“, s. 581-597) poukazuje na úzky vzťah medzi Antisthenovým *Héraklom* a úvodom Xenofóntovho *Cynegeticus*, v ktorom sa nachádza katalóg 21 Cheirónových žiakov vyučených v umení lovu. Dümmler však nesúhlasí s Kaibelovým názorom, že Xenofón a Antisthenés zastávali protikladné postoje k preberaným otázkam (pokiaľ ide o obsah *Hérakla*, Kaibel sa odvoláva aj na Isokratovho *Filipa*, *Orat.* V 109). Zlomky z *Hérakla*, Platónove narážky a citovaná pasáž z Plútarcha dostatočne ozrejmuju, že Héraklovi protivníci boli vykreslení ako sofisti, resp. ako nerozumní ľudia, ktorých sofisti pokazili. S Dümmlerom v zásade súhlasí aj E. Zeller aj K. von Fritz (porovnaj *Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, s. 78). S von Fritzom polemizuje L. Edelstein (*The Idea of Progress in Classical Antiquity*, s. 61 a n), ktorý neodvodzuje diónovský obraz Prométhea z Antisthena, ale z Diogena.

F. Dümmler (*Akademika*, s. 200-210; porovnaj „Zum Herakles des Antisthenes“, s. 290) nakoniec odmieta Weberove tézy („De Dione Chrysostomo Cynicorum Sectatore“, s. 260 a n), ktoré sa týkajú kynických zdrojov Héraklovho obrazu v Diónových *Orationes*, lebo nemajú žiadnu oporu v zlomku z Themistia: Weber je nútený opraviť nielen grécky text, ale dokonca aj pripísať kynikom skúmanie „nebeských vecí“, ktoré sú však vo vzťahu k nim nadbytočné a nepoužiteľné (περιττά και άνωφελή).

Pokiaľ ide o vzťah medzi Themistiovým textom a sókratovskou literatúrou 4. stor. pred Kr., môžeme objaviť niekoľko zaujímavých súvislostí: Xenofóntov Sókratés sa vzdáva možnosti poznať božské veci a svoju pozornosť zameriava na ľudské záležitosti. Podľa Xenofóna (*Mem.* I.1.11) sa Sókratés odmietol zaoberať prirodzenou povahou všetkých vecí tak, ako väčšina ostatných, t. j. „že by skúmal to, čo sofisti nazývajú *kosmos* (οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως, ἢ περὶ τῶν ἄλλων οἱ πλεῖστοι, διελέγετο σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει) alebo to, akými zákonmi sa riadia nebeské úkazy, ale, naopak, do-

kazoval, že je bláznivé zaoberať sa týmito vecami“ (τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα μωραίνοντας ἀπεδείκνυε).

Taktiež Platónov Sókratés (*Apol.* 20c-e) vysvetľuje, že jeho múdrosť je rýdzo ľudská a stavia ju do protikladu s múdrosťou sofistov (Gorgias, Prodikos, Hippias), o ktorých hovorí: „títo sú možno múdri akousi vyššou múdrosťou, než je tá ľudská, lebo neviem, ako inak ju mám nazvať.“ Svedkom Sókratovej ľudskej, t. j. nesofistickej múdrosti sa pritom má stať boh z veštiarne v Delfách.

Ak pominieme iróniu, ktorú by sme mohli hľadať za Platónovým príbehom o Chairefóntovi prinášajúcom Sókratovi delfskú veštbu, mali by sme si položiť otázku: O čo ide v týchto pasážach: o zdôraznenie neuchopiteľnosti božských vecí, alebo o kritiku sofistov? Mnohí sofisti by totiž súhlasili so Sókratom v tom, že božské pravdy sú ľudom vzdialené, a preto sa musia spoliehať na svoje vlastné schopnosti. Zdá sa, že Platónovým (a Xenofóntovým) terčom sú na tomto mieste sofisti.

Obraz Sókrata, ktorý učí, že človek sa má postarať predovšetkým o vlastné záležitosti, spájame s tzv. „sókratovským obratom myslenia“. V tomto duchu vykresľuje Sókrata v rozhovore s indickým mudrcom aj Aristotelov žiak Aristoxenos (porovnaj zl. 53 Wehrli), čo by mohlo naznačovať, že obraz Sókrata ako človeka, ktorý sa stará o ľudské veci, bol známy už v Akadémii, z ktorej ho prevzal Aristotelés a jeho peripatetickí nasledovníci. V sókratovskej literatúre však nájdeme aj iné obrazy, ktoré predstavujú Sókrata ako človeka nábádajúceho svojich žiakov na úctu voči bohom. Xenofóntov Sókratés dokonca zdôvodňuje, že *božstvo je také veľké a také mocné, že súčasne všetko vidí a všetko počuje, a je všadeprítomné, a o všetko sa stará [samé]* (τὸ θεῖον ὅτι τοσοῦτον καὶ τοιοῦτόν ἐστιν ὥσθ' ἅμα πάντα ὁρᾶν καὶ πάντα ἀκούειν καὶ πανταχοῦ παρεῖναι καὶ ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι [αὐτούς]; *Mem.* I 4.18; porovnaj W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, s. 19-21, ktorý si myslí, že argumentácia vo 4. kap. I. knihy Xenofóntových *Spomienok* vychádza z učenia Diogena z Apollónie). Takisto Platónov Sókratés sa odvoláva na božstvo, keď vyhlasuje, že bude vyučovať prostredníctvom rozhovorov, aj keby mu v tom Aténčania bránili (*Apol.* 33c): „Mne túto činnosť, (...) prikázal boh aj veštbami, aj snami, aj všemožným spôsobom, akým občas aj niektorá iná božia vôľa nariadi človeku niečo robiť. Toto je, občania aténski, pravda a ľahko sa to dá dokázať“ (prel. J. Špaňár). K tejto otázke porovnaj taktiež K. Joel, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, II., s. 212, 479, 864; porovnaj B. Snell, *Discovery of the mind*, s. 316.

K Antisthenovmu alegorickému výkladu Prométhea porovnaj poznámku k spisu *O Kirké* (*Περὶ Κίρκης*, V A 41).

<sup>1</sup> G. Giannantoní (*SSR*, IV, s. 312-313) navrhuje opravu v texte, ktorá sa opiera o porovnanie zlomku z Themistia s pasážou Dio Chrysost. *Orat.* VI (4)

29-32 [= Diogenés V B 582], kde sa nachádza téza o dvojakej παιδεία – o jednej s prívlastkom „božská“, δαιμόνιος, a o druhej s prívlastkom „ľudská“, ἀνθρώπινη. Totiž je nemysliteľné, aby podobnú výčitku adresoval Prométheus Héraklovi (aj keď sa Bücheler nazdával, že po tejto výčitke muselo v texte nasledovať jej vysvetlenie). G. Giannantoni je presvedčený, že správne znenie textu (*ait enim Promethea Herculi ita locutum esse*) by malo byť presne opačné: *ait enim Prometheo Herculem ita locutum esse* (Hovorí totiž, že Héraklés takto povedal Prométheovi). Keď sa opýtame, kto bol σοφιστής, o ktorom hovorí Dión v § 32 IV. Reči [= Diogenés V B 582], jediná možná odpoveď znie: Prométheus. Tým sa zároveň potvrdzuje antisthenovský pôvod alegorickej interpretácie prométheovského mýtu, ktorú nachádzame v pasáži Dio Chrysost. *Orat.* VIII (7) 33 [= Diogenés V B 584].

Pokiaľ prijmem túto opravu, potom by bol legitímny názor, že z rovnakého Antisthenovho diela pochádzajú aj všetky ostatné tézy o Héraklovi uvedené u Dióna. A Dümmlerova interpretácia (porovnaj *Akademika*, s. 188-210) by bola neutržateľná.

<sup>2</sup> Analogické rozlíšenie božského a ľudského vzdelania používa Dión z Prúsy (*Or.* IV 29 a n). Túto tézu preberá aj cisár Julian (*Orat.* III [= II] 25, s. 82a-c).

<sup>3</sup> Prirovnanie ľudí, ktorí nedokážu správne viesť svoj život, k prasatám a iným živočíchom, patrí k typickým kynickým τόποι. Porovnaj Diog. Laert. VI 1, VI 7-8 atď.

## V A 97

DIOG. LAERT. VI 2: *καὶ ὅτι ὁ πόνος ἀγαθὸν συνέστησε [scil. Antisthenes] διὰ τοῦ μεγάλου Ἡρακλέους καὶ τοῦ Κύρου, τὸ μὲν ἀπὸ τῶν Ἑλλήνων, τὸ δὲ ἀπὸ τῶν βαρβάρων ἐλκύσας.* [= *EUDOC. violar. 96 s. 95, 11-13*].

Diog. Laert. VI 2: Antisthenés dokazoval, že námaha je dobro, na príklade veľkého Hérakla a Kýra. Prvý príklad si zobral od Grékov, druhý od barbarov [= *Eudoc. violar. 96, s. 95, 11-13*].

**Komentár:** Presvedčenie, že namáhavá fyzická práca (πόνος; Diog. Laert. VI 2) je dobro, patrí k základným tézám kynickej etiky. Môžeme predpokladať, že vzorom kynického protohrdinu Hérakla bol práve Antisthenov Héraklés.

R. Höistad (*Cynic Hero and Cynic King*, s. 27-28) si všíma podobnosť medzi touto tézou a vyjadrením v Euripidovom *Héraklovi* I. 357, ktorý mohol byť predlohou Antisthenovho Hérakla: *γενναίων δ' ἀρεταὶ πόνων* („zdatnosti ušľachtilých skutkov“). Porovnaj Euripides, zl. 474 Nauck z *Likymnia: πόνος γάρ, ὡς*

λέγουσιν, εὐκλείας πατήρ („Námaha je, totiž, ako hovoria, otcom slávy“). Porovnaj taktiež zl. 473 Nauck, kde je opísaný charakter blízky kynickému (jednoduchý, schopný veľkých činov, neskúsený v reči, jeho múdrosť je zameraná na konanie):

φαῦλον ἄκομψον, τὰ μέγιστ' ἀγαθόν,

πᾶσαν ἐν ἔργῳ περιτεμνόμενον

σοφίαν, λέσχης ἀτρίβωνα

(jednoduchého, neohrabaného, v hlavných veciach sebastačného

každú múdrosť obmedzujúceho na činnosť,

v reči neskúseného)

U Antisthenovho Hérakla sa tradičné heroické konanie transformuje na alegorickú individuálne-etickú interpretáciu *πόνος* ako dobra. Námaha sa viaže na utrpenie a službu, aj keď je z hľadiska individuálne-etického dobrovoľným a egocentrickým rozhodnutím konajúceho (porovnaj Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, s. 92).

## VA 98

DIOG. LAERT. VI 104: ἀρέσκει δ' αὐτοῖς [scil. Cynicis] καὶ τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ὡς Ἀντισθένης φησὶν ἐν τῷ Ἡρακλεῖ.

Diog. Laert. VI 104: Podľa nich [scil. kynikov] platí aj zásada, že cieľom človeka je žiť zdatne, ako hovorí Antisthenés v *Héraklovi*.

**Komentár:** V súhrnom zhrnutí Diogena Laertskeho (VI 103 a n) – jeho súčasťou je aj náš zlomok – môžeme pozorovať snahu pripísať kynizmu podobu systematickej náuky, ktorá má veľmi blízko k stoickým doktrínam. Antisthenés je tu uvedený ako tvorca etického učenia o ciele, pričom jeho učenie by malo byť odvodené z niektorej pasáže spisu *Héraklés*. Podľa Überwega (*Grundriß der Geschichte der Philosophie*, zv. I., s. 167 a n) sa tu stretávame s určitým druhom odporu voči počiatkovej tendencii 1. pol. 3. stor. po Kr., ktorá nazerala na kynizmus ako na životný postoj, ktorý je protikladný komplexnému stoickému učeniu.

Zdá sa, že zlomok vychádza z nejakého stoického prameňa, ktorý ešte kladie dôraz na sókratovsko-kynický pôvod stoicizmu (Zénón, Aristón), ale zároveň sa pokúša o reinterpretáciu kynickej etiky z hľadiska stoických doktrín, ktorým dal systematickú podobu až Chrysippos (*Χρύσιππος ὁ Σολεῦς*; 279 – 206 pred Kr.). Preto by sme ho mohli datovať do skoršieho obdobia (2. – 1. stor. pred Kr.).

## V A 99

DIOG. LAERT. VI 105: ἀρέσκει δ' αὐτοῖς [scil. Cynicis] καὶ τὴν ἀρετὴν διδασκτὴν εἶναι, καθὰ φησιν Ἀντισθένης ἐν τῷ Ἡρακλεῖ, καὶ ἀναπόβλητον ὑπάρχειν ἄξιόραστον τε τὸν σοφὸν καὶ ἀναμάρτητον καὶ φίλον τῷ ὁμοίῳ τύχῃ τε μηδὲν ἐπιτρέπειν. cf. DIOG. LAERT. VI 10-13 [= V A 134] et SUID. s.v. κυνισμός [= V A 135].

Diog. Laert. VI 105: Kynici zastávajú aj názor, že zdatnosti sa možno naučiť, ako hovorí Antisthenés v *Héraklovi*, a tiež tvrdia, že ju nemožno stratiť.<sup>1</sup> Mudrc je vraj hoden lásky, je neomylný a priateľský voči tomu, kto je mu podobný. Tiež vraj nič nezveruje náhode.<sup>2</sup> porovnaj Diog. Laert. VI 10-13 [= V A 134] et *Suid.* s.v. κυνισμός [= V A 135].

**Komentár:** V pasážach Diog. Laert. VI 10 [= V A 134]: ...*dokazoval, že zdatnosť sa možno naučiť*) a Diog. Laert. VI 11 [= V A 134]: *zdatnosť je zbraň, ktorú nemožno nikomu odňať*) sa hovorí to isté, čo v zlomku V A 99 z *Hérakla*, ktorého podtitul znie *περὶ ἰσχύος* (porovnaj V A 134: *zdatnosť postačuje na to, aby bol človek blažený; nepotrebuje na to už nič iné, len sókratovskú silu*).

Pasáž z Diogena Laertského sa zhoduje s tým, čo sa píše v Euseb. *Praep. evang.* XV 4, 16 s. 797a-b: οὐ γὰρ ἔστιν ὅπως ἂν τις ἐκ τούτων ὁρμώμενος παραδέξαιτο τὰ Ἡράκλεια καὶ θεῖα ἐκεῖνα δόγματα, ὡς ἰσχυρόν τι καὶ πάγκαλον χρῆμα ἀρετῆ καὶ οὐ <τε> ποτὲ ἐνδέουσα πρὸς εὐδαιμονίαν οὔτε ποτὲ αὐτῆς ἀφαιρουμένη, ἀλλὰ καὶ πενία, καὶ νόσος, καὶ ἀδοξία, καὶ βάσανοι καὶ πίττα καὶ σταυρός, καὶ τὰ ἐκ τῆς τραγωδίας ἅμα πάντα ἐπιρροῆ, ἔτι ὁ δίκαιος εὐδαιμόνων καὶ μακάριος (Nie je možné, aby sme, vychádzajúc z takýchto predpokladov, prijali tamtie božské heraklovské zásady. Hovorí o tom, že zdatnosť je trvalý a nadovšetko krásny majetok, že jej nič nechýba k blaženosti a že túto od nej nemožno nikdy oddeliť. Spravidlivý je vraj stále šťastný a blažený – aj keď ho zasiahne chudoba, choroba, zneváženie, muky na kríži či spôsobené horúcou smolou, alebo aj naraz všetky tie hrôzy, ktoré sú v tragédii). Napriek nápadnej zhode medzi pasážami Diog. Laert. VI 105 a Euseb. *Praep. evang.* XV 4, 16, s. 797a-b Gabriele Giannantoni nezaradil Eusébia do svojej zbierky. Zdá sa, že Eusébios komentuje na tomto mieste Diogenov výrok zachytený v Diog. Laert. VI 38 [= V B 263]: *Diogenés zvykol hovoriť, že ho v živote stretli kliatby tragédie – je totiž „bez vlastného mesta, bez domova a bez vlasti bedár, tulák, čo živobytie má len na jeden deň“* – prel. A. Kalaš). Výrok pravdepodobne pochádza od Antisthena, ako naznačuje porovnanie s Diog. Laert. VI 105 [= V A 134]. Ďalšie porovnanie s Diog. Laert. VI 105 [= V A 99] dokazuje, že z *Hérakla* pochádza text uvedený v Diog. Laert. VI 11 [= V A 58] a Diog. Laert. VI 12 [= V A 134] (s touto pasážou súvisí taktiež Iulian. *Orat.* VII 14 s. 219d, najmä výraz *τί γὰρ ἄπορον ἦν Ἡρακλεῖ*).

O. Gigon (*Sokrates*, s. 297) nedôveruje Diogenovmu odkazu na zdroj správy a pripomína, že doxografi často utvrdzujú svojich čitateľov v presvedčení, že ich referencie sa zakladajú na Antisthenových spisoch (hlavne na *Héraklovi* a *Kýrovi*), pričom niekedy sú protichodné.

B. Keil („Epikritische Isokratesstudien“, *Hermes*, XXIII (1888), s. 356) sa domnieva, že s Antisthenovým *Héraklom* polemizoval Isokratés vo *Filipovi* (*Orat.* V 109). Proti jeho názoru sa vyjadruje G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 276).

<sup>1</sup> Z hľadiska raných Platónových dialógov, ktoré rozoberajú otázku naučiteľnosti zdatnosti, sa zdá, akoby Antisthenés spájal sofistickú koncepciu (naučiteľnej) zdatnosti so sókratovsko-platónskou koncepciou zdatnosti ako vedenia: zdatnosť sa dá nadobudnúť učením, takže ju nemôžeme stratiť, pretože nikto nám nevezme to, čo už raz máme (vieme). Ak prijmeme predpoklad, že Antisthenés obhajoval tézu typickú pre neskorších kynikov (*zdatnosť sa dá naučiť*), mali by sme ju zrejme spojiť s presvedčením, že skutočne zdatné konanie nemôžu zmeniť žiadne vonkajšie okolnosti (porovnaj zl V A 134 z Diog. Laert. VI 10-13). Dôležitejšie je však Antisthenovo chápanie vedenia, ktoré je odlišné od Platónovho alebo Aristotelovho chápania tohto pojmu: vedenie (*ἐπιστήμη*) má osobitý etický charakter, čo v Antisthenovom prípade znamená, že ho nemôžeme nadobudnúť teoretickými prostriedkami (odpovedaním na otázku *τί ἐστί*). V antisthenovskom učení (napredovaní vo vedení) hrá dominantnú rolu príklad hodnen nasledovania (Sókratés) a schopnosť rozhodovať sa na základe praktickej skúsenosti (zahŕňajúcej neustále sebaskúmanie). Bližšie pozri A. Brancacci, „Dio, Socrates, and Cynicism“, s. 240-260, ktorý rekonštruuje Antisthenovo chápanie pojmu vedenia pomocou antisthenovských pasáží v rečiach Dióna z Prúsy.

<sup>2</sup> Slovom *τύχη* (lat. *fortuna*) Gréci označovali (niekedy personifikované) „šťastie“, „šťastnú náhodu“, „dobrý osud“ (*ἀγαθὴ τύχη, δαίμων*) alebo „slepú náhodnosť“, ktorá nie je v moci človeka, pretože pôsobí zvonka; občas sa môže zmeniť v nešťastie alebo sa z nej „vyklúje“ „krutý osud“ (*ἀνάγκη*). Náhodnosť nedokážeme odstrániť zo svojho života, preto sa s ňou musíme vyrovnáť, zmieriť. Úsilie o sebastačný život (*αὐτάρκεια*) v gréckom morálnom myslení by sme mohli pochopiť ako snahu o odstránenie závislosti na náhode – proti nej stojí etika ako *umenie života* (*τέχνη τοῦ βίου*).

Martha Nussbaumová v tejto súvislosti píše (*Křehkost dobra*, český preklad D. Korte a M. Ritter, s. 219): „*Techné* je tedy záměrné uplatnění lidského rozumu na určitém místě, které umožní určité ovládnutí *tyché*; zabývá se řízením potřeby, předpovědí a vládou, jež se týká budoucích nahodilostí. Člověk, který je podřízen *techné*, nepřistupuje ke každé nové zkušenosti bez obezřetlosti a vynalézavosti. Má jisté systematické uchopení, jistý způsob, jak určitou věc uspořádat, a ta ho přivádí k nové situaci dobře připraveného, zbaveného slepé závislosti na tom, co se děje.“

## ***Antisthenis placita varia*** **Rôzne Antisthenove názory**

### V A 100

DIOG. LAERT. VI 6: ἐρωτηθεὶς τί αὐτῶ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη [scil. Antisthenes] „τὸ δύνασθαι ἑαυτῶ ὁμιλεῖν.“ cf. PLUTARCH. *praec. ger. reipubl.* 15 p. 811 B: ἀλλὰ βοηθεῖ μοι τὸ τοῦ Ἀντισθένου μνημονευόμενον· θαυμάσαντος γάρ τινος, εἰ δι' ἀγορᾶς αὐτὸς φέρει τάριχος, „ἐμαυτῶ γ“ εἶπεν.

Diog. Laert. VI 6: Keď sa ho (scil. Antisthena) spýtali, čo má z filozofie, odpovedal: „To, že sa môžem stýkať so sebou samým.“<sup>41</sup> Cf. Plutarch. *praec. reg. reipubl.* 15, p. 811 B: Pomáha mi príbeh tradovaný o Antisthenovi: keď sa vraj niekto čudoval, prečo nesie cez trh jedinú slanú rybičku, povedal: „Mám ju pre vlastnú potrebu.“

**Komentár:** H. Niehues-Pröbsting (*Der Kynismus des Diogenes und der Begriff der Zynismus*, s. 84-85) sa pokúša zasadiť Antisthenov výrok do širších súvislostí sókratovskej literatúry: V zobrazeniach Sókrata môžeme pozorovať dve tendencie, ktoré stoja v tesnej blízkosti: *tendenciu odstupu (Distanzierung)* a *tendenciu účasti (Partizipation)*. Tieto tendencie reprezentujú dvaja nasledovníci Sókrata, zakladatelia odlišných línii sókratovskej múdrosti. Prvú obhajuje Antisthenés, ktorý sa prikláňa k prísnemu asketizmu, druhú Aristippos, ktorý sa prikláňa k hedonizmu. Obidvaja odpovedajú odlišne na tú istú otázku: *Aký prospech majú z filozofie?* (Diog. Laert. VI 6: τί αὐτῶ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας; porovnaj Diog. Laert. II 68). Antisthenés odpovedá, *že sa môže stýkať so samým sebou* (τὸ δύνασθαι ἑαυτῶ ὁμιλεῖν; Niehues-Pröbsting: *Die Fähigkeit, mit mir selbst zu verkehren*). Aristippos odpovedá (Diog. Laert. II 68), *že sa môže smelo stýkať s každým* (τὸ δύνασθαι πᾶσι θαρρύντως ὁμιλεῖν; M. Okál prekladá „smelo sa stýkať s celým svetom“; Niehues-Pröbsting: *Ein sicheres Aufireten im Verkehr mit jedermann*, „sebaisto vystupovať v styku s každým človekom“). Porovnaj taktiež anekdotu s Diogenom (Diog. Laert. II 68), ktorému Aristippos odpovedá na posmešnú poznámku, že by nemusel navštevovať dvory tyranov, ak by sa naučil jesť skromné jedlá: „Ani ty by si nemusel umývať zeleninu, ak by si sa naučil stýkať s ľuďmi“, „καὶ σύ εἴπερ ἦδεις ἀνθρώποις ὁμιλεῖν, οὐκ ἂν λάχανα ἔπλυνες“).

Analogicky Gustav A. Gerhard nachádza rozdielne snahy o rozvinutie sókratovskej múdrosti v neskoršom kynizme: *filantropickú* a *mizantropickú*



(„Zur Legende vom Kyniker Diogenes.“ *Archiv für Religionswissenschaft*, XV (1912), s. 388-408). Kynici si na jednej strane vytvárajú ostrý odstup od ľudí, ale na druhej strane sa usilujú o zlepšenie medziľudských vzťahov. Preto by sme mali rozlišovať v kynizme medzi prísny (strengen) a hedonicko-nevšimavým smerom (*hedonisch laxen Richtung*). Prvú líniu predstavuje Diogenés, druhú Kratés a jeho žiak Zénón. Kynici typu Kratéta často vystupujú ako lekári, radcovia alebo dobrodinci ľudstva (preto dostali meno „dverník“, *Türöffner*; porovnaj Diog. Laert. VI 86). Diogenés má, naopak, blízko k Timónovi, ktorý bol legendárnym prototypom mizantropa (porovnaj Gerhardt, s. 385).

R. Höistad (*Cynic Hero and Cynic King*, s. 110) sa prikláňa k názoru, že výrok *ὁμιλεῖν ἑαυτῷ* („stýkať sa so samým sebou“) treba vzťahovať na dobovú požiadavku politickej svornosti (*ὁμόνοια*) založenej na zákone. Antisthenés proti tejto požiadavke stavia vlastnú predstavu spolužitia rovnako zmýšľajúcich bratov (*ὁμοιοούτων ἀδελφῶν συμβίωσις*), ktoré je mocnejšie než všetky hradby (t. j. zákony; porovnaj Diog. Laert. VI 6), resp. predstavu svornosti podľa prirodzenosti (*κατὰ φύσιν*), ktorú nájdeme aj u Platóna (porovnaj *Resp.* 428c; *Leg.* 645b).

Michail Bachtin (Бахтин, Проблемы творчества Достоевского, s. 329 a n, porovnaj Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, s. 120 a n) cituje Antisthenov výrok v súvislosti s vymedzením žánru *soliloquia*, v ktorom autor vedie dialóg so samým sebou. Ďalšími majstrami tohto žánru boli: Epiktétos, Marcus Aurelius alebo Augustinus (Бахтин, Проблемы творчества Достоевского, s. 329): Диалогическое отношение к себе самому определяет жанр солилоквиума. Это беседа с самим собою. Уже Антисфен (ученик Сократа и, может быть, писавший уже мениппеи) считал высшим достижением своей философии „способность диалогически общаться с самим собою“. Замечательными мастерами этого жанра были Эликтет, Марк Аврелий и Августин. В основе жанра лежит открытие внутреннего человека – „себя самого“, доступного не пассивному самонаблюдению, а только активному диалогическому подходу к себе самому, разрушающему наивную целостность представлений о себе, лежавшую в основе лирического, эпического и трагического образа человека. Диалогический подход к себе самому разбивает внешние оболочки образа себя самого, существующие для других людей, определяющие внешнюю оценку человека (в глазах других) и замутняющие чистоту самосознания. Antisthenés je podľa Bachtina predchodcom dvoch kľúčových kynických žánrov, ktoré sa tradične pripisujú Biónovi – *menippovskej satiry* a *diatriby* (porovnaj Бахтин, Проблемы творчества Достоевского, s. 321, porovnaj Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, s. 113).

<sup>1</sup> Spojenie *ὁμιλεῖν ἑαυτῷ* („stýkať sa so samým sebou“) sa dá preložiť viacerými spôsobmi: „súhlasíť so samým sebou“, „stotožňovať sa so samým sebou“,

„byť žiakom samého seba“, „priateľiť sa so samým sebou“, „bojovať so u samým sebou“ atď. (porovnaj *LSJ*, s. v., heslo *ὀμιλέω*).

## V A 101

XENOPH. *symp.* 6,5: *καὶ ὁ Καλλίας ἔφη ὅταν οὖν ὁ Ἀντισθένης ὄδ' ἐλέγχει τινὰ ἐν τῷ συμποσίῳ, τί ἔσται τὸ αὐλημα; καὶ ὁ Ἀντισθένης εἶπε τῷ μὲν ἐλεγχομένῳ οἶμαι ἄν, ἔφη, πρέπειν συριγμόν.*

DIOG. LAERT. VI 6: *εἰπόντος αὐτῷ τινος παρὰ πότον, „ἄσον,“ „σύ μοι,“ φησὶν [scil. Antisthenes], „αὐλησον.“*

Xenoph. *symp.* 6,5: „A čo má hrať flauta, keď sa tu Antisthenovi podarí pri pití niekoho znemožniť?“ pýta sa Kallias.

„Ak dokážem niekoho svojimi argumentmi vyvrátiť,<sup>1</sup> mali by ste ho vypísať,<sup>2</sup> povedal Antisthenés.

Diog. Laert. VI 6: Keď mu (scil. Antisthenovi) niekto pri víne povedal: „Zaspievaj!“ odpovedal mu: „Ty mi pri tom zahraj na píšťale!“

**Kontext:** Sókratés pokarhá jedného zo spoluhodovníkov, Hermogena, za to, že už dlho neprehovoril; Hermogenés sa sťažuje, že v tejto spoločnosti nenachádza ani najmenší priestor na vyjadrenie, ale vzápätí prednesie návrh, že prednesie nejakú reč za sprievodu flauty. Sókratés prijíma jeho návrh s poznámkou, že takto sa budú počúvať jeho slová s väčším pôžitkom. Tu sa Kallias obracia na Antisthena, ktorý s humorom odpovedá na jeho narážku.

<sup>1</sup> Možno narážka na *nemožnosť sporu*, ktorú Antisthenés dokazoval v prácach o logike a dialektike.

<sup>2</sup> Slovo *συριγμός* znamená „melódiu“ s vysokými tónmi, ale môže znamenať aj „vypískanie“, ktoré vyjadruje publikum v divadle na znak nesúhlasu.

## V A 102

PLUTARCH. *vit. Pericl.* 1,5 p. 152 F: *διὸ καλῶς μὲν Ἀντισθένης ἀκούσας ὅτι σπουδαῖός ἐστιν αὐλητῆς Ἰσμηνίας „ἀλλ' ἄνθρωπος“ ἔφη „μοχθηρός· οὐ γὰρ ἂν οὔτω σπουδαῖός ἦν αὐλητῆς.“*

Plutarch. *vit. Pericl.* 1,5 p. 152 F: Preto keď raz počul, že Isménias je vynikajúci flautista, vtipne poznamenal: „Ale je mizerný človek, lebo by sa nikdy nestal takým vynikajúcim flautistom.“

**Komentár:** Hráči/hráčky na flautu mali v klasických Aténach pomerne zlú povest'. Sprevádzali tanečníčky a akrobatov na symposiách nielen pískaním na píšťalu, ale aj oplzlými rečami a nehanebnými kúskami (porovnaj Plat. *Symp.* 176e). Možno preto Platónova *Ústava* dáva prednosť „Apollónovým nástrojom pred Marsyovými“, čiže kithare pred satyrskou flautou, aby sa mohla „vyčistiť obec“ od túžob, ktoré ovládajú satyrov (*Resp.* 399e). Neskoršie *Zákony* korigujú názor z *Ústavy*.

## V A 103

XENOPH. *symp.* 2,12-13: *καὶ ὁ Σωκράτης καλέσας τὸν Ἀντισθένην εἶπεν· οὗτοι τοὺς γε θεωμένους τάδε ἀντιλέξειν ἔτι οἴομαι, ὡς οὐχὶ καὶ ἡ ἀνδρεία διδακτὸν, ὅποτε αὕτη καίπερ γυνὴ οὔσα οὔτω τολμηρῶς εἰς τὰ ξίφη ἴεται. καὶ ὁ Ἀντισθένης εἶπεν· ἄρ' οὖν καὶ τῷδε τῷ Συρακοσίῳ κράτιστον ἐπιδείξαντι τῇ πόλει τὴν ὀρχηστρίδα εἰπεῖν, εἰάν διδώσιν αὐτῷ Ἀθηναῖοι χρήματα, ποιήσῃεν πάντας Ἀθηναίους τολμᾶν ὁμόσε ταῖς λόγχαις ἰέναι; [cf. XENOPH. *symp.* 2,6: καὶ ὁ μὲν τις αὐτῶν εἶπε· ποῦ οὖν εὐρήσει τούτου [scil. τοῦ ἐσθλοῦ] διδάσκαλον; ὁ δὲ τις ὡς οὐδὲ διδακτὸν τοῦτο εἶη, ἕτερος δὲ τις ὡς εἶπερ τι καὶ ἄλλο καὶ τοῦτο μαθητόν.] cf. XENOPH. *mem.* I 2,19: ἴσως οὖν εἶποιεν ἂν πολλοὶ τῶν φασκόντων φιλοσοφεῖν ὅτι οὐκ ἂν ποτε ὁ δίκαιος ἄδικος γένοιτο, οὐδὲ ὁ σώφρων ὑβριστής, οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ἂν μάθησίς ἐστιν ὁ μαθὼν ἀνεπιστήμων ἂν ποτε γένοιτο. ἐγὼ δὲ περὶ τούτων οὐχ οὔτω γιγνώσκω.*

Xenoph. *symp.* 2,12-13: Sókratés sa obrátil na Antisthena so slovami: „Tí, čo uvidia toto predstavenie, podľa mňa už určite nebudú popierať,<sup>1</sup> že udatnosti sa možno naučiť.<sup>2</sup> Ved' táto tu, hoci je len žena, sa tak odvážne hádže oproti mečom.“

„Či by nebolo najlepšie, keby tento Syrakúzan ukázal svoju tanečnícku mestu a povedal Aténčanom, že ak mu zaplatia, naučí ich všetkých odvážne bojovať v zovretom šiku s kopijou v ruke proti nepriateľovi?“; poznamenal Antisthenés.<sup>3</sup> [Porovnaj Xenoph. *symp.* 2,6: Jeden sa spýtal, kde azda nájde takéhoto učiteľa (scil. zdatnosti),<sup>4</sup> druhý tvrdil, že takým veciam sa nedá naučiť, iný bol zasa presvedčený, že ak existuje vôbec niečo, čo sa možno učiť, tak je to práve toto.]

Porovnaj Xenoph. *mem.* I 2,19: Mnohí, čo o sebe hovoria, že sa venujú filozofii, by asi tvrdili, že spravodlivý sa nikdy nestane nespravodlivým, ani človek zdržanlivý neviazaným hýrivcom a podobne v žiadnej inej oblasti, ktorá je predmetom učenia, sa znalec nemôže stať neznalcom. Ale ja si to vôbec nemyslím.<sup>5</sup>

**Kontext:** Sókratés komentuje odvážne predstavenie tanečnice, ktorá predviedla premety do kruhu s mečmi upevnenými hrotmi nahor, a obracia sa na Antisthena, ktorý už skôr hovoril prísne o Sókratovej manželke Xantipe (porovnaj *Symp.* 2,10 = [V A 18]). Celá diskusia sa pritom pohybuje na pomedzí vážneho a žartovného „bez akejkoľvek snahy preniknúť do hĺbky“ (K. von Fritz, *Antisthenes und Sokrates*, s. 29).

<sup>1</sup> Možno narážka na tézu o *nemožnosti sporu*, ktorá je formulovaná v sókratovsko-antisthenovskom duchu: Zjavnosť konania vylučuje vyvracanie v reči – tí, ktorí uvidia predstavenie tanečnice, nebudú protirečiť niečomu, čo je očividne zjavné. Porovnaj zl. V A 159 [Elias (olim David) *in Aristot. categ.* p. 109, 18-22]: *Ked' raz Zenón znovu pomáhal svojmu učiteľovi Parmenidovi v argumentácii, že bytie je nehybné, túto tézu dokazoval prostredníctvom piatich argumentov. Ked' im kynik Antisthenés nevedel protirečiť, postavil sa a začal kráčať. Myslel si, že zjavný dôkaz je silnejší ako akékoľvek protirečenie vyjadrené slovami.*

<sup>2</sup> Možno narážka na antisthenovsko-kynickú tézu, že *zdatnosť sa možno naučiť*. Porovnaj zl. V A 99: *τὴν ἀρετὴν διδακτὴν εἶναι.*

<sup>3</sup> Nárazka na bojovú schopnosť Aténčanov pripomína slová, ktoré Diogenés Laertský pripisuje Sókratovi (Diog. Laert. VI 1): *z dvoch Aténčanov by sa nikdy nezrodil taký šľachetný (γενναῖος) človek* (scil. Antisthenés). Porovnaj fragment z Theóna (*Progymn.* 5 p. 104,15-105,6 = [V A 7]), ktorý je podľa Patzera (*AS*, s. 66) indíciou, že Xenofón vychádza zo staršej sókratovskej literatúry.

<sup>4</sup> Výraz *ἔσθλος* znamená už v homérskej gréčtine „udatný“, „chrabry“, „morálne dobrý“, „zdatný“ – opakom je „zbabelý“, „biedny“ (*δειλός*), resp. „zle konajúci“, „špatný“ človek (*κακός*).

<sup>5</sup> Olof Gigon (*Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*, I, s. 27) predpokladá, že Xenofóntove slová sú ovplyvnené Antisthenovým chápaním zdatností, medzi ktorými sú na prvom mieste *sebaovládanie* (*ἐγκράτεια*), *vytrvalosť* (*καρτερία*) a *sebestačnosť* (*αὐτάρκεια*); porovnaj Xenoph., *Mem.* I 2,1-2; I 2,19-24. Dôkazom antisthenovského pôvodu pasáže je podľa Gigona nesúmerateľnosť Xenofóntovho a Platónovho stvárnenia Sókrata (*Gerade die völlige Inkommensurabilität dieses Sokratesbildes mit dem platonischen spricht für die Herkunft von Antisthenes*).

Antisthenov vplyv na Xenofóntove ponímanie zdatnosti môžeme vidieť nielen v jeho sókratovských prácach, ale aj v *Ústave Spartanov* (porovnaj opis spartskej výchovy, *Resp. Lac.* 2.3-5), v *Agésilaovi* (porovnaj Agésilaov postoj k vášňam, 5.1-7) alebo v *Kýrovej výchove* (porovnaj koncept *ἐγκράτεια* a *πόνος*, ktoré nie sú len nevyhnutnou súčasťou vojenského výcviku, ale aj cvičenia sa v *ἀρετῇ*). Bližšie pozri P. Krafft, „Vier Beispiele des Xenophontischen in Xenophons Hellenica“, s. 108 a n; S. Johnstone, „Virtuous Toil, Vicious Work: Xenophon on Aristocratic Style“, s. 221 a n

**Obrázok 24:**

*Symposion* – muž ležiaci na lôžku sleduje mladíka, ktorý hrá na *αὐλός*. Atická červeno-figúrova maľba na čaši (okolo 480 – 450 pred Kr.) z náleziska vo Vulci (Staatliche Antikensammlungen, München).

**V A 104**

GNOM. VAT. 743 n. 12: *ὁ αὐτός [scil. Antisthenes] ἔφη τὴν ἀρετὴν βραχύλογον εἶναι τὴν δὲ κακίαν ἀπέραντον* [= GNOM. VINDOB. 99].

GNOM. MONAC. LAT. XXVII 2: *inscitiae esse multa dicere, et qui hoc faceret, quid esset satis, nescire.*

*Gnom. Vat. 743 n. 12:* Tento istý (scil. Antisthenés) povedal, že zdatnosť nepoužíva veľa slov, špatnosť<sup>1</sup> však nekonečne veľa [= *Gnom. Vindob. 99*].

*Gnom. Monac. Lat. XXVII 2:* Znakom hlúposti je, že hovorí veľa, a ten, kto ju má, ani nevie, kedy má skončiť.

**Komentár:** Porovnaj Diog. Laert. VI 10-13 [= V A 134]: *Zdatnosť sa týka činov a nepotrebuje veľa slov ani náuk.*

<sup>1</sup> Slovo „špatnosť“, ktorým prekladáme grécke *κακία* (= v širšom význame „škaredosť“, t. j. opak krásneho, vynikajúceho, zmužilého, chvályhodného, správneho), označuje protipól k výrazu *ἀρετή* (= „dobrosť“, „výnimočnosť“, „znamenitosť“, „zdatnosť charakteru“) odvodeného od superlatívu *ἄριστος* („najlepší“) k adjektívu *ἀγαθός* („dobrý“). U Homéra sa *ἀρετή* zvyčajne spájala s „mužnými vlastnosťami“ bohov a hrdinov (porovnaj *Il.* 20.411; 15.642; 9.498), zriedkavejšie s vynikajúcimi vlastnosťami žien (porovnaj *Od.* 2.206; *ἀρετή* ako „sláva“ či „odmena za dobro“, porovnaj Hesiod. *Op.* 313; Pind. *N.* 5.53; Sappho, zl. 80). Výrazom *ἀρετή* sa označuje „znamenitosť“ vlastná veciam aj živým bytostiam (nôž je znamenitý, keď dobre krája, kôň je znamenitý,

keď dobre cvála atď.). Opakom ἀρετή (podobne ako opakom ἀγαθός) je už od homérskeho čias κακία (= „škaredosť“, „zbabelosť“, „skazenosť“, „chyba“), t. j. neschopnosť dobre vykonávať vlastnú činnosť. Vďaka pôsobeniu sofistov získa ἀρετή užší význam ľudskej, najmä „politickej“ zdatnosti. V sókratovskej literatúre sa stane hlavnou témou dialógov – bude označovať stav duše, ktorým sa človek správne rozhoduje a má prospech zo svojho rozhodovania, preto môže označiť seba i svoj život za „blažený“ (εὐδαίμων).

Κακία sa štandardne prekladá do slovenčiny slovom „neresť“, resp. „zlo“. Takýto preklad podľa môjho názoru nevyjadruje dostatočne onen stav chybného rozhodovania a chybného konania, ktorý spôsobuje, že človek škodí sám sebe, takže nemôže nazvať svoj život blaženým (dobrým/krásnym). Výraz ἀρετή (podobne ako κακία) má navyše dôležitý estetický rozmer, ktorý sa z dvojice *cnosť-neresť* s počiatočným dôrazom na osobnú česť postupne vytráti. Jednoducho vyjadrené *zdatnosť je krásna a hodná obdivu, špatnosť škaredá* (porovnaj Antisthenov výrok [V A 134]: τὰγαθὰ καλὰ, τὰ κακὰ αἰσχρὰ· τὰ πονηρὰ νόμιζε πάντα ξενικά, *dobré veci sú krásne, zlé škaredé – všetko mrzké nech ti je cudzie*). Proces transformácie významov ἀρετή a κακία sa zavŕši pod vplyvom kresťanského nazerania na morálku, ktorá už nie je len vecou osobného rozhodovania s ohľadom na iných ľudí, ale jej základom sa stáva vzťah človeka k absolútnej autorite, akou môže byť iba boh. K tradičným „štyrom cnostiam“ prevzatým z pohanskej kultúry (*prudentia, fortitudo, temperantia, justitia*) pribúdajú ďalšie: *fides, caritas, spes*. V tomto kontexte *žiť cnostne* znamená *žiť svätý život*, ktorý sa stáva vzorom pre ostatných ľudí. Antické chápanie ἀρετή (uchopenej v protiklade ku κακία) je odlišné: Zdatnosť konania sa nedá stotožniť s univerzálnou povinnosťou záväznou pre všetkých ľudí. Naopak, „zdatnosť“ by sa ukázala ako morálna chyba, ak by sme ju uplatnili len kvôli tomu, že ju od nás vyžaduje zákon alebo „dobrý mrav“ (takéto chápanie ἀρετή je vlastné aj najprísnejším etickým koncepciám, akými sú kynická alebo stoická). Pripomeňme, že vynikajúci prekladateľ z gréčtiny, Cicero, prekladá slovo κακία výrazom *vitium* (pl. *vitia*), ktorý má skôr význam „chyby“ („nedostatku“, „nedokonalosti“) než „neresti“ (porovnaj Cicer. *De leg.* 1.17.45; *Tusc. Disp.* 2.29; *De finib.* 3.14; 4.21 atď.).

Prof. Škoviera („Zo šera zabudnutia“, *Romboid*, č. 5 (2011), s. 87-89) pripomína v tejto súvislosti, že latinské *vitium* môže mať takisto význam „neresti“, ako napr. v Ciceronovej reči *Pro M. Caelio Rufo* 57 (*Quis enim hoc non videt, iudices, aut quis ignorat, in eius modi domo, in qua mater familias meretricio more vivat, in qua nihil geratur, quod foras proferendum sit, in qua inusitatae, libidines, luxuries, omnia denique inaudita vitia ac flagitia versentur...*). Nepochybne, plne súhlasím s jeho názorom, že preklad „nie je priamočiarou výmenou slovného materiálu jedného jazyka za druhý, ale nachádzaním význa-

mových a štylistických ekvivalentov, ktoré sa môžu podľa kontextu variovať“ (D. Škoviera, „Zo šera zabudnutia“, *Romboid*, č. 5 (2011), s. 88). Práve preto, že v slovenčine sa gr. ἀρετή celoplošne prekladá slovom „cnosť“ a gr. κακία – slovom „neresť“ (prípadne „zlo“), pričom z dvojice slovenských ekvivalentov sa takmer úplne vytratil estetický rozmer gréckeho chápania života ako umeleckého diela, pokúsil som sa inovovať zaužívané preklady s ohľadom na kontext preberaných otázok. A požiadal som aj Andreja Kalaša, aby prispôbil svoj preklad tomuto chápaniu.

Dúfam, že sa mi podarilo aspoň čiastočne vysvetliť dôvody, pre ktoré považujem *zdatnosť* (t. j. v kontexte gréckeho etického myslenia „správnosť“, „vhodnosť“ konania) za adekvátny preklad slova ἀρετή: *zdatnosť* ako *primeranosť rozhodovania a konania* s ohľadom na konkrétnu situáciu, správnu dobu, vhodné okolnosti, a to všetko preto, aby sa život stal dobre a krásne uskutočneným dielom.

Pokúsim sa aplikovať tieto poznámky na text nášho zlomku. Výrok pripísaný Antisthenovi (...τὴν ἀρετὴν βραχύλογον εἶναι τὴν δὲ κακίαν ἀπέραντον) môžeme prečítať minimálne dvomi spôsobmi. Prvý by bol konvenčný: *cnosť nepoužíva veľa slov, nerosť však nekonečne veľa*. Čo by znamenal takto prečítaný výrok? Presnejšie čo by mohol znamenať? Vyznieval by značne „moralisticky“: To, čo je dobré, rozpoznáme podľa toho, že vystupuje bez zbytočných slov – zlé sa však utápa v prúdoch reči. Alebo: Cnosť nepotrebuje vychvaľovať svoje prednosti – vyjadruje sa stroho, skromne. Nerost sa však nezaobíde bez slov – neustále nás balamutí sladkými rečami. Záver: Cnosť je svojou povahou pravdivá („nevinná“), nerosť klamlivá („falošná“, „predajná“). Takéto čítanie by malo blízko k moralistickému tónu, aký vyžaruje z Prodikovej alegórie „Héraklés na rázcestí“: Ak si vyberieš (tak ako Héraklés) namáhavú cestu Cnosti (Ἀρετῆ), ak sa nenecháš zväbiť Nerostou (Κακία), dôjdeš k Pravej Blaženosti (Εὐδαιμονία).

Druhý spôsob čítania by vychádzal z kontextu sókratovského etického myslenia: *zdatnosť charakteru používa málo slov, špatnosť však nekonečne veľa*, čo by mohlo znamenať, že vynikajúce rozhodnutia a vynikajúce činy (t. j. primerané okolnostiam a podriadené určitému cieľu) sa nemôžu zakladať na teoretickom vedení (rozumovom výklade príčin, o ktorom hovorí záver Platónovho *Menónu*, 98a). Pokiaľ by bol výrok citovaný vo *Vatikánskom gnomológii* ozvenou Antisthenovej kritiky sókratovsko-platónskej tézy *zdatnosť je vedenie*, mohli by sme ho chápať v tom zmysle, že teoretické analýzy sú pre Antisthena chybnou cestou hľadania správneho rozhodovania a konania – a chybným rozvinutím sokratiky (porovnaj V A 134).

Ešte zaujímavejší by sa ukázal druhý spôsob čítania, ak by sme ho dali do súvislosti s Platónovým chápaním διαλέγεσθαι v *Prótagorovi* 334c-338c, kde

Sókratés žiada najslávnejšieho rečníka Prótagora, aby pristrihol svoje odpovede a skrátil ich, lebo inak nebudú viesť dialektický rozhovor. Διαλέγεσθαι znamená držať sa „stručnej reči“ (βραχυλογία), ktorá je opakom „dlhého výkladu“, (μακρὸς λόγος) – skúmajúci rozhovor musí mať formu otázok a odpovedí (porovnaj *Prot.* 336b-d), pričom otázky, nie odpovede, tvoria hybný moment skúmania. V tomto kontexte by Antisthenov výrok mohol poukazovať na to, že zdatnosť nenájde v nekonečných skúmaniach, ktoré nás nakoniec tak či tak dovedú k záveru, že odpoveď na otázku „čo je to“ sme nenašli – čo konštatujú takmer všetky rané Platónove dialógy. Zdatnosť nepochopíme na základe čistej argumentácie, aj keď sa bez nej nezaobídeme. Pripomeňme, že Antisthenés v inej súvislosti, ktorá však vychádza z rovnakej skúsenosti sókratovského διαλέγεσθαι, označuje μακρὸς λόγος („dlhý výklad“) za nutný dôsledok všetkých pokusov o esencialistické definovanie zdatnosti a stavia proti nemu οἰκεῖος λόγος – možno ako špecifickú podobu βραχυλογία, ktorá sa na konci každého skúmania vracia k východiskovému ὄνομα, t. j. k otázke „čo je to?“ (porovnaj V A 150 – V A 152).

H. Neuhausen (*Der Zweite Alkibiades*, s. 157-161) uvádza vo svojom komentári k Pseudo-Platónovmu *Alkibiadovi II.* zaujímavé súvislosti, ktoré ho vedú k predpokladu, že práve Antisthenés bol iniciátorom sókratovského stotožnenia ἀρετή s βραχυλογία. V pasáži venovanej prameňom náboženských predstáv v *Alkibiadovi II.* si Neuhausen všimá niektoré paralely medzi I. kn. Xenofónových *Spomienok*, (*Mem.* I 3.1-4) a Ps.-Platónovým textom (*Alcib. II.* 148a5-7), ktorý vychádza z koncepcie modlitby, ktorá si vyžaduje schopnosť vedieť, čo treba či je vhodné vykonať – toto vedenie môžeme stotožniť s φρόνησις (porovnaj *Alcib. II.* 140e1-9). Ľudia však nevedia, čo je pre nich dobré, preto by sa mali spoliehať na dobrotivosť a múdrosť bohov – čo znamená, že by od nich mali žiadať iba všeobecné dobrá a ponechať na vyššej múdrosti, čo je dobré, t. j. nemali by žiadať nič konkrétne, aby kvôli vlastnej nevedomosti nežiadali niečo zlé (porovnaj *Alcib. II.* 148a5-7). V podobnom duchu vykresľuje Xenofón v *Mem.* I 3.1-4 Sókrata, keď o ňom hovorí, že *prosil bohov len o to, aby mu dali všetko dobré, pretože bohovia najlepšie vedia, čo je dobré* atď. (k tomu porovnaj 1. reč Sókrata v *Alcib. II.* 141d2-143a5). Neuhausen si myslí, že učenie o modlitbe (*Alcib. II.* 148a5-7) a koncepcia κατῶς (*Alcib. II.* 148a7; porovnaj *Alcib. II.* 138c9-140e9) sú pôvodne antisthenovské motívy. Upozornil na to už K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. I, s. 551-554; zv. II/2, s. 775-777), ale jeho závery boli príliš špekulatívne; neskôr sa k tejto téme vrátil H. R. Breitenbach („Xenophon“, *RE* 2. Reihe, IX A 2, stĺpec 1775). Sókratovsko-antisthenovské učenie o modlitbe by sme mohli zhrnúť takto: Musíme si byť istí tým, že bohovia sú dobrí a preberajú zodpovednosť (ako dobrí otcovia alebo vládcovia) za tých, ktorí sa k nim prihovárajú zaužívanými



formulkami, čo okrem iného znamená, že *καιρός* si vyžaduje zodpovedajúcu predstavu o bohoch (túto otázku však netematizuje *Alkibiadés II.* ani Xenoph. *Mem.* I 3,1-4). Pasáž *Alcib. II.* 148b9-c7 ukazuje, že Spart'ania v súkromnom aj vo verejnom živote verili vo všeobecnú dobrotu, resp. že mali špecifickú formu zbožnosti, vďaka ktorej vedeli, čo je vhodné hovoriť bohom. Schopnosť rozumne konať (*φρόνησις*) si bohovia veľmi vážia (*Alcib. II.* 150a6-b1) – najviac rozumnosti majú práve Spart'ania (*Alcib. II.* 148c5-6), lebo vo svojich modlitebných formulkách nepovedia ani slovo navyše (*Alcib. II.* 148c4-5). Zbožná reč (*εὐφημία*) je bohu milšia, ako všetky obete. Dokonca aj božský Ammón má radšej zbožné mlčanie Spart'anov, ako všetky dary ostatných Grékov (*Alcib. II.* 149a6-b5). Zdôrazňovanie *βραχυλογία*, t. j. vedomého obmedzovania reči na to, čo sa vyžaduje (*τὰ δεόντα*), je dôležité práve u Spart'anov (porovnaj Plat., *Prot.* 342e2 a n; *Leg.* 641e4-7). Skutočnosť, že aj Ammón sa snaží o *βραχυλογία*, poukazuje na to, že konanie Spart'anov, ktoré sa zakladá na *φρόνησις*, je hodné nasledovania. Požiadavka stručnej modlitby sa prenáša aj do každodennej reči, čo vyjadruje napr. spojenie *ἄ δεῖ λέγειν* („to, čo treba povedať“). V *Alkibiadovi II.* sa *βραχυλογία* chápe ako rozumnosť, *φρόνησις*, t. j. ako zdatnosť konania, *ἀρετή*. Podobne sa vyjadruje o spart'anskej *βραχυλογία* Thúkydídés, ale používa pritom terminológiu blízku skôr sofistike (porovnaj Thuc., *Hist.* IV 17.2: *τοὺς δὲ λόγους μακροτέρους οὐ παρὰ τὸ εἰωθὸς μηχανοῦμεν, ἀλλ' ἐπιχώριον ὃν ἡμῖν οἷ μὲν βραχεῖς ἀρκῶσι μὴ πολλοῖς χρῆσθαι*; „reči tu trochu predĺžime vybočujúc zo zaužívaného spôsobu vyjadrovania, ale, ako je zvykom v našej krajine, tam, kde vystačia krátke reči, nebudeme používať veľa slov“, preklad A. Kalaš). V kontexte náboženských predstáv *Alkibiada II.*, ktoré podľa viacerých komentátorov majú pôvod v Antisthenových prácach, by sme mohli čítať zl. V A 104 v tom zmysle, že *zdatnosť (ἀρετή) ako rozumnosť (φρόνησις) si vyžaduje stručnú reč (βραχυλογία = obmedzenie reči na to, čo sa vyžaduje, τὰ δεόντα), pretože ten, kto má φρόνησις, vie, treba povedať (ἄ δεῖ λέγειν), t. j. vie sa obmedziť práve na to, čo treba konať* (porovnaj *Alcib. II.* 148b9-c4). Keďže Antisthenés bol známy svojím obdivom k Spart'anom (porovnaj zl. V A 7 a V A 10), je pravdepodobné, že spartskú predstavu *βραχυλογία* ako *φρόνησις (ἀρετή)* preniesol do sókratovských problematizácií života.

## V A 105

PLUTARCH. *de stoicor. repugn.* 14 p. 1039 E-1040 A: *καὶ μὴν οὐχ ἔτερα δεῖ βιβλία διειληῖσαι τοῦ Χρυσίππου τὴν πρὸς αὐτὸν ἐνδεικνυμένους μάχην, ἀλλ' ἐν αὐτοῖς τούτοις [scil. ἐν τοῖς Περὶ τοῦ προτρέπεσθαι = fr. 167 S.V.F. III p. 39] ποτὲ μὲν τοῦ Ἀντισθένους ἐπαινῶν προφέρεται τὸ δεῖν κτᾶσθαι νοῦν ἢ βρόχον [ . . . ] Ἀντισθένη μὲν*

γὰρ ἐπαινῶν ὅτι τοὺς μὴ νοῦν ἔχοντας εἰς βρόχον συνήλαυεν, (αὐτὸν) αὐτὸς ἔψεγεν εἰπόντα μηδὲν εἶναι τὴν κακίαν πρὸς τὸ ἐκ τοῦ ζῆν ἡμᾶς ἀπαλλάττειν.

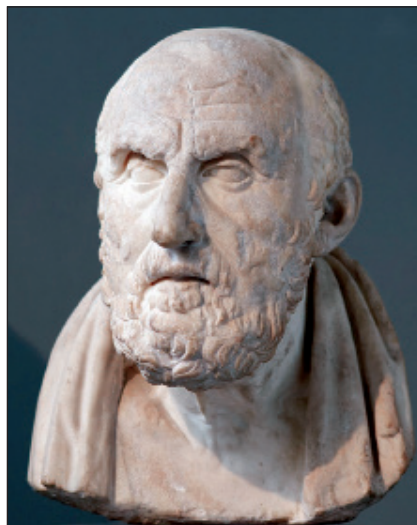
Plutarch. *de stoicor. repugn.* 14 s. 1039 E-1040 A: Kto chce usvedčiť Chrysippa z toho, že sám sebe protirečí, nemusí otvárať žiadne iné jeho knihy, ale priamo niekde v tomto spise [scil. *O povzbudzovaní* = zl. 167 S.V.F. III p. 39] cituje a chváli Antisthenov výrok o tom, že si treba zadovážiť alebo rozum, alebo povraz<sup>1</sup> [...] Antisthena totiž chváli za to, že nerozumných posielal na povraz, samého seba však hanil za výrok, že špatnosť nie je dôvodom na to, aby sme si vzali život.

**Komentár:** V spise *O stoických protirečeniach* (Περὶ Στωϊκῶν ἐναντιωμάτων, lat. *De stoicorum repugnantis*) sa Plútarchos zameriava na rôzne protirečenia v učení raných stoikov. Chrysippos chváli Antisthena za výrok, že nerozumní ľudia by sa mali dobrovoľne zabiť – lebo smrť prináša hlúpym a špatným väčší úžitok ako život. Pri tejto príležitosti cituje Tyrtaiov verš, *alebo život zdatný žiť, alebo si zvoliť smrť*, a opravuje Theognida, ktorý podľa neho nemal povedať, aby si chudobe ušiel, ale *aby si špatnosti ušiel, radšej sa do mora vrhni* (porovnaj Theognis, v. 175). Na druhej strane Chrysippos hovorí, že špatnosť nás neprivedie k rozhodnutiu, aby sme sa vzdali života. O niečo nižšie Plútarchos píše (*De Stoic. repugn.* cp. 18 p. 1042d), že aj keď Chrysippos nepokladá lipnutie na živote za dobro ani odchod zo života za zlo, ale zaraďuje ich medzi stredné veci, *predsa majú blaženie niekedy povinnosť dobrovoľne odísť zo života a tí, ktorí nežijú blažene, zase povinnosť ostať nažive* (Ἄλλ' οὐδ' ὄλωσ, φασίν, οἴεται δεῖν Χρῦσιππος οὔτε μονῆν ἐν τῷ βίῳ τοῖς ἀγαθοῖς, οὔτ' ἐξαγωγὴν τοῖς κακοῖς παραμετρεῖν, ἀλλὰ τοῖς μέσοις κατὰ φύσιν. Διὸ καὶ τοῖς εὐδαιμονοῦσι γίνεται ποτε κατῆκον ἐξάγειν ἑαυτούς, καὶ μένειν αὔρις ἐν τῷ ζῆν τοῖς κακοδαιμονοῦσιν). Na základe Plútarchovej a Ciceronovej správy (porovnaj Cicer., *De finib.* III, 60 [= S.V.F. III 763]) sa zdá, že hoci Chrysippos považuje život a smrť za indiferentné veci, podľa neho existujú okolnosti a situácie, v ktorých sa múdry človek môže rozhodnúť pre samovraždu, t. j. pre vykonanie činu, ktorý je eticky správny (*κατῆκον*). Zároveň hovorí, že aj nerozumný človek sa môže ocitnúť v situácii, v ktorej je správne zostať nažive. Práve tento postoj by bol v protiklade s kynickým názorom, že pre nerozumného človeka je najlepšia smrť. Bližšie pozri J. Rist, *Stoická filosofie*, s. 250-265.

Na slávny výrok *δεῖν κτᾶσθαι νοῦν ἢ βρόχον* („treba si zadovážiť rozum alebo povraz“) sa odvoláva A. Schopenhauer (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, I/1 § 16), keď zdôvodňuje, že človek musí mať v sebe schopnosť povzniesť sa pomocou myslenia nad všetky protivenstvá života naplneného toľkým nešťastím, že mu neostáva nič iné, iba čeliť trápeniu prostredníctvom myšlienok, ktoré jediné dokážu napraviť túto situáciu – inak musí život zanechať (...*das Leben*

**Obrázok 25:**

Mramorová busta Chrysippa. Rímska kópia strateného gréckeho originálu z 3. stor. pred Kr. (British Museum, London).



*ist so voller Plagen und Hudeleien, daß man entweder, mittelst berechtigter Gedanken, sich darüber hinaussetzen, oder es verlassen muß...).*

<sup>1</sup> Diogenés Laertský pripisuje podobný výrok Kratétovi (Diog. Laert. VI 86) a takmer totožný výrok Diogenovi zo Sinópe (Diog. Laert. VI 24 [V B 303]): *συνεχές τε ἔλεγεν [scil. Diogenes] εἰς τὸν βίον παρεσκευάσθαι δεῖν λόγον ἢ βρόχον* (Diogenés pri každej príležitosti hovoril, že pre život si treba pripraviť rozum alebo povraz). Zrejme ide o aforizmus kynicko-stoického pôvodu, ktorý sa prisudzoval viacerým kynikom vrátane Antisthena.

**V A 106**

PHILO. *quod omn. prob. lib. sit* 28: *εἰς ταῦτα δ' ἀπιδὼν Ἀντισθένης δυσβάστακτον εἶπεν εἶναι τὸν ἀστεῖον· ὡς γὰρ ἡ ἀφροσύνη κοῦφον καὶ φερόμενον, <οὕτως> ἡ φρόνησις ἐρηρησιμένον καὶ ἀκλινὲς καὶ βάρως ἔχον ἀσάλευτον.*

Philo *quod omn. prob. lib. sit* 28: Keď to Antisthenés zvážil, povedal, že ten uhladený človek<sup>1</sup> je neznesiteľný. Odôvodnil to tým, že tak ako nerozumnosť je nespoľahlivá a zmieta sa sem a tam, tak rozumnosť má pevné korene a nezaťahuje sa pre vážnosť, ktorá ju drží na mieste.

**Komentár:** E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, zv. II/1, s. 333) komentuje zlomok z Filónovho spisu (*Quod Omnis Probus Liber* 28) v kynicko-stoickom duchu: Pravda je často neprijemná a povedať ju dokáže iba náš

úhlavný nepriateľ alebo najbližší priateľ. Práve takúto priateľskú službu poskytuje kynik svojim bližným a nezáleží mu na tom, či sa budú cítiť príjemne, alebo nepríjemne – ved' spravodlivého človeka málokedy považujú zároveň za príjemného a znesiteľného.

Na základe Zellerovho čítania by sa mohlo zdať, že *παρηρησία* („sloboda reči“), ktorá patrí k základným znakom kynickej askézy, siaha až k Antisthenovi, čo má určité opodstatnenie, pretože jej politickú podobu nachádzame aj u Platónovho Sókrata (porovnaj napr. *Obranu*, v ktorej Sókratés od samého začiatku zdôrazňuje, že sa bude vyjadrovať prostou a pravdivou rečou). Porovnaj taktiež Plat., *Gorg.* 461e: Sókratés tu ironicky hovorí o Aténach ako o meste, „kde je z celej Hellady najväčšia voľnosť slova“, *οὐ τῆς Ἑλλάδος πλείστη ἐστὶν ἐξουσία τοῦ λέγειν* (porovnaj *Grg.* 487c). Sókratés si však nemyslí, že rečníci (v konvenčnom zmysle slova) hovoria v duchu *parrhésie*, ktorou sa Aténčania tak radi pýšia (porovnaj Eurip. *Hipp.* 419-423, *Ion* 670-672). Práve naopak, rečníci lichotia ľuďom, ktorým hovoria to, čo od nich chcú počuť. Platónov Sókratés je nakoniec jediný Aténčan, ktorý hovorí slobodne, t. j. aj vtedy, keď svojou rečou ohrozuje vlastný život (porovnaj *Grg.* 521d-522a, *Apol.* 31b-32a, 36b-c).

Určitú súvislosť by sme mohli hľadať aj medzi slobodou reči a sociálnym statusom najchudobnejšej vrstvy (ku ktorej sa budú hlásiť neskorší kynici); porovnaj napr. slová komického básnika Nikostrata zo 4. stor. pred Kr. (zl. 5, *Fragmenta comicorum Graecorum*, vol. 3., ed. A. Meineke): *τῆς πενίας ὄπλον παρηρησία* (sloboda reči je zbraňou chudoby).

Podrobnejšie sa zaoberá *parrhésiou* ako jednou z foriem „hier pravdy a nepravdy v západnom myslení“ Michel Foucault v prednáškach na Collège de France 1981 – 1984 (*L'herméneutique du sujet; Le Gouvernement de soi et des autres; Le Courage de la vérité*).

<sup>1</sup> Výraz *ἀστεῖος* môže mať význam „zdvorilý“ (porovnaj Plat., *Phaed.* 116d), „očarujúci“ (porovnaj Isoc. 2.34), „kultivovaný“, „uhladený“ (porovnaj slovnú hru u Aristoph., *Nub.* 204; porovnaj Plat., *Phaedr.* 227d), „duchaplný“ (porovnaj Plat., *Resp.* 452d; Aristot., *Rhet.* 1411b21), „pôvabný vzhladom“ (porovnaj Aristot., *Ethic. Nic.* 1123b7), „s dobrými vlastnosťami“ (*opp. φαῦλος*, porovnaj Plut., *Them.* 5); ale môže byť mienené aj ironicky (porovnaj Aristoph., *Nub.* 1064).

## V A 107

EPIPHAN. *adv. haeres.* III 2,9 (III 26) [Dox. gr. 591, 35-38]: Ἀντισθένης [ . . . cf. V A 1 ], τὸ πρῶτον Σωκρατικός ἔπειτα Κυνικός ἔφησε μὴ χρῆναι τὰ καλὰ ζηλοτυπεῖν ἐτέρων [ἢ τὰ παρ' ἀλλήλοις αἰσχροά] τὰ δὲ τείχη τῶν πόλεων εἶναι σφαλερὰ πρὸς τὸν ἔσω προδότην, ἀσάλευτα δὲ τὰ τῆς ψυχῆς τείχη καὶ ἀρραγῆ.

Epiphan. *adv. haeres.* III 2,9 (III 26) [*Dox. gr.* 591, 35-38]: Antisthenés [... porovnaj V A 1], ktorý bol najskôr sókratovcom a neskôr kynikom, povedal, že netreba nasledovať zlé stránky iných. Hradby miest vraj rúca zradca, ktorý sa v nich skrýva, hradby duše však nikto nemôže otriasť ani rozrušiť.

**Komentár:** Epifanios (Ἐπιφάνειος Κύπρου; okolo 310 – 403 po Kr.), biskup zo Salaminy a metropolita cyperský – bol ostrý kritik herézy a obhajca ortodoxie, autor podrobného prehľadu osemdesiatich podôb herézy (Πανάριον, lat. *Adversus Haereses*), ktorý obsahuje množstvo citátov z diel antických autorov.

Epifanios pripomína typický sókratovský motív: správne rozhodnutia sa rodia v duši (v rozumnosti) a keďže majú status vedenia, sú neotrastiteľné. Inými slovami: duševné rozhodnutia nepritakávajú vonkajším vplyvom, ale vlastnej rozumnosti, ktorá jediná dokáže zvážiť všetky okolnosti. Porovnaj Diog. Laert. VI 10-13 [= V A 134]: *Najbezpečnejšou hradbou je rozumnosť: nikdy sa nemôže zrútiť ani vydať zradcom. Treba si budovať hradby z úsudkov, ktoré nik nevyvráti.*

## V A 108

DIOG. LAERT. VI 6: ὁμοιοῦντων ἀδελφῶν συμβίωσιν παντὸς ἔφη [*scil. Antisthenes*] τείχους ἰσχυροτέραν εἶναι [= ARSEN. p. 108, 1-2].

Diog. Laert. VI 6: Antisthenés povedal, že spolužitie rovnako zmýšľajúcich bratov je pevnejšie ako akákoľvek hradba [= Arsen. p. 108, 1-2].

**Komentár:** Spolužitie rovnako zmýšľajúcich bratov (ὁμοιοῦντων ἀδελφῶν συμβίωσις) je mocnejšie než všetky hradby (t. j. zákony). Predstavu politickej ústavy múdrych (πολιτεία), ktorí nepotrebujú zákony na to, aby žili spravodlivo (lebo všetci zdatní sú si navzájom priateľmi; porovnaj SVF 1.223), rozvinú kynici a raní stoici (Zénón, Chrysippos). Bližšie pozri Schofield, *The Stoic Idea of the City*, kap. 2 („City of love“).

Metafora rovnako zmýšľajúcich bratov ako najpevnejšej hradby odkazuje na Sparťanov, ktorí sa radi pýšili tým, že ich mesto nepotrebuje hradby z kameňa, lebo je obohané „hradbami bronzovými a železnými“, t. j. odvážnymi mužmi (porovnaj Plat., *Leg.* 778d; Demosth., *Or.* 18.299; Plut., *Lyc.* 19; Plut., *Mor.* 210e, 217e; 228e atď.). Antisthenés mohol byť jedným z tvorcov idealizovaného obrazu Sparty, ktorý od neho prevzali ďalší sókratovskí spisovatelia, predovšetkým Xenofón (porovnaj napr. zl. V A 7).

## V A 109

PLUTARCH. *de cap. ex inim. util.* 6 p. 89 B: ὅθεν ὁρθῶς ὁ Ἀντισθένης εἶπεν ὅτι τοῖς μέλλουσι σώζεσθαι ἢ φίλων δεῖ γνησίων ἢ διαπύρων ἐχθρῶν· οἱ μὲν γὰρ νουθετοῦντες τοὺς ἀμαρτάνοντας οἱ δὲ λοιδοροῦντες ἀποτρέπουσι. [= MAXIM. 16, 24 p. 307 Phillips].

Plutarch. *de cap. ex inim. util.* 6 p. 89. B: Preto Antisthenés veľmi správne poznamenal, že tí, ktorí sa chcú zachrániť, musia mať alebo dobrých priateľov alebo zarytých nepriateľov: prví ich od chýb odvracajú dohováraním, tí druhí zasa nadávkami [= Maxim. 16, 24 p. 307 Phillips].

**Komentár:** Pasáž z Plútarchovho kratšieho spisu *Ako nám môžu byť prospešní naši nepriatelia* (Πῶς ἂν τις ὑπ' ἐχθρῶν ὠφελοῖτο, lat. *De capienda ex inimicis utilitate*). Plútarchos prisudzuje rovnakú frázu Diogenovi, ktorý nadáva opitému mladíkovi; porovnaj *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus* 11, 82a (*Ako poznáme, že robíme pokroky v zdatnosti*, Πῶς ἂν τις αἰσθόιτο ἑαυτοῦ προκόπτοντος ἐπ' ἀρετῆς); porovnaj taktiež Plut. *Mor.* 74c. Jeden z manuskriptov Plútarchovho spisu Πῶς ἂν τις ὑπ' ἐχθρῶν ὠφελοῖτο zmieňuje namiesto Antisthena Diogena zo Sinópy, čo by mohlo znamenať, že anekdota nevychádza z pôvodného Antisthenovho spisu, ale z nejakého kynického textu (jeho zdrojom by mohol byť Xenoph. *Mem.* II 5,1-3 [= V A 110], kde Antisthenés hovorí o nevyčísľiteľnej cene skutočného priateľa).

## V A 110

XENOPH. *mem.* II 5, 1-3: ἤκουσα δὲ ποτε καὶ ἄλλον αὐτοῦ λόγον, ὃς ἐδόκει μοι προτρέπειν τὸν ἀκούσαντα ἐξετάζειν ἑαυτὸν ὀπόσου τοῖς φίλοις ἄξιος εἴη. ἰδὼν γὰρ τινα τῶν συνόντων ἀμελοῦντα φίλου πενία πιεζομένου, ἤρετο Ἀντισθένη ἐναντίον τοῦ ἀμελοῦντος αὐτοῦ καὶ ἄλλων πολλῶν. Ἄρ', ἔφη, ὦ Ἀντίσθενες, εἰσὶ τινες ἄξιαί φίλων, ὡσπερ οἰκετῶν; [. . .] Ναὶ μὰ Δί', ἔφη ὁ Ἀντισθένης· ἐγὼ γοῦν βουλοίμην ἂν τὸν μὲν τινα φίλον μοι εἶναι μᾶλλον ἢ δύο μναῖς, τὸν δ' οὐδ' ἂν ἡμιμναίου προτιμησαίμην, τὸν δὲ καὶ πρὸ δέκα μνῶν ἐλοίμην ἂν, τὸν δὲ πρὸ πάντων χρημάτων, καὶ † πόνων † πριαίμην ἂν φίλον μοι εἶναι. Cf. LIBAN. *declam.* I 150 [*Apologia Socratis*]: τί βέλτιον ὦν περὶ φίλων πρὸς Ἀντισθένην [scil. Σωκράτης διεξήλθε];

Xenoph. *mem.* II 5, 1-3: Raz som počul aj inú jeho (scil. Sókratovu) reč, ktorá mala podľa všetkého povzbudzovať poslucháča k tomu, aby sa zamýšľal nad tým, akú má hodnotu u priateľov. Lebo keď raz videl, že ktorísi z jeho spo-

ločníkov zaznáva priateľa len preto, lebo sa dostal do bied, spýtal sa Antisthena pred týmto spoločníkom v prítomnosti aj mnohých iných: „Možno hovoriť, milý Antisthenés, o cene priateľov podobným spôsobom, ako oceňujeme otrokov, čo nám pomáhajú v domácnosti?“ [...] „Určite áno,“ prisvedčuje Antisthenés a pokračuje: „Ja osobne by som niektorého zo svojich priateľov nevymenil ani za dve míny,<sup>1</sup> za iného by som však nedal ani pol míny, ďalšieho by som zasa ohodnotil tak na desať. Ale našiel by som aj takého, za ktorého by som dal aj celý majetok a všetku možnú námahu, len aby mi bol priateľom. Cf. Liban. *declam. I [Apologia Socratis]* 150:<sup>2</sup> Vari existuje krajšia myšlienka, ako je tá, ktorú vyjadril Sókratés na tému priateľstva v rozhovore s Antisthenom?<sup>3</sup>

**Komentár:** A. Patzer (*AS*, s. 49) súhlasí s Gigonovým názorom, že diskusia o priateľstve medzi Sókratom a Antisthenom v II. knihe Xenofónových *Spomienok* nie je autentická. Porovnaj O. Gigon (*Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*, I, s. 121): *Da liegt ein Widerspruch oder zum mindesten ein schwerer Hiatus des Gedankens vor*. II. knihu Xenofónových *Spomienok* tvoria výňatky z neznámeho textu staršieho sókratovského autora, a to bez snahy o vyjasnenie prázdnych miest medzi jednotlivými pasážami, resp. bez snahy o ich zasadenie do širšieho kontextu. Už myšlienka o hodnote priateľov, ktorá sa dá vyjadriť peniazmi, vyznieva paradoxne. Okrem toho Antisthenés sa obmedzuje na to, že opakuje, resp. potvrdzuje Sókratove slová a nepridáva žiadne vlastné postrehy.

H. D. Rankin (*Antisthenes Sokraticos*, s. 12 – 13) nepochybuje o tom, že témou krátkej rozpravy medzi Sókratom a Antisthenom je otázka, či možno kvantitatívne hodnotiť niečo, čo je svojou povahou kvalitatívne. Analógiu s touto otázkou nájdeme aj v Platónových pokusoch vyjadriť hodnotu abstraktnej dialektiky.

Pokiaľ by sme túto pasáž prijali za pôvodné Xenofónovo stvárnenie Antisthena, mohli by sme ju dať do súvislosti s niektorými pasážami *Symposia* (4,34 – 44), ktoré zobrazujú Antisthena ako nie veľmi vychovaného muža, vetroplacha (Sókratés musí občas krotiť jeho prudkú povahu; porovnaj *Symp.* 3,6; 4,5). Porovnaj výraz *ἀλαζών* („chvastúň“; Basil. *schol. in Greg. Nazianz.* XI 2 p. 138 = V A 91). Porovnaj taktiež W. E. Higgins (*Xenophon the Athenian*, s. 16-17, 148), ktorý kritizuje Joëlov názor, že Xenofón vytvoril svoje sókratovské diela pod vplyvom Antisthenových spisov.

<sup>1</sup> Mína = meradlo váhy a obeživa; 1 mína = 100 drachiem (pričom 1 drachma mala hodnotu 6 obolov). Na porovnanie aténsky občan dostával denne za účasť na Zhromaždení 3 oboly, t. j. ½ drachmy. Sókratés položartom hodnotí celý svoj majetok aj s domom na 5 mín (porovnaj Xenoph., *Oecon.* II,3).

<sup>2</sup> Libaniova *Apológia Sókrata* (4. stor. po Kr.) je bezprostrednou odozvou na

Xenofóntove *Spomienky na Sókrata* a zrejme aj na nezachovanú Polykratovu *Obžalobu Sókrata* (*Σωκράτους κατηγορία*), ktorú sa niektorí historici pokúšajú rekonštruovať pomocou Libaniovej deklamácie.

<sup>3</sup> **Kontext Libaniovj *Obrazy*:** Libanios v *Declam.* I, § 150 uvádza viacerých Sókratových nasledovníkov (Platóna, Kritóna, Chairefóna, Aischina), ktorí sa správali chvályhodne na verejnosti aj v súkromí, a preto ich charaktery nemožno porovnávať s Alkibiadovým alebo Kritiovým charakterom. Následne uvádza príklady Sókratovho ušľachtitého konania, napr. keď presviedčal Aristippa o potrebe sebaovládania (porovnaj Xenoph., *Mem.* II 1), keď uzmieroval rozhnevaných bratov (porovnaj Xenoph., *Mem.* II 3) alebo keď vysvetľoval Antisthenovi hodnotu priateľov (porovnaj Xenoph., *Mem.* II 5).

### V A 111

CLEM. ALEX. *strom.* II, XXI 130, 7: *πάλιν Ἀντισθένης μὲν τὴν ἀτυφίαν [scil. τοῦ μὲν ὅλου βίου τέλος εἶναι ἔταξε]. cf. THEODORET. graec. affect. cur. XI 8: ὁ δὲ Ἀντισθένης τὴν ἀτυφίαν [scil. ἔσχατον ὑπέλαβε ἀγαθόν].*

Clem. Alex. *strom.* II, XXI 130, 7: Antisthenés naopak za cieľ celého života stanovil pokorné zmýšľanie. Cf. Theodoret. *graec. affect. cur.* XI 8: Antisthenés považoval za najvyššie dobro pokoru zmýšľania.

**Komentár:** Kresťanský komentátor Gregora z Nazianzu, Basileos (Basil. *schol. in Greg. Nazianz.* XI 2 p. 138), hodnotí Antisthena úplne protikladne – ako namysleného a pyšného človeka (*ἀλαζών και ὑπερήφανος*; porovnaj V A 91).

Vyzdvihovanie Antisthenovho *pokorného zmýšľania* (*ἀτυφία*) u kresťanských autorov 2. – 5. stor. po Kr. nekorešponduje so staršími správami, ktoré zobrazujú Antisthena ako mierne nevychovaného a prchkého muža (porovnaj Xenoph., *Symp.* 4,61 a n). Okrem toho stanovovanie „cieľa života“ ako „najvyššieho dobra“ sa zaužívalo až v helenistických etikách, preto je pravdepodobné, že sa Antisthenovi pripísalo dodatočne.

V určitom zmysle by sme však mohli uvažovať o pokore zmýšľania u Antisthena a najmä u jeho kynických nasledovníkov (hoci boli známi svojim nehanebným správaním). Výraz *ἀτυφία* totiž znamená opak domýšľavosti, samolúbosti a nadutosti (porovnaj adj. *τῦφος*; bližšie pozri F. D. Caizzi, „*Tῦφος: Contributo alla storia di un concetto*“, s. 53 – 66.). Marie-Odile Goulet-Cazé (*L'Ascèse Cynique*, s. 34) si myslí, že *ἀτυφία* sa mohla stať cieľom kynického života (*ὅλου βίου τέλος*), keďže kynik sa po celý život usiloval o to, aby sa zbavil pýchy, hrdosti a klamlivých predstáv o svete aj o sebe. V tomto duchu kynici



stavali človeka na nižší stupeň ako zvieratá, ktoré sú sebestačnejšie, a tým slobodnejšie (t. j. majú bližšie k bohom) ako ľudia. Človek sa musí najskôr zbaviť všetkých konvenčných pravidiel a zákonov (pomocou *ἄσκησις*), až keď stratí klamlivé predstavy o samom sebe, začne uskutočňovať kynický spôsob života (porovnaj napr. zdôvodnenie sebestačnosti Lúkianovho kynika, podľa ktorého nedostatok nastáva až vtedy, keď máme menej ako potrebujeme, t. j. keď nemáme dosť na naše nevyhnutné potreby; *Cyn.* 2).

## V A 112

[ACRON.] *schol. in Horat. serm. II 2, 95-96: Antisthenes philosophus cum vidisset adulescentem multum acroamatibus delectari: o te, ait, infelicem qui summum acroama numquam audisti, idest laudes tuas, quia plus delectamur laudibus nostris.*

PORPHYR. *schol. in Horat. serm. II 2, 95-96: hoc Antisthenes dixisse traditur: is enim cum vidisset adulescentem luxuriosum acroamatibus deditum, ait: „miserum te, adulescens, qui numquam audisti summum acroama, id est laudem tuam.“*

[Acron.] *schol. in Horat. serm. II, 95-96: Keď filozof Antisthenés videl, ako sa nejaký mladík prílišne zabáva na tom, čo počúva, povedal mu: „Ľutujem ťa, lebo to najlepšie si nikdy nepočul, totiž chvály na seba samého. Veď najviac nás teší, keď počúvame, ako nás iní chvália.“*

Porphyr. *schol. in Horat. serm. II 2, 95-96: Antisthenés vraj vyslovil takýto výrok. Keď vraj videl, ako sa nejaký nespútaný mladík nadmieru oddával tomu, čo mu rozprávali iní, vraj poznamenal: „Si úbohý, mladíček, lebo si nikdy nepočul to, čo človek počúva najradšej. Hovorím o tom, že by ťa niekto chválil.“*

**Komentár:** K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II.1, s. 55-57, 519), Th. Gomperz (*Archiv für Geschichte der Philosophie* XIX (1906), s. 241), O. Hense, *Teletis Reliquiae*, s. LXXXIV – LXXXV) poukazujú na súvislosť s Xenofóntovými *Spomienkami* a *Hierónom*.

Určitú podobnosť, aj keď ide skôr o podobnosť vonkajškovú, by sme mohli vidieť s Prodikovou alegóriou „Héraklés na rázcestí“, v ktorej personifikovaná *Ἀρετή* prehovorí k zosobnenej *Καχία* týmito slovami (Xenoph. *Mem.* II 1, 31): „Aj keď si nesmrteľná, bohovia ťa zapudili a dobrí ľudia tebou pohrdajú. Nikdy nepočuješ to, čo je najpríjemnejšie počuť, totiž slová chvály; nikdy nevidíš to, čo je najmilšie vidieť, lebo si nikdy neuzrela krásne dielo vytvorené

vlastnými rukami“ (ἀθάνατος δὲ οὔσα ἐκ θεῶν μὲν ἀπέριψαι, ὑπὸ δὲ ἀνθρώπων ἀγαθῶν ἀτιμάζει· τοῦ δὲ πάντων ἡδίστου ἀκούσματος, ἐπαίνου σεαυτῆς, ἀνήκοος εἶ, καὶ τοῦ πάντων ἡδίστου θεάματος ἀθέατος· οὐδὲν γὰρ πώποτε σεαυτῆς ἔργον καλὸν τεδέασαι).

Naproti tomu Xenofónov *Hierón* dáva chválu do súvislosti s utváraním samého seba (*Hiero* 1, 14): Básnik Simonidés vraví samovládcovi Hierónovi, že nemá núdzu o reči, ktoré sa počúvajú najprijemnejšie, t. j. slová chvály, lebo každý v jeho blízkosti vychvaľuje všetko, čo koná. Nikdy však nepočuje to, čo sa počúva najhoršie, t. j. slová hany, pretože nikto nebude haniť tyrana z očí do očí. Hierón namieta, že vládca predsa nemôže mať radosť z ľudí, ktorí ho chvália, keď ich podozrieva z toho, že mu lichotia. Práve tento moment si všíma Michel Foucault, keď analyzuje *parrhésiu* – uchopenú v protiklade k diskurzu hnevu na jednej strane a diskurzu lichotenania na strane druhej, ktorý, pokiaľ mu načúvame, oslabuje našu schopnosť sebaoznania, a tým znemožňuje hermeneutiku samého seba (porovnaj M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981 – 1982)*, 19. lekcia, 10. 3. 1982). Foucault opiera svoje analýzy o texty rímskych stoikov, najmä o Senecove *Quest. Nat. IV.*, ale Xenofónov *Hierón* (možno ovplyvnený priamo Antisthenovými prácami) poukazuje na rovnaký etický problém: Aké sú podmienky, možnosti vytvárania pravdivého vzťahu k samému sebe?

## VA 113

GNOM. VAT. 743 n. 1: Ἀντισθένης τοὺς πόνους ἔφησεν ὁμοίους εἶναι κυσί· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι τοὺς ἀσυνήθεις δάκνουσιν [= GNOM. [3] VINDOB. 95]. cf. PS. PLUTARCH. *Περὶ ἀσκήσεως* p. 535.

*Gnom. Vat.* 743 n. 1: Antisthenés povedal, že námahy sú podobné psom. Aj tí totiž hryzú tých, na ktorých nie sú navyknutí [= *Gnom. Vindob.* 95]. Porovnaj Ps. Plutarch. *O cvičení* s. 535.<sup>1</sup>

**Komentár:** Gnóma zrejme pochádza z kynickej literárnej tradície – ako naznačuje prirovnanie k psovi. Takisto výraz *πόνος* (= namáhavá, ťažká, fyzická práca) odkazuje na kynickú tradíciu (porovnaj Diog. Laert. VI 70; VI 30). Námaha je pre kynického mudrca prostriedkom na dosiahnutie indiferentného postoja k vonkajškovým veciam (dobrám), ku ktorým patria tak svetské statky, ako aj pôžitky. Motív namáhavej práce kynici mohli prevziať od Antisthena, ktorý možno rozvinul pôvodné sókratovské presvedčenie, že každý človek, ktorý sa usiluje o sebastačný život, potrebuje cvičenie (*ἀσκησις*) v ovlá-

daní samého seba (ἐγκράτεια), predovšetkým v ovládaní vášní (bližšie pozri S. Johnston, „Virtuous Toil, Vicious Work: Xenophon on Aristocratic Style“, s. 220-222).

<sup>1</sup> G. Giannantoni pripája k Vatikánskemu gnomológii nemecký preklad sýrskej parafrázy Pseudo-Plútarchovho spisu *O cvičení* (Περὶ ἀσκήσεως), ktorý sa nám nezachoval v gréckom origináli. Pseudo-Plutarchos, Περὶ ἀσκήσεως, ed. Gildemeister-Buecheler, in: *Rheinisches Museum für Philologie*, XXVII (1872), s. 535: *Nicht also flieht gute Werke, wenn sie an Ungemach geknüpft sind; denn Ungemach ist (zwar) den nicht daran Gewöhnten lästig, gering aber denen, die durch es geübt sind. Den Hunden gleicht das Ungemach; denn wie jene die, an die sie nicht gewöhnt sind, beißen, aber die, an welche sie gewöhnt sind, anwedeln, so ist auch das Ungemach; es bringt den nicht Geübten Leiden und bekommt den Geübten wohl.* („Takže nevzdáva sa dobrých diel, keď sú spojené s ťažkosťami; pretože ťažkosti sú (síce) nepríjemné pre tých, ktorí na nich nie sú navyknutí, ale nie pre tých, ktorí sa ich naučili prekonávať. Ťažkosti sa podobajú psom; lebo rovnako ako oni hryzú tých, na ktorých nie sú navyknutí, no tých, na ktorých navyknutí sú, zdravia vrtením chvosta, také sú i ťažkosti; nenavyknutým prinášajú utrpenie a navyknutým blaho.“) Prírovnanie *πόνοι* k psom poukazuje na kynický zdroj tejto pasáže.

## V A 114

DIOG. LAERT. VI 8: πρὸς τὸν ἐπαινοῦντα τρυφήν, „ἐχθρῶν παῖδες,“ ἔφη [scil. Antisthenes], „τρυφήσιαι.“

Diog. Laert. VI 8: Keď raz niekto chválil zmäkčilý spôsob života,<sup>1</sup> Antisthenés mu povedal, že by si prial, aby takémuto životu prepadli deti jeho nepriateľov.

**Komentár:** Gnóma zrejme pochádza z kynickej tradície – zdôvodňuje potrebu námahy na ceste k väčšej sebestačnosti (porovnaj V A 85).

<sup>1</sup> Výraz *τρυφή* („zmäkčilý spôsob života“) by mohol poukazovať aj na „hýrivý spôsob života“, „život v prepychu“, ktorý v konečnom dôsledku oslabuje schopnosť človeka odolávať ťažkostiam.

Ako naznačujú zachované reči Juliana, kritika prepychového spôsobu života bude pre kynikov obdobia rímskeho cisárstva jednou z hlavných tém. Bližšie pozri M. Billerbeck, „L'empereur bourru: Julien et le ‚Dyscolos‘ de Ménandre“, s. 37-51.

## V A 115

ISIDOR. PELUSIOT. *epist.* III 154: δι' ἣν γὰρ αἰτίαν [. . .] Ἀντισθένης δὲ ὀυπῶν καὶ ἀλγμῶν ἔχαιρε, καὶ κατὰ τῶν τρυφώντων ὥπλιξε τὴν γλῶτταν;

Isidor. Pelusiot. *epist.* III 154: Vari pre túto príčinu prežíval Antisthenés radosť, aj keď bol špinavý a neupravený a brúsil si jazyk proti tým, čo žili v prepychu?

**Komentár:** Isidorus Pelusiota (5. stor. po Kr.), kresťanský asketik a teológ pôvodom z Alexandrie – Antisthena vykresľuje ako typického kynika cisárskej éry, ktorý žije na okraji spoločnosti, čo by bolo v kontraste s Xenofóntovým obrazom Antisthena (porovnaj *Symp.* 3,8 [= V A 81]).

## V A 116

MAXIM. XXVII 25: Ἀντισθένης ἐρωτηθεὶς τί ἐστὶν ἐορτῆς εἶπε, γαστριμαργίας ἀφορομὴ [= ANTON. I, XXXIX 52 et COD. NEAPOLIT. II D 22 n. 10].

Maxim. XXVII 25: Keď sa raz niekto Antisthena spýtal, aký sviatok sa slávi, odpovedal, že je to len príležitosť na prežieranie sa [= Anton. I, XXXIX 52 et Cod. Neapolit. II D 22 n. 10].

**Komentár:** Etický výrok, ktorý parafrázuje Maxim, zapadá do kynickej kritiky konvenčného spôsobu života a ľudového chápania náboženských kultov.

## V A 117

DIOG. LAERT. IX 101: φύσει τε μὴ εἶναι ἀγαθὸν ἢ κακόν. [. . .] ἦτοι γὰρ πᾶν τὸ ὑπὸ τινος δοξαζόμενον ἐητέον ἀγαθόν ἢ οὐ πᾶν· καὶ πᾶν μὲν οὐ ἐητέον, ἐπεὶ τὸ αὐτὸ ὑφ' οὗ μὲν δοξάζεται ἀγαθόν, ὡς ἢ ἡδονὴ ὑπὸ Ἐπικούρου [deest in Usener] ὑφ' οὗ δὲ κακόν, ὑπ' Ἀντισθένου.

Diog. Laert. IX 101: Od prirodzenosti neexistuje nič dobré, ani zlé. [...] Musí totiž platiť jedna z dvoch možností: alebo nazveme dobrom všetko, čo ktokoľvek za dobro považuje, alebo nie všetko. Všetko toto však nazvať dobrom nemožno, pretože to isté jeden považuje za dobro, napríklad Epikúros rozkoš,<sup>1</sup> iný však za zlo, napríklad Antisthenés.

**Komentár:** Diogenés Laertský stavia do protikladu – z hľadiska svojej doby charakteristickým spôsobom – Antisthena a Epikúra (resp. Aristippa). Ostrý protiklad medzi Antisthenom a Aristippom (resp. Epikúrom) je zrejme jedným z plodov doxografickej reinterpretácie klasického a raného helenistického myslenia. Dost' nepravdepodobné je, že by Antisthenés považoval rozkoš ako takú za zlú, resp. že by všetky rozkoše pokladal za chyby – žiadna činnosť v našom živote (napr. jedenie, pitie, rozhovor s priateľom) by sa nemohla spájať s potešením. Okrem toho výrazy *ἀγαθόν* a *κακόν* poukazujú na typický helenistický spôsob etického myslenia, ktoré sa vymedzuje pomocou určenia najvyššieho dobra. Porovnaj komentár k zl. V A 118.

<sup>1</sup> Tento zlomok nie je zaradený do Usenerovej zbierky *Epicurea* z roku 1887.

## V A 118

ARISTOT. *ethic. Nic. H II*. 1152 b 8-10: *τοῖς μὲν οὖν δοκεῖ οὐδεμία ἡδονὴ εἶναι ἀγαθόν, οὔτε καθ' αὐτὸ οὔτε κατὰ συμβεβηκός· οὐ γὰρ εἶναι ταῦτὸ τὸ ἀγαθόν καὶ ἡδονήν. ibid. H 13. 1153 b 19-21: οἱ δὲ τὸν τροχιζόμενον καὶ τὸν δυστυχίαις μεγάλας περιπίπτοντα εὐδαιμόνα φάσκοντες εἶναι, ἐὰν ἢ ἀγαθός, ἢ ἐκόντες ἢ ἄκοντες οὐδὲν λέγουσιν.*

Aristot. *ethic. Nic. H II*. 1152 b 8-10: Podľa niektorých filozofov žiadna rozkoš nie je dobrom, a to ani osebe, ani prípadkom. Dobro a rozkoš totiž podľa nich nemožno stotožniť (ibid. *H 13*. 1153 b 19-21): Ak niekto tvrdí, že ani človek poslaný na mučidlá a ani ten, koho stíhajú tie najväčšie nešťastia, nie je nešťastný za predpokladu, že je dobrý, nemá pravdu bez ohľadu na to, či si to uvedomuje, alebo neuvedomuje.

**Komentár:** Nie je jasné, koho má Aristotelés na mysli. Viacerí interpreti uvažujú o Antisthenovi (porovnaj zl. V A 122; V A 123), ktorého označujú za antihedonistu (v ostrom protiklade k Aristippovi) – zrejme preto G. Giannantoni zaradil úryvok z *Etiky Nikomachovej* medzi antisthenovské zlomky. Proti interpretácii Antisthena ako čistého antihedonistu namieta napr. Voula Tsouna McKirahan, pričom sa odvoláva na správy, podľa ktorých mal Antisthenés skôr umiernený postoj k pôžitkom („The Socratic Origins of the Cynics and Cyrenaics“, in: Vander Waerdt, *The Socratic Movement*, s. 371 a n). V prospech jej interpretácie svedčí aj to, že Aristotelés sa na tomto mieste nezmieňuje o Antisthenovi, ale na iných miestach (týkajúcich sa logických paradoxov) ho priamo menuje.

E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, zv. II/1, s. 315, pozn. 1) sa domnieva, že Aristotelés má na mysli prvú generáciu kynikov.

## V A 119

ARISTOT. *ethic. Nic. K I.* 1172 a 28-33: οἱ μὲν γὰρ τὰ γαθὸν ἡδονὴν λέγουσιν, οἱ δ' ἐξ ἐναντίας κομιδῆ φαῦλον, οἱ μὲν ἴσως πεπεισμένοι οὕτω καὶ ἔχουσιν, οἱ δὲ οἴομενοι βέλτιον εἶναι πρὸς τὸν βίον ἡμῶν ἀποφαίνουσιν τὴν ἡδονὴν τῶν φαύλων, καὶ εἰ μὴ ἐστὶν ῥέπειν γὰρ τοὺς πολλοὺς πρὸς αὐτὴν καὶ δουλεύουσιν ταῖς ἡδοναῖς, διὸ δεῖν εἰς τοῦναντίον [6] ἄγειν· ἐλθεῖν γὰρ ἂν οὕτως ἐπὶ τὸ μέσον.

Aristot. *ethic. Nic. K I.* 1172 a 28-33: Niektorí hovoria, že rozkoš je dobro, iní však presne naopak, že je absolútne zlo. Azda sa nájdú aj takí, čo sú o svojom nepriateľskom postoji voči rozkoši aj skalopevne presvedčení, hoci iní si myslia, že aj keď je pre život lepšie zaraďovať rozkoš medzi zlá, v skutočnosti zlom nie je. Zdôvodňujú to tým, že väčšina obyčajných ľudí sa ženie za rozkošami a otročí im, a preto je vraj lepšie usmerňovať ich opačným smerom. Lebo takto vraj možno dosiahnuť stred.

**Komentár:** Aj v prípade tohto miesta sa E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, zv. II/1, s. 309, pozn. 1) domnieva, že Aristotelés má na mysli kynikov a odkazuje na Diogena Laertskeho (Diog. Laert. VI 35), ktorý rovnakú zásadu prisudzuje Diogenovi zo Sinópe.

## V A 120

ASPAS. *in Aristot. ethic. Nic.* p. 142, 8-10: ἐνίοις μὲν οὖν δοκεῖ μηδεμίᾳ ἡδονῇ εἶναι ἀγαθόν, ἧς δόξης φασὶ καὶ Ἀντισθένη γεγονέναι· λέγουσι γοῦν τὴν ἡδονὴν μήτε καθ' αὐτὸ μήτε κατὰ συμβεβηκὸς εἶναι ἀγαθόν.

Aspas. *in Aristot. ethic. Nic.* p. 142, 8-10: Podľa niektorých nie je žiadna rozkoš dobrom. Takýto názor mal vraj aj Antisthenés. Rozkoš teda podľa nich nie je dobrom ani osebe, ani prípadkom.

**Komentár:** Aspasiov komentár k Aristotelovej *Etike Nikomachovej* (porovnaj V A 118 – V A 119). Pre nás je zaujímavé, že peripatetický komentátor veľkej časti Aristotelových diel, Aspasio (pribl. 100 – 150 po Kr.), pôsobí v dobe, keď sa Antisthenés všeobecne označuje za zakladateľa kynickej školy. Napriek tomu, či práve preto sa vyjadruje veľmi opatrne: „podľa názoru niektorých“ (ἐνίοις μὲν οὖν δοκεῖ), „vraj aj“ (φασὶ καὶ) Antisthenés zastával prísny postoj zavrhujúci vášne. Možno predpokladať, že Aspasio podozrieva stoikov z toho, že reči o Antisthenovom antihedonizme sú iba výplodom kynicko-stoickej legendy (porovnaj J. Cepko, „Antisthenov antihedonizmus“, s. 251). Na

základe Aspasiovej správy môžeme usudzovať, že názory antických autorov na Antisthenov antihedonizmus neboli jednotné. K tejto otázke porovnaj taktiež zl. V A 124.

## V A 121

CICER. *tusc. disp.* V 9, 26: *laudat [scil. Epicurus: cf. fr. 459 Usener, p. 297] tenuem victum. philosophi id quidem, sed si Socrates aut Antisthenes diceret, non is qui finem bonorum voluptatem esse dixerit. cf. AUGUST. de civ. Dei VIII 3; XVIII 41 [= I H 13].*

Cicer. *tusc. disp.* V 9,26: Epikúros [porovnaj fr. 459 Usener p. 297] chváli skromný spôsob života. Niečo také je vlastnosťou filozofa, pravda, ak by svoje názory vyjadroval Sókratés alebo Antisthenés, a nie ten, kto povedal, že najvyšším dobrom je rozkoš. porovnaj August. *de civ. Dei* VIII 3; XVIII 41 [= I H 13].

**Komentár:** Ciceronova poznámka na okraj epikúrovskej chvály skromného živobytia a potreby obmedzovania žiadostí (porovnaj zl. 454 – 484 Usener) je pre nás zaujímavá, lebo kladie Sókrata a Antisthena na počiatok etickej línie, ktorá obhajuje skromnosť, čo by mohlo znamenať, že Antisthenés na rozdiel od ostatných sókratovcov rozvíjal práve túto stránku sókratovského myslenia (porovnaj Xenoph., *Mem.* I 6).

Cicero chváli skromné živobytie (*philosophi id quidem...*) v súlade so Sókratom a Antisthenom, ale neverí tomu, že by ho mohol obhajovať aj Epikúros, ktorého označuje za protiklad sókratovského mudrca, t. j. za „príkladného hedonistu“. Cicero má voči epikúrovcom silnú averziu (porovnaj *Tusc. Disp.* IV,6-7). V jeho výklade epikureizmu môžeme pozorovať počiatok názoru, že existuje neprekonateľný protiklad medzi Antisthenom a Epikúrom (resp. Aristippom) v chápaní rozkoši, t. j. názoru, ktorý prijímá a rozvinú tak alexandrijskí doxografi, ako aj cirkevní otcovia.

## V A 122

GELL. *noct. att.* IX 5,3: *de voluptate veteres philosophi diversas sententias dixerunt. [. . . .] Antisthenes Socraticus summum malum dicit; eius namque hoc verbum est: μακρίην μάλλον ἢ ἡσθερίην.*

DIOG. LAERT. VI 3: *ἔλεγε τε [scil. Antisthenes] συνεχές: „μακρίην μάλλον ἢ ἡσθερίην.“*

SEXT. EMP. *adv. math.* XI 73-74: οἷον τὴν ἡδονὴν ὁ μὲν Ἐπίκουρος [deest in Usener] ἀγαθὸν εἶναί φησιν, ὁ δὲ εἰπὼν „μανεῖν μᾶλλον ἢ ἡσθεῖν“ κακόν. [. . .] τινὶ δὲ τῶν Κυνικῶν κακόν [scil. ἡ ἡδονὴ φαίνεται].

SEXT. EMP. *pyrr. hypot.* III 23,181: ἐνιοὶ δὲ τὴν ἡδονὴν ἡσπάσαντο ὡς ἀγαθόν, τινὲς δὲ κακὸν αὐτὴν ἀντικρὺς εἶναί φασιν, ὥστε καὶ τινὰ τῶν ἐκ φιλοσοφίας ἀναφθέρξασθαι „μανεῖν μᾶλλον ἢ ἡσθεῖν.“

CLEM. ALEX. *strom.* II, XX 121,1: καὶ Ἀντισθένης δὲ μανῆναι μᾶλλον ἢ ἡσθεῖναι αἰρεῖται.

EUSEB. *praep. evang.* XV 13,7 p. 816 B-C: Σωκράτους τοίνυν ἀκουστῆς ἐγένετο Ἀντισθένης, Ἡρακλεωτικός τις ἀνὴρ τὸ φρόνημα, ὃς ἔφη τοῦ ἡδεσθαι τὸ μαίνεσθαι κρεῖττον εἶναι· διὸ καὶ παρῆναι τοῖς γνωρίμοις μηδέποτε χάριν ἡδονῆς δάκτυλον ἐκτείνειν. [= THEODORET. *graec. aff. cur.* XII 47; cf. ANECD. OXON. IV p. 253,12-14].

Gellius *noct. att.* IX 5,3: Starí filozofi vyslovili o rozkoši rozličné názory. [...] Sókratovec Antisthenés hovorí, že je najvyšším zlom. Dokladáme to týmto jeho gréckym výrokom: „Radšej by som zošalel, ako prežil rozkoš.“

Diog. Laert. VI 3: Antisthenés tiež často hovorieval:<sup>1</sup> „Radšej by som zošalel, ako prežil rozkoš.“

Sext. Emp. *adv. math.* XI 73-74: Napríklad Epikúros [nie je v Usenerovej zbierke] o rozkoši hovorí, že je dobrom. Ale filozof, ktorý povedal, že by radšej zošalel, ako prežil rozkoš, ju, naopak, považoval za zlo. [...] niektorému z kynikov pripadá rozkoš ako zlo.

Sext. Emp. *pyrrh. hypot.* III 23, 181: Niektorí myslitelia vítajú rozkoš s radosťou ako dobro, iní ju však bez váhania vyhlásili za zlo. Aj preto mohol niekto spomedzi filozofov vykriknúť: „Radšej by som zošalel, ako prežil rozkoš.“

Clem. Alex. *strom.* II, XX 121,1: Aj Antisthenés si radšej volí zošalieť ako prežiť rozkoš.

Euseb. *praep. evang.* XV 13,7 p. 816 B-C: Antisthenés, muž zmýšľaním podobný Hérakleovi,<sup>2</sup> sa stal Sókratovým poslucháčom. Je to ten, kto prehlásil, že lepšie ako prežiť rozkoš, je zošalieť. Preto aj svojim žiakom odporúčal, aby kvôli rozkoši nepohli ani len prstom. [Theodoret. *graec. aff. cur.* XII 47; porovnaj Anecd. Oxon. IV p. 253,12-14].

**Komentár:** Fráza *μανεῖν μᾶλλον ἢ ἡσθεῖν* (Radšej by som zošalel, ako prežil rozkoš!) patrí k často citovaným Antisthenovým výrokom, aj keď uvedené zdroje – pochádzajúce až z 2. – 3. stor. po Kr. – nie sú príliš vierohodné (Diogenés, Klémens Alexandrijský, Sextos Empeirikos, Eusébios, Gellios). Napriek tomu si väčšina historikov myslí, že frázu treba spojiť s Antisthenovým radikálnym odmietnutím hedonizmu (v duchu Gelliého výkladu: „rozkoš je



najvyšším zlom“). W. K. C. Guthrie poznamenáva (*Sophists*, s. 307), že anti-hedonistickú tendenciu môžeme sledovať aj v Xenofóntovom obraze Sókrata (porovnaj *Symp.* 4,39 [= V A 82]).

**Poznámka ku Guthrieho poznámke:** Antisthenés mohol zahrnúť erotické túžby z jednoduchého sókratovského (t. j. nie-len-kynického) dôvodu: *človek zmietaný Erótom stráca vládu nad sebou*. Sókratov žiak mohol verne nasledovať svojho učiteľa, keď dokazoval, že šťastie sa zakladá na vnútornom rozhodovaní, na vôli, nie na vonkajších (často náhodných) okolnostiach. Potlačenie vášni je vlastnou podmienkou autonómneho duševného rozhodovania. Tradičný ideál *σωφροσύνη* (umiernenej rozumnosti) sa tu povyšuje na radikálny asketizmus, prostredníctvom ktorého sa Antisthenés stavia proti rôznym hedonistickým tendenciám svojej doby: jednak proti bežným ľudovým prejavom hedonizmu, ale aj proti niektorým sofistickým špekuláciám (porovnaj Wehrli, *Hauptrichtungen des griechischen Denkens*, s. 167).

Proti interpretácii Antisthenovho antihedonistického postoja argumentuje Voula Tsouna McKirahan („The Socratic Origins of the Cynics and Cyrenaics“, s. 371 a n). Podrobne sa touto otázkou zaoberá A. Brancacci („*Érotique et théorie du plaisir chez Antisthène*“, s. 46 a n), ktorý ukazuje, že prísny antihedonistický postoj by sme nemali spájať s historickým Antisthenom – pripíšu mu ho až helenistickí doxografi pod vplyvom kynicko-stoickej literatúry. Jediná akceptovateľná podoba „antihedonizmu“ u Antisthena by bola namierená proti vášňam bez miery, lebo tie vedú človeka k utrpeniu. Porovnaj H. Tarrant, „The *Hippias Major* and Socratic theories of pleasure“, in: Vander Waerdt, *The Socratic Movement*, s. 107 a n (Antisthenovu etiku chápe ako obdobu osvietenského hedonizmu).

<sup>1</sup> Spojenie *ἔλεγε τε συνεχές* („často hovorieval“) nasvedčuje, že nejde o citát z Antisthenovho diela, ale o parafrázu názoru, ktorý bol zrejme rozšírený v Diogenovej dobe a možno mal dokazovať, že Antisthenés bol kynik (*AK*, s. 110).

<sup>2</sup> Oprava: výraz *Ἡρακλειωτικός* (t. j. „človek zmýšľaním podobný Hérakleovi“) dáva nášmu úryvku lepší zmysel ako výraz *Ἡρακλειωτικός* zachovaný v kódexoch, ktorý by však mohol súvisieť s odvolávaním sa Diogena Laertského na akéhosi schóliastu Hérakleita (porovnaj Diog. Laert. IX 15) alebo na „hérakleitovca Antisthena“ (Diog. Laert. VI 19).

## V A 123

CLEM. ALEX. *strom.* II, XX 107,2-3: *ἐγὼ δὲ ἀποδέχομαι τὸν Ἀντισθένη, „τὴν Ἀφροδίτην“ λέγοντα „κἂν καταποξεύσαιμι, εἰ λάβοιμι, ὅτι πολλὰς ἡμῶν καλὰς καὶ ἀγαθὰς γυναικὰς διέφθειρεν.“ τὸν τε ἔρωτα κακίαν φησὶ φύσεως ἧς ἦπτους ὄντες*

**Obrázok 26:**

Erós zobrazený ako okridlený mladík.  
Attická červenofigurová maľba na cievke  
(okolo 470 – 450 pred Kr.;  
*Musée du Louvre, Paris*).

οἱ κακοδαίμονες θεὸν τὴν νόσον καλοῦσιν. δείκνυται γὰρ διὰ τούτων ἠττάσθαι τοὺς ἀμαρτεστέρους δι' ἄγνοιαν ἡδονῆς, ἣν οὐ χρὴ προσίεσθαι, κἂν θεὸς λέγηται, τουτέστι κἂν θεόθεν ἐπὶ τὴν τῆς παιδοποιίας χρεῖαν δεδομένη τυγχάνη.

THEODORET. *graec. affect. cur.* III 53: αὐτίκα τοίνυν Ἀντισθένης, ὁ Σωκράτους ἐπαῖρος καὶ Διογένους διδάσκαλος, τὴν σωφροσύνην περὶ πλείστου ποιούμενος καὶ τὴν ἡδονὴν μυσαιτόμενος, τοιάδε περὶ τῆς Ἀφροδίτης λέγεται φάναι: „ἐγὼ δὲ τὴν Ἀφροδίτην κἂν κατατοξεύσαιμι, εἰ λάβοιμι, ὅτι πολλὰς ἡμῶν καλὰς κάγαθὰς γυναῖκας διέφθειρεν.“ τὸν δὲ γε ἔρωτα κακίαν ἐκάλει τῆς φύσεως, ἧς ἦττους ὄντες οἱ κακοδαίμονες, θεὸν τὴν νόσον καλοῦσιν. ταύτη τοι μανῆσαι μᾶλλον ἢ ἡσθῆναι ἤρεῖτο.

Clem. Alex. *strom.* II, XX 107,2-3: Súhlasím s Antisthenom, keď hovorí, že by ochotne vystrelil na Afroditu, keby sa mu dostala na mušku, pretože vraj už skazila mnoho našich dobrých a krásnych žien.<sup>1</sup> Erós je podľa neho nedostatkom, ktorým trpí príroda.<sup>2</sup> A nešťastníci, ktorí podľa neho, podľa Antisthena nazývajú túto chorobu ešte aj božstvom. To je dôkazom toho, že rozkošiam podliehajú pre svoju nevedomosť tí najhlúpejší. Preto si ju netreba pripustiť k telu, hoci má meno bohyně.<sup>3</sup> Nezaváži ani to, že božským riadením nás k túžbe plodiť deti vedie práve táto rozkoš.

Theodoret. *graec. affect. cur.* III 53: Ďalej, napríklad, Antisthenés, ktorý bol Sókratov spoločník a Diogenov učiteľ, si zo všetkého najviac cenil zdržanlivosť a najviac opovrhoval rozkošou. O Afrodite vraj vyslovil tento výrok: „Ochotne by som vystrelil na Afroditu, keby sa mi dostala na mušku, pretože nám už skazila mnoho dobrých a krásnych žien.“ Erós je podľa neho nedostatkom, ktorým trpí príroda. A nešťastníci, ktorí podľa neho, podľa Antisthena nazývajú túto chorobu ešte aj božstvom. Preto si radšej volil zošaliť ako pocítiť rozkoš.

**Komentár:** Obidve správy – Klémentova aj Theodórétova – referujú o Antisthenovom zavrhaní rozkoše v kynickom duchu. Niektorí interpreti spochybňujú autentickosť Klémentovej správy, keďže jej účelom mohlo byť zdôraznenie prepojenia Antisthenovho asketizmu s kynickým životným štýlom. F. Sayre (*Diogenes of Sinope*, s. 58) si myslí, že tézy zavrhujuce rozkoš nie sú konzistentné s Antisthenovým charakterom a ich pôvod by sme mali hľadať v „morbídnom fanatizme stoikov kresťanského obdobia.“ Sayre poukazuje na to, že asketizmus vo 4. stor. pred Kr. mal iný charakter ako asketizmus v prvých storočiach po Kr., keď sa helenistická kultúra menila pod vplyvom východných náboženstiev. Dokonca možno predpokladať, že kynici cisárskeho obdobia reinterpretovali obraz Diogena (resp. Antisthena) podľa vlastného chápania asketizmu – z Diogena učinili bytosť asketickejšiu a excentrickejšiu ako bola predtým (*Diogenes of Sinope*, s. 117 a n, 146 a n).

Keď F. Sayre hovorí o nekonzistentnosti s Antisthenovým charakterom, má na mysli Xenofónovho Antisthena v *Symposiu*, ktorý sprevádza Sókrata na hostiny v domoch bohatých Aténčanov, pije víno, dobre sa oblieka, vlastní menší majetok a teší sa zo života.

Antisthenov výrok nás podľa Naviu (*AA*, s. 70) nabáda na ostražitosť, lebo ak vyhľadáme sexuálnu rozkoš, ktorej jediným účelom je rozmnožovanie, iba kvôli nej samej, stáva sa zlom, ktoré zatemňuje myseľ a oslabuje ducha – preto sa jej musíme za každú cenu vyhnúť; podobne by sme mali pristupovať aj k ostatným rozkošiam, pretože ich vyhľadávanie a zakúšanie nás vystavuje vážnemu duševnému nebezpečenstvu – len blázni sa nechajú zlákať rozkošným životom.

Downing na okraj Klémentovej správy poznamenáva, že odkazuje na kynikov, aby podporila Pavlovu tézu, že láska k peniazom je koreňom všetkého zla (*I Tim.* 6:10; porovnaj Downing, *Cynics and Christian Origins*, s. 245).

Určitú analógiu s antisthenovským obrazom Eróta, ktorý môže viesť k neumiernenému, chybnému spôsobu života, by sme mohli hľadať v dobovej sókratovskej literatúre; napr. v Platónovom opise tyranského človeka, ktorému v duši sídli tyran Erós a riadi jeho rozhodnutia (*Resp.* 573d); iný príklad načrtáva Faidónov dialóg *Zópyros*, v ktorom sa Sókratés priznáva k tomu, že iba filozofická príprava mu pomáha odolávať vášňam vedúcim k neumiernenému životu (porovnaj zl. III A 9-11 *SSR*; porovnaj L. Rossetti, „Ricerche sui dialoghi socratici di Fedone e di Euclide“).

Na základe Klémentovej formulácie by sme mohli usudzovať, že Antisthenés nepokladal Eróta za božstvo, ale stotožňoval ho so žiadostivosťou, ktorá nás núti konať proti našej vôli a rozumu. Dôraz na nevedomosť ako príčinu nesprávneho konania by zapadal do kontextu sókratovských problematizácií života. Pre sókratovské myslenie 4. stor. pred Kr. je však príznačné aj prirovná-

vane filozofovania k Erótovi (Aischinés, Platón, Xenofón). Navyše Kléméns označuje nevedomosť za chorobný stav duše, na čo kladú oveľa menší dôraz klasickí autori než helenistickí moralisti a najmä stoici cisárskeho obdobia (úlohou filozofie je vyliečiť dušu, ktorá sa nachádza v chorobnom stave), resp. rani kresťanskí spisovatelia (ktorí hovoria o potrebe kresťanskej askézy). Ak si pripomenieme, že Kléméns označuje Afroditu za *zbožštenú neviestku* (*Protr.* 2,12; porovnaj Lactantiove slová, *Div. Inst.* 1.17, že Afrodita je *zakladateľkou umenia prostitúcie*; porovnaj taktiež Theophilus, *Ad autolyicum* 3.3, ktorý označuje Afroditu za *nehanebnicu*), tak nás neprekvapuje Kléméntova túžba zvíťaziť nad sexuálnou žiadostivosťou, ktorá odvracia človeka od bohumilého života (porovnaj *Strom.* III, 27, kde Klémént kritizuje praktiky gnostických siekt a meno Afrodity používa vo význame „milostnej rozkoše“). V kontexte raného patristického myslenia sa zdá, že Kléméns reinterpretuje Antisthenove slová spôsobom, ktorý vyhovuje jeho kritickému pohľadu na pohanské kultu. Bližšie pozri Roman Garrison (*The Graeco-Roman Context of Early Christian Literature*, s. 27-40), ktorý dáva do vzťahu pohanský kult Afrodity s Pavlovou kritikou pohanskej morálky v *1. liste Korintským*.

Pre antisthenovské myslenie by bola príznačná skôr myšlienka, že *ἔρως* redukovaný na slasť (*ἡδονή*), t. j. *ἔρως*, ktorý sa stáva chorobou (*νόσος*) a nesprávnou prirodzenosťou (*κακία φύσεως*), sa dostáva do konfliktu s rozumnosťou (*φρόνησις*). Takýto Erós je nesprávnou láskou (*φαῦλος ἔρως*), čiže odvrátenou stranou lásky. Iba mudrc je schopný skutočnej lásky (porovnaj Diog. Laert. VI 11 [= V A 58]: *μόνον γὰρ εἰδέναι τὸν σοφὸν τίνων χρεὴ ἔρᾶν, len mudrc vie, koho treba milovať*, a Diog. Laert. VI 12 [= V A 134]: *ἀξιέραστος ὁ ἀγαθός, dobrý si zaslúži byť milovaný*).

A. W. Winckelmann (*Antisthenis fragmenta*, s. 29-33) a F. W. A. Mullach (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, 1867, s. 280-281) spájajú zlomky V A 123, V A 58, V A 56 a V A 13 s titulom *O plodení detí alebo o láske a manželstve* (II.2 *Περὶ παιδοποιίας ἢ περὶ γάμου ἐρωτικός*; porovnaj V A 41).

<sup>1</sup> Odkaz na Afroditu, bohyňu rozkoše, by mohol súvisieť s Homérovým rozprávaním o Diomédovi, ktorému Athéna radí, aby bez váhania prebodol dcéru Dia ostrým mečom (Hom., *Il.* 5.130).

<sup>2</sup> Vetu, *τὸν τε ἔρωτα κακίαν φησὶ φύσεως*, by sme mohli interpretovať aj v tom zmysle, že sexuálna žiadostivosť (Erós) je nedostatkom, ktorým trpí ľudská prirodzenosť.

<sup>3</sup> Meno bohyne, t. j. Afrodity, s ktorou sa spájali dôležité kultu a rituály – podľa Strabóna (8.6.20) aj rituálna prostitúcia v chrámoch Afrodity v Korinte, Malej Ázii a na Cypre, ktorú vykonávali tzv. *ἱερόδουλοι* („posvätné otrokyne“). K rôznym podobám kultu Afrodity pozri B. Breitenberger, *Aphrodite and Eros: The Development of Greek Erotic Mythology in Early Greek Poetry and*



**Obrázok 27:**

Zrodenie Afrodity z mora; stredná časť mramorového reliéfu (okolo 460 pred Kr.)  
objaveného roku 1887 pri verejných prácach vo Villa Ludovisi  
(Museo Nazionale delle Terme, Rome).

*Cult*; bližšie o kulte Afrodity v Athénach pozri R.. Rosenzweig, *Worshipping Aphrodite: Art and Cult in Classical Athens*.

## V A 124

STOB. III 6,43: Ἀντισθένης ἔλεγεν τὰς μὴ κατὰ θύραν εἰσιούσας ἡδονὰς ἀναγκαῖον μὴ κατὰ θύραν πάλιν ἐξιέναι· δεήσει οὖν τμηθῆναι ἢ ἐλλεβορισθῆναι.

STOB. III 18,26: τὰς μὴ κατὰ θύραν, φησὶν ὁ Ἀντισθένης, εἰσιούσας ἀπολαύσεις δεήσει ἢ σχασθῆναι ἢ ἐλλεβορισθῆναι ἢ πάντως λιμαρχονηθῆναι, κακὰς ἀμοιβὰς ἐκτίνοντα τῆς προγεγενημένης ἀπληστίας ἕνεκα μικρᾶς καὶ ὀλιγοχρονίου ἡδονῆς.

Stob. III 6,43: Antisthenés povedal, že rozkoše, ktoré nevchádzajú dverami, nemajú cez dvere ani odchádzať. Treba ich vyrezať alebo vyhnať preháňadlom.

Stob. III 18,26: Antisthenés hovorí, že pôžitky, ktoré nevchádzajú dverami, treba alebo načisto vykoreniť, alebo vyhnať preháňadlom alebo úplne vyhladovať. Za našu nenásytnosť po chvíľke malej rozkoše nám potom vystavia veľmi nemilý účet.

**Komentár:** Na základe Stobaiovho výroku môžeme usudzovať, že Antisthenés neobhajoval prísny antihedonistický postoj, lebo neodmietal všetky roz-

koše, ale len tie, ktoré by sme mohli označiť za „nerozumné“ (škodlivé), pretože vznikajú z nemiernosti, nenásytosti. Výrok korešponduje so starším Xenofónovým obrazom Antisthena (*Symp.* 4,34-44 [= V A 82]).

Porovnaj taktiež Platónovho *Gorgia* (499c-500b), kde Sókratés neodmieta všetky pôžitky, ale len (telesné) rozkoše, ktoré vytvárajú škodlivé veci, t. j. rozlišuje medzi dobrými a zlými pôžitkami (porovnaj Plat., *Leg.* 660e-661a). Podobne Xenofónov Sókratés rozlišuje aj užitočné a škodlivé veci: vďaka vzdelaniu (praktickej rozumnosti) rozoznávame dobré od zlého (porovnaj Xenoph., *Mem.* IV 1,5). Porovnaj Voula Tsouna McKirahan, “The Socratic Origins of the Cynics and Cyrenaics”, s. 371 a n

## V A 125

STOB. III 1, 28: Ἀντισθένης· οὔτε συμπόσιον χωρὶς ὁμιλίας οὔτε πλοῦτος χωρὶς ἀρετῆς ἠδονὴν ἔχει. [= *GNOM. BYZ.* 37; *GNOM. HOMEOMATA* 35].

Stob. III 1,28: Antisthenov výrok: „Hostina bez družného rozhovoru práve tak ako bohatstvo bez zdatnosti ti žiadne potešenie neprináša“ [= *Gnom. Byz.* 37; *Gnom. Homeomata* 35].

**Komentár:** Antisthenés sa vyjadruje v sókratovskom duchu: len zdatné konanie (vychádzajúce z rozumných, umiernených, odvážnych, spravodlivých rozhodnutí) sprevádzajú trvalé, duševné pôžitky. To by znamenalo, že nie všetky pôžitky sú škodlivé – musíme rozlišovať medzi tými, ktoré kvôli nevedomosti stotožňujeme s dobrom (napr. opájanie sa bohatstvom, slávou atď.), a tými, ktoré sprevádzajú dobré rozhodnutia (napr. keď pociťujeme radosť z toho, že sme pomohli priateľovi v núdzi).

K problematizácii vzťahu medzi dobrým a príjemným porovnaj Platón, *Prot.* 353c a n Niektorí interpreti sa domnievajú, že Sókratova argumentácia v *Prótagorovi* vychádza z uminenej pozície hedonizmu (porovnaj napr. C. C. W. Taylor, *Plato: Protagoras*, s. 164-167; Th. Irwin, *Plato's Moral Theory*, s. 103-108, 308-309), ale väčšina považuje Sókrata za nekompromisného kritika hedonizmu, ako ukazuje argumentácia v *Gorgiovi*.

## V A 126

STOB. III 29,65: Ἀντισθένης· ἠδονὰς τὰς μετὰ τοὺς πόνους διωκτέον, ἀλλ' οὐχὶ τὰς πρὸ τῶν πόνων.

Stob. III 29,65: Antisthenov výrok: „Treba vyhľadávať rozkoše, ktoré po útrapách a námahách nasledujú, a nie tie, ktoré ich predchádzajú.“

**Komentár:** Myšlienková rekonštrukcia tohto výroku nie je jednoznačná: Vďaka vynaloženej námahe sa môžeme ocitnúť v stave, v ktorom sa oslobodzujeme od toho, čomu za iných okolností podliehame. Takýto stav – ako ho opisuje Antisthenés v Xenofóntovom *Symposiu* (4,37 a n) – sprevádzajú príjemné pocity.

Na základe Stobaiovej správy by sme Antisthena označili za umierneného hedonistu (porovnaj Voula Tsouna McKirahan, „The Socratic Origins of the Cynics and Cyrenaics“, in: Vander Waerdt, *The Socratic Movement*, s. 371 a n).

## V A 127

ATHEN. XII 513 A: Ἀντισθένης δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι φάσκων προσέειπεν τὴν ἀμεταμέλητον.

Athen. XII 513 A: Antisthenés povedal, že rozkoš je dobro, ale vzápätí dodal, že len za podmienky, ak človek potom neľutuje, že sa jej oddal.

**Komentár:** Nevieme, do akého kontextu bola zasadená téza o dobrej rozkoši, ktorú dodatočne neľutujeme. Zdá sa, že Antisthenés neútočí na rozkoš ako takú, ale iba na jej neumiernenú podobu, ktorá vyvoláva následnú bolesť a utrpenie. Tento postoj by mal blízko aj k Epikúrovmu, ktorý vylučuje z dobrého života rozkoše pôžitkárov (porovnaj *Ep. Men.* 131-132): „Keď tvrdíme, že zvrchovaným cieľom je rozkoš, ... [máme na mysli] taký stav, keď človek necíti bolesť v tele a nepokoj v duši. Lebo život nerobí šťastným ani ustavičné opíjanie sa a nočné hýrenie, ani súloženie s mladými chlapcami a ženami, ani pojedanie rýb a iných pokrmov prestretých na honosnom stole, ale triezvy úsudok, ktorý hľadá dôvody na každú voľbu a odmietnutie, a znemožňuje klamlivé domnienky, ktoré zaplňajú duše najväčším zmätkom.“ Z tohto hľadiska sa ukazuje ako nefunkčný protiklad, s ktorým narába antická tradícia, keď stavia proti sebe Antisthena a Aristippa spolu s Epikúrom (porovnaj napr. Diog. Laert. IX 101 [= V A 117]).

## V A 128

PLUTARCH. *ex lib. de am.* 1: πάλιν δὲ τὸ συνουσίᾳ τὸν ἔρωτα μὴ κρατεῖσθαι, διὰ τὸ τῆ αὐτῆς συγγενόμενον ἄλλον μὲν δουλοῦσθαι δ' ἀπαλλαγῆναι καὶ καταφρονῆσαι,

τοιούτων ἐστίν, οἷον εἰ λέγοι τις μηδὲ χυμῶν ἠδονῆν δεδουλώσθαι Φιλόξενον τὸν ὀψοφάγον, ὅτι τῶν αὐτῶν Ἀντισθένης γευσάμενος οὐδὲν ἔπαθε τοιούτων.

Plutarch. *ex lib. de am.* 1: Ak bude niekto zdôvodňovať tvrdenie, že láska nezotročuje prostredníctvom telesného styku, poukázaním na fakt, že jedna a tá istá žena vie niekoho stykom zotročiť, ale že iný ju po styku dokáže nechať a potupiť, nebude mať o nič silnejší argument ako ten, kto by niečo podobné hovoril o chuti. Dokazoval by totiž, že slávneho labužníka Filoxena<sup>1</sup> nezotročujú chuťové pôžitky práve preto, lebo nič také sa nestalo Antisthenovi, hoci ochutnal tie isté jedlá.

**Komentár:** Pasáž je súčasťou zlomku 134 z nezachovaného Plútarchovho spisu *O láske* (*Περὶ ἔρωτος*); porovnaj Stob., *Anth.* IV 20,34 (4 p. 444 H.): *Πλουτάρχου ἐκ τοῦ Περὶ ἔρωτος*. Antisthenés je tu uvedený ako príklad človeka, ktorý na rozdiel od labužníkov nie je otrokom telesných vášní, ale vie ich ovládnuť.

<sup>1</sup> Filoxenos z ostrova Lefkada (*Φιλόξενος ὁ Λευκάδιος*; asi 4. stor. pred Kr.) bol legendárny jedák, autor gastronomickej básne *Δεῖπνον*. Athénaios (porovnaj *Suid.* s.v. *Φιλόξενος*) ho nazval „parazitom“ (*παράσιτος*), t. j. človekom, ktorý sa rád necháva hostiť a svojho hostiteľa odmení lichôtkami a komickými kúskami (porovnaj Epich. 36, Arar. 16). Bližšie pozri A. Dalby, *Siren Feasts*, s. 114-116; *RE*, „Philoxenos“ 24; *Collectanea Alexandrina*, ed. J. U. Powell, Oxford, 1925, s. 251.

## V A 129

DIOG. LAERT. VI 5: ὡσπερ ὑπὸ τοῦ ἰοῦ τὸν σίδηρον, οὕτως ἔλεγε [scil. *Antisthenes*] τοὺς φθονερούς ὑπὸ τοῦ ἰδίου ἠΐδους κατεσδίεσθαι. [= *ARSEN.* p. 107, 25-27].

Diog. Laert. VI 5: Antisthenés povedal, že závistlivých ľudí zožiera samotná ich povaha podobným spôsobom, ako hrdza nahlodáva železo. [= *ARSEN.* p. 107, 25-27].

**Komentár:** Zrejme ide o kynickú gnómu (namierenú proti neprirodzeným, márnym túžbam človeka) dodatočne pripísanú Antisthenovi. Porovnaj zl. Diogena V B 318 z Diogena Laertskeho: „Diogenés povedal, že otroci otročia pánom a nepodarení ľudia svojim túžbam.“ Porovnaj taktiež Diogenov zl. V B 302 zo Stobaia, ktorý je chválou ľudí povznesených nad túžby po indiferentných veciach: „Keď sa raz niekto túžil dozvedieť, ktorí ľudia sú najšľachetnejší, povedal [scil. Diogenés]: *Tí, ktorí pohrdajú bohatstvom, slávou, rozkošou*



*i samotným životom a vedia sa povzniesť nad veci, ktoré tomuto všetkému odporujú: nad chudobu, zlú povesť, námahu i smrť.“*

Pôvodný sókratovský motív by sme mohli hľadať v presvedčení, že človek so špatným charakterom (*φαῦλος*) škodí predovšetkým sám sebe. Vo výroku pripisovanom Antisthenovi sa *κακία* prejavuje ako chyba konania zapríčinená nevedomosťou a nerozumnosťou, lebo jej dôsledkom je život protikladný blaženosti.

## V A 130

MAXIM. XI 27: ὁ αὐτὸς [scil. Antisthenes] ἐρωτηθεὶς „τί τῶν θηρίων κάκιστα δάκνει;“ ἔφη· „τῶν μὲν ἀγρίων, συκοφάντης· τῶν δὲ ἡμέρων, κόλαξ.“ [= ANTON. I, LII 22].

Maxim. XI 27: Keď sa toho istého [scil. Antisthena] spýtali, ktoré zviera najviac hryzie, odpovedal: „Z divých je to udavač, z krotkých pochlebovač.“ [= Anton. I, LII 22].

**Komentár:** Anekdota zrejme pochádza z kynickej orálnej tradície alebo bola uvedená v niektorej zbierke kynických výrokov. Prirovnania ľudí k zvieratám patria k typickým kynickým *τόποι*.

Označenie udavačov a pochlebovačov za najnebezpečnejších ľudí odkazuje na potrebu starať sa o seba, ktorú umožňuje *παρηγορία* (otvorená, pravdivá reč), ale znemožňuje *κολακεία* (pochlebovanie). Človek schopný *parrhésie* dokáže pomôcť druhým ľuďom poznať pravdu o sebe, ktorá je podmienkou starosti o samého seba. Udavač a pochlebovač sledujú svoje vlastné zábery bez ohľadu na druhých. K tejto otázke pozri M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981 – 1982)*, 19. lekcia, 10. 3. 1982. Foucault analyzuje najmä stoické texty z rímskeho obdobia, avšak do kontextu jeho úvah by mohli patriť aj niektoré antisthenovské zlomky, ktoré sa zameriavajú nielen na vzťah učiteľ – žiak (ako v Platónových dialógoch), ale širšie na človeka ako sociálno-politickú bytosť. Porovnaj komentár k zl. V A 112 a komentár ku kýrovským zlomkom V A 86 – V A 90, ktoré problematizujú status kráľovskej povahy.

## V A 131

STOB. III 14,17: Ἀντισθένης αἰρετώτερόν φησιν εἰς κόρακας ἐμπεσεῖν ἢ εἰς κόλακας· οἱ μὲν γὰρ ἀποθανόντος τὸ σῶμα οἱ δὲ ζῶντος τὴν ψυχὴν λυμαίνονται [= MAXIM. XI 28; ANTON. I, LII 24].

DIOG. LAERT. VI 4: κρεῖττον ἔλεγε [scil. Antisthenes], καθά φησιν Ἐκάτων ἐν ταῖς Χρεΐαις [fr. 21 Gomoll], εἰς κόρακας ἢ εἰς κόλακας ἐμπεισεῖν· οἱ μὲν γὰρ νεκρούς, οἱ δὲ ζῶντας ἐσθίουσιν.

Stob. III 14,17: Antisthenés hovorí, že je lepšie, keď človeka napadnú krkavce ako pätolizači. Lebo jedni zohavujú len telo po smrti, tí druhí však dušu ešte za života [= Maxim. XI 28; Anton. I, LII 24].

Diog. Laert. VI 4: Antisthenés hovoril – podľa toho, čo vraví Hekatón<sup>1</sup> v *Po-jednaniach* [fr. 21 Gomoll] – že je lepšie padnúť medzi krkavcov<sup>2</sup> ako medzi pochlebovačov. Jedni totiž žerú len mŕtvych, druhí však živých.

**Komentár:** Stobaios pripisuje podobný výrok Diogenovi zo Sinópe (*Anth.* VI 254c). Podľa tohto prirovnania je pre život dôležitejšia duša než telo (typický sókratovský motív z raných Platónových dialógov, napr. *Apol.*, *Alc. I.*, *Phaedo*, *Laches*, ktoré obhajujú prioritu duševného, vnútorného rozhodovania pred vonkajšími hodnotami cti a slávy). V podobnom duchu hovorí Xenofón-tov Antisthenés, že človek nemá svoje bohatstvo alebo svoju chudobu zavretú v dome, ale nosí ju vo svojej duši (porovnaj Xenoph., *Symp.* 4,34).

F. Buffière na základe správy Diogena Laertskeho predpokladá, že výklad sirén ako personifikácie pochlebovania a lichotenía, ktorý sa nachádza v schóliu B k *Odyseii* 12.39, by mohol pochádzať od Antisthena (*Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, s. 360-361). G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 343) považuje tento predpoklad za neopodstatnený – išlo by totiž o alegorickú interpretáciu, ktorá sa nedá doložiť v iných antisthenovských zlomkoch.

<sup>1</sup> Hekatón z Rhodu (*Ἐκάτων ὁ Ρόδιος*, 160 – 90 pred Kr.), žiak slávneho stoika Panaitia, patril k popredným stoikom svojej doby. Diogenés Laertský mu pripisuje autorstvo 6 spisov (*Περὶ ἀρετῶν*, *Περὶ παθῶν*, *Περὶ τελευτῶν*, *Περὶ παραδόξων*, *Χρεΐαι*). Podľa Cicerona (*De off.* 3,15) napísal – podobne ako Panaitios – spis o povinnostiach venovaný Quintovi Tuberovi. Jeho dielo sa nám nezachovalo (porovnaj *Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta*, ed. Fowler, 1885).

<sup>2</sup> Vo výroku sa objavujú podobne znejúce slová: *κόρακας* (krkavcov, *acc. pl.*) a *κόλακας* (pochlebovačov, *acc. pl.*). Spojenie „dostať sa medzi krkavce“ (*ἐς κόρακας*) malo v gréckych prísloviach význam „úplného zničenia“, alebo sa používalo ako nadávka (porovnaj Aristoph., *Ves.* 852, 982; *Nub.* 133 atď.).

## V A 132

STOB. III 14,19: Ἀντισθένης ἔλεγεν ὡσπερ τὰς ἐταίρας τὰγαθὰ πάντα εὐχεσθαι τοῖς ἐρασταῖς παρεῖναι, πλὴν νοῦ καὶ φρονήσεως, οὕτω καὶ τοὺς κόλακας οἷς σύνεισιν.



**Obrázok 28:**

Ilustrácia k Antisthenovmu výroku (V A 131: *je lepšie padnúť medzi krkavcov ako medzi pochlebovačov – jedni totiž žerú len mŕtvych, druhí však živých*) z knihy francúzskeho renesančného spisovateľa Guillaume de La Perrière, *Le Théâtre des bons engins*; 1539.

Ilustrácia je pripojená k textu, ktorý je parafrázou zlomku V A 131 (s. XLV):

*Flateurs de court, font par leur beau devis, Pis mille fois, que ne font les corbeaux:  
Car le flateur devore les corps vifz, Contrefaisant propos mignons, & beaulx. Mais le corbeau  
ne cherche les morceaulx, Que sur corps morts, ou puante charongne. Le faulx flateur,  
tousjours, le vif empoigne, Pour à la fin le rendre pauvre, & mince:  
De tel babil, & de si faincte troigne, Se doibt garder le bon, & saige prince  
(Bibliothèque nationale de France, Paris).*

Stob. III 14,19: Antisthenés povedal, že hetéry prajú svojim milencom to isté, čo prajú pochlebovači tým, ktorým adresujú svoje lichôtky: všetky dobrá okrem zdravého rozumu.

**Komentár:** Gnóma zrejme pochádza z kynickej literárnej tradície. Podobne ako predošlé výroky poukazuje na nebezpečenstvo pochlebovania, ktoré – ak ho pripustíme – nás pripraví o schopnosť rozumne rozhodovať o svojom živote. Porovnaj taktiež komentár k zl. V A 60.

## V A 133

ATHEN. IV 157 B: ὁρῶ γὰρ πολλήν παρ' ὑμῖν τῆς φακῆς τὴν σκευήν εἰς ἣν ἀποβλέπουσα συμβουλευέσασαι, ἂν ὑμῖν κατὰ τὸν Σωκρατικὸν Ἀντισθένην ἐξάγειν ἑαυτοὺς τοῦ βίου τοιαῦτα σιτουμένους.

Athen. IV 157 B: Vidím u vás mnoho náčinia na varenie šošovice.<sup>1</sup> Keď tak na to pozerám, radila by som vám – podľa toho, čo hovorí sókratík Antisthenés – odísť zo života, ak ste odsúdení na takéto stravovanie.

**Komentár:** Úryvok z rozhovoru, v rámci ktorého sa hetéra Nikion odvoláva na Antisthena ako Sókratovho nasledovníka (τὸν Σωκρατικὸν Ἀντισθένην), ktorý sa nedokáže vyrovnat' s biednou stravou. Pasáž sa interpretuje veľmi ťažko, na čo upozornil už J. Schweighauser vo svojom komentári k Athénaiovi (*Animadversiones in Athenaei Deipnosophistas*, zv. II, s. 526): *Vos cum tam sitis felices fortunatique, qui adeo splendida delicataque fruamini, nihil melius facere potestis, nisi ut iam vita egrediamini; nam, secundum vestrae scholae parentem Antisthenem Socraticum, nihil beatius vobis accidere potest, quam ut adeo felices moriamini* („Lebo vy ste tak dostatočne šťastní a blažení – veď si užívate tak úžasný a výnimočný život – že nemôžete urobiť nič lepšie ako hneď teraz ukončiť toto žitie. Lebo, ako hovorí otec vašej školy sókratovec Antisthenés, nič blaženejšie sa vám nemôže prihodiť ako to, aby ste takí blažení aj zomreli“, preklad A. Kalaš). Zdá sa, že výrok pripisovaný Antisthenovi je mienený ironicky – porovnaj zl. V A 177 (Diog. Laert. VI 5): „Keď sa Antisthena pýtali, čo je u ľudí najväčším šťastím, odpovedal: *Keď niekto zomrie šťastný.*“ Bližšie pozri komentár F. D. Caizzi, *AF*, s. 125-126.

<sup>1</sup> Šošovica, resp. šošovicová kaša (φακῆ) bola obľúbeným jedlom kynikov, o čom svedčia viaceré anekdoty zachované u Plútarcha a Athénaiia, ktoré prebrali zo starších komédií (porovnaj Diogenove zlomky V B 80 z Lúkiana, V B 131 z Tertuliana, V B 158 z Diogena Laertskeho, V B 222 zo Stobaia, V B 393 z Diogena Laertskeho). V celom Stredomorí šošovicu (spolu s bôbmi, cicerom a hrachom) nazývali „mäsom pre chudobných“. Aristofanés šošovicu nazýva jedlom pre najnižšie vrstvy (porovnaj *Plutus*. 1004). Podrobné rozprávanie o šošovici s odkazmi na texty starších autorov sa zachovalo u Athénaiia (4.156d-158a), ktorý dokazuje, že dávni Gréci si ctili šošovicu.

Pretože strukoviny obsahujú látky, ktoré sa nenachádzajú v obilninách, hojne sa využívali na dietetické účely – ako referujú viaceré hippokratovské spisy; porovnaj Joan Alcock, *Food in the Ancient World.*, s. 36-37; P. Garnsey, *Food and Society in Classical Antiquity*, s. 15-16; A. Dalby, *Siren Feasts*, s. 89-90.

Pripomeňme, že kynik Kratés napísal žartovnú chváloreč, ktorú nazval *Chvála šošovice*. Niektorí historici uvádzajú, že posmešné chváloreči vynašli práve kynici (Kratés, Menippos), ale za ich predchodcov by sme mohli označiť autorov prvých epideiktických rečí (porovnaj napr. Gorgiovu *Chválu Heleny*). Porovnaj taktiež Roberts, *Dogs' Tales*, s. 26; porovnaj zl. V H 41 *SSR*; bližšie pozri Goulet-Cazé, „Le premiers Cyniques et la Religion“, pozn. 132.

## V A 134

DIOG. LAERT. VI 10-13: ἤρρεσκεν αὐτῷ [scil. Antistheni] καὶ τὰδε διδασκῆν ἀπεδείκνυε τὴν ἀρετὴν. (II) καὶ τοὺς αὐτοὺς εὐγενεῖς τοὺς καὶ ἐναρέτους· αὐτάρκη δὲ

τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος. τὴν τ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων. αὐτάρκη τ' εἶναι τὸν σοφὸν πάντα γὰρ αὐτοῦ εἶναι τὰ τῶν ἄλλων. τὴν τ' ἀδοξίαν ἀγαθὸν καὶ ἴσον τῷ πόνῳ. καὶ τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς. [. . . cf. V A 58 . . .] (12) ἀναγράφει δ' αὐτοῦ καὶ Διοκλῆς ταυτί. τῷ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ' ἄπορον. ἀξίεραστος ὁ ἀγαθός· οἱ σπουδαῖοι φίλοι· συμμάχους ποιεῖσθαι τοὺς εὐψύχους ἅμα καὶ δικαίους· ἀναφαίρετον ὄπλον ἢ ἀρετὴ· κρεῖττόν ἐστι μετ' ὀλίγων ἀγαθῶν πρὸς ἅπαντας τοὺς κακοὺς ἢ μετὰ πολλῶν κακῶν πρὸς ὀλίγους ἀγαθῶν μάχεσθαι. προσέχειν τοῖς ἐχθροῖς· πρῶτοι γὰρ τῶν ἀμαρτημάτων αἰσθάνονται. τὸν δίκαιον περὶ πλείονος ποιεῖσθαι τοῦ συγγενοῦς· ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἢ αὐτῆς ἀρετῆς· τὰ γὰρ καλὰ, τὰ κακὰ αἰσχροῦ· τὰ πονηρὰ νόμιζε πάντα ξενικά. (13) τεῖχος ἀσφαλέστατον φρόνησιν· μήτε γὰρ καταρρεῖν μήτε προδίδοσθαι. τεῖχη κατασκευαστέον ἐν τοῖς αὐτῶν ἀναλώτοις λογισμοῖς [= [HESYCH. MILES.] *de vir. illustr.* 7; ARSEN, p. 108, 21-109,19].

Diog. Laert. VI 10-13: Antisthenés mal aj takéto názory. Dokazoval, že zdatnosti sa možno naučiť.<sup>1</sup> (11) Nie je vraj rozdiel medzi urodzenými a zdatnými. Zdatnosť totiž postačuje na to, aby bol človek blažený.<sup>2</sup> Nepotrebuje na to už nič iné len sókratovskú silu.<sup>3</sup> Zdatnosť sa týka činov a nepotrebuje veľa slov ani náuk.<sup>4</sup> Mudrc je vraj sebestačný, lebo mu podľa Antisthena patrí aj všetko to, čo majú ostatní.<sup>5</sup> Zlé meno je dobrom a niečím podobným ako námaha.<sup>6</sup> V obci sa mudrc nebude riadiť podľa ustanovených zákonov, ale podľa zákona zdatnosti.<sup>7</sup> [... porovnaj V A 58 ...] (12) Aj Dioklés<sup>8</sup> mu pripisuje takéto myšlienky. Pre mudrca nie je nič cudzie ani nezvládnuteľné. Dobrý človek je hoden lásky. Čestní ľudia sú vždy priateľskí. Za spojencov si má človek vybrať udatných a spravodlivých ľudí. Zdatnosť je zbraň, ktorú nemožno nikomu vziať.<sup>9</sup> Lepšie je s hrstkou dobrých bojovať proti všetkým zlým než s mnohými zlými proti pár dobrým.<sup>10</sup> Na nepriateľov si treba dávať pozor: ako prví totiž spozorujú tvoje chyby.<sup>11</sup> Spravodlivého človeka si máš vážiť viac ako vlastného príbuzného.<sup>12</sup> Muž aj žena majú tú istú zdatnosť.<sup>13</sup> Dobré veci sú aj krásne, zlé škaredé. Všetko mrzké nech ti je cudzie.<sup>14</sup> (13) Najbezpečnejšou hradbou je rozumnosť: nikdy sa nemôže zrútiť ani vydať zradcom.<sup>15</sup> Treba si budovať hradby z úsudkov, ktoré nik nevyvráti<sup>16</sup> [= [Hesych. Miles.] *de vir. illustr.* 7; Arsen. p. 108, 21-109,19].

**Komentár:** Diogenés Laertský sa v tejto pasáži Antisthenovho života opiera o nejaké zhrnutie hlavných myšlienok, ktoré by mohlo pochádzať z kynicko-stoického zdroja, resp. od Diokla z Magnésie, o ktorom sa zmieňuje nižšie. Starostlivosť venovaná zbierke hlavných článkov etického učenia by mohla odkazovať aj na starší, predstoický, možno peripatetický zdroj (porovnaj A. Patzer, *AS*, s. 107-163). Antisthenovskými etickými názormi v kontexte za-

chovaných zlomkov sa podrobne zaoberá A. Brancacci („Sull'etica di Antistene“, in: L. Rossetti & A. Stavru, *Socratica*, 2008, s. 89-118).

<sup>1</sup> Porovnaj V A 99, kde Diogenés Laertský VI 105 spája rovnakú tézu s Antisthenovým *Héraklom*.

Otázka naučiteľnosti zdatnosti bola témou diskusií tak v sofistike (porovnaj napr. anonymný spis *Dissoi logoi*), ako aj v sokratike. Mnoho narážok na tieto diskusie nájdeme v Xenofónových *Spomienkach* a Platónových dialógoch (porovnaj napr. úvodnú pasáž *Menóna*). Ak by sme k Antisthenovi pristúpili z hľadiska Platónovej kritiky sofistického chápania zdatnosti (*Gorgias*, *Prótagoras*, *Menón*), antisthenovskú pozíciu by sme pravdepodobne umiestnili na pomedzie sofistiky a sokratiky. Podľa niektorých interpretov (porovnaj napr. Marie-Odile Goulet-Cazé, *L'Ascèse Cynique*, s. 141 a n) má blízko k postoju, ktorý označujeme Aristotelovým termínom „sókratovský intelektualizmus“ (porovnaj Aristot., *MM* 1190b28-32; *MM* 1183b8-11; *MM* 1198a10-15; *Ethic. Eud.* 1216b3-25; *Ethic. Eud.* 1229a14-16; *Ethic. Nic.* 1144b17-30). Intelektualizmus v etike naznačujú viaceré tézy, ktoré čítame v súhrne Antisthenovho učenia u Diogena Laertského (V A 134), napr. že *zdatnosť, ktorú sa môžeme naučiť* (lebo je rozumne zdôvodniteľná) a *ktorú nemôžeme stratit'*, keď sme ju už raz nadobudli, *postačuje na to, aby sme žili blažený život*. Antisthenova pozícia sa javí dokonca ako „intelektualistickejšia“ ako Xenofónova; porovnaj *Mem.* I 2,19, kde Xenofón odmieta názor (príznačný pre Platónovho Sókrata), že spravodlivý človek sa nemôže stať nespravodlivým, a formuluje proti nemu požiadavku, aby každý, kto chce konať zdatne, cvičil svoju dušu podobne, ako si cvičí telo. Avšak oproti aristotelovskému chápaniu intelektualizmu *in ethi-cis* sa Antisthenova pozícia nezakladá na čistom poznaní, *γνώσις*, ale opiera sa o praktickú rozumnosť, *φρόνησις* (porovnaj zl. V A 106, V A 132, V A 134). Zdatnosť konania „nepotrebuje priveľa slov ani náuk“ (*μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων*) – hovorí Antisthenés u Diogena Laertského (Diog. Laert. VI 11). Pokiaľ by už Antisthenés dokazoval tézu príznačnú pre neskorších kynikov, že *zdatnosť sa možno naučiť* (porovnaj V A 99), mohli by sme predpokladať, že o tejto otázke viedol polemiku s inými sókratovcami. Protikladnú pozíciu mohol obhajovať Sókratov prívrženec Kritón z Alópeky (*Κρίτων Ἀλωπεκῆθεν*), ktorý údajne napísal spis s názvom *Dobří ľudia nevznikajú učením* a zaoberal sa aj povahou vedenia (porovnaj Diog. Laert. II 121). Z jeho spisov sa však nezachovali žiadne zlomky a nie je isté ani to, či napísal diela, ktoré mu pripisuje doxografická literatúra, resp. či mali charakter sókratovských rozpráv (Kritón bol Sókratovým súčasníkom, zomrel tesne po jeho poprave, a žáner sókratovských dialógov vznikol podľa všetkého až po Sókratovej smrti, pričom ich prvým tvorcom mohol byť práve Antisthenés). Bližšie pozri D. Nails, *The People of Plato*, s. 115-116.

<sup>2</sup> Nutnou a jedinou podmienkou blaženosti je *život v súlade so zdatnosťou*, t. j. v súlade s tým, čo je spravodlivé, zbožné, dobré atď. Aj keď Antisthenés neverí, že je možné dosiahnuť úplné vedenie zdatností (porovnaj Aristot., *Metaph.* 1043b25 [= V A 150]), bol zrejme presvedčený o tom, že aj čiastočné pochopenie nám umožňuje správne konať. Za pomoci veľkého úsilia a námahy, ktorá si vyžaduje „silu akou disponoval Sókratés“ (zrejme narážka na vytrvalosť a húževnatosť Sókratových skúmaní, ktoré, aj keď nevedli ku konečným záverom, nevyústili do skepticizmu), môžeme svoje vedenie pretaviť do praktického konania.

<sup>3</sup> Porovnaj zl. V A 99, kde Diogenés Laertský spája rovnakú tézu s Antisthenovým *Héraklom*. Termín *ἰσχύς* tradične znamená *fyzickú, surovú silu* (porovnaj zl. V A 54, § 13 SSR). Antisthenés však dáva výrazu *ἰσχύς* nový význam *duševnej, vnútornej schopnosti* tým, že k nej pripája adjektívum „sókratovská“ (*Σωκρατική*). *Σωκρατικὴ ἰσχύς* by mohla byť aj určitou reminiscenciou Sókratovho *daimonia*.

Odvolávanie sa na „sókratovskú silu“ pripomína kynickú zásadu „len ja sám víťazím nad svojimi pudmi“. Wehrli (*Hauptrichtungen des griechischen Denkens*, s. 166) v tejto súvislosti poznamenáva, že zatiaľ čo podľa Platóna alebo Aristotela by táto zásada spočívala v zámernom oceňovaní prirodzených síl dôležitých pre život (akou by bol pre Antisthena aj Erós), podľa kynikov spočíva v asketickom potláčaní nepriateľskej sily vášní.

<sup>4</sup> Antisthenés v protiklade k Platónovi nevymedzuje etiku (v aristotelovskom zmysle „intelektualisticky“) cez protikladnosť *γνώσις-ἄγνοια*, ale zdôrazňuje hodnotu vôle pre uskutočňovanie etických cieľov: Etika je vecou konania, nie čistého rozumu (na spôsob geometrov), ktorý by sa opieral o naučiteľné veci. Tento praktický postoj bude príznačný pre neskorších kynikov. Výstižne ho vysvetľuje Démétrios v Senekovej parafráze (Sen., *De benef.* VII.1,3): *obvykle prospieva viac, keď si zapamätáš malý počet filozofických poučiek, ale používaš ich pohotovo, než keď sa ich naučíš mnoho, ale nemáš ich poruke*.

<sup>5</sup> Mudrc je schopný prekonať všetky náhodné okolnosti, ktoré prináša život, takže ním nemôže otriasť žiadna vonkajšia sila. Ide o typické helenistické poňatie mudrca, ktoré vychádza zo sókratovského presvedčenia, že človek sa môže stať sebestačným, t. j. nezávislým od pôsobenia osudu či šťasteny. Porovnaj Diogenés V B 350 (Diog. Laert. VI 42): „Diogenés obviňoval ľudí z toho, ako sa správajú voči šťastene (*τύχη*): nežiadajú si vraj od nej veci, ktoré sú skutočne dobré, ale len tie, o ktorých si to myslia.“ Porovnaj Diogenés V B 351 (Stob., *Anth.* IV 44, 71): „Keď na Diogena opäť doľahli nejaké životné nešťastia, zvykol hovoriť: *Ako je dobré, Osud (ὦ τύχη), že ma takto udatne vedieš cestou života*. Potom sa vzdialil a bolo počuť, že si napriek všetkej tej ťarche života spieva ako slávik.“ Porovnaj Diogenés V B 352 (Themist. in Aristot.

*analyt. post.* s. 56,30-32): „Diogenés aj Sókratés mali skutočne vznešený charakter. Bolo to vari preto, lebo nedokázali zniesť všetky potupy života? Určite nie, ale preto, lebo pohrdali všetkým, čo im osud (τύχη) pripravil.“

<sup>6</sup> Antisthenés nabáda na „prehodnotenie všetkých hodnôt“ v sókratovskom duchu: To, čo ľudia nazývajú cťou (τιμῆ) a slávou (δόξα), sú len prázdne slová (ψόφος μαινομένων ἀνθρώπων, „hlukot vydávaný pobláznenému ľudmi“, ako ich pomenuje kynizujúci stoik Epiktétos, *Dissert.* I 24,6). Naproti tomu pohrdanie slávou je za každých okolností dobré, lebo nás oslobodzuje od ctibažnosti. Dôsledná snaha o dobrý život je dôležitejšia a užitočnejšia než výnimočné spoločenské ocenenie (porovnaj Platónovo podobenstvo o jaskyni v 7. kn. *Ústavy*, v ktorom je jaskyňa statickým obrazom „života“ ovládaného súťažami a hrami o najlepšie ocenenie, takže v nej niet miesta pre zmenu k lepšiemu).

<sup>7</sup> Táto gnóma by mohla byť ozvenou staršej sofistickej diskusie o povahe spravodlivosti cez antitézu φύσει-δέσει, najmä Antifóntovej pozície. Na základe zl. DK 87 B44A („väčšia časť toho, čo je spravodlivé podľa zákona, je nepriateľská prirodzenosť“) by sme mohli rekonštruovať Antifóntov postoj ako odmietnutie vlády konvenčných zákonov, proti ktorým stavia nevyhnutnú silu prirodzenosti. Umiernenejšou podobou Antifóntovej pozície by bol uvedený Antisthenov výrok. Antifón útočil na (Prótagorovu) obhajobu konvencií viacerými spôsobmi – medzi iným aj tým, že dokazoval, ako používanie všeobecných mien vedie k omylom; porovnaj napr. zl. DK 87 B17: Ἀφροδίτης: ἀντι τοῦ ἀφροδισίου („Afrodita“ namiesto „sexuálneho styku“). Spoločné mená nemusia zodpovedať skutočnej povahe označovaných vecí. K tomu porovnaj Antisthenovu argumentáciu, že každá vec je vyjadriteľná iba svojim „vlastným logom“, οἰκεῖος λόγος (Aristot., *Metaph.* 1024 b 26-34 [= V A 152]).

Sofistické zneváženie zákona na jednej strane a sókratovské uvedomenie si neužitočnosti politického systému, ktorý sa nezakladá na vedení a konaní spravodlivosti na strane druhej, sa spájajú do kynického odporu voči tradíciám. Podľa Überwega (*Grundriß der Geschichte der Philosophie*, zv. I., s. 164) touto frázou Antisthenés prerušuje puto, ktoré Sókrata ešte spájalo s existujúcou obcou a spôsobovalo, že napriek svojmu znechuteniu z demokratickej ústavy má stále pocit zviazanosti s Aténami (porovnaj chápanie zákonov v Platónovom *Kritónovi*). Zákon zdatnosti je pre Antisthena prirodzeným zákonom, ktorý sa stáva meradlom všetkých existujúcich zákonov (podobný postoj obhajuje aj Platónov Sókratés v *Obrane*; porovnaj *Apol.* 29d). Interpreti sa rozchádzajú pri výklade antisthenovskej tézy, napr. Voula Tsouna McKirahanová („The Socratic Origins of the Cynics and Cyrenaics“, s. 385) si myslí, že keď sa zákony obce dostanú do konfliktu so zákonmi zdatnosti, tie druhé majú prednosť pred prvými; protikladne argumentuje napr. J. Humbert (*Socrate et les petits Socratiques*, s. 246 – 247).



U neskorších kynikov pojem prirodzenosti splynie s pojmom živočíšnosti. Porovnaj napr. Diogenov zl. V B 172 (Diog. Laert. VI 22): „Theofrastos vo svojom spise *Megarčan* hovorí, že Diogenés raz zazrel, ako okolo neho prebehla myš. Práve vtedy vraj našiel východisko zo svojej situácie, lebo si uvedomil, že jej nechýba ani len posteľ, nebojí sa tmy a netúži po žiadnych zdanlivých pôžitkoch.“ Bližšie pozri L. Navia, *AA*, s. 98-102 (o tom, čo znamená kynický život v súlade s prirodzenosťou).

<sup>8</sup> Dioklés z Magnésie (*Διοκλῆς ὁ Μάγνης*) bol grécky spisovateľ, ktorý žil v 1. stor. pred Kr. Podľa antických správ sa zdá, že sympatizoval s kynikmi a stoikmi. Diogenés Laertský sa naňho často odvoláva (Diog. Laert. II 82; VI 12, 13, 20, 36, 87, 91, 99, 103; VII 48, 162, 166, 179, 181; IX 61, 65; X 12) – zrejme preto, lebo písal intelektuálne biografie slávnych mudrcov (*Ἐπιδρομή τῶν φιλοσόφων, Περί βίον φιλοσόφων*), ktoré sa stali dôležitým zdrojom informácií pre samotného Diogena Laertskeho (porovnaj Egli, *Das Dioklesfragment bei Diogenes Laertios*).

<sup>9</sup> O. Gigon (*Sokrates*, s. 298) si myslí, že myšlienku zdatnosti ako jedinej pravdivej a neodhateľnej zbrane vyslovil prvýkrát Antisthenés. Aj keď Antisthenés nestotožňuje zdatnosť so systematickým alebo kontemplatívnym vedením, jeho myšlienka vychádza z nevysloveného predpokladu, že vedenie zdatnosti, ktorá sa neustále uskutočňuje v konaní, nemôže byť oslabené ani sa nemôže stratiť, tak ako sa oslabuje alebo stráca ktorékoľvek iné vedenie. Porovnaj Xenofóntovu kritiku intelektualistických postojov („spravodlivý sa nikdy nestane nespravodlivým“): bez *cvičenia* sa stráca tak telesná sila, ako aj zdatnosť konania, lebo kto si necvičí ducha, nezvládne ani duševné výkony (*Mem.* I 2,19). Porovnaj V A 99, kde Diogenés Laertský (VI 105) spája rovnakú tézu s Antisthenovým *Héraklom*.

<sup>10</sup> Protiklad *ἀγαθοί-κακοί* (*dobrí-zlí*) nemá klasické politické zafarbenie protikladu *εὐγενεῖς-μὴ εὐγενεῖς* (*urodení-neurodení*).

<sup>11</sup> Porovnaj Plutarch., *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus*, 82a.

<sup>12</sup> V tomto výroku sa prejavuje radikálna tendencia prekonať konvenčné vymedzenie spravodlivého človeka, ako aj vzťah *φίλος = οἰκεῖος*. V podobnom duchu prebieha konverzácia medzi Aspasiou, Xenofóntom a jeho manželkou v Aischinovom dialógu *Aspasia* (porovnaj zl. VI A 70 SSR), ktorý vyvracia tradičné presvedčenie (porovnaj Achilleovo vyhlásenie v *Il.* 9.341-342: *každý správny a múdry muž miluje svoju vlastnú ženu*), že niekto je hodný našej lásky iba preto, lebo je „náš vlastný“ alebo „naša vlastná“ – Aspasia dáva do kontrastu to, čo je „naše vlastné“ s tým, „čo je najlepšie“. Bližšie pozri F. J. Gonzalez, „Socrates on Loving One’s Own: A Traditional Conception of ΦΙΛΙΑ Radically Transformed“, s. 387-389.

<sup>13</sup> Porovnaj Xenoph., *Symp.* 2,9 a n, kde Sókratés vyslovuje názor, že *pri-*

rodzenosť žien nie je o nič horšia ako prirodzenosť mužov. Podobne argumentuje aj Platónov Sókratés v *Ústave* 451e-452a: ak budeme používať ženy na rovnaké účely ako mužov, potom im musíme prisúdiť rovnakú výchovu ako mužom (porovnaj *Resp.* 454d o rovnakej prirodzenosti mužov a žien; porovnaj *Resp.* 455a1-3; *Meno* 73c6: všetci ľudia sú tým istým spôsobom dobrí, lebo musia mať tie isté vlastnosti, aby boli dobrí). Porovnaj Aristotelovu kritiku Platónovho Sókrata (*Polit.* 1260a21-22): Aj keď je etická zdatnosť dostupná všetkým, umiernenosť muža a ženy nie je rovnaká, ani ich statočnosť a spravodlivosť atď. – lebo jedna statočnosť je vládnuca (*ἀρχικὴ ἀνδρεία*), zatiaľ čo druhá je slúžiaca (*ὑπηρετικὴ ἀνδρεία*).

H. D. Rankin (*Antisthenes Sokraticos*, s. 136) si myslí, že zmienky o rovnakej prirodzenosti žien a mužov u viacerých sókratovcov by mohli odkazovať na pôvodný postoj vlastný sokratizmu.

Téma rovnosti mužov a žien z hľadiska zdatnosti bola spoločná pre Antisthena, kynikov (porovnaj napr. Ps.-Crates XXVIII) i stoikov (porovnaj napr. Musonius, *Disc.* 3) – aj keď v antických správach nenájdeme veľa žien, ktoré by sa boli filozoficky prepracovali k pojmu sociálna rovnosť, ako napr. Hipparchia (porovnaj D. Dawson, *Cities of the Gods*, s. 135 a n).

<sup>14</sup> Skutočné bohatstvo človeka spočíva v duševných dobrách, lebo „človek nemá svoje bohatstvo alebo svoju chudobu zavretú v dome, ale nosí ju vo svojej duši“ (Xenoph., *Symp.* 4,34). Ide o sókratovský motív, aj keď formulácia pripomína neskoršie stoické učenie o *oikeiósisis* (čo by mohlo poukazovať na stoický pôvod Diogenovho zhrnutia antisthenovskej etiky): Dobré veci (*τὰ γαθὰ*) sú synonymom toho „čo je nám vlastné“ (*οἰκεῖον*), naproti tomu zlé veci (*τὰ κακά*), t. j. podlé, mrzké skutky (*τὰ πονηρά*) sú nám „cudzie“ (*ξενικά*). Z pojmu *οἰκεῖος* vychádza stoická koncepcia *οἰκείωσις*, t. j. postupné osvojovanie si skutočnosti, v ktorom sa pričleňujeme k svetu ako niečomu, čo je nám „vlastné“ (prvou *οἰκείωσις* je láska k samému sebe, ďalšou – láska k rodičom atď., až nakoniec pochopíme, že *κόσμος* je tou jedinou skutočnou obcou a my sme jeho občanmi). V tomto duchu rozvíja antisthenovskú myšlienku Epiktétos (*Dissert.* III 24,67 [= V B 22 SSR]), ktorý ukazuje, že Diogenés sa stal slobodným človekom vďaka Antisthenovi, ktorý ho poučil, čo je jeho a čo mu, naopak, nepatrí: majetok, povosť a spoločenské konvencie mu nepatria, ale užívanie predstáv je iba jeho slobodným rozhodnutím, ktoré mu nikto nemôže odcudziť.

Výroky „všetky mrzké/špatné veci treba považovať za cudzie“ (*τὰ πονηρὰ νόμιζε πάντα ξενικά*) a „pre mudrca nie je nič cudzie“ (*πάντα γὰρ αὐτοῦ* [scil. *sapientis*] *εἶναι τὰ τῶν ἄλλων*) by sme mohli chápať ako súčasť myšlienky, že to, čo je múdreému človeku *vlastné* (*οἰκεῖον*), sú všetky (duševné) dobré (*τὰ ἀγαθὰ*), t. j. zdatnosti konania, a to, čo je mu *cudzie* (*ἀλλότριον*), sú všetky špatnosti (*τὰ κακά*). Podľa niektorých historikov (porovnaj K. Joël, *Der echte und der*

*Xenophontische Sokrates*, zv. I, s. 490; H. Maier, *Sokrates*, s. 102) vyjadrujú tieto výroky antisthenovské presvedčenie, že človek by sa mal *starat' o svoje vlastné záležitosti* (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν. „konať svoje veci“), t. j. starať sa o všetky dobrá – presvedčenie, ktoré je predmetom skúmania Platónovho *Charmida* (*Charm.* 161b a n; porovnaj *Symp.* 205e). Diferencia οἰκεῖον-ἄλλότριον by mohla byť vyjadrením antisthenovského „etického kritéria“, ktoré vylučuje z oblasti dobrých vecí tzv. vonkajšie dobrá (bohatstvo, zdravie, sláva atď.) a upriamuje našu pozornosť na duševné zdatnosti konania (ἀρεταί).

<sup>15</sup> Nepriatelía, pred ktorými nás stráži hradba rozumnosti (φρόνησις), sú *pudy* a *vášne*, ktoré – ak nás ovládajú – z nás robia neslobodných ľudí.

<sup>16</sup> Antisthenés nás povzbudzuje, aby sme si postavili hradby z nevyvrátiteľných úsudkov. Túto pozíciu by sme zrejme nemali interpretovať v duchu etického intelektualizmu, lebo Antisthenés si uvedomuje, že nemožno úplné vymedziť zdatnosť a mať o nej vedenie (porovnaj Aristot., *Metaph.* 1043b25 [= V A 150]). Zdá sa, že pevné úsudky si vytvárame nielen teoretickým nahliadnutím, ale aj praktickým učením a cvičením, nasledovaním príkladov správneho konania (Sókratés) aj vlastnou skúsenosťou, sebaspytovaním, sebahodnotením atď.

Myšlienku opevneného mesta rozvinú stoici cisárskeho obdobia: mudrci je bezpečný iba v opevnení vlastnej duše (porovnaj Malherbe, „Antisthenes and Odysseus, and Paul at War“, s. 163 a n). Rovnakú myšlienku použije apoštol Pavol (*Druhý List Korinským* 10,3 a n).

## ***De congruentia inter Cynēcam disciplinam et Stoicam sectam intercedente***

### **O zhode medzi kynickým učením a stoickou školou**

#### **VA 135**

DIOG. LAERT. VI 103-5: προσυπογράφωμεν δὲ καὶ τὰ κοινῇ ἀρέσκοντα αὐτοῖς [*scil. Cynicis*], αἴρεσιν καὶ ταύτην εἶναι ἐγκρίνοντες τὴν φιλοσοφίαν, οὐ, καθά φασί τινες, ἔνστασιν βίου. ἀρέσκει οὖν αὐτοῖς τὸν λογικὸν καὶ τὸν φυσικὸν τόπον περιαιρεῖν, ἐμφερεῶς Ἀρίστωνι τῷ Χίῳ [*fr. 354 S.V.F. I p. 80*] μόνω δὲ προσέχειν τῷ ἡθικῷ [. . . cf. V B 368 . . .] παραιτοῦνται δὲ καὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα [. . . cf. V A 161 . . .] (104) περιαιροῦσι δὲ καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα [. . . cf. V B 369 et 497 ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, [. . . cf. V A 98 . . .] ὁμοίως τοῖς στωικοῖς' ἐπεὶ καὶ κοινωνία τις ταῖς δύο ταύταις αἰρέσεσιν ἔστιν. ὅθεν καὶ τὸν κυνισμὸν εἰρήκασι σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν. καὶ οὕτως ἐβίω καὶ Ζήνων

ὁ Κιτιεύς [deest. in S.V.F.]. (105) ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ λιτῶς βιοῦν, αὐτάρκεσι χρωμένοις σιτίοις καὶ τρίβωσι μόνοις, πλούτου καὶ δόξης καὶ εὐγενείας καταφρονοῦσιν. ἔνιοι γοῦν καὶ βοτάναις καὶ παντάπασιν ὕδατι χρῶνται ψυχρῶ σκέπαις τε ταῖς τυχούσαις καὶ πίθοις, καθάπερ Διογένης, ὃς ἔφασκε θεῶν μὲν ἴδιον εἶναι μηδενὸς δεῖσθαι, τῶν δὲ θεοῖς ὁμοίων τὸ ὀλίγων χρῆζειν. ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ τὴν ἀρετὴν διδασκτὴν εἶναι, [. . . cf. V A 99 . . .], καὶ ἀναπόβλητον ὑπάρχειν ἄξιέραστον τε τὸν σοφὸν καὶ ἀναμάρτητον καὶ φίλον τῷ ὁμοίῳ, τύχη τε μηδὲν ἐπιτρέπειν. τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγουσιν ὁμοίως Ἀρίστωνι τῷ Χίῳ [deest. in S.V.F.].

SUID. s.v. Κυνισμός (n. 2711): εὐτονος ἐπ' ἀρετὴν ὁδός. καί, κυνιεῖν δεῖν τοῖς σπουδαίοις. (n. 2712): αἵρεσις φιλοσόφων. ὁ δὲ ὀρισμὸς αὐτοῦ σύντομος ἐπ' ἀρετὴν ὁδός. τέλος δὲ τοῦ κυνισμοῦ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ὡς Διογένης καὶ Ζήνων ὁ Κιτιεύς. ἤρρασκε δ' αὐτοῖς λιτῶς βιοῦν, αὐτάρκεσι χρωμένοις σιτίοις, πλούτου καὶ δόξης καὶ εὐγενείας καταφρονεῖν. ἔνιοι δὲ βοτάναις καὶ ὕδατι ψυχρῶ ἐχρῶντο σκέπαις τε ταῖς τυχούσαις καὶ πίθοις καὶ ἔφασκον θεοῦ μὲν ἴδιον εἶναι τὸ μηδενὸς δεῖσθαι, τῶν δὲ θεῶν ὁμοίων τὸ ὀλίγων χρῆζειν. ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ τὴν ἀρετὴν διδασκτὴν εἶναι καὶ ἀναπόβλητον.

Diog. Laert. VI 103-5: Teraz ešte načrtneme spoločné názory kynikov, ktorých filozofiu uznávame za plnohodnotný smer, a nie len za životný postoj, ako tvrdia niektorí. Podľa kynikov treba odstrániť logické a fyzikálne skúmanie a všetku pozornosť venovať len etike [... porovnaj V B 368 ....], ako hovorí aj Aristón z Chia<sup>1</sup> [zl. 354 S.V.F. I p. 80] ... odstraňujú aj všeobecné vzdelanie [... cf. V A 161 ...] ... odstraňujú však aj geometriu, muziku<sup>2</sup> a všetky podobné oblasti<sup>3</sup> [... porovnaj V B 369 a 497 ....] ... najviac schvaľujú a za cieľ považujú život v súlade so zdatnosťou, [... porovnaj V A 98 ...] čím sa podobajú stoikom.<sup>4</sup> Existuje totiž akási spriaznenosť medzi týmito dvoma smermi.<sup>5</sup> Preto bol kynizmus charakterizovaný ako krátka cesta k zdatnosti.<sup>6</sup> V súlade s tým žil aj Zénón z Kitia [nenachádza sa v S.V.F.]. Vyznávajú aj skromný spôsob života, lebo sú spokojní s jednoduchou stravou a s jediným kabátom. Preto pohŕdajú bohatstvom, slávou a urodzeným pôvodom. Niektorí z nich jedia len zelenú stravu a vždy pijú len studenú vodu. Žijú v akýchkoľvek skrýšach, na aké len narazia, dokonca aj v sudoch, ako napríklad Diogenés. Ten povedal, že znakom bohov je to, že nič nepotrebujú, znakom tých, ktorí sa im podobajú, je však to, že potrebujú len málo.<sup>7</sup> Hlásia sa tiež k zásade, že zdatnosti sa možno naučiť' [... porovnaj V A 99...] a že ju nemožno stratiť. Mudrc je vraj hoden lásky, je neomylný a priateľský voči všetkým, čo sa mu podobajú.<sup>8</sup> Okrem toho vraj nič nezveruje náhode. Všetko medzi zdatným a nezdatným konaním nazývajú „ľahostajným“ – podobne ako Aristón z Chia [nenachádza sa v S.V.F.].

Suid. s. v. Kynizmus (n. 2711): je ráznou cestou ku zdatnosti. Riadni ľudia by sa mali venovať kynickému spôsobu života (n. 2712): je filozofickým smerom. Jeho definícia znie: „krátka cesta k zdatnosti“. Cieľom kynizmu je život

v súlade so zdatnosťou, o čom svedčí príklad Diogena a Zenóna z Kitia. Vyznávali zásadu jednoduchého života, keďže im ku šťastiu postačila jednoduchá strava a bohatstvom, slávou i urodzeným pôvodom pohrdali. Niektorí z nich jedia len zelenú stravu a vždy pijú len studenú vodu. Žijú v akýchkoľvek skrýšach, na aké len narazia, dokonca aj v sudoch. Hovorili, že znakom boha je to, že nič nepotrebuje, znakom tých, ktorí sa mu podobajú, však to, že potrebujú len málo. Hlásia sa tiež k zásade, že zdatnosti sa možno naučiť a že ju nemožno stratiť.

**Komentár:** Diogenés Laertský kritizuje doxografov, ktorí označujú kynizmus za *štýl života* (ἔνστανσις βίου) – on sám ho pokladá za *plnohodnotnú školu* (αἴθεσις), t. j. za školu rovnú platónskej, aristotelovskej alebo stoickej. Pre záverečnú časť VI. kn. Diogenových *Životopisov* je príznačné, že zdôrazňuje Antisthenovu spriaznenosť s kynikmi, čím (1.) oddeľuje Antisthena od ostatných sókratovcov a (2.) poukazuje na úzke prepojenie kynizmu so stoicizmom (viď definícia „krátkej cesty k zdatnosti“, ktorá vychádza zo stoického chápania zdatnosti; porovnaj Diog. Laert. VII 121, VII 30). Téza o vylúčení logiky a fyziky zo systému vedenia nie je v úplnom súlade s titulmi spisov, ktoré doxografi (vrátane Diogena) pripisujú Antisthenovi (porovnaj Diog. Laert. VI 15-18). Zdá sa, že Diogenés Laertský v VI. knihe *Životopisov* spája dve protichodné doxografické interpretácie Antisthena, resp. prisudzuje Antisthenovi spoločné presvedčenie kynikov, že na život nepotrebujú logiku ani fyziku, pričom vychádza z helenistického rozdelenia filozofie na tri časti (logika, fyzika, etika), ktoré v Antisthenových časoch ešte neexistovalo. Porovnaj zl. V A 161 (*Antisthenés radil všetkým, čo nadobudnú rozumnosť, aby neštudovali μαθήματα*). Bližšie pozri Mejer, „Diogenes Laertius and the Transmission of Greek Philosophy“, *ANRW*, s. 3576-3577 (obsahuje odkazy na ďalších interpretov); M.-O. Goulet-Cazé, „Le livre de Diogène Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques“, *ANRW* II.36.6 (1992), s. 3937-3939, 3890.

<sup>1</sup> Aristón z Chia (Ἀρίστων ὁ Χίος, pol. 3. stor. pred Kr.), významný žiak Zénóna z Kitia, legendárneho zakladateľa Stoy, bol „kynizujúcim stoikom“. Aristón vystúpil proti svojmu učiteľovi v spore o charaktere indiferentných vecí (τὰ ἀδιάφορα), t. j. vecí, ktoré nie sú svojou povahou ani dobré, ani zlé, pričom zotrval na pôvodných kynických zásadách života, ktoré Zénón podľa jeho mienky zradil. Aristón sa považoval za pokračovateľa sókratovského praktického filozofovania. Podľa doxografických správ založil po Zénónovej smrti vlastnú školu v Kynosargu – táto správa je však neistá, možno mala zdôrazniť Aristónovu spriaznenosť s Antisthenom, ktorý stál ako medzičlánok medzi Sókratom a kynikmi.

Aristón odmietal v kynickom duchu študovať fyziku (lebo tá je nad naše

sily) a logiku (lebo tá sa nás netýka) – týka sa nás len etika, a preto ju potrebujeme študovať. Diogenés Laertský (VII 160) zhŕňa Aristónovu filozofickú pozíciu nasledovne: cieľom, *τέλος*, je život, ktorý nerobí rozdiely medzi vecami nachádzajúcimi sa uprostred medzi zdatnosťou a špatnosťou, neprípúšťa medzi nimi žiadnu výnimku, ale správa sa ku všetkým rovnako – mudrc sa totiž podobá dobrému hercovi, ktorý, aj keď si nasadí masku drzého a zbabelého Thersita alebo hrdého a vznešeného Agamemnóna, bude hrať obidve roly tak, ako sa patrí. Bližšie pozri J. Porter, „The Philosophy of Aristo of Chios“, s. 156-189.

<sup>2</sup> Výraz *μουσική* je skrátenou podobou výrazu *μουσική τέχνη* (odv. od *μουσικός*, „múzický“, odv. od *Μοῦσα*, Múza) a označuje všetky múzické umenia, predovšetkým muziku a lyrickú poéziu.

<sup>3</sup> *Κύνειοι ἀστρονόμοι ἀφαιροῦσι τὴν γεωμετρίαν, τὴν μουσικὴν καὶ τὰς λοιπὰς τέχνας.* Nepoznáme úplný kontext tejto tézy – možno bola akýmsi zvýraznením názoru, že štúdium špeciálnych odborov nie je nevyhnutnou podmienkou uskutočňovania zdatného konania, resp. že človek, ktorého nerušia poznatky špeciálneho vedenia, má bezprostrednejší vzťah k zdatnému životu. (AK, s.122).

Porovnaj Xenofóntov opis Sókrata (*Mem.* I 1, 11-13): „... nikdy nehovoril o prirodzenej povahe všetkých vecí tak, ako o nej hovorí väčšina ostatných vzdelancov; nikdy nepremýšľal, ako sa to má s tým, čo nazývajú *kosmos*, akými zákonmi sa riadia nebeské úkazy; naopak, vyhlasoval za márnomyseľných tých, ktorí sa zaoberajú takýmito vecami. Snažil sa v prvom rade zistiť, či sa do týchto otázok púšťajú preto, lebo si myslia, že už dostatočne poznajú všetko, čo sa týka človeka, alebo sa domnievajú, že konajú správne, keď nechajú bokom veci ľudské a skúmajú veci božské. Bol udivený, keď nechceli uznať, že nie je v moci človeka vyskúmať tieto veci“ (*οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως, ἢ περὶ τῶν ἄλλων οἱ πλείστοι, διελέγετο σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει καὶ τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων, ἀλλὰ καὶ τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα μωραίνοντας ἀπεδείκνυε. καὶ πρῶτον μὲν αὐτῶν ἐσκόπει πότερὰ ποτε νομίσαντες ἰκανῶς ἤδη τὰνθρώπινα εἶδέναι ἔρχονται ἐπὶ τὸ περὶ τῶν τοιούτων φροντίζειν, ἢ τὰ μὲν ἀνθρώπινα παρέντες, τὰ δαιμόνια δὲ σκοποῦντες ἡγροῦνται τὰ προσήκοντα πράττειν. ἐθαύμαζε δ' εἰ μὴ φανερὸν αὐτοῖς ἔστιν, ὅτι ταῦτα οὐ δυνατὸν ἔστιν ἀνθρώποις εὐρεῖν).*

Xenofóntov Sókratés zastáva pozíciu, že každé umenie musí byť prospešné pre život, čo znamená, že vedenie, ktoré sa nevzťahuje na život, môže byť škodlivé. Geometriu máme študovať preto, aby sme v prípade potreby dokázali presne zmerať pozemok, ktorý si prenajímame – takéto štúdium nie je ťažké a spája sa s inými vedomosťami a náukami, napr. s umením poľnohospodárstva. Xenofóntov Sókratés výslovne varuje pred prílišným štúdiom geometrie, lebo mu nie je známy nijaký prospech (pre život), ktorý by prinášalo takéto vedenie. Odvoláva sa pritom na vlastnú skúsenosť so štúdiom podobných

náuk (geometria, matematika, astronómia) a hovorí, že „takéto štúdium môže zabrať človeku celý život a odtiahnuť ho od iných užitočných náuk“ (*Mem.* IV 7, 3).

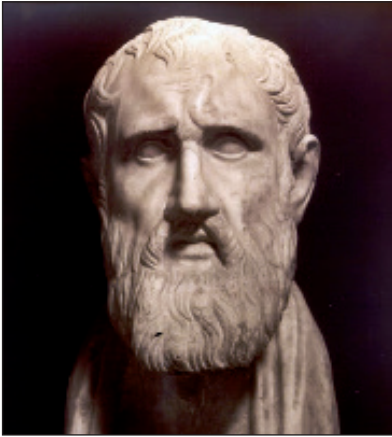
Porovnaj Sókratove slová v *Mem.* II 7, 7-8: ľudia sú šťastnejší, ak sa venujú činnostiam, ktoré považujú za užitočné pre život (*ἐπίστανται χρήσιμα πρὸς τὸν βίον*), lebo pracovitosť a starostlivosť pomáhajú ľuďom naučiť sa, čo potrebujú vedieť, zapamätať si, čo sa naučili, byť zdraví a telesne silní, zaopatriť si a udržať si to, čo je pre život užitočné (*πρὸς τὸν βίον ὠφέλιμα ὄντα*). Argumentáciu Xenofóntovho Sókrata by sme mohli dať do protikladu s Platónovou požiadavkou zaradiť štúdium geometrie a matematiky pred dialektiku ako najvyššie umenie a vedenie (*Ústava*).

<sup>4</sup> Antisthenés v Diogenovom podaní hovorí to isté, čo rani stoici, pre ktorých je *τέλος* filozofovania *ζῆναι ἐν σὺλადε σοφίας*, čo znamená *ζῆναι ἐν σὺλადε σὺν φύσει*, lebo k zdatnému životu nás vedie prirodzenosť (porovnaj *S.V.F.* 179 o Zénónovi: *...τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆναι, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆναι· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις, ζῆναι ἐν σὺλადε σὺν φύσει*, čo predstavuje život podľa zdatnosti, lebo k tejto nás vedie prirodzenosť). Podobný postoj – aj keď v inom kontexte – by sme mohli prisúdiť Aristotelovi, ktorý hovorí, že *ἔργον* ľudského života je činnosť rozumovej časti duše v súlade so zdatnosťou (porovnaj *Ethic. Nic.* 1097b22-1098a20).

<sup>5</sup> Stoici mali veľký záujem na tom, aby sa ich učenie chápalo ako rozvinutie kynizmu, pretože tým by sa preukázalo, že Stoa má staré korene, lebo je pokračovateľkou dávnej múdrosti – nielen Sókratovej, ale ešte staršej, ktorá siaha až k Homérovi. Kladný vzťah stoikov k Homérovi dokladajú aj alegorické výklady homérskych mýtov, ktoré sa stali predmetom kritiky zo strany predsókratovských a klasických filozofov.

<sup>6</sup> Kynizmus charakterizovaný ako „krátka cesta k zdatnosti“ (*σύντομος ἐπ' ἀρετὴν ὁδός*; porovnaj *εὐπτονος ἐπ' ἀρετὴν ὁδός*) je stoickou reinterpretáciou kynického spôsobu života, ktorá chce zdôrazniť spojitosť medzi stoicizmom, kynizmom a Sókratom. Porovnaj zl. 17 *S.V.F.* III p. 261. Kynická cesta k zdatnosti nezávisí od vzdelania ani si nevyžaduje zložitú argumentáciu. K blaženosti vedie priamo pomocou *ἄσκησις*. Porovnaj Lúkianov *Výpredaj životov* (*Vit. Auct.* 11), kde (satiricky zobrazovaný) Diogenés hovorí kupcovi o kynickom spôsobe života ako o „krátkej ceste ku sláve“, lebo je úplne jedno, či máme, alebo nemáme vzdelanie – jediné, čím sa potrebujeme vyzbrojiť do života, je nehanebnosť a smelosť, aby sme dobre nadávali ľuďom (narážka na kynickú kritiku konvenčnej morálky, ktorá mala podobu ostrých kázni).

<sup>7</sup> Porovnaj Xenoph., *Mem.* I 6,10, kde Sókratés v rozhovore so sofistom Antifóntom, ktorý obhajuje konvenčné chápanie blaženosti, argumentuje, že *ne máť žiadne potreby je božské, a máť ich čo najmenej je najbližšie k božskému,*

**Obrázok 29:**

Hermovka Zénóna z Kitia. Rímska kópia gréckeho originálu (pribl. z 3. – 2. stor. pred Kr.); fotografia: Fratelli Alinari (Museo archeologico nazionale di Napoli, Napoli).

*a čo je božské, je dokonalosť sama, a čo je najbližšie k božskému, je najbližšie k dokonalosti.*

<sup>8</sup> Diogenés Laertský na tomto mieste (Diog. Laert. VI 103-5) opakuje niektoré z téz, ktoré predtým (Diog. Laert. VI 10-13) pripísal Antisthenovi ako hlavné články jeho učenia: *zdatnosť sa možno naučiť, zdatnosť nemožno stratit', mudrc je hoden lásky, mudrc je priateľský* atď.

## VA 136

DIOG. LAERT. VII 121: *κυνιεῖν τ' αὐτόν [scil. τὸν σοφόν: cf. CHRYPPI fr. 368 S.V.F. III p. 162]. εἶναι γὰρ τὸν κυνισμόν σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν, ὡς Ἀπολλόδορος ἐν τῇ Ἡθικῇ [fr. 17 S.V.F. III p. 261].*

PLUTARCH. *amat.* 16 p. 759 D: *ὥσπερ οἱ Κυνικοὶ λέγουσι „σύντονον ὁμοῦ καὶ σύντομον εὐρηκέναι πορείαν ἐπ' ἀρετῆν.“*

GALEN. *de cuiusl. anim. pecc. dign.* 3: *ἐτοιμότητα δ' ἐστὶ πείθεσθαι μειρακίῳ ἀπαιδεύτοις διδάσκαλον τὸν ἐροῦντα σεμνῶ προσώπῳ, ῥάστην ὁδὸν ἐπὶ σοφίαν, ὑφηγημένον παρὰ τοῖς Κυνικοῖς ὀνομαζομένοις. καὶ γὰρ καὶ οὗτοι σύντομον ἐπ' ἀρετῆν ὁδὸν εἶναι φασὶ τὸ σφέτερον ἐπιτήδευμα. τινὲς δὲ αὐτῶν ἐλέγχοντες οὐκ ἐπ' ἀρετῆν, ἀλλὰ δι' ἀρετῆς ἐπ' εὐδαιμονίαν ὁδὸν εἶναι φάσκουσι τὴν κυνικὴν φιλοσοφίαν.*

Diog. Laert. VII 121: Mudrc<sup>1</sup> bude viesť aj kynický spôsob života. Kynizmus je totiž krátkou cestou k zdatnosti, ako hovorí Apollodóros v *Etike* [zl. 17 S.V.F. III p. 261].

Plutarch. *amat.* 16 s. 759 D: Ako hovoria kynici: „Našli sme ráznu a zároveň krátku cestu k zdatnosti.“



Galen: *de cuiusl. anim. pecc. dign.* 3: Najvhodnejším učiteľom na vzbudenie dôvery u nevzdelaných mladíkov je vraj ten, kto bude hovoriť so vznešeným výrazom tváre a vykladať pritom o najľahšej ceste k múdrosti u takzvaných kynikov. Lebo títo hovoria, že ich vlastný spôsob života je krátkou cestou k zdatnosti. Niektorí z nich to vyvracajú a tvrdia, že kynická filozofia nie je cestou k zdatnosti, ale cestou k blaženosti prostredníctvom zdatnosti.

**Komentár:** Porovnaj komentár k zl. V A 135, pozn. 5. Stoický filozof Apollodóros zo Seleukeie (Ἀπολλόδορος Σελευκεύς; 2. stor. pred Kr.) vytvoril definíciu kynizmu (εἶναι γὰρ τὸν κυνισμόν σύντομον ἐπ' ἀρετῆν ὁδόν) zrejme preto, aby podporil stoické presvedčenie, že kynici a stoici majú rovnaký sókratovský pôvod. Apollodóros možno reagoval na autorov ako Hippobotos, ktorí boli presvedčení, že kynici nemajú žiadny τέλος, a preto nie sú svojbytnou filozofickou školou. V tomto zmysle Varro (porovnaj August., *De civ. dei* XIX.1.2-3) označuje kynizmus za „štýl života“ (*habitus*, resp. *consuetudo*). Porovnaj R. B. Branham, M.-O. Goulet-Cazé, *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, s. 22-23.

Viacerí komentátori v téze o kynizme ako krátkej ceste k zdatnosti hľadajú pokus o stoické zdôvodnenie spriaznenosti medzi stoickou a kynickou etikou (porovnaj Diog. Laert. VI 104: *mudrc sa bude správať ako kynik*; porovnaj taktiež stoické vymedzenie zdatnosti u Diog. Laert. VII 121).

Ale mohlo by ísť aj o opačnú tendenciu: Stoici, ktorí sa hlásili k Zénónovmu odkazu, mohli označiť kynizmus za *najkratšiu cestu k zdatnosti* preto, aby odlíšili svoju pozíciu od kynickej. Očividná nadväznosť niektorých Zénónových názorov na postoje raných kynikov v etike a politike (Diogenés, Kratés) bola nepochybniteľná a strední stoici sa k nej neradi hlásili. Ciceronove správy sú svedectvom o tom, že v 2. stor. pred Kr. sa medzi stoikmi rozvinula diskusia o tom, či je pre mudrca vhodný kynický spôsob života (porovnaj *De finib.* III. 68). Stoikom ako Panaitios zrejme prekážala tzv. kynická nehanebnosť (porovnaj Cicero, *De offic.* III.20). Arius Didymus hovorí (Stob., *Anth.* 2.7.118, p. 114.24 W.), že ak stoický *sapiens* dosiahol zdatnosť pomocou krátkej cesty, mal by príľnúť k tomuto spôsobu života, ale nemal by sa už správať tak ako predtým, pretože je *sapiens*.

V. Emeljanow („A Note on the Cynic Shortcut to Happiness“, s. 184-186) v súvislosti s kynickou krátkou cestou k zdatnosti odkazuje na Ps.-Diogenov XXX. list (*Ep.* XXX), v ktorom sa spomínajú dve cesty k blaženosti a tie sú prirovnané k výstupu na Akropolu – jedna je dlhá, hladká a ľahko zvládnuteľná, druhá je krátka, ale ťažká a plná námah. Na to, aby kynik prešiel krátkou cestou, potrebuje dobrý výcvik a musí aj vymeniť mestské šaty za kynické handdry. Krátku cestu približuje taktiež Ps.-Kratétov XIII. list (*Ep.* XIII) cez pojmy

bezpečia, zdravia a slobody. V ďalšom liste (*Ep.* XXI) hovorí o krátkej ceste ako praxi uskutočňovanej každodennými *ἔργα* v protiklade k ceste utvárajúcej pomocou *λόγοι* (tradičný protiklad slov a činov). Porovnaj A. A. Long, „The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics“, s. 38.

<sup>1</sup> Mudrc, σοφός, t. j. stoický mudrc. Porovnaj Chrysippos, zl. 638 *S.V.F.* III, s. 162.

## V A 137

DIOG. LAERT. VII 19: πρὸς δὲ τὸν φάσκοντα ὡς τὰ πολλὰ αὐτῷ Ἀντισθένης οὐκ ἀρέσκοι, χρειάν Σοφοκλέους προενεγκάμενος ἠρώτησεν [scil. *Zeno Citieus, fr. 305 S.V.F. I p. 68*] εἴ τινα καὶ καλὰ ἔχειν αὐτῷ δοκεῖ τοῦ δ' οὐκ εἰδέναι φήσαντος, „εἴτ' οὐκ αἰσχύνῃ,“ ἔφη, „εἰ μὲν τι κακὸν ἦν εἰρημένον ὑπ' Ἀντισθένους τοῦτ' ἐκλεγόμενος καὶ μνημονεύων, εἰ δέ τι καλόν, οὐδ' ἐπιβαλλόμενος κατέχειν;“

DIOG. LAERT. VII 91: τεκμήριον δὲ τοῦ ὑπαρκτῆν εἶναι τὴν ἀρετὴν φησιν ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ πρώτῳ τοῦ Ἡθικοῦ λόγου [fr. 29 *Edelstein Kidd*] τὸ γενέσθαι ἐν προκοπῇ τοὺς περὶ Σωκράτην, Διογένην, Ἀντισθένην.

Diog. Laert. VII 19: Keď raz niekto povedal Zénónovi, že väčšina sa mu u Antisthena nepáči, zacitoval mu akýsi výrok z Antisthenovho spisu o Sofoklovi a spýtal sa ho [scil. Zénón z Kitia, zl. 305 *S.V.F. I s. 68*], či v jeho spisoch našiel aj niečo krásne. Keď odpovedal, že nevie, povedal mu: „Nehanbíš sa, že si vyberáš a pamätáš len to, čo povedal Antisthenés zle, ale neunúvaš sa zapamätáť si, či povedal aj niečo krásne a vznešené?“

Diog. Laert. VII 91: Dôkazom existencie zdatnosti je podľa toho, čo tvrdí Poseidónios<sup>1</sup> v prvej knihe *Rozpravy o etike* [zl. 29 *Edelstein Kidd*] skutočnosť, že spoločníci Sókrata, Diogena i Antisthena v nej značne pokročili.<sup>2</sup>

**Komentár:** Zrejme ide o súčasť doxografickej legendy, ktorá má dosvedčiť vzťah nadväznosti medzi stoikmi, kynikmi a Sókratom, v ktorom Antisthenés zohráva kľúčovú úlohu sprostredkovateľa.

<sup>1</sup> Poseidónios z Apameie (*Ποσειδώνιος ὁ Ἀπαμεύς*; pribl. 135 – 51 pred Kr.), sýrsky Grék, žiak Panaitia, polyhistor, významný predstaviteľ strednej Stoy. Svojím učením o vášňach neortodoxne zmiernil prísne doktríny Chrysippa a Zénóna. Pôsobil na ostrove Rhodos, ktorý sa za jeho čias stal centrom intelektuálneho života.

<sup>2</sup> **Kontext:** Pasáž Diogena Laertskeho VII 91 sa zaoberá stoickou diskusiou, či možno dosiahnuť pokrok v etickej oblasti (VII 90-91): Zdatnosť (*ἀρετή*) je

to, čo smeruje k svojmu dohotoveniu, k úplnej dokonalosti (τελείωσις) – ako napr. v prípade (dohotovenej) sochy, ktorá už nepotrebuje ďalšie vytváranie; zdatnosť je buď nezávislá od teoretického vedenia (ἀθεώρητος), alebo má teoretický charakter (θεωρηματική), ako napr. rozumnosť (φρόνησις) či spravodlivosť (δικαιοσύνη), ktoré si vyžadujú súhlas mysle; naproti tomu zdatnosti nezávislé na teoretickom vedení, ako napr. zdravie (υγίεια) alebo zmužilosť (ἀνδρεία), si nevyžadujú súhlas mysle, preto ich môžu mať aj ľudia, ktorí konajú chybné rozhodnutia, ktoré sú protikladnom zdatného konania – nakoniec sa pripomína stoické učenie o *naučiteľnosti zdatnosti, ktoré je zjavné z toho, že z ľudí chybujúcich sa stávajú dobre konajúci ľudia* (ὅτι δὲ διδακτὴ ἔστι δῆλον ἐκ τοῦ γίνεσθαι ἀγαθοὺς ἐκ φαύλων).

Dôkaz pripisovaný Poseidóniovi má praktickú povahu: Keďže tí, ktorí nasledovali Sókrata, Diogena a Antisthena, dosiahli pokrok v etickej oblasti (τὸ γενέσθαι ἐν προκοπῇ), musí existovať zdatnosť (uchopená ako to, čo smeruje k dokonalosti, τελείωσις), bez ktorej by nedosiahli pokrok. Poseidóniov dôkaz nie je typickou etickou argumentáciou – pripomína Aristotelov postup v *Etike Nikomachovej* pri vymedzení kľúčovej zdatnosti, φρόνησις (*Ethic. Nic.* 1039B24-26): čo je rozumnosť pochopíme vtedy, keď preskúmame človeka, ktorého nazývame rozumným. Inými slovami: existencia rozumného človeka, ktorú dosvedčuje literárna tradícia aj každodenná reč, predchádza určeniu bytnosti rozumnosti. Bližšie pozri P. Aubenque, *Rozumnosť podľa Aristotela*, s. 43-51.

## V A 138

PHILODEM. Περὶ τῶν Στωικῶν X 1:

.....

τὴν ἀρχή[ν . . . . Ἄντι-  
σ]θένους καὶ Διογένους συνέσ-  
τη, διὸ καὶ Σωκρατικοὶ καλεῖσ-  
θαι θέ[λ]ουσιν [scil. οἱ Στωικοί].

Philodem., *De stoicis* X 1:

.....

Túto zásadu hlásal aj  
Antisthenés a Diogenés  
a preto sa [scil. stoici] chcú  
nazývať sókratovcami.

**Komentár:** Epikúrovec Filodémos z Gadary (*Φιλόδημος ὁ Ἐπικούρειος*; pribl. 110 – 40 pred Kr.) uvádza vo svojom diele *O stoikoch* niekoľko kynických výrokov, ktoré sú zoradené tak, aby predstavili kynizmus v nepriaznivom svetle. Vymenované nehanebné kynické praktiky (pederastia, kanibalizmus, verejná masturbácia, otcovražda, incest, prostitúcia, skupinové manželstvo) museli pôsobiť na Rimanov poburujúco, až šokujúco, a Filodémos ich zavrhuje s rovnakým dôrazom ako Sókratovu iróniu. Aj keď ide o pomerne starý text a pre nás hodnotný prameň, na viacerých miestach je značne porušený (ide o súčasť *Herculaneum Papyri*), takže nám nedovoľuje určiť, kde Filodémos prechádza od *Ústavy* Diogena k *Ústave* Zénóna z Kitia (porovnaj Baldry, *The unity of mankind in Greek thought*, s. 103; k otázke prijatia kynizmu u Rimanov porovnaj články M. Griffinovej a D. Kruegera, in: Branham, Goulet-Cazé, *The Cynics*, s. 190-204, 222-239).

#### V A 139

EUSEB. *praep. evang.* XV 13,6-8 p. 816 B-C: *πλὴν ἀλλὰ τοῖς ἐκτεθειῖσιν ἀρχεσθέντες μεταβησόμεθα καὶ ἐπὶ τὴν τῶν Στωϊκῶν αἴρεσιν. Σωκράτους τοίνυν ἀκουστῆς ἐγένετο Ἀντισθένης, [. . . cf. V A 122. . .] (8) τοῦτου δὲ ἀκουστῆς γέγονε Διογένης ὁ Κύων, [. . . cf. V B 19 . . .] τοῦτον Κράτης διεδέξατο· Κράτητος δὲ ἐγένετο Ζήνων ὁ Κιτιεύς, ὁ τῆς τῶν Στωϊκῶν φιλοσόφων αἰρέσεως καταστάς ἀρχηγός. cf.*

THEODORET. *graec. affect. cur.* XII 32: *οὐ γὰρ Ἀντισθένει καὶ Διογένει καὶ Κράτητι παραπλησίως κενῆς ἔνεκα δόξης, ἀλλ' αὐτοῦ γε εἴνεκα τοῦ καλοῦ δρῶσιν, ἃ δρῶσιν.*

Euseb. *praep. evang.* XV 13,6-8 p. 816 b-c: Napriek tomu sa musíme uspokojiť s naším doterajším výkladom a prejsť ku stoickej škole. Antisthenés sa, pochopiteľne, stal žiakom Sókrata, [... porovnaj V A 122 ...] (8) žiakom tohto bol zasa Diogenés zvaný Pes, [... porovnaj V B 19 ....], ktorého si za učiteľa vybral Kratés. Žiakom Kratéta bol Zénón z Kitia, zakladateľ filozofickej školy stoikov.

Theodoret. *graec. affect. cur.* XII 32: Čokoľvek, čo robia stoici, nerobia kvôli pominuteľnej sláve – ako Antisthenés, Diogenés alebo Kratés – ale kvôli samotnému dobru.<sup>1</sup>

**Komentár:** Eusebius Cezarejský, resp. Eusebios z Kaisareie v Palestíne (*Εὐσέβιος ὁ Καισάρειος*, 276 – 339 po Kr.), nazývaný taktiež „žiak Pamfilov“ (*Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου*; lat. *Eusebius Pamphili*), grécky cirkevný spisovateľ a biskup v Cezareii. Autor *Evanjeliovej prípravy* (*Praeparatio Evangelica*),

t. j. „prehistórie k evanjeliám“, v ktorej dokazuje, že celý dejinný vývoj smeroval ku vzniku kresťanstva. Z tohto hľadiska komentuje názory gréckych mysliteľov, ktoré pozná najmä vďaka spisu peripatetika Aristokla *O filozofii* (*Περὶ φιλοσοφίας*). Ako môžeme vidieť v pasáži z XV. knihy, Eusebios bez akýchkoľvek pochybností preberá doxografický príbeh o „nástupníctvach“ vo filozofických školách (tzv. *διαδοχή*; porovnaj zl. V A 22).

<sup>1</sup> Theodóretos z Kyrrhu (*Θεοδώρητος Κύρρου*; asi 393 – 457 po Kr.) bol významný teológ a biskup v sýrskom Kyrrhu. Hlásil sa ku hnutiu antiochijských exegétov (Ján Zlatoústý, Pavol zo Samosaty, Diodóros z Tarsu), ktoré vykladalo Písmo „doslovne“. V spise *Ἑλληνικῶν Θεραπευτικῆ παθημάτων* (lat. *Graecarum Affectionum Curatio*, *Vyliečenie z gréckych neduhov*) dokazoval pravdu kresťanstva pomocou gréckej filozofie, ktorá bola akosi predtuchou evanjeliovej pravdy. Bližšie pozri Niketas Siniosoglou, *Plato and Theodoret*.

## V A 140

STOB. II 7, 11<sup>S</sup> [= Chrysippi fr. 638 *S.V.F.* III p. 162]: *αὐστηρόν τε λέγεσθαι τὸν σπουδαῖον καὶ ὅσον οὔτε προσφέρει τινὶ οὔτε προσίεται τὸν πρὸς χάριν λόγον. κυνιεῖν τε τὸν σοφὸν λέγουσιν, ἴσον <ὄν> τῷ ἐπιμένειν τῷ κυνισμῷ, οὐ μὴν σοφὸν ὄντα ἐνάρξεσθαι τοῦ κυνισμοῦ.*

Stob. II 7, 11<sup>S</sup> [Chrysippos, zl. 638 *S.V.F.* III s. 162]: O zdatnom človeku majú ľudia vždy hovoriť, že je strohý. Nikomu totiž nemá lichotenie ani prejavovať, ani ho nemá od nikoho prijímať. Mudrc bude vraj žiť ako kynik, pretože to znamená to isté ako zotrvať na pozíciách kynizmu. Ale pretože je mudrcom, nikdy nezačne pestovať kynizmus ako filozofiu.

**Komentár:** Mohlo by ísť o narážku na „neochvejnosť v citoch“ (*τὸ ἀπαθήης*; porovnaj V A 12), ktorú Diogenés Laertský pripisuje Antisthenovi, kynikom aj stoikom.

Použitý výraz *αὐστηρός* (= „drsný“, „tvrdý“, „krutý“, „neľútostný“) by sme mohli pochopiť ako zdôraznenie kynického postoja k iným a sebe samému, ktorý je protikladný lichoteniu. V tomto kontexte by zlomok zo Stobaia súvisel s *parrhésiou*, ktorá je opakom pochlebovania. Lichotenie totiž znemožňuje poznať pravdu o sebe tým, ktorí mu načúvajú.

Stobaiov zlomok je zrejme odrazom diskusie medzi stoikmi 2. stor. pred Kr., ktorí si kládli otázku, do akej miery má byť stoik kynikom – stoický mudrc je v mnohých ohľadoch podobný kynikovi, ale nestojí na pozícii kynickej filozofie. Porovnaj komentár k zl. V A 136.

XVIII. - *Kýros ἢ περὶ βασιλείας*

XVIII. - *Kýros alebo o kráľovskom úrade*

## V A 141

ATHEN. V 220 C [ex Herodico]: Ἀντισθένης δ' ἐν θατέρῳ τῶν Κύρων κακολογῶν Ἀλκιβιάδην καὶ παράνομον εἶναι λέγει καὶ εἰς γυναῖκας καὶ εἰς τὴν ἄλλην διαίταν. συνεῖναι γὰρ φησιν αὐτὸν καὶ μητρὶ καὶ θυγατρὶ καὶ ἀδελφῇ, ὡς Πέρσας.

EUSTATH. in *Hom. Od.* κ 7 p. 1645, 11-13: Ἀλκιβιάδην μέντοι παρεξηγημένον ἐν τῷ ἄλλως βιοῦν ἐξωλέστερον, ἔσκωπέ φησιν Ἀντισθένης παράνομον εἶναι καὶ εἰς γυναῖκας καὶ εἰς τὴν ἄλλην διαίταν· συνεῖναι γὰρ καὶ μητρὶ καὶ θυγατρὶ καὶ ἀδελφῇ ὡς Πέρσας. cf. *DIOG. LAERT. II 61* [= V A 43] et quae de Antisthenis libro, qui Ἀλκιβιάδης inscribitur, collegimus ad V A 198 – 202.

Athen. V 220 C [ex Herodico]: Antisthenés v jednom z dvoch spisov, ktoré sa nazývajú *Kýros*,<sup>1</sup> tupí Alkibiada, keď hovorí, že prekračuje všetky normy a zákony tak vo vzťahu k ženám, ako aj v ostatných oblastiach života.<sup>2</sup> Hovorí o ňom, že spáva s matkou, dcérou i sestrou<sup>3</sup> – podobne, ako to robia Peržania.<sup>4</sup>

Eustath. in *Hom. Od.* κ 7 p. 1645, 11-13; O Alkibiadovi, ktorého po každej stránke hanebný život všetci toľko do nemoty spomínajú, Antisthenés s veľkou dávkou výsmechu hovorí, že prekračuje všetky normy a zákony tak vo vzťahu k ženám, ako aj v ostatných oblastiach života. Vraj spáva s matkou, dcérou i sestrou – podobne ako Peržania. porovnaj *Diog. Laert. II 61* [= V A 43] a tiež materiál o Antisthenovej knihe s názvom *Alkibiadés* zhromaždený v časti V A 198 – 202.

**Komentár:** Antisthenés v obidvoch dielach – *Kýros* a *Héraklés* – reinterpretuje tradičné mýtické, resp. historické a legendárne rozprávania v súlade s vlastným etickým učením. Zdá sa, že nebol prvý, kto postupoval takýmto spôsobom, lebo mýtické látky reinterpretovali starší sofisti ako Hippias z Élidy (*Trójska prednáška*; porovnaj Plat., *Hip. Ma.* 286a-b) alebo Prodikos z Kea (*Héraklés na rázcestí*; porovnaj Xenoph., *Mem.* II 1, 21). U Athénaia (resp. u Hérodika Babylonského, 2. stor. pred Kr., z ktorého Athénaios čerpá svoje informácie) sa s určitým prekvapením dočítame, že Antisthenés nehovoril v *Kýrovi* (porovnaj zl. V A 41) len o legendárnych protohrdinoch, ale aj o svojom súčasníkovi Alkibiadovi. Vystupovanie historických postáv vo fiktívnych situáciách však patrí k typickým črtám sókratovských dialógov (porovnaj Gigon, *Sokrates*, s. 286).

Hérodikova správa dokumentuje protiklad Alkibiadés – *Kýros* a naznačuje,

že Kýros nebol jednou z postáv, ale predmetom rozpravy (porovnaj Dittmar, *Aischines von Sphettos*, s. 65 a n): Proti Alkibiadovmu *ήδονή* (pôžitkárstvo) a *δουλεία* (otročstvo) sa tu kladú atribúty dávneho perzského kráľa: *πνεῖν* (namáhavá činnosť) *ἀπλότης* (jednoduchosť, priamosť) a *ἐλευθερία* (sloboda; porovnaj Dio Chrysost. *Orat.* XV (65) 22).

Podobným spôsobom vykresľuje Kýra aj Xenofón v *Kýrovej výchove* (porovnaj napr. pasáž I.4.3: Kýrova *ἀπλότης* a *φιλοστοργία* (vrúcnosť, vrúcna láska) spôsobili, že ľudia radi načúvali Kýrovým rečiam). Analogický protiklad Sókratés využíva v Platónovom *Alkibiadovi I.* (v súvislosti s výchovou perzských kráľov!): Perzských princov vychovávajú štyria vybraní Peržania v najlepších rokoch, uznávaní za najlepších mužov: jeden najmúdrejší (*σοφώτατος*), druhý najspravodlivejší (*δικαιοτάτος*), tretí najrozvážnejší (*σωφρονέστατος*) a štvrtý najodvážnejší (*ἀνδρειότατος*, 121e); Jeden ho učí Zoroastrovu mágiu, čiže uctievanie bohov (*θεῶν θεραπεία*) a taktiež ho vyučuje v umení vládnuť (*τὰ βασιλικά*), najspravodlivejší ho učí hovoriť pravdu po celý život (*ἀληθεύειν διὰ παντός τοῦ βίου*), najrozvážnejší ho učí nedat' sa ovládať nijakou rozkošou (*μηδ' ὑπὸ μιᾶς ἄρχεσθαι τῶν ἡδονῶν*), aby si zvykal byť slobodným (*ἐλεύθερος*) a skutočným kráľom (*ὄντως βασιλεύς*) a aby vládol predovšetkým nad svojimi pudmi a nebol ich otrokom (*ἀλλὰ μὴ δουλεύων*), a ten najodvážnejší ho vychováva k neohrozenosti a nebojácnosti, učiac ho, že kedykoľvek pocíti strach, je otrokom (*δοῦλος*).

H. Dittmar analyzuje všetky súvislosti, ako aj hypotézy, ktoré prichádzajú do úvahy, a dospieva k záveru, že ústrednou postavou Antisthenovho dialógu bol Sókratés, ktorý opisoval svoj dávnejší rozhovor s Alkibiadom. Takýto rozhovor sa mohol odohrať okolo roku 415 pred Kr. (porovnaj Thuc., *Hist.* VI 53,60 a n a Plutarch. *Vit. Alcib.* 17 a *Vit. Nic.* 13), takže dialóg situuje do obdobia okolo rokov 407 – 402 pred Kr. Pokiaľ ide o datovanie textu, za *terminus post quem* treba považovať rok 393, čiže rok Polykratovej *Obžaloby* (*Κατηγορία Σωκράτους*), lebo aj toto Antisthenovo dielo je obhajobou Sókrata a odpoveďou na bod obžaloby, že svojou výchovou nasmeroval Alkibiadovu politickú kariéru.

H. Dittmar v exkurze k obrazom Alkibiada v sókratovskej literatúre (*Aischines von Sphettos*, s. 91-97) vyslovuje hypotézu, že z nejakého Antisthenovho diela o Alkibiadovi (pravdepodobne z *Kýra*) pochádzajú informácie uvádzané antickými prameňmi o vzťahoch medzi Sókratom a Anytom, a o irónii, s akou Sókratés komentoval Anytov spôsob výchovy vlastného syna (porovnaj Xenoph. *Apol.* 29-30; Schol. in *Plat. Apol.* 18b; Liban. *Apol. Socrat.* V 28; *Socratic. Epist.* XIV 2; Dio Chrysost. *Orat.* LV (38) 22). Dittmar zdôvodňuje túto hypotézu takto: Vychádza z predpokladu M. Schanza (*Dialoge Platos mit deutschen Kommentar*, zv. III: *Apologie*, s. 88-89), že Xenofón vo svojej *Apológii* využíval Antisthena; ďalej väzbu medzi Antisthenom a Anytom

dostatočne dokladuje Diog. Laert. VI 9-10 [= V A 21]; a napokon platónske schólion k *Apológii*, ako aj iné texty označujú Anyta za Alkibiadovho milenca (*Ἀλκιβιάδου ἐραστήης*).

G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 301) považuje Dittmarovu hypotézu za málo pravdepodobnú a odmieta prijať zlomky, ktoré Dittmar označuje poradím 3., 5. a 7. (porovnaj pôvodné znenie zlomkov v *SSR*, IV, s. 302-303), pretože sa v nich nenachádza žiadny objektívny prvok, pre ktorý by sa dali pripísať Antisthenovi (porovnaj Giannantonioho poznámku 22, ktorá sa týka Antisthena, Sókrata a Anyta; *SSR*, IV, s. 203-207). G. Giannantoni zaradzuje medzi prameňe *Kýra Väčšieho* zlomky, ktoré Dittmar označuje číslami: zl. 1 [= V A 85], zl. 2 [= V A 86] a zl. 4 [= V A 87]; medzi prameňe *Kýra Menšieho* (= *Κύρος ἢ περὶ βασιλείας*) zaradzuje Dittmarov zl. 6 [= V A 141], a to kvôli formulácii, ktorou Athénaios uvádza celú pasáž: *Ἀντισθένης δ' ἐν πατέρῳ τῶν Κύρων*.

F. Decleva Caizzi (*AF*, s. 98) súhlasí s Dittmarom, ale myslí si, že východiskovým dialógom bol Antisthenov *Alkibiadés*. Podobne ako Dittmar argumentuje aj R. Höistad (*Cynic Hero and Cynic King*, s. 73-77, 92-94), ktorý sa domnieva, že z Antisthenovho *Kýra* by mohla pochádzať pasáž, ktorú uvádza Dittmar v aparáte k zlomku 6 z Arseniovej *Iónie* (s. 507, 12-5 Walz): *Κύρος ὁ βασιλεὺς θεασάμενός ποτε γυναῖκα εὐμορφον καὶ τῶν παρεστώτων τινος εἰπόντος ὅτι “ἔξεστί σοι, εἰ θέλεις, χρῆσασθαι βασιλεῖ ὄντι” <ἔφη>· “ἀλλὰ βασιλεῖ μὴ σιωφρονεῖν οὐκ ἔξεστιν”* („Ked' raz kráľ Kýros uvidel nejakú krásnu ženu, ktosi z okolostojacich mu povedal, že ak chce, môže ju mať, lebo je kráľom. Kýros mu však odpovedal: *Ale kráľ nemôže byť nerozumný*“). Porovnaj mierne pozmenenú verziu tohto výroku vo *Vatikánskom gnomológii* (*Gnomologium Vaticanum Sententia* 376).

E. Thomas (*Quaestiones Dioneae*, Diss., Leipzig, 1909, s. 6-10) si myslí, že v Isokratovom *Euagorovi* (*Orat.* IX 35-39) sa nachádza polemická narážka na Antisthenovho *Kýra*. Proti tomuto názoru argumentuje G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 276).

<sup>1</sup> Nevieme, ktorý z kýrovských spisov má Hérodikos na mysli vo svojom diele *Πρὸς τὸν φιλοσωκράτην*. Katalóg Diogena Laertského uvádza štyri spisy (porovnaj V A 41). H. Dittmar (*Aischines von Sphettos*, s. 65 a n) sa domnieva, že by mohlo ísť o spis *Kýros* (pričom vychádza zo správy Diogena Laertského [= V A 85], podľa ktorej Antisthenés dokazoval, že *πόνος* je *ἀγαθόν*).

<sup>2</sup> Výraz *παράνομος* označuje človeka, ktorý prekračuje pravidlá slušnosti, ako aj toho, kto porušuje zákony obce, t. j. má etický aj politický význam (etický predovšetkým vo vzťahu k vášňam; porovnaj Plut. *Vit. Alcib.* 6, 2). Porovnaj Thuc., *Hist.* VI, 15.4 (*παρανομία*, „neviazanosť v spôsobe života“); Plut. *Vit. Alcib.* 2, 6; 6, 2; Antiphon, zl. B 67 DK. *Παρανομία* tvorila základ Alkibiadových fiktívnych biografí, pričom politický význam v nich splýval s etickým, resp.



sexuálnym rozmerom (porovnaj Thuc., *Hist.* 6, 28.2, kde sa hovorí o Alkibiadovej protidemokratickej *paranomii*; porovnaj Thuc., *Hist.* VI, 15.4, kde sa pripomína Alkibiadova *paranoia* poburujúca jeho spoluobčanov). Bližšie pozri Victoria Wohl, *Love Among the Ruins: The Erotics of Democracy in Classical Athens*, s. 129-144.

<sup>3</sup> Nemáme k dispozícii presné správy o Alkibiadových príbuzenských vzťahoch. Alkibiadova matka Deinomaché pochádzala z bohatej aristokratickej rodiny Alkmeónovcov. Deinomaché by mohla byť onou nemenovanou manželkou Perikla (porovnaj Plut., *Per.* 24), s ktorým mala dvoch synov – Xantippa a Parala. Deinomaché bola Periklovou sesternicou, vďaka čomu bol Alkibiadés po smrti svojho otca Kleinia vychovávaný v Periklovom dome. Druhé manželstvo Deinomaché s Periklom sa rozpadlo (porovnaj Plut., *Vit. Pericl.* 24: ich spolužitie sa stávalo čoraz viac nepríjemným, a tak Periklés prepustil Deinomaché s jej súhlasom). Periklés sa okolo roku 445 pred Kr. oženil s Milét'ankou Aspasiou, ktorá mu porodila tretieho syna. Alkibiadova matka sa vydala ešte raz (porovnaj Plat., *Prot.* 314e), takže mohla mať celkovo troch manželov (chronologicky): Kleinia, Hipponika a Perikla (porovnaj Plutarch., *Vit. Pericl.* 24 [= V A 143]). Ak je to tak, Antisthenés mohol robiť narážku (podobne ako Aristofanés v *Oblakoch* 1371-1372) na Alkibiadovo manželstvo s Hippareté, ktorá bola Hipponikovou dcérou. K rekonštrukcii Alkibiadových príbuzenských vzťahov pozri J. K. Davies, *Athenian Propertied Families 600–300 BC*, s. 9-24, 362-363 (Davies však považuje stotožnenie Deinomaché s Periklovou prvou manželkou za príliš komplikované z chronologického hľadiska); k Aristofanovej parafráze Euripida o inceste (*ἰσομητρία* = „z rovnakej matky“) medzi bratom a sestrou pozri K. Sidwell, *Aristophanes the Democrat*, s. 226-229.

<sup>4</sup> Narážky na Alkibiadove sexuálne styky s matkou, sestrou a dcérou sú nejasné aj kvôli tomu, že nedokážeme s istotou povedať, či ich Antisthenés Alkibiadovi vyčítal (ako naznačuje Athénaiova dikcia). F. Dümmler (*Antisthenica*, s. 5-6) sa nazdáva, že proti Antisthenovi bola namierená kritika incestu v Xenoph. *Mem.* IV 4,20-23. Antisthenés sa mal vyjadriť (podobne ako Platón) odmietavo k inštitúciám manželstva a rodiny.

G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 303-304) nenachádza žiadny dôvod na domnienku, že by mal Alkibiadés sexuálne pomery s pokrvnými príbuznými, ani že by mu niečo také klamlivo pripisoval jeho rovesník Antisthenés. Dokonca možno predpokladať, že Antisthenés cez literárnu postavu Alkibiada v dialógu *Kýros* odporúčal tento zvyk Peržanov, ktorý neskôr schvaľoval i kynik Diogenés (ap. Dio Chrysost. *Orat.* X (69) 29-30 [= V B 586]) a podľa jeho vzoru aj stoik Chrysippos (ap. Sext. Emp. *Pyrrh. hypot.* III 246 atď.). Takto mohla nastať situácia, že Alkibiada nejaký protivník v rozprave nazval *παράνομος* („bez úcty k zákonom“, „násilnícky“). Isté však je, že v tomto dialógu Antisthenés o Al-

kibiadovi hovorí mnoho vecí, ktoré nie sú hanebné (porovnaj V A 198 a V A 199), z čoho vyplýva, že tieto reči nepredniesol Kýros, ale že išlo skôr o rozovor medzi Alkibiadom a Sókratom o Kýrovi. Podľa Dümmlera (*Antisthenica*, s. 6) možno predpokladať aj to, že zl. VI z *Kýra* uvádzaný Winckelmannom [= V A 199] nepatrí do tohto diela, ale do *Hérakla*, pretože ho nemožno oddeliť od Winckelmannovho zl. V [= V A 93].

Proti Dümmlerovej rekonštrukcii sa vyjadril F. Susemihl („Der Idealstaat des Antisthenes und die Dialoge *Archelaos, Kyros und Herakles*“, s. 210-212). Na základe rozporu, na ktorý upozornil F. Dümmler, formuluje predpoklad, že z Antisthenovho *Kýra Väčšieho* pochádzalo pozitívne zobrazenie Alkibiada, zatiaľ čo jeho negatívny obraz sa nachádzal v *Kýrovi Menšom* (ktorý však nie je autentickým spisom). Odvážny Dümmlerov pokus premeniť hanlivú prezentáciu Alkibiada na jeho chválu by sa dal ospravedlniť iba v prípade, ak by sa dalo dokázať, že Antisthenés naozaj zastával podobné myšlienky a že v ideálnom štáte kynikov plánoval zaviesť spoločné vlastníctvo žien. V rozpore s tým je však Aristotelova *Politika* 1266a30 a n, ktorá uvádza, že pred Platónom nebol nik, kto by navrhoval reformy týkajúce sa výchovy detí a spolužitia mužov a žien. Preto by sme si mali myslieť, že Antisthenés začal tieto myšlienky zastávať až po tom, ako sa objavila Platónova *Ústava*.

Podľa Dümmlera je *Platónov útok na neviazané usporiadanie obce v Ústave* 372d (*ἅων πόλις*, „obec prasiat“) narážkou na Antisthena (túto tézu dokazoval takisto E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, zv.II/1, s. 325). Dümmler však neberie do úvahy to, čo hovorí o manželstve Diog. Laert. IV 11 [= V A 58], t. j. že *mudrc sa ožení kvôli plodeniu detí*. Duchovným predchodcom Zénónovej a Chrysippovej ideálnej obce bol podľa všetkého až Diogenés, a nie Antisthenés (čo nakoniec uznáva aj F. Dümmler). Pokiaľ ide o Winckelmannove zlomky, tak fr. IV [= V A 85] nemožno označiť za priamy zlomok; fr. V [= V A 20] by takisto mohol pochádzať z *Hérakla* alebo *Alkibiada*; a čo sa týka fr. III. [= V A 86], nevieme rozhodnúť o tom, či išlo o diskusiu Kýra s jedným alebo s viacerými spolubesedníkmi, alebo (čo je pravdepodobnejšie) o jednu alebo viacero kýrovských diskusií, o ktorých hovoril v priamej reči Sókratés Alkibiadovi alebo niekomu inému.

## XIX. - Ἀσπασία

### XIX. - *Aspasia*

**Úvodný komentár k *Aspasi*:** Zlomky z *Aspasiae* identifikovali A. W. Winckelmann (*Όμηρικά*; porovnaj *Antisthenis fragmenta*, s. 19-20) a F. W. A. Mul-lach (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*, zv. II., s. 276).

Natorpova štúdia o Aischinovi („Aischines‘ Aspasia“, *Philologus*, LI (1892), s. 492-493), ktorá inšpirovala aj ďalších historikov, obrátila pozornosť na Plútarchovo *Vita Periclis*. Natorp poukázal na zásadný rozdiel medzi Aischinovým a Antisthenovým portrétom Aspasiae. Aischinova Aspasia je podľa neho múdra žena so záujmom o politiku, zatiaľ čo Antisthenova Aspasia vyvoláva u mužov ľúbostné túžby.

Takýto obraz slávnej hetéry by koniec koncov potvrdzovali aj naše poznatky o Antisthenových názoroch na erotickú lásku, ktorá sa môže zvrhnúť na vyhľadávanie rozkoší, ako aj na manželstvo, ktorého hlavným cieľom je plodenie detí.

Na okraj 24. kapitoly Plútarchovho *Vita Periclis* treba poznamenať, že sa v nej spája niekoľko protichodných tradícií, ktoré Plútarchos uvádza otázkou, či Aspasia ovládala nejaké umenie alebo v sebe skrývala mocné čaro (porovnaj *Pericl.* 24,1: *τίνα τέχνην ἢ δύναμιν τοσαύτην ἔχουσα*): Najprv sa dočítame, že Aspasia súťažila o priazeň najvplyvnejších mužov s hetérou Thargéliou, ktorá bola známa tým, že využívala svoj pôvab a podmaňujúcu silu (*Pericl.* 24,4). Hneď nato Plútarchos pripomína (slovami *λέγουσι*, „hovorí sa...“), že Aspasia získala Perikla vďaka svojej výnimočnej múdrosti a znalosti politiky (porovnaj *Pericl.* 24,4: *τὴν δ' Ἀσπασίαν οἱ μὲν ὡς σοφὴν τινα καὶ πολιτικὴν*). Sám Sókratés a jeho žiaci s ňou radi diskutovali a viacerí Aténčania privádzali do jej domu svoje manželky, aby sa poučili (pričom vedeli, že Aspasia vychováva mladé hetéry). Potom sa Plútarchos odvoláva na sókratovca Aischina, podľa ktorého kupec Lysiklés s nízkym pôvodom a hrubým charakterom vďačil za svoju politickú kariéru iba tomu, že po Periklovej smrti žil s Aspasiou. Ďalej sa uvádza správa z Platónovho *Menexena* (235e-236a), že Aspasia naučila rétoriku mnohých Aténčanov (Plútarchos prisudzuje *Menexenovi* žartovný tón, ale svedectvo o tom, že Aspasia bola učiteľkou rétoriky viacerých Aténčanov, považuje za pravdivé: *ἐν δὲ τῷ Μενεξένῳ τῷ Πλάτωνος, εἰ καὶ μετὰ παιδείας τὰ πρῶτα γέγραπται, τοσοῦτόν γ' ἱστορίας ἔνεστιν, ὅτι δόξαν εἶχε τὸ γύναιον ἐπὶ ῥητορικῇ πολλοῖς Ἀθηναίων ὁμιλεῖν*). Kapitola pokračuje pasážou o vzťahoch medzi Aspasiou a Periklom (*Pericl.* 24,8), ktorá má pravdepodobne antisthenovský pôvod (porovnaj V A 143). Plútarchos nakoniec pripomína negatívne prívlastky, ktoré Aspasií prisúdili komickí básnici (*Pericl.* 24,9): *Ἄμφαλη, Διγάνειρα, Ἥρα, παλλακή*.

Paul Natorp si myslí, že Antisthenés a Aischinés hovoria v zhode (hoci z rôznych dôvodov) o procese s Aspasiou, ako aj o Periklovom postoji v tomto procese (porovnaj Athen. XIII 589e [= V A 144] a Plutarch. *Vit. Pericl.* 32).

Proti Natorpovmu výkladu namieťa R.. Hirzel (*Der Dialog*, zv. I., s. 187), ktorý argumentuje, že Antisthenés nie je voči Aspasií urážlivý (až na použitý výraz *ἢ ἄνθρωπος*). Naopak, na základe ostrého odsúdenia dvoch najstarších

Periklových synov u Athen. V 220d-e [= V A 143] sa nazdáva, že Antisthenés mohol priaznivo hodnotiť Periklovho najmladšieho syna, ktorého mal s Aspasiou, a že toto pozitívne hodnotenie si vyslúžil vďaka dobrému vplyvu matky. Z Plútarchovej pasáže a z Athen. XIII 589e [= V A 144], kde sa nachádza slovná hra s etymológiou Aspasiinho mena (odvodené od *ἀσπάζεσθαι* = „radostne privítať“; porovnaj Athen. XIII 589e: *ἀσπάζεσθαι τὴν ἄνδρωπον*, „vybozkával [scil. Periklés Aspasiu] tú stvoru“) možno pochopiť aj *Schol. in Ael. Aristid. hyp. t. tett.* 127, III. zv., s. 468 Dindorf (*Ἀσπασία ἐκλήθη, ἐκ τοῦ πάντας αὐτὴν ἀσπάζεσθαι, Ασπασίου bola nazvaná podľa toho, že ju všetci radostne vítajú*): Aspasia („milovaná všetkými“) dostala svoje meno až po príchode do Attiky, predtým sa volala *Μυρτώ* (= prezývka pre zhýralú bytosť). Porovnaj H. D. Rankin (*Antisthenes Sokraticos*, s. 128).

Proti Hirzelovi sa vyslovuje F. Susemihl („Die Aspasia des Antisthenes“, *Philologus*, LIX (1900), s. 148-151): Antisthenés podľa jeho názoru nemohol hovoriť o najmladšom Periklovom synovi. Zmysel Athénaiových slov [= V A 143] by mal byť pravdepodobne tento: Periklés venuje toľko času Aspasiu, až mu neostáva čas na výchovu vlastných detí, ktoré končia v zlej spoločnosti. F. Susemihl sa k tejto téme vracia ešte raz („Noch einmal die Aspasia des Antisthenes“, *Philologus*, LIX (1900), s. 469-471), aby na základe pripomienok svojho priateľa Gerckeho opravil predošlé tézy: Slová *καὶ φευγούσης ποτὲ αὐτῆς γραφὴν ἀσεβείας λέγων ὑπὲρ αὐτῆς πλείονα ἐδάκρυσεν ἢ ὅτε ὑπὲρ τοῦ βίου καὶ τῆς οὐσίας ἐκινδύνευε* („keď ju raz obvinili z bezbožnosti a Periklés ju na súde rečou obhajoval, vraj preliadol viac slz, ako vtedy, keď bol v ohrození života a straty majetku.“) v Athen. XIII 589e [= V A 144] nepochádzajú od Antisthena, ale od samotného Athénaia, čo dokazuje použitie indikatívu. Tým strácajú na presvedčivosti všetky načrtnuté hypotézy. Antisthenov portrét Aspasiu sa však podľa neho príliš neodlišoval od toho, ktorý načrtol v predošlej štúdiu.

Podobne ako Hirzel, ani K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II/1, s. 933-937) nenachádza u Antisthena stopy výhrad voči Aspasiu. Prečo by mal Antisthenés so svojimi liberálnymi názormi na lásku hetér vyčítať niečo práve Aspasiu? Joël ide (ako zvyčajne) vo svojich úvahách oveľa ďalej ako iní interpreti a v postave Diotimy z Platónovho *Symposia* nachádza „konkurenčnú postavu“ k Antisthenovej Aspasiu.

Do diskusie o charaktere Aspasiu vstúpil s veľkým zaujatím H. Dittmar (*Aischines von Sphettos*, s. 1-17). Aj podľa neho bol Antisthenés zdrojom uvedenej pasáže z Plútarchovho *Vita Pericli*. V Antisthenovi by sme mali vidieť aj pôvodcu etymológie Aspasiinho mena, ktorú treba spojiť s učením o *ἐπίσχεψις τῶν ὀνομάτων* („skúmanie mien“; porovnaj V A 160), t. j. s antisthenovským ponímaním prirodzenej povahy mien, ktoré vyjadrujú podstatu vecí (proti čomu mal vystúpiť Platón vo svojom *Kratylovi*). Dittmar považuje Antisthenovu *Aspasiu*

**Obrázok 30:**

Mramorová busta Aspasiae objavená roku 1777 (meno Aspasia je vyryté v spodnej časti hermy); rímska kópia gréckeho originálu z 5. – 4. stor. pred Kr.; pôvodnou predlohou busty mohla byť stéla postavy Aspasiae vyrytá do náhrobného kameňa (Museo Pio-Clementino, Città del Vaticano).



za útok proti Periklovi. Antisthenove výhrady vyplynuli z jeho poňatia *eróta*, z ktorého sa stane nesprávna prirodzenosť a choroba (*κακία φύσεως* a *νόσος*), ak sa redukuje na *ήδονή*, takže *έρως*, resp. *φαιῦλος έρωσ* sa dostane do protikladu s rozumnosťou, *φρόνησις*. Naproti tomu láska mudrca má odlišný charakter, ako dokladajú pasáže Diog. Laert. VI 11 a 12 [= V A 58 a 134]. Z tohto hľadiska Periklés nie je ani *σοφός*, ani *πολιτικός*. Dittmar ďalej dokazuje, že Antisthenovo dielo obsahovalo pranierovanie Periklových synov, ktorých otec nenaučil svoju vlastnú zdanosť (porovnaj to s tým, ako tento problém formuluje Plat. *Prot.* 319e-320a a *Men.* 93a-b). Periklés si nenašiel čas na to, aby sa staral o svojich synov (porovnaj Themistoklés v Plat. *Menónovi* 94d) a učenie nechal na nich samotných v súlade s presvedčením, že zdanosť sa nedá naučiť. Antisthenova *Aspasia* bola podľa všetkého súčasťou polemiky, ktorá sa v prvých desaťročiach 4. stor. pred Kr. týkala viacerých aténskych politikov pôsobiacich v 5. stor. pred Kr. Názov diela však nasvedčuje tomu, že spis sa zaoberal vo väčšej miere slávnou hetérou než Periklom. Antisthenovský pôvod etymológie Aspasiinho mena naznačuje, že Antisthenés mal o Aspasií podobnú mienku ako komickí básnici: Kratinos ju nazval neviestkou, *παλλακή*, a dcérou neprirodzenej žiadostivosti, *καταπύγοςύνη* (porovnaj zl. 241 K.), Aristofanés – kurtizánou a bordeldámou, *λαικαστρία* („praktizujúca orálny styk“) a *πορνοβοσκός* („majiteľka nevestinca“; porovnaj *Archarn.* 515 a n), Eupolis – prostitútkou, *πόρνη* (porovnaj zl. 98 K.). Dittmar nakoniec uzatvára, že Antisthenés vykreslil svoj portrét Aspasiae ako protiklad Aischinovho portrétu, ktorý ju zobrazil ako predstaviteľku *Σωκρατικός έρωσ*.

Dielo bolo napísané okolo roku 386 pred Kr. a patrilo k politickým spisom

(porovnaj jeho umiestnenie v katalógu od Diogena Laertskeho). Ak išlo o dialóg, tak v ňom zrejme ako účastníci rozpravy nefigurovali ani Aspasia, ani Periklés. Z Antisthenovej *Aspasiae* vychádza Platónov žiak Hérakleídés z Pontu (387 – 312 pred Kr.) vo svojom spise *Περὶ ἠδονῆς* (ap. Athen. XII 533c-d [= zl. 59 Wehrli]) a peripatetik Klearchos zo Sol (4. – 3. stor. pred Kr.) v I. knihe svojich *Ἐρωτικά* (ap. Athen. XIII 589d [= zl. 30 Wehrli]). Dittmar zahrnul do Antisthenovho diela dokonca aj Hérakleidovu pasáž (porovnaj zl. 3; ale F. Wehrli sa o Antisthenovi vôbec nezmieňuje).

Dittmarove tézy v zásade prijímajú aj ďalší historici: H. Maier (*Sokrates*, s. 108 a n), O. Gigon (*Sokrates*, s. 293 a n), F. Decleva Caizzi (*AF*, s. 98-99) a G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 324-325).

## V A 142

ATHEN. V 220 D [ex Herodico]: ἡ δ' Ἀσπασία τῶν Περικλέους υἱῶν Ξανθίππου καὶ Παράλου διαβολὴν [scil. περιέχει]. τούτων γὰρ τὸν μὲν Ἀρχεστράτου φησὶν εἶναι συμβιωτὴν τοῦ παραπλήσια ταῖς ἐπὶ τῶν μικρῶν οἰκημάτων ἐργαζομένου, τὸν δ' Εὐφώμου συνήθη καὶ γνώριμον τοῦ φορτικὰ σκώπτοντος καὶ ψυχρὰ τοὺς συναντῶντας.

Athen. V 220 D [ex Herodico]: Antisthenovo dielo *Aspasia* haní Periklových synov Xanthippa a Parala.<sup>1</sup> Lebo jeden z nich vraj žil s akýmsi Arche-laom, ktorý sa živil podobným spôsobom ako ženy v bordeli. O druhom zo synov zas Antisthenés hovorí to, že bol blízkym priateľom Euféma, ktorý ľudí, ktorých stretával, častoval hrubými a vulgárnymi nadávkami.

**Komentár:** Aj v prípade tohto zlomku Athénaios čerpá svoje poznatky z Hérodika Babylonského (satirického spisovateľa 2. stor. pred Kr., nasledovníka Kratéta; bližšie pozri Nesselrath, *Die attische Mittlere Komödie*, s. 75-76).

O. Gigon (*Sokrates*, s. 293) si myslí, že *Aspasia* bola hrubým útokom na Perikla, ktorý sa kvôli vášnivému vzťahu ku svojej milenke nestaral o výchovu vlastných detí. Ústredným motívom spisu mohol byť zápas medzi najnižšími vášňami a sebaovládaním. Zachované zlomky poukazujú na komediálny štýl *Aspasiae*: Xanthippos a Paralos sú obvinení z homosexuality, ktorá nemá dobovo prijateľný pederastický charakter, ale je skôr známkou ich slabosti a neviazanosti, t. j. zaslúži si naše pohrdanie. Antisthenés možno tým chcel zdôrazniť slabosť Periklovho rodu.

<sup>1</sup> Pripomeňme, že Antisthenés bol *vόθος*, t. j. nemanželské dieťa – podobne ako Periklés Mladší (syn *Aspasiae* a Perikla). Keďže obidvaja patrili do rovnakej

sociálnej skupiny, je pravdepodobné, že sa poznali (pravdepodobne navštevovali rovnaké *gymnasion* vyhradené pre neplnoprávných občanov atď.). Aj keď Antisthenés napáda Aspasiu, o Periklovi a jeho synovi, Periklovi Mladšom, sa nezmieňuje. Táto okolnosť by nás mohla priviesť k špekulatívnej otázke, ktorú si kladie H. D. Rankin (*Antisthenes Sokraticos*, s. 8-9), či Antisthenov posmech adresovaný Periklovi a Alkibiadovi nevznikol ako reakcia na to, že obidvaja patrili do rodín, ktoré mali všetky občianske privilégia. Antisthenova žiarlivosť na Perikla mohla byť motiváciou krutých útokov na Periklových synov Xanthippa a Parala. Ďalším faktorom Antisthenovej nevraživosti voči Periklovi by mohli byť protiperiklovské narážky Sókrata v Platónových dialógoch *Gorgias* a *Prótagoras* (aj keď možno predpokladať, že sa kriticky vyjadruje k politikovi sám autor prostredníctvom postavy Sókrata). Korešpondovala by s tým aj Antisthenova gnóma, že *vznešenosť patrí k zdatným ľuďom*, t. j. nezískava sa pôvodom (zl. V A 3, V A 5 – V A 6, V A 8).

#### V A 143

ATHEN. XIII 589 E: Ἀντισθένης δ' ὁ Σωκρατικός ἐρασθέντα φησὶν αὐτὸν [scil. Periclem] Ἀσπασίας δις τῆς ἡμέρας εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα ἀπ' αὐτῆς ἀσπάζεσθαι τὴν ἄνθρωπον, καὶ φευγούσης ποτὲ αὐτῆς γραφὴν ἀσεβείας λέγων ὑπὲρ αὐτῆς πλείονα ἐδάκρυσεν ἢ ὅτε ὑπὲρ τοῦ βίου καὶ τῆς οὐσίας ἐκινδύνευε. καὶ Κίμωνος δ' Ἑλληνική τῇ ἀδελφῇ παρανόμως συνόντος, εἰδ' ὕστερον ἐκδοθείσης Καλλία, καὶ φυγαδευθέντος μισθὸν ἔλαβε τῆς καθόδου αὐτοῦ ὁ Περικλῆς τὸ τῇ Ἑλληνική μιχθῆναι.

PLUTARCH. vit. *Pericl.* 24,7-8 p. 165 D: φαίνεται μέντοι μᾶλλον ἐρωτική τις ἢ τοῦ Περικλέους ἀγάπησις γενομένη πρὸς Ἀσπασίαν. ἦν μὲν γὰρ αὐτῷ γυνὴ προσήκουσα μὲν κατὰ γένος, συνωκηκυῖα δ' Ἱππονίκῳ πρότερον, ἐξ οὗ Καλλίαν ἔτεκε τὸν πλούσιον· ἔτεκε δὲ καὶ παρὰ τῷ Περικλεῖ Ξάνδιππον καὶ Πάραλον. εἶτα τῆς συμβιώσεως οὐκ οὔσης αὐτοῖς ἀρεστῆς, ἐκείνην μὲν ἐτέρῳ βουλομένην συνεξέδωκεν. αὐτὸς δὲ τὴν Ἀσπασίαν λαβὼν ἔστρεξε διαφερόντως. καὶ γὰρ ἐξιῶν, ὡς φασι, καὶ εἰσιῶν ἀπ' ἀγορᾶς ἠσπάζετο κατ' ἡμέραν αὐτὴν μετὰ τοῦ καταφιλεῖν.

Athen. XIII 589 E: Sókratovec Antisthenés uvádza, že Periklés sa zaľúbil do Aspasiie<sup>1</sup> a že dvakrát za deň k nej prichádzal a od nej odchádzal, aby ju objal a vybozkával. Keď ju raz obvinili z bezbožnosti a Periklés ju na súde vo svojej reči obhajoval, preliat vraj viac slz ako vtedy, keď bol v ohrození života a straty majetku. Keď vraj bol Kimón za to, že proti všetkej morálke spal s vlastnou sestrou Elpinikou, poslaný do vyhnanstva a ju vydali za Kallia, Periklés mu vraj pomohol vrátiť sa z vyhnanstva za to, že sa mohol s Elpinikou vyspať.<sup>2</sup>

Plutarch. vit. *Pericl.* 24,7-8 p. 165D: Zdá sa, že Periklova láska k Aspasiie

mala skôr zmyselný charakter. Pôvodne mal ženu, ktorá mu síce bola primeraná rodom, ale predtým žila s Hipponikom, ktorému porodila Kallia, onoho slávneho boháča. Keď žila u Perikla, porodila Xanthippa a Parala. Keď sa im vzájomné spolužitie znepáčilo, nie proti jej vôli ju vydal za iného muža. Sám si vzal Aspasiu a vášnivo sa do nej zamiloval. Hovorí sa, že počas dňa odbiehal a pribiehal za Aspasiou priamo z agory, aby ju mohol zakaždým objat' a pobožkať.

**Komentár:** Dôvod, kvôli ktorému Antisthenés napádal Perikla, mohol súvisieť s jeho prísnyim etickým postojom, najmä so zdôrazňovaním *sebestačnosti*: Periklova láska k Aspasiu mohla byť chápaná ako prejav slabosti a závislosti.

<sup>1</sup> Podľa Plútarcha (*Vita Per.* 32,1) Aspasiu postavili pred súd za jej bezbožnosť na podnet skladateľa komédií Hermippa. O niečo neskôr Diopeithés navrhol dekrét, podľa ktorého treba volať na zodpovednosť všetkých, ktorí neveria v existenciu bohov, a cez Anaxagora tak upriamil pozornosť aj na Perikla (*Vita Per.* 32,2). O rovnaký dekrét sa opierala obžaloba Prótagora, Sókrata, Prodika či Diagora.

Aj keď vieme povedať iba málo o charaktere Aspasiu zobrazenej v tomto dialógu, zdá sa, že Antisthenés ju predstavil v negatívnom svetle ako stelesnenie rozkoše, o čom svedčí poukázanie na jej sexualitu a pomer k Periklovi.

Aspasia bola jedna z najslávnejších *ἑταῖραι* klasickej doby. Komickí básnici ju vykreslili veľmi nelichotivo ako dohadzovačku a prostitútku (*πόρνη*; porovnaj Eupolis zl. 98.2 Kock, *Comicorum Atticorum fragmenta*), „konkubínu s nehanebnými, psími očami“ (*παλλακὴν κυνώπιδα*; porovnaj Cratnus, zl. 241 Kock), ktorá je zodpovedná za Periklove politické rozhodnutia (porovnaj Aristoph. *Ach.*, s. 526-534, 526-527; Plut. *Per.* 24.8, 32.1). Periklés vraj začal vojnu so Spartou na jej radu (porovnaj Theophr. zl. 627 *ap.* Plut. *Per.* 24.8, 32.1, 24.2, 25.1) – preto ju Eupolis nazval novou „Helenou“ (porovnaj Eupolis, zl. 267). Autori starej komédie jej dali viacero hanlivých mien: „Héra“, „Nová Omfalé“, „Deianeira“ (porovnaj Cratin. zl. 259; Eup. zl. 294, pričom za postavou Hérakla by sa mohol skrývať Periklés ako Aspasiina obeť; porovnaj Timothy Gantz, *Early Greek Myth*, s. 439-440, 458-459). Klasickí spisovatelia spájali Aspasiu s výnimočnými rečníckymi schopnosťami, ktoré uplatnila na Periklovi (porovnaj Call. *Com.* zl. 21; Plat., *Menex.* 235e-236c; Aischines *Socr. Aspasia* atď.). Otázka, či Aspasia skutočne ovplyvňovala Periklove politické rozhodnutia, sa nedá dostatočne zodpovedať, lebo nemáme k dispozícii dostatok iných správ. Podrobnejšie o rôznych obrazoch Aspasiu v sókratovskej literatúre pozri: Madeleine Henry, *Prisoner of History*, s. 29-56; Cheryl Glenn, *Rhetoric Retold*, s. 36 a n; Mary R. Beard, *On Understanding Women*, s. 77-176.

<sup>2</sup> Aj Periklés (podobne ako jeho synovia; porovnaj zl. V A 142) je vykreslený nelichotivo, a to cez sexuálny vzťah ku Kymónovej sestre Elpiniké. Po-



**Obrázok 31:**

Busta Perikla so sprievodným textom *Περικλῆς Ξανθίππου Ἀθηναῖος* („Periklés, syn Xanthippon, Aténčan“); rímska kópia (asi 1. stor. po Kr.) gréckeho originálu pribl. z roku 430 pred Kr. (*Museo Pio-Clementino, Città del Vaticano*).



dobným spôsobom možno Antisthenés tupil Alkibiada v *Kýrovi* za to, že spával s matkou, dcérou i so sestrou – hoci kontext týchto narážok nám nie je úplne jasný (porovnaj komentár k zl. V A 141).

**V A 144**

ATHEN. XII 533 C-D: *Περικλέα δὲ τὸν Ὀλύμπιον φησιν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός ἐν τῷ Περὶ ἡδονῆς [fr. 59 Wehrli] ὡς ἀπήλλαξεν ἐκ τῆς οἰκίας τὴν γυναῖκα καὶ τὸν μεθ' ἡδονῆς βίον προεἶλετο ἔχει τε μετ' Ἀσπασίας τῆς ἐκ Μεγάρων ἐταίρας καὶ τὸ πολὺ μέρος τῆς οὐσίας εἰς ταύτην κατανάλωσε.*

Athen. XII 533 C-D: Hérakleidés z Pontu vo svojom spise *O rozkoši*<sup>1</sup> hovorí, že božský Periklés vyhnal manželku z domu a uprednostnil život rozkoše, keď začal žiť s Aspasiou, hetérou z Megar. Vraj s ňou premrhal aj veľkú časť majetku.

**Komentár:** Antisthenovo zobrazenie vzťahu Perikla k Aspasií mohlo byť namierené proti názorom niektorých sókratovcov (Aischinés, Xenofón), ktorí ukazovali (v protiklade voči komickému stvárneniu Aspasiie), že erotický pomer k inému človeku môže napomáhať zdokonaleniu vlastnej zdatnosti.

Najstarší pozitívny obraz Aspasiae pravdepodobne pochádza od Aischina. V nezachovanom dialógu *Aspasia* má Sókratés odporučiť Kalliovmu synovi učiteľa zdatnosti a navrhne mu prekvapujúco Aspasiu, ktorá je známou hetérou a bezbožníčkou (porovnaj zl. VI A 62 z Maxima). Aspasia vystupuje ako Periklova učiteľka rétoriky (porovnaj zl. VI A 65, porovnaj Plat., *Menex.* 235e), ktorá je v rozhovore s Xenofóntovou manželkou vykreslená ako nejaký „ženský Sókratés“ (porovnaj zl. VI A 70 z Cicerona).

Xenofóntov obraz Aspasiae vychádza zrejme z Aischinovho stvárnenia. Porovnaj *Mem.* II 6,36, kde sa Sókratés odvoláva na Aspasiin názor, ktorý aplikuje na vlastnú činnosť: „len dobré sprostredkovateľky sobášov vedia dať manželský pár dohromady, a to tak, že pri dohadzovaní podľa pravdy vychvaľujú prednosť oboch partnerov; lživé reči, naopak, nikomu neprospejú, ibaže vyvolajú nenávisť oklamáných párov, a to nielen medzi nimi samotnými, ale aj k osobe, ktorá ich dala dohromady“ (prel. E. Šimovičová). Porovnaj taktiež *Oecon.* 3.14, kde sa Sókratés dovoláva autority Aspasiae (v otázke výchovy manželiek).

<sup>1</sup> *Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός ἐν τῷ Περὶ ἡδονῆς* = zl. 59 Wehrli. Aristotelov žiak Hérakleídés z Pontu (*Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός*; pol. 4. stor. pred Kr) bol autorom viacerých spisov z oblasti etiky, fyziky, gramatiky, múzického umenia a rečníctva. Diogenés Laertský (*Diog. Laert.* V 98) pripomína Hérakleidove spisy, ktoré rozdeľuje podľa jednotlivých oblastí, avšak spis *O rozkoši* nezaraďuje medzi etické práce, ale charakterizuje ho z hľadiska štýlu: že je napísaný v komickom štýle. Šesť zlomkov z Hérakleidovho titulu *O rozkoši* sa zachovalo v XII. kn. Athénaiových *Δειπνοσοφισταί*, siedmy zlomok sa odvodzuje z Plútarchovho *Života Periklovho* (*Per.* 27). Dôvod, prečo si Athénaios všíma Hérakleidov spis *Περὶ ἡδονῆς*, by mohol spočívať v anekdotickom charaktere príbehov (ktoré sa podobajú neskorším diatribám) o známych aténskych osobnostiach ako Periklés, Kallias alebo Nikias. Všetky zlomky sú vystavané na jednoduchej schéme: ich prvotná snaha o blaženosť je zmarená honbou za rozkošami. Drastickým príkladom rozkošníckeho života, ktorý sa nakoniec stáva bolestným a neznesiteľným, je príbeh o predavačovi voňaviek Deiniovi (Athenaeus XII.76-77, s. 552f [= zl. 61 Wehrli]): *Ἡρακλείδης δὲ ὁ Ποντικός ἐν τῷ περὶ ἡδονῆς Δεινίαν φησὶ τὸν μυροπώλην διὰ τρυφήν εἰς ἔρωτας ἐμπεσόντα καὶ πολλὰ χρήματα ἀναλώσαντα, ὡς ἔξω τῶν ἐπιθυμιῶν ἐγένετο, ὑπὸ λύπης ἐκταραχθέντα ἐκτεμεῖν αὐτοῦ τὰ αἰδοῖα, ταῦτα πάντα ποιούσης τῆς ἀκολάστου τρυφῆς* („Hérakleídés z Pontu v spise *O rozkoši* hovorí, že predavač voňaviek Deinias pre svoju nezriadenosť podľahol úbohostnej vášni a premárnil tak veľa peňazí. Keď sa vyslobodil z týchto žiadostí, veľmi sa zarmútil a odrezal si pohlavné orgány. Všetko toto je dielom bezuzdnej nezriadenosti“; prel. A. Kalaš). Bližšie pozri E. Schütrumpf, „Heracleides, *On pleasure*“, s. 69-92.

XX. – Ἀλήθεια

XX. – *Pravda*

**Úvodný komentár k spisom zaradeným do VI. zv.:** Antisthenove tézy, ktoré sa všeobecne uvádzajú ako „logické“ a spájajú sa so spismi zaradenými do VI. zv. Diogenovho katalógu (porovnaj V A 41), na rozdiel od zlomkov megarskej školy nezbudili veľký záujem u analytických a formalistických historikov logiky, resp. matematiky. O Antisthenovi sa vôbec nezmieňujú viaceré prehľadové práce o dejinách antickej logiky od autorov ako James Gow (*A Short History of Greek Mathematics*, Cambridge, 1884), Tadeusz Kotarbinski (*Leçons sur l'histoire de la logique*, Paris, 1964), William a Martha Kneale (*The Development of Logic*, Oxford, 1984), Hieronymus Georg Zeuthen (*Histoire des mathématiques dans l'Antiquité et le Moyen Âge*, 1902), Thomas Little Heath (*A History of Greek Mathematics*, Vol. I., 1921), Robert Blanché (*La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, Paris, 1970), Eleanor Robson a Jacqueline Stedall (eds.), *The Oxford Handbook of the History of Mathematics* (2009) atď.

Ďalšie prehľady dejín logiky a matematiky sa síce zmieňujú o Antisthenovi, ale skôr okrajovo – buď ako o mysliteľovi, ktorý neprekročil rámec sofistckej, skeptickej a relativistickej argumentácie, alebo ako o zakladateľovi kynizmu, ktorý zavrhol logiku ako takú. Porovnaj napr. Makovelského *Dejiny logiky* (A. O. Маковельский, История логики, 1946, s. 65-66), ktoré spájajú Antisthena s kritikou realizmu – Antisthenés má rovnaké presvedčenie ako sofisti (Gorgias, Lykofrón) a megarikmi, že jedno nemôže byť mnohým. Porovnaj A. O. Маковельский, История логики, s. 66: Антисфеновское отрицание каких-либо высказываний о вещах, кроме их имен и тавтологических суждений, приводит не только к невозможности ложных суждений, но и вообще к невозможности любых суждений. Если я говорю: «Человек добр», т. е. высказываю о понятии что-либо другое, отличное от него самого, то высказанное мной, по Антисфену, вовсе не суждение; я лишь провожу сравнение двух понятий.

Bocheňského práca o starovekej formálnej logike (*Ancient Formal Logic*, Amsterdam, 1951) spomína Antisthena iba raz (s. 15) v súvislosti s učením o menách, keď pripomína Aristotelovu správu, že „čo je to“ nie je možné definovať, čo v kontexte učenia o οἰκείος λόγος znamená, že každý výrok je pre Antisthena tautológia. Podobný prístup k Antisthenovi uplatňujú aj ďalší historici. Napríklad Anton Dimitriu (*History of Logic*, zv. I., s. 137-139) predstavuje Antisthena ako mysliteľa, pre ktorého sú skutočné iba jednotlivé veci a slová sú mená potrebné na označenie vecí, takže nič nemôže byť predikované o jednotlivých veciach okrem ich vlastného mena. Porovnaj taktiež C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendland*, zv. I, s. 30-33.

Vzácnou výnimkou medzi prácami o dejinách antickej logiky je kniha Ernsta Kappa venovaná otázke východísk tradičnej logiky (*The Greek Foundations of Traditional Logic*, 1942). V III. kapitole o súdoch, subjekte a predikáte sa Kapp zaoberá podrobnejšie Antisthenom, ktorý tvorí akúsi predohru k jeho výkladu Platónovho *Sofistu* (*The Greek Foundations of Traditional Logic*, s. 52 a n): Kapp najskôr načrtáva historický kontext, v ktorom vznikali sókratovské dialógy. Na základe zachovaných zlomkov je zrejmé, že Antisthenés zámerne zosmiešňoval Platónove dialógy, lebo sa „na hony“ vzdialili zámerom historického Sókrata, keďže svojim poslucháčom neposkytovali žiadne využiteľné, praktické poznatky, ale všetky otázky zbytočne komplikovali. Antisthenés sa ocitol v situácii úhlavného kritika Platónovho obrazu Sókrata, a práve z tejto pozície vytvoril logické učenie, cieľom ktorého bolo skoncovať s Platónovou dialektickou domýšľavosťou. Základ Antisthenovho kritického učenia tvorí téza, že vedenie sa nedá vyjadriť samostatnými slovami, ale musí sa vyjadrovať vo vetách, t. j. pomocou kombinácií slov. Za pomoci kombinácie slov zvyčajne vyjadrujeme poznanie o kombinácii vecí, avšak jednu vec nemôžeme vyjadriť kombináciou slov, lebo takýchto kombinácií o jednej veci by mohlo byť niekoľko. Vec ako jednotlivinu môžeme iba pomenovať (označiť jej vlastným menom), ale nemôžeme vytvoriť súd o tom, čo je, alebo nie je. Porovnaj *The Greek Foundations of Traditional Logic*, s. 52-53: *Theoretically Antisthenes not only objected to the contents of Plato's doctrines but also – and this is what we are concerned with – he resented Plato's way of propagating what he stood for through fictitious Socratic dialogues. Here at least Antisthenes' motives are understandable without any mental effort on our part. For even today some people get the impression that the dialectical art displayed by the Platonic Socrates was confusing and complicating things rather than leading along the simple way to useful knowledge. Now, the latter, leading young people on the simple way to useful knowledge, was just what, according to Antisthenes, the historical Socrates did. So whoever has received a different impression from a Platonic dialogue must heartily agree with Antisthenes' motives in attacking the Platonic type of dialectic. Does it not consist in asking people 'What is this or that?' in such a way that there is no reasonable answer, and in enforcing upon them unexpected conclusions by an unfair exploitation of their harmless belief in the alternative 'Yes' or 'No'? Guided by such motives Antisthenes invented a logical theory, destined to make an end of Plato's dialectical pretensions. The basis for this theory is an interesting logical observation, namely, that knowledge cannot be expressed in single words, but only by a combination of words in sentences. With a single word you can only name a thing, but in order to say what is, or what was, you have to form a sentence. Now, a sentence is by its very nature a combination of words. In a combination of words you can obviously*

*express your knowledge of a combination of things, but it is equally obvious that it is nonsense to try to say one thing in a combination of words; and the assumption that it is possible to go even farther and to say one and the same thing in different ways, one of them true and another false, is even more nonsensical. A single thing can only be named, no statement as to what it is or what it is not can be made, because stating consists in using a combination of words and a combination of words simply does not fit a single noncombined object.*

Kapp je presvedčený o tom, že Antisthenés vytvoril svoju jednoduchú koncepciu logiky v opozícii proti Platónovmu zmätenému učeniu o definíciách, t. j. proti platónskej metóde kladenia otázok ako jedinej novej ceste k vedeniu. Antisthenovu kritiku Platónovej dialektiky by sme mohli zhrnúť takto: Tam, kde Platón predstiera, že hľadá a nachádza, nejestvuje žiadne vedenie ani žiadna cesta k vedeniu, ale iba sebaklam, ak nie ešte niečo horšie (*Where Plato pretends to be seeking and finding, there is no knowledge at all and no way to knowledge, nothing but self-deception, if not worse*). Kapp sa nezaobrá detailmi „Antisthenovej logiky“, ale konštatuje, že ak Platónova dialektika učinila veci zložitejšími, než sú v skutočnosti (čo mu vyčítali viacerí antickí myslitelia), tak Antisthenés ich zase príliš zjednodušil. Nespornou zásluhou útoku na dialektickú domýšľavosť však bolo to, že Antisthenés prinútil Platóna, aby napísal aspoň jednu kapitolu o logike, ktorou je pasáž z dialógu *Sofistés* (*Soph.* 251a-263e). V tomto zmysle Antisthenés podľa Kappa zaujíma dôležité miesto v počiatkoch formovania výrokovvej logiky: Antisthenova kritika Platónovej reinterpretácie Sókratovej dialektiky Platóna a jeho pokračovateľa Aristotela prinútila k tomu, aby čo najprecíznejšie sformulovali základy subjekt-predikátovej logiky.

Na rozdiel od historikov logiky a matematiky, ktorí sa väčšinou nezaoberajú Antisthenom, moderní antisthenovskí komentátori venujú mimoriadnu pozornosť „logickým zlomkom“. Väčšina z nich (počnúc Zellerom a končiac Naviom) sa však pridrižiava tradičného porovnávania argumentácie Antisthena s dobovými sofistami. Antisthenovi komentátori si spravidla nekladú otázku (ktorá je historicky opodstatnená a oprávnená) na vzťah logických téz k sókratovskému umeniu vedenia rozhovoru. Ako zdôrazňuje G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 368 a n), práve sókratovské *διαλέγεσθαι* poskytuje prirodzenejší referenčný rámec na interpretáciu tzv. Antisthenových logických náuk – ak sa vzdialíme od tohto rámca, ukážu sa nezdolateľné hermeneutické ťažkosti a otvorí sa cesta k nedorozumeniam.

Medzi prvých interpretov, ktorí sa pokúsili zasadiť Antisthenove logické tézy do kontextu sókratovského rozhovoru, patrí aj K. von Fritz (porovnaj „Zur Antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik“, *Hermes*, LXII, s. 453-484). Ďalšie, oveľa dôslednejšie priblíženie Antisthenových téz ku kontextu sókratovského *διαλέγεσθαι* naznačujú práce H. D. Rankina (porovnaj menšie štúdie

a monografickú prácu *Antisthenes Sokratikos*, Amsterdam 1986), ktoré zdôraznili súvislosti medzi logickými tézami a etickým učením. Ale ani Rankin neprekračuje hranice ironickej protreptiky a skepticizmu, t. j. postojov, ktoré boli podľa neho namierené proti Platónovej náuke o ideách. Až výklady talianskych historikov G. Giannantonioho (*SSR*, IV, Poznámka 38) a A. Brancaccioho (*Oikeios logos*, s. 199-264) naznačujú nové interpretačné prístupy, ktoré umožňujú vrátiť antisthenovské tézy do priestoru sókratovských skúmaní bez potreby spájať ich s posteletským a sofistickým skúmaním jazyka.

Medzi najdôležitejšie výklady jednotlivých aspektov antisthenovskej logiky patria práce týchto autorov: K. Prantl (*Geschichte der Logik im Abendlande*, Band I., s. 30-33), E. Rodier („Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène.“ *Année philosophique*, 1906, s. 33-38), C. M. Gillespie („The Logic of Antisthenes.“ *Archiv für Geschichte der Philosophie*. XXVI (1913), s. 479-500; XXVII (1914), s. 17-38), K. von Fritz („Zur Antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik“, *Hermes*, LXII, 1927, s. 453-484), E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, zv. II/1, s. 240-288), A. Levi („Le teorie metafisiche, logiche e gnoseologiche di Antistene“, s. 227-249), A. Festugière (*Études de philosophie grecque*, s. 283-314), C. M. A. Grube („Antisthenes was no logician“, s. 16-27), C. A. Viano („La dialectica stoica“, s. 179-186), F. D. Caizzi („Antistene“, *Studi Urbini*, s. 25-76), G. Binder – L. Liesenborghs („Zuweisung der Sentenz *οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν* an Prodikos von Keos“, s. 27-43), M. F. Burnyeat („The material and Source of Plato's Dream“, s. 101-122), V. Celluprica („Antistene: Logico o sofista“, s. 285-328), A. Brancacci (*Oikeios logos*, s. 199-264), G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 365-385), S. Prince („Socrates, Antisthenes, and the Cynics“, s. 76-82), H. D. Rankin („Ouk Estin Antilegein“, s. 25-37). Rankin publikoval aj monografickú prácu o Antisthenovi (*Antisthenes Sokratikos*, Amsterdam, 1986), v ktorej skúmanie logiky zaujíma dôležité miesto (k Rankinovej knihe porovnaj kritické pripomienky v recenzii F. D. Caizziovej, *Gnomon*, LXI (1989), s. 100-104). O reinterpretáciu Antisthenových logických téz, ktoré sa dajú zasadiť do rámca sókratovských rozhovorov pomocou Platónovho *Euthydéma*, sa pokúsil K. Döring („Antisthenes: Sophist oder Sokratiker?“, *Siculorum Gymnasium*, 1985, s. 229-242). K posledným prácam o Antisthenovi patrí Naviova štúdia (*Antisthenes of Athens: Setting the World Aright*, 2000), ktorá však dáva logické tézy do vzťahu s post-eleatským skúmaním jazyka (porovnaj 4. kap. „Saying Nothing about the No Thing“, s. 53-64), t. j. predpokladá (podobne ako Grube alebo Rankin) sofistickú fázu v Antisthenovom myslení. Z tohto dôvodu interpretuje apóriu, že *τί ἔστιν* nemožno vymedziť, tradičným spôsobom: *predication is impossible*, resp. *definitions other than ostensive definitions are meaningless* (s. 55; k Naviovej knihe porovnaj kritické pripomienky v recenzii Susan Prince, in: *Bryn Mawr Classical Review*, 2001.06.23).

Moderní interpreti spájajú s antisthenovskou „logikou“, resp. „kritikou logiky“ niekoľko základných tém:

- Antisthenovo vymedzenie *logu* ako *reči vyjavujúcej, čo bola alebo je nejaká vec*: *λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν* (Diog. Laert. VI 3 [= V A 151]).
- Aristotelova (resp. Platónova) kritika tézy, že *spor nie je možný, oúk ἔστιν ἀντιλέγειν* (porovnaj V A 148 a V A 152).
- Aristotelova kritika tézy o *vlastnom logu*, *οἰκεῖος λόγος* (*Metaph.* 1024b32-33 [= V A 152]).
- Aristotelova kritika antisthenovskej (sic. *οἱ Ἀντισθένειοι*) apórie, že *nie je možné vymedziť, čo je vec* (*τὸ τί ἔστιν ὀρίσασθαι*), lebo *vymedzenie/určenie, ὄρος, je λόγος μακρός*, čo znamená, že môžeme vyjadriť iba to, *aká je vec* (*ποῖον μὲν τί ἔστιν*; porovnaj *Metaph.* 1043b23-28 [= V A 150]).
- Antisthenova téza, že *počiatok výchovy* (*ἀρχὴ παιδεύσεως*) musíme hľadať v *skúmaní mien* (*τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις*; porovnaj Epict., *Dissert.* I 17, 12 [= V A 160]).
- Antisthenova kritika Platónovej náuky o ideách, ktorá sa spája so slávnym výrokom, *ἵππον μὲν ὄρω, ἵππότητα δὲ οὐκ ὄρω* (*koňa síce vidím, ale koňovosť nie*; porovnaj V A 149).
- Antisthenovu kritiku Zénónových dôkazov, že to, čo je, musí byť nehybné, demonštráciou chôdze (porovnaj V A 159) – avšak táto kritika sa pripisuje aj iným autorom.

Viacerí moderní interpreti si kladú otázku, prečo by sa mal Antisthenés zaoberať logikou, ktorá je v konečnom dôsledku v rozpore s jeho antiintelektualistickým postojom (jednotlivé náuky treba študovať iba do tej miery, do akej slúži na nadobúdanie zdatnosti), ako aj s celkovým kynickým odmietaním štúdia logiky a fyziky (porovnaj zl. V A 135 a V A 161). Interpreti, ktorí si kladú túto otázku, považujú Antisthenove logické zlomky za súbor téz dokazujúcich neúčinnosť štúdia logiky, t. j. nerobia žiadne rozdiely medzi Antisthenom a kynikmi. V tomto zmysle interpretoval Antisthenove logické názory E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, zv.II/1, s. 240-288), a to v súlade s Hegelovým názorom, že kynici (vrátane Antisthena) zaujímajú marginálne miesto v ideovom vývoji gréckeho myslenia (porovnaj Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie – I. Griechische Philosophie*, s. 104): *Die Grundsätze des Antisthenes sind einfach; der Inhalt seiner Lehre bleibt beim Allgemeinen stehen. Es ist aber überflüssig, etwas Näheres von seinen Lehren anzuführen. Sie bestehen in dergleichen schönen Reden (allgemeinen Regeln), wie daß die Tugend sich selbst genüge und nichts bedürfe als der Charakterstärke des Sokrates* („Antisthenove zásady sú jednoduché; obsah jeho náuky je vyjadrený všeobecne. Ale je zbytočné, aby sme sa zmieňovali bližšie o jeho učení,

ktoré spočíva v takých krásnych vyjadreniach, vo všeobecných pravidlách, ako napr.: *cnosť si vystačí sama a nevyžaduje si nič okrem sókratovskej sily charakteru*“). Zellerova práca ovplyvnila aj ďalšie generácie nemeckých historikov (G. Rodier, K. Prächter, R.. Helm, A. Levi) – niektorí z nich rozvíjali Zellerov výklad, ako napr. R.. Helm (porovnaj „Kynismus“, *RE*, XII 1, 1924, stĺpec. 8), ktorý prišiel s hypotézou, že ak sa Antisthenés venoval logike, muselo sa tak stať ešte predtým, než sa stal kynikom (Helmova téza vychádza z tradičného presvedčenia o dvoch fázach vývoja Antisthenovho myslenia – sofistického a sókratovského).

Pre Zellera je Antisthenés myšlienkovu ťažkopádny a kultúrne obmedzený sofista a sókratovec (*Schwerfälligen und beschränkten Geistes*). Na jeho myšlienkovú činnosť sa hodí nielen Aristotelova príslovka *εὐήθως* („naivne“; porovnaj *Metaph.* 1024b32), ale aj prívlastok *ἀπαιδευτοί* („nevzdelaní“), ktorým Aristotelés označuje „antisthenovcov“ (porovnaj V A 150), resp. prívlastky *σκληρὸς καὶ ἀντίτυπος* („drsny a zanovitý“) a *μᾶλ' εὖ ἄμouσος* („úplne bez vzdelania“, „prihlúply“), ktorými Platón častuje autora téz rozoberaných v *Theaet.* 155e (Démokritos/Antisthenés?), a takisto prívlastok *ὀψιμαθήs* („ten, kto sa neskoro začína učiť“), ktorý Platón dáva predstaviteľom náuk vyložených v *Soph.* 251b. E. Zeller je presvedčený, že myšlienková ťažkopádnosť a obmedzenosť zabránila Antisthenovi v tom, aby pochopil šírku Sókratovho špekulatívneho horizontu. Sókratove mravné zdatnosti, ktoré Antisthenés tak veľmi obdivoval, mali svoj hlboký základ v slobodnom vedeckom skúmaní a princíp pojmového poznania ich zaviedol ďaleko za hranice sókratovského vedenia – ako to správne pochopil Platón. Zeller tak vykresľuje portrét dvoch protikladných Sókratových nasledovníkov: povrchného Antisthena, ktorý nepochopil hĺbku Sókratovho odkazu, a hlbavého Platóna, ktorý dôsledne rozvinul teoretický základ Sókratovej etiky. Antisthenés a jeho kynickí nasledovníci zásluhou povrchného pochopenia Sókrata dospeli k názoru, že vedenie je zbytočné, ak neslúži na etické ciele. Zeller (podobne ako Hegel) ilustruje svoj výklad zlomkom V A 134 z Diog. Laert. VI 11 (*zdatnosť spočíva v konaní a nepotrebuje veľa slov ani náuk – stačí jej len kus sókratovskej sily*).

Zaujímavé je pripomenúť si jednotlivé opory Zellerovej interpretácie: Predovšetkým sa opiera o rozdelenie filozofie na tri časti (logika, fyzika, etika), hoci vzniklo až v období helenizmu. Zeller svoj výklad nezodôvodňuje – hovorí len, že sa celkovo hodí na Antisthena. Veľká časť antických prameňov, z ktorých vychádza, sa týka skôr Diogena a neskorších kynikov než Antisthena. Iné Zellerove pramene sú zase pochybné, ako napr. údajná polemika proti astronómom (t. j. pasáž z Plat. *Theaet.* 175a a n. a 175d, v ktorej Zeller zdôvodňuje narážku na Antisthena iba tým, že slúžka, o ktorej sa tu hovorí, je Thráčka rovnako ako Antisthenova matka). Niektoré Zellerove argumenty sú skôr rétorické



než logické: Antisthenés a jeho nasledovníci považovali za zbytočné skúmania logiky a fyziky, a hoci sa nezdá, že by viedli radikálnu polemiku proti všetkým formám kultúry, je isté, že pohrdali teoretickým vedením ako takým a logikou a fyzikou sa zaoberali iba vtedy, keď sa im to hodilo, t. j. keď sledovali etické ciele. Všetko, čo vieme o Antisthenovej logike, sa obmedzuje na polemiku vedenia proti pojmovej filozofii, polemiku, ktorá slúži iba na to, aby vysvetlila nemožnosť teoretického vedenia. Tým „Antisthenovo učenie zákonite ničí celú vedu aj všetky názory“ (*die Lehre des Antisthenes zerstörte folgerichtig alle Wissenschaft und alles Urtheil*; s. 257). Antisthenés si pri argumentácii pomáhal teóriami, ktoré síce vychádzajú zo sókratovských predpokladov, ale keď ich dôsledne rozvineme do ich skeptických dôsledkov, zistíme, že vyjadrujú skôr Gorgiove názory. Tieto závery E. Zeller ilustruje na základe pasáží z Platónovho *Sofistu* a *Theaitéta* (v ktorých sa však vôbec nezmieňuje o Antisthenovi). Nakoniec vyhlasuje, že Antisthenés je presvedčený „nominalista“, lebo popiera všeobecniny a tvrdí, že skutočné sú len telesné, zmyslami vnímateľné veci, z čoho vyvodzuje Antisthenov „materializmus“ (Antisthenovi preto treba pripísať aj materialistickú tézu, ktorú rozoberá Platón v *Soph.* 246a-247e).

Zellerov výklad si vyžaduje metodickú poznámku: Neopiera sa o vierohodné antisthenovské zlomky, ale stavia na neistých antických správach, ako napr. na Platónových narážkach, ktoré nachádza (podobne ako F. Dümmler alebo C. M. Gillespie) v *Theaitétovi* a *Sofistovi*, resp. v *Kratylovi* a *Euthydémovi*. Analogicky postupuje v celej časti venovanej sókratovcom («*Die unvollkommenen Sokratiker*»), ktorých dáva do vzťahu so sofistami (porovnaj Giannantoni, *SSR*, IV, s. 14-16; s. 369).

C. M. Gillespie („The Logic of Antisthenes“, s. 479-500) pochybuje o tom, že by Antisthenove paradoxy mohli mať nejaký vzťah k subjektivismu sofistov. Tieto paradoxy sú podľa neho logické (nie gnozeologické), čo znamená, že sú spojené s problémom predikácie, ktorý sa dostal do popredia až v období po pôsobení prvých sofistov. Antisthenovo východisko je podľa neho oveľa jednoduchšie (*we must look for a much more primitive conception of predication*): Za logický subjekt považuje to, o čom sa aktuálne hovorí. A to, o čom sa hovorí, nie sú ani „mená“, ani „termíny“, ani „pojmy“, ale „veci“ (*πράγματα*, *things*). Prvotnou podobou propozície je teda denominatívna forma (porovnaj *Theaet.* 192d a n), ktorá dáva meno skutočnému predmetu (napr. „toto je Sókratés“), zatiaľ čo definícia je propozícia, v ktorej formula obsahujúca viacero mien (*μακρὸς λόγος*) preberá miesto jediného mena. Avšak Gillespieho interpretáciu, ako aj dôsledky, ktoré z nej vyvodzuje, by sme mohli prijať iba za predpokladu, že budeme považovať za nepochybniteľné odkazy na Antisthena v Platónových textoch, ktoré sú však veľmi neisté, lebo sa o Antisthenovi priamo nezmieňujú.

Z nejednoznačnej interpretačnej situácie vychádza štúdia „Zur Antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik“ (*Hermes*, LXII, s. 453-484), v ktorej Fritz konštatuje, že sa nám zachovalo príliš málo téz z Antisthenovej „teoretickej filozofie“ (*theoretische Philosophie des Antisthenes*) a okrem toho sú zjavne protirečivé. Môžeme sa však pokúsiť vyhľadať v Platónových spisoch akési „medzičlánky“ (*Zwischenglieder*), pomocou ktorých by sme dokázali vysvetliť tieto protirečenia. Všetky pasáže platónskych textov, ktoré prichádzajú do úvahy, sú neisté, lebo sa nevzťahujú len na Antisthena, ale na rôznorodé doktríny, ktoré Platón „hádza do jedného vreca“. Na druhej strane žiadny kritik nevzal do úvahy Platónove rané dialógy, pomocou ktorých by sa dalo ukázať, že základné tézy Antisthenovej teórie sú rozpracovaním a zdokonalením prvkov nachádzajúcich sa v týchto dialógoch, čo by mohlo byť bezprostredným dôkazom ich sókratovského charakteru. Základná antitéza, ktorú si von Fritz berie na mušku, je protirečenie medzi tézou *οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν* (ktorá sa bežne interpretuje ako skeptická) a tézou *ὀνομάτων ἐπίσκοψις*. Táto antitéza sa ukáže ako zdanlivá, keď budeme hľadať „medzičlánky“, t. j. sprostredkujúce pasáže v *Kratylovi* (a nie v *Euthydémovi*, kde je téza o nemožnosti sporu sofisticky zdôvodnená), a keď (pokiaľ ide o vzťah k teórii súdu) tézu o priorite skúmania mien zasadíme do kontextu „skúšky“ (*σκοπεῖν, ἐπισκοπεῖν*) uskutočňovanej pomocou sókratovských otázok a irónie, a nie do kontextu diskusií medzi nominalizmom a realizmom, lebo tie patria až do neskoršej fázy gréckeho myslenia.

Ďalšia otázka z Antisthenovej logiky sa týka toho, či majú jeho logické formulácie v zásade sofistický a eristický charakter, t. j. či ide o tézy, ktoré si Antisthenés priniesol zo svojich štúdií v Gorgiovej škole, resp. z diskusií s inými sofistami (porovnaj napr. G. Ryle, *Plato's Progress*, s. 123-125, ktorý naznačuje, že niektoré Antisthenove práce by sme mohli dať do súvislosti s eristickým umením *pro a contra*, známym z *Δισσοὶ λόγοι*). Na Antisthenovi sa Gorgiovým prostredníctvom mohol odraziť eleatský vplyv, vďaka ktorému dospel k nominalizmu podfarbenému skepticizmom. S touto tézou prišlo v rôznych variantoch mnoho interpretov: K. Prantl, F. Dümmler, E. Zeller, G. Reale, G. Rodier, G. Zuccante, K. Joël, W. Nestle, E. Dupréel, J. Humbert, L. Navia.

Ďalší kritici dávali údajný Antisthenov nominalizmus do súvislosti s inými témami: G. Grote (*Plato and the other Companions of Sokrates*, zv. I.) a H. Gomperz (*Sophistik und Rhetorik*) upozornili na analógiu s náukou megarských sókratovcov. M. Losacco (*Storia della dialettica*, s. 111-112) hľadal styčné body medzi Zellerovou a Gillespieovou interpretáciou. W. K. C. Guthrie sa venoval Antisthenovej logike v rámci výkladu sofistiky (*The Sophists*, s. 209-217, 304-311), zatiaľ čo etikou sa zaoberal v časti venovanej Sókratovi (*Socrates*, s. 21, 27, 75, 169), čím oddelil Antisthenove logické tézy od jeho etického učenia (ako dve fázy vo vývoji myslenia). A. Levi („Le teorie metafisiche, logiche e

gnoseologicke di Antistene“, s. 227-249) pripísal Antisthenovi logiku eleatského typu, založenú na pluralistickej metafyzike, v ktorej je každá entita charakterizovaná ako parmenidovské jestvujúce (jedno). Význam eleatského vplyvu podčiarkli aj A. Festugière (*Études de philosophie grecque*, s. 283-314), D. R. Dudley (*A History of Cynicism*, kap. 1) a O. Gigon (*Sokrates*, s. 296).

H. Maier (*Sokrates*, s. 299-302) vyslovil predpoklad, že Antisthenés pristúpil k redukcii sókratovského *ἐλεγχος* na eristickú dialektiku a skepsu v dôsledku polemiky s Platónom. Aj podľa Grubeho („Antisthenes was no logician“, s. 16-27) sa stal Antisthenés nepriateľom filozofickej diskusie a k logickým špekuláciám sofistov sa uchýlil preto, aby vyvrátil jej základy.

C. A. Viano (*La dialectica stoica*, s. 179-186) dokazoval, že Antisthenés a kynici nadviazali na jednu z dvoch stránok sókratovskej metódy skúmania, a to na priznanie si vlastnej nevedomosti, zatiaľ čo druhú stránku – „hľadanie objektívneho vedenia“ – úplne ignorovali. Keby sme prijali takýto výklad, zo sókratovského *ἐλεγχος* by sme urobili nástroj, ktorým by sa dalo čokoľvek vyvrátiť, čo by vlastne znamenalo, že nič nemožno vyvrátiť (k tomu porovnaj Sókratovu polemiku v Platónovom *Euthydémovi* 286b-288a).

L. Navia (*Classical cynicism*, s. 62-67) dáva Antisthenovu tézu o nemožnosti sporu do zaujímavej súvislosti s kynickou *parrhésiou*. Antisthenés podľa Navia prepojil pôvodný eleatský predpoklad (človek môže povedať iba  $A = A$ ) s niektorými sofistickými a sókratovskými tézami, aby dospel k etickému programu konania: kynik nebude hovoriť nič (o tom, čo nie je), ale iba o tom, čo je, t. j. bude nazývať veci ich pravými menami. Práve schopnosť hovoriť pravdu o iných a o sebe bude spájať všetky nasledujúce generácie kynikov. Porovnaj Navia, *Classical cynicism*, s. 64: *Thus, the first proposition of Antisthenes' logic (scil. that contradiction is altogether an impossibility), having traveled a long road from Parmenides, and through the Sophists and Socrates, arrives at last as the doorstep of Cynicism and enters into it in the garb of an ethical proposition. Having shed along the way its Eleatic metaphysical trappings, it announces now an ethical program of action: the Cynic will have nothing to do with nothing, will not speak nothing or what is not, will not even attempt to understand nothing, and will begin to speak only what is. He will have no dealings with the lies and deceptions that constitute the structure that supports practically all human relationships and activities, from politics to religion, from public affairs to the most intimate sexual relations, from the most sophisticated educational endeavors to the noisy shouting of the crowd in athletic events. The Cynic, then, will start calling things by their right and proper names. Indeed, if there is a persistent feature that accompanies all the Cynics during the many centuries of the life of their sect, it is their ability and willingness to express in clear and loud language the truth about people and situations, the truth at least*

*from their point of view. Lying and deception, euphemisms and flattery, and all forms of speech designed to put a veil over what is are foreign to the Cynic mode of life.*

Novšia interpretačná línia vychádza z platónskych pasáží, ktoré sa pokúša spojiť s Aristotelovými svedectvami: Takzvané logické náuky pripisované Antisthenovi (nemožnosť protirečenia, definovania, predikovania a vyslovenia nepravdy) sú iba opakovaním obvyklých trikov eristických učiteľov rečníctva, ktoré Antisthenés využíva v prospech vlastných etických diatrib. Z tejto perspektívy pristupuje k Antisthenovi aj H. D. Rankin (*Antisthenes Sokratikos*, s. 29-86), hoci jeho interpretácia vniesla do antisthenovského bádania nové impulzy. Rankin objavuje v Antisthenových „logických tézach“ preukázateľné sofistické vplyvy: téza *ὀνομάτων ἐπίσκεψις* nadväzuje na líniu sofistického učenia o „správnom spôsobe vyjadrovania“ (*ὀρθοέπεια*) a na Prodikovo učenie o „presnosti“ a „správnosti mien“ (*ἀκριβολογία, ὀρθότης τῶν ὀνομάτων*); téza *οἰκεῖος λόγος* vychádza z učenia o identickom súde (*λόγος* je určený prostredníctvom *ὄνομα*); téza *οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν* je inšpirovaná Prótagorovým učením, o ktorom sa zmieňuje Platónov *Euthydémos* atď. Pôvodný sókratovský motív Rankin nachádza iba v jednom bode Antisthenovho učenia – v presvedčení, že vedenie *sa dosahuje ťažko* (čo však neznamená, že predmet vedenia neexistuje). Z tohto dôvodu sa Antisthenés orientuje na filozofiu bez nároku na teoretické vedenie, t. j. na filozofiu ako spôsob života.

Proti Rankinovej interpretácii vzniesol námietky G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 371-372). Vyčíta jej tradičný spôsob nazerania na Antisthena, ktorého umiestňuje do tieňa sofistických skúmaní jazyka, čím ho vytrháva z kontextu sókratovského *διαλέγεσθαι*. Giannantoni v tejto súvislosti pripomína Patzerovu prácu, ktorá ukázala, že Antisthenove vzťahy s Gorgiom sa nedajú historicky doložiť (legenda o nich zrejme vznikla až v doxografickej literatúre; porovnaj Giannantoni, *SSR*, IV, Poznámka 22).

Označenie Antisthena za „nominalistu“ je vo väčšine interpretácií účelové – umožňuje postaviť Antisthena do priamej opozície proti Platónovi, t. j. proti pozícii „realizmu“. Schematickosť takéhoto prístupu môžeme vidieť v marxistických interpretáciách Antisthena, resp. jeho miesta v dejinách filozofie. A. F. Losev v rozsiahlych *Dejinách antickej estetiky* zasadzuje Antisthenove logické zlomky do kontextu sofistického senzualizmu a relativizmu a chápe ich ako základ kynického zavrhnutia logiky a vzdelanosti vôbec (*История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон*, s. 102-104). Losev na základe prameňov z Aristotela a Epiktéta (*Aristot. Metaph.* IV 29; *Epictet. Dissert.* I 17 Schenkl) pripisuje Antisthenovi postoj, podľa ktorého je každá vec určená svojim pomenovaním, takže v myslení neexistujú žiadne rozpory, čo znamená, že logika je neplodná a vzdelanie sa redukuje na číre skúmanie slov

(... каждая вещь обозначается только одним специфическим наименованием, что поэтому никаких противоречий в мышлении не существует и что, следовательно, не существует и вообще никакого ложного высказывания, так что и сама логика бесплодна, а образованность только и заключается в исследовании слов). Losev konštatuje, že kynická logika pozostáva z niekoľkých bodov: absolutizácia jedinečného, nemožnosť logického vyvodzovania všeobecného z jedinečného, zámena všetkých logických operácií za jednotlivé slová, čo vedie k bezpodmienečnému nominalizmu (абсолютность единичного, сингуляризм; невозможность логического вывода, поскольку невозможно включение никакого единичного ни в какое общее и потому невозможна оценка суждений как отрицательных; и, наконец, замену всех логических операций одними только словами, то есть безусловный номинализм). Korene kynickej logiky by sme mali hľadať u sofistov, ktorí obhajovali singularizmus, popieranie logiky a nominalizmus. „Singularisticko-nominalistická logika“ je podľa Loseva výsledkom absolutizácie životného procesu (эта сингуляристически-номиналистическая логика есть прямой результат абсолютизации жизненного процесса, отнявшего у мышления всю его содержательную качественность и сводившего всю логику на дискретную фиксацию единичностей, без которых не могла бы возникнуть и киническая погоня за абсолютизированным жизненным процессом). Zatiaľ čo tento aspekt kynického myslenia by sme mohli označiť za hypertrofiu sofistickej metódy, iné aspekty sú hypertrofiou sókratovského princípu rozumu (porovnaj История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон, s. 104-106).

I. M. Nachov (Философия киников, s. 16, 83) sa domnieva, že kynická gnozeológia a logika má blízko k postojom stredovekých nominalistov. Antisthenova „dejinná úloha“ spočíva v tom, že stál pri zrode nominalizmu, ktorý je (ako hovorí Marx) prvou historickou podobou materializmu (porovnaj Философия киников, s. 17). Avšak nominalistický materializmus trpí nedostatkami, ktoré vedú k vnútorným rozporom (Философия киников, s. 84): Keď Antisthenés hovorí, že v základoch všetkého existujúceho, každého mena a pojmu, je objektívna realita, stojí na pozícii materializmu, ale keď hovorí, že jednoduché empirické prvky bytia sú postihnuteľné iba zmyslami, avšak nie sú logicky poznateľné, vtedy ustupuje idealizmu (Когда Антисфен говорит, что в основе всего сущего, любого имени и понятия лежит объективная реальность, это материализм, но когда простые эмпирические элементы бытия объявляются только чувственно постигаемыми, но логически не познаваемыми,— это невольная уступка идеализму). Materializmus kynikov sa v konečnom dôsledku ukazuje ako metafyzický a nepružný (Материализм киников метафизический и негибкий). Kynici jednoducho nepochopili zá-

kladné dialektické princípy vývoja. Vlastne ich ani nemohli pochopiť, lebo to nedovoľovalo spoločenské vedomie ich doby... (Киники не дошли до понимания диалектики и взаимосвязи всеобщего и единичного, конкретного и абстрактного, вещи и понятия, не могли понять, что абстракциям сознания, отбирающим субстанциональные черты в бесконечном разнообразии вечно развивающегося мира, соответствуют вполне реальные, объективно существующие связи и закономерности.)

Rovnako schematický prístup uplatňuje aj východonemecký marxistický historik H. Schulz-Falkenthal („Die Kyniker und ihre Erkenntnistheorie“, *Klio. Beiträge zur alten Geschichte*, LVIII (1976), s. 535-542), ktorý mechanicky aplikuje základné tézy dialektického a historického materializmu na Antisthenovo myslenie. V duchu marxistického historizmu konštatuje, že až v 19. storočí sa sformulovala základná otázka filozofie, otázka vzťahu medzi hmotou (prírodou, bytím) a vedomím (duchom, myslením), čo znamená, že všetky predošlé (predmarxistické) filozofie, ktoré nepochopili túto otázku ako „základnú otázku dejín“, nepochopili ani dejinnú úlohu filozofie – *zmeniť svet* (porovnaj Marxovu 11. tézu o Feuerbachovi z roku 1845: *Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern*). H. Schulz-Falkenthal je tak spokojný s marxistickými východiskami skúmania kynickej teórie poznania, že ani nepovažuje za potrebné analyzovať antické pramene. Schematický prístup ku štúdiu antickej filozofie je príznačný pre viacerých marxistických historikov antiky, čo môžeme vidieť napr. v téze autoritatívneho znalca starovekého atomizmu, A. O. Makoveľského (Древнегреческие атомисты, s. 184), že s ohľadom na základné momenty Antisthenovho svetonázoru (materializmus, senzualizmus a nominalizmus) sa ukazuje Antisthenova závislosť (!) od Démokrita.

Na základe stručného prehľadu histórie výkladov Antisthenových „logických téz“ vidíme, že ich spektrum je široké, či dokonca príliš široké na to, aby sme si mohli vytvoriť ucelenú predstavu o Antisthenových zámeroch v chápaní definícií. Väčšina výkladov sa mechanicky pridržiava Aristotelovho prístupu, ktorý kritizuje Antisthena z pozície vlastného logického systému a nevšíma si pochybnosti, ktoré vyslovuje Antisthenés o východiskách tejto myšlienkovej konštrukcie. Len málo interpretov sa pokúša o zasadenie Antisthenových téz do kontextu sókratovskej dialektiky. V nasledujúcich komentároch sa pokúsime vziať do úvahy práve tento aspekt.

## V A 145

Diog. Laert. VI 1 [= *supra*, V A 11].

**Komentár:** Správa Diogena Laertskeho, ktorá referuje o Antisthenovom spise *Pravda* [*Ἀλήθεια* = V A 11], označuje toto dielo za dialóg a spája ho s rétorickými prvkami gorgiovského pôvodu.

Autormi rovnomenného diela boli Antisthenovi súčasníci, sofisti Prótagoras a Antifón (*Ἀλήθεια*), resp. sókratovec Simmias Thébsky (*Περὶ ἀληθείας*). Otázka, kto bol autorom prvého diela s názvom *Pravda*, resp. *O pravde*, nie je dôležitá – z charakteru zlomkov odkazujúcich na tieto spisy sa zdá, že boli namierené proti eleatským argumentom (porovnaj Schmalzriedt, *Περὶ φύσεως. Zur Frühgeschichte der Buchtitel*, s. 71).

F. Dümmler (*Antisthenica*, s. 60 – 61) hľadá v Antisthenovom spise základ pre Platónove narážky v *Theaitétovi* a *Sofistovi* – podľa jeho názoru by mohlo ísť o jeden z textov namierených proti náuke o ideách. (porovnaj A. Müller, *De Antisthenis cynici vita et scriptis*, s. 36; P. Natorp, *Archiv für Geschichte der Philosophie* III (1890), s. 349). Ak je správny Zychov predpoklad (porovnaj Zycha, *Bemerkungen zu den Anspielungen und Beziehungen in der XIII. und X Rede des Isokrates*, s. 30 a n), že úvod Isokratovej *Reči proti sofistom* je útokom na Antisthenovu *Pravdu*, potom sa v tomto spise, resp. v *Héraklovi*, museli nachádzať útoky proti Platónovi (porovnaj Dümmler, *Antisthenica*, s. 61). Obidva spisy pochádzajú z obdobia okolo roku 390 pred Kr. a znamenajú začiatok Antisthenovej polemiky.

R. Hirzel (*Der Dialog*, I, s. 119) si všíma paralelu medzi týmto dielom a rovnomenným Prótagorovým spisom, ktorý mal obsahovať tézu o nemožnosti protirečenia (s jeho názorom súhlasí A. Patzer, *AS*, s. 115). Túto paralelu by sme mohli posunúť ešte ďalej, ak na základe podtitulu Prótagorovho diela *Ἀντιλογικά* budeme predpokladať, že spis nasledujúci v Diogenovom katalógu po *Pravde*, čiže *Περὶ τοῦ διαλέγεσθαι ἀντιλογικός* (*Spis o dialektickom skúmaní proti logike*), nie je samostatným Antisthenovým dielom, ale podtitulom spisu *Ἀλήθεια* (*Pravda*).

K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II/2, s. 672) spája Antisthenovu *Pravdu* s polemikou proti sofistovi Antifóntovi. O. Gigon (*Sokrates*, s. 296) rozširuje túto polemiku na celú eleatsko-sofistickú tradíciu, čiže na Parmenidovu báseň aj na Gorgiovo dielo *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως*. Antisthenés mohol podľa jeho názoru rozvíjať dve náuky o vzťahu medzi menom a súcnom, o ktorých referuje Aristotelés.

XXI. – Περὶ τοῦ διαλέγεσθαι ἀντιλογικός

XXI. – *Spis proti logike o dialektickom skúmaní*

## V A 146

Cf., *infra* V A 153

**Komentár:** Porovnaj komentár k zl. V A 145. Th. Birt (*Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zur Litteratur*, s. 449) pokladá za nepravdepodobné, že by bol titul Περὶ τοῦ διαλέγεσθαι označený ako „spis proti logike“ (ἀντιλογικός), a nie διαλεκτικός („dialektický spis“).

Spis Περὶ τοῦ διαλέγεσθαι ἀντιλογικός sa zvykne spájať s Antisthenovou tézou, že *protirečenie nie je možné* (porovnaj Aristot., *Top.* 104b19-21), o ktorej referujú správy Aristotela a ďalších peripatetikov zaradené do zlomku V A 153 (porovnaj komentár k tomuto zlomku).

*Spis proti logike o dialektickom skúmaní* by podľa Diogena Laertského (porovnaj V A 148) mohol byť totožný s prednáškou, ktorú mal Antisthenés verejne predniesť v prítomnosti Platóna – následná diskusia ho priviedla k napísaniu *Sathóna*.

XXII. – Σάθων ἢ περὶ τοῦ ἀντιλέγειν α' β' γ'

XXII. – *Sathón – spisy o protirečení I, II, III*

## V A 147

ATHEN. V 220 D-E [ex Herodico]: καὶ Πλάτωνα δὲ μετονομάσας Σάθωνα ἄσυρῶς καὶ φορτικῶς, τὸν ταύτην ἔχοντα τὴν ἐπιγραφὴν διάλογον ἐξέδωκε [scil. *Antisthenes*] κατ' αὐτοῦ.

ATHEN. XI 507 A: [ex Herodico]: ἀλλὰ μὴν οὐδ' Ἀντισθένη ἐπαινωῖ· καὶ γὰρ καὶ οὗτος πολλοὺς εἰπὼν κακῶς οὐδ' αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος ἀπέσχετο ἀλλὰ καλέσας αὐτὸν φορτικῶς Σάθωνα τὸν ταύτην ἔχοντα τὴν ἐπιγραφὴν διάλογον ἐξέδωκεν.

Athen. V 220 D-E: [ex Herodico]: Aj Platóna Antisthenés neslušným a vulgárnym spôsobom premenoval na Sathóna, čo znamená: „človek s veľkým údom“, a proti nemu vydal aj dialóg s takýmto menom.<sup>1</sup>

Athen. XI 507 A [ex Herodico]: Ale nechválím ani Antisthena: keď mnohých hrubo pourážal, nezdržal sa ani pred samotným Platónom. Vulgárne ho



nazval Sathónom, teda človekom s veľkým údom, a vydal dialóg s takýmto menom.

**Komentár:** Athénaios opäť čerpá z nedochovaného diela satirického spisovateľa Hérodika Babylonského.

O autenticosti spisu nie sú takmer žiadne pochybnosti. K. Steinhart (*Platons Leben*, s. 14) síce *Sathóna* považuje za polemické dielo, ktoré by bolo na Antisthena príliš vulgárne, ale na jeho pochybnosti odpovedá E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, zv.II/1, s. 296). Neodôvodnená sa zdá byť aj hypotéza F. Sayra (porovnaj *Sayre, Diogenes of Sinope*, s. 55-57), že ide o stoickú interpoláciu problému.

Historici sa rozchádzajú v názore na dialogickú formu *Sathóna*. U. von Wilamowitz-Moellendorff (*Platon*, II, s. 26) tvrdí, že Sathón nebol dialóg.

A. Patzer (*AS*, s. 143-144) upozorňuje na nejasnosti týkajúce sa titulu *Sathón*. Podľa E. Schmalzriedta (*Περί φύσεως. Zur Frühgeschichte der Buchtitel*, s. 120-128) najstaršie prozaické diela sa vydávali bez titulu, t. j. názvy, ktoré sú prevzaté z rukopisnej tradície, vznikli až v dobe alexandrijských gramatikov. Na okraj tohto názoru poznamenajme, že pokiaľ ide o spisy predsókratovských mysliteľov, je veľmi pravdepodobné, že titul *Περί φύσεως* (pripisovaný väčšine predsókratovcov) vytvorili až alexandrijskí doxografi, ale v dobe pôsobenia sofistov už niektoré diela mohli mať vlastné tituly (napr. Gorgiova *Chvála Heleny*, Antifóntova *Pravda*, niektoré Démokritove spisy atď.), a to aj preto, lebo jednému človeku sa prisudzovalo autorstvo viacerých diel (Démokritos, Gorgias, Antisthenés, Platón). Podľa Giannantonioho (*SSR*, IV, s. 240) autori prozaických diel v Antisthenových časoch sami začali označovať svoje spisy titulmi, čo však neznamená, že tak učinili v prípade všetkých diel, ani to, že pôvodné tituly ostali zachované aj v neskoršom období. Preto nie je vylúčené, že niektoré tituly kníh pochádzajú priamo od Antisthena.

Meno *Σάθων* (doslova „ten s mužským údom“) – tu ako slovná hračka s menom „Platón“ (porovnaj Rankin, *Anthisthenes*, s. 58: „Stinker“ = „Smradľoch“, „Smrad“, „Darebák“) – má svoj koreň v slove *σάθη* (= *membrum virile*, „penis“; analogicky je odvodené aj slovo *πόσθων* = „človek s veľkým pohlavným údom“ – od slova *πόσθη* = *membrum virile*). Grécke dojky používali slovo *σάθων* na označenie dojčiat mužského pohlavia (porovnaj Telecl. 65; *LSJ*, s. v., heslá *σάθων*, *πόσθων*), takže titul *Sathón* by sme mohli pochopiť aj v satirickom význame „Zasran“, „Sopliak“, „Čuráčik“, alebo v ostrejšom význame „Hlupák“, „Blbec“ (porovnaj Giannantoni, *SSR*, IV, s. 328: *minchione*, pričom slovo *minchia* je v sicílskych nárečiach vulgárnym označením pre penis, ktoré sa hojne využívalo v komédiách; porovnaj napr. Lorenzo Lippi, *Il Malmantile racquistato*, Firenze, 1664). Výraz *Sathón* má blízko k slovným hračkám, ktoré

vytvárali komickí básnici (porovnaj napr. výraz ὁ Σωκρατιδίων, „milučký Sókratíček“, v Aristofanových *Oblakoch* 222 atď.). W. Nestle (*Die Sokratiker*, s. 281) predpokladá, že posmešná skomolenina Platónovho mena bola Antisthenovou zlomyseľnou narážkou na platónskeho Eróta.

F. Sayre (*Diogenes of Sinope*, s. 55-56) si myslí, že Antisthenés nenapísal spis s názvom *Sathón*, pretože takéto obscénnosti sú v rozpore s jeho charakterom a nekorešpondujú ani s názormi Cicerona a ďalších antických autorov na Antisthenov štýl. Autorom titulu uvádzaného Diogenom Laertským by mohol byť nejaký stoik kresťanskej éry. Proti názoru Sayreho však svedčia niektoré zlomky z Antisthenovho *Protreptika* (porovnaj Athen. XIV 656 F [= V A 63]).

Historici, ktorí predpokladajú sofistické obdobie vo vývoji Antisthenovho myslenia, sa domnievajú, že spor dvoch Sókratových žiakov mohla vyvolať Platónova nevôľa voči sofistickým argumentom, ktoré Antisthenés vniesol do sókratovských kruhov. Iný pohľad vychádza z predpokladu, že polemika sa vyhrotila v dobe, keď Platón sformuloval vlastnú koncepciu ideí a vydával ju za „sókratovskú“, čo popudilo Antisthena, ktorý zostával verný sókratovskému „vedeniu nevedenia“. Určitú rolu v celom spore mohol zohrať rozdielny charakter obidvoch mužov, resp. ich rôzne spoločenské postavenie (porovnaj Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, zv. II/1, s. 296, pozn. 1).

John Ferguson (*Socrates: A Source Book*, s. 4) v polemike medzi Antisthenom a Platónom nachádza dôkazy o tom, že teória ideí je dielom samotného Platóna. Ferguson dáva do súvislosti Antisthenovo fanatické nasledovanie Sókrata s jeho pozíciou v kritike Platónovej metafyziky, čo ho vedie k záveru, že teória ideí nemá nič spoločné s historickým Sókratom.

Podľa Birta (*Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zur Litteratur*, s. 449) na základe Diog. Laert. III 35 [= V A 148] môžeme dedukovať, že *Sathón* bol antilogický spis.

Skomolenie Platónovho mena a následná kritika jeho učenia nie je ojedinelá – Antisthenés vytvoril slovné hračky takisto s menami ďalších súčasníkov, ako napr. s menami Isokratés alebo Lysias (pozri titul „*Isografé*“ alebo *Lysias a Isokratés*; porovnaj komentár k zl. V A 41). Najviac dochovaných správ sa týka kritiky Platóna, čo by však mohlo byť odrazom toho, akú dôležitosť pripisovali Platónovi neskoršie generácie mysliteľov, ktoré sa sústreďovali na protiplatónsku kritiku (porovnaj Athenaiovu poznámku na margo Antisthena: „*mnohých hrubo pourážal*“). Urážlivý slovník, ktorý Antisthenovi pripísala doxografická tradícia, sa mohol stretnúť s veľkým obdivom u neskorších kynikov, čo by sme mohli považovať za ďalší dôvod spriaznenosti kynickej indiferentnosti s antisthenovským sókratovstvom (porovnaj Rankin, *Antisthenes Sokratikos*, s. 179).

W. Crönert (*Kolotes und Menedemos*, s. 24) považuje Platónovu prezývku

*Sathón* za prvú z celej série. O ďalších príkladoch referuje F. Decleva Caizzi (*AF*, s. 99) v súvislosti s 5. titulom I. zväzku *Ἰσογραφὴ καὶ Δεσσίας* (porovnaj komentár k zl. V A 41): „Keď sa pozrieme na katalóg, nadobudneme dojem, že spisy VI. zväzku sú rozvrhnuté podľa určitého plánu: najprv *Pravda* ako manifest nového myslenia v protiklade k Prótagorovi a Antifóntovi, potom spis o umení vedenia rozhovoru, a po ňom *Sathón* ako odpoveď na útoky, ktoré prichádzali zo strany Platóna.“

<sup>1</sup> Ak bol *Sathón* dialóg, bol by to jediný sókratovský dialóg, v ktorom vystupovala postava Platóna, t. j. autora, ktorý vo vlastných dialógoch nikdy nevystupuje ako účastník rozhovoru.

## V A 148

DILOG. LAERT. III 35: λέγεται δ' ὅτι καὶ Ἀντισθένης μέλλων ἀναγινώσκειν τι τῶν γεγραμμένων αὐτῷ παρεκάλεσεν αὐτὸν [scil. Platonem] παρατυχεῖν. καὶ πυθομένῳ τί μέλλει ἀναγινώσκειν, εἶπεν ὅτι περὶ τοῦ μὴ εἶναι ἀντιλέγειν τοῦ δ' εἰπόντος· „πῶς οὖν σὺ περὶ αὐτοῦ τούτου γράφεις;“ καὶ διδάσκοντος ὅτι περιτρέπεται, ἔγραψε διάλογον κατὰ Πλάτωνος Σάθωνα ἐπιγράψας· ἕξ οὗ διετέλου ἀλλοτριῶς ἔχοντες πρὸς ἀλλήλους.

Diog. Laert. III 35: Hovorí sa, že keď mal raz Antisthenés verejne čítať niečo so svojich spisov, zavolať Platóna, aby sa prišiel pozrieť na prednášku. Keď sa ho Platón spýtal, čo bude čítať, odpovedal, že jeho témou bude to, že nie je možné protirečenie.<sup>1</sup> Keď sa ho Platón s počudovaním spýtal: „Ako je potom možné, že o tom vôbec niečo píšeš?“ a poučal ho, že sám seba vyvracia, rozhodol sa, že proti nemu napíše dialóg s názvom *Sathón*. Odvtedy bolo medzi nimi stále nepriateľstvo.

**Komentár:** Logický zmysel anekdoty spočíva v tom, že vyhlásenie o nemožnosti existencie protirečenia performatívne vyvracia samo seba, takže v konečnom dôsledku potvrdzuje existenciu protirečenia.

Príbeh o Antisthenovom rozhodnutí napísať dialóg *Sathón*, ktorý bude odpoveďou na pohrdavý postoj Platóna voči téze o nemožnosti sporu, nemá historický základ (porovnaj *AS*, s. 130). Na druhej strane sa však zachovalo dôležité svedectvo o Platónovej sarkastickej polemike s eristikou v dialógu *Euthydémos* (285d a n), ktorá mohla byť namierená aj proti Antisthenovi (popri Prodikovi, resp. Prótagorovi); porovnaj M. F. Burnyeat, „The Material and Source of Plato's Dream“, s. 110. H. D. Rankin (*Antisthenes Sokraticos*, s. 179) si myslí, že pasáž z *Euthydéma* namierená proti téze o nemožnosti sporu mohla byť Platónovou

satirickou odozvou na niektorú Antisthenovu provokáciu. Samotné znenie titulu *Sathón* naznačuje, že údajná polemika medzi Antisthenom a Patónom musela byť veľmi ostrá (porovnaj Janina Gajda-Krynicka, „Kwestia sokratejska“, s. 51).

Útržkovitý charakter zachovaných zlomkov o logických formuláciách Antisthena nám nedovoľuje, aby sme rekonštruovali celý kontext polemiky a jej vzťah k neskoršej kynickej a stoickej tradícii myslenia. Poznamenajme, že Antisthenove logické tézy nemajú navonok takmer žiadny vzťah ku kynizmu. Ale mohli by sme ich chápať aj ako prípravu na prijatie kynického postoja, že uskutočňovanie dobrého života sa zaobíde bez skúmania logiky a fyziky (porovnaj V A 135).

<sup>1</sup> Sloveso *ἀντιλέγειν* (= hovoriť proti niekomu/niečomu) nepoužívali epickí hrdinovia, čo by mohlo znamenať, že ich charakter sa zaobišiel bez slovných potýčok. Slovo *ἀντιλέγειν* sa objavuje až v 5. stor. pred Kr. (najmä v dobovej komédii a tragédii), čo súvisí s politickou premenou aténskej obce. Výskyt slovesa mapuje podrobne William Veitch (*Greek Verbs Irregular and Defective*, s. 78-79). Výraz *ἀντιλέγειν* nachádzame v Sofoklovej *Antigone* (*Ant.* 377) a Aristofanových *Oblakoch* (*Nub.* 320-322, 1172), kde sa spája s technikou rétoriky a argumentácie. Ako alúziu na isonomické právo občana zaujať postoj odporu ho používa Sofoklés vo *Vládcovi Oidipovi* (*OT* 409), resp. aj ďalší doboví autori. Bližšie pozri H. D. Rankin, „Ouk Estin Antilegein“, s. 28-29.

Autorstvo tézy *οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν* (doslova „nemožno hovoriť proti niekomu“, „nemožno protirečiť niekomu“, prenesene „spor nie je možný“, „protirečenie nie je možné“) antická tradícia pripisuje Prótagorovi a jeho prívržencom (porovnaj Plat. *Euthyd.*, 286c2; Aristot., *Metaph.*, 1007b22, 1009a6). Žiadne priame správy to však nepotvrdzujú, preto ich Hermann Diels pričleňuje k nepriamym zlomkom typu „A“ (porovnaj Diog. Laert. IX 50 = DK 80 A1; Plat., *Euthyd.*, 286 b-c = DK 80 A19; Aristot., *Metaph.*, 1007b18; *Metaph.*, 1062b13). Platón označuje za autora tézy Prótagora, resp. ešte starších sofistov (*Euthyd.*, 286 b-c). Časová rekonštrukcia používania výroku o nemožnosti sporu je pomerne náročná. Prótagoras podľa Diogena ako prvý dokazoval (zl. B6a), že „o každej veci sú dva výklady, ktoré sú navzájom protikladné“ (*δύο λόγους εἶναι περὶ παντός πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις*), čo umožňuje, aby sme „zo slabšieho výkladu/zdôvodnenia urobili silnejší výklad/zdôvodnenie“ (...τὸν ἥττω ... λόγον κρείττω ποιεῖν; zl. B6b). Prótagoras – zrejme v spise *Ἀντιλογίαι* (zl. B5), ktorý mohol byť akousi obdobou anonymného spisu *Δισσοὶ Λόγοι*, čo naznačuje, že Prótagorov spis nemusel mať nutne eleatský charakter – „pripravil pôdu“ pre myšlienku, že žiadne výklady/dôvody (*λόγοι*) nevytvárajú skutočný protiklad.

K sofistickému pôvodu paradoxu porovnaj vtípnú poznámku Sexta Empirika, *κακοῦ κόρακος κακὸν ὄν* („zlý havran, zlé vajce“; Sext. Emp., *Adv. math.*, 2.99,4; porovnaj taktiež lat. sentenciu *mali corvi malum ovum*), ktorou Sextos

završuje rozprávanie o sicílskom rečníkovi Koraxovi. Príhoda je prerozprávaním pôvodnejšieho príbehu o Prótagorovi (porovnaj Diog. Laert. IX 56): Prótagoras si raz pýtal peniaze za vyučovanie od svojho žiaka Euathla, ale ten sa ohradil, že ešte nevyhral žiadny spor (vyhlásiac *ἀλλ' οὐδέπω νίκην νενίκηκα*), načo mu jeho učiteľ odvetil: *Ακ vyhrám spor ja, musím od teba dostať peniaze, pretože som zvíťazil, ak vyhráš ty, pretože si zvíťazil ty.*

Anonymný (možno Didymov) papyrus zo 4. stor. sa v súvislosti s tézou *οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν* zmieňuje o Antisthenovom súčasníkovi Prodikovi ako pôvodcovi výroku, ktorý „je v rozpore s myslením aj mienkou všetkých ľudí“ (porovnaj Binder, Liesenborgs, „Zuweisung der Sentenz *οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν* an Prodikos von Keos“, s. 37-43, kde sa nachádza text papyru a komentár). Viacerí historici sa však domnievajú, že papyrus nevyvracia Prótagorovo prvenstvo (koniec 5. stor. pred Kr.), na ktorého nadviazali v 4. stor. pred Kr. jeho pokračovatelia (porovnaj Kerferd, *The Sophistic Movement*, s. 90; Schiappa, *Protagoras and Logos*, s.134-135). K charakteru a historickému pozadiu sofistických paradoxov pozri: Sprague, *Plato's Use of Fallacy*, s. 19; Classen, *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*, s. 173-176; H. D. Rankin, „Ouk Estin Antilegein“, s. 25-26.

## V A 149

SIMPLIC. in *Aristot. Categ.*, p. 208, 28-32: *τῶν δὲ παλαιῶν οἱ μὲν ἀνήρουν τὰς ποιότητας τελέως, τὸ ποιὸν συγχωροῦντες εἶναι, ὡσπερ Ἀντισθένης, ὅς ποτε Πλάτωνι διαμφισβητῶν „ὦ Πλάτων, ἵππον μὲν ὀρῶ, ἵππότητα δὲ οὐχ ὀρῶ“ καὶ ὅς εἶπεν „ὅτι ἔχεις μὲν ᾧ ἵππος ὀρᾶται τὸδε τὸ ὄμμα, ᾧ δὲ ἵππότης θεωρεῖται, οὐδέπω κέκτησαι.“ cf. *ibid.*, p. 211, 18-21.*

AMMON. in *Porphyr. isagog.*, p. 40,6-10: *ὁ τοίνυν Ἀντισθένης ἔλεγε τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις εἶναι λέγων ὅτι „ἵππον μὲν ὀρῶ, ἵππότητα δὲ οὐχ ὀρῶ“ καὶ πάλιν „ἄνθρωπον μὲν ὀρῶ, ἀνθρωπότητα δὲ οὐχ ὀρῶ.“ ταῦτα ἐκεῖνος ἔλεγε τῇ αἰσθήσει μόνῃ ζῶν καὶ μὴ δυνάμενος τῷ λόγῳ εἰς μείζονα εὔρεσιν ἑαυτὸν ἀνενεγκεῖν. cf. *ibid.*, p. 41,4; ELIAS in *Porphyr. isagog.*, p. 47, 14-19; ELIAS (Olim DAVID) in *Aristot. categ. prooem.*, p. 108,15-109,3 [= I H 9] et in *Aristot. categ.*, p. 220, 28-30; DAVID in *Porphyr. isagog.*, p. 109, 12-16.*

TZETZES. *chiliad.*, VII 605-609:

*τῶν ἰδεῶν δὲ λέγουσι τρεῖς δόξας πεφυκέναι.  
φιλάς ἐννοίας γὰρ φησι ταύτας ὁ Ἀντισθένης  
λέγων. βλέπω μὲν ἄνθρωπον καὶ ἵππον δὲ ὁμοίως,  
ἵππότητα οὐ βλέπω δ', οὐδ' ἀνθρωπότητά γε.*

Simplic. *in Aristot. categ.*, p. 208,28-32: Spomedzi dávnych filozofov, jedni odmietali existenciu kvalít úplne, druhí pripúšťali len existenciu konkrétnych kvalít. Do druhej skupiny patrili Antisthenés, ktorý raz v tejto veci provokoval Platóna poznámkou: „Milý Platón, koňa síce vidím, ale koňovosť nie.“ Platón mu dôvtipne odpovedal: „Pretože orgán, ktorým možno vidieť koňa, máš. Myslím toto tu tvoje oko. Nedostal si však nástroj, ktorým možno nazerať koňovosť.“, porovnaj *ibid.*, p. 211, 18-21.

Ammon. *in Porphy. isagog.*, p. 40,6-10: Antisthenés tvrdil, že rody a druhy existujú len v čistom premýšľaní.<sup>1</sup> Komentoval to slovami: „Koňa síce vidím, ale koňovosť nie.“ Inokedy zasa hovoril: „Človeka síce vidím, ale človekovosť nie.“ Hovoril to preto, lebo žil len vo sfére zmyslov a nedokázal sa myslou povzniesť k vyššiemu skúmaniu.<sup>2</sup> Porovnaj *ibid.*, p. 41,4; Elias *in Porphy. isagog.*, p. 47,14-19; Elias (olim David), In: *Aristot. categ. prooem.*, p. 108,15-109,3 [=I H p. 109,12-16] et in: *Aristot. categ.*, p. 220,28-30; David *in Porphy. isagog.*, p. 109,12-16.

Tzetztes *chiliad.*, VII 605-609: Vraj existovali tri názory na idey. Podľa Antisthena sú len čistými myšlienkami. Komentuje to slovami: „Vidím človeka a rovnako aj koňa, ale nevidím koňovosť, a práve tak ani človekovosť.“

**Komentár:** Antickí doxografi prisudzujú rovnakú príhodu Diogenovi zo Si-nópé (porovnaj Diog. Laert. VI 53 [= V B 62]): „Keď raz Platón vykladal o ideách a hovoril o stolovosti a o naberačkovosti, Diogenés povedal: *Milý Platón, stôl a naberačku síce vidím, ale stolovosť, ani naberačkovosť nie.* Platón mu odvetil: *Je to prirodzené: máš oči, ktorými možno vidieť naberačku a stôl, ale nemáš rozum, ktorým možno vidieť stolovosť a naberačkovosť.*“

Simplikios neuvádza, z ktorého Antisthenovho diela vychádza. Podľa Fielda (*Plato and His Contemporaries*, s. 168) bol celý príbeh vymyslený priamo na telo Diogena a až dodatočne sa začal spájať s Antisthenom ako jeho učiteľom. Aj keby sme anekdotu interpretovali z hľadiska našej evidencie Antisthena, netýkala by sa ontologického statusu platónskych ideí, o ktorom hovorí Simplicios, ale povahy existujúcich vecí. Antisthenés by nespochybňoval skutočnosť kvalít, bez ohľadu na to, či by súhlasil, alebo nesúhlasil s Aristotelovými námietkami proti ich oddeliteľnosti od jednotlivín. Za jediné kvality uznal zmyslovo vnímateľné vlastnosti vecí, ktorým Platón prisúdil status druhotných skutočností (*τὰ ὀρατά*), odvodených od prvotnej inteligibilnej skutočnosti, poznateľnej iba čistým myslením (*τὰ νοητά*). Antisthenova skutočnosť musí byť preto individuálna – všeobecné pojmy (ako koňovosť, *ἰππότης*) nevyjadrujú podstatu vecí, ale iba myšlienky, ktoré veciam prisudzujeme (porovnaj AS, s. 131).

<sup>1</sup> Predobrazom Antisthenovho tvrdenia, že rody (*τὰ γένη*) a druhy (*τὰ εἶδη*) existujú len v čistom premýšľaní (*ψιλαῖς ἐπινοίαις*), by mohla byť Gorgiova téza

(zl. B 3 DK), že myslené veci (*τὰ φρονούμενα*) nie sú skutočné veci (*τὰ ὄντα*), t. j. predpoklad, ktorý patrí do zdôvodňovania druhej Gorgiovej tézy (*aj keď niečo jestvuje, je to nepoznatel'né*) zo spisu *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, že ak sú nejestvujúce veci nemysliteľné, tak nemožno myslieť niečo, čo neexistuje (t. j. veci, ktoré sme si účelovo vymysleli). Porovnaj Sext. Emp., *Adv. math.* VII., § 80: „Pokud jsou myšlené věci jsoucí, pak jsou nejsoucí věci nemysliteľné. To je však nemožné; vždyť je myšlena Skylla a Chimaira a mnohé nejsoucí věci“ (prel. K. Boháček, *Proč Gorgiás mluví*, s. 255; porovnaj analýzu Gorgiovej tézy na s. 113-120, ktorú Kryštof Boháček dáva do zaujímavej súvislosti s gorgiovskou rétorikou).

Porovnaj H. D. Rankin, „Ouk Estin Antilegein“, s. 27: „... Gorgias showed that ‚it is not‘ is just as flexible an operator as ‚it is‘. He contrived to imply that there is something wrong with the assumption of ‚is-ness‘ that was so deeply embedded in language and prejudice. He suggested that language was perhaps a more inscrutable medium than had been imagined. Perhaps in this respect, he was the greatest logician of them all. When he tells us that *phronoumena* are not *onta* (D-K B 3), he is laying down the foundation for Antisthenes‘ attack on the *eidē* as mere images, inhering *inpsilais ennoiais*. If you undermine Eleatic ‚is-ness‘ you tear out the underpinings of the whole philosophical enterprise of the *eidē*.“

<sup>2</sup> Na základe správy novoplatonika Ammónia (pribl. 440 – 520 po Kr.), syna novoplatonika Hermia, môžeme usudzovať, že Antisthenovým cieľom nebolo subjektivistické preformulovanie Platónovho učenia o ideách. Antisthenés zrejme zavrhol Platónove učenie ako také, pretože ho pokladal za nezmyselné, t. j. bez akejkoľvek opory v skutočnosti (*AS*, s. 132).

Zo správy môžeme vyčítať, že Ammónios kritizuje Antisthena z platónskej pozície (inteligibilná skutočnosť je ontologicky prvotnejšia ako vnímateľné veci), a to preto, lebo sa nedokázal „mysľou povzniesť k vyššiemu skúmaniu“, t. j. nedokázal prekročiť zmyslové vnímanie smerom k inteligibilnému poznaniu (porovnaj 3. a 4. úsek rozdelenej úsečky v VI. kn. Platónovej *Ústavy*, 509d1-511e5). Avšak na druhej strane Ammónios nepochybuje o tom, že Antisthenés pokladal rody a druhy (*τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη*) za súcna, t. j. za veci jestvujúce v čistom myslení (v myslí) – spochybňoval iba platónsky status vzťahu medzi zmyslovým a inteligibilným.

## V A 150

ARISTOT. *metaph.* H 3. 1043 b 4-32: οὐ φαίνεται δὴ ζητοῦσιν ἢ συλλαβὴ ἐκ τῶν στοιχείων οὖσα καὶ συνθέσεως, οὐδ' ἢ οἰκία πλίνθοι τε καὶ σύνθεσις. καὶ τοῦτο

ὀρθῶς· οὐ γάρ ἐστιν ἡ σύνθεσις οὐδ' ἡ μίξις ἐκ τούτων ὧν ἐστὶ σύνθεσις ἢ μίξις [. . . .] 23 ὥστε ἡ ἀπορία ἦν οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοὶ ἠπόρουσαν ἔχει τινὰ καιρὸν, ὅτι οὐκ ἐστὶ τὸ τί ἐστὶν ὀρίσασθαι (τὸν γὰρ ὄρον λόγον εἶναι μακρόν), ἀλλὰ ποῖον μὲν τί ἐστὶν ἐνδέχεται καὶ διδάξαι, ὥσπερ ἄργυρον, τί μὲν ἐστὶν οὐ, ὅτι δ' οἷον καττίτερος· ὥστ' οὐσίας ἐστὶ μὲν ἧς ἐνδέχεται εἶναι ὄρον καὶ λόγον, οἷον τῆς συνθέτου, εἴαν τε αἰσθητὴ εἴαν τε νοητὴ ἦ. ἐξ ὧν δ' αὕτη πρώτων, οὐκέτι, εἴπερ τί κατὰ τινὸς σημαίνει ὁ λόγος ὁ ὀριστικός καὶ δεῖ τὸ μὲν ὥσπερ ὕλην εἶναι τὸ δὲ ὡς μορφὴν.

ALEX. in Aristot. metaph., p. 553, 31-554, 10: δεῖ προσυπακούειν τοῦ ἐξ ὧν εἴπομεν λυθῆναι, ἵνα ἦ τὸ λεγόμενον τοιοῦτον· ὥστε ἡ ἀπορία καιρὸν ἔχει, ἦν οἱ Ἀντισθένειοι ἠπόρουσαν, λυθῆναι ἐξ ὧν εἴπομεν. ἐπειδὴ γὰρ δέδεικται ὅτι ἄλλα ἐστὶ τὰ ὡς εἶδους μέρη καὶ ἄλλα τὰ ὡς ὕλης, ἐκ τούτων λυθῆσεται ἡ τῶν Ἀντισθενείων ἀπορία. ἐστὶ δ' αὐτῶν ἡ ἀπορία, ὅτι οὐκ ἐστὶν ὀρίσασθαι, οὐδ' ἐστὶν ὀρισμὸς τινος. τοῦτο δὲ κατεσκευάζον ὠδί. ἐπειδὴ γὰρ ὁ ὀρισμὸς οὐκ ἐστὶν ὄνομα, ἀλλ' ἐκ πλειόνων (τοῦτο γὰρ εἶπε λόγον μακρόν· τὸ γὰρ ζῶον λογικὸν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικὸν λόγος μακρὸς ἐστὶν, ἀλλ' οὐκ ὡς τὸ ἄνθρωπος ὄνομα), ἐπειδὴ οὖν ὁ ὀρισμὸς οὐκ ἐστὶν ὄνομα, οὐκ ἐστὶν ὀρίσασθαι. λέγουσι δὲ ὅτι, ὅταν εἴπωμεν ζῶον λογικόν, σύνθετόν τι λέγομεν ἐξ ὕλης καὶ εἶδους, ὕλης μὲν τοῦ ζῶου, εἶδους δὲ τοῦ λογικοῦ, καὶ ἔτι προστεθέν τὸ θνητὸν σύνθετον. εἰ δὲ τοῦτο, τὰ μὲν σύνθετα ἐπεξερχόμεθα καὶ οἰονεῖ ἀριθμοῦμεν πόσα τινὰ τυγχάνει, ζῶον λογικὸν λέγοντες, καὶ πάλιν ζῶον λογικὸν θνητόν, ὀρισμὸν δὲ οὐ φαμεν. [. . . . .] *ibid.*, p. 554, 18-33· οὐκ ἐστὶν οὖν, φασίν, ὀρίσασθαι, ἀλλὰ ὁποῖον μὲν ἐστὶν ἄνθρωπος ἢ βοῦς ἐνδέχεται διδάξαι, ὀρίσασθαι δὲ οὐ· οἷον ὀρίσασθαι μὲν καὶ εἰπεῖν τί ἐστὶν ἄργυρος οὐκ οἷον τε, ὁποῖον δέ, δυνατόν, οἷον ἐρωτηθέντα ὁποῖόν ἐστιν ἄργυρος, εἰπεῖν, ὅτι οἷον καττίτερος. ὥστε, φασί, λόγον μὲν ἐστὶν εἰπεῖν οὐσίας συνθέτου τῆς ἐξ ὕλης καὶ εἶδους, εἶδους δὲ ὄρον ἢ ὕλης ἐξ ὧν ἡ σύνθετός ἐστὶν οὐσία οὐκ ἐστὶν ἀποδοῦναι. εἰπὼν δὲ ὅτι σύνθετος ἐστὶν οὐσίας ἀποδοῦναι ὀρισμὸν, προσέθηκε τὸ εἴαν τε αἰσθητῆς εἴαν τε νοητῆς. [. . .] οὐκ ὡς ἀρεσκόμενος δὲ καὶ τὰ μαθηματικὰ οὐσίας εἶπεν, ἀλλ' ἴσως καὶ τοῦτο τῶν Ἀντισθενείων λεγόντων εἴρηκεν αὐτὰ οὐσίας. τῆς μὲν οὖν συνθέτου φασίν οὐσίας, εἴτε αἰσθητὴ ἐστὶν εἴτε νοητὴ, ἐστὶν ὀρισμὸν ἀποδοῦναι, ἐξ ὧν δ' αὕτη, οὐκ ἐστὶν, εἴπερ τὸ ζῶον λογικὸν καὶ ὅλως ὁ ὄρος τί κατὰ τινὸς σημαίνει, καὶ τὸ μὲν ἐστὶν εἶδος τὸ δὲ ὕλη.

Aristot. metaph., H 3. 1043 b 4-32: Keď vec dôkladne skúmame, je zjavné, že slabika sa neskladá z hlások a ich zloženín. Ani dom nie sú tehly a ich spojenie. A je to naozaj tak. Lebo ani zloženina, a ani zmes sa neskladá z prvkov, ktoré vytvárajú zloženinu a zmes. [.....] Preto aj problém, ktorý zamestnával Antisthenových žiakov<sup>1</sup> a podobných nevzdelancov,<sup>2</sup> má určitú závažnosť. Mám na mysli to, že vraj nemožno vymedziť, čo vec je (lebo definícia je vraj dlhou rečou<sup>3</sup>), ale že vraj možno uviesť, aké niečo je, napríklad striebro. Hoci nemožno uviesť, čo je striebro, možno o ňom povedať, že je ako cín.<sup>4</sup> Takže pri



niektorej bytnosti je možné uviesť definíciu a pojem, totiž pri bytnosti zloženej – bez ohľadu na to, či je zmyslová, alebo inteligibilná.<sup>5</sup> Definíciu však už nemožno podať pri jej zložkách, pravda, ak má táto vymedzujúca reč hovoriť niečo o niečom inom a ak jedno má byť ako látka a druhé ako forma.<sup>6</sup>

Alex. *in Aristot. metaph.*, p. 553,31-554,10: Musíme trochu venovať pozornosť aj problémom, z ktorých sme už podľa nášho predchádzajúceho výkladu vyviazli. Analyzovaný výrok teda znie takto: „... Preto aj problém, ktorý zamestnával Antisthenových žiakov, má určitú závažnosť.“ Ale už sme povedali, že z tohto problému sme úspešne vyviazli. Problém nastolený Antisthenovými žiakmi totiž vyrieši náš predchádzajúci výklad, podľa ktorého sa jedny časti týkajú akoby formy, iné zas akoby látky. Sporná otázka, ktorú nastolili, teda spočíva v tom, že vraj nemožno definovať a že ani neexistuje definícia žiadnej veci. Svoj argument konštruovali spôsobom, ktorý ľahko vysvetlíme. Definícia podľa nich nie je meno, ale skladá sa z viacerých slov (nazýva ju dlhou rečou – takou je napríklad „rozumné, smrteľné zviera disponujúce rozumom a schopné pestovať vedu“, ale nie meno „človek“). Keď teda definícia nie je meno, nie je možné definovanie. Hovoria, že keď povieme „rozumný živočích“, hovoríme o niečom zloženom z látky a formy. Látku tu predstavuje „živočích“, formu „rozumný“, pričom zloženým je aj prídavok „smrteľný“. Ak je to tak, pri definovaní sa zaoberáme vecami zloženými a priam počítame, koľko ich asi je – uvádzame, že je rozumným živočíchom, ďalej, že je smrteľným rozumným živočíchom, ale vôbec tu nepodávame definíciu. [...] *ibid.*, p. 554,18-33: Definovanie teda podľa nich nie je možné. V každom prípade však možno niekoho poučiť o tom, aký je človek alebo býk, nie však podať definíciu. Tak napríklad nemožno definovať a uviesť, čo je striebro, možno však povedať, aké je. Keď sa teda niekoho spýtame, aké je striebro, môže nám bez problému odpovedať, že je také ako cín. Podľa ich názoru teda možno podať definujúcu výpoveď o zloženej podstate, ktorá sa skladá z látky a formy. Definíciu formy či látky, z ktorých sa táto zložená bytnosť skladá, však podať nemožno. Keď povedal, že definíciu zloženej bytnosti možno uviesť, dodal, že bez ohľadu na to, či je zmyslová alebo inteligibilná. [...] Matematické predmety nazval bytnosťami určite nie preto, aby sa iným zaliečal, ale urobil tak zrejme preto, lebo aj Antisthenovi žiaci ich nazývajú bytnosťami. Hovoria totiž, že možno podať definíciu zloženej bytnosti – bez ohľadu na to, či je zmyslová, alebo inteligibilná – nemožno to však urobiť pri jej zložkách. Uvedené musí platiť, ak definíčné vymedzenie „... je rozumným živočíchom“ a definícia všeobecne vyjadruje niečo o niečom inom, pričom jedno je tu forma, druhé zas látka.

**Komentár:** S Antisthenovým menom sa spája niekoľko logických výrokov, ktoré sa týkajú vzťahu medzi jazykom a skutočnosťou. Táto otázka zamestná-

vala viacerých posteletských a sókratovských mysliteľov z prelomu 5. – 4. stor. pred Kr. – aj preto veľká časť moderných interpretov dáva Antisthenove tézy do súvislosti s názormi jeho súčasníkov.

Pripomeňme, že obraz Antisthena ako „logika“ nekorešponduje s kynickým spôsobom myslenia, ktoré sa zaobíde bez skúmania logiky a fyziky. Diogenés zo Sinópe o niečo neskôr nazve sókratovské dedičstvo logických skúmaní, t. j. Eukleida a jeho megarskú školu, hanlivým slovom *χολή* („žlč“, „drzosť“, „rozhorčenie“; Diog. Laert. VI 24), ktoré je slovnou hračkou k slovu *σχολή* („voľná chvíľa“, „škola“), „berúc si na mušku“ megarskú záľubu v eristike. Na druhej strane Antisthenovu tézu o nemožnosti sporu by sme mohli chápať ako „logickú predohru“ ku kynickému odmietaniu logiky.

Kritici sa v minulosti pokúšali interpretovať všetky logické tézy pripisované Antisthenovi ako výraz jednotného myšlienkového postoja. Apória, že nemožno vymedziť, čo je vec (*τὸ τί ἔστιν ὀρίσασθαι*), ale môžeme iba vysvetliť, aká je vec (*ποιὸν μὲν τί ἔστιν*), lebo definovanie (*ὄρος*) je *λόγος μακρός* (porovnaj *Metaph.*, 1043b23-28 [= V A 150]), by mala byť súčasťou Antisthenovho vymedzenia *logu* (Diog. Laert. VI 3 [= V A 151]), ako aj učenia o vlastnom *logu*, *οἰκεῖος λόγος* (*Metaph.* 1024b32-33 [= V A 152]), resp. Antisthenovej kritiky Platónovej náuky o ideách (Simplic. *in Aristot. categ.*, p. 208,28-32 [= V A 149]).

Najčastejšie sa všetky tézy interpretovali ako výraz jednotného nominalistického postoja: Antisthenés tvrdil, že jediný súd, ktorý možno sformulovať o veci, je súd vytvorený jej menom, to znamená „identický súd“. Porovnaj E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, zv. II/1, s. 293), C. M. Gillespie („The Logic of Antisthenes“, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXVII (1914), s. 24-32), F. Decleva Caizzi („Antistene“, s. 35-36), H. D. Rankin („That it is impossible to say not‘ and Related Topics in Antisthenes“, s. 91-98) atď. Výklady moderných interpretov vychádzali z eleatského presvedčenia, že ak o niečom hovoríme, potom platí, že „niečo“ v určitom zmysle „je“, pretože nemožno hovoriť o „ničom“ (porovnaj Procl. *In Plat. Cratyl.* 37 [= V A 155]). Títo interpreti však neodpovedali na otázku, ktorá je z hľadiska ich predpokladu, že Antisthenés zastával jednotný postoj, zásadná: Ak je podľa Antisthena každá vec vyjadriteľná iba svojím „vlastným *logom*“, *οἰκεῖος λόγος* (Aristot. *metaph.* 1024 b 26-34 [= V A 152]), a ak tento *λόγος* zjavuje *τὸ τί ἦν ἢ ἔστι* („to, čo bolo alebo je“), ako možno zlúčiť tieto dve tézy s ďalšou, ktorú Aristotelés pripisuje Antisthenovi, totiž že nemožno *τὸ τί ἔστιν ὀρίσασθαι* („vymedziť, čo je vec“), pretože definícia je *λόγος μακρός* (Aristot., *Metaph.* 1043 b 4-32 [= V A 150])? Ak nemožno definovať „čosť“, *τὸ τί ἔστι*, ak môžeme vec len pomenovať (t. j. pripísať jej *ὄνομα*), potom si musíme položiť otázku (ktorú si interpreti v zásade nekladú), či je udržateľný názor, že o tejto veci sa dá sformulovať (iba) *οἰκεῖος λόγος* a že *λόγος* manifestuje *τὸ τί ἦν ἢ ἔστι* („to, čo bolo alebo je“).

Podľa F. Declevy Caizziovej („Antistene“, s. 35-36) sa obidve tézy dostanú do nového svetla, ak ich vzájomne prepojíme: ukáže sa, že *λόγος* vyjadruje iba τὸ ἦν („bolo“), a že toto imperfektum by sme mali chápať ako vyjadrenie konštitutívnych prvkov vecí. Ale z aristotelovského zlomku V A 150 (*Metaph.* 1043b 4-32), že nemožno τὸ τί ἔστιν ὀρίσασθαι („vymedziť, čo je vec“), vyplýva, že práve tieto prvky nemožno definovať (lebo definícia je *λόγος μακρός*) – môžeme ich teda iba pomenovať.

H. D. Rankin (*‘That it is impossible to say not’ and Related Topics in Antisthenes*, s. 93) dáva všetky tézy do súladu s tézou *οἰκεῖος λόγος*, ktorú označí za identický súd. Antisthenés si podľa neho myslel, že keď povieme „*x* je *x*“, nehovoríme „čo je *x*“, a preto *x* nedefinujeme.

Ak chceme vyriešiť rozpory, na ktoré narážajú rôzne interpretácie, mali by sme sa bližšie pozrieť na kontext, do ktorého je zasadená Aristotelova pasáž o nemožnosti τὸ τί ἔστιν ὀρίσασθαι.

**Kontext Aristotelovej správy:** V rámci diskusie o bytnosti, *οὐσία* (*Metaph.* H 3), Aristotelés otvára problém, či *meno* (*ὄνομα*) znamená celú *zloženú bytnosť* (*σύνθετος οὐσία*), alebo len *skutočnosť a tvar* (*ἐνέργεια καὶ μορφή*; *Metaph.* 1043a29-31): Keďže obidva významy odkazujú (hoci v odlišnom zmysle) na rovnakú skutočnosť, pri skúmaní (vnímateľnej) bytnosti nepredstavujú problém, pretože je jasné, že „to, čo bolo byť“ (τὸ τί ἦν εἶναι), náleží (*ὑπάρχει*) k *tvaru a skutočnosti* (τῷ εἶδει καὶ τῇ ἐνεργείᾳ; 1043a31-b2). Aristotelés následne zavrhuje tézu, že bytnosť a definícia bytnosti sa redukuje na číry súbor svojich prvkov: *ved’ „duša“ a „byť dušou“ je to isté* (*ψυχὴ μὲν γὰρ καὶ ψυχῆ εἶναι ταύτόν*), *ale „byť človekom“ a „človek“ nie je to isté* (*ἄνθρωπῳ δὲ καὶ ἀνθρώπος οὐ ταύτόν*). Iba ak by sa aj duša nazývala človekom; tak bytnosť je jednak to isté a jednak nie je to isté čo jej nositeľ. Aristotelovo vyjadrenie však nie je také jednoduché, ako by sa mohlo zdať, pretože vzápätí hovorí, že *tí, ktorí si kladú túto otázku, si nemyslia, že by sa napr. slabika skladala z hlások a ich spojenia* (*οὐ φαίνεται δὴ ζητοῦσιν ἢ συλλαβὴ ἐκ τῶν στοιχείων οὔσα καὶ συνδέσεως*; 1043b4-6) – *a túto otázku si kladú právom*. Zrejme by sme to mali chápať tak, že slabika *JA* sa nielen nedá redukovať na písmená, z ktorých sa skladá (*J a A*), ale ani na ich sumu (*J + A*). Vysvetľuje to jeden z týchto príkladov: Človek nie je „živočích“ a „dvojnožec“, ale niečo odlišné od týchto látkových bytností, pretože nie je ani *prvok* (*στοιχεῖον*), ani sa neskladá z *prvkov* (*ἐκ στοιχείου*), ale je *bytnosťou* (*οὐσία*), t. j. *tým, čo sa udáva, keď sa vynecháva látka* (*ἐξαιρουῦντες τὴν ὕλην λέγουσιν*). Myslitelia, ktorí ignorujú „toto odlišné“, vyjadrujú iba látku. Aristotelov záver: *Ak je to príčinou bytia a tá je bytnosťou, môže sa to asi nazvať bytnosťou* (*εἰ οὖν τοῦτ’ αἴτιον τοῦ εἶναι, καὶ οὐσία τοῦτο, αὐτὴν ἂν τὴν οὐσίαν οὐ λέγοιεν*; 1043b13-14). Po odbočke, ktorá má slúžiť na spresnenie rozdielu medzi jeho a platónskou koncepciou bytnosti (*Metaph.* 1043b14-23), Aristotelés nadväzuje na predošlú

tému a pokračuje poznámkou o *aporii* (*ἀπορία*), ktorú nastolili antisthenovci (*οἱ Ἀντισθένειοι*) a iní, nemenej nevzdelaní ľudia (*ἀπαιδευτοί*), a síce, že nemožno *τὸ τί ἔστιν ὀρίσασθαι*, t. j. (vyjadrené aristotelovským jazykom) že *οὐσία* veci sa nedá definovať. Antisthenés podľa Aristotela tvrdí (*ἡ ἀπορία ... ἔχει τινὰ καιρὸν* = *tento problém ... má určitú závažnosť*), že aj keď nemôžeme vec definovať (porovnaj Jaegerovu integráciu textu *Metafyziky; Aristotelis Metaphysica*, 1957, *ad loc.*), dokážeme ju aspoň opísať, resp. vysvetliť pomocou *analógie* s inou známou vecou, alebo – ak ide o zloženinu – pomocou vysvetlenia jednotlivých častí, z ktorých sa skladá. Nemôžeme však určiť pôvodné časti, lebo definujúca reč (*ὁ λόγος ὁ ὀριστικός*) vždy vypovedá niečo o niečom, pričom jedno musí byť ako látka, druhé ako tvar. Aristotelés proti „antisthenovskému postoju“ namieta, že definuje iba *formu* veci, a nie jej *zloženinu* (t. j. že je zložená z látky a formy). A dodáva, že to platí pre zmyslovo vnímateľné aj inteligibilné zloženiny (porovnaj *Metaph.* 1045a33-35). Bližšie pozri Bostockov komentár k tomuto miestu (Aristotle, *Metaphysics. Books Z and H.*, s. 266-267) a poznámky M. F. Burnyeata („The material and Source of Plato’s Dream“, s. 112).

Ďalšie objasnenie Aristotelovej kritiky prináša Alexandros z Afrodisiady (*In Aristot. metaph.*, s. 553,31-554,10 [= V A 150]), keď poznamenáva, že nemožnosť definovať vyplýva z toho, že *ὀρισμός* nie je *ὄνομα*, ale *λόγος μακρός* pozostávajúci z viacerých prvkov; napr. *ὄνομα* je *ἄνθρωπος* („človek“) a *λόγος μακρός* je *ζῶον λογικὸν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικὸν* („živočích obdarený rozumnou rečou, ktorý je smrteľný a schopný nadobudnúť vedenie“). Keď vyslovujeme *ζῶον λογικόν*, vyjadrujeme, že niečo je zložené (*σύνθετόν*) z látky (= *ζῶον*) a tvaru (= *λογικόν*). Ak následne k tomuto *ζῶον λογικόν* pripojíme *θνητὸν*, vyjadrujeme ďalšie *σύνθετόν*, a tak ďalej. *Λόγος μακρός* teda nie je nič iné ako zoznam, v ktorom *vyratívame* (*ἀριθμοῦμεν*), z koľkých vecí sa určitá vec skladá, takže nejde o jej *definíciu* (*λόγος*, t. j. *ῥος*), ale o akýsi výpočet, resp. súčet prvkov.

**Späť ku komentáru:** Aristotelovo svedectvo z *Metaph. H 3* čítali takmer všetci antisthenovskí interpreti vo svetle tézy, ktorú rozoberá Platón v *Theaet.* 201e-202c (porovnaj napr. Dièsov komentár k *Theaitétovi*, v ktorom potvrdzuje všeobecne prijímanú tézu, že Platónov *Theaitétos* vyvracia všetky dobové teórie definovania vrátane Hérakleitovej, Prótagorovej a Antisthenovej teórie; porovnaj Platon *Œuvres complètes*, zv. VII/2, s. 151-153). Narážka na Antisthena v Platónovom *Theaitétovi* sa však nedá dostatočne odôvodniť, na čo upozornil M. F. Burnyeat („The material and Source of Plato’s Dream“, s. 101-122), ktorý sa pokúsil vysvetliť Antisthenovu tézu ako odmietnutie teórie definovania vyloženej v Platónovom *Menónovi*.

Mali by sme sa pokúsiť čo najpresnejšie zistiť hodnovernosť Aristotelovho svedectva, a to aj s ohľadom na výraz *Ἀντισθένειοι*. Väčšina kritikov si myslí,

že „antisthenovcov“ sa týka všetko, čo Aristotelés hovorí od slov ὥστε ἢ ἀπορία („Preto aj problém/apória...“) v riadku 1043b23-24 až po καττίτερος („cín“) v riadku 1043b28. Porovnaj C. M. Gillespie („The Logic of Antisthenes“, s. 460), A. Festugière (*Études de philosophie grecque*, s. 309-310), M. F. Burnyeat („The material and Source of Plato’s Dream“, s. 111-112) a štúdiá odborníkov z Centre de Recherche Philologique na Univerzite v Lille III (porovnaj F. Blaise et al., „Antisthène: sophistique et cynisme“, s. 121).

C. M. A. Grube („Antisthenes was no logician“, s. 21-23) sa snaží obmedziť svedectvo zo syntaktických a štylistických dôvodov po slová τὸν γὰρ ὄρον λόγον εἶναι μακρόν („lebo definícia je vraj dlhou rečou“) v riadku 1043b26. Aristotelova veta podľa neho predstavuje kontrast s konštrukciou uvedenou spojku ὅτι a následným akuzatívom s infinitívom, a preto výraz ἀλλὰ ... μὲν („ale že vraj možno uviesť, aké niečo je...“) v riadku 1043b26 preto uvádza Aristotelovu, a nie Antisthenovu myšlienku.

Potrebu upraviť text *Metafyziky* pociťoval aj W. Jaeger v oxfordskom vydaní Aristotelovho textu (*Aristotelis Metaphysica*, 1957, *ad loc.*), ktorý navrhuje čítať: ἀλλὰ ποῖον μὲν τί ἐστὶν ἐνδέχεται [καὶ] διδάξαι <ὀρίσασθαι δ’ οὐ> ὥσπερ κτλ. Jaeger vysvetľuje v poznámkovom aparáte: *nam particulae μὲν (26) correspondere debet δὲ velut in exemplo argenti* („avšak s časticou μὲν by malo korešpondovať δὲ ako v príklade so striebrom“). Grubeho tézu Jaeger neodmieta iba zo syntaktických a štylistických dôvodov (ako Rankin, porovnaj „Irony and Logic: The ἀντιλέγειν paradox and Antisthenes’ Purpose“), ale preto, lebo text nasledujúci po slove μακρόν sotva možno pripísať Aristotelovi.

Niektorí kritici navrhujú rozšíriť Aristotelovo svedectvo až po riadok 1043b32 a v dôsledku toho navrhujú doň zahrnúť aj to, čo mu predchádza v riadku 1043b4-14. Porovnaj E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, zv. II/1, s. 294), H. Bonitz (*Aristotelis Metaphysica* 1849, s. 369), K. von Fritz („Zur Antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik“, *Hermes*, LXII (1927), s. 463-464), F. D. Caizzi („Antistene“, s. 28), W. K. C. Guthrie (*A History of Greek Philosophy*, Vol. 5, s. 115). Ako však upozorňuje G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 383), takéto rozšírenie by bolo legitímne iba za predpokladu, že k Antisthenovi sa vzťahuje spomínaná pasáž z Platónovho *Theaitéta*, 201e-202c, čo vylučuje na základe štruktúry Aristotelovho textu: Aristotelés koncepciu opísanú v *Metaph.* 1043b4-14 nepripisuje priamo Antisthenovi, ale hovorí, že ak takúto teóriu pripustíme, *vyplynie z nej* (ὥστε...), že tu jestvuje nejaké *καιρόν* (ktoré znamená skôr „príležitosť“ než „opodstatnenosť“) pre apóriu (ἀπορία) pochádzajúcu od *antisthenovcov*, Ἀντισθένειοι, podľa ktorej, keďže definícia je *λόγος μακρός*, nemožno τὸ τί ἐστὶν ὀρίσασθαι (vymedziť, čo je vec). Stručne povedané: Ak zastávame názor, že vec je len sumou svojich prvkov, upadneme do *apórie*, ktorá pochádza od Antisthenových nasledovníkov. To znamená, že οὐκ ἔστι τὸ τί

ἔστιν ὀρίσασθαι nie je apória, do ktorej by boli zatiahli seba aj iných Ἀντισθένησιοι, ale je to určitá všeobecná paradoxná téza, ktorá sa týka prvkov aj zloženín, téza analogická s οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν. A tak ako οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, aj οὐκ ἔστι τὸ τί ἔστιν ὀρίσασθαι sa vzťahuje na polemiku s Platónom. Keďže však nemožno uskutočniť ὀρίσασθαι (vymedziť niečo), pretože ide o λόγος μακρός, ten, kto by zastával takúto nemožnú pozíciu a zároveň by tvrdil, že o jednej a tej istej veci môžeme sformulovať οἰκεῖος λόγος a že tento λόγος zjavuje τὸ τί ἦν εἶναι („to, čo bolo byť“), dopustil by sa zrejmého rozporu.

Ešte očividnejší je tento rozpor v Alexandrovom výklade (pokiaľ mu môžeme dôverovať), že tvrdenie o nemožnosti definovať (vo všeobecnosti, nielen definovať prvky) sa zakladá na protiklade medzi ὀνόματα (ktoré vyjadrujú všetky veci, nielen prvky) a λόγος μακρός.

Podľa Giannantonioho (SSR, IV, s. 383-384) skutočnosť, že Aristotelés nehovorí o Antisthenovi (ako v *Metaph.* Δ 29), ale o „antisthenovcoch“, Ἀντισθένησιοι, musí mať nejaký význam. Zdá sa, že Aristotelés nenaráža priamo na Antisthena, ale na jeho nasledovníkov alebo napodobňovateľov (v podobnom zmysle, ako my používame výraz „hegeliáni“, *Hegelianer*, vo význame „Hegelovi epigóni“), ktorých kladie na rovnakú úroveň s inými nevzdelanými ľuďmi, ἀπαιδευτοί, rovnakého razenia. Iba tak sa možno vyhnúť tomu, aby sme rozpor, na ktorý upozornil Aristotelés (pokiaľ nejaký vznikol), pripísali samotnému Antisthenovi. Podnet na upozornenie, ktoré sformuloval Aristotelés zo svojho vlastného hľadiska a v perspektíve svojich vlastných problémov, mohli dať „antisthenovci“ jednostrannou aplikáciou tézy ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων, ktorá podľa Epiktéta (*Dissert.* I 17,10-12 [= V A 160]) predstavovala v Antisthenovej náuke ἀρχὴ παιδείσεως (porovnaj jeho spis *Περὶ παιδείας ἢ περὶ ὀνομάτων*; V A 41).

Proti Giannantonioho interpretácii sa vyslovil V. Celluprica („Antistene: Logico o sofista“, s. 318-328), ktorý píše (s. 324): „... tým, že antisthenovci a pravdepodobne aj sám Antisthenés popierali možnosť definovania τί ἔστι, mali na mysli platónske a aristotelovské definovanie pomocou určenia rodu a druhu“. Ale o niečo ďalej píše (s. 325): „... to, že podľa Antisthena *logos* pozostávajúci z viacerých mien nemohol vyjadrovať tú-ktorú vec, neznamená, že podľa neho nemôže existovať iný typ *logu*, ktorý by odpovedal na otázku: ‚Čo je to?‘ Takýmto *logom* musel byť *logos*, ktorý on sám definoval: ‚*logos*, ktorý zjavuje, čo vec bola alebo je“.

K. Döring („Antisthenes: Sophist oder Sokratiker?“, s. 235-236) sa pokúša o rekonštrukciu Antisthenovej pozície s použitím prvkov argumentácie, ktorými Dionysodóros v Platónovom *Euthydémovi* (258d-286b) formuluje paradox οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν. Predpokladajme, že existuje *logos*, ktorý určuje τί ἔστι veci. Potom by platilo, že tento *logos*, rovnako ako vec, ktorej τί ἔστι určuje, môže byť len jeden. Označme tento *logos* za οἰκεῖος λόγος. Práve tento a iba tento lo-

gos budeme mať na mysli, keď budeme hovoriť o *logu*. Teraz si predstavme, že dve osoby, osoba *A* a osoba *B*, hľadajú *οἰκεῖος λόγος* nejakého *X*. Osoba *A* niečo povie a tvrdí, že to, čo vyslovila, je hľadaný *logos*. Na to, čo navrhla osoba *A* ako *logos X*, sa môže viazať len jedna z nasledujúcich výpovedí: Musí to byť buď (1) hľadaný *logos*, takže to bude *οἰκεῖος λόγος* (veci) *X*, alebo (2) *logos* inej veci, napr. *Y*, alebo (3) *logos* ničoho, takže to nebude *οἰκεῖος λόγος*, ale nejaká orálna výpoveď iného druhu. Osoba *B* protirečí osobe *A*, že to, čo povedala, nie je *οἰκεῖος λόγος* (veci) *X*, a označí niečo iné za hľadaný *logos*. Pre to, čo osoba *B* navrhla ako *logos X*, platí to isté, čo pre návrh osoby *A*: Musí to byť buď (1) skutočne hľadaný *logos*, alebo (2) *logos* niečoho iného, napr. *Z*, alebo (3) *logos* ničoho, teda žiadny *logos*. Pokiaľ osoba *B* vyhlási za *οἰκεῖος λόγος* veci *X* niečo iné ako osoba *A*, dalo by sa (hovorovo) povedať, že protirečí osobe *A*, ale v skutočnosti to nie je vyjadrené správne. Striktne vzaté neplatí, že osoba *B* protirečí osobe *A*, lebo keď obidve vyslovili *logoi*, osoba *A* *logos* jednej veci a osoba *B* *logos* inej veci, potom osoba *B* neprotirečila osobe *A*, ale obidve hovorili o dvoch rôznych veciach, každá o svojej. Na druhej strane: Ak jedna z nich alebo dokonca obidve neuviedli žiadne *logoi*, ale uvádzali iba slovné výroky iného druhu, potom jedna, prípadne obidve nepovedali vo vzťahu k problému, o ktorý išlo (určiť *τί ἐστι* veci *X*), vôbec nič, takže sa nedá hovoriť, že si protirečili. A ďalej: V zásade nemožno povedať o osobe *A* alebo o osobe *B*, príp. o oboch, že uviedla, resp. uviedli nesprávny *logos* (*ψεύδουσαι = λόγον ψευδῆ λέγειν*). Pretože buď je *logos*, a tým aj *logos* niečoho, to, čo povedala osoba *A*, príp. osoba *B* – ten, kto vysloví *logos* niečoho, vysloví pravdu. Alebo je to tak, že osoba *A*, príp. osoba *B* vôbec neuviedla *logos*, ale len slovný výrok iného druhu – v tom prípade nemohla uviesť ani žiadny nesprávny *logos*.

<sup>1</sup> K Aristotelovmu pomenovaniu „antisthenovci“ (*οἱ Ἀντισθένειοι*), resp. k odlíšeniu antisthenovcov od Antisthena porovnaj H. D. Rankin, „Ouk Estin Antilegein“, s. 36; G. Giannantoni, *SSR*, IV, s. 383-384. Aristotelés mohol mať na mysli „tých, ktorí zmýšľajú podobne ako Antisthenés“ bez ohľadu na to, či Antisthenés mal, alebo nemal vlastných žiakov alebo pokračovateľov. Alebo mohol mať na mysli tých, ktorí sa vo svojej argumentácii inšpirujú Antisthenom, či dokonca tých, ktorí sa odvolávajú na Antisthena, ale vôbec ho nepochopili. Dosvedčovala by to poznámka o iných nevzdelaných mysliteľoch (*ἀπαιδευτοί*).

Zaujímavé je, že Aristotelés nepoužíva pre antisthenovcov pomenovanie „kynici“ (*οἱ κυνικοί*), hoci pozná označenie *ὁ κύων* (porovnaj *Rhet.* 1411a24), čo by naznačovalo, že meno „kynik“ sa začne používať neskôr, zrejme v spojitosti s Diogenom (*Διογένης ὁ κύων*), a až v helenistickej doxografii sa začne spájať späť s Antisthenom (porovnaj Dudley, *A History of Cynicism*, s. 2; Goulet-Cazé, „Who was the First Dog?“, s. 414-415).

<sup>2</sup> Niektorí interpreti si kladú otázku, či Aristotelés stotožňuje Antisthena s an-

tisthenovcami a podobnými nevzdelancami. Niektorí historici (porovnaj Burnet, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, s. 251-252) poukazujú na to, že Aristotelés sa zmieňuje o Antisthenovi až v riadku 1043b24, čo by mohlo znamenať, že na začiatku kapitoly nemal na mysli Antisthena, a preto by sme Antisthena nemali spájať s jeho nevzdelanými nasledovníkmi (*such uncultivated people*).

Ak budeme predpokladať, že medzi Antisthenom a antisthenovcami je blízka súvislosť, potom musíme povedať, že priradenie antisthenovcov k „nevzdelancom“ (*οἱ ἀπαιδευτοί*) je v kontexte myslenia 4. stor. pred Kr. značne hanlivé a zrejme aj nespravodlivé, keď uvážime, že Aristotelés mal veľmi dobrý prehľad o stave dobového vedenia. Aristotelés síce hovorí, že tento problém je svojím spôsobom závažný, ale v konečnom dôsledku nemá o Antisthenovi, resp. o jeho nasledovníkoch vysokú mienku (podobne ako Platón, pokiaľ budeme považovať za nepriame narážky na Antisthena zmienené pasáže z *Euthydéma* alebo *Theaitéta*).

Aristotelov ostrý súd by mohol súvisieť s Antisthenovým nepriateľským postojom voči možnosti úplného vedenia, o ktoré sa usiloval Aristotelés, alebo s Antisthenovým indierentným postojom k východiskovým princípom Aristotelovho *Organonu* (porovnaj *Metaph.* 1006a1-6, kde Aristotelés označuje tézu, že „nie je možné, aby zároveň niečo bolo aj nebolo“ za najistejší zo všetkých princípov, ktorý nepotrebuje ďalšie dokazovanie).

<sup>3</sup> *Μακρὸς λόγος* („dlhá reč“, „dlhý výklad“, pejoratívne „zdĺhavé vysvetľovanie“, „dlhý príbeh“). Neštandardne (oproti vládnucej interpretačnej tradícii) vykladá toto miesto K. R. Popper (*Open society and its enemies*, zv. II., s. 334-336, pozn. 54; český preklad: *Otvřená společnost a její nepřátelé*, zv. II., s. 261-262): Aristotelés sa nezmieňuje o Antisthenovi len tak mimochodom, lebo Antisthenove námietky ho trápia v súvislosti s vlastnou teóriou. Popper si myslí, že Antisthenés vystúpil priamo proti Aristotelovej teórii definícií. Esencialistické definície považoval za neužitočné, pretože *iba nahrádzajú krátky príbeh dlhým príbehom* (*as merely substituting a long story for a short one* – Popperov preklad miesta, v ktorom Aristotelés odkazuje na Antisthena, že *definícia je vraj dlhou rečou*). Popper si všíma, ako Aristotelés postupne odbočuje od pôvodnej témy, aby prepojil antisthenovský argument s vlastným učením, že definujúci pojem (*λόγος*) sa skladá z dvoch častí (*genus a differentia*), ktoré sú spojené a zjednotené ako *látka a forma*. Tým chce vyvolať dojem, že Antisthenés nehovorí iba kriticky o esencialistickej teórii definície, ale obhajuje aj vlastné, pozitívne učenie. Nakoniec Popper dáva za pravdu Groteho výkladu (*Plato and the other Companions of Sokrates*, s. 520), ktorý označuje diskusiu medzi Antisthenom a Platónom/Aristotelom za prvú vzburu nominalizmu proti učeniu extrémneho realizmu (esencializmu), a tým odmieta Fieldov názor, že nie je správne vykladať Antisthena ako nominalistu (*Plato and his Contemporaries*,



zv. III, s. 167). Popper dokladá svoju interpretáciu Antisthena poukazaním na analogickú diskusiu medzi scholastikou a Descartom, resp. Lockom, a neskôr na diskusiu medzi týmito dvomi mysliteľmi a Hobbesom, resp. Berkeleym, ktorého pokladá za jedného z prvých zástancov metodologického nominalizmu.

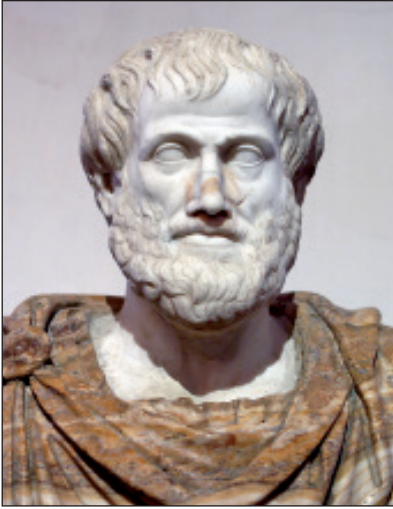
Popperov výklad Antisthena by sme mohli zhrnúť tak, že tézu *οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν* nemôžeme považovať za Antisthenovu pozitívnu myšlienku, ale za jeden z aspektov jeho polemiky proti Platónovej náuke o ideách a z nej vyplývajúcej náuky o definícii. Ako sme uviedli vyššie, interpretačný kontext, v rámci ktorého Popper číta Antisthena, nedokážeme historicky potvrdiť (porovnaj chápanie *logu* na prelome 5. a 4. stor. pred Kr. s tým, ktoré mu prisúdi aristotelovská logika), ale potvrdzuje aspoň to, že ide o sókratovskú problematiku.

K. Döring („Antisthenes: Sophist oder Sokratiker?“, s. 232) vychádza pri čítaní Antisthena (podobne ako K. R. Popper) zo sókratovského kontextu (t. j. z otázky *τί ἐστι*). Döring ukazuje, že odkaz na „príliš dlhý *λόγος*“, začínajúci slovami v zátvorke *τὸν γὰρ ὄρον* (1043b.26), by sme nemali pokladať za Antisthenovo zdôvodnenie tézy, že „nemožno vymedziť, čo je vec“, ale skôr za akýsi komentár, zrejme dehonestujúci komentár k Platónovým pokusom o vymedzenie otázky *τί ἐστι*. Pre Antisthena je Platónovo uvažovanie o ideách iba hromadením slov, ktoré nedokážu prekryť skutočnosť, že nemožno definovať skutočnosť. Aristotelova poznámka o *λόγος μακρός* sa preto netýka obsahu polemiky medzi Antisthenom a Platónom, ale atmosféry, v ktorej sa odohrávala (čo dosvedčujú viaceré anekdoty; porovnaj zl. V A 149, 147, 148).

<sup>4</sup> Niektorí komentátori si myslia, že Antisthenés redukuje *podobnosť* na základný logický vzťah, čím zdôvodňuje, že *analogický opis* je jedinou možnosťou vymedzenia toho, čo nie je zloženou vecou. Ale na druhej strane: ak by sme pochopili túto požiadavku v kontexte polemiky s Platónom, ukázalo by sa, že Antisthenés nevytvára žiadnu epistemologickú alebo logickú doktrínu, ale na konkrétnom príklade demonštruje, že definície nemožno formulovať.

K. Döring („Antisthenes: Sophist oder Sokratiker?“, s. 233) považuje túto vetu za podstatné zdôvodnenie Antisthenovej pozície: Ak „nemožno *τί ἐστι* definovať“, t. j. presne určiť podstatu veci, tak nám musí stačiť, že jej podstatu určíme iba približne pomocou opisu jej charakteru; napr. striebro vyzerá ako cín, ale môžeme zvoliť aj iné hľadiská: striebro je tvrdé ako kameň alebo ťažké ako železo. Pomocou porovnávacieho postupu možno podstatu veci postupne stále presnejšie opísať. Nikdy však nedospejeme k výsledkom, ktoré by sa nedali ďalej spresniť.

<sup>5</sup> Podľa Fielda (*Plato and his Contemporaries*, s. 167) by sme za Antisthenove jednoduché veci mali dosadiť *zmyslové kvality vecí* (t. j. farby, tvary), a nie časti kvantitatívneho charakteru, z ktorých pozostáva nejaký celok.

**Obrázok 32:**

Mramorová busta Aristotela. Moderná rekonštrukcia rímskej kópie (pribl. 1. – 2. stor. po Kr.) stratenej pôvodnej bronzovej sochy, ktorú vytvoril slávny grécky sochár Lysippos okolo roku 330 pred Kr. (*Museo nazionale romano*, Roma).

<sup>6</sup> Túto poznámku by sme mohli považovať za Aristotelov pokus o prepojenie antisthenovskej argumentácie s vlastným učením o definícii (*ῥσος*, resp. *λόγος*), ktorým chce zdôvodniť svoju pozíciu, t. j. nesnaží sa porozumieť Antisthenovi, ale účelovo používa jeho argument na posilnenie vlastného zdôvodnenia. Pre Aristotela je takýto prístup k myšlienkovým predchodcom príznačný, preto niektorí historici upozorňujú na to, že jeho hodnotiace súdy by sme nemali brať príliš vážne. Porovnaj napr. H. D. Rankin o Aristotelovom výklade Antisthena („*Ouk Estin Antilegein*“, s. 34- 35), ktorý upozorňuje na to, že Antisthenova pozícia by sa ukázala v inom svetle, ak by celá argumentácia nevychádzala z princípu *οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν*, ale z poukázania na obmedzenia *logu*, ktoré napádali platónske *logoi*.

## VA 151

DIOG. LAERT. VI 3: *πρῶτός τε ὠρίσατο [scil. Antisthenes] λόγον εἰπίων, „λόγος ἔστιν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν“ [= ARSEN., p. 107, 5-6].*

ALEX. *in Aristot. top.*, p. 42, 13-22: (*ἔστι δὲ ῥσος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων*). *εἰ γὰρ τὸ „ἦν“ τὸ „ἔστι“ σημαίνει, εἴη ἂν ὁ λόγος ὁ τὸ τί ἦν σημαίνων ὁ αὐτὸς τῷ „λόγος ὁ τὸ τί ἔστι σημαίνων“, δῆλον ὅτι τὸ προκείμενον πρᾶγμα οὐ ἀποδίδεται. ἀλλ’ εἰ τοῦτο, πᾶς ὁ τῶν ἐν τῷ τί ἔστι κατηγορουμένων τοῦ προκειμένου ἔχων τι λόγος ὀρισμὸς αὐτοῦ ἔσται· ἐν τῷ τί ἔστι δὲ κατηγορεῖται τῶν εἰδῶν τὰ γένη, συνωνύμως γάρ· ὁ ἐν τῷ γένει ἄρα τὸ εἶδος τιθεὶς λόγος εἴη ἂν ὀρισμὸς τοῦ εἶδους, δηλῶν τὸ τί ἔστιν, ὅπερ οὐκ ἀληθές. οὐκ ἄρα αὐταρκὲς τὸ ἦν, ὡς τινες ἠγοῦνται, ὧν*

δοκεῖ πρῶτος μὲν Ἀντισθένης εἶναι, εἶτα δὲ καὶ τῶν ἀπὸ τῆς Στωᾶς τινες [fr. 228 S.V.F. II p. 75] ἀλλὰ εὐλόγως τὸ εἶναι πρόσκειται.

Diog. Laert. VI 3: Ako prvý vymedzil definíciu Antisthenés týmito slovami: „definícia je reč, ktorá vyjavuje, čo bola alebo čo je nejaká vec“ [= Arsen., p. 107,5-6].

Alex. in Aristot. top. p. 42,13-22: (definícia je reč vyjadrujúca<sup>1</sup> esenciu veci, čo gréčtina vyjadrí spojením „to, čo bolo byť [τὸ τί ἦν εἶναι]“). Ak totiž výraz „bolo“ vyjadruje „je“, potom je zrejme reč vyjadrujúca „to, čo bolo byť“ ekvivalentná s rečou vyjadrujúcou „to, čo je“ – myslí sa prítomný predmet, ktorý sa definuje. Ak je to tak, definíciou bude z množstva predikátov vypovedajúcich, čo vec je, práve tá reč, ktorá bude obsahovať niečo z toho, čo sa definuje. V rámci kategórie „čo vec je“ sa vypovedajú rody o druhoch, prirodzene, že synonymne. Totiž reč, ktorá špecifikuje druh v rámci rodu, bude zrejme definíciou tohto druhu vyjavujúcou, „čo vec je“, čo nie je pravdivé. Spojenie „to, čo bolo (τὸ ἦν)“ teda nie je sebestačné, ako si myslia niektorí, medzi ktorými je zrejme na prvom mieste Antisthenés, potom aj niektorí stoickí filozofi [fr. 228 S.V.F. II p. 75],<sup>2</sup> teda k tomuto nesebastačnému spojeniu je rozumným spôsobom pridaná dodatočná špecifikácia: „byť [to einai].“

**Komentár:** Správa uvedená v zl. V A 151 – ak ju budeme čítať pozitívne – by bola jediným svedectvom Diogena Laertskeho, ktoré by dokladalo Antisthenov záujem o logiku. Autenticitu Diogenovej správy posilňuje komentár autoritatívneho peripatetika z 2. stor. po Kr., Alexandra z Afrodisiady k Aristotelovým *Topikám* 101b38. Nevieme, či Alexandrova poznámka zaťažaná peripatetickou terminológiou dovoľuje presnú rekonštrukciu Antisthenovho postoja, alebo ju máme vykladať pomocou iných textov, napr. pomocou Platónových dialógov, ktoré sa však nezmieňujú o Antisthenovi priamo. Samotná definícia *logu*, ktorú Diogenés aj Alexander pripisujú Antisthenovi (*reč vyjavujúca/vyjadrujúca, čo bola alebo čo je nejaká vec*), korešponduje s logickými postupmi, aké uplatňuje Sókratés raného Platóna pri hľadaní definícií zdatností (t. j. keď si kladie otázku: „Čo je to?“).

V každom prípade je zaujímavé, že Aristotelés – autor systematických logických prác – nepozná definíciu *logu*, o ktorej historici predpokladajú, že pochádza od Antisthena. Táto okolnosť by mohla potvrdzovať domnienku, že Aristotelés čerpal svoje informácie o predchodcoch nielen z pramenných textov, ale aj z prehľadových prác iných autorov (porovnaj Zeller, „Aristoteles und Philolaos“, s. 180). Alebo by to znamenalo, že Diogenova správa je nepresná, resp. my ju čítame nepresne, keď jej dávame pozitívny význam. Mohli by sme ju čítať napr. v tom zmysle, že Antisthenés vyhlásil, že *logos* nejakej veci musí

spĺňať základnú podmienku, t. j. vyjaviť to, čo bola alebo čo je daná vec. Antisthenés teda nemusel tvrdiť, že definíciu možno formulovať, ale mohol sa vyjadriť o tom, čo musí definícia obsahovať.

O Antisthenovej formulácii sa v minulosti veľa diskutovalo. Isaac Casaubon (*Diogenis Laertii De Vitis, Dogmatibus et Apophthegmatibus Clarorum Philosophorum Libri X*, 1692; porovnaj Giannantoni, *SSR*, IV, s. 372 *ap.* Huebner, s. 94) o nej píše: *λόγος apud philosophos tam orationem quam definitionem significat. si hoc loco intellegas definiri λόγον, id est definitionem, dubio procul legendum erit λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν, sin haec de λόγου, id est sermonis definitione, capias nihil mutandum (logos znamená pre filozofov tak reč, ako aj definíciu; ak máme toto miesto pochopiť tak, že má definovať logos v zmysle definície, potom nepochybne treba čítať λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν; ak by však toto bolo o definícii logu, to jest reči, potom by nebolo treba nič meniť).*

Casaubonus v súvislosti s Antisthenovou formuláciou upozorňuje na problém prekladu gréckeho výrazu λόγος. Ako uvidíme, moderné preklady sa skutočne rôznia. Marcus Meibomius (*Diogenis Laertii De Vitis, Dogmatibus et Apophthegmatibus Clarorum Philosophorum Libri X*, 1692, *ad loc.*) prekladá λόγος do latinčiny slovom *oratio*. Heinrich Gustav Huebner (*Commentarii in Diogenem Laertium. Volumen Secundum*, 1833, *ad loc.*) a Carel Gabriel Cobet (*Diogenis Laertii de clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem*, 1850, *ad loc.*) prekladajú λόγος slovom *sermo*, ktoré má tento význam: kontinuálne rozprávanie, hovor, či rozhovor.

R. Mondolfo (*Il pensiero antico*, 1950, s. 153) prekladá λόγος do taliančiny výrazom „meno“, *il nome* (zrejme ho k tomuto prekladu priviedol výklad Antisthena ako nominalistu): *Per primo Antistene defini il nome dicendo: il nome è quello che esprime ciò che è od era („Antisthenés ako prvý definoval meno takto: meno vyjadruje to, čo je alebo čo bolo“)*. O. Apelt (porovnaj *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Hamburg, 1967, *ad loc.*) tlmočí našu pasáž do nemčiny takto: *Er gab zuerst eine Definition der ‚Rede‘ durch die Formel: ‚Rede ist der Ausdruck dessen, was ein Ding war oder ist‘ („Ako prvý podal definíciu ‚reči‘ formulou: Reč je vyjadrenie toho, čo vec bola alebo je“)*. W. Nestle (*Die Sokratiker*, 1922, s. 79) prekladá: *Ein Begriff ist die Bezeichnung von etwas, was war oder ist („Pojem je označenie niečoho, čo bolo alebo je“)*. G. Luck (*Die Weisheit der Hunde*, s. 73) prekladá: *Als erster definierte Antisthenes den „logos“, indem er sagte: Ein „logos“ ist das, was klar macht, was etwas war oder ist (Ako prvý Antisthenés definoval „logos“ tým, že povedal: „Logos“ je to, čo vyjasňuje, čo bolo alebo je)*. R. D. Hicks (*Vitae philosophorum. Lives of the Philosophers*, Loeb Classical Library, *ad loc.*) prekladá do angličtiny: *He was the first to define statement (or assertion) by saying that a statement is that which sets forth what a thing was or is („Ako prvý definoval*

vetu (alebo výrok), keď povedal, že *veta je to, čo objasňuje, čo vec bola alebo je*“). M. Gigante (Diogeni Laerzio. *Vita dei Filosofi I.*, Bari 1962, s. 203-204) prekladá do taliančiny: *Fu il primo a definire il discorso così: „Il discorso dimostra che cos'era o è una cosa“* („Bol prvý, kto zdefinoval reč takto: *reč ukazuje, čo nejaká vec bola alebo je*“). L. Paquet (*Les Cyniques grecs*, s. 31) prekladá do francúzštiny: *Il fut le premier à définir ce qu'est un concept [logos]: «le concept, dit-il, est ce qui exprime ce que la chose est et n'a pas cessé d'être.»* („Bol prvý, kto definoval, čo je pojem (*logos*): *pojem je to, čo vyjadruje, čo vec je a čím neprestala byť*“). J. Ortiz Sanz prekladá do španielčiny (Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos, ad loc.*): *Fué el primero que definió la oración, diciendo: «La oración es una exposición de lo que era ó es.»* (Bol prvý, kto definoval reč slovami: „*Reč je vysvetlením toho, čo bolo alebo je*“). M. G. Koury prekladá do portugaliny (Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 1988, *ad loc.*): *Foi o primeiro a dar uma definição de discurso, dizendo: discurso é aquilo que mostra o que uma coisa era ou é* (Bol prvý, kto poskytol definíciu reči, keď povedal: *Reč ukazuje, čo bolo alebo je*). C. I. Balmuş prekladá grécke *λόγος* do rumunčiny spojením *judecată logică* („logický súd“), pretože Apeltov preklad *Rede* aj Hicksov preklad *statement* považuje za nedostatočný (porovnaj Diogenes Laertios, *Despre viețile si doctrinele filosofilor*, s. 446). M. L. Gasparov prekladá do ruštiny (О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, s. 215): Он первый дал определение понятию: „Понятие есть то, что раскрывает, что есть или чем бывает тот или иной предмет“ („Bol prvý, kto definoval pojem: *Pojem je to, čo odkrýva, čo je alebo čím bol tento alebo iný predmet*“). Poľský preklad I. Krońskiej (*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*) znie: *Antystenes pierwszy tak definiował słowo (λόγος): „Słowo wyraża rzecz, jaką ona była lub jest“* („Antisthenés ako prvý definoval reč [*logos*]: *Reč vyjadruje vec, aká bola alebo je*“). M. Okál prekladá do slovenčiny (*Životopisy slávnych filozofov*, 1954, *ad loc.*): *On prvý podal definíciu výpovede formulou: „Výpoveď je to, čo vyjadruje to, čo bolo, alebo je.“* A. Kolář prekladá do češtiny (*Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, 1964, *ad loc.*): *První též podal výměr výpovědi slovy: „Výpověď je vyjádřením toho, co bylo nebo co jest.“*

Máme možnosť porovnať šírku prekladov slova *λόγος* z Antisthenovej formulácie do moderných jazykov. S každým novým prekladom sa odkrýva nové pole významov: do latinčiny sa *logos* prekladá ako *oratio* alebo *sermo*, do taliančiny ako *discorso* alebo *nome* (v tomto prípade však preklad ustúpil výkladu), do nemčiny ako *Rede* alebo *Begriff* (G. Luck ponecháva grécke *logos*), do angličtiny ako *statement* alebo *assertion*, do francúzštiny ako *concept*, do španielčiny ako *oración*, do portugalčiny ako *discurso*, do ruštiny ako понятие, do poľštiny ako *słowo*, do slovenčiny ako *výpoveď*, do češtiny ako *výpověď* atď.

Ak chceme čo najpresnejšie preložiť formuláciu citovanú Diogenom, musíme vziať do úvahy Antisthenov kultúrny horizont a jeho jazykové povedomie. Až potom môžeme vylúčiť preklady slova *λόγος* výrazmi „meno“, „pojmem“, „súd“ či „definícia“. Podľa Giannantonioho (*SSR*, IV, s. 373) totiž žiadny moderný výraz nekorešponduje s tým, čo Gréci zač. 4. stor. pred Kr. rozumeli pod slovom *λόγος*, resp. s ním korešponduje iba v tých rozlíšeníach a určeníach, ktoré prichádzajú na scénu až s Aristotelovými logickými prácami (v pol. 4. stor. pred Kr.). Už táto historická poznámka nás nabáda na to, aby sme slovo *λόγος* interpretovali v antisthenovskom kontexte ako „reč“, čo možno doložiť náležitou exegézou Antisthenovho výroku.

Poznámka Alexandra z Afrodisiady, ktorá komentuje Aristotelove *Topiky* 101b38, vynecháva z Diogenovej verzie Antisthenovho výroku (*λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν* = *logos je reč, ktorá vyjavuje, čo bola alebo čo je nejaká vec*) spojenie *ἢ ἔστι* (čo je) a uvádza Antisthenovu definíciu v zjednodušenej podobe: *λόγος ὁ τὸ τί ἦν σημαίνων* (*logos je reč vyjadrujúca to, čo bolo*). Alexandros zdôvodňuje svoju úpravu tým, že sloveso „bolo“ vyjadruje to isté, čo sloveso „je“ (*εἰ γὰρ τὸ „ἦν“ τὸ „ἔστι“ σημαίνει*). O niečo nižšie hovorí, že Antisthenovo spojenie „to, čo bolo“ (*τὸ ἦν*) nie je dostatočné: *τινες ἀλλὰ εὐλόγως τὸ εἶναι πρόσκειται – niektorí sa rozumne domnievajú, že (k tomuto nesebestačnému spojeniu) je pridaná (dodatočná špecifikácia) byť [τὸ εἶναι]*.

Alexandrov komentár naznačuje, že medzi Antisthenovou formuláciou *τὸ τί ἦν ἢ ἔστι* (*to, čo bolo alebo je*) a Aristotelovou formuláciou *τὸ τί ἦν εἶναι* (*to, čo bolo byť*) je blízkosť, ktorú si všimol aj R. Hirzel (*Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften* II, 1882, s. 4), keď poznamenal, že Aristotelova formula mohla byť vytvorená iba za predpokladu, že už boli udomácnené v jazykovej podobe formulácie, akou bola Antisthenova formula. Takisto H. Maier (*Sokrates*, s. 502-515) upozornil na blízkosť imperfekta *ἦν* s Aristotelovým výrazom *τὸ τί ἦν εἶναι*, ale bez bližšieho zdôvodnenia.

R. Hirzel odmietol Zellerovu interpretáciu (*Die Philosophie der Griechen*, zv. II/1, s. 292), ktorá ospravedlňovala Alexandrovo vynechanie spojenia *ἢ ἔστι* zdôvodnením, že tento dodatok neprináša žiaden ďalší objasňujúci prvok. Antisthenov výrok by sme podľa Zelleru mali pochopiť jednoducho tak, že *λόγος* ukazuje, objasňuje veci minulé (*τί ἦν*) alebo prítomné (*ἢ ἔστι*). R. Hirzel nesúhlasí so Zellerovým záverom, že by *τί ἦν* malo znamenať pretrvávajúce esencie vecí v toku jej javov (porovnaj Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, zv. II/1, s. 207), lebo v tom prípade by sme, prirodzene, v Antisthenovej formulácii popri minulom a prítomnom očakávali aj budúci čas (*ἔσται*) a z Antisthena by sme urobili hérakleitovca (ako napr. I. M. Nachov, *Философия киников*, s. 52 a n).

Nepresvedčivý je aj Dümmlerov návrh (*De Antisthenis Logica*, s. 51-54), aby sme Antisthenovu formuláciu uchopili na základe vymedzenia *ἐπιστήμη*

v Platónovom *Theaitétovi* 201c (ktoré podľa neho musí pochádzať od Antisthena), kde je vedenie stotožnené s pravdivou mienkou spojenou s *logom* (δόξα ἀληθῆς μετὰ λόγου), t. j. aby sme Antisthenovu formuláciu uchopili v tom zmysle, že *λόγος* vyjadruje *συμπλοκή τῶν ὀνομάτων* („zmiešanie mien“).

Podobne ako R. Hirzel aj G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 374) je presvedčený o tom, že v blízkosti medzi formuláciou Antisthenovou (τὸ τί ᾗν ἢ ἔστι) a Aristotelovou (τὸ τί ᾗν εἶναι) by sme mali hľadať presný význam Antisthenovho vyjadrenia, ale pochybuje o opodstatnenosti interpretácií, ktoré vychádzajú z pasáží Platónových dialógov (t. j. z údajných narážok na Antisthena). R. Hirzel sa opiera o domnelý odkaz na Antisthena v Plat. *Theaet.* 201c a n a tvrdí, že *λόγος* musí vymenovať jednotlivé prvky zloženiny ešte skôr, ako túto zloženinu sformujú, a preto je úlohou *logu* stanoviť to, čo bolo (τί ᾗν), a nie to, čo je (ἢ ἔστι). G. Giannantoni namieťa, že Antisthenés mohol používať svoju formuláciu oveľa voľnejším spôsobom, t. j. mohol príležitostne v rovnakom zmysle použiť τί ἔστιν, čo by mohlo vysvetliť znenie uvedené u Diogena Laertského.

Francúzsky historik P. Aubenque (*Le problème de l'être chez Aristote*, s. 466-467) analyzuje Antisthenovu formuláciu v rámci obšírneho skúmania aristotelovského spojenia τὸ τί ᾗν εἶναι. Poukazuje na to, že ἢ znamená ekvivalenciu (*vel*), a nie disjunkciu (*aut*), pretože ak by išlo o bežné spojenie „minulosť alebo prítomnosť“, grécky text by znel: ὁ τί ᾗν ἢ ἔστι. Okrem toho predmet je iba jeden, lebo v opačnom prípade by text znel: τὸ τί ᾗν ἢ τὸ τί ἔστι. A napokon, keby Antisthenés nerozlišoval problém τὸ τί ᾗν (ἢ ἔστι), čiže to, čo zjavuje *λόγος*, od problému τί ἔστι, sotva by sme mohli vysvetliť, prečo mu Aristotelés pripisuje tézu οὐκ ἔστι τὸ τί ἔστιν ὀρίσασθαι (porovnaj V A 150). Iba takéto rozlíšenie umožňuje pochopiť, prečo Antisthenés pripúšťal *vlastnú* definíciu, οἰκεῖος λόγος (porovnaj *Metaph.* 1024b32), t. j. to, čo Aristotelés nazýva pojmom vyjadrujúcim bytnosť („to, čo bolo byť“), ὁ λόγος ὁ δηλῶν τὸ τί ᾗν εἶναι (porovnaj *Metaph.* 1016a33), a odmietol akékoľvek definovanie *per genus*. Keďže nemáme k dispozícii ďalšie doxografické vysvetlenia, skutočnosť, že ide o definíciu *logu*, nás nabáda na vyslovenie domnienky, že imperfektum ᾗν znamená asi toľko, že bytie je prvotnejšie než jazyk, ktorý ho vyjadruje. Podobne ako pre megarikov, ani pre Antisthena neexistovalo „to, čo je možné“ – skutočnosť budúceho času („bude“) sa stanoví až vtedy, keď dokážeme povedať „bolo“. Logika nášho jazyka je logikou retrospektívnou.

S Aubenqueovou (a čiastočne aj Hirzelovou) analýzou súhlasí aj F. D. Caizzi (porovnaj „Antistene“, s. 29-30). F. Blaise, Ch. Cherkí a skupina odborníkov na Univerzite v Lille III (porovnaj F. Blaise et al., „Antisthène: sophistique et cynisme“, s. 117-147) dopĺňa Aubenqueove analýzy o ďalší zaujímavý moment: Časové určenie zahŕňajúce minulosť, ale vylučujúce budúcnosť,

znamená, že to, čo poskytuje reči význam (referent), nie je večná štruktúra (esencia), ale skúsenosť. Antisthenova apória vznikla z nemožnosti existencie koincidencie medzi mnohosťou (nie lexikálnou, ale mnohosťou atribúcií), ktorá je konštitutívnym prvkom každej „logickej“ definície (to znamená každej definície vyjadrenej prostredníctvom *logu*) a reálnou a ontologickou jednotou definovaného predmetu (porovnaj F. Blaise et al., „Antisthène: sophistique et cynisme“, s. 120-125). S ich záverom nesúhlasí G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 376, Poznámka 22).

O výklad aristotelovského spojenia  $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  („to, čo bolo byť“) sa pokúšalo viacero interpretov (porovnaj zhrnutie rôznych interpretácií v: M. Mignucci, *L'Argumentazione dimostrativa in Aristotele*, s. 439-447). Žiadny výklad však dostatočne neobjasňuje, či  $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  môžeme interpretovať tak, ako iné aristotelovské spojenia (napr.  $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ , „to, čo je“), ktoré Aristotelés abstrahuje a prostredníctvom člena  $\tau\acute{o}$  aj substancializuje ( $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  = lat. *quidditas*, „čosť“). G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 375-376) pri výklade  $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  vychádza z diskurzívnych praktík sókratovsko-platónskeho  $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  a správnu cestu výkladu hľadá v textoch samotného Aristotela, ktoré používajú výrazy rovnakého druhu, ako môžeme čítať napr. v *De part. anim.* 649b22 v súvislosti s vymedzením krvi (*αἷμα*):  $\tau\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\nu\ \alpha\acute{\upsilon}\tau\tilde{\omega}$  [scil.  $\tau\tilde{\omega}\ \alpha\acute{\iota}\mu\alpha\tau\iota$ ]  $\tau\acute{o}\ \alpha\acute{\iota}\mu\alpha\tau\iota\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  (kde  $\tau\acute{o}\ \alpha\acute{\iota}\mu\alpha\tau\iota\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , „to, čo je krvou“, predstavuje ďalšiu charakteristickú aristotelovskú formuláciu, a  $\tilde{\eta}\nu$  sa vzťahuje na to, čo už bolo povedané *predtým*, t. j. v riadku 649a19). Giannantoni dáva túto pasáž do súvislosti s dialogickým charakterom Platónových skúmaní, ktoré sa začínajú otázkou, t. j. v našom prípade by to bola otázka:  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \tau\acute{o}\ \alpha\acute{\iota}\mu\alpha$ ; („Čo je to krv?“), na ktorú spolubesedník odpovedá tým, čo rozumie pod slovom *αἷμα* (napr.:  $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\ \tau\omicron\iota\acute{\iota}\nu\upsilon\ \mu\omicron\iota\ \tau\acute{o}\ \alpha\acute{\iota}\mu\alpha\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \kappa\tau\lambda.$ ). Jeho odpoveď je následne podrobená elenktickému skúmaniu a ak sa potvrdí, záver by mohol mať takúto podobu:  $\tau\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\nu\ \alpha\acute{\upsilon}\tau\tilde{\omega}\ \tau\acute{o}\ \alpha\acute{\iota}\mu\alpha\tau\iota\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ,  $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \nu\acute{\upsilon}\nu\ \lambda\epsilon\kappa\tau\acute{\epsilon}\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  (porovnaj napr. Plat. *Lach.* 199e; porovnaj taktiež použitie imperfekta v Plat. *Soph.* 258c). Ak by sme abstrahovali z takejto výmeny viet všetky premenné, to znamená hlavnú otázku rozhovoru ( $\alpha\acute{\upsilon}\tau\tilde{\omega}\ \tau\acute{o}\ \alpha\acute{\iota}\mu\alpha\tau\iota\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , „Čo je samotná krv?“), a to, čo možno vo formulácii zamlčať ( $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \nu\acute{\upsilon}\nu\ \lambda\epsilon\kappa\tau\acute{\epsilon}\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\dots$ ), zostane nám práve onen výraz, ktorý Aristotelés substancializuje pridaním člena:  $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  (o význame člena v gréckych filozofických textoch pozri B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, kap. XII). G. Giannantoni je presvedčený, že podobnou genézou musela prejsť aj Antisthenova formulácia. Na lepšie pochopenie dialogického kontextu odkazuje na pasáž z Platónovho *Sofistu* 258c: Eleatský hosť v závere analýzy „nesúcna“ ako „odlišnosti“ konštatuje, že treba mať veľkú dávku odvahy na to, aby niekto tvrdil, že nesúcno má neochvejne ( $\beta\epsilon\beta\alpha\acute{\iota}\omega\varsigma$ ) vlastnú prirodzenosť (t. j. že jestvuje), rovnako ako *veľké bolo veľké, krásne bolo krásne, nevelké nevelké a nekrásne nekrásne* ( $\tau\acute{o}\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\ \tilde{\eta}\nu\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \kappa\alpha\lambda\omicron\nu$



ἦν καλὸν καὶ τὸ μὴ μέγα <μὴ μέγα> καὶ τὸ μὴ καλὸν <μὴ καλόν>). Doplnenie textu v ostrých zátvorkách pochádza od Boeckha a text treba doplniť práve vo vzťahu k tomu, čo bolo vyslovené vyššie v pasáži 257d-258a (t. j. *predtým*, preto imperfektum ἦν). Eleatský hosť uzatvára svoju analýzu slovami: *tým istým spôsobom nesúcno bolo a je nesúcno, οὕτω δὲ καὶ τὸ μὴ ὄν κατὰ ταύτὸν ἦν τε καὶ ἔστι μὴ ὄν* (aj tu naznačuje imperfektum ἦν, že ide o odkaz na to, čo bolo vyslovené *predtým* v pasáži 256a). Všimnime si pozornejšie spojenie ἦν τε καὶ ἔστι („bolo a je“) – príbuznosť s Antisthenovou formuláciou je očividná. G. Giannantoni je presvedčený, že práve z tejto pôdy, z pôdy sókratovsko-platónskeho *διαλέγεσθαι* sa zrodil jazyk aristotelovskej logiky vrátane jeho technických a abstraktných aspektov (rovnaký názor má V. Celluprica, „Antistene: Logico o sofista“, s. 285-328). Citované Platónove a Aristotelove formulácie sú narážkou na pretrvávajúce, uchovávanie identity určitého *logu* v rámci celého procesu argumentácie (a v tomto zmysle τὸ τί ἦν εἶναι je predovšetkým predmetom definujúceho *logu*: ὁ λόγος ὁ ὀριστικὸς; porovnaj *Metaph.* 1043b31). Pokiaľ ide o Antisthena, nedokážeme rekonštruovať kontext, do ktorého bola zasadená jeho formulácia. Preto musíme hľadať objasnenie pomocou iných zachovaných téz.

<sup>1</sup> Alexander používa pre λόγος jednoznačný prívlastok „vyjadrujúci“, „označujúci“ (*σημαίνων*) na mieste, na ktorom Diogenés použije relativizujúci prívlastok „vyjavujúci“, „vyjasňujúci“ (*δηλών*). Porovnaj Gorgias, zl. B 3,84-85 DK (= Sext. Emp., *Adv. math.* VII,84-85): „to, čím označujeme, je λόγος, a λόγος, nie je skutočná vec alebo niečo jestvujúce; a pretože viditeľné sa nemôže stať počutelným a, naopak, tak sa jestvujúce, pretože sa nachádza mimo nás, nemôže stať našim *logom*, a pretože nie je *logom*, nemôže byť vyjavené inému (*οὐκ ἂν δηλωθεῖν ἐτέρῳ*).“

Porovnaj S. Prince, „Socrates, Antisthenes, and the Cynics“, s. 80-81: *Antisthenes was allegedly the first to define the Greek term “logos,” the type of discourse that Plato and Aristotle closely associated with objective and infallible knowledge based on definitions and deductive arguments (...). But the particular definition of “logos” attributed to him seems a deliberate frustration of the very premise that the definitive logos can be constructed. The formulation preserved, “Logos is the <enunciation> revealing the ‘what it is or was’,” addresses the famous Socratic question, “What is it?” (i.e. courage and so on). Yet it uses a slippery verb, “reveal,” which Gorgias had made problematic in his discussion of spoken or written words and their incapacity to “reveal” either reality or thoughts about reality.* Susan Prince píše, že Platón a Aristotelés spájali *logos* s objektívnym a neomylným vedením, založeným na definíciách a deduktívnych dôkazoch; z tohto hľadiska sa zdá, že definícia *logu* pripisovaná Antisthenovi bola zámerným vyjadrením pocitu márnosti vyvolaného jednoznačným predpokladom, že dokážeme sformulovať konečný *logos* veci; An-

tisthenés vo svojej definícii *logu* – pripomínajúcej sókratovské kladenie otázky: „Čo je to odvaha, rozumnosť?“ atď. – prefíkane používa sloveso *δηλών*, ktoré Gorgias problematizuje, keď hovorí o napísaných a vyslovených slovách a ich neschopnosti „vyjaviť“ buď skutočnosť alebo myšlienku skutočnosti. Porovnaj Gorgiov spis *O nesúcne, alebo O prirodzenosti* 980a19: *aj keby boli veci poznateľné, ako by ich niekto mohol vyjaviť druhému človeku* (εἰ δὲ καὶ γνωστά, πῶς ἂν τις, φησί, δηλώσειεν ἄλλω), 980b18: *aj keď niečo je, a je poznateľné, nikto by to nemohol vyjaviť druhému človeku* (οὐδεὶς ἂν αὐτὸ ἑτέρω δηλώσειεν). Grécky text a český preklad Gorgiovho spisu podľa textu anonymného peripatetika sa nachádza v prílohe ku knihe Kryštofa Boháčka, *Proč Gorgias mluví*, s. 250-257.

<sup>2</sup> Zl. 228 *S.V.F.* II p. 75 = *Scholias Vaticana in Dionys. Thracem*, p. 107, 5 (preklad A. Kalaš): „Definícia je vyjadrením niečoho špecifického, je teda tým, čo toto špecifické vyjadruje (*ὅρος ἐστὶν ἢ τοῦ ἰδίου ἀπόδοσις, τουτέστιν ὁ τὸ ἴδιον ἀποδιδούς*)“. Diog. Laert. VII 60 (preklad A. Kalaš): „Definícia, ako hovorí Antipatros v 1. knihe svojho spisu *O definíciách*, je reč vypovedaná na základe presného rozboru (*Ὅρος δὲ ἐστὶν, ὡς φησὶν Ἀντίπατρος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ ὄρων, λόγος κατ' ἀνάλυσιν ἀπαρτιζόντως ἐκφερόμενος*), alebo, ako hovorí Chrysippos v spise *O definíciách*, je vyjadrením niečoho špecifického (...ἢ, ὡς Χρυσίππος ἐν τῷ Περὶ ὄρων, ἰδίου ἀπόδοσις)“.

## VA 152

ARISTOT. *metaph.* Δ 29. 1024 b 26-34: *λόγος δὲ ψευδῆς ὁ τῶν μὴ ὄντων, ἢ ψευδῆς, διὸ πᾶς λόγος ψευδῆς ἑτέρου ἢ οὗ ἐστὶν ἀληθῆς, οἷον ὁ τοῦ κύκλου ψευδῆς τριγώνου. ἐκάστου δὲ λόγος ἐστὶ μὲν ὡς εἷς, ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, ἔστι δ' ὡς πολλοί, ἐπεὶ ταῦτό πως αὐτὸ καὶ αὐτὸ πεπονθός, οἷον Σωκράτης καὶ Σωκράτης μουσικός (ὁ δὲ ψευδῆς λόγος οὐθενός ἐστὶν ἀπλῶς λόγος)· διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μῆδὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ, ἐν ἑφ' ἐνός· ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μῆδὲ ψεύδεσθαι.*

ALEX. *in Aristot. metaph.*, p. 434, 25-435, 20: *εἰπὼν δὲ ταῦτα αἰτιᾶται Ἀντισθένην εὐήθως λέγοντα περὶ μῆδενός ἄλλου λέγεσθαι τίνα λόγον ἢ περὶ ἐκείνου οὗ οἰκεῖός ἐστι, παρακρουσθέντα ὑπὸ τοῦ τὸν ψευδῆ λόγον μῆδενός ἀπλῶς εἶναι λόγον· οὐ γὰρ εἰ μὴ ἀπλῶς ἐστὶ μῆδὲ κυρίως, ἦδη καὶ οὐκ ἔστιν. ᾤετο δὲ ὁ Ἀντισθένης ἕκαστον τῶν ὄντων λέγεσθαι τῷ οἰκείῳ λόγῳ μόνῳ καὶ ἕνα ἐκάστου λόγον εἶναι· τὸν γὰρ οἰκεῖον· τὸν δὲ τι σημαίνοντα καὶ μὴ ὄντα τούτου περὶ οὗ λέγεται εἶναι, ἀλλότριόν γε ὄντα αὐτοῦ, ἐξ ὧν καὶ συναίγειν ἐπειρᾶτο ὅτι μὴ ἔστιν ἀντιλέγειν· τοὺς μὲν γὰρ ἀντιλέγοντας περὶ τίνος διάφορα λέγειν ὀφείλειν, μὴ δύνασθαι δὲ περὶ αὐτοῦ διαφόρους τοὺς λόγους φέρεσθαι τῷ ἕνα τὸν οἰκεῖον ἐκάστου εἶναι· ἕνα γὰρ ἐνός εἶναι καὶ τὸν λέγοντα περὶ αὐτοῦ λέγειν μόνον, ὥστε εἰ μὲν περὶ τοῦ πράγματος τοῦ αὐτοῦ λέγοιεν*

τὰ αὐτὰ ἂν λέγοιεν ἀλλήλοισ (εἷς γὰρ ὁ περὶ ἑνὸς λόγος), λέγοντες δὲ ταῦτὰ οὐκ ἂν ἀντιλέγοιεν ἀλλήλοισ. εἰ δὲ διαφέροντα λέγοιεν, οὐκέτι λέξειν αὐτοὺς περὶ ταῦτοῦ τῷ εἶναι ἓνα τὸν λόγον τὸν περὶ αὐτοῦ τοῦ πράγματος, τοὺς δὲ ἀντιλέγοντας ὀφείλειν περὶ τοῦ αὐτοῦ λέγειν. καὶ οὕτως συνῆγε τὸ μὴ εἶναι ἀντιλέγειν. σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδουσαι διὰ τὸ μὴ οἶόν τε εἶναι περὶ τινος ἄλλον πλὴν τὸν ἰδίον τε καὶ οἰκείον εἰπεῖν λόγον. ὅτι δὲ εὐήθης ὁ λόγος οὗτος, δείκνυσιν ἐκ τοῦ λέγειν ἕκαστον οὐ μόνον τῷ αὐτοῦ καὶ οἰκείῳ λόγῳ ἀλλὰ καὶ τῷ ἑτέρου, ψευδοῦς μὲν καὶ ῥᾶστα καὶ πολλαχῶς καὶ ἐκ τοῦ προχείρου, οἶον ἂν τῷ κύκλου τις λόγῳ κατὰ τοῦ τριγώνου χρῆσθαι ἢ τῷ τοῦ ἵππου κατὰ τοῦ ἀνθρώπου. cf. ASCLEP. in Aristot. metaph., p. 356, 21-34; ALEX. in Aristot. top., p. 70, 24.

Aristot. metaph. Δ 29. 1024 b 26-34: Reč je nepravdivá – v zmysle skutočnej nepravdivosti – ak sa týka niečoho, čo neexistuje. Preto je každá reč o inom ako o tom, o čom je pravdivá, nepravdivá, napríklad keď budeme vzťahovať výklad o kruhu na trojuholník. Pre každú vec existuje len jedna výpoveď v prípade, že vypovedá o jej bytnosti (τὸ τί ἦν εἶναι). Výpovedí je však aj viac, keďže vec a tá istá vec v nejakom stave sú v určitom zmysle jedno a to isté, napr. Sókratés a vzdelaný Sókratés (Nepravdivá reč sa totiž v najvlastnejšom význame slova nevzťahuje na žiaden predmet). Preto Antisthenés rozmýšľal veľmi naivne, keď tvrdil, že nič nemožno vypovedať s výnimkou jedinečnej výpovede, ktorá je špecifická pre každú jednu vec – myslel tým len výpoveď o jednej veci. Z toho mu malo vyplynúť, že protirečenie neexistuje,<sup>1</sup> a dokonca že takmer nie je možný ani omyl.<sup>2</sup>

Alex. in Aristot. metaph., p. 434,25-435,20: Keď toto hovorí, viní Antisthena, že vraj veľmi naivne tvrdí, že žiadnu reč nemožno vypovedať o ničom inom ako o tom, čomu je táto reč vlastná. Podľa Aristotela sa mylí v tom, že tvrdí, že nepravdivá reč sa v absolútnom význame ničoho netýka. Ak sa totiž netýka v absolútnom význame, neplatí, že sa netýka aj v nejakom špecifickom význame. Antisthenés si však myslel, že o každej jestvujúcej veci možno vypovedať len rečou, ktorá je jej vlastná, a že táto reč je pre každú vec len jedna – tá, ktorá je pre ňu špecifická. Ale reč, ktorá o niečom hovorí, ale v skutočnosti sa netýka toho, o čom niečo tvrdí, je podľa Antisthena tejto veci akoby cudzia a nemá s ňou nič spoločné. Z toho sa pokúšal dokázať, že protirečenie neexistuje. Lebo vraj tí, ktorí si v nejakej veci protirečia, musia nutne hovoriť odlišné veci. O tej istej veci totiž nemožno predniesť odlišné reči, keďže reč vlastná každej jednej veci je len jedna – len jedna reč týkajúca sa jednej veci. A ten, kto o nej niečo hovorí, hovorí len o nej. Vyplýva z toho, že ak by viacerí hovorili o tej istej veci, nutne by o nej navzájom hovorili to isté (o jednej veci je len jedna reč). A ak teda budú hovoriť to isté, vraj nie je ani možné, aby si navzájom protirečili. Ak by totiž hovorili odlišné, nebudú už hovoriť o tom istom, pretože reč o tejto

veci samotnej je len jedna a pretože tí, čo si protirečia, vraj musia hovoriť o tom istom. Takýmto spôsobom Antisthenés dokazoval, že protirečenie neexistuje. Takmer vraj neexistuje ani omyl, pretože o čomkoľvek nemožno vypovedať žiadnu inú reč než tú, ktorá danej veci náleží a ktorá je jej vlastná. Aristotelés dokazuje nezmyselnosť tohto argumentu poukázaním na to, že o každej veci sa nevytvorí len jej vlastnou a pre ňu špecifickou výpoveďou, ale aj rečou, ktorá prislúcha inej veci. Vtedy sa objavuje nepravda, a to veľmi ľahko, mnohokrátým spôsobom a bez akejkolvek predchádzajúcej prípravy. Príkladom je, keď niekto vypovedá o trojuholníku rečou, ktorá je o kruhu, alebo keď na človeka aplikuje reč o koňovi. porovnaj Asclep. in *Aristot. metaph.*, p. 356,21-34; Alex. in *Aristot. top.*, p. 70,24.

**Kontext:** Aristotelés rozlišuje v IV. kn. *Metafyziká* dva významy *logu*: (1.) *lógos* ako definícia a (2.) *lógos* vo význame kategoriálnej výpovede. (1.) *Λόγος* vo význame definície (vo význame určenia bytnosti, t. j. čosti, *quidditas*) môže byť iba jeden, ak je vytvorený o veci, vzhľadom na ktorú je pravdivý. (2.) V inom význame môže byť mnoho *λόγοι*, pretože tá istá vec je sama osebe, ale aj v určitom stave (napr. *Σωκράτης* a *Σωκράτης μουσικός* je stále ten istý Sókratés; *Metaph.*, 1024b26-1025a1). Podľa Aristotela pre každú vec existuje iba jedna definícia (vo význame *ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι*, „to, čo bolo byť“), ale o každej veci existuje viacero kategoriálnych výpovedí (*ὡς πολλοί*, „akoby viaceré“), resp. presne toľko, koľko vlastností danej veci jestvuje.

**Komentár:** Na pochopenie Antisthenovej definície *logu* (V A 151: *λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν*) je dôležité to, čo Aristotelés hovorí vo svojej analýze *λόγος ψευδής* (porovnaj *Metaph.* Δ 29; porovnaj V A 152). Skúsme stručne zhrnúť jeho argumentáciu vo vzťahu k zl. V A 151: Reč, *λόγος*, je nepravdivá (*ψευδής*), keď nehovorí, ako veci sú, ale ako nie sú (*τῶν μὴ ὄντων*: 1024b26-27). To znamená, že *λόγος* je nepravdivý vtedy, keď sa vzťahuje na vec odlišnú od tej, voči ktorej je pravdivý. Môžeme teda povedať, že o každej veci je v určitom zmysle len jeden *λόγος*, ten, ktorý vypovedá *τὸ τί ἦν εἶναι*, kým v inom zmysle ich je veľa, pretože jedna vec (napr. „Sókratés“, *Σωκράτης*) a tá istá vec s nejakým prípadkom (napr. *Σωκράτης μουσικός*, „vzdelaný Sókratés“) sú nejakým spôsobom identické (zatiaľ čo *λόγος ψευδής* je v absolútnom zmysle neexistujúci, žiadny *logos*, *οὐθένος λόγος*). Preto Antisthenés nerozumne (*εὐήθως*) vyhlasoval, že o každej veci sa dá vyjadriť iba *οἰκειῶς λόγος*, jediný *λόγος* pre každú jednotlivú vec (*ἐν ἑφ' ἑνός*), a z tejto tézy vyvodil, že nie je možné *ἀντιλέγειν* ani *ψεύδεσθαι*.

Alexandros z Afrodisiady vysvetľuje (*ad loc.* [= V A 152]), že *ἀντιλέγειν* nie je možné, pretože tí, čo si protirečia, nevyhnutne hovoria odlišné *λόγοι* o tej istej veci, zatiaľ čo o každej jednotlivéj veci možno povedať iba *οἰκειῶς λόγος*. Preto ak dvaja ľudia hovoria o tej istej veci, musia vysloviť identické *λόγοι*. Pokiaľ

vyslovia odlišné *λόγοι*, tak hovoria o dvoch odlišných veciach. A obdobnou argumentáciou Alexandros zdôvodňuje, prečo nie je možné *ψεύδεσθαι*.

Antisthenovu tézu *οἰκεῖος λόγος*, t. j. tézu o „vlastnej výpovedi“ (že o každej veci môžeme vypovedať iba reč, ktorá jej bezprostredne prislúcha; porovnaj Plat., *Theaet.* 201d-202d) hodnotí Aristotelés ako „naivnú“, „zjednodušenú“, „pochabú“, či dokonca „hlúpu“ (*Ἀντισθένης ὤρετο εὐήθως*, „Antisthenés naivne zastával názor“, *Metaph.* 1024b32; A. Kříž prekladá do češtiny: *prostoduchá domněnka Antisthenova*; E. Grassi prekladá do nemčiny: *Darum ist die Ansicht des Antisthenes beschränkt*; Lawson-Tangred prekladá do angličtiny: *the view of Antisthenes is simplistic*; J. H. McMahon prekladá: *Antisthenes entertained a silly opinion*; porovnaj *Metaph.* 1043b24; Plat., *Soph.* 251b-c). Otázkou je, prečo Aristotelés použil takéto expresívne vyjadrenie (porovnaj G. Giannantoni, *SSR*, IV, s. 366, ktorý prekladá *εὐήθως* výrazom *stoltamente*): Zdá sa, že Antisthenés sa vyjadruje nerozumne a naivne preto, lebo neberie do úvahy Aristotelovo rozlíšenie dvoch významov *logu*, ktoré patrí (podľa Aristotelovho názoru) k prirodzenosti *logu* (a žiadny rozumný človek ho nemôže ignorovať). F. Schleiermacher upozorňuje na to, že podobne sa vyjadruje (aj keď s istou dávkou irónie) aj Platón v *Sofistovi* 251b-c o argumentácii tých, ktorí hovoria, že je nemožné, aby *τά τε πολλά ἐν και τὸ ἐν πολλά εἶναι* (*mnohé bolo jedným a jedno mnohým*), a zakazujú, aby sa hovorilo, že *ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον* (*človek je dobrý, ale má sa hovoriť, že dobré je dobré a človek je človek*): „mladí ľudia a tí starí, ktorí sa neskoro začínajú učiť“ (*οἱ νέοι και τῶν γερόντων οἱ ὀψιμαθεῖς*).

L. Geerson (*Aristotle and Other Platonists*, s. 40) sa domnieva, že označenie Antisthena za „vzdorovitého“ (*recalcitrant*) by sme mali pochopiť v kontexte platónsko-aristotelovskej kritiky materializmu, ktorý popiera možnosť čistej predikácie, resp. nepripúšťa, že by mohli byť dve veci jednou.

D. Ross v komentári k Aristotelovej *Metafyzike* (*Aristotle's Metaphysics*, vol. I., s. 346-347) upozorňuje (spoločne s Campbellom a Taylorom) na súvislosť s Platónovým *Theaitétom* 201d – 202c a *Sofistom*, 251b – 251c (aj keď Campbell vo svojom úvode k *Theaitétovi*, s. XXXIX, vyslovil názor, že pasáž *Theaet.* , 201d – 202c neodkazuje na Antisthena, ale na niektorého pythagorovca). D. Ross si myslí (vychádzajúc z Aristotelovej *Metaph.*, 1043b23-28 [= V A 150]; porovnaj „nevzdelanci“, *οἱ ἀπαιδευτοί*), že pohrdavý tón vo všetkých troch textoch dosvedčuje, že by mohlo ísť o Antisthena (na Antisthena by mali odkazovať aj pasáže z *Euthydéma* a *Kratyla*: porovnaj *Euthyd.* , 283e-284c, 285e-286d, *Crat.* , 429d, 432d-e, 433d).

Tézu opísanú v *Theaet.*, 201e-202c si Sókratés vypočul „akoby vo sne“, čím chce Platón zdôrazniť, že Sókratés opakuje cudzie myšlienky, resp. myšlienky, ktoré sú mu cudzie. Sókratés totiž pripomína názor, že *logom* nemožno vyme-

dziť prvky (*τὰ μὲν πρῶτα οἰόνπερ εἰ στοιχεῖα*), z ktorých sme zložení my aj všetky ostatné veci, a preto sa musíme obmedziť na to, že ich budeme pomenúvať bez akéhokoľvek prídavku, dokonca aj bez výrazov ako *αὐτό* („samo“), *ἐκεῖνο* („ono“), *ἕκαστον* („každé“), *μόνον* („jediné“), *τοῦτο* („toto“). Tieto výrazy sa bežne pridávajú k veciam, ale samy sú odlišné od toho, s čím sa spájajú. O každom z týchto prvkov by sa malo vypovedať bez pridávania ďalšieho určenia, keby to bolo možné a keby mal každý prvok svoj vlastný *logos* (*εἴπερ ἦν δυνατόν αὐτὸ λέγεσθαι καὶ εἶχεν οἰκεῖον αὐτοῦ λόγον*). Preto nemožno vyjadriť nijaký prvok prostredníctvom *logu*. Môžeme ho len pomenovať (*ὀνομάζεσθαι*), keďže má iba svoje meno (*ὄνομα*). V prípade zloženín môžeme formulovať *logos* tak, že skládáme mená prvkov, ktoré ich tvoria. *Logos* je teda vo svojej podstate *ὀνομάτων συμπλοκή* (spojenie mien).

C. M. Gillespie („The Logic of Antisthenes“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* XXVII, s. 23) prirovnáva Antisthenovu logiku k Hobbesovej nominalistickej pozícii. Obidve teórie sa podľa neho zhodujú v siedmich bodoch. Nezodpovedaná však ostáva otázka legitimacy Gillespiho náčrtu.

Napriek Aristotelovmu ostrému tónu môžeme usudzovať – podobne ako súdi K. R. Popper – že Antisthenove úvahy patrili k dôležitým príspevkom v dobovej diskusii o vzťahu medzi jazykom a skutočnosťou. Keďže tézu *οἰκεῖος λόγος* poznáme iba prostredníctvom jej vonkajškových opisov – navyše zaťažných peripatetickou kritikou, ktorá sleduje obhajobu aristotelovského stanoviska – sme nútení doplniť ju o hypotetické východiská a zdôvodnenia.

W. Nestle (*Die Sokratiker*, s. 12) sa domnieva, že Antisthenés chcel svojou logickou teóriou poukázať na neplodný charakter učenia o definíciách, ktorý vyplýva z jeho vnútornej povahy: úplne kladné sudy zoradené do postupnej hierarchie takmer bezprostredne vyúsťujú do *regressus in infinitum* (napr. *zlato – kov – nerast – látka – súcno*).

<sup>1</sup> Pokiaľ ide o tézy *οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν* a *οὐκ ἔστιν ψεύδεσθαι* (dokumentované aj v ďalších prameňoch: porovnaj Aristot. *Top.* 104b19-21 [= V A 153]; Diog. Laert., IX 53 [= V A 154] a Procl. *In Plat. Cratyl.* 37 [= V A 155], ku ktorým môžeme priradiť aj Isocrat. *Hel.* I [= V A 156]), väčšina kritikov v nich hľadá nadväznosť na argumenty sofistov. Nemôžeme vylúčiť, že ide o tézy ovplyvnené eleatským jazykom, ktoré boli hojne rozšírené na konci 5. stor. pred Kr. (porovnaj A. Kleingünther, *PROTOS HEURETES*, s. 2; G. Binder – L. Liesenborghs, „Zuweisung der Sentenz *οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν* an Prodikos von Keos“, s. 37-43; H. D. Rankin, „Ouk Estin Antilegein“, s. 25-37 atď.). Mali by sme si však položiť otázku, do akého kontextu ich zasadil Antisthenés. Ak boli súčasťou učenia o *οἰκεῖος λόγος* (o čom nás ubezpečuje Aristotelés), potom ich nemôžeme uchopiť v sofistickom zmysle. Nemožnosť *ἀντιλέγειν* a *ψεύδεσθαι* totiž nie je ani premisou tvrdenia prótagorovského typu, že *všetko je pravdivé*,

πάντα ἀληθῆ (pretože pravdivý je iba οἰκεῖος λόγος), ani paradoxného odmietnutia toho, čo sa nám javí ako zrejme v každodennom živote (pretože Stob., *Anth.* II, 2,15 [= V A 174] referuje v presne opačnom zmysle: οὐκ ἀντιλέγοντα δεῖ τὸν ἀντιλέγοντα παύειν, ἀλλὰ διδάσκειν, ten, kto protirečí, nemá umlčať toho, kto mu protirečí, ale má ho poučiť).

Porovnaj H. Röck, *Der unverfälschte Sokrates*, s. 67-68: Zénónove paradoxu podnietili Prótagora a prótagorovcov (medzi nimi aj „Aristhena“) k tvrdeniu, že nemožno protirečiť. Ich cieľom bolo pravdepodobne ukázať, že všetky tzv. protirečenia vyplývajú z nesprávneho alebo nepresného používania slov. Skutočnosť, že Antisthenés nepopieral protirečenie v tom zmysle, ktorý mu prisudzujeme v každodennom jazyku, vyplýva z jeho výroku, ktorý sa zachoval u Stobaia (= V A 174), že ten, kto protirečí, nemá umlčať toho, komu protirečí, ale má ho poučiť, ved' ani bláznivého človeka nevylicie ten, kto je choromyselný v opačnom smere (οὐδὲ γὰρ τὸν μαινόμενον ἀντιμαινόμενός τις ἴσται). Výrok je zaujímavý aj preto, lebo protirečiaceho prirovnáva k človeku, ktorý sa niekam bláznivo rúti, čo dosvedčuje, že Antisthenés sa hlásil ku sókratovskému učeníu o psychopatologickom charaktere zdanlivého vedenia. (*Aller Wahrscheinlichkeit nach sind Protagoras und die Protagoreer, darunter Aristhenes, zur Aufteilung ihres Paradoxons, daß kein eigentliches Widersprechen statthaben könne, durch die antipologisch-hyperparadoxen Gaukeleien Zenons und der Zenonianer veranlaßt worden. Die Absicht, die sie dabei verfolgten, wäre dann der kritische Nachweis gewesen, daß weder die Dinge selbst noch unsere Gedanken, falls diese richtig gebildet würden, mit Widersprüchen behaftet seien, und daß alle sogenannten Widersprüche nur im falschen oder unbestimmten Gebrauche der Worte bestünden. Daß dem Antisthenes nicht einfiel, das Widersprechen im Sinne des populären Sprachgebrauches zu leugnen, erhellt aus seinem Ausspruche, man soll einen Widersprechenden nicht dadurch zum Schweigen bringen, daß man selbst ihm widerspricht, sondern belehren soll man ihn; denn einen Rasenden heile man nicht mit Zurückrasen, cf. Stobäos, Florilegium, 82, 8. Dieser Ausspruch des Antisthenes ist auch deswegen merkwürdig für uns, weil hier der Widersprechende mit einem Basenden verglichen wird und dieser Vergleich darauf hinweist, daß sich Antisthenes zur Sokratischen Lehre vom psychopathologischen Charakter der Wissenseinbildung bekannte*). Príznakom tohto bláznovstva bolo pre Antisthena táranie, proti ktorému treba použiť sókratovskú metódu skúmania – čo dosvedčuje aj Epiktétova správa, že počiatkom výchovy je skúmanie mien (Epictet., *Dissert.*, I 17,10-12 [= V A 160]).

G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 378) je presvedčený, že obidve tézy – οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν a οὐκ ἔστιν ψεύδουσαι – by sme mali interpretovať pomocou διαλέγεσθαι, t. j. pomocou sókratovského poňatia ἀλήθεια ako súhlasu, ὁμολογία (porovnaj G. Giannantoni, *Dialogo e dialettica nei dialoghi giovanili di Platone*,

s. 228 – 237): ἀντιλέγειν („protirečenie“) je ψεύδασθαι („omyl“) práve preto, lebo ἀληθεύειν („pravdivé hovorenie“) je ὁμολογεῖν („hovorenie v súhlase s vecou“). Inými slovami ἀντιλέγειν aj ψεύδασθαι sú vylúčené hneď ako možno vysloviť o určitej veci jej οἰκειὸς λόγος. Taktiež οἰκειὸς λόγος, resp. to, čo Antisthenés rozumel pod οἰκειὸς λόγος, sa dá objasniť pomocou sókratovského διαλέγεσθαι, pretože οἰκειὸς λόγος nemôže byť nič iné ako λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν (reč vyjavujúca, čo nejaká vec bola alebo čo je), čiže onen λόγος, ktorý „náležitým“ spôsobom odpovedá na sókratovskú otázku τί ἐστὶ.

Asi nikto nepochybuje o tom, že Antisthenove „logické“, či presnejšie „dialektické“ tézy boli súčasťou jeho polemiky proti Platónovi (porovnaj celé znenie titulu Σάδων ἢ περὶ τοῦ ἀντιλέγειν). Mohli by sme súhlasiť s Rankinovým názorom („Irony and Logic: The ἀντιλέγειν paradox and Antisthenes' Purpose“, s. 316-320), že Antisthenés svojou argumentáciou sledoval ironické a protreptické zámery. Zdá sa, že jeho argumentácia mala zmysel práve vo vzťahu k Platónovi (argumentum ad hominem). Keď sa H. D. Rankin v inom kontexte vracia k Antisthenovej téze (That it is impossible to say not and Related Topics in Antisthenes, s. 91-98), zdôrazňuje jej začlenenie do sókratovského διαλέγεσθαι tak, že spojenie οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, ktoré sa bežne prekladá slovami „nemožno protirečiť“, interpretuje spojením „nemožno povedať, že x nie je“. H. D. Rankin vylučuje možnosť, že by sme vykladali výraz λόγος v Aristot. *Metaph.* 1024b32-34 v zmysle ὄνομα (ako ho interpretuje napr. C. M. A. Grube, „Antisthenes was no logician“, s. 23). Ale vzťah medzi učením οἰκειὸς λόγος a tézou οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν chápe obrátene ako G. Giannantoni, keď vyhlasuje, že práve nemožnosť ψεύδασθαι a následné problémy týkajúce sa platnosti negatívnych a protirečivých vyjadrení vedú k téze, že x má iba jeden predikát, ktorým je οἰκειὸς a zároveň ἐν ἑφ' ἑνός (porovnaj *Metaph.* 1024b34), ktorým je vždy x.

Podľa Giannantonioho (SSR, IV, s. 378-379) sa Rankin vracia k téze, ktorú predložil už E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, zv. II/1, s. 292-293), keď vyhlásil, že οἰκειὸς λόγος je „identický súd“ (x je x; porovnaj J. M. Bocheński, *Ancient Formal Logic*, s. 15). Žiadny antický prameň však Antisthenovi neprpisuje náuku o tom, že jedinými legitímnymi súdmi sú identické súdy. Jeho meno sa nespomína ani v spojitosti s inými zástancami tejto tézy, t. j. so sofistami a megarskými sókratovcami. Porovnaj napr. Stilpón zl. II O 29 SSR z Plútarcha, *Adv. Colot.*, 22-23, 1119c-1 120b: ... *I když třeba Stilpón tvrdě až do krve nedopustí mezi věcmi v subjektu a věcmi predikovanými o subjektu žádné spojení, pokud jde o subjekt, a myslí si, že žádná věc, jestliže není naprosto totožná s tím, k čemu je přiřazena, nemůže být o něm ani jako nahodilá vlastnost predikována, je jasné, že se horší nad některými jazykovými výrazy [scil. že „člověk je dobrý“, „kůň běží“ atd.] a vystupuje proti běžnému úzu, ale nepopírá život ani věci* (prel. H. Kurzová, *Megarikové*, s. 192-195; porovnaj taktiež Stilpón,



zl. II O 30 SSR zo Simplikia, *In Aristot. phys.*, 120,12-17). Jediným motívom na to, aby Antisthenovi mohla byť pripísaná téza, že vzťah medzi subjektom a predikátom vo vetách so slovesom εἶναι sa musí zakladať na identite, je neisté presvedčenie, že Platón mal na mysli Antisthena, keď v *Soph.* 251b hovoril o „starých, ktorí sa neskoro začínajú učiť“ (τῶν γερόντων οἱ ὀψιμαθεῖς).

Na druhej strane by sme Antisthenovu tézu οἰκεῖος λόγος mohli pochopiť v súvislosti s megarskou tézou o legitimitate identických súdov ako určitú predohru k jednej z kľúčových kynických myšlienok, že človek je schopný poznať iba prítomnosť, a preto by mal žiť naplno prítomnosťou, t. j. nemal by sa znepokojovať minulosťou ani budúcnosťou, čiže ani tým, čo predstavujú rozsiahle systémy vedenia – namiesto toho by sa mal vrátiť k veciam, ktoré sa nachádzajú priamo pred ním. Bližšie pozri W. Desmond, *Cynics*, s. 18, 157 (ktorý však upozorňuje na množstvo Antisthenových spisov, ktoré svedčia skôr o nekynickom charaktere jeho myslenia).

G. Giannantoni (SSR, IV, s. 379-380) zavrhuje všetky zložité výklady Antisthena, o ktoré sa pokúšal E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, zv. II/1, s. 293), C. M. Gillespie („The Logic of Antisthenes“, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXVII (1914), s. 24-32) alebo F. Decleva Caizziová („Antistene“, s. 35-36), pretože nie sú legitímne s ohľadom na zachované zlomky a neobjasňujú antisthenovskú situáciu. Všetci interpretujú identický súd v zmysle analytického, deduktívneho súdu, a nie v striktnom zmysle (ktorý by aj tak pozbavil zmyslu celú náuku o skúmaní mien). Všetky interpretácie vychádzajú z mylného chápania toho, čo Rankin nazýva „extralogickým predpokladom“ (ktorým bol Antisthenés údajne ovplyvnený), t. j. že ak sa o niečom hovorí, toto „niečo“ v určitom zmysle „je“, pretože nemožno hovoriť o „ničom“. Eleatský predpoklad, že λέγειν („hovoriť“) vždy znamená λέγειν τί („hovoriť o niečom“) a že toto τί („niečo“) je vždy čímsi „jestvujúcim“ (τὸ ὄν), patrí k motívom, ktoré sa v Platónových raných dialógoch objavujú pomerne často. V tých istých dialógoch môžeme vystopovať vývoj významu slova ὀρίζεiv, ktorý v špecifickom sókratovskom používaní znamenal „vymedzenie“, avšak nie vymedzenie v zmysle „definovania“, ale *ohraničenia témy rozhovoru voči ostatným témam, ku ktorým by spolubesedník mohol „skĺznuť“* (porovnaj napr. *Lach.*, 194c; *Charm.*, 163d-e, 171a atď.) a až neskôr (v stredných dialógoch) nadobudol význam toho, čo chápeme ako „vymedzenie“, „definovanie“ vo vlastnom zmysle slova (porovnaj napr. *Soph.* 247e). Ak vezmeme do úvahy genézu významu slova ὀρίζεiv v sókratovských dialógoch, musíme vylúčiť všetky nominalistické interpretácie Antisthenovej „logickej náuky“, t. j. že každá vec je vyjadriteľná iba svojím ὄνομα, a preto nie je definovateľná, keďže definícia je λόγος μακρός: jediný súd, ktorý možno formulovať, je súd tvorený týmto jediným ὄνομα, to znamená identický súd.

<sup>2</sup> Aristotelés nevysvetľuje, ako súvisí učenie o *oikeios logos* so spochybnením možnosti protirečenia a nepravdivej reči. Vysvetľuje to čiastočne až Alexandrov komentár, ktorý v našom zlomku nasleduje za textom Aristotelovej *Metafyziky*. Určitá nejasnosť Aristotelovej argumentácie sa ukáže vtedy, keď vytvoríme predikatívnu výpoveď, ktorá nie je pravdivá (pretože opisuje stav vecí, ktoré nie sú, napr. „Sókratés má krásnu postavu“), ale vzťahuje sa na skutočný podmet, t. j. na vec, ktorá je („Sókratés“). Bližšie pozri Kirwanov komentár k *Metafyzike* Δ: Aristotle, *Metaphysics. Books Γ, Δ and E*, s. 179-180.

## VA 153

ARISTOT. *top.* A 11. 104 b 19-21: θέσις δέ ἐστιν ὑπόληψις παράδοξος τῶν γνωρίμων τινὸς κατὰ φιλοσοφίαν, οἷον ὅτι οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, καθάπερ ἔφη Ἄντισθένης, ἢ ὅτι πάντα κινεῖται, κτλ. [= SCHOL. in *Aphton.*, 13; DOXOPATER. *homil. in Aphton.*, 13].

ALEX. in *Aristot. top.*, p. 79, 7-22: ἀναιρῶν γὰρ Ἄντισθένης τὸ εἶναι ἀντιλέγειν ἔλεγε δεῖν μὲν τοὺς περὶ τινος λέγοντας ἐκεῖνο λέγειν καὶ σημαίνειν δι' ὧν λέγουσι τὸ περὶ οὗ λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας περὶ τοῦ αὐτοῦ ὀφείλουν λέγειν. ταῦτα προλαμβάνων ἔλεγεν· οἱ ἀντιλέγειν δοκοῦντες ἀλλήλοις περὶ τινος ἦτοι ἀμφοτέροι λέγοντες τὸν τοῦ πράγματος λόγον ἀντιλέγουσιν ἢ οὐδέτερος ἢ ὁ μὲν λέγων ὁ δὲ οὐ λέγων· ἀλλ' οὔτε, εἰ ἀμφοτέροι λέγοιεν τὸν τοῦ πράγματος λόγον, ἀντιλέγοιεν ἄν (ταῦτά γὰρ ἄν λέγοιεν), εἴ τε μηδέτερος τὸν τοῦ πράγματος λέγοι λόγον, οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ἄν τι λέγοιεν περὶ τούτου· οἱ δὲ μὴ λέγοντες περὶ αὐτοῦ τούτου οὐδ' ἄν ἀντιλέγοιεν περὶ αὐτοῦ· εἰ δ' ὁ μὲν λέγοι ὁ δὲ μὴ, οὐδ' οὕτως ἄν ἀντιλέγοιεν· ὁ γὰρ μὴ λέγων τὸν τοῦ πράγματος λόγον οὐδ' ὅλως ἄν τι λέγοι περὶ αὐτοῦ, ἀλλὰ περὶ ἐκείνου ὃ σημαίνει δι' ὧν λέγει· οὕτως δὲ οὐδ' ἄν ἀντιλέγοι περὶ αὐτοῦ. τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων οὐδ' ἄν ἀντιλέγειν εἶη. ψεῦδος δὲ λαμβάνει τὸ τοὺς μὴ λέγοντας τὸν τοῦ πράγματος λόγον ἢ τὸν μὴ λέγοντα μὴδ' ὅλως ἄν τι λέγειν περὶ αὐτοῦ· οὐ γὰρ, εἴ τις μὴ ἀληθεῖ λέγει, οὗτος οὐδὲ λέγει περὶ τινος.

ASCLEP. in *Aristot. metaph.*, p. 353, 18-25: διὸ Ἄντισθένης οὐ καλῶς ἐπειρᾶτο δεικνύναι ὅτι οὐ δυνατόν ἐστιν ἀντιλέγειν, λέγων οὕτως ὅτι ἢ σύμφωνα ἑαυτοῖς διαλέγονται ἢ οὐ σύμφωνα· ἀλλ' εἰ μὲν σύμφωνα, οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν (αὐτὸ γὰρ τοῦτο συμφωνοῦσιν ἀλλήλοις)· εἰ δὲ μὴ σύμφωνα λέγουσι, κατὰ διαφορῶν πραγμάτων φέρονται, ὥστε οὐδ' οὕτως ἀντιλέγουσιν, εἴ γε μὴδὲ περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος τὸν λόγον ποιοῦνται. ταῦτα δὲ ἔλεγεν ὁ Ἄντισθένης ὑπολαμβάνων ὅτι οὐκ ἔστι· καὶ ὁ ψευδόμενος γὰρ κατὰ τοῦ αὐτοῦ φέρεται καὶ ὁ ἀληθεύων ὅτι ἀθάνατός ἐστιν ἢ ψυχῆ· ὥστε ἔστιν ἀντιλέγειν. cf. ELIAS (Olim DAVID) in *Aristot. categ. prooem. p.*, 108,25-26 [= I H 9].

Aristot. *top.* A 11. 104 b 19-21: Téza je paradoxné tvrdenie nejakej známej osobnosti vo filozofii. Príkladom je Antisthenov názor o tom, že protirečenie nie je možné alebo tvrdenie iných mysliteľov hovoriacich, že všetko je v pohybe, atď. [= *Schol. in Aphthon.*, 13, *Doxopater homil. in Aphthon.*, 13].

Alex. *in Aristot. top.*, p. 79,7-22: Keď Antisthenés vyvracal názor, že protirečenie je možné, argumentoval, že tí, ktorí o niečom niečo hovoria, musia o tom vo svojej reči naozaj hovoriť a ďalej, že slovami, ktoré používajú, musia označovať to, o čom hovoria. Ale aj tí, ktorí si protirečia, vraj musia hovoriť o tom istom. Tieto tvrdenia tvoria východisko jeho argumentácie, ktorá pokračuje takýmto spôsobom: Keď sa teda zdá, že v nejakej veci si dvaja navzájom protirečia, nastáva jedna z troch možností: buď o tejto veci prednášajú reč obaja, alebo žiaden z nich, alebo jeden o danej veci reč prednáša, druhý však nie. V prvom prípade si však protirečiť nebudú, pretože budú hovoriť to isté. Ak však o danej veci nebude prednášať reč ani jeden z nich, nebudú o nej hovoriť vôbec nič. A tí, čo o veci nebudú hovoriť vôbec nič, si, pochopiteľne, v danej veci nemôžu ani protirečiť. Protirečenie však nevzniká ani v treťom prípade, keď jeden bude reč o veci prednášať, druhý však nie. Tento druhý totiž o danej veci nebude hovoriť vôbec nič – bude hovoriť len o tom, čo budú označovať slová, ktoré použije. V tomto prípade však o veci nebude vyslovovať protikladné tvrdenia. Podľa tejto argumentácie teda protirečenie nie je možné. Nie je však pravdivá východisková premisa celého uvažovania, tvrdiaca, že tí, ktorí o danej veci nevyslovujú relevantný súd – bez ohľadu na to, či sú viacerí, alebo len jeden – že teda títo ľudia o danej veci nehovoria vôbec nič. Nedá sa totiž tvrdiť, že ten, kto o niečom nehovorí pravdivo, o tom vôbec nehovorí.

Asclep. *in Aristot. metaph.*, p. 353,18-25: Preto Antisthenova snaha dokázať, že protirečenie neexistuje, bola neúspešná. Hovoril totiž, že pri zdanlivom protirečení odporujúce strany vyslovujú buď súhlasné, alebo nesúhlasné argumenty. Ale ak sú súhlasné, protirečenie nenastáva – v danej veci sú totiž odporujúce strany zajedno. Protirečenie však nenastáva ani pri nesúhlasných argumentoch, pretože sa vzťahujú na odlišné veci, a teda nehovoria o tom istom. Takéto argumenty teda Antisthenés predkladal, vychádzajúc z toho, čo nie je skutočné ani pravdivé. Aj hovoriaci nepravdivo sa totiž vo svojej reči vzťahuje na to isté, ako ten, kto o tom hovorí pravdivo, napr. že duša je nesmrteľná. Preto je protirečenie možné. porovnaj Elias (olim David) *in Aristot. categ. prooem.*, p. 108,25-26 [= I H 9].

**Komentár:** Antickí autori sa zmieňovali o Antisthenovom výroku o nemožnosti protirečenia pomerne často, čo by mohlo znamenať, že Antisthenés takúto tézu skutočne v nejakom kontexte vyslovil a obhajoval (možno ako *argumentum ad hominem* vo vzťahu k Platónovi).

Aristotelova poznámka na okraj tézy *οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν* potvrdzuje, že Antisthenés patril medzi najvplyvnejšie authority klasického myslenia (porovnaj ...*τῶν γνωρίμων τινὸς κατὰ φιλοσοφίαν*). K tomu však porovnaj Aristotelovo označenie antisthenovcov (zrejme Antisthenových nasledovníkov alebo tých, ktorí rozvíjali Antisthenove myšlienky) za „nevzdelaných“ (*ἀπαιδευτοί*; porovnaj komentár k zl. V A 150).

Alexander vo svojom komentári k Aristotelovým *Topikám* (Alex. in *Aristot. top.*, p. 79,7-22) dáva Antisthenovu tézu (*ἑσίς*), že *nemožno protirečiť* (*οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν*), do vzťahu s posteletskými diskusiami o vzťahu medzi jazykom a skutočnosťou, keď uvádza argumentáciu, že *tí, ktorí o niečom niečo hovoria, musia o tom vo svojej reči naozaj hovoriť a slovami, ktoré používajú, musia označovať to, o čom hovoria* (*τοὺς περὶ τινος λέγοντας ἐκεῖνο λέγειν καὶ σημαίνειν δι' ὧν λέγουσι τὸ περὶ οὗ λέγουσιν*). Alexander pripisuje Antisthenovi podobný postoj ako Proklos (porovnaj *Procl. In Plat. Cratyl.*, 37 [= V A 155]), podľa ktorého hovoriť o niečom znamená hovoriť o tom, čo „je“ (*τὸ ὄν*), pretože nemožno hovoriť o „ničom“ (porovnaj *Asclep. in Aristot. metaph.*, p. 353,18-25).

## V A 154

DIOG. LAERT. IX 53: *καὶ τὸν Ἀντισθένης λόγον τὸν πειρώμενον ἀποδεικνύειν ὡς οὐκ ἔστι ἀντιλέγειν οὗτος [scil. Protagoras] πρῶτος διείλεκται, κατὰ φησι Πλάτων ἐν Εὐθυδήμῳ [286 C].*

Diog. Laert. IX 53: Aj Antisthenov argument, ktorým sa snaží dokázať, že protirečenie nie je možné, rozoberá ako prvý Prótogoras. Hovorí nám o tom Platón v dialógu *Euthydémos* [286 C].<sup>1</sup>

**Komentár:** Diogenov odkaz na Prótogora má zrejme zvýrazniť bezprostredný sofistický pôvod a jasné eristické pozadie Antisthenovho učenia o *nemožnosti sporu*. Na druhej strane oveľa starší a autoritatívnejší zdroj správ o nemožnosti protirečenia, Aristotelés, nespája Antisthenovu argumentáciu s eristikou sofistov, ktorou sa podrobne zaoberá vo svojich logických spisoch (*De sophisticis elenchis*).

<sup>1</sup> Porovnaj taktiež *Plat., Crat.*, 429c9-d3. Platón spája túto myšlienku s „ešte staršími“ (*οἱ ἔτι παλαιότεροι*; *Euthyd.*, 286c3), pričom má na mysli Parmenida a ďalších eleatských mysliteľov, ktorí radikálne spochybnili možnosť myslieť to, čo nie je.

## V A 155

PROCL. in Plat. Cratyl., 37: ὅτι Ἀντισθένης ἔλεγεν μὴ δεῖν ἀντιλέγειν· πᾶς γὰρ, φησί, λόγος ἀληθεύει· ὁ γὰρ λέγων τί λέγει· ὁ δὲ τι λέγων τὸ ὄν λέγει· ὁ δὲ τὸ ὄν λέγων ἀληθεύει. ῥητέον οὖν πρὸς αὐτὸν ὅτι ἔστιν καὶ τὸ ψεῦδος καὶ οὐδὲν κωλύει τὸν τὸ ὄν λέγοντα ψεῦδος λέγειν· καὶ ἔτι ὁ λέγων περὶ τινος λέγει, καὶ οὐχὶ τί λέγει.

Procl. in Plat. Cratyl., 37: ... keďže Antisthenés povedal, že vôbec nie je potrebné protirečenie. Každá reč totiž podľa neho hovorí pravdu. Lebo ak niekto hovorí, vždy hovorí niečo. A ak hovorí niečo, predmetom jeho reči je súcno (τὸ ὄν). Ale každý, kto hovorí o súcne, hovorí pravdivo. Proti Antisthenovi ešte musíme povedať, že existuje aj nepravda a že nič nebráni, aby ten, kto hovorí o súcne, hovoril nepravdivo. Navyše, hovoriaci sa vždy vyjadruje o nejakej veci, ale nemožno povedať, že vyjadruje nejakú vec.

**Komentár:** Fernanda D. Caizzi („Antistene“, s. 34 a n) poukazuje na rozdiely medzi správou Prokla a správami Aristotela, ktoré ju vedú k podozreniu, že Proklos podáva obhajobu antisthenovského paradoxu z pozície dobového myslenia, bez ohľadu na pôvodné zdroje, či už peripatetické, alebo iné.

F. Ademollo (*The Cratylus of Plato*, s. 332 a n) sa domnieva, že dôkaz proti existencii protirečenia je Proklovou vlastnou interpretáciou Kratylovho argumentu z rovnomenného Platónovho dialógu, ktorý nesprávne prisudzuje Antisthenovi. Porovnaj *Crat.*, 429d4-6: Πῶς γὰρ ἄν, ..., λέγων γέ τις τοῦτο ὃ λέγει, μὴ τὸ ὄν λέγοι; ἢ οὐ τοῦτό ἐστιν τὸ ψευδῆ λέγειν, τὸ μὴ τὰ ὄντα λέγειν („Ako by človek, ktorý hovorí to, čo hovorí, mohol nehovoriť to, čo je? Nie je to tak, že hovoriť nepravdu znamená práve toto: nehovoriť veci, ktoré sú?“). Ademollov komentár vychádza z predpokladu, že spojenie λέγων τοῦτο ὃ λέγει („hovoriť to, čo niekto hovorí“) sa viaže na obsah výpovede, takže keď niekto hovorí to, čo hovorí, potom hovorí niečo a keď hovorí niečo, potom hovorí „to, čo je“. „To, čo je“ vyjadruje to, „čo existuje“ (porovnaj *Resp.*, 478b-c; *Parm.*, 132b-c; *Soph.*, 237b-c). Kratylos však využíva nejednoznačnosť gréckej formulácie a dáva jej význam toho, „čo je prípadom“, takže keď niekto hovorí to, čo hovorí, potom hovorí to, čo je prípadom a hovoriť nepravdu nemožno.

## V A 156

ISOCRAT. *Hel.* 1: εἰσί τινες οἱ μέγα φρονοῦσιν, ἣν ὑπόθεσιν ἄτοπον καὶ παράδοξον ποιησάμενοι περὶ ταύτης ἀνεκτῶς εἶπεῖν δυναθῶσιν· καὶ καταγεγραμμάσασιν οἱ μὲν οὐ φάσκοντες οἷόν τ' εἶναι ψευδῆ λέγειν οὐδ' ἀντιλέγειν οὐδὲ δύω λόγῳ περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντειπεῖν, οἱ δὲ κτλ.

Isocrat. *Hel.* 1: Sú niektorí, ktorí ukazujú svoje pyšné zmýšľanie tým, že o nej sformulujú nezmyselnú a absurdnú domnienku a sú schopní o nej neznesiteľne dlho hovoriť. Jedni stratili mladosť ustavičným dokazovaním, že nepravdivá reč neexistuje, že nie je ani protirečenie a dokonca, že nie je možné, aby si protirečili dve reči vypovedajúce o tom istom.<sup>1</sup> Ďalší sa zas celý život zaoberali tým, že...

**Kontext Isokratovej reči *Helena* encomium:** Isokratés predtým, než začne so samotnou chválorečou na Helenu (§ 39 – 66), ktorá nasleduje za chválou Thesea (§ 16 – 38), kritizuje rečnícku výučbu svojich predchodcov aj súčasníkov (§ 1 – 13) a predstavuje aj svoju vlastnú metódu (§ 14 – 15). Isokratés na začiatku reči útočí na tých, ktorí sa pýšia vtedy, keď *ὑπόθεσιν ἄτοπον και παράδοξον ποιησάμενοι* (sformulujú nezmyselnú a absurdnú domnienku) a keď o nej pojednávajú *ἀνεκτῶς* (neznesiteľne). Hovorí, že *niektorí (οἱ μὲν) zostarnú (καταγεγηράκασι)* vyvracанím, že možno *ψευδῆ λέγειν* (hovoriť nepravdu) či *ἀντιλέγειν* (protirečiť niekomu) alebo *δύω λόγῳ περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντιπεῖν* (vytvoriť dve protichodné reči o tej istej veci). Iní (*οἱ δὲ*) budú aj „na staré kolená“ vysvetľovať, že *ἀνδρία και σοφία και δικαιοσύνη ταῦτόν ἐστιν* (odvaha, múdrosť a spravodlivosť sú jedna vec), že *φύσει μὲν οὐδὲν αὐτῶν ἔχομεν* (žiadnu z nich nevlastníme od prirodzenosti), a preto *μία δ' ἐπιστήμη καὶ ἅπαντων ἐστίν* (sú všetky predmetom jediného vedenia). A napokon *ἄλλοι δὲ* (ďalší) *περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες τὰς οὐδὲν μὲν ὠφελοῦσας, πράγματα δὲ παρέχειν τοῖς πλησιάζουσιν δυναμένας* (strácajú čas spormi, ktoré im neprinášajú žiadny úžitok, ale sú schopné pôsobiť ťažkosti ich žiakom).

**Komentár:** Isokratés v *Helene* (okolo 390 – 380 pred Kr.) vedie zápas s anonymnými protivníkmi o schopnosť pedagogickej výchovy bez toho, aby uviedol presné ciele polemiky. Aj keď ide o text, ktorý vznikol v Antisthenovej dobe, naše porozumenie je sťažené tým, že Isokratés (podobne ako Aristofanés v *Oblakoch*) nerozlišuje medzi Sókratom, sofistami a prírodnými mysliteľmi (o niektorých sa priamo zmieňuje, napr. Prótogora, Gorgia či Melissa, iných spomína bez uvedenia ich mena).

H. Bonitz (*Platonische Studien*, s. 136) sa odvoláva na viaceré Isokratove reči, keď hovorí, že Aténčania v 4. stor. pred Kr. zmýšľali o filozofoch podobne ako komickí básnici o ich predchodcoch v 5. stor. pred Kr., t. j. ako o sofisticko-logických chytrákoch so záľubou v slovných sporoch.

Poznamenajme, že Isokratés radí medzi sofistov aj samého seba (porovnaj *Antid.*, 220), ale zároveň prizvukuje, že nepatrí do zástupu *hašterivých sofistov* (porovnaj *Panath.*, 18), medzi ktorými sú zrejme aj Antisthenés, Eukleidés a ďalší, na ktorých bude odkazovať o niečo neskôr Platón vo svojom *Ethydémovi* (porovnaj *Adv. soph.*, 1; porovnaj Norlinovu pozn. v: *Isocrates*, vol. II., s. 162).

Isokratove útoky v rečiach *Proti sofistom* (*Orat.* XIII) a *Helena* (*Orat.* X) boli namierené proti konkurenčným školám dobovej výchovy. Na Isokratove

reči odpovedalo niekoľko mysliteľov (porovnaj Giannantoni, *SSR*, IV, s. 271): Ako prvý mohol chronologicky odpovedať Antisthenés (porovnaj spis *Πρός τὸν Ἰσοκράτους Ἀμάρτυρον*; porovnaj zl. V A 41), potom mohol nasledovať Gorgiov žiak Alkidamas (porovnaj spis *O sofistoch, Περὶ σοφιστῶν*) a nakoniec Platón (porovnaj dialóg *Faidros*).

Vzťah medzi úvodom Isokratovej *Heleny* a Antisthenovými spismi sa dostal do centra pozornosti nemeckých klasických filológov 19. stor. Takmer všetci, počnúc L. Spengelom, sa zhodujú v názore, že výraz „niektorí“ (*οἱ μὲν*) označujúci prvú skupinu vzdelancov odkazuje na Antisthena, a to tak kvôli zhode s jeho „logickými tézami“, ako aj kvôli narážke na jeho vek (tento názor bol všeobecne prijatý; porovnaj L. Spengel, *Συναγωγή τεχνῶν*, s. 73; Ch. Chappuis, *Antisthene*, s. 62; H. Usener, *Quaestiones Anaximeneae*, s. 9; J. Burnet, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, s. 171-172, atď.).

F. Überweg (*Philologus*, XXVI (1868), s. 177-179) sa vyslovil proti Bonitzovmu návrhu (*Platonische Studien*, s. 136, pozn. 26), že v druhej skupine vzdelancov by sme mali identifikovať Platóna. Podľa Giannantoniho (*SSR*, IV, s. 273) ide o sókratovcov, ale nedokážeme zistiť, či Isokratés má na mysli Antisthena, Eukleida, Aristippa, alebo Aischina. Pravdepodobne aj tretiu skupinu treba považovať za „prívržencov Antisthenových myšlienok“.

S Überwegom súhlasí H. Usener (*Rheinisches Museum für Philologie*, XXV, 1870, s. 592), ktorý poukazuje na to, že veta uvádzajúca tretiu skupinu (*ἄλλοι δὲ... δυναμένους*) narúša štruktúru úvodnej reči a jej autor si dokonca protirečí. Keďže celá prvá časť *proemia* (1-7) sa obracia proti tým, ktorých Isokratés nazýva „eristikmi“ (t. j. proti Antisthenovi a Platónovi), *ἄλλοι δὲ* nie sú „iní“, ale „ďalší“. Takto zložené súvetie musel pochopiť aj najmenej znalý rečník („*inertissimus rhetor*“), ktorý považoval väčšinu vzdelancov za eristikov.

So Spengelovými a Überwegovými závermi sa stotožnila veľká časť odborníkov (porovnaj Müller, *De Antisthenis cynici vita et scriptis*, s. 18; Urban, *Über die Erwähnungen der Philosophie des Antisthenes in den Platonischen Schriften*, s. 9; Blass, *Die attische Beredsamkeit*, zv. I., s. 75; Reinhardt, *De Isocratis aemulis*, s. 25; Zycha, *Bemerkungen zu den Anspielungen und Beziehungen in der XIII. und X Rede des Isokrates*, s. 37; Natorp, *Philologus*, L (1891), s. 616).

K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. I., s. 486) považuje výraz „niektorí“ (*οἱ μὲν*) za narážku na Antisthena, zatiaľ čo výraz „iní“ (*οἱ δὲ*) je podľa neho narážkou na Platónovho *Prótagora*, ktorý sa obracia proti Antisthenovi (rovnaký názor dokazovali aj Spengel a Teichmüller, porovnaj *Literarische Fehden im IV. Jahrhundert vor Christus*, I., s. 99).

Zdá sa, že protivníkov je viac, ako sa domnieval E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, zv. II/1, s. 313). Isokratés mohol mať na mysli okrem Antisthena

a Platóna aj megarských sókratovcov. Narážkou na Platónovho *Prótagora* 333b by mohla byť zmienka o tom, že *odvaha, múdrosť a spravodlivosť sú predmetom jediného vedenia*. Narážkou na megarské dôkazy by mohla byť zmienka o sporoch neprinášajúcich žiadny úžitok. K tomu porovnaj komentár Davida Mirhadyho (D. Mirhady & Yun Lee Too, *Isocrates I.*, s. 32).

W. Jaeger (*Paideia*, III, s. 305) hľadá súvislosti medzi úvodom Isokratovej reči a pasážou Platónovho *Sofistu* 251b, v ktorej eleatský hosť hovorí o nezreľých mudrcoch, čo by mohla byť narážka na Antisthenovu tézu *οἰκειῶς λόγος* (porovnaj V A 152), t. j. na tézu o vlastnej výpovedi (že o každej veci môžeme vypovedať iba reč, ktorá jej bezprostredne prislúcha; porovnaj Plat., *Theaet.* 201d-202d).

Podľa Dümmlera (*Akademika*, kap. 4) pasáž z Platónovej *Ústavy* 487b a n. by sme mohli považovať za odpoveď na Isokratovu *Helenu* 4, čo by dokazovalo, že Platón pokladal *proemium Heleny* za útok proti vlastnej osobe. S touto domnienkou však nekorešponujú slová *χρημαπίξασθαι παρὰ τῶν νεωτέρων* (porovnaj *Helen.* 6.2), a preto ich treba opraviť. Proti Dümmlerovi namieta P. Natorp, že v takom prípade by sme museli urobiť viacero opráv (na Platóna sa nehodí ani zmienka o pokročilom veku v *Helen.* 1, *καταγεγηράκασιν*). P. Natorp sa domnieva, že Isokratés nechcel napadnúť Platóna priamo, ale svoju kritiku (namierenú v prvom rade proti Antisthenovi) sformuloval tak, že sa ňou cítil dotknutý aj Platón.

K celému problému sa vrátil K. Münscher (*Rheinisches Museum für Philologie*, LIV, 1899, s. 248-251). Aj podľa neho je evidentné, že spojenie *οἱ μὲν* sa vzťahuje na Antisthena (s jeho dielami *Pravda* a *Sathón* sa viaže výraz *παράδοξον* v prvej vete). Spojenie *οἱ δὲ* sa nemôže vzťahovať na nikoho iného okrem Platóna a na jeho dialóg *Prótagoras*. Tretia skupina, *περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες*, má označovať ľudí ako Euthydémos alebo Dionysodóros. Toto rozlíšenie vôbec neprotirečí skutočnosti, že v § 6 Isokratés všetkých protivníkov „hádza do jedného vreca“ a označuje ich za eristikov (*ἢ περὶ τὰς ἔριδας φιλοσοφία*). Rozpor, na ktorý poukazujú Usener a Reinhardt, teda neexistuje, a nemáme dôvod vyčleniť z úvodného textu časť súvetia, ktorá začína slovami *ἄλλοι δὲ*. Až po koniec § 7 nasleduje kritika, ktorou sa Isokratés obracia na svojich protivníkov bez toho, aby medzi nimi rozlišoval. Zovšeobecnenie kritiky je očividné už z celkového výrazu (šťasti pohľadavého, šťastie ironizujúceho) *καταγεγηράκασιν*, ktorý sa určite vzťahuje na Antisthena, ale takisto by sa mohol týkať aj Platóna (porovnaj Susemihl, *Rheinisches Museum für Philologie*, LV, 1900, s. 985-586).

Podobne by sme mali pristupovať aj k poznámke o honorároch v § 6: Isokratés veľmi dobre vedel, že Platón v protiklade k eristikom a Antisthenovi nevyžadoval finančnú odmenu (porovnaj *Orat.* XIII, 4-6). Napriek tomu vyslovuje túto výčitku zovšeobecňujúcim spôsobom, čím dosahuje väčší ohlas u širokej



verejnosti (aj keď malá skupina vzdelancov dobre vie, na koho naráža). Tým sa odstraňuje problematickosť výrazu *χρηματίζεσθαι παρὰ τῶν νεωτέρων* v § 6, ktorý trápil Dümmlera. Giannantoni si taktiež myslí (*SSR*, IV, s. 275), že opravy textu nie sú potrebné.

S Münscherovým názorom súhlasia H. Räder (*Platons philosophische Entwicklung*, s. 138), W. Jaeger (*Paideia*, III, s. 56 a n.) aj A. Patzer (*AS*, s. 238-244). Podľa Patzerovho názoru výrazom *ἔριδες* Isokratés vyjadruje polemiku proti eristikom aj proti sókratovcom.

Väčšina súčasných bádateľov sa zhoduje v názore, že § 1 *Heleny* sa vzťahuje na Antisthena. Menej isté je to, či sa Antisthena týkajú aj ďalšie dve pasáže z *Heleny*:

(1.) V § 8 Isokratés hovorí o tých, *τολμῶσι γράφειν ὡς ἔστιν ὁ τῶν πτωχεύοντων καὶ φευγόντων βίος ζηλωτότερος ἢ [ὁ] τῶν ἄλλων ἀνθρώπων* (ktorí sa odvažujú napísať, že život žobrákov a vyhnancovej je závideniahodnejší než život ostatných ľudí). Narážku na Antisthena v tejto pasáži hľadali viacerí historici: H. Usener (*Quaestiones Anaximeneae*, s. 9), A. Müller (*De Antisthenis cynici vita et scriptis*, s. 18) a F. Überweg (*Philologus*, XXVI (1868), s. 179). Avšak je málo pravdepodobné, že by Antisthenés oslavoval žobravý spôsob života vo vyhnanstve tak ako jeho kynickí nasledovníci. Z chronologického hľadiska je ešte menej pravdepodobný Teichmüllerov predpoklad (*Literarische Fehden im IV. Jahrhundert vor Christus*, II., s. 248), že Isokratés robí narážku na Diogenovho Žobráka (*Πτωχός*).

(2.) V § 12 sa Isokratés zmieňuje o autoroch chválorečí oslavujúcich čmeliaikov a soľ (*τοὺς βομβυλιούς καὶ τοὺς ἄλας*), medzi ktorých by sme mohli zaradiť aj Antisthena a jeho *Protreptikos* s ohľadom na zmienky Athenaia a Polluxa (porovnaj V A 64; porovnaj Winckelmann, *Antisthenis fragmenta*, s. 21; Usener, *Quaestiones Anaximeneae*, s. 10; Müller, *De Antisthenis cynici vita et scriptis*, s. 18; Dümmler, *Akademika*, s. 64-66; Joël, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. I., s. 506).

Proti názoru, že by sa tieto pasáže vzťahovali na Antisthena, sa v uvedených štúdiách vyslovili K. Münscher a A. Patzer. Podľa G. Giannantoniho (*SSR*, IV, s. 275) sú ich argumenty presvedčivé len v prípade prvej pasáže (Antisthenés nebol ani žobrák ani neodišiel dobrovoľne alebo z prinútenia do vyhnanstva). V prípade druhej pasáže má veľký význam jej porovnanie s inými prameňmi, ktoré sa určite týkajú Antisthena, a preto ju G. Giannantoni zahrnul do zbierky antisthenovských zlomkov (= zl. V A 66).

<sup>1</sup> Formulácie, ktoré Isokratés použil v tejto pasáži, by mohli odkazovať na Antisthenove tézy týkajúce sa jazyka a logiky. Na Antisthena by sme mohli vzťahovať slová, že sa zaoberal zbytočným dokazovaním o nemožnosti sporu a nemožnosti nepravdivej výpovede, a najmä slová, že nie je možné, aby si

protirečili dve reči vypovedajúce o tom istom (porovnaj W. Jaeger, *Paideia*, III, s. 305; porovnaj *Isocrates I.*, s. 32 atď.). Takto formulovaná téza korešponduje s Aristotelovou správou v *Metafyzike* 1024b27 (porovnaj Alexandrov komentár k tejto pasáži), ktorá patrí do rovnakého časového obdobia.

Na základe Isokratových polemických narážok v spisoch *Helenaie encomium* a *Adversus sophistas* (okolo rokov 391 – 385 pred Kr.) navrhuje A. Braccacci (*Oikeios logos*, s. 26-30), aby sme Antisthenove logické spisy dávali rokmi 392/391 – 386/385 pred Kr.

## VA 157

ARISTOT. *analyt. post.* A 3. 72 b 5-7: ἐνίοις μὲν οὖν διὰ τὸ δεῖν τὰ πρῶτα ἐπίστασθαι οὐ δοκεῖ ἐπιστήμη εἶναι, τοῖς δ' εἶναι μὲν, πάντων μέντοι ἀποδείξεις εἶναι ὧν οὐδέτερον οὔτ' ἀληθές οὔτ' ἀναγκαῖον.

ARISTOT. *metaph.* Γ 3. 1005 b 2-4: ὅσα δ' ἐγχειροῦσι τῶν λεγόντων τινὲς περὶ τῆς ἀληθείας ὃν τρόπον δεῖ ἀποδέχεσθαι, δι' ἀπαιδευσίαν τῶν ἀναλυτικῶν τοῦτο δρῶσιν. *ibid.* Γ 4. 1006 a 3-6: ἡμεῖς δὲ νῦν εἰλήφαμεν ὡς ἀδυνάτου ὄντος ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ διὰ τούτου ἐδείξαμεν ὅτι βεβαιωτάτη αὕτη τῶν ἀρχῶν πασῶν. ἀξιοῦσι δὴ καὶ τοῦτο ἀποδεικνύναι τινὲς δι' ἀπαιδευσίαν.

Aristot. *analyt. post.* A 3. 72 b 5-7: Podľa niektorých vedenie neexistuje, pretože treba poznať to, čo je prvé. Iní tvrdia, že síce existuje, ale že pri všetkom existuje dôkaz. Ale ani jeden z týchto názorov nie je ani pravdivý, ani nevyhnutný.

Aristot. *metaph.* Γ 3. 1005 b 2-4: Všetko to, o čo sa snažia niektorí z tých, ktorí vykladajú, ako máme uchopovať pravdu, vyplýva z ich nedostatočného vzdelania v oblasti prvých princípov skúmania, *ibid.* Γ 4. 1006 a 3-6: Práve sme prijali zásadu, že nie je možné, aby zároveň niečo bolo a zároveň nebolo. Tým sme dokázali, že je to najistejší zo všetkých princípov. Niektorí však pre svoju nevzdelanosť aj pre toto požadujú dôkaz.

**Kontext Aristotelovho spisu:** Dokazujúce vedenie je zvláštnym prípadom zdôvodneného vedenia. Aristotelés zdieľa platónske presvedčenie, že vedenie sa musí zakladať na dôvodoch (*λόγοι*; porovnaj Plat., *Men.* 98a: *αἰτίας λογισμῶς*). Ale táto prvotná predstava môže viesť k nekonečnému regresu: Ak mám vedenie o „A“, potom sa musí zakladať na nejakom predpoklade „B“, t. j. musím mať vedenie o „B“, a vedenie o „B“ sa musí zakladať na nejakom predpoklade „C“, a takto môžeme pokračovať *ad infinitum*. Ak chcem nadobudnúť vedenie o nejakej veci, musím poznať nekonečne veľa vecí... *Regressus in infinitum*

naznačuje aj záver Platónovho *Theaitéta* (209e-210b) – zrejme sa o ňom hojne diskutovalo v Akadémii (porovnaj Aristot., *Metaph. A 2*; Sextus, *Adv. math.* VIII. 347). Aristotelés v *Druhých analytikách* (*A<sub>3</sub>*) podáva tri odpovede na problém regresi, pričom prvé riešenie, ktoré je skeptické (*vedenie nie je možné*) by sme mohli pripísať Antisthenovi (porovnaj Chernissova a Rossova komentár; in: Aristotle, *Posterior Analytics*, s. 103). Antisthenovské riešenie rozvinú do systematickej podoby skeptici (porovnaj Sextus, *Pyrrh. hypot.* I 165-177; Diog. Laert. IX, 88-89), ktorí sa – tak ako mnohí ďalší helenistickí myslitelia – hlásia k sókratovskému odkazu.

**Komentár:** Aristotelés pravdepodobne naráža v *Druhých analytikách* aj v *Metafyzike Γ* na Antisthena (porovnaj komentár J. Barnesu k Aristotelovým *Druhým analytikám*: Aristotle, *Posterior Analytics*, s. 103-104). Nie je však vylúčené ani to, že Aristotelés má na mysli niekoho iného.

W. D. Ross (*Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford, 1949, *ad loc.*), H. Cherniss (*Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, s. 64-68) a I. Düring (*Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*) sa nazdávajú, že obidva postoje treba pripísať buď Antisthenovi, alebo Xenokratovi (Platónovmu nástupcovi v Akadémii v rokoch 339 – 314 pred Kr.). Pokiaľ ide o pasáže z knihy *Γ Metafyzik*, narážku na Antisthena v nich vidí W. D. Ross (*Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1975, *ad loc.*).

Všetky dohady sú založené na neistom presvedčení, že Antisthenés popieral možnosť vedenia, resp. že odmietal argumentáciu založenú na dôkaze, a to ešte predtým, ako bola sformulovaná v rámci aristotelovskej logiky, alebo na nepodloženom predpoklade, že výraz „nevzdelaní“ (*ἀπαιδευτοί*) použil Aristotelés na označenie Antisthena (porovnaj Farrand Sayre, *Diogenes of Sinope: A Study of Greek Cynicism*, s. 50-51).

## V A 158

ARISTOT. *soph. elench.* 17. 175 b 15-18: εἰ δὲ τις ὑπολήψεται τὸν κατὰ ὁμωνυμίαν ἔλεγχον (ἔλεγχον) εἶναι, τρόπον τινὰ οὐκ ἔσται διαφυγεῖν τὸ ἐλέγχεσθαι τὸν ἀποκρινόμενον· ἐπὶ γὰρ τῶν ὁρατῶν ἀναγκαῖον ὃ ἔφησεν ἀποφῆσαι ὄνομα καὶ ὃ ἀπέφησε φῆσαι.

Aristot. *soph. elench.* 17. 175 b 15-18: Ak bude niekto považovať za skutočné vyvrátenie to, ktoré sa deje na základe rovnomenosti, nebude sa nijakým spôsobom možné vyhnúť tomu, aby bol vyvrátený ten, kto odpovedá. Pri viditeľných veciach by totiž nevyhnutne musel poprieť meno, ktoré vypovedal, a naopak vypovedať to, ktoré poprel.

**Kontext:** V 17. kap. spisu *O sofistikých dôkazoch* rozlišuje Aristotelés medzi zdanlivým a skutočným vyvracaním. Na tomto mieste poukazuje na to, že zmyslovo vnímateľné veci sú premenlivé, takže o jednej veci môžeme vypovedať v rôznych časoch rôzne výroky. Napríklad o mladom Koriskovi hovoríme „Koriskos je nevzdelaný“, o starom Koriskovi hovoríme „Koriskos je vzdelaný“. Aby nebola porušená zásada sporu, musíme hovoriť „Tento Koriskos je vzdelaný“ a „Tamten Koriskos je nevzdelaný“, lebo výrazy „tento“ a „tamten“ sa nevzťahujú na tú istú osobu.

**Komentár:** Aristotelés možno naráža na Antisthena (ako si myslia E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, zv. II/1, s. 293, alebo H. Usener, *Quaestiones Anaximeneae*, s. 9). Ale takisto možno predpokladať, že Aristotelés naráža na argumentáciu, ktorá sa iba navonok pripomína antisthenovskú tézu *οἰκειὸς λόγος*.

## V A 159

ELIAS. (olim DAVID) in *Aristot. categ.* p. 109, 18-22: *καί ποτε πάλιν τῷ αὐτῷ συνηγορῶν [scil. Zeno: cf. 29 A 15 D.-K.] διδασκάλῳ [scil. Parmenidi] ἀκίνητον λέγοντι τὸ ὄν, διὰ πέντε ἐπιχειρημάτων κατασκευάζει ὅτι ἀκίνητον τὸ ὄν· οἷς ἀντειπεῖν μὴ δυναθεῖς Ἀντισθένης ὁ Κυνικός ἀναστάς ἐβάδισε, νομίσας ἰσχυροτέραν εἶναι πάσης τῆς διὰ λόγων ἀντιλογίας τὴν διὰ τῆς ἐνεργείας ἀπόδειξιν.*

SEXT. EMP. *pyrrh. hypot.* III 10, 66: *διὸ καὶ τῶν κυνικῶν τις ἐρωτηθεῖς <τόν> κατὰ τῆς κινήσεως λόγον οὐδὲν ἀπεκρίνατο, ἀνέστη δὲ καὶ ἐβάδισεν, ἔργῳ καὶ διὰ τῆς ἐναργείας παριστάς, ὅτι ὑπαρκτή ἐστίν ἢ κίνησις. cf. ibid. II 22, 244.*

SEXT. EMP. *adv. math.* X 68: *ὄθεν καὶ τῶν παλαιῶν τις Κυνικῶν τοὺς κατὰ τῆς κινήσεως ἐρωτώμενος λόγους ἀπεκρίνατο μὲν οὐδὲ ἓν, ἀναστάς δὲ περιεπάτει, δι' αὐτῆς τῆς ἐναργείας τὴν ἄνοιαν τοῦ σοφιστοῦ ὀνειδίζων.*

Elias (olim David) in *Aristot. categ.*, p. 109, 18-22: Keď raz Zénón [porovnaj 29 A 15 D. K.] znovu pomáhal svojmu učiteľovi Parmenidovi v argumentácii, že bytie je nehybné, túto tézu dokazoval prostredníctvom piatich argumentov. Keď im kynik Antisthenés nevedel protirečiť, postavil sa a začal kráčať. Myslel si, že zjavný dôkaz je silnejší ako akékoľvek protirečenie vyjadrené slovami.

Sext. Emp. *pyrrh. hypot.* III, 10, 66: Preto aj ktorýsi kynik na otázku, čo si myslí o argumente proti pohybu, nič neodpovedal, ale postavil sa a začal kráčať. Takýmto spôsobom sa snažil činom a zjavne dokázať, že pohyb existuje; porovnaj ibid. II 22, 244.

Sext. Emp. *adv. math.* X 68: Preto aj niektorý zo starých kynikov na otázku, aký postoj zaujíma voči argumentom proti pohybu, neodpovedal vôbec nič,

ale postavil sa a prechádzal sa. Takýmto zjavným spôsobom chcel zosmiešniť hlúposť onoho mudranta.

**Komentár:** Diogenés Laertský (VI, 38-39) prisudzuje rovnakú príhodu Diogenovi zo Sinópé (V B 479): „Keď mu niekto pomocou sylogizmu dokazoval, že má rohy, Diogenés sa chytil za čelo a povedal: *Ale ja ich nevidím*. Podobným spôsobom oponoval niekomu, kto tvrdil, že pohyb neexistuje – vstal a začal sa prechádzať.“ Porovnaj taktiež Diogenov zl. V B 481 (Simplic., *In Aristot. phys.*, p. 1012,22-26): „Hovorí, že Zénónove argumenty o pohybe sú štyri. Prostredníctvom nich cvičil svojich poslucháčov a zjavne sa snažil vyvrátiť najzjavnejšiu vec na svete, totiž pohyb. Preto je len pochopiteľné, že keď raz tieto apórie počul kynický filozof Diogenés, nič proti nim nepovedal, ale postavil sa a kráčaľ. Sofizmy vyjadrené logickými argumentmi tak vyvrátil niečím, čo je nadovšetko zjavné.“

Možno predpokladať, že v prípade nášho zlomku ide o kynickú anekdotu, ktorá sa začala spájať s menom Antisthena až v helenizme. Kritika Zénónovej tézy popierajúcej existenciu pohybu by však mohla súvisieť aj s Antisthenovou kritikou Platónových ideí (porovnaj zl. V A 149) a jeho vzťahom k logike.

Na druhej strane porovnanie so zl. V A 174 odkazuje na súvislosť s tézou o nemožnosti sporu (porovnaj zl. V A 152 – V A 153). Proti dialektickej rozprave, ktorá nevedie protirečiace strany k jednotnej odpovedi, sa tu kladie dôraz na praktický príklad.

### XXIII. – Περὶ διαλέκτου

### XXIII. – O dialekte

**Komentár:** O spise Περὶ διαλέκτου nemáme žiadne správy. K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. I., s. 352) zastáva názor, že z tohto diela (alebo zo *Spisu proti logike o dialektickom skúmaní*) pochádza „tendenčná etymologická definícia“ slova διαλέγεσθαι, ktorá sa nachádza v Xenoph. *Mem.* IV 5, 12: τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθήναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλευέσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα. δεῖν οὖν πειρᾶσθαι ὅτι μάλιστα πρὸς τοῦτο ἑαυτὸν ἔτοιμον παρασκευάζειν καὶ τούτου μάλιστα ἐπιμελεῖσθαι· ἐκ τούτου γὰρ γίγνεσθαι ἀνδρας ἀρίστους τε καὶ ἡγεμονικωτάτους καὶ διαλεκτικωτάτους („slovo διαλέγεσθαι, *umenie rozhovoru*, má svoj pôvod vo zvyku zhromaždiť sa a spoločne sa radiť na základe διαλέγοντας, *triedenia vecí*, podľa druhov; musíme sa usilovať o čo najlepšie zdokonalenie v tomto umení a venovať mu čo najväčšiu starostlivosť, lebo tým sa formujú najlepší muži, najschopnejší viesť druhých a diskutovať“). Túto tézu obhajuje tiež J. Dahmen (*Quaestiones Xenophontaeae et Antistheneae*,

1897, s. 37-38) a H. Gomperz (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, XIX, 1906, s. 263-264). Joël sa k nej vracia v reakcii na Gomperza (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, XX, 1907, s. 153-157).

Za zmienku stojí Kestersov názor (*Antisthène. De la dialectique. Étude critique et exégétique sur le XXVI<sup>e</sup> Discours de Thémistius*, Louvain, 1933), že Themistiova XXVI. reč (*ὑπὲρ τοῦ λέγειν*) reprodukuje – odhliadnuc od menej významných zmien v slovách, v obrazných vyjadreniach, vo vlastných menách a v pravidlách rytmu (porovnaj Kesters, s. 9) – Antisthenov spis *Περὶ τοῦ διαλέγεσθαι*. Kestersov výklad sa opiera o niektoré ťažko zdôvodniteľné hypotézy, napr. že *Faidros* 272c-279c je dodatok, ktorý Platón priradil k pôvodnému textu ako kritickú odpoveď na práve publikovanú Antisthenovu reč atď. V Themistiovej narážke na Aristotelove logické spisy (porovnaj Themist. 320a: *πρῶτος Ἀριστοτέλης ὄργανον ἐμηχανήσατο*, „Aristotelés ako prvý vytvoril nástroj“), ktoré mali poskytnúť nástroj na rozlíšenie medzi pravdou a nepravdou, Kesters nachádza pôvodnú Antisthenovu diskusiu s Prótagorovým učením *μέτρον ἄνθρωπος*. Kritické pripomienky ku Kestersovmu výkladu vyjadril R. Hackforth („Ecce iterum Antisthenes“, s. 223-224), aj keď v závere recenzie hodnotí celkovú analýzu Themistiovho textu ako zaujímavú. Podrobnejšiu kritiku Kestersovej dizertačnej práce sformuloval E. de Strycker („Antisthene ou Themistius“, s. 475-500), ktorý sa zaoberá aj predošlými Kestersovými štúdiami o Platónových dialógoch *Faidros*, *Ústava*, *Prótagoras*, *Kleitofón* atď. – vždy v súvislosti s XXVI. Themistiovou rečou. Kesters vo svojich neskorších prácach ustúpil od pôvodného názoru, že by sókratovský spis, ktorý sa skrýva za Themistiovou rečou, pochádzal od Antisthena (porovnaj Giannantoni, *SSR*, IV, s. 329).

XXIV. – *Περὶ παιδείας ἢ περὶ ὀνομάτων α, β, γ, δ, ε*

XXIV. – *O výchove alebo o menách I, II, III, IV, V*

## VA 160

EPICETET. *dissert.* I 17,10-12: „καὶ τὰ λογικὰ ἀκαρχαῖά ἐστι.“ καὶ περὶ τούτου μὲν ὀψόμεθα. εἰ δ' οὖν καὶ τοῦτο δοίη τις, ἐκεῖνο ἀπαρκεῖ ὅτι τῶν ἄλλων ἐστὶ διακριτικὰ καὶ ἐπισκεπτικὰ καὶ ὡς ἂν τις εἴποι μετρητικὰ καὶ στατικὰ. τίς λέγει ταῦτα; μόνος Χρῦσιππος [fr. 54 S. V. F. II p. 20] καὶ Ζήνων [fr. 48 S. V. F. I p. 16] καὶ Κλεάνθης [fr. 483 S. V. F. I p. 108]; Ἀντισθένης δ' οὐ λέγει; καὶ τίς ἐστὶν ὁ γεγραμμένος ὅτι „ἀρχὴ παιδείσεως ἢ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις;“ Σωκράτης δ' οὐ λέγει; καὶ περὶ τίνος γράφει Ξενοφῶν [mem. IV 6,1 sgg.] ὅτι ἤρχετο ἀπὸ τῆς τῶν ὀνομάτων ἐπισκέψεως, τί σημαίνει ἕκαστον;

Epictet. *dissert.* I 17,10-12: „Logika je neplodná.“ Aj o tomto pouvažujeme. Ak by to aj niekto pripustil, úplne stačí povedať to, že rozlišuje ostatné veci, skúma ich a takpovediac ich vie odmerať a odvážiť. Kto to tvrdí? Len Chrysispos [fr. 54 S.V.F II p. 20], Zénón [fr. 48 S.V.F. I p. 16] a Kleanthés [fr. 483 S.V.F I p. 108]? Nehovorí to aj Antisthenés? A kto napísal, že „počiatkom výchovy<sup>1</sup> je skúmanie mien?“ Nehovorí o tom aj Sókratés? A o kom píše Xenofón [*Mem.* IV 6,1 sgg.], že začínal skúmaním zameraným na to, čo každé jedno meno znamená?

**Komentár:** Téza o skúmaní mien je pravdepodobne citátom z niektorého Antisthenovho nezachovaného diela. E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, zv. II/1, s. 301) si myslí, že ide o citát zo spisu *O výchove alebo o menách* (*Περὶ παιδείας ἢ περὶ ὀνομάτων*; porovnaj G. Giannantoni, *SSR*, IV, s. 248). Pretože nepoznáme kontext, do ktorého bola táto téza zasadená, interpreti nedokážu rekonštruovať Antisthenovo chápanie jazyka ani jeho postoj k otázkam, ktoré kladie Platónov *Kratylos*.

J. Dahmen (*Quaestiones Xenophontae et Antistheneae*, 1897, s. 54-55) porovnáva zlomok s pasážou z Xenoph. *Mem.* IV 6,1 (v ktorej je údajne použité Antisthenovo *Περὶ παιδείας*) a s Isokratovou *Rečou Nikoklovi* (Isocrat. *Ad Nicocl.* 59), v ktorej vidí narážku na Antisthena. Proti jeho názoru sa stavia G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 276).

Antisthenova téza pripomína tak Prodikovo skúmanie mien, ako aj Sókratove logické postupy uplatňované pri definovaní zdatností u raného Platóna a Xenofóna. Práve s týmito myšlienkovými líniami sa interpreti pokúšajú spojiť Antisthenovo učenie *ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων*. K diskusii o charaktere skúmania mien pozri F. D. Caizzi (*AF*, s. 99-100).

H. Usener (*Quaestiones Anaximeneae*, s. 13-14) sa proti Classenovmu názoru (*De grammaticae graeae primordiis*, 1829, s. 24-25) vyjadril v tom zmysle, že Antisthenés sa vôbec nezaoberal gramatickými a jazykovými otázkami. Usener bol, naopak, presvedčený, že práve s týmto učením polemizoval Platón vo svojom *Kratylovi* (porovnaj Winckelmann, *Antisthenis fragmenta*, s. 48). Rovnaký názor obhajoval F. Dümmler (*De Antisthenis Logica*, s. 60-61; porovnaj Dümmler, *Antisthenica*, s. 12-16).

E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, zv. II/1, s. 301) si myslí, že z kontextu učenia o *ὀνομάτων ἐπίσκεψις* nemožno rozhodnúť, či išlo o detailný výskum konkrétnych mien, alebo o všeobecnejšie skúmanie týkajúce sa povahy a významu mien. Učenie o skúmaní mien je prirodzeným dôsledkom Antisthenovho materializmu. Avšak výskum, ktorý sa obmedzuje iba na mená a vylučuje akékoľvek iné výrazy týkajúce sa vecí, podľa Zellera podkopáva samotnú možnosť akéhokoľvek vedeckého výskumu týkajúceho sa pravdy.

Podľa F. D. Caizzi („Antistene“, *Studi Urbinati*, s. 31-36), ktorú nasleduje W. K. C. Guthrie (*The Sophists*, s. 209), je problematika vzťahu medzi vecami a menami, či presnejšie blízka spojitosť jedného s druhým, fundamentálna. Antisthenés sa sústreďoval na vzťah medzi *πράγματα* a *ὀνόματα* preto, aby rozlíšil medzi *menom* označujúcim nejakú skutočnosť a obsahujúcim esenciu vecí, a *logom* uchopeným ako výrok využívajúci proces rozkladania (pretože vec sa rozkladá na prvky: *τί ἦν*) a proces analógie (pretože vyjadruje, aká vec je, *ποῖον*, ale nedefinuje *τί ἐστὶ*). Avšak takáto rekonštrukcia neobstojí, pokiaľ si nebudeme istí tým, či Antisthenés rozlišoval medzi všeobecnými a vlastnými menami, resp. medzi substanciálnou a akcidentálnou predikáciou. Antisthenovo skúmanie mien by nemuselo mať nič spoločné s Prodikovým skúmaním synonym ani s dokazovaním prirodzenej alebo konvencionálnej povahy jazyka (porovnaj Plat. *Cratylus*), ak by sme ho interpretovali v špecifickom sókratovskom zmysle (porovnaj G. Giannantoni, *Dialogo e dialettica nei dialoghi giovanili di Platone*, s. 228-237; *SSR*, IV, s. 384-385).

Na základe toho, čo sa nám zachovalo, nemáme dôvod myslieť si, že Antisthenés bol „gramatikom“ či „filozofom jazyka“. Takisto nemáme prečo hľadať narážky na jeho učenie v Platónovom *Kratylovi* (ako to robí ešte C. A. Viano, *La dialectica stoica*, 1958, s. 179-186). To však neznamená, že Antisthenés nevytvoril vlastné učenie o *ὀνομάτων ἐπίσκεψις*. Vyhlásenie, že na počiatku výchovy stojí skúmanie mien, nadobudne špecifický zmysel, ak ho budeme čítať sókratovsky, t. j. ako *skúšku výpovedí, ἐξετάζειν τὰ λεγόμενα*. Dobrým príkladom takejto skúšky by mohla byť pasáž z *Lachéta* 197e2-4, ktorý patrí k prvým Platónovým dialógom. Sókratés tu hovorí Lachétovi: „*Zdá sa mi, že Nikias je hodný toho, aby sa skúmalo, na čo hľadá, keď užíva slovo statočnosť*“ (*δοκεῖ δέ μοι Νικιάς ἄξιός εἶναι ἐπισκέψεως, ὅποι ποτὲ βλέπων τοῦνομα τοῦτο τίθει τὴν ἀνδρείαν*). To, že Sókratovi nejde o individuálne skúmanie, vysvetľuje jeho odpoveď na Lachétovu poznámku, aby *skúmal on sám* (*αὐτὸς τοίνυν σκόπει*): „*Chystám sa tak urobiť, môj najmilší; no nemysli si, že ťa prepustím zo spoločenstva rozpravy, ale dávaj pozor a spolu so mnou skúmaj výpovede*“ (*Τοῦτο μέλλω ποιεῖν, ὦ ἄριστε· μὴ μέντοι οἴου με ἀφήσειν σε τῆς κοινωνίας τοῦ λόγου, ἀλλὰ πρόσεχε τὸν νοῦν καὶ συσκόπει τὰ λεγόμενα*; 197e6-8).

G. Mazzara („Aspetti gorgiani e pitagorici nel socratico Antistene“, s. 257-268) označuje za príklad antisthenovského skúmania mien Odysseovu reakciu na Aiantovu reč (V A 53 a V A 54): Aias obviní Odyssea zo svätokrádeže, Odysseus však uvádza jeho mienku na správnu mieru vysvetlením, že vykrádač chrámov (*ἱερόσυλος*) je označenie, ktoré v skutočnosti nepatrí jemu, ale Alexandrovi. Podľa Mazzaru postupuje podobným spôsobom Gorgias pri *Obhajobe Heleny*, keď skúma, čo znamená „barbarský čin“ (*βάρβαρον ἐπιχείρημα*) a kto je „barbar“ (*βάρβαρος*).



<sup>1</sup> Epiktétos, resp. Antisthenés používa výraz *παιδεύσεις*, aby zdôraznil, že ide o *systematický proces výchovy*. Porovnaj pseudoplatónske *Definície*, 416a27-28: *Παιδεία* (t. j. výchova v užšom zmysle, „vzdelanie“) je mohutnosť smerujúca k pestovaniu duše (*δύναμις θεραπευτική ψυχῆς*). *Παιδεύσεις* (t. j. výchova v širšom zmysle, „proces výchovy“) zase odovzdáva vzdelanie (*παιδείας παράδοσις*).

## V A 161

DIOG. LAERT. VI 103: *παραιτοῦνται [scil. Cynici] δὲ καὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα. γράμματα γοῦν μὴ μανθάνειν ἔφασκεν ὁ Ἀντισθένης τοὺς σώφρονας γενομένους, ἵνα μὴ διαστρέφονται τοῖς ἄλλοταίσις.*

Diog. Laert. VI 103: Kynici odmietajú aj všeobecné vzdelanie. Antisthenés radil všetkým, čo nadobudnú rozumnosť, aby neštudovali. To preto, aby ich neskazili veci, ktoré sú im cudzie.

**Komentár:** Antisthenova rada rozumným, aby viac *nečítali písané texty* (*γράμματα γοῦν μὴ μανθάνειν*) – v nadväznosti na kynické odporúčania *neštudovať všeobecné náuky* (*ἐγκύκλια μαθήματα*) – vyznieva paradoxne vzhľadom na obrovský rozsah skúmaní, ktoré Antisthenovi pripisuje Diogenés Laertský (porovnaj Diog. Laert. VI 15) a najmä vzhľadom na zdôrazňovanie dôležitosti výchovy ako procesu, ktorý vychádza zo skúmania mien (porovnaj zl. V A 160). Komentátori nenachádzajú uspokojivé vysvetlenie pre tento paradox. Zdá sa, že by mohlo ísť o neskoršiu reinterpretáciu Antisthenovej intelektuálnej činnosti v kynickom duchu. Porovnaj Diogenov odmietavý postoj ku štúdiu geometrie, hudby a ďalších typov vedenia, ktorý mu pripisuje Diogenés Laertský na viacerých miestach; Diog. Laert. VI 104 [= V B 369]: „Kynici odstraňujú geometriu, náuku o hudbe a všetky podobné disciplíny. Keď sa raz niekto pred Diogenom vystatoval tým, že mu ukazoval akési hodiny, kynik priznal, že je to určite výtvar užitočný na to, aby človek nezmeškal večeru.“; Diog. Laert. VI 73 [= V B 370]: „Podľa Diogena treba hudbu, geometriu, astronómiu a podobné náuky zanedbávať, pretože sú vraj neužitočné a nie nutné.“ Diog. Laert. VI 27-28 [= V B 374]: „Diogenés nevedel pochopiť, prečo filológovia skúmajú Odyseove chyby, ale o vlastné sa vôbec nezaujímajú. Takisto sa veľmi čudoval, že hudobníci si ladia struny lýry, ale mravy v duši nemajú vôbec naladené. A napokon mu bolo čudné aj to, že matematici stále pozerajú na slnko a mesiac, ale nevidia veci, čo majú rovno pod nohami.“ Správy Diogena Laertského však nehovoria jednoznačne o Diogenovom odmietaní všetkých druhov vedenia (čo by mohlo vyplývať z toho, že Diogenés Laertský vychádza z viacerých zdro-

gov). Porovnaj Diog. Laert. VI 24 [= V B 375]: „Diogenés zvykol hovorievať, že vždy keď vidí v praktickom živote kormidelníkov, lekárov alebo filozofov, nadobudne presvedčenie, že človek je najrozumnejší zo všetkých tvorov. Keď však vidí vykladačov snov, veštcov, ďalej tých, ktorí sa nimi riadia, a ľudí opantaných slávou a bohatstvom, má vraj pocit, že nič na svete nie je márnejšie ako človek.“ Diogenés Laertský kladie dôraz na prepojenie Diogenovej kritiky vedenia so sókratovským chápaním filozofovania. Porovnaj Diog. Laert. VI 103 [= V B 368]: „Kynici, podobne ako Aristón z Chia [= zl. 354 S.V.F. I p. 80], s obľubou zo skúmania odstraňujú oblasť logiky aj fyziky a svoju pozornosť venujú výlučne etike. Pritom výrok, ktorý niektorí spomínajú v súvislosti so Sókratom, pripisuje Dioklés Diogenovi, ktorý podľa neho hovorieval, že treba skúmať [porovnaj Hom. *Od.* 4.392]: *dobro a zlo, čo v dome sa objaviť môže ti vždycky*.“

E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, zv.II/1, s. 290, pozn. 3) si myslí, že pokiaľ nejde o výmysel neznámeho autora, ktorého Diogenés Laertský na tomto mieste (Diog. Laert. VI 103) parafrázuje, tak by mohli ísť o príležitostné vyjadrenie Antisthenovho pesimizmu, ktorý pramení v špecifických tvrdeniach, že pravdu si treba zapisovať *do duše* (*ἐν ψυχῇ*), a nie do zošita (porovnaj Diog. Laert. VI 5 [= V A 168]). Tento motív by koniec koncov korešpondoval aj s presvedčením Platónovho Sókrata, ktorý mýtickým jazykom hovorí o vynáleze písma, že doviedol ľudí k zanedbávaniu starosti o pamäť a k zabúdaniu a tým aj k hromadeniu poznatkov a domnejšiu múdrosť (porovnaj mýtus o písme, *Phdr.* 274c-275b).

Ak by sme Antisthenovu tézu (*tí, ktorí nadobudli rozumnosť, by nemali študovať*) zasadili do širšieho kontextu sókratovskej literatúry, mohli by sme ju čítať tak, že ľudia, ktorí sa stali rozumnými (*σώφρονες*), už nepotrebujú *γράμματα μάθάνειν*, aby ich rozptyľovali veci, ktoré nesúvisia so životom, t. j. ktoré nie sú ich vlastné (*ἄλλοτρία*). Doslovné chápanie tejto tézy by však hovorilo proti tomu, čo vieme o pomerne rozsiahlej Antisthenovej literárnej činnosti. Rada rozumným, aby prestali študovať, nadobúda zmysel v súvislosti s polemikou proti mnohoučenosti, ktorá stráca zo zreteľa jediné skutočné vedenie, o ktoré sa treba usilovať – vedenie dobra. Porovnaj Homérove slová o prioritě etického skúmania (*ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται*, *Od.* 4.392), na ktoré sa odvolávajú viacerí sókratovci (porovnaj Diog. Laert. II 21,4; VI 103,8; Plutarchus, *De tuen. san.* 122d12; *De com. Not. Adv. Stoic.* 1063d12 atď.). Sókratés v dialógoch sókratovcov polemizuje proti mnohoučenosti pomerne často, pretože ju považuje za falošné a domnelé vedenie, ktoré nás odvracia od skutočného vedenia. V tomto duchu by sme mohli rozumieť aj Antisthenovej irónii v zl. V A 112 (= [Acron.] *schol. in Horat. serm.* II,95-96).

Deborah L. Gera (*Ancient Greek Ideas on Speech, Language, and Civili-*

zation, s.154) dáva zlomok V A 161 z Diogena Laertskeho do súvislosti s kynickou kritikou výchovy. Kládie si otázku: Prečo kynici, ktorí odmietali všetko, čo umožnilo civilizačný pokrok, ktorý symbolizuje prométheovský mýtus (varené jedlo, odev, manželstvo, vyvarovanie sa incestu a kanibalizmu atď.), neuvažovali o tom, že by sa vzdali používania reči? Kynici často šokovali svoje publikum nehanebným správaním, ale nikto z nich nešokoval svojim mlčaním. Jediná výhrada voči určitej forme komunikácie sa viaže na Antisthenov výrok zachovaný u Diog. Laert. VI 103. Ako vysvetľuje Deborah Gera, Diogenés vidí v ohni, ktorý prináša Prométheus ľudskému pokoleniu, príčinu toho, že život sa nestáva ľahším, ale ťažším (porovnaj Dio, *Or.* 6. 22. 26-29) – keď je príčinou zlého spôsobu života oheň, používanie reči ho už nemôže zhoršiť.

K úvahe Deborah Gera poznamenajme, že reč zohráva u kynikov kľúčovú rolu. Kynická kritika tradičného vzdelania a konvenčného spôsobu života nie je samoúčelná – jej zmyslom je nová výchova, ktorá sa zakladá na používaní reči. Mnohí kynici preto pôsobia ako „pouliční kazatelia“. O dôležitosti reči pre kynický spôsob života vypovedá Diogenov zl. V B 411 (Diog. Laert. VI 65): „Keď Diogenes počul, ako oplzlo sa vyjadroval nejaký dobre vyzerajúci mladík, povedal mu: *Nehanbiš sa vyťahovať olovenú dýku z pošvy zo slonoviny?*“ O tom, že kynická kritika konvenčnej morálky bola podriadená určitému poriadku, hovorí pasáž z Julianovej IX. reči (Julian., *Orat.* IX [= VI] 15, p. 197 B-D): „... keď raz v spoločnosti ľudí, medzi ktorými bol aj Diogenés, akýsi mladík s náležitým zvukom uvoľnil vetry, kynik ho udrel palicou a takto okríkol: *Ty vyvrhel jeden! Prečo začínaš pohrdať mienkou davu práve takýmto spôsobom? Ved' si v živote ešte nič poriadne neurobil, aby si si mohol na verejnosti takéto veci dovoliť.*“ Julian k anekdote pripája tento komentár: „Takýmto spôsobom presadzoval [scil. Diogenés] názor, že človek by mal najskôr zvíťaziť nad rozkošou a nad hnevom. Až potom by mal vstúpiť do tretieho a naozaj rozhodujúceho zápasu, v ktorom sa celkom obnažený postaví proti názorom väčšiny, ktoré sú pre mnohých ľudí zdrojom tých najväčších nešťastí.“

Ak by sme Antisthenovu tézu (*tí, ktorí nadobudli rozumnosť, nemajú študovať, aby ich nepokazili veci, ktoré sú im cudzie*) čítali so zreteľom na Diogenov súhrn Antisthenovho učenia (V A 134), dostala by sa do „napätia“ s tézou, že nik nás nepripraví o zdatnosť, keď sme ju raz nadobudli: *ἀναφαίρετον ὄπλον ἢ ἀρετή* (*zdatnosť je zbraň, ktorú nemožno nikomu vziať*). Alebo by naznačovala kritický odstup od tzv. etického intelektualizmu (porovnaj Aristot., *Ethic. Nic.* 1144b17-30; *Ethic. Eud.* 1216b3-25; *Ethic. Eud.* 1229a14-16; *MM* 1190b28-32; *MM* 1183b8-11; *MM* 1198a10-15), lebo by nekorešpondovala s predstavou, že čisté vedenie dobra postačuje na to, aby sme žili blažene. Antisthenov dôraz na rozumnosť nie je iba záležitosťou vedenia, ale spája sa aj s námahou a s duševným cvičením, čo by mohlo znamenať, že zdatnosť, ktorú prestaneme cvi-

čiť, sa oslabí a môže sa dokonca zmeniť na špatnosť. Aj preto Antisthenés kladie väčší dôraz na vykonané (vlastné) činy než na nadobudnuté (cudzie) náuky (V A 134): τὴν τ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων (zdatnosť sa týka činov a nepotrebuje veľa slov ani náuk). V podobnom duchu hovorí aj Xenofón v *Spomienkach* (*Mem.* I 2,20), že *styk s dobrými ľuďmi je cvičením sa v zdatnosti, ale styk so špatnými je jej záhubou* (ὡς τὴν μὲν τῶν χρηστῶν ὁμιλίαν ἄσκησιν οὔσαν τῆς ἀρετῆς, τὴν δὲ τῶν πονηρῶν κατάλυσιν). Bližšie pozri Susan Prince, „Socrates, Antisthenes, and the Cynics“, s. 88-89.

## V A 162

STOB. II 31,33: Ἀντισθένης ὁ Σωκρατικός φιλόσοφος ἐρωτηθεὶς ὑπό τινος, ποῖος στέφανος κάλλιστός ἐστιν, εἶπεν, „ὁ ἀπὸ παιδείας.“ [= *EXCERPTA E MS. FLOR. IOANN. DAMASC. II 13, 33*].

Stob. II 31,33: Sókratovský filozof Antisthenés na otázku, ktorý veniec je najkrajší, odpovedal: „Ten, ktorý človek dostane za zásluhy vo výchove.“ [= *Excerpta e Ms. Flor. Ioann. Damasc. II 13,33*].

**Komentár:** Jeden z výrokov, ktorý dosvedčuje, že Antisthenés kladie na vzdelanie a výchovu (*παιδεία*) veľký dôraz, ale zároveň ju reinterpretuje v sókratovskom duchu, t. j. stavia ju proti tradičnej agonistickej výchove. Porovnaj zl. V A 163.

## V A 163

STOB. II 31,68: Ἀντισθένης· δεῖ τοὺς μέλλοντας ἀγαθοὺς ἄνδρας γενήσεσθαι τὸ μὲν σῶμα γυμνασίοις ἀσκεῖν, τὴν δὲ ψυχὴν παιδεύσει. [= *EXCERPTA E MS. FLOR. IOANN. DAMASC. II 13,68*].

Stob. II 31,68: Antisthenov výrok: Tí, čo sa chcú stať dobrými mužmi, si majú telo cvičiť telocvikom a dušu výchovou. [= *Excerpta e Ms. Flor. Ioann. Damasc., II 13,68*].

**Komentár:** Sókratovskí spisovatelia kládli dôraz tak na cvičenie tela, ako aj na výchovu k zdatnosti, resp. hľadali analógiu medzi telesným a duševným cvičením (pričom sa často odvolávali na hippokratovské koncepcie spojitosti

medzi telesným s duševným): tak ako sme si privykli cvičiť svoje telo, aby nechorľavelo, mali by sme cvičiť aj svoju dušu, aby bola zdravá, t. j. aby sa dokázala správne rozhodovať za každých okolností. Porovnaj napr. Xenoph., *Mem.* I 3,5, kde je vyobrazená Sókratova striednosť v jedení v súlade s jeho umiernenosťou.

Antisthenov výrok by sme mohli dať do vzťahu s neskoršími kynikmi: Cvičenie (*ἄσκησις*) sa stane východiskom kynického posilňovania v indiferentnosti, t. j. procesu ovládnutia vášni (*ἐγκράτεια*), aby sa človek mohol stať skutočne slobodnou bytosťou (*ἐλευθερία*). Proces *ἄσκησις* sa týka rovnakou mierou telesnej aj duševnej oblasti.

A. Henrichs („Zwei Fragmente über die Erziehung“, s. 45-53) dáva do vzťahu so zlomkom V A 163 (= zl. 64 Caizzi) maximu pochádzajúcu z papyru neznámeho autora prelomu 5. – 4. stor. pred Kr. (Universität Köln, Oxynhyrchos Nr. 4), ktorý sa zaoberá výchovou (*περὶ παιδείας*): „Hospodár kultivuje pôdu, filozof svoju prirodzenosť“ (*ὁ μὲν γεωργὸς τὴν γῆν, ὁ δὲ φιλοσοφῶν τὴν φύσιν ἐξημεροῖ*), porovnaj pythagorovskú verziu tejto maximy, v ktorej je uvedená *duša* namiesto *prirodzenosti*; *Sententiae Pythagoreorum* 154: *ὁ μὲν γεωργὸς τὴν γῆν, ὁ δὲ φιλοσοφῶν τὴν ψυχὴν ἐξημεροῖ*). A. Henrichs jej autorstvo pripisuje Antisthenovi (určitú analógiu by sme mohli hľadať v postave Sókrata, ktorú zobrazuje Xenofón v spise *O prosperujúcej domácnosti*). F. Decleva Caizzi (*AF*, s. 110) odkazuje na Stobaiov kódex, ktorý dáva do priameho vzťahu výrazy *παιδεύσει* a *λόγος*, čím je podľa nej zdôraznená antisthenovská myšlienka, že výchova sa zakladá na činnosti *logu*.

Henrichsov názor na Antisthenovo autorstvo sa nedá priamo doložiť na základe zachovaných zlomkov. V textoch 5. stor. pred Kr. sa pomerne často používali metafory obrábania pôdy, pestovania rastlín a chovu živočíchov na priblíženie procesu výchovy, resp. na opis prirodzenosti človeka; porovnaj Pind. *N.* 8.40 – 42; Eurip., *Hec.*, 592 – 602; Antipho Soph., zl. 60 Pendrick (= Stob., *Anth.* II 31,39) atď.

## V A 164

GNOM. VAT. 743, n. 3: *ὁ αὐτὸς [scil. Antisthenes] εἶπε τοὺς ἀπαιδεύτους ἐνύπνια ἐγρηγορότα.*

*Gnom. Vat.* 743 n. 3: Ten istý Antisthenés nazval nevzdelaných bdejúcimi snami.

**Komentár:** F. Decleva Caizzi (*AF*, s. 111) dáva zlomok z *Vatikánskeho gno-*

*mológia* do súvislosti s dvomi Hérakleitovými zlomkami: *netreba konať a hovoriť ako spiaci, lebo aj vtedy sa nám zdá, že konáme a hovoríme* (οὐ δεῖ ὡσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν καὶ γὰρ καὶ τότε δοκοῦμεν ποιεῖν καὶ λέγειν, DK 22 B 73); *ostatným ľuďom je skryté, čo robia v bdení, ako im uniká aj to, čo robia v spánku* (...τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὅκοντα ἐγεγθέντες ποιοῦσιν, ὅκοντα εὔδοντες ἐπιλανθάνονται, DK 22 B 1, záver).

K zlomkom, ktoré uvádza F. Decleca Caizzi, by sme mohli pričleniť Hérakleitov zl. DK 22 B 114, v ktorom sa dáva do súvislosti „spoločné“ s „rozumnými/bdejúcimi“: *keď hovoríme s rozumom (ξὺν νόῳ), treba sa posilňovať tým, čo je všetkým spoločné (ξυνῶ)*. Hérakleitos mohol vytvoriť protiklad *bdejúci – spiaci* s ohľadom na dobové politické a náboženské pomery, keď boli Gréci pod nadvládou Peržanov a vládcovia nerozumeli jazyku ovládaných, konkrétnejšie perzskí mágovia nerozumeli gréckym obetám, na ktorých sa museli úradne zúčastňovať; porovnaj zl. DK 22 B 107: „bezcnými svedkami sú pre ľudí oči a uši, keď majú barbarské duše“ (pričom výraz *βάρβαρος* neoznačuje niekoho „hrubého“, ako mu rozumel Sextos Empeirikos, ale „toho, kto nehovorí grécky“; porovnaj K. Robb, „Psyche and Logos in the Fragments of Heraclitus“, český preklad M. Pokorného: *Hérakleitos z Efesu: Zkušenost a řeč*. Praha, 2008, s. 121-168). Hérakleitovho spiacého, nechápajúceho (*ἀξύνετος*; porovnaj 22 B 1 DK) by sme mohli pochopiť ako človeka, ktorý sa nachádza mimo *spoločnej reči (λόγος)*, t. j. mimo *rozumnosti aj skutočnosti* – podobne ako perzský *máγος*, ktorý nerozumie gréckej reči (ostáva uzavretý vo vlastnom jazyku), t. j. nerozumie tomu, čo sa pred ním odohráva. Analogicky by Antisthenov *nevzdelaný človek (ἀπαιδευτος)* prechádzal skutočným životom ako spiaci ovládaný svojimi snami, t. j. akoby nežil. Bez (sókratovského) vzdelania nemôžeme skutočne žiť a rozhodovať o svojom živote – bez adekvátnej výchovy zijeme v akomsi súvislom sne, v ilúzii života.

## VA 165

GALEN. *protr.* 6: *καλῶς οὖν καὶ ὁ Ἀντισθένης καὶ ὁ Διογένης, ὃ μὲν χρυσῆ πρόβατα καλῶν τοὺς πλουσίους καὶ ἀπαιδέυτους, ὃ δὲ ταῖς ἐπὶ τῶν κρημνῶν συκαῖς ἀπεικάζων αὐτούς. ἐκείνων τε γὰρ τὸν καρπὸν οὐκ ἀνθρώπους ἀλλὰ κόρακας ἢ κολοιοὺς ἐσθίειν, τούτων τε τὰ χρήματα μηδὲν μὲν ὄφελος εἶναι τοῖς ἀστείοις, δαπανᾶσθαι δ' ὑπὸ τῶν κολάκων.*

Galen. *protr.* 6: Antisthenés a Diogenés sa veľmi vhodne vyjadrili o nevzdelaných boháčoch. Prvý ich nazval lenivými a hlúpyimi somárikmi, druhý ich prirovnal k figovníkom na strmých svahoch. Lebo ich plody vraj nejedia ľudia,

ale havrany a kavky. A podobne aj majetok nevzdelaných boháčov neprináša žiaden úžitok riadnym ľuďom, ale prejedajú ho pochlebovači.

**Komentár:** Galénos z Pergamu (*Γαληνός ὁ Περραμηνός*; 129 – 200 po Kr.), slávny grécky lekár a vzdelanec, parafrázuje vo svojom *Protrepiku* (*Adhortatio ad artes addiscendas* 6) gnómu, ktorá má pravdepodobne kynicko-stoický pôvod (kritika nevzdelanosti v umení vedenia života a nadobúdania skutočného bohatstva). Odkaz na havrany, kavky a pochlebovačov pripomína antisthenovský jazyk (porovnaj napr. zl. V A 130 – V A 132).

## V A 166

GNOM. VAT. 743 n. 6: ὁ αὐτὸς [scil. Antisthenes] πυνθανομένου τοῦ τυράννου, τί δήποτε οὐχ οἱ πλούσιοι πρὸς τοὺς σοφοὺς ἀπίασιν, ἀλλ' ἀνάπαλιν, εἶπεν' „ὅτι οἱ σοφοὶ μὲν ἴσασιν ὧν ἐστὶν αὐτοῖς χρεῖα πρὸς τὸν βίον, οἱ δ' οὐκ ἴσασιν, ἐπεὶ μᾶλλον χρημάτων ἢ σοφίας ἐπεμελοῦντο.“ [= STOB. 3,46 Meineke (= EXCERPTA E MS. FLOR. IOANN. DAMASC. II 13,135); MAXIM. 17,38 p. 320 Philipps; GNOM. VINDOB. 97; ANTON. I, L 26; GNOMIC. BASIL. 29; GNOM. COD. PAL. 122 f. 128<sup>v</sup> n. 4].

*Gnom. Vat.* 743 n. 6: Na otázku tyrana, prečo sa bohatí neutiakajú o pomoc k múdрым, ale je to naopak, ten istý Antisthenés odpovedal: „Pretože múdri vedia, čo potrebujú pre život, ale bohatí nie, pretože sa v živote viac zaujímali o peniaze ako o múdrosť.“ [= Stob., *Anth.* 3,46 Meineke (= *Excerpta e Ms. Flor. Ioann. Damasc.* II 13,135); Maxim. 17,38 p. 320 Philipps; *Gnom. Vindob.* 97; Anton. I, L 26; *Gnomic. Basil.* 29; *Gnom. Cod. Pal.* 122 f. 128<sup>v</sup> a n. 4].

**Komentár:** Podľa Diogena Laertského (II 69) na tú istú otázku Aristippos odpovedal rovnako syrakúzskeму tyranovi Dionysiovi I. (430 – 367 pred Kr.).

Platónov Sókratés v *Ústave* vkladá analogické rozprávanie do politického kontextu, ktorý problematizuje pojem *užitočnosť* – terajší politickí správcovia sú pre obec neužitoční (aj keď si to o sebe nemyslia), lebo nie sú schopní vládnuť a, naopak, skutočnými kormidelníkmi sú tí, ktorých označujú za neužitočných tárajov (Plat., *Resp.* 489b5 a n.): *nie je prirodzené, ... aby múdri chodili k dverám boháčov; a kto vyslovil tento vtíp, nehovoril pravdu; pravda je, prirodzene, to, že ... kto si žiada vládu, musí ísť k dverám toho, kto vie vládnuť.* Na základe Aristotelovej zmienky (*Rhet.* 1391a8 a n.) by sme mohli pôvodné rozprávanie prisúdiť básnikovi Simonidovi, ktorý odpovedá na otázku, či je lepšie byť bohatý, alebo múdry (*σοφός* = „mudrc“, možno aj vo význame „bás-

nik“!): *lepšie je byť bohatý, lebo múdrych vidím vyčkávať pri prahoch boháčov* (k tomu porovnaj K. Joël, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II., s. 81; Adam, *The Republic of Plato*, zv. II, s. 13). Nie je však vylúčené ani to, že Platón mal na mysli Antisthena, resp. iného sókratovca (možno Aristippa; porovnaj Diog. Laert. II 69), ktorý mohol ironizovať Platónove neúspešné pokusy o výchovu syrakúzskeho panovníka (porovnaj Winckelmann, *Antisthenis fragmenta*, s. 58).

## V A 167

DIOG. LAERT. VI 6: *τοιαῦτ' ἔφη [scil. Antisthenes], δεῖν ἐφόδια ποιῆσαι ἅ καὶ ναυαγήσαντι συγκολυμβήσει. [= ARSEN. p. 108, 3-4]. ὀνειδιζόμενός ποτ' ἐπὶ τῷ πονηροῖς συγγενέσθαι, „καὶ οἱ ἰατροί,“ φησί, „μετὰ τῶν νοσοῦντων εἰσὶν, ἀλλ' οὐ πυρέττουσιν.“*

Diog. Laert. VI 6: Antisthenés povedal, že na loď si treba zobrať to, čo bude s nami plávať aj keď stroskotá [= Arsen., s. 108, 3-4].<sup>1</sup> Keď ho raz niekto karhal za to, že sa stretáva so zlými, odpovedal mu: „Aj lekári sa stýkajú s chorými, a nedostanú od nich horúčku.“<sup>2</sup>

**Komentár:** Ide o dva oddelené výroky, pochádzajúce pravdepodobne z nejakej neskoršej zbierky výrokov.

<sup>1</sup> Antisthenés má na mysli správny vzťah k životu a k sebe, ktorý nám nemôže odplávať, t. j. nemôžeme ho stratiť, ak sme ho raz získali prácou na sebe (porovnaj Diog. Laert. VI 105). Antisthenés chápe zdatnosť konania v sókratovskom zmysle, t. j. ako spôsob života, ktorý sa nemení pôsobením vonkajšieho vplyvu, ale vnútorným rozhodovaním (porovnaj zl V A 134 SSR).

<sup>2</sup> Zrejme ide o kynický motív (porovnaj AK, s. 145): Kynik sa nezaobera iba svojím vlastným životom, ale aj stavom ostatných ľudí, najmä tých, ktorí zaostávajú vo svojom etickom rozvoji (kynik pôsobí ako „ľudový kazateľ“). J. Moles („Honestius quam ambitiosius“, s. 106) charakterizuje kynický postoj ako blízky kresťanskému spôsobu života; fráza, ktorú Diogenés Laertský prisudzuje Antisthenovi, korešponduje s obrazom Antisthena v Xenofóntovom *Symposiu* (4, 37). Doxografi však pripisujú podobné výroky aj Aristippovi a Diogenovi zo Sinópe.



## V A 168

DIOG. LAERT. VI 5: γνωρίζω ποτέ πρὸς αὐτὸν ἀποδυρομένου ὡς εἶη τὰ ὑπομνήματα ἀπολωλεκώς, „ἔδει γάρ,“ ἔφη [scil. Antisthenes], „ἐν τῇ ψυχῇ αὐτὰ καὶ μὴ ἐν τοῖς χαρτίοις καταγράφειν.“ [= ARSEN., p. 107,18-20].

Diog. Laert. VI 5: Keď sa mu raz nejaký žiak sťažoval, že stratil svoje poznámky, povedal mu: „Mal by si si ich skôr zapisovať do duše ako do zošita. [Arsen., p. 107,18-20].

**Komentár:** F. D. Caizzi (*AF*, s. 128) dáva tento motív do súvislosti s miestom v II. kn. Diogenových *Životopisov* (Diog. Laert., II 33), kde sa uvádza, že Sókratés hovoril ironicky o práci kamenárov, ktorí sa usilovali o čo najdokonalejšie mramorové podoby stvárňovaných originálov, ale vôbec sa nestarali o seba, t. j. neusilovali sa o to, ὡς μὴ ὁμοίους τῷ λίθῳ φαίνεσθαι (*aby sa nezdalo, že sú sami podobní kameňom*). Porovnaj taktiež *Gnom. Vat.* 49; K. Joël, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II., s. 321.

## V A 169

DIOG. LAERT. VI 4: ἐρωτώμενος διὰ τί ὀλίγους ἔχει μαθητάς, ἔφη [scil. Antisthenes] „ὅτι ἀργυρεὰ αὐτοὺς ἐκβάλλω ῥάβδῳ.“ [= ARSEN. p. 107,14-15]. ἐρωτηθεὶς διὰ τί πικρῶς τοῖς μαθηταῖς ἐπιπλήττει, „καὶ οἱ ἰατροί“, φησί, „τοῖς κάμνουσιν.“

Diog. Laert. VI 4: Keď sa ho pýtali, prečo má tak málo žiakov, [scil. Antisthenes] povedal: „Odháňam ich striebornou palicou.“ [= Arsen., p. 107,14-15]. Na otázku, prečo tak kruto kára svojich žiakov, odpovedal: „Aj lekári to robia svojim pacientom.“

**Komentár:** Obrazný rámeč tohto zlomku by mohli tvoriť verše Hom. *Od.* 24.2 a n., kde Hermés, prevádzач duší, drží v ruke *zlatý prút*, ktorým uspáva oči smrteľníkov, a *skriekajúce* duše ho poslušne nasledujú (k tomu porovnaj Antisthenov titul *O čarovnom prúte*, *Περὶ τῆς ῥάβδου*; V A 41).

Palica (*ῥάβδος*) je všeobecným znakom učiteľa (porovnaj G. Giannantoni, *SSR*, IV, Poznámka 24) a symbolizuje Antisthenovu výchovu (porovnaj F. D. Caizzi, *AF*, s. 83). Avšak možno predpokladať, že palicu ako atribút učiteľa Antisthenovi až dodatočne prisúdila doxografická literatúra, ktorá chcela zdôrazniť, že založil vlastnú školu v gymnázii Kynosarges (porovnaj V A 22).

Odpoveď Antisthena, že zaháňa žiakov, ktorých kruto kára, striebornou palicou, by sme mohli chápať aj v tom zmysle, že za svoje učenie požaduje vy-

soké školné (grécky obolos bol pôvodne strieborným prútom), ktoré jeho žiaci buď nemajú, alebo ho odmietajú zaplatiť (AK, s. 146).

Platón (porovnaj *Apol.* 19d a n.) učinil z postoja k poplatkom za vyučovanie jeden z hlavných bodov diferencovania medzi Sókratom a sofistami: Sókratés odmietal peniaze za svoje umenie, zatiaľ čo sofisti sa predhánali vo výške poplatkov za rečnícku výchovu. Pripomeňme, že v sókratovskej literatúre 4. stor. pred Kr. má vzťah k poplatkom viacero podôb. Porovnaj Plat., *Hipp. Ma.* 281b6, kde Sókratés hovorí Hippiovi s jemnou iróniou, že je skutočne múdry a dokonalý, lebo berie od mladíkov, ktorých vyučuje, veľké poplatky, ale odpláca sa im ešte väčšou hodnotou. Helenistickú obdobu tejto pasáže nájdeme v I. kn. Senecových *Dobrodení*, ktorá naznačuje, že takisto Sókratés prijímal od svojich žiakov dary, aj keď nie peňažné. Porovnaj Sen., *De benef.* 1.8.1 (prel. V. Bahník, *O dobrodiních*, 1991): „Sókratovi nabízeli mnoho darů, každý podle svých možností, a tu Aischinés, chudý žák, řekl: *Nenalézám nic tebe hodného, co bych ti mohl darovat, a tímto jediným způsobem se cítím chudý. A tak ti daruji to jediné, co mám, sám sebe. Prosím, abys laskavě přijal tento dar, ať je jakýkoli, a myslí na to, že i když ti druzí dali mnoho, víc si toho ponechali.* A Sókratés mu odpověděl: *Proč by tvůj dar neměl být velký? Ledaže si sám sebe málo ceníš. Já budu proto dbát na to, abych ti tebe vrátil lepšího, než jsem tě přijal.* A tak Aischinés tímto darem překonal Alkibiadovu štědrost, která byla tak velká jako jeho bohatství, a všechny dary ostatních bohatých mladíků“ (porovnaj Aelianus, *Var. Hist.* 9.29, kde Sókratés napriek Xantipiným protestom, odmietne Alkibiadov veľký dar). Staršia sókratovská literatúra kládla dôraz na to, že Sókratés prijímal od priateľov dary len na to, aby zabezpečil svoje základné potreby. Porovnaj Xenoph., *Oecon.*, 2.8; Diog. Laert., II 24-25 atď. Keď Aristippovi ktosi vyčítal, že si Sókratov žiak necháva platiť za učenie, odpovedal, že na tom nie je nič zlé, lebo aj Sókratés, ktorému posielali priatelia obilie a víno, si trochu bral a zvyšok vracal (Diog. Laert., II 74). Porovnaj Diog. Laert., II 80, kde na Sókratovu otázku, *z čoho má tak veľa peňazí*, odpovedá Aristippos, že *z toho, z čoho má on tak málo*, t. j. z učenia. Zaujímavý, takmer kynický motív sa objavuje v Xenofóntových *Spomienkach*, kde sa platenie prirovnáva k otroctvu (*Mem.*, I 2, 5-6; prel. E. Šimovičová): „Nepodporoval [scil. Sókratés] ziskuchtivosť u svojich žiakov, naopak, odvracal ich aj od iných žiadostivostí. Nebral peniaze od ľudí, ktorí prejavili túžbu ho nasledovať. Bol presvedčený, že zrieknutím sa všetkých odmien si zachová slobodu. A o tých, čo si dávali za vyučovanie platiť, vravieval, že zotročujú sami seba, pretože musia učiť, keď už raz berú peniaze. Čudoval sa, ako môže niekto požadovať peniaze za to, že učí iného cnosti. Či si neuvedomuje, že najväčším úžitkom preň je to, že si získa nového priateľa? Alebo má vari strach, že mu žiak, ktorý sa jeho pričinením stal poriadnym človekom, nebude dostatočne zaviazaný

vd'akou? Sókratés nikdy nikomu nič podobné nesľuboval, veril však, že žiaci, ktorí sa hlásili k jeho učeniu, po celý život budú dobrými priateľmi jemu i medzi sebou navzájom“ (porovnaj *Mem.*, I 6, 5 a n.). V podobnom duchu necháva Xenofón prehovoriť Sókrata pred aténskym zhromaždením (*Apol.*, 16; prel. A. Kalaš): „Poznáte niekoho, kto otročí túžbam tela menej ako ja? Alebo niekoho z ľudí, kto je odo mňa štedrejší? Ved' od nikoho neprijímam dary ani nedostávam mzdu. Koho by ste právom označili za spravodlivejšieho ako človeka, ktorý je taký spokojný so svojím terajším stavom, že netúži po ničom, čo patrí inému?“ Porovnaj taktiež Diog. Laert., III 9 o Platónovi, ktorý prijal od Dionysia veľký peňažný dar 80 talentov. Podľa inej tradície Platónov nasledovník v Akadémii Speusippos bral od všetkých žiakov peniaze na rozdiel od Platóna, ktorý od akademikov nepožadoval žiadne poplatky (Diog. Laert., IV 2). V tomto kontexte neprekvapuje, že v Diogenovej správe [= V A 169] sa objavuje ďalší Sókratov žiak, Antisthenés, ktorý požadoval honorár za svoje učenie. Historická hodnota tejto správy je však pochybná, keďže samotná otázka platenia nadobúda v rôznych kontextoch rôzne významy. Okrem toho je pravdepodobné, že Antisthenés nebol učiteľom na spôsob sofistov alebo Platóna či Aristotela (legenda o Antisthenovej škole mohla vzniknúť v doxografickej literatúre, ktorá hľadala prepojenie medzi Sókratom, kynikmi a stoikmi). Bližšie pozri štúdiu Davida Blanka, „Socraticus versus Sophists on Payment for Teaching“, s. 1-49.

## V A 170

ISOCRAT. *adv. soph.* [XIII] 1-6: *εἰ πάντες ἤθελον οἱ παιδεύειν ἐπιχειροῦντες ἀληθῆ λέγειν καὶ μὴ μείζους ποιῆσαι τὰς ὑποσχέσεις ὧν ἔμελλον ἐπιτελεῖν, οὐκ ἂν κακῶς ἤκουον ὑπὸ τῶν ἰδιωτῶν [ . . . ] τίς γὰρ οὐκ ἂν μισήσειεν ἅμα καὶ καταφρονήσειεν πρῶτον μὲν τῶν περὶ τὰς ἔριδας διατριβόντων, οἱ προσποιῶνται μὲν τὴν ἀλήθειαν ζητεῖν, εὐθύς δ' ἐν ἀρχῇ τῶν ἐπαγγελμάτων ψευδῆ λέγειν ἐπιχειροῦσιν; [ . . . ] (3) οὗτοι τοίνυν εἰς τοῦτο τόλμης ἐληλύθασιν, ὥστε πειρῶνται πείθειν τοὺς νεωτέρους ὡς, ἣν αὐτοῖς πλησιάζωσιν, ἃ τε πρακτέον ἐστὶν εἴσονται καὶ διὰ ταύτης τῆς ἐπιστήμης εὐδαίμονες γενήσονται. καὶ τηλικούτων ἀγαθῶν αὐτοὺς διδασκάλους καὶ κυρίους καταστήσαντες οὐκ αἰσχύνονται τρεῖς ἢ τέτταρας μῶς ὑπὲρ τούτων αἰτοῦντες. (4) [ . . . ] καὶ λέγουσι μὲν ὡς οὐδὲν δέονται χρημάτων, ἀργυρίδιον καὶ χρυσίδιον τὸν πλοῦτον ἀποκαλοῦντες, μικροῦ δὲ κέρδους ὀρεγόμενοι μόνον οὐκ ἀθανάτους ὑπισχνοῦνται τοὺς συνόντας ποιήσειν. ὁ δὲ πάντων καταγελαστότατον, (5) ὅτι παρὰ μὲν ὧν δεῖ λαβεῖν αὐτοὺς τούτοις μὲν ἀπιστοῦσιν οἷς μέλλουσι τὴν δικαιοσύνην παραδύσειν, ὧν δ' οὐδέπωποτε διδάσκαλοι γεγόνασιν, παρὰ τούτοις τὰ παρὰ τῶν μαθητῶν μεσεργυοῦνται [ . . . (6) . . . ] τοὺς δὲ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν σωφροσύνην ἐνεργαζομένους πῶς οὐκ ἄλογόν ἐστιν μὴ τοῖς μαθηταῖς μάλιστα πιστεῦειν; οὐ γὰρ δὴ*

που περὶ τοὺς ἄλλους ὄντες καλοὶ κάγαθοὶ καὶ δίκαιοι περὶ τοὺς ἐξαμαρτήσονται δι' οὓς τοιοῦτοι γεγρόνασιν.

Isocr. *adv. soph.* [XIII] 1-6: Keby chceli všetci, čo sa zaoberajú výchovou, hovoriť pravdu, a nesľubovali viac, ako hodlajú splniť, nemali by zlú povest' u radových občanov [...] Ved' kto by neznenávidel a nepohrdal jednak tými, čo sa vyžívajú v hádkach, jednak tými, čo predstierajú, že hľadajú pravdu, a pritom sa hneď od začiatku celého tohto podujatia<sup>1</sup> usilujú len o klamstvo?<sup>2</sup> [...] (3) Dospeli až do takého stupňa drzosti, že sa pokúšajú presvedčiť tých najmladších, že ak sa dostanú do ich blízkosti, budú vedieť, ako má človek správne konať, a že ich táto múdrosť privedie ku šťastiu.<sup>3</sup> Bohorovne sa teda pasujú za znalcov a učiteľov takýchto veľkých dobier a nehanbia sa za ich sprostredkovanie vypýtať tri či štyri míny.<sup>4</sup> (4) [...] A pritom vyhlasujú, že vôbec nepotrebujú majetok, pričom bohatstvo ironicky nazývajú „peniažtekmi“ a „zlatkami“. Napriek tomu túžba po takomto malinkom zisku ich vedie až k tomu, že svojim zverencom div že nesľubujú nesmrteľnosť. Zo všetkého je však najzábavnejšie to, (5) že nedôverujú tým, ktorí im dlžia peniaze za onú zdanlivú výuku spravodlivosti. Peniaze od svojich žiakov si totiž dávajú ukladať akoby do zálohy u tých, ktorých nikdy nič neučili. [...] (6) [...] Možno si predstaviť niečo absurdnejšie ako situáciu, že učitelia zdatnosti a zdržanlivosti najviac nedôverujú práve svojim žiakom?<sup>5</sup> Ved' ak by boli dokonalí a spravodliví voči ostatným, nie je možné, aby sa prehrešovali práve voči tým, vďaka ktorým sa takými stali.

**Kontext Isokratovho spisu** *Κατὰ τῶν σοφιστῶν*: Isokratés rozvíja polemiku najprv proti eristickým mysliteľom (*Adv. soph.*, 1-8), potom proti tým, čo sa profesionálne venujú politickému rečníctvu (*Adv. soph.*, 9-14), proti ktorým formuluje svoje vlastné princípy (*Adv. soph.*, 14-18), a napokon proti autorom tzv. *τέχναι*, čiže príručiek rétoriky (*Adv. soph.*, 19-22). Spomedzi eristikov obviňuje najmä tých, ktorí trávajú čas verbálnymi spormi (*περὶ τὰς ἔριδας*), ktoré iba zdanlivo hľadajú pravdu (*τὴν ἀλήθειαν ζητεῖν*), no v skutočnosti hovoria lož (*ψευδῆ λέγειν*). Eristici dospeli tak ďaleko, že vo svojej bezočivosti sa snažia presvedčiť (*πειθεῖν*) mladých ľudí, že ak sa budú učiť od nich, dozvedia sa, ako sa majú správať, a vďaka tomuto vedeniu (*διὰ ταύτης ἐπιστήμης*) sa stanú šťastnými (*εὐδαίμονες*). Za svoje vyučovanie žiadajú odmenu vo výške 3 až 4 míny. Ale predávať také veľké bohatstvo za takú nízku cenu iste nie je znakom múdrosti! – ironicky poznamenáva Isokratés. Hovorí, že nepotrebujú majetky a že bohatstvom opovrhujú. Zo všetkého je však najsmiešnejšie to, že nedôverujú ľuďom, ktorých sami vyučujú spravodlivosti, a žiadajú si záruky od tých, ktorí nie sú ich žiakmi. Takto podľa Isokrata idú sami proti sebe.

**Komentár:** Isokratov spis *Κατὰ τῶν σοφιστῶν* (*Proti sofistom*) by sme mohli

datovať pribl. rokom 390 pred Kr. Isokratés ho napísal účelovo tesne predtým, ako otvoril svoju školu, aby upriamil pozornosť na prednosti vlastnej výchovy a nedostatky iných vzdelávacích inštitúcií. Isokratés sa snaží o vymedzenie nového priestoru pre výchovu tým, že sa dišancuje od všetkých podôb dobovej παιδεία (porovnaj *Panath.* 18).

Isokratov útok sa nemusel týkať priamo osoby Antisthena (podobne ako v *Helene*), resp. nemusel sa týkať len Antisthena, ale mohol mieriť na viacerých nemenovaných sókratovcov a sofistov (Isokratés mohol mať na tomto mieste na mysli najmä Eukleida a jeho záľubu v dialektických argumentoch pochopených ako σοφίσματα). Anonymná kritika je bezpochyby vedomá – ide o typický prostriedok rétorickej stratégie, ktorý často využíva aj Platón a iní doboví spisovatelia s rečníckym vzdelaním. Ich poslucháči podľa všetkého dokázali identifikovať tých, na ktorých Isokratés útočí – predovšetkým kvôli cvičeniu v eristickom dokazovaní (porovnaj Platónov výklad eristiky v *Sofistovi*, s. 225-226).

Nemeckí historici (porovnaj H. Usener, *Quaestiones Anaximeneae*, s. 12; F. Überweg, *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften*, s. 257-258) dokazovali, že Isokratova polemika v § 1 – 8 sa obracia priamo proti Antisthenovi: argumentovali najmä znením titulov v VI. a VII. zv. Diogenovho katalógu (porovnaj V A 41): *Pravda, Spis proti logike o dialektickom skúmaní, O dialekte, Eristický dialóg o používaní mien, O otázke a odpovedi, Mienky alebo eristický spis*. F. Überweg sa postavil proti téze L. Spengela (*Isokrates und Platon*, s. 27 a n.), že úvod Isokratovho spisu napáda megarikov, aj proti téze H. Bonitza (*Platonische Studien*, s. 136), že útočí proti Platónovi. F. Überweg vylúčil možnosť, že by Isokratés narážal na megarských alebo na Platóna (Eukleidés bol v tom čase v Megare a Platón ešte neotvoril Akadémiu), takže mu ostal iba Antisthenés, ktorý už mal svoju školu a navyše napísal spis proti Isokratovi. F. Blass odmietol Überwegove argumenty, ale väčšina historikov ich prijala (K. Reinhardt, J. Zycha, K. Urban, P. Natorp, H. Raeder; porovnaj bibliografiu u Giannantonioho, *SSR*, s. 272).

W. Jaeger je presvedčený, že Isokratés polemizuje s Platónovým *Prótagorom* a *Gorgiom* (*Paideia*, III, s. 56-60, 144-146), hoci pripúšťa, že polemika by sa mohla týkať aj ďalších sókratovcov, najmä Antisthena (*Paideia*, III, s. 59).

Na Überwegove tézy nadviazal K. Münscher („Isokrates“, in: *RE IX 2*, 1916), stĺpce 2172 – 2173), ktorý poukázal na paralely medzi Isokratovými narážkami a antisthenovskými zlomkami: 1) Isokratovo spojenie ἀλήθειαν ζητεῖν a Antisthenov spis Ἀλήθεια; 2) Antisthenovo učenie o predvídaní budúcich ἀγαθά a κακά, ktoré potvrdzuje aj Sókratés v Platónovom dialógu *Lachés* (porovnaj M. Pohlenz, *Aus Platos Werkezeit*, 29 – 30; porovnaj K. Joël, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II., s. 146 a n.); 3) Antisthenovo presved-

čenie, že zdatnosti sa možno naučiť (porovnaj Diog. Laert., VI 10 [= V A 134] a Diog. Laert., VI 104-105 [= V A 135]: *hlásia sa [scil. kynici] k zásade, že zdatnosti sa možno naučiť*) korešponduje s Isokratovým názorom (poznamenajme však, že Isokratés polemizuje s tými, ktorí tvrdia, že dobrý žiak sa môže naučiť všetko od dobrého učiteľa; porovnaj *Adv. soph.*, 14-15, *Antid.*, 201-208); 4) – narážka na nesmrteľnosť, *ἀθανάτους*, v § 4 (porovnaj Diog. Laert., VI 105 [= V A 135]: *znakom tých, ktorí sa podobajú bohom, je to, že potrebujú len málo*); 5) – narážka na ukladanie peňazí do zálohy u tretej osoby, *μεσεγγυούντας*, v § 5 (porovnaj Diog. Laert. VI 9 [= V A 172]: – anekdota o pontskom mladíkovi, ktorý navrhol Antisthenovi, že ho kráľovsky pohostí, len čo dorazí jeho loď so slanými rybičkami); 6) Isokratov výraz *ἐπαγγελμα* („podujatia“, „prísľuby“) by mohol byť narážkou na Antisthenovo dielo (*Ἀληθεία*?). S Münscherovou analýzou súhlasia U. von Wilamowitz-Moellendorff (*Platon*, II, s. 108-109) a A. Burk (*Die Pädagogik der Isokrates*, 1923, s. 33-34).

G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 271-273) konštatuje, že Isokratove narážky sa dajú pripísať viacerým sókratovcom (vrátane Platóna a megarských), ale najlepšie ich možno vysvetliť, ak ich vzťahneme na Antisthena – zdôrazňuje sa v nich totiž praktický aspekt učenia, ktorý bol príznačný práve pre Antisthena. Podobne argumentuje aj H. Gomperz, H. Maier, W. Jaeger a A. Patzer (porovnaj Giannantoni, *SSR*, IV, s. 272).

A. Brancacci (*Oikeios logos*, 97) sa domnieva, že Isokratés reaguje na konkrétne Antisthenovo dielo – pasáž z Isokrata konfrontuje s jedným z Antisthenových protreptík zachovaných u Dióna Chrysostoma, *Orat.*, XIII [= V A 208].

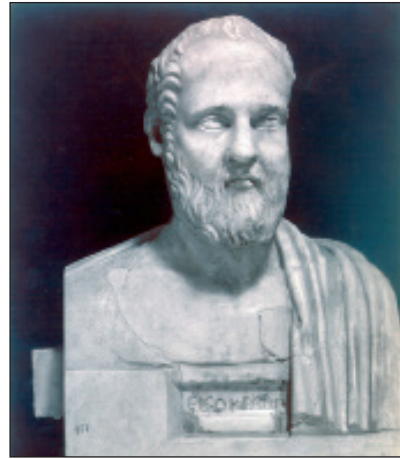
K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. I., s. 486) uvádza, že proti Antisthenovi je namierený aj § 21 Isokratovej reči *Proti sofistom*: Keď Isokratés hovorí, že „nikto by si nemal myslieť, že tvrdím, že spravodlivosť je naučiteľná“ (*καὶ μηδεὶς οἴεσθω με λέγειν ὡς ἔστιν δικαιοσύνη διδακτὸν*), tak polemizuje s tými istými osobami, na ktoré útočí v § 1 svojej *Heleny*. K. Joël ich identifikuje s Platónom (pričom má na mysli dialóg *Prótagoras* a diskusiu o naučiteľnosti zdatnosti). Proti Joëlovi namieta E. Holzner (*Platos Phaedrus und die Sophistenrede des Isokrates*, s. 32-35). S Joëlom, naopak, súhlasí K. Münscher.

<sup>1</sup> Výrazom *ἐπαγγελμα* („podujatia“, „prísľuby“) sa označovalo programové vyhlásenie učiteľov múdrosti (porovnaj Brancacci, „Sull’etica di Antistene“, s. 92). Isokratés pranieruje „programy“ (*ἐπαγγέλματα*) vychovávateľov, ktorí lákajú budúcich žiakov prísľubmi „pravdy“. Ich sľuby, ako aj celý ich „program“ je však podľa Isokrata iluzórny a v skutočnosti je len podsúvaním lží, o čom sa môžu presvedčiť, keď si vypočujú ich eristické diskusie. Bližšie pozri J. Cepko, „Antisthenés a paideia. K sókratovskému modelu výchovy“, s. 535-544.

<sup>2</sup> Viacerí historici (Überweg, Münscher, Wilamowitz-Moellendorff, Burk) sa

**Obrázok 33:**

Busta Isokrata štylizovaná podľa portrétu Hortensia alebo Catóna; rímska kópia gréckeho originálu z 2. stor. po Kr. (*Villa Albani*; Bildwerke 1, p. 216f., no. 70).



domnievajú, že Isokratés na tomto mieste naráža na Antisthenov spis *Ἀλήθεια* (*Pravda*), ktorého podtitul mohol znieť takto: *Ἐπι τοῦ διαλέγεσθαι ἀντιλογικός* (*Spis proti logike o dialektickom skúmaní*). W. Jaeger (*Paideia*, III, s. 303) na základe Isokratovho používania slova *φιλοσοφία* (porovnaj *Adv. soph.*, 11, 18) ukazuje, že narážka je mienená širšie a týka sa celého krúžku sókratovcov.

<sup>3</sup> Isokratés má možno na mysli Kleomandra z Kyrény, ktorý podľa Theofrasta (u Athénaiá, 567A) učil, ako dosiahnuť Šťastenu (*εὐτυχία*).

<sup>4</sup> Porovnaj Plat., *Apol.* 20b, kde sa ironicky zmieňuje sofista Euénos z Paru, ktorý učí všetky občianske zdatnosti za päť mín.

<sup>5</sup> Porovnaj Plat., *Gorg.* 519c, 460e.

## VA 171

DIOG. LAERT. VI 3: *πρὸς τε τὸ Ποντικὸν μειράκιον μέλλον φοιτᾶν αὐτῷ καὶ πυθόμενον τίνων αὐτῷ δεῖ, φησί [scil. Antisthenes], „βιβλαρίου καινοῦ καὶ γραφείου καινοῦ καὶ πινακιδίου καινοῦ,“ τὸν νοῦν παρεμφαίνων. [= ARSEN., p. 107,7-10].*

Diog. Laert., VI 3: Pontskému chlapcovi, ktorý sa chcel u neho učiť, na otázku, čo na to potrebuje, odpovedal: „Novú knižku, nové pero a novú tabuľku na písanie.“<sup>1</sup> Ale chcel tým povedať, že potrebuje hlavne rozum. [= Arsen., p. 107,7-10].

**Komentár:** Ide o typický motív bohatého mladíka z cudziny, ktorý sa zo zvedavosti rozhodne pre štúdium filozofie. Sókratovsko-kynický charakter anekdoty spočíva v tom, že podmienkou filozofovania nie sú vonkajšie, mate-

riálne prostriedky, ale, naopak, je to schopnosť zaobísť sa bez nich. Porovnaj Kratés u Diogena Laertského (Diog. Laert., II 118).

<sup>1</sup> βιβλαρίου καινού και γραφείου καινού και πινακιδίου καινού. Slovná hračka s adjektívom καινός („nový“), ktoré sa dá v genitíve (καινού) rozložiť na dve podobne znejúce slová, και νοῦ („a rozum“).

## V A 172

DIOG. LAERT. VI 8-9: ἐρωτηθεῖς ὑπό του, καθά φησι Φαινίας ἐν τῷ Περι τῶν Σωκρατικῶν [fr. 30 Wehrli = fr. 20 F.H.G. II, p. 299], τί ποιῶν καλὸς κάγαθὸς ἔσοιτο, ἔφη [scil. Antisthenes], „εἰ τὰ κακὰ ἃ ἔχεις ὅτι φευκτά ἐστι μάθοις παρὰ τῶν εἰδῶτων.“ [ . . . ] (9) πρὸς τὸ παρασχηματίζον αὐτὸ τῷ πλάστη μειράκιον, „εἰπέ μοι,“ φησίν, „εἰ φωνὴν λάβοι ὁ χαλκός, ἐπὶ τίνι ἂν (οἶει) σεμνυνθῆναι;“ τοῦ δ' εἰπόντος, „ἐπὶ κάλλει,“ „οὐκ αἰσχύνη οὖν,“ ἔφη, „τὰ ὅμοια γεγηθὼς ἀψύχῳ;“ Ποντικῷ νεανίσκῳ πολυωρῆσειν αὐτοῦ ἐπαγγελλομένου, εἰ τὸ πλοῖον ἀφίκοιτο τῶν ταρίχων, λαβὼν αὐτὸν και θύλακον κενὸν πρὸς ἀλφιτόπωλιν ἦκε και σαξάμενος ἀπῆει τῆς δὲ αἰτούσης τὸ διάφορον, „ὁ νεανίσκος,“ ἔφη, „δώσει ἐὰν τὸ πλοῖον αὐτοῦ τῶν ταρίχων ἀφίκηται.“ [= ARSEN., p. 108, 12-20].

Diog. Laert., VI 8-9: Keď sa ho niekto podľa Fainiovoho<sup>1</sup> výkladu v spise *O sókratovcoch* [fr. 30 Wehrli = fr. 20 F.H.G II, p. 299] spýtal, čo má robiť, aby sa stal dokonalým mužom, odpovedal: „Stane sa tak, ak si u múdrych mužov osvojíš zásadu, že svojich zlých stránok sa človek dokáže zbaviť.“ [...] Mladíkovi, ktorý sa vytŕčal pred sochárom, aby sa ukázal krajším, ako bol v skutočnosti, povedal: „Keby začal nejaký krásny predmet z bronzu hovoriť, čím by sa podľa teba začal najviac chváliť?“ Keď mu mladík odpovedal, že za jeho krásny tvar, Antisthenés odvetil: „A ty sa nehanbíš, že máš radosť z toho istého ako dajaký neživý predmet?“ Keď akýsi pontský mladík navrhol Antisthenovi, že ho kráľovsky pohostí, len čo dorazí jeho loď so slanými rybičkami, zobral si prázdne vrece a mladíka priviedol k predavačke jačmeňa. Keď si vrece vrchovato naplnil a odchádzal, predavačke, ktorá žiadala zaplatiť, povedal: „Zaplatí tento mladík, keď dorazí jeho loď so slanými rybičkami.“<sup>2</sup> [= Arsen., p. 108, 12-20].

**Komentár:** Podľa všetkého ide o neskoršie kynické anekdoty, ktorých cieľom bola demonštrácia etických postojov prostredníctvom každodenných príbehov zo života (porovnaj Metroklés u Diog. Laert. VI 33 atď.). Porovnaj podobnú skupinu anekdotických rozhovorov medzi Diogenom a chlapcami (V B 394 – V B 414).



<sup>1</sup> Fainias z Eresu (*Φαινίας ὁ Ἐρέσιος*; pribl. 375 – 300 pred Kr.) bol žiakom Aristotela; venoval sa literárnemu a historickému skúmaniu. Podľa zmienok u Plútarcha patril k vplyvným dobovým autorom.

<sup>2</sup> Implicitná narážka na to, že Antisthenés si na rozdiel od Sókrata nechal platiť za svoje učenie. O sókratovcoch, ktorým platia žiaci za ich učenie, referuje Diogenés Laertský, II 62 (o Aischinovi), II 65 a II 80 (o Aristippovi). Navzdory doxografickým správam nemáme dostatok informácií o tom, aký postoj zaujímali Sókratovi žiaci k poplatkom za výučbu. Proti všeobecnej predstave o Platónovom Sókratovi, resp. Sókratovom Platónovi ako „nesofistickom učiteľovi“, ktorému žiaci neplatia za učenie morálneho charakteru (porovnaj viaceré narážky v *Apol.*), hovoria správy, že v Platónovej Akadémii sa platili určité poplatky (napr. za účasť na symposiách), aj keď sa pravdepodobne netýkali priamo výučby (porovnaj W. Jaeger, *Paideia*, III, s. 304).

## V A 173

STOB. II 31,76: *ἐρωτηθεὶς ὑπὸ τινος, τί διδάξει τὸν υἱόν, εἶπεν, „εἰ μὲν θεοὺς μέλλει συμβιοῦν, φιλόσοφον, εἰ δὲ ἀνθρώπους, ῥήτορα.“* [EXCERPTA E MS. FLOR. IOANN. DAMASC. II 13, 76; GNOM. VAT. 743 n. 7].

Stob. II 31,76: Keď sa raz niekto pýtal Antisthena, v akom odbore dá vyučiť syna, povedal: „Ak hodlá žiť s bohmi, nech sa stane filozofom, ak s ľuďmi, nech je rečníkom.“ [*Excerpta e ms. Flor. Ioann. Damasc.*, II 13,76; Gnom. Vat. 743 n. 7].

**Komentár:** Výrazy *φιλόσοφος* a *ῥήτορ* by sme mohli postaviť do protikladu, čo by poukazovalo na kritiku výchovy založenej výlučne na sofistickej rétorike: antisthenovská výchova by mala mať sókratovský ráz (porovnaj komentár k zl. V A 160). Analogicky Platón v závere *Gorgia* stavia proti sebe dva spôsoby života – filozofický a politický. Ak by sme Antisthenov zlomok čítali týmto spôsobom, jeho zmysel by korešpondoval s niektorými pasážami Platónových dialógov o potrebe prekonať svet ľudských záležitostí a priblížiť sa k tomu, čo je božské (stále).

Ak by sme nechápali výrazy *φιλόσοφος* a *ῥήτορ* ako zásadné protiklady (Kde by mal chlapec žiť, ak nie medzi ľuďmi?), potom by sme gnómu zo Stobaia mohli čítať ako obhajobu výchovy založenej na rečníctve – zrejme v takom zmysle, v akom uvažuje o rečníctve Xenofóntov Sókratés (*Mem.*, IV 6,15) alebo Antisthenés pri výklade polytropického Odyssea (porovnaj Porphyry., *Schol. ad Od. a 1* = V A 187): „Ak sú mudrci (*οἱ σοφοί*) dobrí vo vedení rozpráv

(*διαλέγεσθαι*) a vedia vyjadriť tú istú myšlienku mnohými spôsobmi (*τὸ αὐτὸ νόημα κατὰ πολλοὺς τρόπους λέγειν*), možno povedať, že ovládajú mnoho obratov (*τρόποι*) reči na tú istú tému. Potom ich možno pokojne nazvať mnohoobratnými (*πολύτροποι*).“

S ohľadom na Antisthenov vzťah k dobovej rétorike (porovnaj dôraz na etickú problematizáciu zdatnosti v rečiach *Aias* a *Odysseus*, bližšie pozri komentár k zl. V A 53 a V A 54) je málo pravdepodobné, že by Antisthenés dával rečníctvu podobné politické významy ako sofisti alebo Isokratés. Z tohto hľadiska je problematické uviesť Antisthenov zlomok ako motto k čítaniu Isokrata (porovnaj E. Alexiou, *Der Euagoras des Isokrates*, Berlin, 2010, s. V).

Marie-Odile Goulet-Cazé v štúdiu o počiatkoch kynického vzťahu k náboženstvu („Religion and the Early Cynics“, s. 69) ukazuje, že Antisthenés nelenže veril v bohov (či Boha), ale prejavoval aj určitý stupeň zbožnosti. Svoj výklad opiera o zl. V A 176 (*Ten, kto chce byť nesmrteľný, má zbožne a spravodlivo žiť*), ku ktorému priraduje zl. V A 173, hoci tento zlomok nehovorí priamo o zbožnosti. Antisthenés podľa nej vychádza z opozície medzi božským a filozofiou (ktoré sú doménou jednoty a prirodzenosti) na jednej strane a ľuďmi a rétorikou (ktoré sú panstvom rozmanitosti a spoločenských konvencií) na strane druhej. Iba filozofia umožňuje človeku prekročiť oblasť ľudských záležitostí a dosiahnuť božské. Marie-Odile Goulet-Cazé je presvedčená, že raných kynikov zásadne ovplyvnilo Antisthenovo rozlíšenie medzi prirodzenosťou a kultúrou, ktoré kládlo väčší dôraz na prirodzenosť a menší na konvencie. Bez tohto Antisthenovho rozlíšenia, z ktorého vychádza celá kynická etika, by nevznikla Diogenova filozofia ani jeho „falšovanie obeživa“.

## V A 174

STOB. II 2,15: Ἀντισθένης· οὐκ ἀντιλέγοντα δεῖ τὸν ἀντιλέγοντα παύειν, ἀλλὰ διδάσκειν· οὐδὲ γὰρ τὸν μαινόμενον ἀντιμαινόμενός τις ἰᾶται.

Stob. II 2,15: Antisthenov výrok: Toho, kto nám protirečí, nemáme v jeho reči zastavovať tým, že mu budeme protirečiť, ale treba ho poučiť. Ani blázniveho človeka nevylieči ten, kto je choromyselný v opačnom smere.<sup>54</sup>

**Komentár:** Výrok zo Stobaia by mohol byť praktickým vyjadrením Antisthenovej tézy o nemožnosti sporu (porovnaj zl. V A 152 a V A 153): proti

<sup>54</sup> Iný variant prekladu výroku: *Protirečiaci nemá zastavovať v reči toho, s ktorým si protirečí, ale má ho poučiť.*

teoreticky vedenej rozprave sa kladie dôraz na praktický príklad. Porovnaj zl. V A 159; S. Prince, „Socrates, Antisthenes, and the Cynics“, s. 82 a n.

Podľa Röcka (*Der unverfälschte Sokrates*, s. 67 – 68) Stobaiov výrok dokazuje, že Antisthenés nepopieral protirečenie vo význame každodenného používania jazyka. Prirovnanie protirečiaceho človeka k tomu, kto sa do niečoho bezhlavo, šialene rúti dosvedčuje, že Antisthenés v sókratovskom duchu odmietal zdanlivé vedenie a spájal ho s táraním.

K Röckovmu výkladu poznamenajme, že výraz *μαινόμενος* môže mať takisto význam „zúrivého človeka ovládaného hnevom“, čo by korešpondovalo s Antisthenovou snahou o ovládnutie vášní (*ἐγκράτεια*), ktoré z nás robia neslobodných ľudí. Rovnaké adjektívum (*μαινόμενος*) doxografi prisudzujú aj Diogenovi-psovi, ktorého Platón nazval *Σωκράτης μαινόμενος*. Porovnaj zl. V B 59 (Diog. Laert., VI 54, *Gnom. Vat.*, 743 n. 442; *Cod. Vat. Gr.*, 1144 f. 232): *Ked' sa niekto spýtal Platóna, ako mu pripadá Diogenés, odpovedal, že ako šalejúci Sókratés.*

Porovnaj Brancacciho komentár (*Oikeios logos*, s. 254-255), ktorý dáva zlomok do vzťahu s Antisthenovým chápaním dialektiky: *La verità, su ciascuna cosa, è data dall'ιδίος και οικείος λόγος, che il σοφός, in quanto abile dialettico, è in grado di identificare: a colui che è nell'errore occorre dunque rispondere non in termini di contraddizione, ma spiegando e chiarendo ciò che egli ignora* (múdry muž je schopný dialektiky, t. j. vie, že pravda o každej veci vyplýva z jej vlastného *logu*, a preto nebude nikoho vyvádzať z omylu tým, že mu bude protirečiť, ale vysvetlí a objasní mu to, čo nevie).

## VA 175

PAPYR. FLOR. 113 col. II 23-36:

φασὶ δὲ καὶ Ἀν-  
τισθένη μειρακίου τινὸς ἐρᾶν  
καὶ τινὰς βουλομένους θη-  
ρεύειν αὐτὸ ἐπὶ δεῖπνον, παρα-  
τιθέναι λοπάδας ἰχθύων καὶ  
δὴ εἰπεῖν τινὰς πρὸς Ἀντισθέ-  
ν[η] „νῦν δ]ῆ παρενημεροῦσιν αὐ-  
τ[ῷ] οἱ ἀν]τερασταί“ „καὶ μάλα,  
ἔφη οὐ θα]λαττοκρατοῦμαι δῆτ'  
ἐγὼ· εἰ γὰρ μὲν ἀξιοῖ [τα]ῦτ' α[ί]τεῖν  
ἐγὼ δ' ἀπέ]χεσθαι τῶν τ[οιοῦτων].

*Papyr. Flor.*, 113 col. II 23-36: Hovoria, že Antisthenés miloval nejakého mladíka. Keď ho vraj iní chceli zlákať na hostinu tým, že mu predkladali misy naložené rybami pochúťkami, niekto mu povedal: „Teraz sa okolo neho hemžia tvoji sokovia.“ Antisthenés pokojne odpovedal: „Ani náhodou ma netrápi búrka na mori. Ak si aj chlapec myslí, že je dobré ochutnať také jedlá, ja sa takýchto vecí zdržiavam.“

**Komentár:** Anekdota, ktorá ilustruje sókratovsko-kynickú zdržanlivosť, zrejme pochádza z kynickej tradície, možno z nejakej antisthenovskej zbierky *χρηῆται* (porovnaj F. D. Caizzi, *AF*, s. 128). Zaujímavý je ironický tón anekdoty.

**XXV.** – *Περὶ ὀνομάτων χρήσεως ἐριστικός*

**XXV.** – *Eristický dialóg o používaní mien*

**Komentár:** Niektoré kódexy Diogenových *Vitae* vynechávajú výraz *ἐριστικός*, preto kritikom nie je jasné, či ide o samostatný spis, alebo o podtitul *Spisu o používaní mien*. H. Maier predpokladá, že spis *Περὶ ὀνομάτων χρήσεως ἐριστικός* bol Antisthenovou odpoveďou tým, ktorí ho kritizovali za eristickú argumentáciu. Nie je však vylúčené ani to, že výraz *ἐριστικός* bol dodatočne pridaný s úmyslom očierniť autora (porovnaj F. D. Caizzi, *AF*, s. 81). Podľa Brancacciho (*Oikeios logos*, s. 45) ide o autentický spis a slovo *ἐριστικός* by mohlo odkazovať na Antisthenovu záľubu v lingvistických a terminologických analýzach. Bližšie pozri komentár k zl. V A 41.

**XXVI.** – *Περὶ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως*

**XXVI.** – *O otázke a odpovedi*

**Komentár:** O tomto spise nevieme nič určité. A. Brancacci (*Oikeios logos*, s. 17-24) sa domnieva, že spisy zaradené do VII. zv. Diogenovho katalógu (V A 41) sa zaoberali spoločnou témou výchovy (*παιδεία*), pričom tri z nich sa venovali teoretickým aspektom výchovy: *Eristický dialóg o používaní mien*, *O otázke a odpovedi*, *O mienke a vedení*. Názov spisu *O otázke a odpovedi* naznačuje, že jeho hlavnou témou mohli byť postupy sókratovského *διαλέγεσθαι*.

XXVII. – *Περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης α, β, γ, δ*

XXVII. – *O mienke a vedení I, II, III, IV*

**Komentár:** Antisthenov Aias pri svojej obhajobe pred pomyselnými sudcami (zl. V A 53, § 8) používa polárne antonymá *δοξάζειν* - *γιννώσκειν* (*mieniť* – *poznávať*) v tradičnom význame (porovnaj napr. Sofoklovho *Vládca Oidipa*, kde Oidipús prechádza všetkými stupňami domnelého vedenia až ku skutočnému vedeniu). Programová snaha o rozlíšenie medzi mienkou (*δόξα*) a vedením (*ἐπιστήμη*) by sa však mohla týkať oveľa vážnejšieho problému – problému, ktorý uzatvára skúmanie povahy zdatnosti v Platónovom *Menónovi* (čo je *ἐπιστήμη*).

Nemeckí komentátori nepochybovali o tom, že spis *Περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης* sa zaoberal podobnými otázkami ako Platónove dialógy *Menón* alebo *Theaitétos*. Podľa Zelleru (*Die Philosophie der Griechen*, zv. II.1, s. 303) bola hlavným problémom definícia *τὸ τί ἦν*. H. Maier (*Sokrates*, s. 515) dokazoval, že za Antisthenovým *ἐπιστήμη* by sme mali hľadať etické vedenie podobné tomu, ktoré uvádza Platón v *Theaitétovi* 201c (*pravdivá mienka spojená s logom, δόξα ἀληθῆς μετὰ λόγου*; porovnaj F. Dümmeler, *De Antisthenis Logica*, s. 51-54). Predpoklad, že takéto chápanie patrí do sokratiky, by mohla dosvedčiť Diotima v Platónovom *Symposiu*, 202a, alebo záver Platónovho *Menóna*, 97e a n. Do súvislosti s týmto chápaním vedenia by sme mohli dať aj Antisthenovu tézu, že nemožno definovať, čo je vec, lebo definícia je dlhý *logos* (= V A 150; porovnaj Burnet, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, s. 252).

Podľa Rodiera (*Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène*, s. 34) Antisthenés dokazoval, že reprezentovateľné sú iba jednotliviny, čo znamená, že ani vedenie, ani pojem neexistujú, a preto vedenie musíme redukovať na mienku (ako ukazuje Platónov *Theaitétos*, 201c-202d). Talianski komentátori (F. D. Caizzi, *AF*, s. 81; A. Brancacci, *Oikeios logos*, s. 24-25; G. Giannantoni, *SSR*, IV, Poznámka 37) zhodne dokazujú, že Antisthenov spis sa zaoberal špecifikáciou absolútneho kritéria pre uchopenie etickej problematiky, ktoré vedie našu snahu o dobrú výchovu. Bližšie pozri komentár k zl. V A 41.

XXVIII – *Περὶ τοῦ ἀποθανεῖν* – *Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου* – *Περὶ τῶν ἐν ᾧδου*

XXVIII – a) *O umieraní* – b) *O živote a smrti* – c) *O veciach v podsvetí*

**Komentár:** Podľa Patzera (*AS*, s. 130) 5 titulov VII. zv. (*O umieraní*, *O živote a smrti*, *O veciach v podsvetí*, *O prírode I, II*) malo teleologicko-eschatologické zameranie, čo však neznamená, že tieto tituly vybočovali z radu predchádzajúcich a nasledujúcich spisov o dialektike, pretože VI. a VII. zv. vytvárali

obsahovú jednotu (porovnaj A. Patzer, *AS*, s. 11, 116; porovnaj taktiež O. Gignon, *Sokrates*, s. 295).

Obsah trojice spisov (VII.5 – VII.7) nepoznáme. Niektorí historici sa domnievajú, že mohlo ísť o jeden spis, resp. že tituly VII.6 a VII.7 patrili do jedného spisu. F. Decleva Caizzi (*AF*, s. 81) poukazuje na podobnosť titulu VII.7 s niektorými Démokritovými [= zl. 68 A 34 DK] a Prótagorovými [= zl. 80 A 1 DK] zlomkami. F. W. A. Mullach (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, 1867, s. 270) s trojicou titulov spája tézu zachovanú v zl. V A 193 (*duše majú rovnaký tvar ako telá, v ktorých sú obsiahnuté*). Podľa Dümmlera (*Akademika*, s. 86-96) sa Antisthenés zaoberal predstavami o Háde, ktoré sa zachovali u Dióna Chrysostoma, *Orat.*, XXX (80). Prijateľnejší je Bureschov názor (*Consolationum a Graecis Romanisque scriptarum historia critica*, s. 21-22, 35-36), ktorý preberá aj J. Dahmen (*Quaestiones Xenophontae et Antistheneae*, 1897, s. 47), že účelom trojice spisov bolo poskytnúť človeku útechu.

Dôležitú úlohu pri rekonštrukcii titulov *O umieraní, O živote a smrti, O veciach v podsvetí* by mohlo hrať porovnanie s pseudoplatónskym dialógom *Axiuchos*. Podľa Chrousta (*Socrates*, s. 106-108) sa titul *Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου* zaoberal umením života. Predpokladaný obsah by mohol súvisieť aj so zlomkami V A 176 – V A 178 (porovnaj K. Joël, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II/1., s. 159-163). Bližšie pozri komentár k zl. V A 41.

## V A 176

DIOG. LAERT., VI 5: τοὺς βουλομένους ἀθανάτους εἶναι εἶφη [scil. Antisthenes] δεῖν εὐσεβεῖωσ καὶ δικαίως ζῆν. [= ARSEN., p. 107,21-22].

Diog. Laert. VI 5: Ten, kto chce byť nesmrteľný, má [podľa Antisthena] zbožne a spravodlivo žiť. [= Arsen., p. 107,21-22].

**Komentár:** Antisthenov výrok by mohol súvisieť s niektorými tézami Platónovho Sókrata (porovnaj Plat. *Apologia, Crito, Phaedo*), pre ktorého je umenie krásneho života zároveň umením krásneho umierania. Porovnaj *Phaedo* 67e: „skutoční filozofi sa pripravujú na umieranie a smrť je pre nich zo všetkých ľudí najmenej strašná“ (*οἱ ὀρθῶς φιλοσοφούντες ἀποθνήσκειν μελετῶσι, καὶ τὸ τεθνήσκειν ἥμισυ αὐτοῖς ἀνθρώπων φοβερόν*).

Antisthenés v spise *O nespravodlivosti a bezbožnosti* (*Περὶ ἀδικίας καὶ ἀσεβείας*) mohol dokazovať spojitosť medzi zbožnosťou a spravodlivosťou negatívnym spôsobom – cez poukázanie na spojitosť medzi bezbožnosťou a nespravodlivosťou. Zbožnosť tu zrejme nadobúda sókratovský význam spôsobu

života, či presnejšie zdatnosti ako rozumnosti, ktorá je vo vzťahu k sebe aj k iným spravodlivá, t. j. vzd'alauje sa tradičnému chápaniu, ktoré zasadzuje zbožnosť do rituálneho života a praktík obetovania (porovnaj M.-O. Goulet-Cazé, „Religion and the Early Cynics“, s. 79; K. Döring, „Antisthenes: Sophist oder Sokratiker?“, s. 238 a n.).

H. Rahn („Die Frömmigkeit der Kyniker“, s. 291) v tejto súvislosti poznamenáva, že skutočný kynik (*Kyniker*) sa stáva vo vzťahu k tradičnej zbožnosti cynikom (*Zyniker*), pričom sa odvoláva na Themistoklovu správu (zl. V A 96), ktorá Antisthenovi pripisuje myšlienku, že *dokonalým mužom sa nikto nestane dovtedy, kým si neosvojí to, čo svojou vznešenosťou ľudí prevyšuje – keď sa to naučí, spozná aj všetko ľudské*. K Rahnovmu výkladu poznamenajme, že pojmy *kynik* a *cynik* vytvárajú určité protiklady, aj keď sú etymologicky späté. O historickej a kultúrnej rozdielnosti medzi pojmami *kynik* – *cynik* a *kynizms* – *cynismus* pozri bližšie H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff der Zynismus*, s. 7-42; L. Flachbartová, „Vzťah medzi kynizmom a cynizmom“, s. 522-534.

Ch. Chappuis (*Antisthene*, s. 35) si myslí, že Antisthenés vo svojom spise obhajoval konanie v súlade s *ἀρετή*, ktoré sa podriaďuje božiemu poriadku, čím ho zároveň uctieva. Aj keď takéto poňatie zbožnosti ako spravodlivosti na prvý pohľad vyznieva prísne, až stoicky, koniec koncov korešponduje s úlohou, ktorú Platónov Sókratés pripisuje filozfickému skúmaniu (*Apol.* 33c): ... *mne to prikázal boh aj veštiami, aj snami, aj všemožným spôsobom, akým občas aj niektorá iná božia vôľa nariadi človeku niečo robiť*.

## VA 177

DIOG. LAERT., VI 5: *ἔρωτηθεὶς τί μακαριώτερον ἐν ἀνθρώποις, ἔφη [scil. Antisthenes], „εὐτυχοῦντα ἀποθανεῖν.“ [= ARSEN., p. 107, 16-7].*

Diog. Laert. VI 5: Keď sa Antisthena pýtali, čo je u ľudí najväčším šťastím, odpovedal: „Keď niekto zomrie šťastný.“ [= Arsen., p. 107,16-7].

**Komentár:** Zrejme ide o výrok pochádzajúci z niektorej kynickej zbierky, ktorý vyjadruje sókratovské presvedčenie spoločne viacerým gréckym moralistom, že umenie života zahŕňa umenie umierania. Porovnaj záverečnú reč Platónovho Sókrata v *Obrane* a komentár k zl. V A 176.

## V A 178

DIOG. LAERT. VI 4: *μνούμενός ποτε τὰ Ὀρφικά, τοῦ ἱερέως εἰπόντος ὅτι οἱ ταῦτα μνούμενοι πολλῶν ἐν ἄδου ἀγαθῶν μετίσχυσι, „τί οὖν,“ ἔφη [scil. Antisthenes], „οὐκ ἀποδνήσκεις;“ [= ARSEN., p. 107, 11-13].*

Diog. Laert. VI 4: Raz ho jeden kňaz zasväcoval do orfických mystérií a vykladal mu, aké veľké dobrá zažívajú zasvätení v podsvetí. Vtedy ho Antisthenés zaskočil otázkou: „Prečo potom hneď nechceš zomrieť?“ [= ARSEN., p. 107, 11-13].

**Komentár:** Ide o typickú kynickú anekdotu, ktorá kladie dôraz na nezávislosť a sebestačnosť kynického spôsobu života. Porovnaj Diog. Laert., VI 39, o kynikovi Diogenovi [= V B 339]: „Keď mu Aténčania dohovárali, že by bolo dobré, aby sa dal zasvätiť, lebo vraj zasvätení získavajú v podsvetí významné postavenie, povedal im: *Bude to veľmi smiešne, ak Agesilaos a Epameinondas budú živiť dakde v stoke plnej blata a zasvätení darebáci žiť na ostrovoch blažených.*“ Porovnaj Plutarch., *Quom. adul. poet. aud. deb.*, 4, s. 21 E-F. Porovnaj taktiež Aelian., *Var. hist.*, X 11 [= V B 81]: „Diogena raz bolelo rameno – možno sa poranil alebo sa mu stalo niečo iné. Keď ho to zjavne veľmi bolelo, viacerí ho ľutovali a jeden z nich mu škodoradostne hovorí: *Prečo teda nechceš zomrieť, Diogenés, a zbaviť sa toho trápenia?* Odpovedal: *Znalci toho, ako sa má žiť a čo sa má hovoriť, by mali žiť.* Chcel tým povedať aj to, že jedným z nich je aj on sám. O chvíľu nato dodal: *Pre teba je však zomrieť niečo dobré, lebo ty na rozdiel odo mňa nevieš, čo sa má v živote robiť a čo hovoriť.*“

## XXIX – Φυσικός

## XXIX – O prírode

**Komentár:** Antisthenov spis *Φυσικός*, ktorý uvádza Filodémos a Cicero (zl. V A 179 – V A 180), je zrejme totožný so spismi *Περὶ φύσεως α β* (*O prírode I, II*), o ktorých sa zmieňuje Diogenés Laertský (zl. V A 41; porovnaj A. Patzer, *AS*, s. 116, 151). Spisy *Περὶ φύσεως α* a *Φυσικός* by sme mohli stotožniť aj so spisom *Ἐρώτημα περὶ φύσεως* (*Otázka o prirodzenosti*; porovnaj Schmalzriedt, *Περὶ φύσεως. Zur Frühgeschichte der Buchtitel*, s. 100; F. D. Caizzi, *AF*, s. 82, 100 a n.).

Na základe zachovaných zlomkov nemáme dôvod domnievať sa, že by sa Antisthenés zaujímal o špekulatívne otázky fyziky. A. Brancacci (*Oikeios logos*, s. 17-24) dospieva k záveru (podobne ako A. Patzer alebo G. Giannantoni),



že všetky tituly uvedené v VII. zv. sú spojené s otázkou výchovy, παιδεία. Spis Φυσικός sa mohol zaoberať teleologickými aspektmi výchovy.

## V A 179

PHILODEM. *de pietate* 7<sup>a</sup>, 3-8:

. . . . π]αρ' Ἀντισ-  
θένει δ' ἐν μὲν [τ]ῷ  
φυσικῷ λέγεται τὸ  
κατὰ νόμον εἶναι  
πολλοὺς θεοὺς κα-  
τὰ δὲ φύσιν ἓν[α].

Philodem. *de pietate* 7<sup>a</sup>, 3-8:

V spise *O prírode* Antisthenés hovorí, že podľa konvencie je bohov veľa, podľa prírody je však len jeden.

**Kontext spisu *De pietate*:** Epikúrovec Filodémos – zrejme v nadväznosti na XII. kn. Epikúrovho spisu *O prirodzenosti* (porovnaj Philodem., *De pietate*, col. 19. 518-9) – pripomína epikúrovskú kritiku názorov starších mysliteľov na povahu boha. Prodikos, Diagoras a Kritias blúznia ako šialenci, keď odstraňujú božské z existujúcich vecí, t. j. keď vysvetľujú spoločné mená bohov pomocou etymologizácie alebo prehadzovaním písmen. Nasleduje kritika Antisthenovej (t. j. pôvodne sókratovskej) viery, že pluralita bohov jestvuje len podľa konvencie. Filodémos (resp. Epikúros) stavia Antisthena do jednej línie s intelektualistickou kritikou náboženstva starších sofistov. W. Jaeger (*Die Theologie der frühen griechischen Denker*, s. 10) považuje za Filodémov zdroj spis epikúrovca Faidra *Περὶ θεῶν, O bohoch*.

**Komentár:** Útržok zo spisu *De pietate* je pre nás dôležitý, lebo nám umožňuje vytvoriť si približnú predstavu o charaktere a obsahu spisu Φυσικός. Zdá sa, že Antisthenés sa v ňom obracia proti ľudovým podobám náboženstva v duchu prirodzenej teológie 5. – 4. stor. pred Kr. Pre nás je zaujímavé, že sofistickú antitézu φύσεως-νόμου spája so sókratovským religióznym postojom, ktorý je očistený od homérskej antropomorfizácie bohov. Φύσις sa stotožňuje s nemennou prirodzenou skutočnosťou a pravdou (ἀλήθεια). Νομός je synonymom zdanía a mienky (δόξα). Porovnaj Antisthenovu diferenciu *podľa mienky - podľa pravdy* (κατὰ δόξαν - κατ' ἀλήθειαν), ktorú uplatňuje pri svojom čítaní Homéra (zl. V A 194).

F. D. Caizzi (*AF*, s. 100) si myslí, že staršia sofistická antitéza φύσεως-νόμου

vstúpi cez Antisthena do kynizmu, kde nadobudne veľmi špecifický, ale zásadný význam (kynici odmietnu všetky konvencie, vrátane náboženských, v prospech prirodzenosti uchopenej cez sebestačnosť).

## V A 180

CICER. *de nat. deor.* I 13,32: *atque etiam Antisthenes in eo libro, qui physicus inscribitur, popularis deos multos, naturalem unum esse dicens tollit vim et naturam deorum.*

MINUC. FEL. *Octav.* 19,7: *Xenophanem notum est omne infinitum cum mente deum tradere, et Antisthenem populares deos multos, sed naturalem unum praecipuum.*

LACTANT. *divin. instit.* I 5,18: *Antisthenes multos quidem esse populares deos, unum tamen naturalem id est summae totius artificem [= instit. epit. 4,2].*

LACTANT. *de ira Dei* 11,14: *Antisthenes autem in Physico unum esse naturalem deum dixit, quamvis gentes et urbes suos habeant populares deos.*

Cicer. *de nat. deor.*, I 13,32: Aj Antisthenés v knihe s názvom *O prírode* odstraňuje silu a prirodzenosť bohov svojimi tvrdeniami, že bohov je v ľudovom náboženstve veľa, podľa prírody však len jeden.

Minuc. Fel. *Octav.*, 19,7: Je známe, že Xenofanés vyhlasoval celé nekonečno aj s jeho myslou za boha, a tiež to, že Antisthenés tvrdil, že bohov je mnoho v predstavách ľudí, ale že podľa prírody je len jeden, ktorý prevyšuje všetko ostatné.

Lactant. *divin. instit.*, I 5,18: Antisthenés hovorí, že hoci je veľké množstvo ľudových bohov, v prírode je len jeden, ktorý je tvorcom celého univerza [= *instit. epit.* 4,2].

Lactant. *de ira dei* 11,14: Antisthenés v spise *O prírode* vyslovil názor, že podľa prírody je len jeden boh, ale že jednotlivé národy a mestá majú bohov, v ktorých verí ľud.

**Kontext Ciceronovej správy:** Rímsky rečník, politik a skepticky založený filozof Marcus Tullius Cicero (106 – 43 pred Kr.) v 1. knihe spisu *De natura deorum* (*O prirodzenosti bohov*) necháva prehovoriť epikúrovca Velleia, ktorý ostro kritizuje názory 27 starovekých filozofov na povahu boha, pričom najostrejšie napáda Platónove a stoické poňatie. Hneď po Platónovi (porovnaj *Leg.* 821, 966; *Phil.* 33b) a Xenofónovom Sókratovi (porovnaj *Mem.* 4, 3.13 a n.) sa zmieňuje o Antisthenovi. Ciceronovým zdrojom Antisthenovho názoru na prirodzenosť boha mohol byť epikúrovec Filodémos.

**Kontext Lactantiovej správy:** Cirkevný otec Lucius Caecilius Firmianus Lactantius (260-317 po Kr.) sa v spise *Divinae institutiones* (*Božské základy*) zaoberá rôznymi podobami nepravého náboženstva, pričom podobne ako v spise *De ira Dei* (*O Božom hneve*) vypočítava omyly gréckych filozofov pri vymedzovaní povahy boha. V 1. knihe *Divinae institutiones* vymenúva najskôr básnikov a potom filozofov (Thalés, Pythagoras, Anaxagoras, Antisthenés, Kleantés atď.), ktorých slovo je podľa neho autoritatívnejšie než básnické, lebo vychádza zo snahy o hľadanie pravdy. Antisthenov názor, že *jestvuje iba jeden prirodzený boh* (*unum esse naturalem Deum*), zmieňuje ako postoj, ku ktorému sa prihlásil Zénón a jeho stoickí nasledovníci (*eadem fere Zeno cum suis Stoicis*) – čo by mohlo naznačovať, že vychádza z nejakého stoického zdroja zdôrazňujúceho spriaznenosť Antisthenovho chápania boha s jeho stoickým chápaním.

**Komentár:** Staršia interpretačná tradícia (Bernays, Gomperz atď.) označuje Antisthenove poňatie boha za *deistické* (porovnaj J. Bernays, *Lucian und die Kyniker*, s. 31), novší interpreti uvažujú o *panteistickej* koncepcii boha (porovnaj Decharme, *La Critique des traditions religieuses chez les Grecs*, s. 218; F. D. Caizzi, *AF*, s. 100-101 atď.), súčasní interpreti hovoria o ranej podobe monoteizmu a niektorí dokonca predpokladajú určitú podobu deistického panteizmu (porovnaj Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians*, s. 142-143; W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, s. 249 atď.).

Fernanda Decleva Caizzi (*AF*, s. 100-101) na okraj celej skupiny zlomkov poznamenáva, že Antisthenés v spise *Φυσικός* mohol rozvinúť pôvodne sókratovskú tému, známu z Xenofóntových *Spomienok* (porovnaj *Mem.* I.4, 18). Predstava o tradičných homérskych bohoch zbavených vlastnej *sily* a *prirodzenosti* je spoločná Xenofanovi aj prvým sofistom. Antisthenés teda mohol nadviazať na túto myšlienkovú líniu (porovnaj výklad Mucia Felixa v spise *Octavius* 19,7).

G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 252) nepovažuje za vierohodnú Jaegerovu tézu (*Die Theologie der frühen griechischen Denker*, s. 4), že Antisthenove myšlienky treba pochopiť v kontexte formovania prirodzenej teológie (ako ju prostredníctvom Varrona prijali cirkevní otcovia). Oveľa pravdepodobnejším kontextom jeho názorov bola polemika s dobovou koncepciou *νόμος*.

O. Gigon (*Sokrates*, s. 295-296) obhajuje hypotézu, že Antisthenés vytvoril etickú, a teda aj teologickú interpretáciu prírody v zmysle Xenofóntových *Spomienok*, aby viedol polemiku s Prótatorovým spisom o bohoch.

Antisthenés sa mohol pričleniť k dobovému prúdu kritikov náboženstva. V uminenej podobe ho reprezentovali starší sofisti (Prótatoras, Prodikos), v radikálnej podobe prví *ἄθεοι*, „bezbožníci“ (Diagoras, Kritias). Na Antisthenovu kritiku zrejme nadviazala prvá generácia kynikov, ktorá otvorene

odmietala náboženské rituály a praktiky (porovnaj M.-O. Goulet-Cazé, „Religion and the Early Cynics“, s. 47-80). Líniu kritiky prerušili až stoickí nasledovníci Antisthena a kynikov, ktorí zaujali konzervatívnejší postoj voči tradičnému náboženstvu, čo sa premietlo do ich špekulatívnej teológie (porovnaj M.-O. Goulet-Cazé, „Religion and the Early Cynics“, s. 67; jej výklad kritizuje K. Algra, „Stoic philosophical theology and Greco-Roman religion“, s. 230-231, ktorý dokazuje, že takisto raní stoici odmietali niektoré tradičné kosmotheologické mýty; porovnaj c. d., s. 234-238).

Podrobne sa touto témou zaoberal aj J. Bernays (*Lucian und die Kyniker*, s. 31-33), E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, zv. II.1, s. 293, 328-331) a T. Gomperz (*Griechische Denker I.*, s. 128-133). Kynici podľa Gomperza nezakrývajú, že majú vlastnú teológiu, ale ignorujú akúkoľvek náboženskú prax. Zeller a Gomperz kritiku tradičného náboženstva dávajú do súvislosti s alegorickou interpretáciou Homéra. Avšak je omnoho pravdepodobnejšie, že alegorizácia bola motivovaná etickými otázkami – navyše u neskorších kynikov sa vytrácajú alegorické výklady (porovnaj Giannantoni, *SSR*. IV, Poznámka 35): Po vtipnej Kratétovej a Biónovej paródii prichádza Menippova a Meleagrova satira, Oinomaove invektívy, ktoré sa ostrým spôsobom obracajú proti vešt-bám, a napokon otvorená obhajoba „bezbožnosti“ (porovnaj Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, s. 231-241).

Zdá sa, že Antisthenés nebol teológom v tom zmysle, aký mu prisudzoval F. Dümmler (*Akademika*, s. 124-130) alebo K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, II/1, s. 505-514). K. Joël si myslí, že proti teológii kynikov sa obracal Platónov *Euthyfrón* (proti Joëlovmu výkladu namietal T. Gomperz).

Antisthenovou „teológiou“ sa v poslednej dobe podrobnejšie zaoberal A. Brancacci („La théologie d'Antisthène“, s. 218-230.): Najskôr upozorňuje na to, že Antisthenova téza o bohoch sa zakladá na dvoch protikladných pároch  $\epsilon\upsilon$  –  $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$  a  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$  –  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\nu\omicron\mu\omicron\nu$  (druhý protiklad sa dá redukovať na  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\nu$  –  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha\nu$ ); potom poukazuje na to, že Antisthenés nepoužíva kritérium  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\nu\omicron\mu\omicron\nu$  preto, aby ho vyvrátil, ale skôr preto, aby vysvetľoval tradičné náboženstvo (vrátane homérskeho mýtu); napokon porovnáva Antisthenov postoj so stanoviskami Xenofana, Prótatora a Démokrita. Xenofanovská inšpirácia je podľa neho očividná (ak vezmeme do úvahy to, čo hovorí Theodórétos v zl. V A 181) a takisto je zrejماً polemika s Prótatorom (vyplýva okrem iného z odlišnej interpretácie Prométhea). Prótatoras si totiž kladie dve otázky: 1) *Existujú bohovia?*; a 2) *Akú majú podobu?* Obidve otázky rieši aporeticky, pričom sa uchýľuje k antilogickej schéme a k pojmu neurčitost',  $\acute{\alpha}\delta\eta\lambda\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$ . Antisthenés považuje antilogickú schému za platnú iba v oblasti týkajúcej sa  $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$  (resp.  $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ ). Pokiaľ ide o bohov, hovorí nielen to, že božstvo sa líši od ľudí, t. j. že sa nedá redukovať na žiadnu inú bytosť, ale vyjadruje aj názor, že bož-

stvo nemožno poznať z „obrázok“, ἐξ εἰκόνοσ (zrejme polemika s Démokritovým poňatím bohov).

H. D. Rankin (*Antisthenes Sokraticos*, s. 87-100) si myslí, že Antisthenovo stanovisko dokážeme rekonštruovať, keď skombinujeme niekoľko takýchto δόξαι: boh je jeden; boh je v prírode; boha nemožno zobrazíť. Na objasnenie vzniku týchto δόξαι Rankin uvádza koncepcie boha u Xenofana, sofistov, tragických básnikov, Xenofóna a Sókrata. Na záver ukazuje, že Antisthenés háji svoje chápanie „prirodzeného boha“ s horlivosťou porovnateľnou so zápalom svojho učiteľa, najmä ak ho porovnáme s opatrným Platónovým postojom.

Určité pochybnosti o charaktere Antisthenovej kritiky náboženstva vyvoláva Lactantiov referát, ktorý dopĺňa Filodémovu a Ciceronovu správu o tézu, že jeden boh prírody je *tvorcom všetkých vecí (artifex summae totius)*, t. j. akousi obdobou Platónovho démiurga. H. D. Rankin (*Antisthenes Sokraticos*, s. 89) sa domnieva, že Lactantius „vykúzlil“ božieho remeselníka pod vplyvom Ciceronovej zmienky o Platónovom démiurgovi v spise *O prirodzenosti bohov*. Proti Rankinovi Drozdek (*Greek Philosophers as Theologians*, s. 135) namieta, že Lactantius pravdepodobne použil iný zdroj, lebo Cicero sa zmieňuje o bohu ako *aedificator mundi* až o niečo ďalej (*De Nat. Deor.*, I.18), t. j. nezmieňuje sa o ňom na mieste, kde spomína Antisthena.

W. K. C. Guthrie (*The Sophists*, s. 249) na okraj Lactantiovej (podľa jeho slov nedôveryhodnej) správy poznamenáva, že pokiaľ by vychádzala z konkrétneho Antisthenovho spisu, dosvedčovala by ranú grécku podobu „monoteizmu“. Kontrast medzi mnohými bohmi populárnej viery a jediným skutočným bohom je podľa Guthrieho zrejmy. Bez tohto kontrastu by bol dôraz na jednotu boha a nemožnosť jeho reprezentácie v mnohých viditeľných obrazoch len akýmsi pripomenutím Xenofana, t. j. bol by v zhode so starším panteistickým postojom (Guthrie v tejto súvislosti cituje poznámku F. D. Caizzi: *monoteistická viera, ktorá je možno v zárodku panteistická*). Bližšie k tejto otázke pozri Brancacciho štúdiu, „La théologie d'Antisthène“.

K uvedeným komentárom dodajme, že pre Antisthena je ľudové náboženstvo prejavom zvyku, ktorý – tak ako iné mravy – čerpá svoju opodstatnenosť z tradície. Antisthenova kritika však nemusí smerovať k odmietnutiu „polyteizmu“ v prospech „monoteizmu“. Antisthenés často používa plurál „bohovia“ namiesto singuláru „boh“, čo však nemusí znamenať, že obhajuje polyteistické náboženstvo – môže to súvisieť s kultúrnym prostredím, z ktorého hovorí, resp. s tým, na koho sa obracia (porovnaj M.-O. Goulet-Cazé, „Religion and the Early Cynics“, s. 69). Prirodzená teológia 5. stor. pred Kr. napádala (oveľa viac než tradičný polyteizmus) ľudový charakter povahy toho, čo označovala menom „božské“ (τὸ θεῖον, ὁ θεός). Svedčí o tom koniec koncov aj skutočnosť, že sa neusilovala o vytvorenie „alternatívneho náboženstva“, napr. na spôsob

mystérii (porovnaj Theodoret. *graec. affect. cur.* I 75 [= zl. V A 181]). Xenofanés na jednej strane hovorí, že *Homér a Hésiodos pririekli bohom všetko to, čo sa zdá byť u ľudí hanebné (ὄνειδεα καὶ ψόγος), kradnúť a cudzoložiť a navzájom sa podvádzať* (DK 21 B 11), ale vo svojom *Symposiu* bez zaváhania povie, že *je dobré mať bohov vždy na mysli* (t. j. *mať ich v úcte, θεῶν <δε> προμηθεΐην αἰὲν ἔχειν ἀγαθήν*; DK 21 B 1, 24). V týchto dvoch výrokoch môžeme – samozrejme, ak chceme – vybadať určitú protichodnosť, ale mohli by predznačovať aj cestu k alegorizácii: staré mýty potrebujú nový metaforický výklad pomocou *logu*; porovnaj Diónovu zmienku o Antisthenovi ako predchodcovi Zénónovej alegorizácie (*Orat.*, LIII (36) 4-6 [= zl. V A 194]).

## V A 181

CLEM. ALEX. *protr.* VI 71,2: Ἀντισθένης μὲν γὰρ οὐ Κυνικὸν δὴ τοῦτο ἐνενόησεν, Σωκράτους δὲ ἅτε γνώριμος „θεὸν οὐδενὶ εἰοικέναι“ φησὶν· „διόπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνος δύναται.“

CLEM. ALEX. *strom.* V, XIV 108,4: ὁ τε Σωκρατικὸς Ἀντισθένης, παραφράζων τὴν προφητικὴν ἐκείνην φωνὴν „τίμι με ὠμοιώσατε; λέγει κύριος,“ „(θεὸν) οὐδενὶ εἰοικέναι“ φησὶ· „διόπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνος δύναται.“ [= EUSEB. *praep. evang.* XIII 13,35 p. 678 C].

THEODORET. *graec. affect. cur.* I 75: καὶ Ἀντισθένης δέ, ὁ Σωκράτους μὲν φοιτητής, τῆς δὲ Κυνικῆς αἰρέσεως ἠγησάμενος, περὶ τοῦ Θεοῦ τῶν ἄλων βοᾷ· „ἀπὸ εἰκόνος οὐ γνωρίζεται, ὀφθαλμῶ οὐχ ὁρᾶται, οὐδενὶ εἰοικε· διόπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνος δύναται.“

Clem. Alex. *protr.*, VI 71,2: Antisthenés vyslovil výrok: „Boh sa ničomu nepodobá, a preto ho nemožno poznať na základe vyobrazenia.“<sup>1</sup> V tomto výroku sa však neprejavuje ako kynický mysliteľ, ale ako žiak Sókrata.<sup>2</sup>

Clem. Alex. *strom.*, V, XIV 108,4: Sókratovec Antisthenés parafrázuje onen prorocký výrok „Čomu ste ma pripodobnili? Povedal pán.“, keď hovorí: „Boh sa ničomu nepodobá, a preto ho nemožno poznať na základe vyobrazenia.“ [= Euseb. *praep. evang.*, XIII 13,35 p. 678 C.].

Theodoret. *graec. affect. cur.* I 75: Aj Antisthenés, Sókratov žiak a zakladateľ kynickej školy, hlasno kričí o bohu, ktorý je pánom všetkého, „Nemožno ho poznať na základe obrazu, ani vidieť okom a ničomu sa nepodobá. Práve preto ho nik nemôže poznať na základe vyobrazenia.“

**Komentár:** Na prameňoch k zl. V A 181 je nápadné, že výrok *θεὸν οὐδενὶ εἰοικέναι* (*boh sa ničomu nepodobá*) citujú iba kresťanskí autori (Kléméns, Eusé-

bios, Theodóretos). Antisthenove vyjadrenie pritom korešponduje s výrokmi, ktoré sa viažu na pôsobenie Xenofana z Kolofóna (*Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος*; pribl. 570 – 480 pred Kr.), resp. na širšie hnutie prirodzenej teológie 5. stor. pred Kr.; porovnaj napr. zl. DK 21 B 23 (Clem., *Strom.*, V 109): *εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὗτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα* (jeden je boh, medzi bohmi a ľuďmi najväčší, ktorý smrteľným podobný nie je ani telom, ani mysľou). K myšlienkam prirodzenej teológie 5. stor. pred Kr., ktoré sa nám zachovali hlavne v Xenofanových výrokoch, sa prihlásili nasledujúce generácie gréckych mysliteľov – zrejme preto odkazuje Klémens na Sókrata, a nie na Xenofana. Podľa Klémentovej správy má Antisthenés blízko tak ku xenofanovskej teológii jedného božstva, ako aj k prótagorovskému agnosticizmu, hoci nie je taký dôsledný agnostik ako Prótagoras, lebo nepochybuje o existencii τὸ θεῖον.

<sup>1</sup> J. Geffcken („Der Bilderstreit des heidnischen Altertums“, s. 289) si myslí, že zdôvodnenie tézy, *boh sa ničomu nepodobá* (*θεὸν οὐδενὶ εἰοικέναι*), slovami, *preto ho nemožno poznať pomocou obrazu* (*διόπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνης δύναται*), radí Antisthena spoločne s inými sókratovcami do monoteistickej línie. A. Brancacci („La théologie d'Antisthène“, s. 227-228) sa domnieva, že téza o nemožnosti poznania boha na základe jeho vyobrazenia, útočí nielen na tradičné náboženstvo, ale aj na Démokritov špekulatívnu koncepciu bohov ako obrazov, *εἰδῶλα* (porovnaj Cicero, *De natura deorum* I 29). Inú možnosť výkladu naznačuje J. D. Michalson (*Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, s. 96-97), ktorý dáva Klémentov zlomok do súvislosti s kritikou ľudového náboženstva, konkrétne s kritikou presvedčenia, že sochy sú pravdivým zobrazením bohov (porovnaj Heraclitus, 22 B5 DK; Democritus, 68 B 198 DK).

<sup>2</sup> Porovnaj Xenoph., *Mem.* 1.4, 18. Sókratés tu vraví Aristodémovi: „Poznáš, že božské (τὸ θεῖον) je také veľké a mocné, že zároveň všetko vidí aj všetko počuje a je všade prítomné a stará sa o všetko“ (*γνώσει τὸ θεῖον ὅτι τοσοῦτον καὶ τοιοῦτόν ἐστιν ὥσθ' ἅμα πάντα ὁρᾷ καὶ πάντα ἀκούειν καὶ πανταχοῦ παρεῖναι καὶ ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι*). Porovnaj taktiež Xenofanov zl. DK 21 B 24 (Sext. Emp., *Adv. math.* IX 144) o bohu: *ὅλος ὁρᾷ, ὅλος δὲ νοεῖ, ὅλος δὲ τ' ἀκούει* (*celý vidí, celý tiež myslí, celý tiež počuje*).

## VA 182

CLEM. ALEX. *protr.* VII 75,3: ὅθεν εἰκότως ὁ Ἀντισθένης ἔλεγεν αὐτοῖς [*scil. τοῖς μητραγυρταῖς*] μεταίτουσιν' „οὐ τρέφω τὴν μητέρα τῶν θεῶν, ἦν οἱ θεοὶ τρέφωσιν.“

Clem. Alex. *protr.* VII 75,3: Preto Antisthenés Kybeliným kňazom, ktorí ho

žiadali o almužnu, veľmi vhodne povedal: „Ja nehodlám živiť Matku bohov, lebo ju živia bohovia.“

**Komentár:** Ide o typickú kynickú anekdotu. Ironický tón pripomína francúzskych encyklopedistov (*AK*, s. 154). Porovnaj príhodu, ktorú Diogenés Laertský prisudzuje Diogenovi zo Sinópe (Diog. Laert. VI 45 [= V B 462]): „Keď uvidel kňazov, ako odvádzajú niektorého zo správcov chrámu, lebo tajne vzal misku, vyhlásil: *Veľkí zlodeji odvádzajú malého zlodeja.*“

Zdá sa, že Antisthenov vzťah k náboženstvu je protichodný – na jednej strane cítime hlbokú úctu k božskému, ale zároveň sa stretáme s výsmechom orfických mystérií, praktík kňazov atď. J. D. Michalson (*Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, s. 107) v tejto súvislosti poznamenáva, že filozofická kritika kňazov na rozdiel od Starej komédie (porovnaj Aristoph., *Av.* 848-903) sa zameriava skôr na nekonvenčné kulty (porovnaj zl. V A 178).

F. G. Downing (*Cynics and Christian Origins*, s. 42-43) upozorňuje, že skupina zlomkov referujúca o Antisthenovom chápaní bohov (V A 179 – V A 183) vychádza zo sókratovského presvedčenia, ktoré rozvinú neskorší kynici: *Tvoj život patrí iba Tebe, a preto s ním nalož podľa vlastných možností a schopností!* Bohovia neurčujú životy ľudí – naopak, poskytujú im silu vyrovnat' sa so všetkým, čo prináša život. Toto presvedčenie vyjadruje aj stoik Epiktétos v typickom kynickom duchu (ἐφ' ἡμῶν; porovnaj *Ench.* 1.1; porovnaj *Dissert.* I 6,40: boh dal všetky veci do našej moci, ἐφ' ἡμῶν). V antisthenovsko-kynickej tradícii sú preto rituály, mystériá a sochy bohov často znevažované ako znaky neautentického postoja (Diog. Laert., VI 24, 39, 42, 59, 63, 73; Lucian, *Demon.*, 11, 27; Aristides, 3.672; Iulian, 208b).

## V A 183

ORIGEN. *contr. Cels.* VII 7: τοιοῦτους γὰρ καὶ ὁ λόγος αἰρεῖ δεῖν εἶναι τοῦ ἐπὶ πᾶσι θεοῦ προφήτας, οἵτινες παίρνιον ἀπέφηναν τὴν Ἀντισθένου καὶ Κράτητος καὶ Διογένους εὐτονίαν.

Origen. *contr. Cels.* VII 7: Lebo slovo vyberá za prorokov večného Boha takých mužov, ktorí nám vlastným príkladom ukázali, že Antisthenov, Kratétov i Diogenov dôvtip je len slovná hračka.

**Komentár:** Alexandrijský cirkevný učiteľ Órigenés (Ὠριγένης; pribl. 185 – 253 po Kr.) napísal spis *Proti Kelsovi* (Κατὰ Κέλσου) ako odpoveď na protikresťanské dielo gréckeho filozofa Kelsa nazvané *Λόγος Ἀληθείας* (*Pravdivé*



slovo), ktoré sa nám však nezachovalo a dnes ho môžeme zrekonštruovať iba na základe Órigenovej kritiky.

**Kontext:** Órigenés píše v VII. kn. spisu *Contra Celsum* o židovských prorokoch: niektorí sa stali múdrymi predtým, než dostali dar božskej inšpirácie, iní zmúdreli až potom, ako bola osvietená ich myseľ; proroci získali skrz Ducha Svätého nevídajú odvahu a slobodu pre život, takže nepocit'ovali žiadnu hrôzu z umierania (porovnaj Orig., *Hom. in Jerem.*, XV, 1). Órigenés na tomto mieste dáva prorokov do priameho protikladu s kynikmi, ktorí v rámci antického myslenia stelesňovali maximálnu mieru dosiahnuteľnej slobody. Z hľadiska Órigenovej argumentácie je to len zdánlivá sloboda, založená na rozume.

Pre nás je zaujímavé, že Órigenés považuje Antisthena, Diogena a Kratéta za predstaviteľov jednotnej myšlienkovej línie, čo by mohlo vyplývať zo všeobecne prijímaného názoru vzdelancov 3. stor. po Kr., že nie je nutné rozlišovať medzi pôsobením kynikov a Antisthena („zakladateľa kynickej školy“).

## V A 184

PHILODEM. *adv.* <*Soph.*> fr. 1 Sbordone:

. . . . . ἔ]κ δ' αὐτῶ[ν  
 τοῖς ἐχθροῖς] αὐτῶν ἐ-  
 πιδεδράμη]κεν, ἀλλὰ  
 γ' ἔσται γεραι]ὸς ἕως εὔ μ[ά-  
 θηι τινὰ τῶν] περ[ι] φύ[σ]εω[ς],  
 καὶ περὶ Ἀν]τισθένους  
 λόγον συντ]άξα<ς> ἀπόγρα-  
 φον θέλει ἡμ]ῖν φέρειν,  
 ἐπεὶ οὐκ ἐπί]σταται λέ-  
 γειν] . . . . .

Philodem. *adv.* <*Soph.*> fr. 1 Sbordone:

... Od svojich prebehov k vlastným nepriateľom, ale bude vo vážnosti až dovtedy, kým nepríde na to, ktorý spis z diel o prírode a o Antisthenovi sa nám odváži v podobe odpisu priniesť. Lebo zatiaľ to nevie povedať ...

**Komentár:** Kontext úryvku z Filodémovho spisu *Proti <sofistom>* (*Adversus <Sophistas>*) z korpusu *Herculaneum Papyri* nie je dostatočne čitateľný kvôli značnému poškodeniu zvitku. F. D. Caizzi ho vo svojej zbierke vôbec neuvádza.

Filodémova zmienka o spisoch zaoberajúcich sa prirodzenosťou (*περὶ φύσεως*) by mohla súvisieť s titulmi *Περὶ φύσεως α β* (*O prírode, I, II*), resp. s titulom *Φυσικός*, ktorý uvádza Filodémos a Cicero (zl. V A 179 – V A 180), resp. s titulom *Ἐρώτημα περὶ φύσεως* (*Otázka o prirodzenosti*).

**XXX** – *Ἐρώτημα περὶ φύσεως α β*

**XXX** – *Otázka o prírode I, II*

**Komentár:** Titul *Ἐρώτημα περὶ φύσεως* chýba v kódexe F a vynecháva ho aj J. Humblé. Výraz *Ἐρώτημα* (*Otázka*) možno odkazuje na dialektickú problematiku sókratovských skúmaní. G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 251) sa domnieva, že titul *Ἐρώτημα περὶ φύσεως*, resp. *Περὶ φύσεως* sa nezaoberal skúmaním *φύσις* v predsókratovskom či aristotelovskom význame (ako si myslel ešte A. Dyroff) – jeho hlavnou témou bol zrejme protiklad *φύσις-νόμος*, ktorý je analogický s protikladom *ἀληθεία-δόξα*. Bližšie pozri komentár k zl. V A 41.

**XXXI** – *Δόξαι ἢ ἐριστικός*

**XXXI** – *Mienky alebo eristický spis*

**Komentár:** H. Maier (*Sokrates*, s. 208) odmieta názory, podľa ktorých by sa titul *Δόξαι ἢ ἐριστικός* venoval eristickej technike. Obsahom spisu mohla byť reakcia na kritiku tých, ktorí Antisthena obviňovali z eristickej argumentácie. G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 254) súhlasí s Maierovým názorom. Bližšie pozri komentár k zl. V A 41.

**XXXII** – *Περὶ τοῦ μανθάνειν προβλήματα*

**XXXII** – *O otázkach učenia sa*

**Komentár:** F. Dümmler (*Akademika*, s. 197) aj K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, I., s. 385) sa domnievajú, že spis o otázkach učenia sa zaoberal naučiteľnosťou zdatnosti (*ἀρετή*), t. j. otázkou, ktorá patrila medzi hlavné témy sofistického a sókratovského hnutia. Porovnaj úvod Platónovho *Menónu*, ktorý odkazuje na viaceré dobové diskusie a riešenia tejto otázky (70a1-4): *Εχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἄρα διδακτὸν ἢ ἀρετή; ἢ οὐ διδακτὸν ἀλλ' ἀσκητόν; ἢ οὔτε ἀσκητόν οὔτε μαθητόν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ;* (*Môžeš mi povedať, Sokrates, či je ἀρετή vecou učenia? Alebo*

nie je, ale dá sa získať iba cvičením? Alebo sa nemôže ani získať cvičením, ani naučiť, ale sa dostáva ľuďom prirodzenosťou či nejakým iným spôsobom?; preklad J. Špaňár).

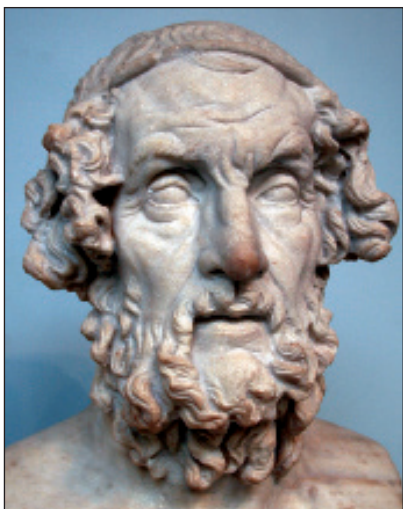
XXXIII – Περὶ Ὀμήρου

XXXIII – *O Homérovi*

**Úvodný komentár k spisu *O Homérovi*:** Zlomky V A 185 – 197 (v Gianantonioho edícii zaradené do kapitoly *Homerica*) vytvárajú skupinu, ktorú A. W. Winckelmann (*Antisthenis fragmenta*, s. 23-24) nazval *Ὀμηρικά*. Zoznam prameňov k výkladom Homéra vytvoril Ch. A. Lobeck roku 1829 (*Aglaophamus*, zv. I., s. 159). Valentin Rose (*Aristoteles Pseudepigraphus*, s. 149-150) považoval za Antisthenove homérske práce aj niektoré Ps. – Aristotelove dialógy, o ktorých referujú antické správy. H. Usener (*Quaestiones Anaximeneae*, s. 14-15) sa domnieval, že identifikoval narážku na Antisthenovu interpretáciu Homéra v Isokratovom *Panathenaike* (*Orat.*, XII, 18-19) – nevysvetľuje však, prečo by malo ísť o narážku na Antisthena, keďže pasáž z Isokratovej XII. reči obsahuje obvyklý útok proti rapsódom, medzi ktorých Antisthenés určite nepatrí. G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 276) preto odmieta Usenerov záver.

A. W. Winckelmann označil antisthenovské interpretácie Homéra za alegorické výklady – svoj názor zdôvodnil správami Juliana (*Orat.*, VII 4 p. 209 A = V A 44) a Xenofóna (*Symp.*, 3,5-6 = V A 185). Antisthenés bol podľa Winckelmanna alegorista v protikladnom zmysle ako rapsódi, ktorými pohŕdal, lebo im „uniká skrytý zmysel básní“ (*τὰς ὑπονοίας οὐκ ἐπίστανται*; porovnaj Xenoph., *Symp.*, 3,6 = V A 185). Proti Winckelmannovmu názoru vystúpil H. Usener (*Quaestiones Anaximeneae*, s. 14-15): Antisthenovu interpretáciu označil skôr za kritickú *in utramquam partem*. Otázka alegorického charakteru Antisthenových interpretácií Homéra sa dostala do centra pozornosti moderných komentátorov, ktorí sa dodnes rozchádzajú vo svojich odpovediach.

V prospech tézy, že Antisthenova interpretácia je alegorická, sa vyjadrili takmer všetci nemeckí helenisti: F. W. A. Mullach (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*, zv. II., s. 272-273), E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, zv. II.1, s. 330-331), H. Schrader (*Porphyrii quaestionum Homericarum ad Odysseam*, s. 386-389), F. Dümmler (*Antisthenica*, s. 16-39), P. Natorp („Antisthenes“, *RE*, 1894, pozn. 10, stĺpec 2539), E. Weber („De Dione Chrysostomo Cynicorum Sectatore“, s. 238 a n.), J. Dahmen (*Quaestiones Xenophontaeae et Antistheneae*, 1897, s. 38-40), H. von Arnim (*Leben und Werke des Dio von Prusa*, s. 167-168), K. Müller („Allegorische Dichtererklärung“, *RE*, Supplbd.



**Obrázok 34:**

Idealizovaný portrét slepého pevca Homéra; rímska mramorová busta podľa strateného gréckeho originálu z 2. stor. pred Kr., ktorý bol pravdepodobne určený pre knižnicu v Pergamone (*British Museum*, London).

IV, 1924, stĺpec 17), F. Wehrli (*Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, s. 64-80), J. Geffcken (*Griechische Literaturgeschichte*, II., s. 29), H. Höistad („Was Antisthenes an allegorist?“, s. 16-30). S názorom nemeckých helenistov súhlasí takisto A.-H. Chroust (*Socrates*, s. 152-161, 204-209, 864-872) a R.. Laurenti („L'iponoia di Antistene“, s. 123-132).

Proti téze, že Antisthenove interpretácie sú alegorické, sa vyjadrili novší helenisti: J. Tate („Antisthenes was not an allegorist“, s. 214-215), J. Buffière (*Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, s. 2 – 3), F. Pfeiffer (*History of Classical Scholarship*, s. 36 a n.), F. D. Caizzi (*AF*, s. 108-110), A. Patzer (*AS*, s. 167-188), G. Giannantoni (*SSR*. IV, Poznámka 35).

Podľa Rankina (*Antisthenes Sokratikos*, s. 173-178) by bolo spravodlivé pripísať aspoň niektorým Antisthenovým spisom alegorický charakter, aj keď iba ťažko posúdime, či bol skutočne alegoristom.

J. Dahmen (*Quaestiones Xenophontae et Antistheneae*, s. 38-40) upriamuje pozornosť na množstvo pasáží z Xenofóna (*Mem.* I 3, 7; I 3, 13; IV 6, 15; IV 2, 33; *Cyrop.* V 1, 24; IV 4, 16; I 2, 13), v ktorých sa dajú identifikovať vplyvy Antisthenových alegorizácií.

Takisto A.-H. Chroust (*Socrates*, s. 152-155) si myslí, že citáty z Homéra, ktoré sa nachádzajú v Xenofónových *Memorabiliách*, pochádzajú od Antisthena – čo by znamenalo, že Antisthenés mal vplyv aj na Xenofónovu obhajobu Sókrata proti tým bodom Polykratovej obžaloby, ktoré sa týkali interpretácie básní.

Podrobný prehľad moderných interpretácií Antisthenovho výkladu Homéra zostavil G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 338-339).

## V A 185

XENOPH. *symp.* 3,5-6: ἀλλὰ σὺ αὖ, ἔφη [scil. Antisthenes] λέγε, ὦ Νικέρατε, ἐπι ποία ἐπιστήμη μέγα φρονεῖς. καὶ ὃς εἶπεν· ὁ πατήρ ὁ ἐπιμελούμενος ὅπως ἀνὴρ ἀγαθὸς γενοίμην ἠνάγκασέ με πάντα τὰ Ὀμήρου ἔπη μαθεῖν· καὶ νῦν δυναίμην ἂν Ἰλιάδα ὄλην καὶ Ὀδύσειαν ἀπὸ στόματος εἰπεῖν. Ἐκεῖνο δ', ἔφη ὁ Ἀντισθένης, λέληθέ σε, ὅτι καὶ οἱ ῥαψῳδοὶ πάντες ἐπίστανται ταῦτα τὰ ἔπη; Καὶ πῶς ἂν, ἔφη, λελήθοι ἀκροώμενον γε αὐτῶν ὀλίγου ἂν· ἐκάστην ἡμέραν; Οἷσθ' ἀτι οὖν ἔθνος, ἔφη, ἠλιθιώτερον ῥαψῳδῶν; Οὐ μὰ τὸν Δί', ἔφη ὁ Νικέρατος, οὐκ οὐκ ἐπίστανται. σὺ δὲ Στησιμβρότῳ τε καὶ Ἀναξιμάνδρῳ καὶ ἄλλοις πολλοῖς πολὺ δέδωκας ἀργύριον, ὥστε οὐδὲν σε πολλοῦ ἀξίῳν λέληθε.

Xenoph. *symp.*, 3,5-6: Nikératos, teraz nám zasa ty povedz, na akej schopnosti si najviac zakladáš,“ vyzval ho Kallias.

„Môj otec, ktorý chcel, aby som sa stal poriadnym človekom, ma donútil, aby som sa naučil všetky Homérove básne.<sup>1</sup> Ešte aj teraz by som bol schopný predniesť spamäti celú *Iliadu* a *Odysseu*.“

„Ale na to si zabudol,“ ozval sa Antisthenés, „že aj všetci rapsódi<sup>2</sup> ovládajú tieto básne?“

„Ako by som len mohol, ved' ich počúvam takmer každý deň,“ odpovedal Nikératos.

„Poznáš teda nejakú partiu ľudí, čo sú hlúpejší a lenivejší ako rapsódi?“ spýtal sa ho Antisthenés.<sup>3</sup>

„Namojveru, nie. Nezdá sa mi, že by som takých poznal.“ prisvedčil Nikératos.

„Je jasné, že im uniká skrytý význam básní,“<sup>4</sup> pridala sa do rozhovoru Sókratés a povedal Nikératovi: „ale ty si zaplatil veľa peňazí Stésimbrotovi, Anaximandrovi a mnohým iným,<sup>5</sup> takže tebe nič dôležité neuniká.“

**Kontext:** Každý zo spolubesedníkov na symposiu má povedať, na čom si najviac zakladá: Kallias je hrdý na to, že dokáže robiť ľudí lepšími. Antisthenés sa ho pýta, či vyučuje nejakú praktickú zručnosť (*τέχνην τινὰ βαναυσικήν*), alebo vedie ľudí k etickej dokonalosti (*καλοκάγαθίαν διδάσκων*). Kallias odpovedá otázkou, či môže stotožniť dokonalosť (*καλοκάγαθία*) so spravodlivosťou (zl. V A 78 [= Xenoph., *Symp.*, 3,4]), ale skôr, než sa vyjadrí (porovnaj *Symp.* 4), vyzve Nikérata, aby prehovoril o svojich schopnostiach. Nikératos chce hovoriť o užitočnosti Homéra – začína spomienkou na to, ako ho chcel otec riadne vychovať, a preto ho prinútil naučiť sa naspamäť celú *Iliadu* a *Odysseiu*. Nikératova odpoveď by vyznela konvenčne, keby nepritakal Antisthenovi, že takisto každý rapsód pozná Homéra naspamäť, pričom neexistuje *naničhodnejšie*

*pokolenie* (ἔθνος ἡλιθιώτερον). Tu zasiahne do rozhovoru Sókratés, podľa ktorého je dôvod nerozumnosti rapsódov zrejmy – *nepoznajú skrytý zmysel toho, o čom básnia*.

**Komentár:** Komentátori, ktorí obhajujú názor, že Antisthenés bol alegorista, sa opierajú predovšetkým o dve správy: zl. V A 185 z Xenofóna a zl. V A 194 z Dióna. U Xenofóna, ktorý je najstarším zdrojom, nachádzame dva rozhovory o Homérovi, do ktorých vstupuje Antisthenés, pričom druhý zlomok (V A 186) je stupňovaním kritiky rapsódov obsiahnutej v prvom zlomku (V A 185).

Na základe zlomku V A 185 môžeme usudzovať, že Xenofónov Antisthenés je ostrým kritikom básnickej, či presnejšie rapsodickej tradície. Otvorenou otázkou však zostáva jeho postoj k alegorickému výkladu básní, na ktorý zrejme naráža Sókratés, keď použije slovo *ὑπόνοια* („skrytý zmysel“).

Plútarchos v spise *Ako má mladý človek načúvať básňam* (Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν, lat. *Quomodo adolescens poetas audire debeat* 16e) stotožňuje to, čo označovali klasickí Gréci slovom *ὑπόνοια*, s dobovým chápaním *ἀλληγορία* – o alegórii hovorí v súvislosti s vykladačmi, ktorí prekrúcajú mýty: *ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις* („kedysi skrytými významami, teraz nazývanými alegóriami“; porovnaj *Aud. Poet.*, 19e). Plútarchos, ktorý je odporcom alegorizácie, konštatuje, že Sókratés ironizuje alegorické výklady básní. Takáto pozícia by mala blízko k argumentácii z II. knihy Platónovej *Ústavy* (378d), v ktorej Sókratés odmieta homérske mýty o zrážkach medzi bohmi (*θεομαχία*), a to aj tie, ktoré boli vytvorené so skrytým významom (*ἐν ὑπονοίαις*), lebo mladý človek nie je schopný posúdiť, v čom spočíva skrytý zmysel mýtov o zlých činoch bohov. F. Duemmler vo svojej práci z roku 1882 (*Antisthenica*) vyslovil domnienku, že Platón v *Ústave*, 378d, útočí priamo proti Antisthenovi (neskôr sa z toho vyvinula široká diskusia o tom, či Antisthenés bol zástancom alegorického výkladu mýtov). M. Detienne (porovnaj *Homère, Hésiode et Pythagore*, s. 48-50) si myslí, že Platón v *Ústave*, 378, robí narážku na pythagorcov.

Inú verziu Platónovej kritiky alegorického výkladu, ktorá mohla byť namierená proti Antisthenovi (porovnaj L. Brisson, *How philosophers saved myths*, s. 38), nájdeme vo *Faidrovi*, 229b – 230a, kde Sókratés odmieta výklady mýtov, pretože prednosť pred nimi má otázka poznania samého seba.

Niektorí komentátori si myslia, že ironizácia alegorických interpretácií, ktorú Plútarchos pripisuje Sókratovi, je namierná priamo proti Antisthenovi, čo by znamenalo, že Antisthenés bol minimálne v Plútarchových očiach prívržencom alegorickej interpretácie. Túto tézu predložil S. Weinstock („Die platonische Homerkritik und ihre Nachwirkungen.“ *Philologus* LXXXII (1927), s. 121-153) a podporoval ju R.. Höistad („Was Antisthenes an *allegorist*?“ *Eranos* 49/1951, s. 16-30).

Proti ich názoru namieta G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 340) – podľa neho

by bol udržateľný iba, ak by existovali aj iné správy potvrdzujúce alegorický charakter Antisthenovej interpretácie – takéto svedectvá však nemáme k dispozícii. Navyše keď sa kriticky pozrieme na logiku pasáže z Xenofónovho *Symposia*, uvidíme, že Sókratovo vyhlásenie (ὅτι τὰς ὑπονοίας οὐκ ἐπίστανται – *uniká im skrytý význam básni*) nepotvrďuje ani nevyvracia Antisthenovu pozíciu. Podľa pravidiel sókratovskej „pretvácky“ (čo je jeden z významov slova εἰρωνεία), Sókratés používa iróniu iba vtedy, keď uvádza do rozpakov svojho spolubesedníka, čo by znamenalo, že v našom prípade sa irónia vzťahuje na Nikérata, ktorý síce pohŕda rapsódmi, ale príliš sa od nich neodlišuje (k obrazu Nikérata v sókratovskej literatúre pozri D. Nails, *The People of Plato*, s. 211-212: „Niceratus II of Cydantidae“). Ako naznačuje priebeh ďalšieho rozhovoru (porovnaj *Symp.* 4), Nikératos sa chváli tými istými vecami, akými sa zvyknú chváliť rapsódi – porovnaj Platónovho *Ióna*, v ktorom rapsód Ión tvrdí, že dokáže dobre hovoriť o všetkých veciach, o ktorých hovorí Homér, a dokonca vyhlasuje, že najlepší rapsód musí byť zároveň najlepším vojvodcom, lebo medzi rapsodickým a vojvodcovským umením nie je žiadny rozdiel (*Ion*, 536e-541b). Porovnaj taktiež *Ústavu*, 598c-d a 599c-600b, kde Platón problematizuje všeobecnú mienku, že dobrý básnik musí byť znalcom všetkých vecí (ľudských aj božských), o ktorých básni.

Na toto porovnanie kládol mimoriadny dôraz F. Dümmler (*Antisthenica*, s. 27-31), ktorý bol presvedčený, že Platón by nepolemizoval s Nikératom vykresleným v Xenofónovom *Symposiu* – preto pokladá za pravdepodobné, že Platón i Xenofón narážajú na spoločné dielo, a týmto dielom musel byť (aj vzhľadom na Antisthenovu polemiku s rapsódmi) spis *O exegétoch* (Περὶ ἐξηγητῶν), prípadne *O Homérovi* (Περὶ Ὁμήρου).

F. Wehrli (*Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, s. 67-69) vyslovil oprávnené námietky proti Dümmlerovmu názoru: Pokiaľ by mal Dümmler pravdu, musel by pripustiť, že Platón naráža na Antisthena pod maskou rapsóda – spoločným zdrojom Platóna i Xenofóna preto nemôže byť Antisthenés, ale iba nejaký dobový vykladač Homéra.

Plútarchos hovorí v pasáži spisu, ktorý sme spomenuli vyššie (*Aud. Poet.*, 16e), že v slovách básnikov môžeme neraz zachytiť ich vlastný úsudok o veciach, o ktorých hovoria, ale v prípade niektorých – vrátane Homéra – je tento *γένος τῆς διδασκαλίας* zamlčaný (σιωπώμενον). Vykladači si myslia, že učenie básnikov sa dá vyložiť pomocou hľadania skrytého zmyslu (ὑπόνοια-ἀλληγορία): Napríklad cudzoložstvo Afrodity a Aréa odhalené Héfaistom nie je ničím iným ako konjunkciou planéty Venuše s Marsom (čo znamená, že každý, kto sa narodí v čase tejto konjunkcie, bude mať sklony k cudzoložstvu, ktoré bude odhalené hneď po východe Slnka); alebo Hérine kozmetické úpravy a zaklínadlá, ktorými zväzda Dia, treba vyložiť ako očisťovanie vzduchu, keď sa priblíži

k ohňu. Plútarchos nemá rovnaký názor ako alegorickí vykladači (...ὥσπερ οὐκ αὐτοῦ τὰς λύσεις τοῦ ποιητοῦ διδόντος; „...akoby nedával tieto riešenia samotný básnik“). Zmysel príbehov je podľa neho pochopiteľný zo slov samotného básnika: Homér chce prvým príbehom povedať, že zlá hudba a zlá poézia oberajú ľudí o striedmosť a menia ich mravy na zmäčkilé, a druhým príbehom hovorí, že ľúbostné umenie vyvolané čarovnými nápojmi a zaklínadlami je prchavé a často sa zmení v nenávisť... Ako môžeme vidieť, výrazy *ὑπόνοια* a *ἀλληγορία* podľa Plútarcha označujú rovnakú vec, ktorú stotožňuje s *naturalistickou interpretáciou mýtov* – čo by bolo v súlade s pasážou z Xenofónovho *Symposia*, ktorá dáva *ὑπόνοια* do súvislosti so Stésimbrotovou a Anaximandrovou interpretáciou Homéra. Z tohto dôvodu G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 341) považuje za vylúčené, že by v Plútarchovom alebo Xenofónovom texte mohlo ísť o narážku na Antisthena, pretože v zachovaných prameňoch nenachádzame žiadne stopy naturalistickej interpretácie mýtov. S týmto záverom by v konečnom dôsledku súhlasili aj autori, ktorí si myslia, že Antisthenove výklady Homéra boli alegorické, pretože jeho alegórie mali morálny charakter.

Žiadne pramene neuvádzajú, aký postoj zaujímal Antisthenés ku krádežiam, znásilneniam a podvodom spôsobeným bohmi, t. j. k témam, ktoré vo veľkej miere ospravedlňovali alegorické výklady (ako ich poznáme napr. zo stoických prameňov). Presvedčivé nie sú ani pokusy interpretátorov dokázať, že už Platón jasne rozlišoval medzi doslovnou, morálnou a alegoricko-naturalistickou interpretáciou Homéra – ako si to myslí napr. J. Tate („Antisthenes was not an allegorist“, *Eranos* 51/1953, s. 14-22) v protiklade s názorom R. Höistada. Platón podľa R. Laurentiho (*L'iponoia di Antistene*, s. 123 a n.) rozlišuje iba medzi doslovným výkladom a *ὑπόνοια*, preto keď sa zmieňuje o zásadách pre rozprávanie o bohoch (*τύπος, δόξα, νομός*; porovnaj *Resp.* 379a a 380c), nehovorí o vykladačoch, ale o smerniciach, ktorých sa má držať zákonodarca.

S Laurentim nesúhlasí G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 341-342) – odmieta prijať dôvody, ktoré by mali dokazovať Antisthenovu alegorickú interpretáciu (*ὑπόνοια* preňho znamená nielen „alegóriu“ v prísnom zmysle slova, ale aj „hľadanie morálneho zmyslu“). V zásade ide o štyri dôvody (porovnaj Laurenti, *L'iponoia di Antistene*, s. 123-132): 1) alegória bola z hľadiska básnickej exegezy v plnom súlade s jej náukou o božstvách; 2) alegória bola už v Antisthenovej dobe pomerne bežná; 3) hľadanie morálneho zmyslu nestačí na to, aby sa vyriešili ťažkosti, ktoré sa vyskytujú pri čítaní Homéra; 4) Diónovo svedectvo potvrdzuje, že Antisthenova interpretácia bola zmiešaná, takže k *ὑπόνοια* sa uchyľovala len tam, kde nebola prítomná *ἀλήθεια*, a to pravdepodobne v polemike s Platónom, ktorý odsúdil celú homérsku teológiu. Giannantoni si myslí, že druhý ani tretí argument nie je preukázateľný a prvý a štvrtý sa zakladá na nepresnej interpretácii textov.



<sup>1</sup> Homérske básne v 2. pol. 5. stor. pred Kr. tvorili základ výchovy a vzdelania (*παιδεία*) klasických Grékov: pomocou nich sa spoznávali rozmanité oblasti života – od zemepisu a náboženstva až po vojenstvo a správu obce. Najvzdelanejší Gréci ich celé vedeli naspamäť. Sofistika a sokratika boli „kultúrne hnutia“, ktoré sa pokúsili o alternatívne prístupy k výchove.

<sup>2</sup> Antisthenova poznámka je ironická, až sarkastická, lebo vzápätí označí rapsódov za hlupákov, lenivých používať rozum. Útok proti uchovávateľom homérskej múdrosti („obsahujúcej všetko“) musí byť mienený vážne, pretože rapsódi na začiatku klasického obdobia tvoria dôležitú sociálnu vrstvu „vychovávateľov“.

Pozadie vzniku vrstvy rapsódov nám nie je úplne jasné – jedna línia moderných historikov si myslí, že výraz *ῥαψωδός* označuje úpadkovú podobu pôvodných pevcov, aoidov, druhá línia je zase presvedčená, že *ῥαψωδός* odkazuje na nové básnické postupy (porovnaj A. Ford, „The Classical Definition of ΠΑΨΩΔΙΑ“, s. 301 a n.). Zachované antické správy naznačujú, že rapsódi, t. j. profesionálni prednášatelia ustálených epických skladieb, sa vyvinuli z pôvodných aoidov (*ᾄοιδοί* = *speváci*). Zjednodušene môžeme povedať, že homérska tradícia vďačí za svoj vznik súťažiam rapsódov, resp. ešte starších aoidov (porovnaj Hesiod., *Op.* 25-26; porovnaj taktiež Hesiod., zl. 357), ktorí vždy začínali svoj prednes na mieste, kde skončil predošlý spevák. Prax *nadväzovania v speve* (*ἀναβάλλεσθαι ᾄειδεν*) sa spájala so snahou o vyrozprávanie príbehu v jeho celistvosti (narážku na nadväzujúce spevy nachádzame v *Odyseii* I, 155) a vyústila do vytvárania tzv. kyklických eposov, ktoré zjednocovali rôzne navzájom prepojené príbehy do cyklov (thébskeho, trójskeho atď.).

Postavenie aoidov neoslabil ani úpadok mykénskych vládcov, čo dosvedčuje napr. Pindarova zmienka o „Homérových potomkoch“ (*Ὀμηρίδαι*) z ostrova Chios (*N.* 2.1; porovnaj *Schol. In Pind.*, *N.* 2.1), alebo Hérakleitov útok proti vševediacim homérske básnikom (22 B 42 DK). Na prelome 7. – 6. stor. pred Kr. aoidi začali zapisovať homérske eposy – zrejme v snahe posilniť autoritu prednášaných slov. Walter Burkert („The making of Homer in the 6th century BC: Rhapsodes versus Stesichorus“, s. 48) predpokladá, že práve v tomto čase vznikla nová skupina pevcov, ktorá už nespievala o „drevenom koni“ alebo „Aiantovom šialenstve“, ale prednášala konkrétne pasáže z Homéra.

Rapsódi (od gr. *ῥάπτω* = *zošívam, spájam, zostavujem*; *ῥῆθῆ* = *pieseň, skladba*) recitovali ustálené epické spevy bez sprievodnej hry na hudobný nástroj (aoidi hrali na kitharu alebo formingu). Prvoradou úlohou nových pevcov bolo uchovanie homérskeho eposu, čo si vyžadovalo čiastočné úpravy textu (najmä na miestach, ktoré si odporovali ako dosvedčujú napr. pasáže z Plútarchovho *Alkibiada*). Činnosť rapsódov sa preto spájala s určitou formou kritického práca. Rapsódi sa museli vyznačovať aj rečníckou zručnosťou, pretože vedeli „zošívvať“ (*ῥαψωδεῖν*) rozličné epické pasáže do účelových celkov, ktoré obmieňali

podľa potrieb a vkusu publika. Zachovávali pritom epický rámec rozprávania a spolu s ním aj tradičný homérsky éthos.

Hérakleitov zl. 22 B 42 DK (τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχιλοχον ὁμοίως – Homér by si zaslužil, aby ho vyhnali z pretekov a stĺkli palicou – a práve tak aj Archilochos) je pre nás dôležitým svedectvom o archaickej kritike profesionálnych recitátorov Homéra a Archilocha. Hérakleitos zrejme kritizoval značný vplyv vtedajších rapsódov na zmýšľanie ľudí – útočil pritom na ich domnelú múdrosť (porovnaj zl. 22 B 40 DK z Diog. Laert. IX 1, kde sa spomína rapsód Hésiodos a lyrický básnik Xenofanés: πολυμαθὴν νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον, mnohoučenosť nikoho nenaučí rozvažovať, inak by naučila Hésioda a Pythagora, ako aj Xenofana a Hekataia).

Postavenie rapsódov ako „uchovávateľov Homéra“ a „vychovávateľov Grékov“ (podľa vzoru Homéra) sa začalo oslabovať niekedy na prelome 5. – 4. stor. pred Kr., t. j. v čase narastajúcej kritiky homérskeho zobrazovania bohov (Hekataios, Xenofanés) a odmietania výchovy založenej na memorovaní homérskeho eposu (sókratovci a najmä Platón). Dôležitú úlohu v procese oslabovania vplyvu rapsódov zohrali sofisti, ktorí sa štylizovali do roly nových interpretov Homéra (porovnaj napr. Prótagorovo stotožnenie sofistiky s básnickým umením Homéra v Platónovom *Prot.*, 316d a n.). Možno predpokladať, že v tomto čase označenie ῥαψωδός získalo hanlivý význam, ktorý si zachovalo až do neskoršej antiky (porovnaj Gerald F. Else, „The Origin of Tragedy“, s. 33 a n.; porovnaj heslo ῥαψωδία v byzantskom lexikóne *Súda*, ktoré vymedzuje epickú skladbu ako „nerozumnosť“, φλυαρία). Polemické narážky v Platónovom *Iónovi* a Xenofóntovom *Symposiu* poukazujú na nerozumový charakter činnosti rapsódov. Ale kritiku sókratovských intelektuálov by sme nemali chápať ako dôkaz bezvýznamnosti rapsódov (porovnaj podrobnú analýzu antických správ v práci Barbary Graziosi, *Inventing Homer*, s. 21-40). Práve naopak, silnejšia kritika rapsódov zo strany adeptov na nových vychovávateľov svedčí o značnom vplyve homérskeho spevu na zmýšľanie Grékov raného klasického obdobia. Inak by táto kritika strácala na svojom význame.

<sup>3</sup> Aj mladučký Euthydémos v Xenofóntových *Spomienkach* – zobrazený ako naivný napodobovateľ Sókratovej múdrosti – označuje rapsódov za hlupákov (ἡλίθιοι), lebo ich vedomosti neprekračujú múdrosť básní, ktoré prednášajú (*Mem.*, IV 2,10: τοὺς γὰρ τοὶ ῥαψωδοὺς οἶδα τὰ μὲν ἔπη ἀκριβοῦντας, αὐτοὺς δὲ πάνυ ἡλίθιους ὄντας, „lebo o rapsódoch viem toľko, že síce s veľkou presnosťou ovládajú homérske spevy, sami sú však veľmi hlúpi“). Porovnaj Plat., *Apol.*, 22a-c, kde Sókratés v súvislosti s Chairefóntovou veštbou opisuje, ako ho rozhovory s najlepšimi básnikmi priviedli k poznaniu, že netvorí svoje diela múdrosťou (ὅτι οὐ σοφία ποιοῖεν ἂ ποιοῖεν), ale akýmisi prirodzeným nadaním a vo vytržení

(ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες) – práve takako proroci a veštcí, lebo aj oni hovoria mnoho krásnych vecí, ale nemajú vedenie o tom, čo hovoria (γὰρ οὗτοι λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι). Básnici si však myslia, že sú zásluhou svojho básnického tvorenia zo všetkých ľudí najmúdrejší.

<sup>4</sup> Použitie slovo ὑπόνοια (odvodené od slovesa ὑπονοεῖν, doslova „vidieť pod“; ὑπόνοια = „skrytý zmysel“; porovnaj *LSJ*, s. v.: „II. the real meaning which lies at the bottom of a thing, deeper sense“) odkazuje na tradíciu alegorického výkladu (ἀλληγορία) homérskeho básní, ktorú rozvinú o storočie neskôr stoici. Aj keď nedokážeme posúdiť, či Antisthenés bol pôvodcom myšlienky alegorického výkladu mýtov, možno predpokladať, že vytvoril pôdu na rozvoj neskoršej alegorizácie (porovnaj F. Wehrli, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, s. 64 a n.: „Die vorstoische allegorische Deutung Homers“). Podrobnejšie pozri komentár k zlomkom V A 185 – 197.

<sup>5</sup> Z Xenofónovej zmienky nedokážeme vyvodit' jednoznačný názor na Antisthenov postoj k alegorickej metóde historiografa a mýtografa Stésimbrotu z Tasu (Στησίμβροτος ὁ Θάσιος; pribl. 470 – 420 pred Kr.) a Anaximandra Mladšieho (Ἀναξίμανδρος Ὀπλότερος), menovca Anaximandra z Miléty (porovnaj príslušné heslá v *RE*). Podľa antickej tradície, ktorá sa tradovala až do stredoveku, obidvaja mýtografi boli predstaviteľmi línie alegorických interpretácií Homéra, ktorá mala v 5. stor. pred Kr. naturalistický charakter, t. j. božské mocnosti vykladala ako symboly prírodných síl a pomocou nich vysvetľovala problematické miesta v homérskeho eposoch. Zdá sa, že Stésimbrotos stotožňoval alegorické interpretácie s etymologickými výkladmi, čo by mohlo znamenať, že raná alegorizácia mýtov mala podobu etymologického čítania mien bohov (porovnaj T. M. S. Baxter, *The Cratylus*, s. 115). Okrem uvedených rapsódov poznáme aj mená ďalších troch: Theagenés z Rhégia (Θεαγένης ὁ Ῥηγίου; ako prvý vraj vyložil súboj bohov v *Il.* 20 ako súboj živlov), Métrodóros z Lamp-saku (Μητρόδωρος ὁ Λαμψακηνός; Anaxagorov žiak; porovnaj Diog. Laert. II 11) a Glaukón z Tea (Γλαύκων; porovnaj Aristot., *Rhet.* Γ Ι) alebo Rhégia (porovnaj Arist., *Poet.*, 25). W. Burkert (*Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, s. 166) identifikuje Anaximandra Mladšieho s autorom pythagorovského spisu *συμβόλων Πυθαγορείων ἐξήγησιν* (porovnaj *Suidas*, s.v. Ἀναξίμανδρος), v ktorom mal objasňovať pythagorovské σύμβολα (t. j. skryté znamenia).

## V A 186

XENOPH. *symp.* 4,6: ἐκ τούτου δὲ ὁ Νικήρατος, Ἀκούειτ' ἄν, ἔφη, καὶ ἐμοῦ ἂ ἔσεσθε βελτίονες, ἂν ἐμοὶ συνῆτε. ἴστε γὰρ δήπου ὅτι Ὅμηρος ὁ σοφώτατος πεποίηκε σχεδὸν περὶ πάντων τῶν ἀνθρωπίνων. ὅστις ἂν οὖν ὑμῶν βούληται ἢ οἰκονομικὸς

ἢ δημογορικός ἢ στρατηγικός γενέσθαι ἢ ὅμοιος Ἀχιλλεῖ ἢ Αἴαντι ἢ Νέστορι ἢ Ὀδυσσεῖ, ἐμὲ θεραπεύτω. ἐγὼ γὰρ ταῦτα πάντα ἐπίσταμαι. Ἡ καὶ βασιλεύειν, ἔφη ὁ Ἀντισθένης, ἐπίστασαι, ὅτι οἶσθα ἐπαινέσαντα αὐτὸν τὸν Ἀγαμέμνονα ὡς βασιλεύς τε εἶη ἀγαθὸς κρατερός τ' αἰχμητής;

Xenoph. *symp.*, 4,6: O slovo sa prihlásil Nikératos: „Teraz by ste si mohli vypočúť mňa, aby ste vedeli, v čom budete lepší, ak sa budete stýkať so mnou. Zaiste viete, že Homér, ktorý bol najmúdrejší z ľudí,<sup>1</sup> sa vo svojich eposoch vyjadruje takmer o všetkých ľudských záležitostiach. Kto sa teda chce z vás stať špecialistom v oblasti hospodárenia, rečníctva, vojenského velenia alebo kto sa chce stať podobným Achillovi, Aiantovi, Nestórovi alebo Odysseovi,<sup>2</sup> nech vyhľadáva moju spoločnosť. Všetko toto totiž ovládam.“

„Si schopný aj kraľovať,“ spýtal sa Antisthenés „pretože Homér – ako iste vieš – chváli Agamemnóna, že je dobrým kráľom a udatným kopijníkom?“<sup>3</sup>

**Komentár:** Antisthenovo vstúpenie do diskusie je súčasťou stupňovania kritiky adresovanej rapsódom (porovnaj V A 185). Rapsódi ovládajú naspamäť homérske verše, vďaka čomu dospievajú k presvedčeniu, že ovládajú všetky čiastkové poznatky, o ktorých sa zmieňuje Homér – ovládajú dokonca aj kráľovské umenie, t. j. umenie, ktorému sa Antisthenés venuje v osobitnom spise (porovnaj F. D. Caizzi, *AF*, s. 110). Antisthenés v týchto pasážach vystupuje ako „odborník“ na homérske otázky, ktorý sókratovským spôsobom spochybňuje presvedčenie rapsódov, že vďaka znalosti Homéra dokážu robiť lepšími všetkých ľudí (*βελτίους ἔσσειδε*; Xenoph., *Symp.*, 4,6.3).

Status rapsódov zrejme patril k často preberaným otázkam dobovej literatúry (porovnaj Plat., *Ion* 540b-d; Plat., *Symp.*, 174b; Xenoph., *Mem.*, III 1,1-4; Ar., *Ran.*, 1034-1036 atď.), ale z nášho hľadiska je zaujímavé, že medzi Xenofónovým *Symposiom* a Platónovým *Iónom* nachádzame nápadné podobnosti.

<sup>1</sup> „...najmúdrejší spomedzi všetkých ľudí“ (*ὁ σοφώτατος*) je prívlastok pre Homéra, na ktorého Gréci v 5. – 4. stor. pred Kr. hľadali ako na najväčšiu autoritu v oblasti vychovávanía mladých ľudí. Sofistika a sokratika zakladajú nový typ výchovy, ktorý sa neopiera o tradičné hodnoty epických hrdinov, ale o zdôvodnené vedenie, ktorého charakter je často predmetom zápasu medzi sofistami a sókratovcami.

<sup>2</sup> Všetci sú vynikajúci grécki hrdinovia v trójskej vojne: Kvôli sporu Achilla s Agamemnónom o krásnu zajatkyňu sa neúmerne predĺžila a skomplikovala trójska výprava; Aias bol najudatnejší a najsilnejší grécky hrdina hneď po Achillovi; Nestór, kráľ z Pylu na Peloponéze, bol najstarším účastníkom gréckeho ťaženia proti Tróji.

<sup>3</sup> Antisthenova otázka je otvorene ironická. Nikératos bez zaváhania odpovedá, že vďaka Homérovi vie všetko o vládnutí aj o iných veciach – napr. o umení

vozatajovom (pričom cituje Nestórovu reč, *Il.*, 23.335-337) alebo o tom, že cibuľa je pochúťkou k vínu (*Il.*, 11.630). Druhý Nikératov príklad je žartovný, čím zmierňuje Antisthenovu iróniu. Prvý príklad používa takisto Platón v dialógu *Ión* (537a; ozvenou druhého príkladu by mohla byť pasáž 538b-c), v ktorom rapsód Ión dospieva k presvedčeniu, že Homér nás môže naučiť všetky umenia vrátane rečníckeho (540b) a vojvodcovského (540d). Podobnosti medzi Xenofóntovým a Platónovým textom by mohli poukazovať na spoločný (antisthenovský?) zdroj, alebo by mohli vyplývať z toho, že jeden z autorov poznal text druhého (možno Xenofón poznal Platónov text). Bližšie pozri H. Flashar, *Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie*, s. 24 a n. (poukazuje takisto na paralelu medzi Iónom 535e5 a Xenofóntovým *Symposiom* 3, 11). F. Dümmler (*Antisthenica*, s. 29 a n.) si myslí, že Platónov *Ión* aj Xenofóntovo *Symposion* boli namierené proti Antisthenovi.

Antisthenés parafrázuje na tomto mieste Homérov verš z *Iliady* (*Il.* 3.179 – podľa Plútarcha ide o Alexandrov obľúbený citát). Rovnaký verš (*βασιλεύς τ' ἀγαθός κρατερός τ' αἰχμητής*) pripomína Xenofóntov Sókratés v rozhovore s čerstvo zvoleným stratégom (*Xenoph., Mem., III 2*), keď zdôvodňuje, že dobrý vojak nielenže udatne bojuje proti nepriateľovi, ale dokáže aj povzbudiť celé vojsko k takému konaniu, a dobrý vládca zaistuje šťastný život sebe aj svojim poddaným. Zdá sa, že verš ospevujúci Agamemnónove schopnosti patril k obľúbeným homérickym pasážam, pretože sa často vyskytuje v diskusiách v 4. stor. pred Kr.

## V A 187

PORPHYR. *schol. ad Od.* α 1: οὐκ ἐπαινεῖν φησιν Ἀντισθένης Ὅμηρον τὸν Ὀδυσσεῖα μᾶλλον ἢ ψέγειν, λέγοντα αὐτὸν πολύτροπον· οὐκ οὖν τὸν Ἀγαμέμνονα καὶ τὸν Αἴαντα πολυτρόπους πεποικήμεναι, ἀλλ' ἀπλοῦς καὶ γεννάδας, οὐδὲ τὸν Νέστορα τὸν σοφὸν οὐ μὰ Δία δόλιον καὶ παλίμβολον τὸ ἦθος ἀλλ' ἀπλῶς τῷ Ἀγαμέμνονι συνόντα καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασι καὶ εἰς τὸ στρατόπεδον, εἴ τι ἀγαθὸν εἶχε, συμβουλευόντα καὶ οὐκ ἀποκρυπτόμενον. καὶ τοσοῦτον ἀπεῖχε τοῦ τὸν τοιοῦτον τρόπον ἀποδέχεσθαι ὁ Ἀχιλλεύς, ὡς ἐχθρὸν ἠγεῖσθαι ὁμοίως τῷ θανάτῳ ἐκεῖνον.

ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθῃ ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἴπη. [*Il.* I 313]  
 λύων οὖν ὁ Ἀντισθένης φησί τί οὖν; ἀρά γε πονηρὸς ὁ Ὀδυσσεύς, ὅτι πολύτροπος ἐρρέθη, καὶ μὴ, διότι σοφός, οὕτως αὐτὸν προσείρηκε; μήποτε οὖν τρόπος τὸ μὲν τι σημαίνει τὸ ἦθος, τὸ δὲ τι σημαίνει τὴν τοῦ λόγου χρῆσιν· εὐτροπος γὰρ ἀνὴρ ὁ τὸ ἦθος ἔχων εἰς τὸ εὖ τετραμμένον, τρόποι δὲ λόγων αἱ ποιαὶ πλάσεις· καὶ χρῆται τῷ τρόπῳ καὶ ἐπὶ φωνῆς καὶ ἐπὶ μελῶν ἐξαλλαγῆς, ὡς ἐπὶ τῆς ἀηδονίας·

ἢ τε θανάτῳ τρωπῶσα χεεὶ πολυηχέα φωνήν. [*Od.* τ 521]

εἰ δὲ οἱ σοφοὶ δεινοὶ εἰσι διαλέγεσθαι, καὶ ἐπίστανται τὸ αὐτὸ νόημα κατὰ πολλοὺς τρόπους λέγειν· ἐπιστάμενοι δὲ πολλοὺς τρόπους λόγων περὶ τοῦ αὐτοῦ πολύτροποι ἂν εἶεν. εἰ δὲ οἱ σοφοὶ καὶ <ἀνθρώποις ὁμιλεῖν> ἀγαθοὶ εἴσι. διὰ τοῦτο φησι τὸν Ὀδυσσεῖα Ὅμηρος σοφὸν ὄντα πολύτροπον εἶναι, ὅτι δὴ τοῖς ἀνθρώποις ἠπίστατο πολλοῖς τρόποις συνεῖναι. οὕτω καὶ Πυθαγόρας λέγεται πρὸς παῖδας ἀξιωθεὶς ποιήσασθαι λόγους διαθεῖναι πρὸς αὐτοὺς λόγους παιδικούς καὶ πρὸς γυναικὰς γυναιξὶν ἀρμόδιους καὶ πρὸς ἄρχοντας ἀρχοντικούς καὶ πρὸς ἐφήβους ἐφηβικούς. τὸν γὰρ ἐκάστοις πρόσφορον τρόπον τῆς σοφίας ἐξευρίσκειν σοφίας ἐστὶν ἀμαθίας δὲ εἶναι τὸ πρὸς τοὺς ἀνομοίως ἔχοντας τῷ τοῦ λόγου χρῆσθαι μονοτρόπῳ. ἔχειν δὲ τοῦτο καὶ τὴν ἰατρικὴν ἐν τῇ τῆς τέχνης κατορδύσει, ἡσκηκνίας τῆς θεραπείας τὸ πολύτροπον διὰ τὴν τῶν θεραπευομένων ποικίλην σύστασιν. [. . .] τρόπος μὲν οὖν τὸ παλίμβολον τὸ τοῦ ἥδους, τὸ πολυμετάβολον καὶ ἄστατον. λόγου δὲ πολυτροπία καὶ χρῆσις ποικίλη λόγου εἰς ποικίλας ἀκοὰς μονοτροπία γίνεται. ἐν γὰρ τὸ ἐκάστῳ οἰκεῖον. διὸ καὶ τὸ ἀρμόδιον ἐκάστῳ τὴν ποικιλίαν τοῦ λόγου εἰς ἐν συναγείρει τὸ ἐκάστῳ πρόσφορον. τὸ δ' αὖ μονοειδὲς ἀνάρμοστον ὃν πρὸς ἀκοὰς διαφόρους πολύτροπον ποιεῖ τὸν <ἄλλως> ὑπὸ πολλῶν ἀπόβλητον ὡς αὐτοῖς ἀπόβλητον λόγον.

Porphyr. *schol. ad Od. a 1*: Antisthenés hovorí, že keď Homér charakterizuje Odyssea ako mnohoobratného (*polytropos*),<sup>1</sup> neznamená to, že ho väčšmi chváli ako haní. Lebo ani Agamemnóna či Aianta vraj nestvárnjuje vo svojej básni ako hrdinov, ktorí by boli „mногоobratní“, ale ako ľudí priamych a vskutku urodzených.<sup>2</sup> Podobne aj mudrca Nestóra nepredstavuje ako ľstivého a charakterom nespoľahlivého človeka, ale, naopak, ukazuje, ako úprimne sa správa k Agamemnónovi a ku všetkým ostatným v tábore. Ochotne im radí, ako najlepšie vie, a nič si nenecháva len pre seba. Achillovi sa tak veľmi hnusil Odysseov spôsob správania, že takéto vystupovanie považoval za väčšieho nepriateľa ako samotnú smrť, ktorá:

*iné ti vo vnútri skryje, no iné zas navonok riekne [Il. I 315].<sup>3</sup>*

Antisthenés dáva odpoveď na túto záhadu, keď hovorí: „Ako si to potom máme vysvetľovať? Azda bol Odysseus darebák, keď ho Homér nazýva ‚mногоobratným (*polytropos*)‘? Nenazval ho tak náhodou preto, lebo bol múdry? Slovo obrat (*tropos*) sa podľa všetkého používa vo dvoch významoch: jednak označuje povahu, jednak spôsob použitia reči. „Dobre obratný (*eutropos*)“ je totiž muž, ktorého povaha ho obracia vždy k dobrému. Obraty reči však predstavujú jej rôzne formulácie. Aj Homér hovorí o „obrate“, keď spomína hlas a striedanie melódie u slávika:

*slávik obratne strieda hlas a vylieva pieseň [Od. τ 521].<sup>4</sup>*

Ak sú mudrci dobrí aj vo vedení rozpráv a vedia vyjadriť tú istú myšlienku mnohými spôsobmi (*tropoi*), možno povedať, že ovládajú mnoho obrátov (*tropoi*) reči na tú istú tému. Potom ich ale možno pokojne nazvať „mnohoobratnými (*polytropoi*)“<sup>4</sup>. Mudrci sú však dobrí aj v spoločenskom styku s ľuďmi. Ved' nie náhodou Homér označuje Odyssea pre jeho múdrosť prívlastkom „mnohoobratný“ aj preto, lebo uplatňoval mnohé spôsoby pri styku s ľuďmi.<sup>5</sup> Aj o Pythagorovi sa hovorí, že keď ho žiadali, aby zložil reč pre chlapcov, prispôbil vraj svoju reč povahe chlapcov. Podobne zložil pre ženy reč prispôbenú ženám, pre archontov reč prispôbenú archontom a napokon pre mladíkov zložil reč prispôbenú ich mladíckej povahe.<sup>6</sup> Ved' znakom múdrosti je schopnosť nachádzať vhodný spôsob jej vyjadrenia vo vzťahu ku každému jednému odlišnému človeku. Nedostatok vzdelanosti zasa prezrádza to, keď rečník u odlišných poslucháčov uplatňuje jeden a ten istý spôsob reči. Ten istý princíp sa uplatňuje aj pri riadnom vykonávaní lekárstva, keďže liečenie vždy zohľadňuje mnohotvárnosť, ktorá vyplýva zo špecifického usposobenia liečeného pacienta.<sup>7</sup> [...] Slovo „spôsob“ môže označovať aj nespoľahlivosť mravnej povahy, jej menlivosť a nestálosť. Ale mnohotvárnosť reči a jej mnohoraké variovanie v rozličných ušiach poslucháčov nadobúda jednu konkrétnu podobu. Každému je totiž vlastné a špecifické len jedno. Práve toto jediné, špecificky vhodné pre každého zvlášť, sústreďuje mnohotvárnosť reči do jedinej podoby, vyhovujúcej konkrétnej osobe. Na druhej strane zasa jednotvárnosť, ktorá je vzhľadom na rôznorodé poslucháčstvo nevhodná, spôsobuje, že reč, ktorá je všeobecne z hľadiska množstva poslucháčov nevhodná, sa stáva mnohotvárnou a nevhodnou aj pre konkrétnych poslucháčov.<sup>8</sup>

**Komentár:** Komentátori si kladú otázku: Ktoré z homérskych schólií majú antisthenovský pôvod? Tento problém sa týka predovšetkým prameňov zaradených do zl. V A 187, 188 a 189. G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 337) súhlasí s návrhmi, ktoré sformuloval V. di Benedetto („Tracce di Antistene in alcuni Scoli all' *Odissea*“, s. 208-228): Autorom väčšej časti schólií v zl. 187 – 189 by mohol byť Antisthenés, až na pasáž zl. V A 187 (riadky 22 – 29) o Pythagorovi, ktorá sa v rovnakom znení nachádza aj v ďalšom Porfyriovom texte (*Vit. Pythag.* 18, kde sa však ako prameň neuvádza Antisthenés, ale Dikaiarchos [= zl. 33 Wehrli]).

Odborníci sa v tejto otázke rozchádzajú: A. Rostagni, M. Detienne, F. Deleva Caizzi, G. Mazarra (porovnaj *AF*, 105) sa nazdávajú, že aj táto časť pochádza od Antisthena. K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II. 1, s. 209) pripisuje autorstvo Dikaiarchovi, ktorý je podľa neho závislý na nejakom antisthenovskom prameni. Proti tomuto názoru namietajú A. Delatte, F. Buffière, V. di Benedetto („Tracce di Antistene in alcuni Scoli all' *Odis-*

sea“, s. 213) a najmä A. Patzer (*AS*, s. 180-182). Aj keď sa argumenty druhej skupiny ukazujú ako presvedčivejšie, táto otázka je stále otvorená, a preto G. Giannantoni zachoval v zbierke prameňov aj túto časť scholia (porovnaj *SSR*, IV, s. 337).

Zl. V A 187 patrí medzi najdôležitejšie dochované Antisthenove fragmenty. Jeho zdrojom sú *Homérske otázky* novoplatonika Porfyria Z Tyru (*Πορφύριος ὁ Τύριος*, 234 – 305 po Kr.). Podľa A. Patzera a ďalších historikov obsahuje stopy učenia o trópoch *logu* a *ποικίλη χρήση* (dosl. „pestrofarebné používanie“), ktoré Antisthenés pravdepodobne sformuloval v diele *Περὶ λέξεως ἢ περὶ χαρακτήρων* (*O rečiach alebo o štýloch*). A. Patzer (*AS*, s. 167 a n.) sa domnieva, že Porfyrios nemal k dispozícii Antisthenov spis, ale nejaké sprostredkujúce dielo, možno stratený Aristotelov spis. Interpretácia tohto zlomku je sťažená tým, že nedokážeme špecifikovať Porfyriove, resp. Aristotelove či iné zásahy do pôvodného Antisthenovho textu, a navyše mohli byť vykonané aj zásahy scholiastu do Porfyriovho textu. Viaceré miesta zlomku poukazujú na tematickú príbuznosť s Platónovým dialógom *Hippias Menší*, čo niektorých interpretov vedie k hypotéze, že medzi Sókratovými žiakmi sa uskutočnil zápas o nástupníctvo (porovnaj A. Patzer, *AS*, s. 176; Ch. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, s. 121-124). V prospech tejto hypotézy svedčí aj to, že Platónov a Antisthenov text vznikli v rovnakom období, t. j. v 1. dekáde 4. stor. pred Kr.

Pôvodný Antisthenov text, z ktorého vychádza Porfyriov komentár, bol s veľkou pravdepodobnosťou dialógom (porovnaj Patzer, *AS*, s. 167-188), ktorý A. Brancacci identifikuje s titulom *Περὶ διαλέκτου* (porovnaj V A 41) – hlavnými postavami dialógu mohli byť Sókratés a Hippias, podobne ako v Platónovom *Hippiovi Menšom* (porovnaj Brancacci, *Oikeios logos*, s. 45-60).

R. Höistad („Was Antisthenes an allegorist?“, s. 25 a n.) zastáva názor, že Antisthenovým cieľom bola propagácia niektorých kynických téz a predstavenie homérskeho hrdinu Odyssea ako kynika.

Takisto F. Buffière (*Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, s. 360-361) predpokladá, že pre kynikov sa Odysseus stal ideálom zdatnosti pod vplyvom Antisthenovho výkladu, ale na druhej strane musí uznať, že dochované svedectvá nemajú žiadne kynické zafarbenie, a tak nám nepomáhajú objasniť názor kynikov na Odyssea. F. Buffière sa opiera o tradičný predpoklad historikov, že Antisthenés napísal svoje homérske práce ešte pred filozofickými spismi (pod vplyvom sofistiky), takže k filozofickým otázkam nemali žiadny vzťah. K tomu však porovnaj argumentáciu A. Patzera (*AS*, s. 186), ktorý ukazuje, že rétorika a filozofia nepredstavujú pre Antisthena dve odlišné či protikladné sféry – Antisthenés zjavne pristupuje k rétorike ako sókratovec.

F. D. Caizzi a G. Giannantoni odmietajú názory historikov, ktorí si myslia, že Antisthenov výklad Odyssea má alegorický charakter. Fernanda Declava



Caizzi píše („Antistene“, *Studi Urbinati*, s. 59): „Odysseus naozaj predstavuje príklad a prototyp mudrca, ale nejde o personifikovanú múdrosť. Ani Héraklés, podľa toho, čo vieme, nie je zosobnená *frónésis* – jeho námahy sú niečo, čo sa skutočne udialo, a nielen alegorická reprezentácia rozmanitých prekážok, ktoré musí duša prekonať na ceste za zdatnosťou.“

A. Patzer (*AS*, s. 170) ukázal, že Porfyriov text je rozdelený na sériu *ἐνστάσεις* a *λύσεις* spôsobom, akým sa už od Aristotelových čias členili rozpravy v tzv. *Ζητήματα*. Konkrétne v prvých deviatich riadkoch zl. V A 187 (až po citát z Homérovej *Iliady* 9.315) je formulovaním *ἐνστασις* („námetka voči určitej argumentácii“; porovnaj Aristot., *Analyt. pr.* 69a37; *Top.* 157a35; *Rhet.* 1402a31), ktorú Porfyrios označuje ako *ἀπορία* (porovnaj Patzer, *AS*, s. 170). Táto apória sa týka prívlastku *πολύτροπος* („v mnohom obratný“) nesprávne vyloženého ako *πονηρός*, t. j. „ničomný“ (v morálnom zmysle). Apória obsahuje z formálneho hľadiska stručné zhrnutie Antisthenovej všeobecnej tézy, po ktorej Porfyrios uvádza stanovisko anonymného spolubesedníka (jeho úlohou bolo zabezpečiť podnet na diskusiu; porovnaj A. Brancacci, *Oikeios logos*, s. 45). Nasledujúce riadky (10 – 35: *λύσις*, „vyriešenie určitých ťažkostí“; porovnaj Aristot., *Ethic. Nic.* 1146b7) predstavujú rozlúštenie apórie, ktoré zahŕňa otázku (*Ako si to máme vysvetľovať? Azda bol Odysseus darebák, keď ho Homér nazýva mnohobratným?*). *Λύσις* ponúka kontinuálne tri rozličné argumentačné jadrá, ktoré boli súčasťou Antisthenovho zdôvodňovania (porovnaj Brancacci, *Oikeios logos*, s. 46): najprv analýzu termínu *tropos*; potom na to nadväzujúcu interpretáciu výrazu *polytropos* a napokon na základe skúmania slov *polytropia* a *monotropia* objasnenie ďalších rétorických a etických tém. Antisthenés vykladá prívlastok *πολύτροπος* ako synonymum *σοφός*, t. j. „múdry“ (v rečníckom i etickom zmysle).

Aj napriek takto štruktúrovanému textu by sme Antisthena nemali pokladať za predchodcu „vyvracačov argumentácií“, *λυτικοί*, resp. za gramatika, *γραμματικός* (ako si myslel di Benedetto, „Tracce di Antistene in alcuni Scoli all' *Odissea*“, s. 214; porovnaj A. Patzer, *AS*, s. 171). Viacerí kritici spájajú Antisthenove homérske výklady s jeho rétorickou činnosťou, ale málokto z nich zachované texty podrobuje dôkladnej analýze. Vzácnu výnimkou je A. Patzer – v porfyriovskom schóliu k *Odyseii* 1.1 (HMQR) nachádza časté stopy dialogických formulácií charakteristických pre Antisthena, ktoré uvádzajú opytovacie vety, čím pripomínajú hovorovú reč (*AS*, s. 167-188): porovnaj spojenia ako *οὐ μὰ Δία* (riadok 4 gréckeho textu), *μήποτε* (riadok 12), *τί οὖν* (riadok 10), *ἄρά γε* (riadok 10; porovnaj *AS*, s. 172). A. Patzer odmieta názor, že riadky 6 – 10 (*καὶ τοσοῦτον... ἄλλο δὲ εἶπη*) sú Porfyriovou vsuvkou do pôvodného textu, a poukazuje na evidentnú analógiu medzi Antisthenovou *λύσις* a diskusiou predstavenou v Platónovom *Hippiovi Menšom*. Patzer proti

tvrdeniu Wilamowitz-Moellendorffa (*Platon*, I., s. 134) a F. D. Caizziovej (*AF*, s. 105) obhajuje názor, že Antisthenov text bol starší než Platónov, takže schólion predstavuje najstaršie svedectvo o spore medzi týmito dvomi sókratovcami (A. Patzer, *AS*, s. 174-176).

Podľa Brancacciho (*Oikeios logos*, s. 49-55) anonymný spolubesedník z Antisthenovho dialógu (ktorého predpokladá na základe „apórie“ v Porfyriovom texte) obhajuje rovnakú tézu ako Hippias v Platónovom *Hippiovi Menšom*. Platónov Sókratés a Antisthenés však kritizujú túto tézu protikladne. Ak bol *Hippias Menší* napísaný neskôr ako Antisthenov dialóg (ako predpokladajú A. Patzer, A. Brancacci a G. Giannantoni), v rozdielnej kritike Hippiovej tézy môžeme hľadať jeden z prvých prejavov polemiky medzi oboma sókratovcami.

Na základe analýzy Porfyriovho schólia a jeho porovnania s Platónovým *Hippiom Menším* A. Patzer dospieva k zaujímavému záveru: Rétorika a filozofia netvorila u Antisthena dve odlišné, či dokonca protikladné sféry. V Porfyriovom texte sa nestretneme s mechanickou reprodukciou Gorgiovej náuky (ako sa nazdávali viacerí historici, ktorí dokazovali, že Antisthenove rétorické práce mali rýdzo sofistický charakter), preto by sme nemali považovať Antisthenovu náuku za sofistickú. Naopak, jeho učenie má sókratovský pôvod, z ktorého vychádza aj teória rétoriky. A. Patzer konštatuje (*AS*, s. 186): „Antisthenés sa nezaoberal rétorikou predtým, než sa stal sókratovcom, ani napriek tomu, že sa stal sókratovcom, ale práve preto, lebo bol sókratovcom“.

G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 345-346) upozorňuje na ďalšiu zaujímavú okolnosť: Antisthenov výklad Odysseovho prívlastku *πολύτροπος* by mohol súvisieť s pasážou z Xenofónových *Spomienok*, ktorá je evidentne pridaná k predošlému textu 6. kapitoly (*Mem.* IV 6,15): „Kedykoľvek on sám [scil. Sókratés] dokazoval v reči nejakú otázku, vychádzal zo všeobecne uznávaných tvrdení, lebo veril, že to je jediný bezpečný spôsob. Zo všetkých ľudí, ktorých poznám, si vedel získať najväčší súhlas u poslucháčov. Hovorieval, že aj Homér vyhlásil Odyssea za presvedčivého rečníka (*τὸ ἀσφαλῆ ῥήτορα εἶναι*), pretože vedel podprieť svoje reči o všeobecne uznávané pravdy.“ Téza, ktorú Xenofón prisdudzuje Sókratovi, sa nápadne podobá na Antisthenov výklad, čo by mohlo znamenať, že v pôvodnom Antisthenovom texte, ktorý mal dialogickú formu (porovnaj A. Patzer, *AS*), Sókratés vystupoval ako jedna z hlavných postáv. G. Giannantoni z toho vyvodzuje niekoľko záverov: 1) Antisthenés je spolu s Platónom najstarším autorom sókratovských dialógov; 2) Antisthenés rozvinul tento literárny žáner, aby vyjadril (podobne ako Platón alebo Xenofón) svoje vlastné myšlienky; 3) Antisthenés spísal svoje myšlienky pomerne skoro (t. j. ešte pred Platónovým *Hippiom Menším*), čo znamená, že ostatní sókratovci (a najmä Platón) ich v čase, keď začali so svojimi verejnými polemikami, veľmi dobre poznali. G. Giannantoni v tomto zmysle spresňuje a dopĺňa Pat-

zerove skúmania: Na základe zmienok u Xenofóna (*Mem.*, I 2,56-61) a Libania (*Orat.*, I 62-108) predpokladá, že Polykratés vo svojej *Obžalobe Sókrata* (*Κατηγορία Σωκράτους*) obviňoval Sókrata okrem iného aj z toho, že básnikov interpretuje ľstivo a vkladá im do úst to, čo chce on sám. V raných Platónových dialógoch nachádzame viacero príkladov sókratovských skúmaní, ktoré nám pomáhajú pochopiť genézu tohto obvinenia. Stačí pripomenúť diskusiu o Simonidovej básni v *Prótagorovi* (338e-347a) alebo diskusiu o význame Odysseovho prívlastku *polytropos* v *Hippiovi Menšom* (364c-365c, 369b-371e). Obidva príklady poukazujú na zmysel sókratovských diskusií: Vybrať si jednu z foriem „predstavenia“, ktorú obľubujú sofisti (v tomto prípade komentár k básňam), a urobiť z nej nástroj všeobecnejšieho postoja ironickej pretvárdky, ktorý je charakteristickou črtou sókratovskej polemiky proti domýšľavosti druhých, že vedia niečo, čo v skutočnosti nevedia. Preto keď Sókratés spochybňuje to, že *polytropos* znamená „klamlivý“ (čo je obzvlášť zaujímavé v porovnaní s Antisthenom), t. j. keď interpretuje Homéra v protiklade k Hippiovi, nesnaží sa o presnejší výklad Homéra (ako si myslí napr. F. Dümmler, *Antisthenica*, s. 31-36, podľa ktorého Platónov výklad deformuje význam prívlastku *πολύτροπος*), ale poukazuje na absurdnosť predpokladu, že niekto môže byť dobrovoľne neúprimný (čiže môže dobrovoľne škodiť). Tento hlbší zmysel sókratovského *ἐλεγχος* sa vytráca tak u Antisthena, ako aj u neskoršieho Platóna. Počiatok ich rozdielneho záujmu o básnikov by sme mali hľadať v polemikách, ktoré podnietil ich spoločný učiteľ: Zreteľným dôkazom toho je porovnanie Antisthenovej analýzy Odysseovej *πολυτροπία* so Sókratovou analýzou. Antisthenov výklad má totiž ďaleko k tomu, aby sme ho považovali za alegorickú interpretáciu alebo za pokus prekrútiť význam Homérových veršov v snahe podporiť vlastné názory. G. Giannantoni preto (podobne ako A. Patzer) odmieta názor, že Antisthenove homérovské výklady vychádzajú zo sofistickej koncepcie rétoriky. Naopak, predstavujú osobité osvojenie a rozvinutie Sókratových skúmaní, a v tomto zmysle zapadajú do rámca „skúmaní mien“, *ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων* (porovnaj zl. V A 160). Podrobným výkladom zl. V A 187 v spojitosti s *τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις* sa zaoberal A. Brancacci (*Oikeios logos*, s. 45-60).

<sup>1</sup> Výraz *πολύτροπος* znamená doslovne „mnohoobratný“, „v mnohom obratný“ (základom je slovo *τρόπος* = „spôsob“, „štýl“), prenesene „mnoho-skúsený“; *πολύτροπος* sa pôvodne používalo vo význame „veľmi scestovaný“, „často sa túlajúci“. Homér ho používa ako *epithetum* pre Odyssea – síce len na dvoch miestach (*Od.* 1.1; 10.330), ale v *Iliade* a *Odysseii* nájdeme viacero ekvivalentov tohto výrazu: *πολύμητις*, *πολύφρων*, *πολυμήχανος*, *ποιικιλόμεητις* (porovnaj *LSJ*, *sub verbo πολύτροπος*), resp. *πολύπλαγκτος* (Nitzsch). Základ na pochopenie Homérovho užitia výrazu *πολύτροπος* nachádzame v *Od.* 9.19, kde Odysseus označuje sám seba ako *εἴμι Ὀδυσσεύς Λαερτιάδης ὃς πᾶσι δόλοισιν ἀνθρώποισι μέλω*

(voľný preklad: „*Som Odysseus, Laertov syn, ktorý všetkými ľstami som známy v myšliach ľudí*“). Práve táto schopnosť (byť ľstivý k nepriateľom) sa v neskoršej literatúre stane otázkou, či ide o kladnú alebo zápornú vlastnosť hrdinu (porovnaj dva významy lat. *versutus*, ktoré je prekladom gr. *πολύτροπος*: „vše-stranný“, „umný“ a „prefikáný“, „klamársky“).

S ohľadom na text scholia k 1. veršu Homérovej *Odysseie* môžeme povedať, že Antisthenés považoval Odysseov prívlastok *πολύτροπος* za ekvivalentný s prívlastkom *σοφός*; keďže *τρόπος* znamená tak *ἦθος* („povaha“), ako aj *λόγου χρῆσις* („spôsob používania reči“) – *εὖτροπος* („morálne dobrý“) je potom ten, koho *ἦθος* je naklonený k dobru, a *πολύτροπος* je ten, kto pozná viacero *τρόποι* v rozhoroch na tú istú tému – naproti tomu múdry človek (*σοφός*) je ten, kto ovláda *διαλέγεσθαι* („vedenie rozpráv“) a vie *τὸ αὐτὸ νόημα κατὰ πολλοὺς τρόπους λέγειν* („vyjadriť tú istú myšlienku mnohými spôsobmi“). Odysseus je *πολύτροπος*, pretože je *σοφός*. Antisthenov výklad podľa Giannantonioho (*SSR*, IV, s. 343) nemá alegorický, ale morálny charakter – podobne ako v prípade interpretácie Kyklórov alebo Nestórovho pitia.

Možno predpokladať, že Antisthenov výklad Odyssea ako sókratovského mudrca ovplyvnil aj ďalšie prívlastky pre Odyssea. Ešte v 12. stor. bude byzantský biskup Eustathios označovať Odyssea za „filozofa“ (*φιλόσοφος Ὀδυσσεύς*; porovnaj v *Hom. Od.*, ed. G. Stallbaum, I. 17,10; I. 17,39; I. 22,15; I. 27,10 atď.).

<sup>2</sup> Homér podľa Antisthena rozlišuje medzi hrdinami typu Odyssea a hrdinami typu Aianta alebo Agamemnóna, ktorých necharakterizuje prívlastkom *πολυτρόπους*, ale prívlastkami *ἄπλοῦς καὶ γεννάδας* („priamočiari konajúci a urodzení“). Bližšie k užívaniu slova *πολύτροπος* u Homéra pozri: Merry – Riddel – Monro, *Homer's Odyssey*, ad 1.1; k neskorším výkladom slova *πολύτροπος* porovnaj Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, s. 4, 37 a n.

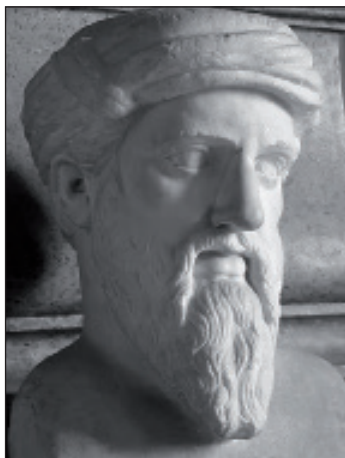
<sup>3</sup> Verš z Homérovej *Iliady* (9.313), kde Achilles hovorí, že mu je odporný človek, *čo iné si myslí a iné zas vypovie slovo*. Na rovnaký verš odkazuje v Platónovom *Hippiovi Menšom* (365b) sofista Hippias, keď dokazuje, že Achilles koná priamo, zatiaľ čo Odysseus používa úskoky.

<sup>4</sup> Verš z Homérovej *Odysseie* (*Od.* 19.521): *obratne strieda hlas a vylieva pieseň* (*ἢ τε θαμὰ τραπῶσα χέει πολυδευκέα φωνήν*). Použitie slova *τραπῶσα* je formou slovesa *τρέπω* a odkazuje na komplexnosť piesne a obratnosť spevu sláviky (*ἀηδών*), ktorého Homér spomína vyššie. Na rovnaký verš odkazuje možno aj Démokritos (68 B 154 DK z Plútarcha) vo fragmente o zrode *τέχναι*, keď hovorí, že človek bol pôvodne žiakom zvierat, ktorých činnosť napodobňoval v najväčších veciach (napodobňoval tkanie a šitie pavúkov, staviteľstvo lastovičiek, spev slávikov). Bližšie pozri A. Brancacci, *Democritus: Science, The Arts, and the Care of the Soul*, s. 191-192.

Podľa Patzera (*AS*, s. 178) poznámka o homérskom použití slova *τρόπος* nemá podstatnú súvislosť s myšlienkami, o ktorých sa diskutuje v tejto časti textu. Možno pochádza z iného miesta Porfyriovho diela alebo má svoj pôvod v Porfyriovej snahe doplniť Antisthenove tézy učeným prvkom, alebo pochádza z iného Antisthenovho diela, možno zo spisu *Περὶ μουσικῆς* (Diog. Laert., VI 17).

<sup>5</sup> K otázke prispôsobenia rečníkovho štýlu k typu duše poslucháča porovnaj Platónov výklad *ψυχαγωγία* (*Phdr.*, 271d-272a; 277 c), t. j. kúzelnického umenia vedenia duší pomocou reči, *ψυχαγωγία τις διὰ λόγων* (porovnaj *Phdr.* 261a8).

Otázkou uplatňovania rôznych spôsobov reči pri styku s ľuďmi sa mohol zaoberať Antisthenov spis *Περὶ λέξεως ἢ περὶ χαρακτῆρων* (V A 41): polytropický muž (*ἀνὴρ πολύτροπος*) je schopný zjednotiť všetkých poslucháčov pomocou rôznorodého používania reči, *χρησὶς ποικίλη λόγου*. Podobnú schopnosť mohol mať Antisthenov Próteus (porovnaj V A 41: *Περὶ Πρωτέως*), ktorý sa dokázal premieňať na rôzne bytosti (bol premenlivejší ako more). Dionysios z Halikarnassu (*Dem.* 8, 25) k obratnému Próteovi (*múdremu mužovi, schopnému rôznych dômyselných rečí, διαλέκτου ποικίλον τι χρεῖμα*) prirovnáva Démosthena, pretože bol zdatný vo všetkých štýloch reči. Analogicky mohol uvažovať aj Antisthenés. Nepriamym dokladom toho by bola pasáž z Platónovho dialógu *Ión* (540b – 542a): Sókratés tu podrobuje elenktickému skúmaniu Iónov druhý pokus o vymedzenie umenia byť dobrým rapsódom. Na základe predošlej rozpravy (iba znalec v určitej *τέχνη* dokáže posúdiť, či Homér, resp. rapsód hovorí správne o veciach týkajúcich sa tejto *τέχνη*) Sókratés vyvracia Iónov názor, že rapsód vie, ktorá reč je vhodná pre muža a pre ženu, pre otroka a pre slobodného, pre ovládaného a pre vládnuceho (*ἄ πρέπει ... ἀνδρὶ εἰπεῖν καὶ ὁποῖα γυναικί, καὶ ὁποῖα δούλῳ καὶ ὁποῖα ἐλευθέρῳ, καὶ ὁποῖα ἀρχομένῳ καὶ ὁποῖα ἄρχοντι*; 540b). Sókratove námietky voči Iónovej argumentácii by nemuseli byť iba kritikou tradičnej *paideie* alebo dobových prúdov sofistiky, ale aj útokom proti Antisthenovej koncepcii polytropického mudrca. Naznačoval by to záver celej rozpravy (541e-542a), kde Sókratés vytýka Iónovi, že nepreukázal znalosť krásnych vecí o Homérovi, hoci to sľuboval. a namiesto toho ako Próteus berie na seba všelijaké podoby, otáča sa sem a tam, aby unikol a nakoniec sa predstavil ako vojvodca (porovnaj *Ion* 540d a n.). Podobné prirovnanie nájdeme aj v Platónovom *Euthydémovi* 288b, kde Sókratés ironicky označí obidvoch stúpencov sofistiky za napodobovateľov Prótea, *τοῦ αἰγυπτίου σοφιστήν*. Platón odmieta mýtus o Próteovi takisto v *Ústave* 381d a n., pretože rozpráva o bohu meniacom svoju podobu – ale boh je bytosť pravdivá v čine aj slove, ani sa sám nepremieňa, ani iných neklame, a to ani príznakmi, ani rečami (382e). Zdá sa, že Platón týmto vylučuje potrebu dodatočne inter-

**Obrázok 35:**

Mramorová busta Pythagora; rímska kópia gréckeho originálu z 5. stor. pred Kr.  
(*Musei Capitolini*, Roma).

pretovať mýty, ktorú rozvíjali doboví sofisti a (pravdepodobne iným spôsobom ako sofisti) aj Antisthenés. Blížšie pozri N. J. Richardson, „Homeric Professors in the Age of the Sophists“, s. 83-84; G. Giannantoni, *SSR*, IV, s. 240-241.

<sup>6</sup> Zmienka o Pythagorovi pôsobí v tomto kontexte cudzorodo, aj keď je zrejmé, že príbeh o Pythagorovi sa tradoval už vo 4. stor. pred Kr. (porovnaj Dicaearchus, zl. 33 Wehrli). A. Patzer (*AS*, s. 180-182) si myslí, že ide o Porfyriovu vsuvku, pričom odkazuje na jeho *Život Pythagorov*, kde nachádzame podobnú zmienku, avšak ako jej zdroj nie je uvedený Antisthenés, ale peripatetický historik Dikaiarchos (4. – 3. stor. pred Kr.). Porfyrios (*Vita Pythagorae* 18) sa odvoláva na Dikaiarcha, ktorý referuje o Pythagorovom príchode do Krotónu a hovorí, ako mnohými krásnymi rečami (πολλά και καλά διαλεχθεῖς) očaril radu starších, potom prehovoril k mládeži rečou prispôsobenou jej veku, následne poučil zhromaždenie chlapcov a nakoniec predniesol reč aj pred ženami. Naproti tomu Burkert (*Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, s. 115) nevidí dôvod, prečo by mala byť táto správa spochybňovaná (odvoláva sa na F. D. Caizzi, *AF*, s. 107). Podobne argumentuje A. Rostagni (*Aristotele e Aristotelismo nella storia dell'estetica antica*) a M. Detienne (porovnaj *Homère, Hésiode et Pythagore*, s. 55). Záujem niektorých sókratovcov o Pythagora potvrdzuje Plútarchos (*De curios*, 516c). Na druhej strane však pripomína Porfyriovu správu (*Vita Pyth.* 19), podľa ktorej bol obsah Pythagorovho učenia tajný, a poznamenáva, že Iamblichove referáty o jeho rečiach (*Vita Pyth.* 37-57) sú až neskoršieho dáta.

A. Rostagni („Un Nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica“, s. 148-201) analyzuje úlohu *καιρός* (= „príhodný okamžik“, „vhodný čas“ na rozdiel od homogénne plynúceho času, *χρόνος*) v ranej sofistickej rétorike. Gorgiovo chápanie *καιρός* podľa neho vychádza z predstáv aténskeho hudobní-

ka Damóna, že harmónia a rytmus sú späté s psychickým rozpoložením človeka, a preto majú schopnosť očarovať a presvedčiť poslucháča. Rostagni v tejto súvislosti poukazuje na historickú dôležitosť Antisthenovho spisu *Περὶ λέξεως ἢ περὶ χαρακτήρων* (*O rečiach alebo o štýloch*), ktorý okrem iného naznačuje aj súvislosť medzi pythagorovským učením a Gorgiovou ranou rétorickou náukou. Antisthenés označuje Pythagorovu rečnícku schopnosť za *polytropic-kú*, pretože dokáže prispôbiť reč rôznym skupinám poslucháčov (*πολυτροπία λόγου*). Práve v tejto schopnosti by sme mali vidieť umenie *καιρός*, ktoré predchádza Platónovej koncepcii filozofického rečníka prispôsobujúceho štýl reči k typu duše poslucháčov (porovnaj *Phdr.* 272a; 277 c). Ak sa reč neprispôbí konkrétne typu poslucháčov, stráca na svojej účinnosti. Analogickými otázkami sa zaoberal Gorgias v spise *Περὶ καιροῦ*, ktorý obhajoval premenlivosť reči, aby sa mohla každá reč prispôbiť rozdielnym okolnostiam (porovnaj zl. 82 B 13 DK; porovnaj Blass, *Die attische Beredsamkeit*, zv. I., s. 57). K rečníckemu vedeniu preto patrí znalosť *rôznych foriem reči* (*εἶδη τῶν λόγων*). Bližšie pozri štúdiu Ph. Sipiouru v: *Rhetoric and Kairos*, s. 1-22.

Podľa Mazzaru („Aspetti gorgiani e pitagorici nel socratico Antistene“, s. 257-268) zmienka o Pythagorovi v Porfýriovom schóliu nie je náhodná: Ľudské poznanie je orientované *monotropicky* (porovnaj Aristotelovo spojenie *ἐν ἑφ' ἑνός*, ktorým charakterizuje Antisthenovo *οἰκεῖός λόγος* ako výpoveď *specific-kú pre každú jednu vec*; V A 152). Komunikácia sa však musí vyrovnat' aj s rozdielmi medzi poslucháčmi, preto si vyžaduje *polytropický* prístup. G. Mazzara v tejto súvislosti pripomína pythagorovské riešenie problému jednoty a mnohosti logu, ktorým je jednota v zmysle harmónie (*πολυτροπία – μονοτροπία*).

<sup>7</sup> Rečnícka múdrosť sa chápe ako technické vedenie podobné lekárstvu a iným *τέχναι* s vlastnou metódou.

<sup>8</sup> A. Patzer (*AS*, s. 185) poznamenáva, že mnohé špecifické výrazy, ktoré tu nachádzame, bez akýchkoľvek pochybností môžeme pokladať za verné antisthenovskému štýlu vyjadrovania.

## V A 188

PORPHYR. *schol. ad Od.* ψ 337 [*ἀλλὰ τοῦ οὐ ποτε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἔπειθεν*] *et e 211* [*οὐ μὲν θῆν κείνης γε χερσίων εὔχομαι εἶναι*]:

*διὰ τί Ὀδυσσεύς, τῆς Καλυψοῦς διδούσης αὐτῷ τὴν ἀθανασίαν, οὐκ ἐδέξατο; Ἀριστοτέλης [fr. 178 Rose] μὲν οὖν πρὸς τοὺς Φαίακας φησι ταῦτα λέγειν Ὀδυσσεά, ἵνα σεμνότερος φαίνηται καὶ μάλλον ἄλλων σπουδάσαι πάντων τὸν νόστον· συνέφερε γὰρ αὐτῷ πρὸς τὸ θᾶπτον ἀποσταλῆναι. ἔπειτα ἔοικεν οὐ τῷ μὴ πεισθῆναι λέγειν μὴ λαβεῖν τὴν τοιαύτην δωρεάν, ἀλλὰ μὴ πιστεῦσαι αὐτῇ τοιαῦτα λεγούσῃ· ἢ μὲν γὰρ*

ἔφασκε ποιήσειν, ὁ δὲ οὐκ ἐπίστευεν, οὐχὶ πιστεύων παρητεῖτο. εἴη δ' ἂν καὶ τοῦ σοφοῦ Ἀθανασία οὐκ ἦν τοιαῦται δαίμονες χαρίζαιντ' ἂν, ἀλλὰ τοῦ Διὸς ἂν εἴη καὶ τῶν ἔργων, ἃ μὲν πέφυκεν ἀπαθανατίζειν· τοιαῦτα δ' ἂν εἴη ἀπὸ ἀρετῆς. παραιτούμενος δὲ τοὺς οἰκείους καὶ τὴν εἰς οἶκον ἐπάνοδον δι' ἐπαγγελίαν Ἀθανασίας ἀπώλεσεν ἂν τὴν ἀρετὴν· σὺν αὐτῇ δὲ καὶ τὴν τῆς ψυχῆς Ἀθανασίαν καὶ τὴν πρὸς θεοὺς ἄνοδον ἀπώλεσεν, ἄν. διδάσκει οὖν ὅτι διὰ τῶν ἐναντίων οὐκ ἂν τις ἐνδύοιτο τὰ ἐναντία, ὡς οὔτε δι' ἀποστερήσεως λάβοι ἂν δικαιοσύνην οὔτε ἂν διὰ μάχης σωφροσύνην οὔτε διὰ τοῦ φιλεῖν τὸν τῆδε βίον θνητὸν ὄντα καὶ ἐπικηρον τὸ τέλος τῆς Ἀθανασίας, οὔσης ἀνδρὸς τὰ καθήκοντα καὶ τῶν ἔργων τὰ τοιαῦτα φιλοῦντος ἃ καθήρειεν ἂν τὴν ψυχὴν, . . . . . , α τοῖς θεοῖς γίνεται πάντα . . . . .  
. . . . . τυχευ ἀλλ' οὐ τοῦ τέλους.

Ἀντισθένης φησὶν εἰδέναι σοφὸν ὄντα τὸν Ὀδυσσεά, ὅτι οἱ ἐρῶντες πολλὰ ψεύδονται καὶ τὰ ἀδύνατα παραγγέλλονται. ἐπισημαίνεται δὲ καὶ τὴν αἰτίαν, τὴν παραιτήσιν δι' ἣν πεποιήται. τῆς θεοῦ ἐκείνης μὲν γὰρ ἐπὶ σώματος εὐμορφία καὶ μεγέθει μεγαλαυχούσης καὶ τὰ καθ' ἑαυτὴν προκρινούσης τῆς Πηνελόπης, συγχωρήσας μὲν τοῦτο καὶ τῷ ἀδῆλῳ εἴζας - ἄδηλον μὲν γὰρ αὐτῷ, εἰ Ἀθάνατος καὶ ἀγήρω (ε 218) - ἐπεσημήνατο ὅτι τὴν γαμετὴν ζητεῖ διὰ τὸ εἶναι περίφρονα, ὡς κάκεινης ἂν ἀμελήσας, εἰ τῷ σώματι καὶ μόνῳ τῷ κάλλει κεκόσμητο. τοῦτο γὰρ καὶ τοὺς μνηστῆρας εἰρηκέναι [πολλάκις], λέγοντας· οὐδ' ἐπὶ ἄλλας ἐρχόμεθα, ἃς ἐπιεικὲς ὀπιούμεν ἐστὶν ἐκάστω, ταύτης δὲ ἔνεκα τῆς ἀρετῆς ἐπιδικαζόμεθα (β 206. 7) . . . . [τὰ δὲ τῆς Καλυψοῦς ἐστὶ τοιαῦτα· οὐ μὲν ἐγὼ κείνης χερεῖων εὐχόμεαι εἶναι, οὐ δέμας οὐδὲ φωνήν, οὐδὲ ἔοικε θνητὰς ἀθανάτησι δέμας ἐρίζειν καὶ εἶδος, τὰ σωματικὰ μόνον παραβαλλούσης· τοῦ δὲ Ὀδυσσεῶς· οἶδα καὶ αὐτὸς πάντα μάλ', οὔνεκα σεῖο περίφρων Πηνελόπεια εἶδος ἀκιδνοτέρη μέγεδός τ' εἰς ἅντα ἰδέσθαι· ἢ μὲν γὰρ βροτός ἐστι, σὺ δ' ἀθάνατος καὶ ἀγήρω· τὸ γὰρ περίφρων Πηνελόπεια ἔμφρασιν ἔχει τῆς κατὰ ὄρεξιν προκρίσεως].

PORPHYR. *schol. ad Od.* η 257: [ἢ δὲ <μ'> ἔφασκε θήσειν ἀθάνατον καὶ ἀγέραον ἤματα πάντα].

Ἀντισθένης δὲ φησὶ ὅτι τοὺς ἐρῶντας ἔδει ψευδομένους τὰς ὑποσχέσεις· τοῦτο γὰρ ποιεῖν οὐκ ἐδύνατο δίχα Διός.

Porphyr. *schol. ad Od.* ψ 337 [Srdce mi nemohol v hrudi však presvedčit' nijak] et ε 211 [Nie som ja od nej nijako horšia, to pyšne ti poviem]:

Prečo Odysseus neprijal dar nesmrteľnosti od nymfy Kalypsó? Aristotelés hovori [fr. 178 Rose], že Odysseus to tak prezentoval len Fajákom, aby sa v ich očiach javil dôstojnejší a aby videli, že po návrate túži väčšmi ako všetci ostatní. Ved' mu to mohlo napomôcť k tomu, aby ho rýchlejšie poslali domov. Potom sa vraj zdá, že Odysseus takýto dar odmietol prijať nie preto, že by sa nedal presvedčiť takouto ponukou, ale preto, lebo neveril, že by ponuku myslela vážne. Nymfa mu totiž hovorila, že ho urobí nesmrteľným, on však neveril, a preto



sa zdráhal. Aj mudrc by totiž mohol získať nesmrteľnosť, ale nie takú, čo za lásku sľubujú dajaké víly, ale od Dia a za skvelé činy. Tie totiž zvykne boh robiť nesmrteľnými, pretože ich vykonala sama zdatnosť.

Keby sa teda Odysseus vzdal svojich blízkych a zavrhol návrat domov za prísľub nesmrteľnosti, stratil by zdatnosť. Spolu s ňou by však stratil aj nesmrteľnosť duše a možnosť vystúpiť k bohom. Antisthenés totiž učí, že protikladné nemôže človek nikdy dosiahnuť prostredníctvom protikladného, napríklad spravodlivosť nespravodlivým privlastnením si, zdravý rozum prostredníctvom svárov, ani láskou k tomuto smrteľnému životu odmenu v podobe nesmrteľnosti. Veď tá patrí človeku, ktorý má rád povinnosti a koná také činy, ktoré môžu očistiť jeho dušu ... všetko toto sa deje pred očami bohov ... a dosahuje tak svoj cieľ.

Podľa Antisthena bol Odysseus dosť múdry na to, aby vedel, že zaľúbení často sľubujú nemožné a mnoho naklamú. Dospieva aj k príčine Odysseovho odmietnutia: Keď sa božská nymfa pýšila krásou a urastenosťou svojho tela a vystatovala sa svojimi prednosťami voči Pénélope, Odysseus na chvíľu súhlasil a takmer sa jej neistým prísľubom aj podvolil – nemal totiž žiadnu záruku, že naozaj dosiahne nesmrteľnosť a večnú mladosť (ε 218). Potom si však uvedomil, že hľadá svoju bezchybnú a starostlivú manželku, ktorú by nepekne zavrhol, keby sa obklopil len krásou tela. Veď to isté často hovorili aj pytači:

*...ani nie k iným  
netreba chodiť nám, kde nájdeme nevesty síce  
chceme len túto, čo zdatnou ženou naveky bude.“ (β 206.7) ...*

[Keď Kalypsó jednostranne vyzdvihovala len svoje telesné prednosti, hovorila takto:]

*Nebudem určite horšia, to vyznávam s hrdosťou priamou.  
Vzrastom i postavou vynikám nad ňou, veď nemožno ženám  
smrteľným s bohyňou prieť sa a zápasíť v súťažiach krásy.*

Odysseus jej zasa odpovedal takto:

*... dobre ja poznám  
prednosti tvoje, čo vynikať vysoko dávajú tebe  
krásou i vzrastom, čo prevýši zdatnú manželku moju:  
smrteľná zostáva ona, lež Kalypsó neumrie nikdy.*

Starostlivosť Pénélopy prevyšuje slastné prednosti druhej.]

Porphyr. *schol. ad Od. η 257.*: [*Ona mi riekla, že po všetky dni budem bez smrti mladý.*]

Antisthenés hovorí, že Odysseus vedel, že zamilovaní zvyčajne naklamú veľa nepravdivých sľubov. Veď to, čo sľúbila, nemohla splniť bez pomoci Dia.

**Komentár:** V. di Benedetto („Tracce di Antistene in alcuni Scoli all' *Odissea*“, s. 208-228) na základe textovej analýzy ukazuje, že schólie k *Odyseii* vysvetľujúce Odysseovo odmietnutie nesmrteľnosti, ktoré nasledujú v Porfyriovom texte hneď za Antisthenovým menom, pochádzajú priamo od Antisthena (porovnaj *Porphyrii quaestionum Homericarum ad Odysseam*, p. 69, 17-70, 16 Schrader).

Na základe Porfyriovej správy môžeme usudzovať, že Antisthenés vykreslil Odyssea ako múdreho človeka, ktorý dobre vie, že *protikladné nemôže dosiahnuť prostredníctvom protikladného, napríklad spravodlivosť nespravodlivým privlastnením, zdravý rozum prostredníctvom svárov* atď. Ak by múdry človek konal inak, ak by napríklad vykonal nespravodlivý skutok kvôli spravodlivému konaniu, dostal by sa do rozporu so samým sebou, t. j. stratil by zdatnosť a spolu s ňou aj nesmrteľnosť, ktorú udeľuje Zeus tým najzdatnejším hrdinom. Naznačený spôsob argumentácie poukazuje na etické hľadisko, z ktorého Antisthenés posudzuje Odysseovo konanie. Do rovnakého kontextu by sme mohli zasadiť aj Antisthenov výrok citovaný Stobaiom (V A 174), že *protirečiaci nemá zastavovať v reči toho, s ktorým si protirečí, ale má ho poučiť*.

Odysseus odmieta prijať dar nesmrteľnosti od nymfy Kalypsó *nie preto, že by sa nedal takouto ponukou presvedčiť, ale preto, lebo neveril, že by ponuku myslela vážne* – z Antisthenovho zdôvodnenia môžeme vycítiť (podobne ako v zl. V A 190) preferovanie rozumu, bez ktorého sa nezaobíde správne rozhodovanie. Porovnaj takisto záver zlomku z Porphyr. *schol. ad Od. η 257*, v ktorom Antisthenés varuje pred vášňami (*Odysseus vedel, že zamilovaní zvyčajne naklamú veľa nepravdivých sľubov...*). Antisthenove slová (podľa Di Benedetto autentické, porovnaj „Tracce di Antistene in alcuni Scoli all' *Odissea*“, s. 226; avšak podľa názoru F. D. Caizzi neautentické, porovnaj *AF*, s. 44), že *aj mudrc by mohol získať nesmrteľnosť, ale nie takú, čo za lásku sľubujú dajaké víly, ale od Dia a za skvelé činy – tie totiž zvykne boh robiť nesmrteľnými, pretože ich vykonala sama zdatnosť*, by sme mohli chápať v tom zmysle, že skutky (*ἔργα*) založené na zdatnosti robia človeka prirodzene nesmrteľným: Ak by Odysseus prijal dar nesmrteľnosti od Kalypsó, stratil by svoj najväčší majetok (porovnaj zl. V A 107 a V A 134) – zdatnosť. Di Benedetto dáva Antisthenovu argumentáciu do súvislosti so zl. V A 134 (Diog. Laert. VI 10-13): *Zdatnosť sa týka činov a nepotrebuje veľa slov ani náuk*. Antisthenovo zdôvodňovanie pokračuje tým, že Pénélope plnú starostlivosti (*περίφρονα*) stavia nad slastné telesné prednos-

ti nymfy. Porovnaj S. Montiglio, *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*, s. 167.

Odysseus sa prejavuje ako polytropický hrdina, ktorý sa vie prispôbiť každej situácii – ale jeho konanie nevedie iba praktická skúsenosť (porovnaj F. D. Caizzi, „Antistene“, s. 81). Odmietnutie nesmrteľnosti v súvislosti s vymedzením múdreho človeka a s rozlíšením medzi prchavou telesnou krásou a trvalou duševnou starostlivosťou poukazuje na vyššiu múdrosť, než je praktická schopnosť vyrovnávať sa s ťažkosťami. Porovnaj S. Montiglio, *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*, s. 35: *Odysseus leaves Calypso to prove his ἀρετή, by means of which alone a wise man can hope to earn immortality. Odysseus' concern with excellence foreshadows Cynic-Stoic readings of him with their similar emphasis on the interdependency between his ἀρετή and his deeds. In Cynic, and especially Stoic, thought Odysseus toils first and foremost to exercise his virtue, to achieve 'the immortality of the wise.' His choice to leave Calypso provides Stoic thinkers with undeniable evidence for his aspirations: Odysseus, they claim, commenting on that episode, „would not shrink from honor even at the price of immortality“ (Seneca, *Epist.*, 88.5).*

Odysseus nepodľahne kúzlu Kirké a nedá prednosť Kalypsó pred Pénélopou preto, lebo je schopný ovládnuť svoje telesné vášne – jeho zdatnosťou je *ἐγκράτεια*. Odysseus ako sókratovský mudrc neverí prázdny slovám (*λόγοι* bez *ἔργα*), lebo vie, že skutočnú nesmrteľnosť si môže vyslúžiť iba vynikajúcimi činmi (*ἔργα*).

Odysseus je *σοφός* (porovnaj V A 187), ktorý tuší, že zaľúbení ľudia (ovládajú svojou vášňou) sľubujú nemožné veci (prázdne slová, ktoré sa nikdy nestanú činmi) – preto urobil dobre, keď odmietol prísľub nesmrteľnosti od Kalypsó. Podľa Giannantonioho (*SSR*, IV, s. 343) Antisthenov výklad na tomto mieste nie je alegorický, ale morálny. Takisto A. Brancacci (*Oikeios logos*, s. 115-116) poukazuje na to, že súčasťou polytropickej múdrosti je morálne vedenie.

Pripomeňme, že Antisthenova Pénélopé je podobne ako Odysseus obrazom rozumného a zdatne konajúceho človeka (v protiklade ku krásnej, ale povrchnej Helene alebo k božskej, ale klamlivej Kalypsó; porovnaj K. Joël, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II/1, s. 301). Z hľadiska diferencie *λόγοι-ἔργα* Pénélopé stelesňuje sókratovskú filozofiu ako neustálu, činnú starostlivosť o vlastnú dušu a život (porovnaj N. J. Richardson, „Homeric Professors in the Age of the Sophists“, s. 85; tento obraz preberú neskorší novoplatonici, porovnaj Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, s. 389 a n.).

L. Brisson (*How philosophers saved myths*, s. 37-38) si myslí, že Antisthenés rozvíjal moralizujúce alegórie podobne ako jeho nasledovník Diogenés, ktorý proti Kirké stelesňujúcej rozkoš postavil Médeu, ktorú nechápal ako čarodejníčku zodpovednú za smrť vierolomného kráľa Pelia, ale ako múdru die-

tetičku (porovnaj Diogenes V B 583). Porovnaj taktiež Diogenov zl. V B 341: „Asklepíovi obetoval Diogenés akéhosi pástiara, ktorý mal za úlohu pribehnúť a poriadne vymlátiť každého prosebníka, ktorý bude pred bohom padať tvárou na zem.“

## V A 189

PORPHYR. *schol. ad Od.* ι 106: [Κυκλώπων δ' ἐς γαῖαν ὑπερφιάλων ἀθεμίστων].

πῶς ὑπερφιάλους καὶ ἀθεμίστους καὶ παρανόμους εἰπὼν τοὺς Κύκλωπας ἄφθονα παρὰ θεῶν αὐτοῖς ὑπάρχειν φησὶ τὰ ἀγαθὰ; ῥητέον οὖν ὅτι ὑπερφιάλους μὲν διὰ τὴν ὑπεροχὴν τοῦ σώματος, ἀθεμίστους δὲ τοὺς μὴ νόμῳ χρωμένους ἐγγράφῳ διὰ τὸ ἕκαστον τῶν ἰδίων ἄρχειν· θεμιστεύει δὲ ἕκαστος παίδων ἢ δ' ἀλόχου (v. 115), ὅπερ ἀνομίας σημειῖον. Ἀντισθένης δὲ φησιν ὅτι μόνον τὸν Πολύφημον εἶναι ἄδικον· καὶ γὰρ ὄντως τοῦ Διὸς ὑπερόπτης ἐστὶν· οὐκοῦν οἱ λοιποὶ δίκαιοι· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ τὴν γῆν αὐτοῖς τὰ πάντα ἀναδιδόναι αὐτομάτως· καὶ τὸ μὴ ἐργάζεσθαι αὐτὴν δίκαιον ἔργον ἐστίν. ἀλλ' ἔμπροσθεν εἶπε βιαίους· οἱ σφεας σινέσκοντο, βίηφι δὲ φέρτεροι ἦσαν (ζ 6) [ὥσπερ καὶ τοὺς Γίγαντας· ὅσπερ ὑπερθύμοισι Γιγάντεσσιν βασιλεύει (η 59)], ὥστε καὶ τοὺς Φαίακας βλαπτομένους ὑπ' αὐτῶν μεταναστῆναι. ἐγένετο δὲ διὰ τὸ ἀνόμοιον τῆς πολιτείας.

ὑπερφιάλων τῶν μεγαλοφυῶν τῷ σώματι· τῶν δισήμων γὰρ ἡ λέξις, ἀθεμίστων δὲ τῶν νόμοις μὴ κεχρημένων· φησὶ γὰρ θεμιστεύει δὲ ἕκαστος παίδων ἢ δ' ἀλόχων. εἰ γὰρ ἦν ἀθεμίστων ἀντὶ τοῦ ἀδικῶν, πῶς λέγει· οἱ ῥα θεοῖσι πεποιθότες; εἰ δ' εἶποι τις· καὶ πῶς ὁ Πολύφημός φησιν· οὐ γὰρ Κύκλωπες Διὸς αἰγίόχοιο ἀλέγουσιν (v. 275); σκοπεῖτω τὸ πρόσωπον, ὅτι Πολυφήμου ἐστὶ τοῦ ὠμοφάγου καὶ θηριώδους. καὶ Ἡσίοδος (ορ. 277 sq.)·

ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖσι πετεινοῖς  
ἔσθειν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶν ἐν αὐτοῖς,  
ἀνθρώποις δὲ δέδωκε δίκην.

ὥστε Πολύφημον μόνον λέγει ὑπερήφανον καὶ ἄδικον, τοὺς δὲ λοιποὺς πάντας Κύκλωπας εὐσεβεῖς καὶ δίκαιους καὶ πεποιθότας τοῖς θεοῖς, ὅθεν καὶ ἀνήκεν αὐτοῖς αὐτομάτως ἡ γῆ τοὺς καρπούς.

ὑπερφιάλων ἀθεμίστων. οὐ φασι συμφερόντως εἰρῆσθαι τοῦτο· τὸ γὰρ τοῖς ἀθεμίστοις, ὡς αὐτὸς λέγει, τοιαῦτα ἐκ θεῶν δεδωρησθαι ἀκούειν ἀσύμφορον. λύεται δὲ τῇ λέξει· τὸ μὲν γὰρ ὑπερφιάλον καὶ ἐπὶ τοῦ μεγάλου καὶ κρείττονος τάττεται. οὐ γὰρ οἱ μνηστῆρες καθ' ἑαυτῶν ἔλεγον ἄν· οὐκ ἀγαπᾷς ὃ ἕκηνλος ὑπερφιάλοισι μεθ' ἡμῶν δαίνουσαι (φ 289). τὸ δὲ ἀθεμίστων τὸ μὴ κοινῶς τοῖς θεσμοῖς χρῆσθαι φασιν, ὡς τὸ

τοῖσι δ' οὐτ' ἀγοραὶ βουλευφόροι οὔτε θεμιστες,  
ἀλλ' οἱ γ' ὑψηλῶν ὀρέων ναίουσι κάρηνα

ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι, θεμιστεύει δὲ ἕκαστος  
 παίδων ἢ δ' ἀλόχων (I 112 sqq.)

ὅτι μὲν γὰρ χρωῶνται τῇ θεμίδι δηλοῖ, πλὴν οὐ κοινῇ.

οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν (v. 115). ἀδικίαν καὶ παρανομίαν ἐγκαλεῖ τοῖς Κύκλωσιν ἐντεῦθεν ὁ ποιητής, ὡς μὴ προνοουμένοις ἀλλήλων. ἀλλὰ μᾶλλον ἐμφαίνει, ὅτι διὰ τὴν ἄγαν δικαιοσύνην καὶ τὸ μὴ πλεονεκτεῖσθαι παρ' ἀλλήλων ἢ ἄλλως ἀδικεῖσθαι οὐδὲ ἐδέοντο τῆς ἀλλήλων προνοίας. ὅτι δὲ οὕτως ἔχει δηλὸν ἐκ τοῦ Πολυφήμου· τούτου γὰρ κραξάντος συνῆλθον ἅπαντες (v. 401). τινὲς δὲ τὸ οὐκ ἀλέγουσιν ἀλλήλων οὕτω φασίν· οὐ φροντίζουσιν ἀλλήλων ὅσον ἐνεκεν ὑποταγῆς· ἕκαστος γὰρ αὐτοκράτωρ ἐστὶ καὶ οὐχ ὑποτάσσεται τῷ ἑτέρῳ.

. . . . . μόνος γὰρ ἄδικος ὁ Πολύφημος· ἀπάνευθεν γὰρ ὦν ἀθεμίστια ἤδη καὶ οἶος ποιμαίνεσκε (v. 188. 89), τῶν δ' ἄλλων ἕκαστος θεμιστεύει παίδων ἢ δ' ἀλόχων· ὅθεν οὐδὲ τὸ σπήλαιον ἀνοίξαντες πολυπραγμονοῦσι, τί πέπονθεν. καὶ μαντείας χρωῶνται (v. 510) καὶ θεοὺς νομίζουσι· ἀλλὰ σύ γ' εὐχεο πατρὶ Ποσειδάωνι ἄνακτι (v. 412).

πῶς τοῦ Κύκλωπος προειπόντος· οὐ γὰρ Κύκλωπες Διὸς αἰγίόχοιο ἀλέγουσιν, οὐδὲ θεῶν μακάρων, ἐπειρὴ πολὺ φέρτεροί εἰμεν (v. 275. 76), πάλιν ἐποίησε τοὺς Κύκλωπας λέγοντας· νοῦσον δ' οὐ πως ἔστι Διὸς μεγάλου ἀλέασθαι, ἀλλὰ σύ γ' εὐχεο πατρὶ Ποσειδάωνι (v. 411. 12); ἐναντίωμα γὰρ φαίνεται, μὴ τὰ αὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν λέγοντος· τὸ γὰρ μὴ προσέχειν τοῖς θεοῖς κρείττωνων ἂν εἶη εἰκότως, τὸ δὲ προσέχειν πάλιν ἡττόνων. λύεται δὲ πάλιν ἐκ προσώπου τῶν λεγόντων. ὅτι μὲν γὰρ οἱ Κύκλωπες εἰσι πολὺ φέρτεροι τῶν θεῶν, ὁ Πολύφημος εἴρηκε πρὸς τὸν Ὀδυσσεά, ὅτι δὲ οἱ Κύκλωπες τῶν θεῶν εἰσι κρείττους, τῶν ἄλλων οὐδεὶς εἴρηκεν. εἰ μὲν οὖν ὁ ποιητής ταῦτα εἴρηκεν ἢ ὁ αὐτὸς παρὰ τῷ ποιητῇ, ἐναντία ἦν. ἐπεὶ δὲ ἄλλος καὶ ἄλλος ἐστὶν ὁ λέγων, σκεπτέον τίνι περιέθηκε τοὺς ἀφρονεστέρους λόγους. δηλὸν δὲ ὅτι τῷ Πολυφίμῳ, ὃς οὐχ ὁμογνώμων ἦν τοῖς ἄλλοις οὐδ' ἐν τῇ περὶ θεῶν δόξῃ ὠμολόγει· ἐποιμαίνετο γὰρ, ὡς φησὶν ὁ ποιητής, ἀπόπροθεν οὐδὲ μετ' ἄλλους πωλεῖτο, ἀλλ' ἀπάνευθεν ἐὼν ἀθεμίστια ἤδει (v. 188. 89). αὐτὸς οὖν καὶ περὶ θεῶν τὰ ἀθεμίστια εἰδὼς ἠγεῖτο καὶ τοὺς ἄλλους Κύκλωπας τὰ αὐτὰ δοξάζειν αὐτῷ, τοὺς δὲ συμβεβήκει βελτίους ἐκείνου τὴν φύσιν ὄντας μὴ τὰ αὐτὰ γινώσκειν ἐκείνῳ· περὶ γὰρ τούτων ἔφη ὁ ποιητής· οἱ ἔρα θεοῖσι πεποιθότες ἀθανάτοισιν (v. 107).

Porphyr. schol. ad Od. I 106: [V krajine Kyklópon hrozných (hyperfiálus) bez zákonov riadnych]

Ako môže na jednej strane charakterizovať Kyklópon ako hrozných a násilných (*hyperfiálus*) a ako žijúcich bez zákonov (*athemístus*) a nezákonne (*paranomoús*) a na druhej strane tvrdiť, že sa im dostáva od bohov veľa dobra? Treba povedať, že slovo, ktoré možno preložiť aj ako „hrozných a násilných“ (*hyperfiálus*), Homér používa preto, aby vyjadril ozrutnosť ich tela. Ďalej pripomíname, že slovo prekladané ako „žijúcich bez zákonov“ (*athemístus*) v skutočnosti u Homéra označuje tých, ktorí sa neriadia písanými zákonmi, keďže

každý z nich zákonne vládne nad tým, čo mu patrí: *zákonne spravuje každý // deti a manželku svoju*. Práve to je poukázaním na skutočnosť, že sa neriadia písanými zákonmi. Antisthenés však hovorí, že nespravodlivým bol jedine Polyfemos. A je naozaj pravdou, že pohrdal Diom. Ostatní sú teda v jeho očiach spravodliví. Preto im vraj aj zem dáva všetky plodiny sama od seba. A je vonkoncom spravodlivé, že ju neobrábajú. Ale o niečo vyššie ich nazval násilnými: „zraňujú navzájom seba a násilím vynikať túžia“ (ζ 6). [Tak isto charakterizuje aj Gigantov: „ktorý vládol aj násilným Gigantom kráľovským žezlom (η 59)]. Ved' aj Fajákovia sa museli prest'ahovať pod hrozbou ich násilia. Spôsobila to nezákonnosť a bezprávnosť zriadenia, v ktorom Giganti žili.

... Keďže spojenie „hrozní a násilní“ (*hyperfialoi*) sa týka tých, čo boli urastení telom: toto slovo je dvojznačné; spojenie „žijúci bez zákonov“ (*athemistoi*) sa týka tých, čo sa neriadili písanými zákonmi: hovorí totiž, že každý zákonne spravuje deti a manželku.<sup>1</sup> Lebo ak by bolo spojenie „žijúci bez zákonov“ (*athemistoi*) použité namiesto „nespravodliví“ (*adikoi*), ako by mohol povedať: ... ktorí pokorne slúžia bohom? A ak niekto namietne: „Ako možno vysvetliť, že Polyfemos hovorí: ‚Kyklópi nectia si Dia, čo žezlom ovláda všetko‘ (v. 275)?“ Nech sa pozrie na osobu samotného Polyféma, ved' on sám má zvereskú povahu a živí sa surovým mäsom. Aj Hésiodos hovorí (*op.* 277 sq.):

*Rybám, divokým zverom i lietavým stvoreniam rôznym  
nakázal žrat' a pojesť vzájomne samotných seba:  
nemajú právo, čo daroval boh len ľudskému rodu*

Preto len Polyféma nazýva pyšným a nespravodlivým, ale všetkých ostatných Kyklóпов charakterizuje ako zbožných, spravodlivých a poslušných voči bohom, za čo im vraj aj zem sama od seba vydávala plody.

... hrozných a násilných (*hyperfialón*) a žijúcich bez zákonov (*athemistón*). Hovorí, že toto spojenie nebolo formulované správne. Totiž je vonkoncom neprijateľné počúvať, že bytosti žijúce bez zákonov – tak charakterizuje Kyklóпов sám Homér – boli obdarované bohmi takými veľkými darmi. Vysvetlenie ponúka samotné slovo „hrozný a násilný“, ktoré možno použiť aj na označenie niečoho veľkého a silného. Inak by predsa pytači nemohli o sebe samých hovoriť toto: „Prečo ťa neteší s nami tak statnými hodovať kľudne“ (φ 289). Spojenie „žijúci bez zákonov“ zasa charakterizuje toho, kto sa neriadi spoločnými zákonnými ustanoveniami. Svedčia o tom aj tieto Homérove verše:

*Nemajú snemy, čo dávajú rady a zákony múdre:  
bývajú v jaskyni vysoko v hore, čo dutinu skrýva.  
Každý však spravuje ženu, čo deti mu zrodila milé.* (ι 112 sq.)

Z citovaného je zjavné, že sa riadia spravodlivosťou, ale že sa táto nereali-  
zuje v spoločenstve.

... ani sa o seba nestarajú (v. 115). Preto vraj básnik obviňuje Kyklópov z ne-  
spravodlivosti a nezákonnosti – úplne im totiž chýba vzájomná starostlivosť.  
Pravdepodobnejšie je však vysvetlenie, že pre svoju spravodlivosť si jeden dru-  
hému nezávidia a ani nepáchajú žiadne iné neprávosti. Potom však vzájomnú  
starostlivosť jednoducho nepotrebujú. Jasne to dokazuje prípad Polyféma: ...  
keď zakričal, všetci sa okolo neho zbehli (v. 401). Niektorí vysvetľujú skutoč-  
nosť, že sa o seba nestarajú, tým, že si navzájom nepreukazujú starostlivosť  
z dôvodu vzájomnej podriadenosti. Každý z nich je totiž samovládcom a ne-  
podriaďuje sa druhému.

... lebo jediným nespravodlivým je medzi nimi Polyfémos: žil v ústraní,  
zmýšľal nespravodlivo a stáda pásaval sám (v. 188. 89). Každý z ostatných však  
zákonne spravuje deti i manželku. Preto ani nemuseli vstúpiť do jaskyne, aby sa  
dozvedeli, čo sa mu stalo. Riadia sa tiež veštiami (v. 510) a veria v bohov: Ty  
sa však modli, veď otcom ti samotný Poseidón vládca (v. 412).

Ale ako si potom vysvetlíme, že tento Kyklóp verejne vyhlasuje:

*Kyklópi nectia si Dia, čo žezlom ovláda všetko:  
práve tak blažených bohov, veď ďaleko predčíme všetkých* (v. 275. 76)

Ale aj na inom mieste zobrazuje Kyklópov, ako hovoria:

*Nemôžeš uniknúť pliaže, čo zosiela na teba Zeus:  
ty sa však modli, veď otcom ti samotný Poseidón vládca* (v. 411. 12)

Ukazuje sa tu akási nezhoda, keďže básnik nehovorí to isté o tom istom.  
Ignorovať bohov si totiž zjavne môžu dovoliť len veľmi silní a mocní, ctia si  
ich, naopak, spravidla slabí. Riešenie opäť spočíva v tom, že sa pozrieme na  
charakter hovoriacich. Tvrdenie, že Kyklópovia sú oveľa lepší ako bohovia,  
vyslovil Polyfémos v rozhovore s Odysseom. Podobný výrok o nadradenosti  
Kyklópov nad bohmi však nevyslovil ani jeden z ostatných Kyklópov. Iná  
situácia by bola vtedy, keby to vyslovil sám básnik, alebo aj samotný Kyklóp  
v básnikovom mene. Ale ak každý hovorí niečo iné, musíme sa zamyslieť nad  
tým, komu básnik vkladá do úst takéto nezmyselné slová. Nie je to nik iný ako  
Polyfémos, názory ktorého boli odlišné od postojov ostatných Kyklópov, s kto-  
rými nesúhlasil ani v otázke bohov. Básnik totiž hovorí:

*pásaval stáda sám, lebo nechodil navštíviť iných  
zmýšľajúc nepravosť veľkú, čo samota človeku rodí.* (v. 188. 89).

Keď teda sám zmýšľal o bohoch nespravodlivo, myslel si, že taký istý názor majú o nich aj ostatní Kyklópi. Zhodou okolností však boli svojou povahou lepší a nezmýšľali ako on. Básnik o nich hovorí: ... ktorí však poslušne bohom ochotne slúžia (v. 107).

**Komentár:** Hojnosť Porfyriových odkazov na Antisthena dosvedčuje, že výklady Homéra patrili k dôležitým témam Antisthenových spisov.

Podľa H. Schradera (*Porphyrii quaestionum Homericarum ad Odysseam*, Vol. II., s. 398) tento zlomok pochádza z Antisthenovho spisu *Kyklóps alebo o Odysseovi* (porovnaj V A 41).

Komentár novoplatonika Porfyria k Homérovým eposom odkazuje na epizódu, v ktorej sa Odysseus dostane do stretu s divokými obrami. Z pohľadu západnej literatúry *Κυκλώπεια* (*Od.* 9.105-542) patrí k najznámejším homérskym epizódam. Antisthenés bol podľa všetkého jedným z prvých interpretov *kyklópeie* – údajne jej venoval dva spisy (porovnaj V A 41): *Kyklóps alebo o Odysseovi*, *O požívaní vína alebo o opilstve, alebo o Kyklópmi*.

Pripomeňme si v skratke, ako Homér opisuje stret Achájcov s Kyklópmi v 9. kn. *Odysseie* (9.105-542): Odysseus sa vracia na rodnú Ithaku, ale jeho plavba je skôr blúdením než návratom. Jedného dňa sa vypraví do krajiny jednookých obrov a spoločne s družinou bojovníkov vstúpi do jaskyne Polyféma, syna boha Poseidóna a nymfy Thoósy. Achájci nevedia, komu patrí skalný prítok (aj keď Odysseus to už tuší), zabijú niekoľko kôz, aby vzdali obeť bohom, a pohostia sa syrom. Čakajú na domáceho pána, aby ho požiadali o dary v duchu hosťovského práva. Keď sa obor vráti domov a uvidí nevítaných hostí, rozzúri sa tak, že dvoch na mieste zabije a zje. Odysseus sa ocitne v pasci, pretože vchod do jaskyne je zavalený obrovským kameňom (nepohlo by ním ani 22 plne zapriahnutých vozov). Ráno Polyfémos zabije a zhltnie ďalších dvoch bojovníkov a odíde pásť svoje stáda. Uväznený Odysseus musí vymyslieť lešť, ako dostať družinu z jaskyne, čo sa mu aj podarí: Keď sa Kyklóp vráti domov, úlisnou rečou ho presvedčí, aby ochutnal opojné tmavé víno. Obor okúsi neznámy sladký nektár, zmámený upadne do hlbokého spánku a vtedy mu Odysseus s pomocou štyroch mužov vypichne oko ostrou tyčou vystrúhanou zo zelenej olivy. Kyklóp zúri bolesťou a hnevom, na čo sa zbehnú susedia z okolitých jaskýň. Pýtajú sa, čo sa stalo, a on odpovedá, že ho oslepil *Οὐδείς* (*Údeis*, t. j. „*Nikto*“) – lebo týmto menom sa mu Odysseus predstavil, keď ho ponúkal vínom (na čo obor priateľsky sľúbil, že ho zožerie až posledného). Kyklópi sa Polyfémovi vysmejú a odídu so slovami, aby sa rýchlo uzdravil. Nešťastný obor narieka a nadáva až do briezdenia, keď musí odvaliť vchodový balvan, aby vypustil nepokojné stáda na pašu. S natahnutými rukami vyčkáva, kedy sa pokúsia pomedzi ovce a kozy prekĺznuť jeho nepriatelia. Ale Odysseus má



pripravenú ďalšiu lesť: priviaže svojich druhov pod bruchá tučných baranov a takto sa dostanú von z jaskyne bez toho, aby ich obor nahmatal. Keď sa Odysseus nalodí (a naženie na loď aj Polyfémove ovce), neodpustí si posmešný pozdrav – až pri tejto príležitosti odhalí svoje pravé meno.

Asi takto by sme mohli zhrnúť Homérov opis Odysseovho vylodenia v krajine obrov. Pôvod Kyklópov siaha k slávnym thráckym a krétskym predkom, k staviteľom obrovských stavieb a kováčom hromovládneho Dia (porovnaj Hesiod., *Theog.*, 139-146; Apollod., I.1-2; Lucret., I.250, II.991 atď.). Kyklópi však už zabudli na svoje prastaré remeslo a dnes sú z nich divokí pastieri kôz a oviec, ktorí žijú ako vyhnanci – bez citov, bez snemov, bez zákonov a bez schopnosti obrábať pôdu. Svojoľadne si vládnu a nedbajú o ľudské ani božské zákony. Homérov Polyfémos potvrdzuje svoj divošký životný štýl nielen tým, že kanibalsky pojedá surové ľudské mäso, ale aj tým, že vôbec nepozná víno a pije ho nezriedené (porovnaj *Od.* 9.209).

Antickí autori spájali epizódu s Kyklópmi s niekoľkými kľúčovými témami – predovšetkým s víťazstvom rozumnosti a múdrosti (*λογισμός* a *μῆτις*) nad divoškým spôsobom života, s úctou k bohom a ustanovením spoločenských zákonov, ktoré víťazia nad telesnými túžbami (*θυμός*) jednotlivca. Obidva tieto motívy vyústili do alegorických výkladov. Jednoduchšiu verziu alegorizácie *kyklópeie* pripomína Pseudo-Hérakleitos, prepracovanejšiu verziu približuje Eustachios.

Alegorista a gramatik Hérakleitos (1. stor. po Kr.) vo svojich *Homérskych otázkach týkajúcich sa toho, čo o bohoch alegoricky povedal Homér*, 70, 1-5 (*Ὀμηρικὰ προβλήματα εἰς ἃ περὶ θεῶν Ὅμηρος ἠλληγόρησεν*) hovorí, že Odysseovu strastiplnú cestu domov by sme mali pochopiť ako veľkú alegóriu; Homér urobil z Odyssea nástroj všetkých zdatností, aby pomocou neho vyjadril svoju vlastnú filozofiu; Odysseus ničí našu divokosť, zúrivosť (*θυμός*) tým, že ju vypaľuje a označuje ju menom kyklóp, t. j. „ten, kto ukradne“ (*ὑποκλωπῶν*) z našej rozumnosti (*λογισμός*). Možno predpokladať, že autorom etymologickej hry bol samotný Pseudo-Hérakleitos, ale moralistický spôsob čítania *kyklópeie* je vlastný celej antickej tradícii (porovnaj Heraclitus, *Homeric problems*, s. 112-113).

F. Decleva Caizzi (*AF*, s. 84) poukazuje na to, že etymológia Kyklópa, ktorú nachádzame u Ps.-Hérakleita (*Homer. probl.*, 70, 5) – *ten, kto nám ukradne rozumnosť* (*Κύκλωψ δὲ οὗτος ὀνόμασται, ὁ τοὺς λογισμοὺς ὑποκλωπῶν*) – by mohla pochádzať priamo od Antisthena. Porovnaj predošlú pasáž (*Homer. probl.*, 70, 4), kde sa *logu* pripisuje rovnaká hodnota ako v Antisthenevej interpretácii Odyssea (*τὸν δ' ἄγριον ἐκάστου θυμὸν ὡσπερὶ καυτηρίῳ τῇ παραινέσει τῶν λόγων ἐπήρωσε*, „divoký hnev každého človeka sťáby nástrojom na vypaľovanie vykonil múdрым povzbudením svojej reči“; preklad A. Kalaš).

Prepracovanejší alegorický obraz Kyklópa ako nezrelej duše sa vyskytuje v platónskych a novoplatónskych textoch. Ako príklad môžeme uviesť Eustat-

hia Solúnskeho (*Εὐστάθιος Θεσσαλονίκης*; pribl. 1110 – 1195 po Kr.), vynikajúceho znalca Homéra, ktorý vo svojom *Komentári k Odysseii* (*In Hom. Od.*, ed. G. Stallbaum, I., 332, 21-27) píše, že celá alegória sa viaže na θυμός (divokosť, zlosť, hnev, t. j. na to, čo tvorí protiklad k rozumnosti, λογισμός): Kyklóp má jedno oko preto, lebo ho ovláda θυμός – Kyklóp je ὁ θυμούμενος; t. j. ten, kto myslí iba na to, ako uskutočniť svoju vôľu (θέλημα); Odysseus nezničí θυμός Kyklópa úplne, lebo duša sa skladá z troch častí a θυμός tvorí iba jednu z nich – oslabí však jeho zvieracie a ničivé sklony tým, že obra oslepí.

Alegorická, ale obzvlášť novoplatónska interpretácia Kyklópov prešla viacerými fázami. Z nášho hľadiska by bolo zaujímavé položiť si otázku, akú úlohu pri nej zohral Antisthenés. Ak by sme sa pokúsili o rekonštrukciu najstaršej fázy alegorizácie Kyklópov (prelom 5. – 4. stor. pred Kr.), mali by sme zohľadniť niekoľko bodov, ktoré mohli zohrať dôležitú úlohu pri Antisthenovom čítaní *kyklópeie*. Stručne ich načrtujeme (podrobnejšie pozri R.. Hunter, *Critical Moments in Classical Literature*, s. 53-77):

**1. bod:** Kyklópska epizóda je rámcovou témou Euripidovej satyrkej drámy *Kyklóp*, ktorá vznikla okolo roku 425 – 415 pred Kr. Antisthenés ju podľa všetkého poznal a mohol na ňu reagovať. Euripidés používa homérsku látku, aby zobrazil „divošský stav“ v živote ľudskej spoločnosti, t. j. stav pred tým, než začal vládnuť zákon (νόμος), resp. stav po skončení vlády zákona. Na jednom mieste Euripidov Odysseus radí Polyfémovi, aby krotil vášne svojho hrdla a aby dal prednosť zbožnosti pred bezbožnosťou – inak doplatí na svoju nenásytnosť (porovnaj *Cycl.* 310 – 312). Obor odpovedá, že iba *bohatstvo je bohom pre múdrych* (ὁ πλοῦτος, ..., τοῖς σοφοῖς θεός), *všetko ostatné sú prázdne slová a vychvaľovanie* (κόμπαι καὶ λόγων εὐμορφία; *Cycl.* 316-317). Za Polyfémovými „prázdnyimi slovami“ by sme mohli hľadať spravodlivosť a zbožnosť, t. j. snahu o ustanovenie spoločných zákonov pre ľudí. Táto narážka sa podľa viacerých interpretov týka učenia dobových sofistov, ktorí programovo stavali do protikladu φύσις a νόμος. Ale, ako upozorňuje P. O'Sullivan („Of sophists, tyrants, and Polyphemos: The nature of the beast in Euripides' *Cyclops*“, s. 119-159), rovnako by mohlo ísť o narážku na ľudovú podobu hedonizmu, resp. o scénickú dramatizáciu tyranie.

**2. bod:** Určitú paralelu by sme mohli hľadať medzi Polyfémovou oslavou telesných vášní, odmietaním zákonov a obrazom Platónovho Kallikla, ktorý obhajuje tézu, že silnejší majú vládnuť nad slabšími (porovnaj *Grg.* 483d-e), že spravodlivosť sa nezakladá na zákonoch, ale na prirodzenosti a podľa prirodzenosti majú vládnuť silnejší nad slabšími, zdatnejší nad menej zdanými (*Grg.*, 484a, 488b). Kalliklov hedonizmus je priamočiary (491e-492a): ten, kto chce správne žiť, nesmie krotiť svoje žiadosti, ale, naopak, musí si ich uspokojovať pomocou odvahy a múdrosti. Euripidov Kyklóp argumentuje v podobnom

duchu, keď hovorí (*Cycl.*, 335-341): „Mať každý deň hojnosť jedla a pitia, to nazývam Diom rozumných ľudí. Už žiadne útrapy! Preklínam tých, ktorí spôsobili nehody v ľudskom živote (*ποικίλλοντες ἀνθρώπων βίον*, „pomiešali, poplietli život“) zavedením zákonov. A nikdy nezaváham, keď budem mať možnosť spríjemniť si život...“ Na základe tohto porovnania sa zdá, že Euripidés v postave Kyklópa zobrazil populárne dobové postoje, ktoré o niečo neskôr bude kritizovať Platón v *Gorgiovi* a *Ústave*. Kyklópa ovláda *θυμός* – bláznivo si namýšľa, že je mocnejší než bohovia, a nemá pred nimi strach (porovnaj *Od.* 9.273 – 278). Z hľadiska koncepcie troch zložiek duše v *Ústave* riadi Kyklópa *ἐπιθυμητικόν* (porovnaj Plat., *Resp.*, 439d).

**3. bod:** Časovo bližšiu paralelu k Euripidovmu obrazu Kyklópov ako bytostí obývajúcich svet ešte pred nastolením zákonov by sme mohli hľadať v Kritiovom *Sisyfovi*, ktorý začína náčrtom pôvodného usporiadania ľudského spoločenstva (porovnaj zl. 19, 1-8 Snell): „Bývali časy, keď život ľudí bez poriadku (*ἄτακτος*) bol // surový a podriadený hrubej sile // keď ani ľudia dobrí neboli odmenení // ani ľudia zlí neboli potrestaní // a zdá sa, že potom si ľudia zákony (*νόμοι*) // určili za vykonávateľa trestu (*κολαστάς*), aby právo (*δίκη*) // im všetkým rovnako vládlo a spupnosť (*ὑβρις*) podrobilo sebe / teraz potrestaný bol ten, kto niečoho sa dopustil.“ Pre Euripidovho Kyklópa je charakteristické, že sa spolieha sám na seba – dokonca aj víno pije sám (čo by bolo neprijateľné pre Aténčana klasickej doby, ktorý považuje pitie vína, *συμπόσιον*, za výsostne spoločenskú udalosť). Kyklópova neúcta k bohom však z neho nerobí bezverca, ale človeka, ktorý je sebestačný – sebestačný ako bohovia.

**4. bod:** Podľa Porfyriovej správy Antisthenés kladie dôraz pri interpretácii *kyklópeie* na rozdiel medzi *nespravodlivým* Polyfémom a ostatnými Kyklópmi, ktorí sú v jeho očiach *spravodliví*. Vyplýva to z kontextu a celkovej situácie zobrazenej samotným Homérom. N. J. Richardson („Homeric Professors in the Age of the Sophists“, s. 80-81) pripomína, že Antisthenés patril k prvým komentátorom Homéra, ktorí upozornili na dôležitosť kontextu pri výklade jednotlivých epizód – situácia, v ktorej niekto niečo hovorí, resp. osoba, ktorá niečo tvrdí v určitej situácii, predznačuje zmysel celej výpovede. Napríklad pri výklade Kyklópov, ktorí sú označení za bytosti *násilné* (*ὑπερφιάλοισι*) a *bez zákonov* (*ἄθεμιστοι*), o ktorých tvrdí Polyfémus, že sa nestarajú o bohov (porovnaj *Od.* 9.275 a n.) a tešia sa zo života pod božskou ochranou, ktorým sa vyznačoval zlatý vek (porovnaj *Od.* 9.107 a n.), Antisthenés hovorí, že nespravodlivý bol iba Polyfémus, a všima si, že ostatní Kyklópi nemuseli obrábať pôdu, čo podľa neho dokazuje ich spravodlivosť. Podľa Antisthena to nebol básnik, ale Polyfémus, kto vyhlásil, že Kyklópi sú nezávislí od bohov.

Antisthenés na jednej strane poukazuje na rozpor medzi charakteristikou Kyklópov ako *hrozných* a *násilných* (*ὑπερφιάλους*), *žijúcich bez zákonov*

**Obrázok 36:**

Detail hrdla tzv. eleusinskej pohrebnej amfory od Polyféma (okolo roku 660 pred Kr.). Maľba stvárňuje Odyssea a jeho druhov, ako oslepujú Kyklópa Polyféma (*Αρχαιολογικό Μουσείο Ελευσίνας*, Ελευσίνα).

(ἀθεμίστους) a nezákonne (παράνομους), a tvrdením, že sa im dostáva od bohov veľa dobra (ἄφθονα παρὰ θεῶν αὐτοῖς ὑπάρχειν φησὶ τὰ ἀγαθὰ) na strane druhov. Snaha o prekonanie tohto rozporu ho vedie k reinterpretácii výrazov ὑπερφιάλων, ἀθεμίστους a παράνομους.

V. di Benedetto („Tracce di Antistene in alcuni Scoli all' *Odissea*“, s. 208-228) hľadá argumenty v prospech predpokladu, ktorý naznačil už F. Buffière (*Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, s. 360-361): Antisthenés bol podľa neho pôvodcom protikladu medzi Polyfémom a ostatnými Kyklópmi a vypracoval ho na základe pozitívneho výkladu homérskeho spojenia ὑπερφιάλων ἀθεμίστων (hrozných, bez zákonov žijúcich). Antisthenés podľa Porfyriovej správy vyložil tieto slová ako „telesne ozrutných“ a „tých, ktorí sa neriadia písanými zákonmi, keďže každý z nich zákonne vládne nad tým, čo mu patrí“ (porovnaj *Porphyrii quaestionum Homericarum ad Odysseam*, s. 86, 14-88, 17 Schrader – podobne Platón v *Leg.*, 680b-e, zobrazuje zriadenie Kyklóпов ako „vládu pána“, δυναστεία). Polyfémos bol nespravodlivý preto, lebo pohádal Diom – ostatní Kyklópi však boli spravodliví. Podľa Giannantonioho (*SSR*, IV, s. 337-338) sa tým prekonáva rozpor medzi veršami *Od.* 9.275-276 a 9.411-412 (porovnaj *Porphyrii quaestionum Homericarum ad Odysseam*, s. 88, 24-89, 19 Schrader). Dokonca možno predpokladať, že Aristarchova obhajoba verzie ὑπερφιάλων proti verzii ὑπέρδυμον v *Il.* 5.881 (porovnaj Apoll., *Lex. hom.* s. v. ἀθεμίστων et s. v. ὑπερφιάλων) pochádza priamo od Antisthena (porovnaj Giannantoni, *SSR*, IV, s. 338).

Zmyslom Antisthenovej interpretácie *kyklópeie* by mohlo byť na jednej strane konštatovanie, že iba Polyfém os pohŕda bohmi a je nespravodlivý (*ἄδικος*), zatiaľ čo ostatní Kyklópi sú *δίκαιοι*, a na strane druhej morálne hodnotenie Odyssea, ktorý konal správne, keď potrestal iba Polyféma. Podľa Giannantonioho (SSR, IV, s. 343) Antisthenov výklad nemal alegorický charakter.

<sup>1</sup> L. Paquet (*Les Cyniques grecs*, s. 47) k tomuto miestu poznamenáva, že Antisthenov výklad homérskeho verša (*Od.* 9.106) zaujímavým spôsobom predznamenáva kynický duch protestu a ideál života v súlade s prirodzenosťou (*κατὰ φύσιν ζῆν*), ktorý sa uskutočňuje vo vzťahu k ustanoveným inštitúciám.

## V A 190

PORPHYR. *schol. ad Od.* ι 525: [ὡς οὐκ ὀφθαλμὸν <σ> ἰήσεται οὐδ' Ἐννοσίγῳ].

*διὰ τί ὁ Ὀδυσσεὺς οὕτως ἀνοήτως εἰς τὸν Ποσειδῶνα ὠλιγώρησεν εἰπὼν* „ὡς οὐκ . . .“; *Ἀντισθένης μὲν φησι διὰ τὸ εἰδέναι ὅτι οὐκ ἦν ἰατρός ὁ Ποσειδῶν ἀλλ' ὁ Ἀπόλλων.*

Porphyr. *schol. ad Od.* ι 525: [*Oko ti nezhojí nik, ani otec trasúci zemou*].

Prečo Odysseus tak nerozumne znevažuje Poseidónove schopnosti, keď hovorí: „Oko ti...“? Podľa Antisthena preto, lebo vraj dobre vedel, že lekárom nie je Poseidón, ale Apollón.

**Komentár:** Podľa H. Schradera (*Porphyrrii quaestionum Homericarum ad Odysseam*, Vol. II., s. 398) tento zlomok pochádza z Antisthenovho spisu *Kyklóps alebo o Odysseovi* (porovnaj V A 41).

Antisthenés sa opäť snaží ukázať, že Odysseov postoj je rozumný, t. j. prijateľný z etického hľadiska. Prečo by Odysseus znevažoval Poseidóna vyhlásením, že nikdy nebude môcť uzdraviť Polyfémovo oko? – Pretože Odysseus vedel, že *uzdravujúci boh* nie je Poseidón, ale Apollón. Pripomeňme, že antickí kritici považovali Odysseovo chvastanie sa pred Kyklópom za jedno z jeho najspupnejších vyjadrení, lebo spochybňovalo moc bohov. Antisthenova obhajoba Odyssea sa zakladá na tom, že jeho slová nepovažuje za pochabé alebo samolúbe – opierajú sa totiž o zmysluplné vedenie. Súčasťou tohto vedenia mohla byť všeobecne známa skutočnosť, že Poseidón nepatrí k bohom, ktorí majú liečiteľské schopnosti. Antisthenova chvála rozumného konania aj v tomto prípade pripomína Odysseovu *polytropiu* – schopnosť vyjadrovať sa a konať s ohľadom na konkrétnu situáciu (porovnaj F. D. Caizzi, „Antistene“, s. 81). Súčasťou polytropickej múdrosti je morálne vedenie: Odysseus sa nevyjadruje spupne o Poseidónovi, práve naopak – formuluje základnú „teologickú prav-

du“ (porovnaj A. Brancacci, *Oikeios logos*, s. 115-116; V. di Benedetto, „Tracce di Antistene in alcuni Scolii all' *Odissea*“, s. 215; S. Montiglio, *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*, s. 34).

V zl. V A 190 podobne ako v predošlých a nasledujúcich zlomkoch môžeme vybadať východiskové presvedčenie, že mýtus si vyžaduje *logos*, aby sa stal zrozumiteľným – čo je cieľom všetkých výkladov mýtov (porovnaj V A 191 – V A 192). Otvorenou otázkou však ostáva, či sa Antisthenés pokúšal o alegorický výklad. Podľa Giannantonioho (*SSR*, IV, s. 343) ani tento Antisthenov výklad nemá alegorický, ale morálny charakter.

## V A 191

PORPHYR. *schol. ad Il.* Α 636: [Νέστωρ δ' ὁ γέρον ἀμογητὶ ἄειρεν].

διὰ τί πεποίηκε μόνον τὸν Νέστορα αἴροντα τὸ ἔκπομα; . . . Ἀντισθένης δὲ οὐ περὶ τῆς κατὰ χεῖρα βαρύτητος λέγει, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἐμεθύσκετο σημαίνει· ἀλλ' ἔφερε ῥαδίως τὸν οἶνον.

Porphyr. *schol. ad Il.* Α 636: [jedine stavec Nestór však pohár ľahúčko dvíhal].<sup>1</sup>

Prečo zobrazuje jedine Nestóra,<sup>2</sup> ako dvíha čašu vína? ... Podľa Antisthena tu nehovorí o ťažobe pociťovanej rukou, ale vraj naznačuje, že nebol opitý – zniesol totiž veľa vína.

**Komentár:** Antisthenov výklad Nestórovho pitia by mohol pochádzať zo spisu *Περὶ οἴνου χρήσεως ἢ περὶ μέθης ἢ περὶ τοῦ Κύκλωπος* (*O rozžívaní vína alebo o opilstve alebo o Kyklópovi*; Diog. Laert., VI 18; porovnaj Schrader, *Porphyrii quaestionum Homericarum ad Odysseam*, Vol. II., s. 398).

Scéna Nestórovho zodvihnutia ťažkej čaše (*Il.* 11. 636-637) patrí k často komentovaným pasážam homérskych eposov. Pripomenutie spôsobilosti čítania tejto scény by nám mohlo pomôcť pri porozumení základných zámerov anticých výkladov Homéra. Obraz staručkého Nestóra, ktorý sa ukáže, že je silnejší ako jeho mladší druhovia, už od najstarších čias vyvolával zvedavosť anticých komentátorov. Porfyrios (*Schol. ad Il.* Α 636) o tom píše: *nemôžeme predsa predpokladať, že by Nestór zodvihol ťažkú čašu vína ľahšie ako jeho mladí spolustolovníci.*

Najjednoduchší výklad Nestórovho pitia formulujú schólie k *Iliade*, podľa ktorých je Homérov opis silnej Nestórovej ruky obvyklým komplimentom básnika, adresovaným slávnemu hrdinovi (porovnaj *Scholia in Iliadem* 11.636a4-5: *τοῦτο τῶν ἐπαίνων λεγομένων Νέστορός ἐστι*). O neobyčajnej sile Nestóra sa

zmieňuje aj 24. spev *Iliady* (24.456), kde sa hovorí o tom, že Nestór dokázal sám zastrčiť ťažkú závoru brány, ktorú museli dvíhať traja silní muži – ale zrejme by sme nemali spájať túto pasáž so scénou pitia z 11. Spevu, lebo čaša, ktorú dvíha Nestór, pripomína Achillov ozdobný pohár, z ktorého nemohol piť žiadny iný smrteľník (porovnaj *Il.* 16,225). Porovnaj Hainsworthov komentár (*The Iliad: A Commentary*, Volume 3, Books 9-12, s. 293).

Hlavná línia antických výkladov Nestórovho pitia sa opiera o metonymiu, t. j. o prenesenie označenia z jedného predmetu (čaša) na druhý predmet (víno) na základe súvislosti, a takisto na dvojznačnosti aktu „zodvihnutia čaše“, ktorý môže byť nielen známkou toho, že Nestór má neobyčajnú silu, ale aj toho, že znesie veľa vína.

Porfyrios pripomína tiež Glaukónov výklad scény pitia (porovnaj Schrader, *Porphyrii quaestionum Homericarum ad Odysseam*, Vol. I., s. 168), podľa ktorého Nestór nebol výnimočne silný, ale zužitkoval svoju duševnú zdatnosť (čašu s vínom uchoпил za držadlá diametrálne, čím ju odľahčil). Zdá sa, že Glaukónova interpretácia (aj keď pôsobí jednoducho, či dokonca detinsky) vychádza z presvedčenia, že existuje viacero spôsobov čítania Homéra (porovnaj N. J. Richardson, „Homeric Professors in the Age of the Sophists“, s. 79, ktorý porovnáva Glaukóna s dobovými vykladačmi, ako aj s postavami vystupujúcimi v Platónovom *Iónovi*).

Antisthenov výklad by mohol zapadať do línie morálneho čítania Homéra: Slová, že Nestór dvíha čašu bez námahy, znamenajú, že znesie víno ako málokto iný, t. j. že *vie, ako sa neopiť*. Porovnaj nepriamu chválu Sókratovho pitia (ktoré si rovnako ako čokoľvek iné v našom živote vyžaduje *rozumnosť a umiernenosť*) v závere Platónovho *Symposia* (223b-d): Sókratés ako jediný vydrží popíjať a diskutovať po celú noc a keď jeho spoločníci v pitke zaspia od únavy, tak vstane, umyje sa a odchádza do Lykeionu, kde strávi deň tak ako inokedy, t. j. akoby nestrávil celú noc na symposiu. Porovnaj J. Pépin, „Aspects de la lecture antisthénienne d’Homère“, s. 6-7.

O charaktere Antisthenovho výkladu Nestórovho pitia sa vedie spor. Kľúčové miesto v Porfyriovej správe sa týka formy Antisthenovho výkladu *Iliady* 11., 636-637. Konkrétne ide o to, čo sa *nehovorí priamo, ale iba naznačuje* (οὐ ... λέγει, ἀλλ’ ... σημαίνει). Interpreti alegórií sa často odvolávajú na rozdiel medzi tým, čo sa výslovne hovorí (*expressis verbis*), a tým, čo sa len naznačuje. Porfyrios v tejto súvislosti odkazuje na vlastný výklad v *Jaskyni nýmfy*, kde pripomína, že Homér na jednom mieste *Iliady* hovorí (λέγει) o bránach Slnka, ale pritom naznačuje (σημαίνει), že ide o Raka a Kozorožca (porovnaj Porphyr., *De ant. Nymph.*, 28.1: λέγει δέ που καὶ Ἥλιου πύλας, σημαίνων καρκίνον τε καὶ αἰγόκερον; porovnaj Clem., *Strom.*, VI, XVII, 151, 4; VII, XVI, 96, 2). Porovnaj J. Pépin, „Aspects de la lecture antisthénienne d’Homère“, s. 8.

Predobrazom Antisthenovho rozlíšenia medzi λέγει („hovorí priamo“) a σημαίνει („hovorí v náznakoch“, „naznačuje“, „dáva znamenia“) by mohli byť niektoré Hérakleitove zlomky, konkrétne zl. B 123 DK (φύσις δὲ ... κρύπτεσθαι φιλεῖ, porovnaj Navia, *AA*, s. 45), ale predovšetkým zl. B 93 DK z Plútarcha (porovnaj J. Pépin, „Aspects de la lecture antisthénienne d’Homère“, s. 8): *Vládca veštiarne v Delfách, ani nehovorí (οὔτε λέγει), ani neskrýva (οὔτε κρύπτει), ale naznačuje* (t. j. dáva znamenia, ἀλλὰ σημαίνει). Zmysel Hérakleitovho výroku by mohol spočívať v tom, že Apollón nehovorí, ako veci sú, ale ani ich pred ľuďmi neskrýva – boh naznačuje, t. j. prehovára cez znamenia, aby smrteľníci mohli dospieť k ich pochopeniu.

Ak Porfyrios upravil pôvodné znenie Antisthenovho textu, mohol tak urobiť s ohľadom na hérakleitovský zlomok B 93 DK, pretože analogická formulácia bola dosť rozšírená a používali ju viacerí autori, ktorí dokazovali, že boh neprehovára k človeku priamo, ale sprostredkovane, a to spôsobom, ktorý skresľuje význam prehovoru (porovnaj J. Pépin, „Aspects de la lecture antisthénienne d’Homère“, s. 8).

Keď alexandrijskí gramatici hľadajú kritériá na vymedzenie alegórie, poukazujú predovšetkým na rozdiel medzi predmetom hovorenia a tým, čo sa naznačuje, takže vychádzajú (vedome alebo nevedome) z hérakleitovskej diferencie. V tomto duchu Pseudo-Hérakleitos formuluje jednu z definícií alegórie (porovnaj *Homer. quiaest.*, 5, 2): „Spôsob, ktorý jedno vyslovuje, ale iné, ako to, čo hovorí, naznačuje, sa príznačne nazýva alegoria“ (Ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων, ἐπωνύμως ἀλληγορία καλεῖται, preklad A. Kalaš).

Porfyriova správa poukazuje na to, že Antisthenés rozlišoval medzi *doslovným* a *preneseným* významom Homérovej *Iliady* (porovnaj Diónovu správu [= zl. V A 194]), čo by mohlo znamenať, že Antisthenés vedome narábal s alegorickými výkladmi epických príbehov. Nie je však jasné, aký zmysel mohol pripisovať alegorizácii: (1.) Mýtická tradícia mohla pre neho predstavovať tajomnú a poetickú múdrosť prvých vekov (...*les formes obscures et poétiques de la sagesse des premiers âges...*) a prvých ľudí, ktorí vďaka bláznivej nevedomosti a veľkej predstavivosti zbožštili prírodné sily (porovnaj Ch. Chappuis, *Antisthene*, s. 82 – 83). (2.) Alebo to mohla byť aj oná múdrosť, ktorá sprítomňuje neprítomný, skrytý zmysel, *ὑπόνοια* (porovnaj Xenoph., *Symp.* 3,6 [= V A 185]) a vyžaduje si aktivitu logu, aby sa to zmysluplné vynorilo opäť na povrchu.

L. Navia (*AA*, s. 44-45) si myslí (zrejme v nadväznosti na Pépina, ale bez bližšej textovej analýzy), že v Antisthenovom výklade homérskej scény zaznieva jemný moralistický tón: Aj my (podobne ako Nestór) dvihneme ťažký pohár iba vtedy, keď máme dostatok síl – a zvyčajne na to potrebujeme skôr morálnu než fyzickú silu.

N. J. Richardson („Homeric Professors in the Age of the Sophists“,



s. 82) radí Antisthena k tradícii, ktorá hľadá vo význame veršov skrytý zmysel (*ὑπόνοια*). Vychádza pritom z Porfyriových slov, že Homér podľa Antisthena *nehovorí o ťažobe pocitovanej rukou* (*οὐ περὶ τῆς κατὰ χεῖρα βαρύτητος λέγει*), ktoré poukazujú na potrebu metaforického výkladu v protiklade k zaužívaným vyjadreniam typu *ἄλλος μὲν μογέων ἀποκινήσασκε τραπέζης* (*iný muž by ju musel zdvihnúť zo stola s veľkými ťažkosťami*; porovnaj Athen. II 76.7). Antisthenés spája skrytý zmysel veršov (t. j. že Nestór zniesol veľa vína) s nebezpečenstvom nemierneho pitia (porovnaj Xenoph., *Symp.* 4,41 [= V A 82]: ... *τί, ὅς ἐν ζωτῆι πολὺν οἶνον πίνει, ὡς ἂν οὐκ ἔστιν ἀποφραγεῖν τὸ στόμα, ἀλλὰ καὶ τὸ πνεῦμα ἐκπίπτει*; porovnaj taktiež zl. V A 197 z Aelia Aristida). Dokladom Richardsonovho názoru by mohol byť Antisthenov spis *O Kirké* (*Περὶ Κίρκης*; porovnaj zl. V A 41), ktorý sa pravdepodobne zaoberal umiernenosťou v pití a jedení (porovnaj Xenoph., *Mem.* I 3, 7: Kirké nepremenila Odyssea na prasa, lebo on jediný ovládol sám seba, *ἐγκρατής*, t. j. vzal si z jedla a pitia iba toľko, koľko potreboval).

N. J. Richardson („Homerian Professors in the Age of the Sophists“, s. 65) rozlišuje medzi klasickým gréckym a moderným chápaním alegórie – *ὑπόνοια* mala podľa neho v 5. stor. pred Kr. širší význam ako v neskorších alegorizáciách, t. j. zahŕňala *všetky výklady, ktoré nebrali do úvahy zvyčajný alebo doslovný význam slov v homérskech pasážach, ale kládli dôraz na jemné významové odtiene*. Výraz *ὑπόνοια* znamená doslova „domnieka“, „podozrenie“, „hádkanka“ (porovnaj *LSJ*, s. v.; porovnaj taktiež Aristot., *Eth. Nic.* 1128a28, kde *ὑπόνοια* odkazuje na reč používanú v komédii, ktorá iba niečo naznačuje na rozdiel od surovej, obscénnej reči, *αἰσχρολογία*). Ak by sme však prijali takéto široké vymedzenie *ὑπόνοια*, potom by sme mohli pristupovať aj k Sókratovmu výkladu Simonidovej básne v *Prótagorovi* ako k alegorickému čítaniu, ktoré využíva známe sofistické postupy. Takisto poznámku Platónovho Sókrata, že Homér používa slovo *κῆαρ* („srdce“) ako narážku na *κηρός* („vosk“), by sme mohli chápať ako alegorické čítanie Homéra (porovnaj *Theaet.* 194c8: *αἰνίττεσθαι* = „hovoriť v hádankách“, „tajomne naznačovať“).

J. Pépin na základe podrobnej sémantickej analýzy antických správ (Hérakleitov zlomok B 93 DK, Ps.-Hérakleitova definícia alegórie, Porfyriova správa o Antisthenovi a Zénónovi) dospieva k záveru, že Antisthenés mohol byť prvým Grékom, ktorý uplatňoval špecifický morálny výklad na dva verše z 11. spevu *Iliady* o Nestórovi, keď poukazoval na to, že zjavný fyzický zmysel sa musí nahradiť skrytým morálnym významom (J. Pépin, „Aspects de la lecture antisthénienne d’Homère“, s. 10): *...pretože Homér chce povedať, že Nestór dvíha svoj pohár s väčšou zdržanlivosťou ako všetci mladíci* (*θέλει γὰρ εἰπεῖν, ὅτι παντὸς νέου σωφρονέστερον ἐβάσταξε τὸ ποτόν ... ὁ Νέστωρ*; porovnaj Porphyr., *Quest. Hom. ad Il. II, 636-637*). Antisthenés vidí zjavný rozdiel medzi tým, čo

Homér *hovorí* (λέγει), a tým, čo *chce povedať* (θέλει εἰπεῖν), resp. tým, čo *naznačuje* (σημαίνει). Rovnaké verše vykladá Eustathios (*In Hom. Il. A 636-637*) slovami: „Básnik chce symbolickým spôsobom povedať, že starý Nestór dvíhal čašu s nápojom zdržanlivejšie a s väčším sebaovládaním ako ktokoľvek iný“ (*Βούλεται οὖν συμβολικῶς λέγειν ὁ ποιητής, ὡς ὁ γέρον Νέστωρ παντὸς ἐγκρατέστερόν τε καὶ σωφρονέστερον τὸ ποτήριον σὺν τῷ ποτῶ ἑβάσταξεν*). Medzi Antisthenovým a Eustathiovým výkladom je len nepatrný rozdiel: namiesto spojenia „chce povedať“ (θέλει εἰπεῖν) čítame „želá si povedať“ (βούλεται ... λέγειν). Problematické je sloveso *βαστάζειν*, ktoré môže mať doslovný význam (Nestór dvíha plnú čašu vína), ale aj prenesený význam (Nestór znáša víno veľmi dobre). J. Pépin v tejto súvislosti odkazuje na príslovku *συμβολικῶς* (rovnocennú s príslovkou *ἀλληγορικῶς*), ktorá evidentne určuje, že Eustathiovi ide o prenesený význam (porovnaj „Aspects de la lecture antisthénienne d’Homère“, s. 11-12). Zdá sa, že Antisthenés by mohol stáť na začiatku alegorickej línie výkladu Homéra, ktorú uzatvára Eustathios. Ale naše svedectvá sú príliš útržkovité na to, aby sme Antisthena jednoznačne označili za prvého alegorického vykladača. Ako upozorňuje J. Pépin („Aspects de la lecture antisthénienne d’Homère“, s. 13), alegorizácia bola nesmierne komplikovanou myšlienkovou stavbou, ktorá sa nezaobišla bez hlbokej znalosti gramatiky, rétoriky a teológie. Na druhej strane však nemôžeme vylúčiť ani to, že Antisthenés pripravil pôdu na nástup alegorického výkladu v podobe, ktorú poznáme u stoika Zénón a neskôr u Filóna Alexandrijského.

Podľa Giannantonioho (*SSR*, IV, s. 343) Antisthenov výklad Nestórovho pitia nemá alegorický, ale morálny charakter, podobne ako interpretácia Kyklóvov alebo Odysseovho prívlastku *polytropos*. (Porovnaj taktiež J. Tate, „Antisthenes was not an allegorist“, s. 14-22.)

<sup>1</sup> V závere 11. spevu *Iliady* Homér opisuje veľkú čašu so štyrmi ozdobnými držadlami a dvomi podstavcami, ktorá bola taká ťažká, že mladší muž ju len tak tak presunul z jednej strany stola na druhú, keď bola naplnená vínom – staručký Nestór ju však zodvihol bez väčšej námahy.

<sup>2</sup> R.. Höistad („Was Antisthenes an allegorist?“, s. 29) sa domnieva, že Antisthenés vykreslil Nestóra v priamom protiklade ku Kyklóvovi (porovnaj zl. V A 197, kde Aristides referuje o akýchsi Antisthenových dietetických radách týkajúcich sa pitia vína, ktoré treba nahradiť vodou, ak chceme ovládnuť sami seba).

## V A 192

ANONYM. *schol. lips. ad Il. O 123*: [εἰ μὴ Ἀθήνη πᾶσι περιδείσασα θεοῖσι].  
εἰκότως δὲ ὡς δεδοικυῖα τὸν πατέρα καὶ ἤδη πεπαιδευμένη μὴ ἐναντιοῦσθαι, περι

**Obrázok 37:**

Attická červeno-figúrová váza z náleziska vo Vulci (okolo 490 pred Kr.; ako remeselník je podpísaný Brygos). Podľa Dalbyho (*Siren Feasts*, s. 151) ide o stvárnenie Hekamédé, ktorá pripravuje nápoj *κυκίων* pre starého, bielobradého Nestóra (*Musée du Louvre*, Paris).



τῶν μελλόντων ἡ Γλαυκῶπις φροντίζει. ἐκ τούτου καὶ Ἀντισθένης φησίν, ὡς εἴ τι πράττει ὁ σοφός, κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν ἐνεργεῖ, ὡς καὶ ἡ Ἄθηνᾶ τριχῶς νουθετεῖ τὸν Ἄρην.

*Anonym. schol. lips. ad Il. O 123: [Keby však Athénu netiesnil strach, čo s bohmi sa stane]*

Je pravdepodobné, že Athéna sa bála otca, pretože jej už pohrozil, aby sa nevzpierala. Bohyňa so žiariacimi očami sa teda zamýšľala nad budúcnosťou. Z toho Antisthenés usudzuje, že ak mudrc niečo robí, vždy to robí so všetkou zdatnosťou. Príkladom mu je Athéna, ktorá trojakým spôsobom napomína Aresa.<sup>1</sup>

**Komentár:** Podľa H. Schradera (*Porphyrii quaestionum Homericarum ad Odysseam*, Vol. II., s. 386-389) je sporné Antisthenovo autorstvo schólií obsiahnutých v zl. V A 192 a V A 193. J. Tate (*Plato and Allegorical Interpretation*, s. 6) argumentuje, že táto časť schólia k veršu 15.123 *Iliady* nepochádza od Antisthena. Proti jednoznačnosti Tateovho záveru namieta N. J. Richardson („Homeric Professors in the Age of the Sophists“, s. 81).

Ak je zl. V A 192 autentický, išlo by o ďalší príklad etického výkladu homérskej látky: mudrc koná tak, ako by konal boh. R. Höistad (*Cynic Hero and Cynic King*, s. 113) dáva zlomok do vzťahu s tézou, že *mudrc sa nebude riadiť ustanovenými zákonmi, ale zákonom zdatnosti* (Diog. Laert. VI 11 [= zl. V A 134]), t. j. že *zdatnosť* je synonymom *prírodzenosti*, a stojí v protiklade k *zákonom*.

Antisthenov výklad by sme mohli dať do vzťahu s Démokritovým zl. 68 B 2 DK z Orionovho slovníka, ktorý odkazuje na výklad Athéninoh privlasťku *Τριτογένεια*: *Trojrodá Athéna je podľa Démokrita rozumnosť – z rozumnosti vznikajú tri veci: dobre uvažovať, bezchybne hovoriť a konať, čo treba* (*Τριτογένεια ἢ Ἀθηνᾶ κατὰ Δημόκριτον φρόνησις νομίζεται. γίνεται δὲ ἐκ τοῦ φρονεῖν τρία ταῦτα· βουλευέσθαι καλῶς, λέγειν ἀναμαρτήτως καὶ πράττειν ἃ δεῖ*). N. J. Richardson („Homerian Professors in the Age of the Sophists“, s. 81) si kladie otázku, či by sme Démokritov zlomok nemohli považovať za alegorické čítanie Homéra (v tom prípade sa spájalo s jazykovým skúmaním). Antisthenés mohol rozvinúť démokritovský alegorický výklad. V tejto súvislosti Platón pripomína (*Crat.* 407a), že väčšina súčasných vykladačov Homéra vidí v Athéne stelesnenie rozumu (*λόος*) a rozvažovania (*διανοία*). Antisthenés vo svojom výklade mohol ísť ešte ďalej, ako to naznačuje titul jeho spisu *Athéna alebo o Télemachovi* (*Ἀθηνᾶ ἢ περὶ Τηλεμάχου*), ktorý zrejme spájal Athénu s Télemachovou výchovou (porovnaj zl. V A 41). Podľa F. D. Caizzi (*AF*, s. 83-84) Antisthenés možno rozvíjal predstavy, podľa ktorých sú božstvá personifikáciami ľudských schopností. V Pseudo-Hérakleitových *Homérskych otázkach* (61, 1 a n.), ktoré spájajú rôzne spôsoby alegorického čítania Homéra, je napr. Athéna zosobnením Télemachových myšlienok. Na základe zachovaných zlomkov však nedokážeme posúdiť, do akej miery bol Antisthenov výklad Athény alegorický.

K tomu pozri R.. Philippon („Democritea“, s. 175-183), ktorý argumentuje proti názoru, že Démokritos bol alegorista (porovnaj zl. 68 B 24 DK z Eustathiovho komentára k *Od.* 15.376, kde Démokritos nazýva Eumaiovu matku *Πενία*, „Chudoba“ – zrejme v protiklade k jeho otcovi, kráľovi Ktésiovi, ktorého meno evokuje „majetok“; porovnaj *Od.* 15.413 a n.).

<sup>1</sup> V *Iliade* 15.123 a n. Athéné chladí horúcu hlavu Aréovu a apeluje na jeho rozum a hanbu. Ak stelesňuje Arés boha bezhlavej a zúrivej vojny, tak Athéné (tzv. *Πρόμαχος*) je bohyňou rozumne vedenej vojny, ktorá vedie k víťazstvu.

## V A 193

ANONYM. *schol. venet. ad Il.* Ψ 65: [ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχῇ Πατροκλῆος δειλοῖο].  
ἐντεῦθεν Ἀντισθένης ὁμοσχήμενας φησὶ τὰς ψυχὰς τοῖς περιέχουσι σώμασι εἶναι.

*Anonym. schol. venet. ad Il.* Ψ 65: [Prišla aj duša Patrokla – toho, čo úboho zomrel].

Antisthenés z toho usudzuje, že duše majú rovnaký tvar ako telá, v ktorých sú obsiahnuté.

**Komentár:** F. D. Caizzi (*AF*, s. 108) poznamenáva, že predstavu o rovnakom tvare duše a tela, ktorá sa tu prisudzuje Antisthenovi, nemožno interpretovať ako potvrdenie „Antisthenovho materializmu“ (porovnaj Überweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, zv. I., s. 162; Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, zv. II.1, s. 306, pozn. 2; Nestle, *Die Sokratiker*, s. 13). Zlomok by sme nemali považovať ani za dôkaz Antisthenovej viery v nejaký druh posmrtného prežívania (porovnaj Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians*, s. 142).

Výklad verša z *Iliady*, ktorý anonymný schóliasta pripisuje Antisthenovi, by sme na základe zlomkov V A 41 (porovnaj komentár k spisu *O sofistoch a fyziognómii*) a V A 62 [= Athen. XIV 6] mohli zaradiť do širšieho kontextu dobového premýšľania o fyziognómii.

## V A 194

DIO. CHRYSOST. *orat.* LIII (36) 4-5:<sup>1</sup> ὁ δὲ Ζήνων [fr. 274 S.V.F. I p. 63] οὐδὲν τῶν τοῦ Ὁμήρου ψέγει, ἅμα διηγούμενος καὶ διδάσκων ὅτι τὰ μὲν κατὰ δόξαν, τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν γέγραφεν, ὅπως μὴ φαίνεται αὐτὸς αὐτῶ μαχόμενος ἐν τισὶ δοκοῦσιν ἐναντίως εἰρησθαι. ὁ δὲ λόγος οὗτος, Ἀντισθένους ἐστὶ πρότερον, ὅτι τὰ μὲν δόξη, τὰ δὲ ἀληθεῖα εἴρηται τῷ ποιητῇ· ἀλλ' ὁ μὲν οὐκ ἐξειργάσατο αὐτόν, ὁ δὲ καθ' ἕκαστον τῶν ἐπὶ μέρους ἐδήλωσεν.

Dio Chrysost. *orat.* LIII (36) 4-5: Zénón nehaní nič u Homéra [zl. 274 S.V.F. I p. 63]. Vo svojich spisoch nás poučuje a vykladá, že Homér písal niektoré veci z hľadiska mienky a iné zas z hľadiska pravdy. Chcel tak dosiahnuť, aby si nik nemyslel, že Homér si odporuje v tvrdeniach, ktoré si na prvý pohľad protirečia. Tento názor však vyslovil už predtým aj Antisthenés. Hovorí, že jedno hovorí básnik v duchu mienky, druhé zas v duchu pravdy. Antisthenés však túto teóriu nerozpracoval, Zénón ju však prepracoval do najväčších podrobností.

**Komentár:** Komentátori, ktorí obhajujú názor, že Antisthenés bol alegorista, sa opierajú o dve kľúčové správy, zl. V A 185 a V A 194. Druhý zlomok pochádza od Dióna a vyžaduje si čo najpodrobnejšiu analýzu. Predovšetkým si musíme vyjasniť svoju interpretačnú pozíciu: Ak budeme považovať Diónovo svedectvo za vierohodné, zrejme by sme mali predpokladať určitú kontinuitu medzi Antisthenovými a Zénónovými výkladmi Homéra, ktorú však nepotvrdzujú ani odporcovia, ani zástancovia Antisthenovho alegorického výkladu (lebo vylučujú, že by sa Antisthenés pokúšal o naturalistické výklady Homéra, ktoré boli bežné pre raných stoikov). G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 342) si myslí,

že tzv. „kynicko-stoická tradícia“, ktorá by mala bez prerušenia siahať od Antisthena až po starší stoicizmus, je umelým konštruktom nemeckých historikov. Pokiaľ by sme mali dôverovať Diónovmu svedectvu, tak údajný Antisthenov protiklad *δόξα-ἀλήθεια* by sa nemal líšiť od protikladu medzi jedným bohom a mnohými bohmi (porovnaj zl. V A 179 a V A 180), to znamená od protikladu medzi *νόμος* (ktorý by predstavovala Homérova viera, resp. ľudová viera rozšírená v jeho dobe) a *φύσις*. Učenie o protiklade medzi jedným bohom a mnohými bohmi v spise *Φυσικός* podľa niektorých komentátorov (E. Zeller, Th. Gomperz) potvrdzuje, že Antisthenova interpretácia bola alegorická. Podľa iných to, naopak, vyvracia (porovnaj Giannantoni, *SSR*, IV, Poznámka 25 a 35).

J. Pépin („Aspects de la lecture antisthénienne d’Homère“, s. 2) si myslí, že Dión nekladie dôraz na odlišnosť medzi Antisthenovým a Zénónovým výkladom (t. j. nepoukazuje na to, že Antisthenovo čítanie Homéra nie je také dôsledné ako Zénónovo), ale zdôrazňuje, že Antisthenés aj Zénón obraňujú Homéra pred kritikmi poukazujúcimi na rozporupnosť niektorých pasáží, na základe ktorých sa zdá, že Homér vyvracia sám seba.

Ozvenou Antisthenovho rozlíšenia medzi *κατὰ δόξαν* a *κατ’ ἀλήθειαν* by mohla byť Aristotelova poznámka k (3.) výhrade, že básnické zobrazenie nezodpovedá pravde, na ktorú sa zvyčajne odpovedá slovami, „ale tak by to malo byť“; napr. Sofoklés vyhlásil, že vykresľuje ľudí takých, akí majú byť, ale Euripidés hovoril, že takých, akí sú; Aristotelés poznamenáva, že ak sa nedá odpovedať ani jedným, ani druhým spôsobom, môžeme ešte povedať (4.), že *ludia si to takto predstavujú* (*ὅτι οὕτω φασίν*; porovnaj *Poet.*, 1460b35), napr. zobrazenie bohov zodpovedá predstavám ľudí, a nie pravde (ktorej zodpovedajú Xenofanove zobrazenia). Bližšie pozri N. J. Richardson, „Homeric Professors in the Age of the Sophists“, s. 80.

Obdobné rozlíšenie (*podľa mienky - podľa pravdy*) uplatňuje pri svojom čítaní Tóry alexandrijský vzdelanec Filón, ktorý v spise *O snoch* (*De somniis*, I 40, 237) hovorí, že jestvujú iba dve cesty v celých dejinách Zákona – jedna vedie k prostej pravde (k tvrdeniam typu *Boh nie je človek, aby klamal*; porovnaj *Numeri*, 23,19); druhá cesta musí prihliadať na mienku bláznivých ľudí (s ohľadom na ňu hovoríme, že *Boh ťa niesol tak, ako nosí človek svojho syna*; porovnaj *Deuteronomium* 1,31). J. Pépin („Aspects de la lecture antisthénienne d’Homère“, s. 3-4) si všíma blízkosť medzi gréckou tradíciou alegorického čítania Homéra a Filónom, ktorý ukazuje, že cesta pravdy (cesta Zákona) odmieta antropomorfizmus, zatiaľ čo cesta mienky (cesta smrteľníkov) sa nezaobíde bez antropomorfných tvrdení. Filón Alexandrijský mohol preniesť Antisthenove a Zénónove princípy výkladu Homéra na výklad Tóry (Pépin pripomína, že Filón poznal obidvoch gréckych vzdelancov a príležitostne sa o nich aj zmieňoval; porovnaj napr. zl. V A 106). V prospech Pépinovej hypotézy svedčí sku-

točnosť, že ani Dión, ani Filón nestavajú teórie Antisthena a Zénóna proti sebe, ale chápu ich ako jednotný spôsob výkladu; porovnaj Diónove výrazy *γέγραφεν* (opísať), *εἰρήσθαι* (vyprovodať), *εἴρηται τῷ ποιητῇ* (básnik hovorí; porovnaj zl. V A 194), a Filónov výraz *κατασκευάζεται* (ustanoviť; porovnaj k tomu taktiež A. Brancacci, *Oikeios logos*, s. 64). Niet pochýb o tom, že pre Antisthenovu teológiu bolo príznačné odmietanie akéhokoľvek antropomorfizmu (porovnaj zl. V A 181: *Boh sa ničomu nepodobá, a preto ho nemožno poznať na základe vyobrazenia*).

Rozlíšenie, ktoré Dión prisudzuje Antisthenovi, t. j. že Homér písal niektoré veci *podľa mienky*, *κατὰ δόξαν*, a iné *podľa pravdy*, *κατ' ἀλήθειαν*, resp. rozlíšenie dvoch ciest, ktoré nachádza Filón v Tóre, by mohlo vychádzať z eleatského protikladu *ἀλήθεια-ψεῦδος* (porovnaj začiatok Parmenidovej básne, zl. B 1 DK). Antisthenés sa možno snažil priblížiť čítanie Homéra intelektuálnemu jazyku svojej doby (porovnaj AK, s. 163; Navia, AA, s. 46 a n.). Spojitosť eleatského myslenia s Antisthenovým výkladom Homéra by sa však ťažko dokazovala z hľadiska zl. V A 159, ktorý (pokiaľ vychádza z pôvodnej antisthenovskej pozície, t. j. ak nie je dodatočnou kynickou anekdotou) spochybňuje logiku eleatského útoku na pohyb.

Niektorí interpreti si myslia, že Antisthenés sa vôbec nezaoberal alegorickými výkladmi Homéra. Porovnaj napr. Hillgruber, „Dion Chrysostomos 36 (53), 4 – 5 und die Homerauslegung Zenons“, s. 23-24 (svoje tvrdenie však bližšie nezdôvodňuje). Podobne argumentuje J. Tate, „Antisthenes was not an allegorist“ (porovnaj napr. s. 18, kde Antisthenov výklad Nestórovho pitia nazýva *a piece of silliness*), ktorý odpovedá na Höistadov článok („Was Antisthenes an allegorist?“, s. 16-30). Porovnaj taktiež názor R. Pfeiffera (*History of Classical Scholarship*, s. 36 a n.), ktorý súhlasí s J. Tateom. Iní interpreti (ako napr. R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, s. 193-194; L. Navia, AA, s. 49-50) sa domnievajú, že Antisthenés bol priamym predchodcom stoickej alegorizácie, aj keď nevieme posúdiť, či sa vo svojich homérskych prácach zameriaval primárne na alegorické výklady. R. Laurenti (*L'iponoia di Antistene*, s. 123) píše, že monoteizmus musel do viesť Antisthena k alegorickému chápaniu bohov (porovnaj zl. V A 179: *podľa konvencie je bohov veľa, podľa prírody je len jeden*).

Ako upozorňuje J. Pépin („Aspects de la lecture antisthénienne d'Homère“, s. 5-6), výklad Homéra vychádzajúci z rozdielu medzi „tým, čo sa hovorí“ a „tým, čo sa myslí“, je typický pre celé antické alegorické čítanie. V tomto duchu ho vykresľuje aj Pseudo-Hérakleitos vo svojom spise *Homérske otázky* (*Ὅμηρικά προβλήματα* 5, 14-16), keď cituje verše z 19. spevu *Iliady* (Odysseus tu hovorí o zármutku z vojny, pričom nepoužíva vojenský, ale roľnícky slovník: *premnoho stebiel hrot oštepá pokosil na zem, žatva je však prenepatrná, keď rozhodne o konci vojny Zeus*). Samotný Homér tu podľa Pseudo-Hérakleita

navádza svojich poslucháčov na to, aby pochopili Odysseove slová alegoricky, lebo to, čo vyjadruje slovami, sa týka pôdy, ale to, čo má na mysli, sa týka vojny. Inými slovami – to, čo je viditeľné, zrejme (τὸ δηλούμενον), sa vzťahuje na rovnaký predmet (t. j. na sémanticky označovanú vec, *παῖγμα*), ako to, čo je myslené (τὸ νοούμενον), vďaka čomu je čitateľ nútený hľadať skrytý zmysel veci. Rovnaký mechanizmus alegorizácie (napriek možným rozdielom v miere rozpracovania prostriedkov alegorického výkladu) ako u Pseudo-Hérakleita, resp. u alexandrijských gramatikov, nachádzame aj u Antisthena a Zénóna (porovnaj napr. rovnaké použitie príslovky ἐναντίως u Hérakleita a v Diónovej pasáži).

<sup>1</sup> Dión Chrysostomos (Δίων Χρυσόστομος), alebo Dión z Prúsy (Δίων ὁ Προσαῖος; asi 40 – 120 po Kr.) bol grécky rečník (s prívlastkom „Zlatoústý“, *Χρυσόστομος*), historik a spisovateľ ovplyvnený kynizmom. Zachovalo sa 80 z jeho *Rečí* (gr. *Λόγοι*, lat. *Orationes*), niekoľko *Listov*, krátke sofistické cvičenie *Chvála vlasov* (*Κόμης ἐγκώμιον*) a zlomky z nezachovaných spisov. Dión mal podľa všetkého prístup k textom sókratovcov, ktoré sa nám nezachovali, preto je dôležitým zdrojom ich štúdia. Vo svojich *Rečiach* pomerne často cituje Antisthenove diela – zdá sa, že spomedzi sókratovcov práve Antisthenov obraz Sókrata (ako aj jeho etické a politické názory) mal najväčší vplyv na Diónove vlastné postoje. Porovnaj A. Brancacci, „Dio, Socrates, and Cynicism“, s. 246-247.

## V A 195

PLUTARCH. *quom. adul. poet. aud. deb.* 12 p. 33 C: ὅθεν οὐδ' αἰ παραδιορθώσεις φαύλως ἔχουσιν αἷς καὶ Κλεάνδης [fr. 562 S.V.F. I p. 128] ἐχρήσατο καὶ Ἀντισθένης, ὁ μὲν εὖ μάλα τοὺς Ἀθηναίους ἰδὼν δορυβήσαντας ἐν τῷ θεάτρῳ [EURIP. fr. 19 N.<sup>2</sup> p. 5]  
 „τί δ' αἰσχρὸν εἰ μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῆ;“  
 παραβαλὼν εὐδύς,  
 „αἰσχρὸν τό γ' αἰσχρὸν, κἂν δοκῆ κἂν μὴ δοκῆ.“

Plutarch. *quom. adul. poet. aud. deb.* 12 p. 33 C: Preto stoja za niečo aj dodatočné opravy, ktoré uplatnil Kleantés [fr. 562 S.V.F. I p. 128] a Antisthenés. Keď ten videl, že Aténčania vyjadrujú v divadle hlučný nesúhlas pri slovách: „Je mrzké niečo, čo sa mrzkým nezdá tým, čo z neho majú osoh?“<sup>1</sup> hneď vedľa toho napísal: „Mrzké je vždy mrzké – aj keď sa takým zdá, aj keď sa takým nezdá.“<sup>2</sup>



**Komentár:** Ak doslovná formulácia nejakého miesta v básni nepripúšťala interpretovať ho tak, ako to bolo želateľné, autor vytvoril akúsi vedľajšiu opravu, t. j. zmenil etický, antropologický alebo iný význam tohto miesta, pričom použil podobne zvučiace slová a zachoval metrá.

V našom prípade Antisthenés (podľa inej tradície Sókratés) karhá jednu z postáv Euripidovej tragédie *Aiolos*, Makarea, ktorý obhajuje incestný styk medzi bratom a sestrou: τί δ' αἰσχρὸν ἢν μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῆ (Prečo by bolo mrzkým to, čo sa takým nezdá tým, ktorí z neho majú osoh?). Makareove slová paroduje Strepsiadés v Aristofanových *Oblakoch* (v. 1371 a n.); porovnaj taktiež Aristofanovu hru *Eἰρήνη*, v. 114-119.

<sup>1</sup> Porovnaj Euripidés, zl. 19 (Nauck): *Prečo by bolo mrzkým to, čo sa takým nezdá tým, ktorí z neho majú osoh?* (τί δ' αἰσχρὸν ἢν μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῆ;).

<sup>2</sup> Rovnaké slová prisudzuje Serenus Sókratovi (ap. Stobaeus, *Anth.* 5, 82): αἰσχρὸν τό γ' αἰσχρὸν, κἂν δοκῆ κἂν μὴ δοκῆ.

## V A 196

SCHOL. in Aristoph. *thesmophor.*, 21:

καὶ διὰ τούτου φαίνεται ὑπονοῶν Εὐριπίδου εἶναι τὸ σοφοὶ τύραννοι τῶν σοφῶν συνουσίᾳ.  
ἔστι δὲ Σοφοκλέους ἐξ Αἴαντος Λοκροῦ. ἐνταῦθα μέντοι ὑπονοεῖ μόνον, ἐν δὲ τοῖς Ἡρωσιν ἄντικρυς ἀποφαίνεται. καὶ Ἀντισθένης καὶ Πλάτων Εὐριπίδου αὐτὸ εἶναι ἠγροῦνται, οὐκ ἔχω εἰπεῖν ὅ τι παθόντες.

*Schol. in Aristoph. thesmophor.*, 21: Preto sa podľa všetkého domnieva, že tieto slová patria Euripidovi: „Tyran sa stávajú múdrymi stretávaním sa s mudrcami.“ Verš je však zo Sofoklovho *Aianta Lokridského*. Len na tomto jedinom mieste vyjadruje domnienku, v *Hrdinoch* sa však vyjadruje priamo. Ale aj Antisthenés a Platón<sup>1</sup> si myslia, že tieto slová sú z Euripida, ale neviem povedať, čo také ich k tomu vedie.

**Komentár:** Schólion R (Σ<sup>R</sup>) k 21. riadku Aristofanovej komédie *Ženy sláviace Thesmoforie* (Θεσμοφοριάζουσαι) cituje Sofoklov verš (zl. 14) – σοφοὶ τύραννοι τῶν σοφῶν συνουσίᾳ (tyrani sa stávajú múdrymi stretávaním sa s mudrcmi) – pričom uvádza, že Aristofanés v *Hrdinoch* (zl. 323) tento verš prisudzuje Euripidovi, podobne ako Antisthenés a Platón (dodajme, že aj niekoľko neskorších zdrojov). Bližšie pozri Austinov a Olsonov komentár k Aristofanovi (Aristophanes, *Thesmophoriazusae*, s. 58-59).

<sup>1</sup> Porovnaj Plat., *Resp.* 568a7; *Theag.*, 125b7.

## V A 197

AEL. ARISTID. *orat.* XLIX 30-33 ( Ἱερῶν λόγων Γ):

βιβλίον τι τῶν σπουδαίων ἔδοξα ἀναγιγνώσκειν, οὗ τὰ μὲν καθ' ἕκαστον [. . .] οὐκ ἂν ἔχοιμι εἰπεῖν [. . .] (31) ἀλλὰ πρὸς τῷ τέλει τοῦ βιβλίου τοιαύδε μάλιστα ἐνῆν - ἦν δὲ ὡς ἐπὶ τινος τῶν ἀγωνιστῶν λεγόμενα - „ταῦτα δὴ πάντα ὁ θεὸς συλλογισάμενος καὶ ὁρῶν τὸ ῥεῦμα ἄρθρον φερόμενον προσέταξεν ὕδωρ πίνειν, οἴνου δὲ ἀπέχεσθαι, εἴ τι δεῖται νικῆσαι· ἂ δὴ καὶ σοί, ἔφη, ἔξεστι μιμησαμένῳ στεφανοῦσθαι ἢ συστεφανοῦσθαι.“ ἐνταῦθα ἔληγεν [. . .] (33) καὶ τὸ βιβλίον αὐτὸ τοῦτο ἐδόκει εἶναι Ἀντισθένους περὶ χρήσεως· ἔφερε δὲ εἰς οἶνον, καὶ Διονύσου προσῆν τινα σύμβολα.

Ael. Aristid. *orat.* XLIX 30-33 (*Sväté knihy III*): Zdalo sa mi, že čítam serióznu knihu. Hoci nedokážem podrobne podať celý jej obsah [...] (31), som si istý, že ku koncu sa písalo niečo také, čo by sme skôr adresovali nejakému zápasníkovi: „Keď to boh všetko zvažil a keď videl tieť mohutný prúd, prikázal piť vodu a vyhýbať sa vínu, ak má naozaj prísť víťazstvo. Keď to budeš dodržiavať, aj ty môžeš dosiahnuť veniec víťazstva alebo získať veniec spolu s niekým iným.“<sup>1</sup> Tam sa jeho výklad skončil. [...] (33) Podľa všetkého ide o Antisthenovu knihu *O požívaní*.<sup>2</sup> Dotýkala sa totiž témy vína a obsahovala aj určité symboly typické pre Dionýza.

**Komentár:** Publius Aelius Aristides (Ἀριστείδης Ἀδριανεύς, 117 – 181 po Kr.) bol populárny grécky rečník tzv. „druhej sofistiky“. Šesť kníh jeho *Posvätných rečí* (Ἱεροὶ λόγοι), z ktorých pochádza aj náš úryvok, je žánrovo autobiografickým rozprávaním o jeho religióznej skúsenosti.

**Kontext:** Aristidés opisuje lieky, ktoré mu odporučil nejaký asklépiadovský lekár (Aelius trpel sériou chorôb už od svojich 26-tich rokov, čo mu znemožňovalo verejnú kariéru rečníka) a len tak mimochodom uvádza, že v jednom období života sa riadil radou Antisthena, ktorý odporúčal piť vodu namiesto vína.

<sup>1</sup> Názor, ktorý sa tu prisudzuje Antisthenovi, je v súlade s asketickým postojom známym z Xenofónovej *Hostiny* (porovnaj *Symp.*, 4,41: *kto sa uspokojí s tým, čo má, rozhodne nebude túžiť po cudzom*).

<sup>2</sup> Titul Antisthenovho spisu u Diogena *O požívaní vína alebo o opilstve alebo o Kyklópori* (Περὶ οἴνου χρήσεως ἢ περὶ μέθης ἢ περὶ τοῦ Κύκλωπος, zl. V A 41) ukazuje, s akou voľnosťou sa pretvárali názvy diel ešte predtým, než sa dostali do definitívneho katalógu Antisthenových spisov u alexandrijských gramatikov. Z podtitulu *Περὶ Κύκλωπος* môžeme usudzovať, že Antisthenés sa vo veľkom rozsahu odvoláva na *Odyseiu* 9.347 a n., kde Odysseus nahovorí Kyklópa, aby vypil opojné neriedené víno (porovnaj *AK*, s. 165).

**XXXIV. – a) Ἡρακλῆς ἢ Μίδασις – b) Ἡρακλῆς ἢ περὶ φρονήσεως ἢ ἰσχύος**  
**XXXIV. – a) Héraklés alebo Midas – b) Héraklés alebo o rozumnosti**  
**alebo sile**

**Komentár:** F. G. Welcker (*Kleine Schriften*, Bonn 1845, zv. II., s. 482-483) zredukoval tri héraklovské tituly obsiahnuté v Diogenovom katalógu na dva: 1. *Ἡρακλῆς καὶ Μίδασις*, v ktorom vyznávač slasti Midas tvorí protiklad k Héraklovi podobne ako v Prodikových *Ἵθραι*; a 2. *Ἡρακλῆς ἢ περὶ φρονήσεως καὶ ἰσχύος* (čiže *Ἡρακλῆς ὁ μείζων*, *Héraklés Väčší*), na ktorého sa vzťahujú zlomky zozbierané Winckelmannom (*Antisthenis fragmenta*, s. 15-16). Welckerovu hypotézu prijali aj ďalší historici (Ch. Chappuis, A. Müller, H. Usener, E. Weber).

Podľa Mullacha (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, 1867, s. 271) Antisthenés napísal len jeden héraklovský spis, ktorý pozostával z troch častí, avšak starovekí vzdelanci mu dali viaceré názvy: jedna časť sa venovala *ἰσχύος*, druhá časť *φρόνησις* a ďalšia sa zaoberala vzťahom Héraklés – Midas, čiže vzťahom medzi zdatnosťou a slasťou. Mullach si myslí, že zachované zlomky pochádzajú z jediného diela, ktoré napísal Antisthenés v súťaži s Prodikom. Aj podľa Hirzela (*Der Dialog*, zv. I., s. 120 a n.) existoval len jeden héraklovský spis, v ktorom sa nachádzalo niekoľko rozhovorov spojených zjednocujúcim rozprávaním. F. Susemihl („Der Idealstaat des Antisthenes und die Dialoge *Archelaos*, *Kyros* und *Herakles*“, s. 208-209) považuje všetky diela z X. zv. Diogenovho katalógu (t. j. aj dva héraklovské spisy) za neautentické.

A. Patzer (*AS*, s. 117) opravuje titul *Ἡρακλῆς ἢ Μίδασις* na *Ἡρακλῆς καὶ Μίδασις* (*Héraklés a Midas*) podľa návrhu F. G. Welckera (porovnaj *Kleine Schriften*, zv. II., s. 482) : „*Welcker recte, si eiusmodi titulos inspicias.*“

J. Dahmen (*Quaestiones Xenophontae et Antistheneae*, 1897, s. 39) odvodzuje zo spisu *Ἡρακλῆς ἢ Μίδασις* pasáž z Xenoph. *Cyrop.* I 2, 13.

K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II.1, s. 268 a n.) je presvedčený, že od Antisthena pochádzajú dialógy medzi Midasom a Silénom, ktoré sa nachádzajú v zl. 6 Aristotelovho *Eudéma* z Theopompových *Filippík* (ap. Aelian. *Var. hist.* III 18 [= fr. 76 *FHG*, I, p. 289-290 = 115f 75-76 *F. Gr. Hist.*, II B, p. 550-552]; k tomu porovnaj F. Decleva Caizzi, *AF*, s. 85-86). Z toho Joël vyvodzuje dve zaujímavé, ale nepresvedčivé hypotézy: 1) Silénos zastával v Antisthenovom diele Sókratovu rolu a mali by sme mu pripísať aj Sókratovu autoritu; 2) z Antisthenovho diela pochádza celá tradícia o analógii medzi Sókratom a Silénom.

Titul *Ἡρακλῆς ἢ περὶ φρονήσεως ἢ ἰσχύος* je pravdepodobne alternatívnym názvom spisu *Ἡρακλῆς ὁ μείζων ἢ περὶ ἰσχύος* (IV. zv.). R. Höistad (*Cynic Hero and Cynic King*, s. 36) sa domnieva, že hlavnou témou spisu *Héraklés alebo o rozumnosti, alebo sile* bola sókratovská *ἰσχύος* stelesňujúca rozumnosť

(φρόνησις), t. j. najvyššiu zdatnosť, ktorej modelom a personifikáciou bol mýtický Héraklés (porovnaj Ch. Chappuis, *Antisthene*, s. 30).

Bližšie pozri komentár k zl. V A 41.

**XXXV. – a) *Κῦρος ἢ ἐρώμενος* – b) *Κῦρος ἢ κατάσκοποι***

**XXXV. – a) *Kýros alebo milovaný* – b) *Kýros alebo vyzvedači***

**Komentár:** V Diogenovom katalógu sa meno *Κῦρος* objavuje štyrikrát: *Κῦρος* (IV.1), *Κῦρος ἢ περὶ βασιλείας* (V.1), *Κῦρος ἢ ἐρώμενος* (X.3), *Κῦρος ἢ κατάσκοποι* (X.4). Athénaios (V 200c) pozná dve Antisthenove diela s týmto titulom. Frynichos sa odvoláva na jedno dielo (porovnaj Fótios 101b9).

Nevieme s istotou posúdiť, či sú tituly *Κῦρος ἢ ἐρώμενος* a *Κῦρος ἢ κατάσκοποι* autentické. F. Susemihl („Der Idealstaat des Antisthenes und die Dialoge *Archelaos*, *Kyros* und *Herakles*“, s. 210-211, s ktorého závermi súhlasí E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, zv. II.1, s. 282) považuje všetky diela z X. zv. Diogenovho katalógu za neautentické. Obidvaja *Kýrovia* uvedení v X. zv. sú podľa neho výsledkom chyby pri prepisovaní – ide teda o jediný spis s titulom *Κῦρος ἢ ἐρώμενος* [*Κῦρος*] *ἢ κατάσκοποι* a treba ho stotožniť s neautentickým *Kýrom Menším*.

Predpoklad, že Antisthenés napísal najmenej dve diela s názvom *Kýros*, vyplýva zo spojenia *ἐν δευτέρῳ τῶν Κύρων* u Athen. V 220c [= V A 141]. Spojenie *τόν τε μικρόν Κῦρον* u Diog. Laert. II 61 [= V A 43] naznačuje, že jeden spis sa označoval ako *Kýros Väčší* a druhý ako *Kýros Menší* (pričom slová „väčší“ a „menší“ nenaznačujú – ako v prípade *Hérakla* – väčší či menší rozsah jednotlivých diel, ale dve rozdielne historické osobnosti, t. j. *Kýra Veľkého* a *Kýra Mladšieho*).

Znenie titulov v X. zv. je neisté aj kvôli tomu, že najhodnovernejšie manuskripty Diogena Laertskeho, t. j. kódexy B a P, obsahujú znenie *κῦριος*, ktoré prevzala Huebnerova edícia Diogena Laertskeho (1828), avšak druhé *κῦριος* opravuje na *κῦριος*. Kódex F obsahuje znenie *Κῦρος*, ktoré do svojej edície Diogena Laertskeho zahrnul C. G. Cobet (1850) a po ňom aj J. Humblé („*Antisthenica*“, 1934, s. 167), R. D. Hicks (1958) a H. S. Long (1964).

Odborníci sa rozchádzajú v názore na znenie titulov. A. W. Winckelmann (*Antisthenis fragmenta*, s. 14) prijíma znenie *κῦριος*, ale v poznámke pripomína, že prvé *κῦριος* v X. zv. opravil na *Κῦρονος*, lebo takto by lepšie vysvetľovalo podtitul *ἢ ἐρώμενος* („*Milovaný*“). Ak prijmeme jeho opravu (ako napr. H. Usener, *Quaestiones Anaximeneae*, s. 14-15), titul by sme mohli spojiť so spisom o Theognidovi.

Znenie *κῦριος* prijíma aj F. W. A. Mullach (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, 1867, s. 272), ktorý vyslovil hypotézu, že *Kýra Väčšieho* by sme

mali stotožniť s *Kýrom*, ktorý sa spolu s *Héraklom Väčším* nachádza vo IV. zv. Diogenovho katalógu. *Kýra Menšieho* by sme zase mali stotožniť s *Kýrom* uvedeným v V. zv., čo by potvrdzovala pasáž z Cicerona (*Ad Att.* XII 38 [= V A 84]), v ktorej by sme výrazu *Kῦρος δ, ε* mali rozumieť tak, že písmená *δ, ε* neoznačujú štvrtú a piatu knihu *Kýra*, ale IV. a V. zväzok Antisthenových diel.

E. Norden (*Beiträge*, s. 373-385) odmietol Susemihlovu tézu o neautentickejši spisov v X. zv. Mali by sme uvažovať nad znením kódexov B a P (*κῦριος*) a znením kódexu F (*Κῦρος*) by sme sa mali zaoberať iba v tom prípade, ak nebudeme schopní odôvodniť silnejšie znenie. Výraz *κῦριος* (ktorý mal označovať pôvodný Antisthenov titul, pretože zdvojené tituly sú neskoršieho dáta a boli pridané až vtedy, keď sa ukázalo, že je nevyhnutné diferencovať) musel mať v oboch tituloch rovnaký význam a skrývala sa za ním dôležitá dogma kynického učenia. Jednou z najpopulárnejších kynických dogiem je téza, že človek nie je otrokom, ale pánom svojich túžob a v plnom zmysle slova je ním mudrc. V tomto kontexte sú *δεσπότης* („pán“) a *κῦριος* („ten, kto má moc/autoritu“) synonymá. Bolo by teda chybou držať sa pravidla jednoduchšieho čítania (*lectio facillior*) a ochudobniť tituly Antisthenových diel o koncepciu, ktorá zohráva takú významnú úlohu v kynickom myslení. Navyše význam slova *κῦριος* sa zhoduje aj s podtitulmi, lebo kynický mudrc je nielen *ἐραστής* („milovník“), ale aj *ἐρώμενος* („milovaný“), čo vyplýva z opisu vzťahov medzi Héraklom a Achillom alebo medzi Sókratom a Alkibiadom, ktorých Antisthenés stavia do protikladu s otrockým stavom (*δουλεία*), v područí ktorého sa nachádza človek oddaný erotickým vášňam, t. j. oddaný chybnému spôsobu lásky (*φαῦλος ἔρωσ*). Pokiaľ ide o výraz *κατάσκοποι* („vzvedači“), aj ten zohráva dôležitú úlohu v neskoršom kynizme. Pomerne zreteľná je väzba medzi *κατάσκοπος* a *κῦριος*. Odpoveďou na otázku, čo znamená plurál *κατάσκοποι*, by mohla byť Antisthenova snaha postaviť *κῦριος κατάσκοπος* do protikladu k *φαῦλοι κατάσκοποι*. G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 297) v tejto súvislosti pripomína, že medzi Antisthenovými homérskymi spismi sa nachádza aj titul *Περὶ κατασκόπου, Ὁ vyzvedačovi* (VIII.6).

Nordenovu tézu prijíma E. Zeller (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, VII, 1894, s. 95-96), L. François (*Essai sur Dion Chrysostome*, s. 156-158) aj F. Decleva Caizzi (*AF*, s. 89). L. François načrtáva vývojovú líniu koncepcie *κῦριος* vo vzťahu k téme „otroka a pána“ od kynika Diogena až po Filóna Alexandrijského (porovnaj *Quod omnis probus liber sit*). Proti Nordenovej téze sa stavia F. Dümmler v jednej z poznámok v 2. vydaní práce *Antisthenica*, ktorá vyšla v súbornej zbierke jeho štúdií (porovnaj *Kleine Schriften*, s. 24, pozn. 1).

K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II/1., s. 55-56) je presvedčený, že správnejším variantom je *Κῦρος*, hoci z hľadiska kynickej etymológie je identický s *κῦριος*. Plurál *κατάσκοποι* označuje dvojakú funkciu (*διακριτική* a *φρουρητική*) psa (*κύων*), ktorý je *κατάσκοπος par excellence*.

K diskusii sa vyjadril aj H. Dittmar (*Aischines von Sphettos*, s. 69), ktorý sa stavia proti Nordenovej téze. Všíma si, že všetky tituly X. zv. začínajú vlastným menom, pričom k piatim z nich je pripojený podtitul, ktorý naznačuje obsah diela (*Héraklés alebo o rozumnosti alebo sile, Kýros alebo milovaný, Kýros alebo vyzvedači, Menexenos alebo o vládnutí, Archelaos alebo o kráľovstve*). Z tohto dôvodu treba interpretovať slovo *κῦριος* ako vlastné meno (vlastné meno *Κῦριος* je dokumentované medzi starovekými nápismi). Pokiaľ ide o tvar *ΚΥΡΣΑΣ* v Medicejskom kódexe Cicerona, Dittmar si nemyslí, že by sme ho mali odmietnuť. Obyvateľ Chia menom Kysras sa spomína na konci hesla *Σωκράτης* v lexikóne *Súda*: ide o človeka, ktorý chce navštíviť Sókrata, ale ten je už po smrti, preto odíde k jeho hrobu, kde sa mu prisní sen, potom sa vráti do svojej vlasti (porovnaj mierne odlišné verzie v *Socratic. epist.*, XVII 2 a *Liban. Apol. Socrat.*, 5).

S Dittmarovými tézami súhlasí aj Wilamowitz-Moellendorff (*Platon*, zv. II., s. 27), lebo Cicero by nenapísal titul *Kýros* gréckou abecedou. Podobné stanovisko zaujíma i A. Patzer (*AS*, s. 135-136), ktorý vyslovuje názor, že hoci bolo meno *Kysras* zriedkavé, predsa sa dá doložiť. Nemala by nás mýliť ani strohosť rozprávania v *Súde*: Dialóg medzi Sókratom a Kysrom bol základným motívom Antisthenovho rozprávania, ktoré sa vzhľadom na dramatickú situáciu mohlo týkať problému smrti a posmrtného života.

G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 298) namieta proti Dittmarovej a Patzerovej hypotéze. Obhajoba rukopisného znenia by nemala zachádzať tak ďaleko, že Antisthenovi pripíšeme okrem dvoch *Kýrov* ešte aj dvoch *Kyriov* a jedného *Kysra*, o ktorom nemáme žiadnu inú stopu v prameňoch. Ani paralelné heslá k príbehu obsiahnutom v *Súde* neuvádzajú meno Kysras alebo detaily o jeho sne a pokiaľ ide o vlastné meno *Kyrios*, jeho nepravdepodobnosť tak dosvedčuje to, že je neznáme pre antickú literatúru, ako aj to, že nepoznáme žiadnu súvislosť s Antisthenom (porovnaj R.. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, s. 74-75). Zostávajú preto iba dve možnosti: (1) buď budeme považovať dvoch *Kýrov* z X. zv. za jediné dielo, čiže *Kýros Menší*; (2) alebo budeme dvoch *Kýrov* zo IV. a V. zv. považovať za *Kýra Väčšieho* a *Kýra Menšieho* a pre tituly v X. zv. prijmeme znenie *κῦριος*, avšak nie ako vlastné meno. Za súčasného stavu nie je dosť presvedčivá ani jedna z možností. Prvá je príliš násilná voči katalógu Diogena Laertskeho a druhá narúša symetriu titulov v X. zv. Bližšie pozri komentár k zl. V A 41.

XXXVI. – *Μενέξενος ἢ περὶ τοῦ ἀρχεῖν*

XXXVI. – *Menexenos alebo o vládnutí*

**Komentár:** Titul *Μενέξενος* sa nachádza u Platóna, objavuje sa takisto medzi spismi Glaukóna (porovnaj Diog. Laert. II 124) a Filóna z Megary (II F 6).

R.. Hirzel (*Der Dialog*, zv. I., s. 126) predpokladá, že témou Antisthenovho spisu (reči?) bola Sókratova lekcia ústredná Menexenovi, ktorý túži po tom, aby vynikol nad ostatnými a aby ich ovládal (ἄρχειν) – podobne ako Alkibiadés v Platónovom *Alkibiadovi I*. Analogickým spôsobom poučuje Sókratés Glaukóna v Xenofónových *Spomienkach* (*Mem.*, III 6,1). Podobná téma sa objavuje aj v Platónovom dialógu *Menexenos*, kde je Menexenos predstavený ako ctibažný mladík túžiaci po vláde nad ľuďmi. Porovnaj Sókratove úvodné slová Menexenovi v Plat., *Menex.*, 234a-b: „Zrejme sa domnievaš, že si už na vrchole vzdelania a múdrosti. Pokladáš sa už za schopného a zamýšľaš venovať sa vyšším veciam, pričom chceš, ty podivuhodný človek – a na tvoj mladý vek si veľmi odvážny – vládnuť nad nami staršími, aby nám váš dom bez prerušenia vždy poskytol niekoho, kto sa postará o naše dobro?“ (prel. J. Špaňár).

F. Decleva Caizzi (*AF*, s. 86) sa odvoláva na Momiglianovu tézu („II Messeneseo“, s. 40-53), podľa ktorej dialóg *Menexenos* zachovaný pod Platónovým menom nie je autentický – nepodobá sa totiž žiadnemu Platónovmu dialógu, a to ani štruktúrou, ani obsahom (jeho témou je pohrebná reč, ἐπιτάφιος λόγος). Momigliano považuje Pseudo-Platónovho *Menexena* za cvičné dielko kynickej školy, inšpirované myšlienkami Antisthenovho *Menexena* (v ktorom zrejme vystupovali aj rovnaké postavy). Bližšie pozri komentár k zl. V A 41.

XXXVII. – Ἀλκιβιάδης

XXXVII. – *Alkibiadés*

**Úvodný komentár:** Viacerí historici upozornili na to, že zlomky z *Alkibiada* sú úzko spojené so zlomkami z Antisthenovho *Kýra* (porovnaj úvodný komentár ku *Kýrovi* a k zl. V A 41). Dve zbierky Antisthenových fragmentov – Winckelmannova a Mullachova – nespájali s *Alkibiadom* žiadne antické svedectvá. Na základe Hérodikovej správy o Alkibiadovi (*ap. Athen.* V 220d [= V A 141]: porovnaj ἐν διατέρω τῶν Κύρων, „v jednom z dvoch Kýrov“), sa všetky pramene o Alkibiadovi prisudzovali *Kýrovi*. Výnimku tvorila iba správa z *Athen.* V 216b [= V A 201], ktorú Winckelmann zaradil k „neurčitým spisom“, *Incerta*, resp. Mullach k Ἄδηλα.

A. Müller (*De Antisthenis cynici vita et scriptis*, s. 49) si všimol ako prvý, že niektoré z týchto svedectiev nepochádzajú z *Kýra*. K *Alkibiadovi* priradil správy označené v Giannantonioho zbierke číslami V A 141, V A 198 a V A 199.

F. Dümmler (*Antisthenica*, s. 6) sa pokúsil pričleniť zl. V A 199 k *Héraklovi*, lebo sa mu zdalo, že ho nemôžeme oddeliť od zl. V Winckelmann [= V A 93]. Ale jeho názor vyvrátil R.. Hirzel (*Der Dialog*, zv. I., s. 120), ktorý vztiahol pasáž z *Athenaia* [= V A 200] na *Archelaa*.

Fernanda Decleva Caizzi (*AF*, s. 19-33) publikovala svedectvá o Antisthenovom *Alkibiadovi* pod spoločnou hlavičkou *Kύρος ἢ περὶ βασιλείας – Ἀλκιβιάδης*.

Odlišnosti medzi svedectvami týkajúcimi sa *Kýra* a svedectvami viazucimi sa na *Alkibiada* systematicky preskúmal H. Dittmar (*Aischines von Sphettos*, s. 304-310). G. Giannantoni (*SSR*, IV, s. 348 a n.) korigoval Dittmarovo rozlíšenie: Antisthenés podľa neho písal o Alkibiadovi v dvoch dielach: Prvým bol spis *Kύρος ἢ περὶ βασιλείας* (1. titul V. zväzku), a nie *Kύρος* (1. titul IV. zväzku) – to znamená *Kýros Menší*, a nie *Kýros Väčší* (do ktorého treba umiestniť všetky ostatné svedectvá o *Kýrovi*). Druhým bol spis *Ἀλκιβιάδης* (porovnaj zl. V A 141 a V A 198 – V A 202).

Satyrovo svedectvo (*ap. Athen. XII 534c [= V A 198]*) bezprostredne naznačuje, čo bolo cieľom Antisthenovho *Alkibiada*: Na jednej strane to bola chvála Alkibiadovho talentu, predovšetkým jeho sily (*ισχυρόν*), odvahy (*ἀνδρώδη*) a krásy (rovnaký postreh sa objavuje v Proklovom aj Olympiodórovom komentári k Platónovmu *Alkibiadovi I* [porovnaj zl. V A 199]). A na strane druhej to bolo poukazovanie na Alkibiadovu nedostatočnú výchovu (*ἀπαιδευτον*). H. Dittmar (*Aischines von Sphettos*, s. 87-88) interpretuje túto dvojznačnosť tým, že Alkibiadés podľa Antisthena nevladil pravú morálnu silu a odvahu (ako Sókratés), bez čoho nemôžeme uplatňovať vo svojom rozhodovaní skutočnú *ἀρετή*. Dokladom toho by bola pasáž z Diog. Laert. VI 11 [= V A 134] a tituly Antisthenových diel *Ἡρακλῆς ὁ μείζων ἢ περὶ ἰσχύος, Περὶ ἀνδρείας* a *Περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας προτρεπτικὸς πρῶτος, δεύτερος, τρίτος*. Do kontextu tohto výkladu by sme mali zaradiť aj Hérodikove slová o „vyznamenaniach za výnimočnú odvahu“, *ἀριστεία* (*ap. Athen. V 216b-c [= V A 200]*).

K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II/1, s. 391-398) polemizuje s Wegehauptovou hypotézou týkajúcou sa prameňov III. Reči Dióna Chrysostoma (*De Dione Chrysostomo Xenophontis sectatore*, s. 10-36): Pasáže, ktoré J. Wegehaupt odvodzuje z Aischinovho *Alkibiada*, treba podľa neho vzťahovať na Antisthenovho *Alkibiada*. A nielen to. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II/1, s. 159; II/2, s. 651) považuje Antisthenovho *Alkibiada* za zdroj tradície o Periklovi ako o človeku, ktorý je zbehlý v dialektickej rozprave a v nadobúdaní zdatnosti, *διαλεγόμενος* a *σοφίζόμενος* (porovnaj Xenoph. *Mem.*, I 2,40 a 46), a to vo vzťahu k Prótagorovi (porovnaj Plutarch. *Consol. ad Apoll.*, 33, p. 118e). Antisthenovo dielo teda konkurovalo Antifóntovmu spisu o Alkibiadovi (porovnaj Joël, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II/2, s. 719-722).

Pripomeňme, že sókratovská literatúra týkajúca sa Alkibiada bola pomerne bohatá. Podľa titulov poznáme Eukleidovho (porovnaj Diog. Laert. II 108 [= II A 10 SSR]) a Faidónovho *Alkibiada* (porovnaj *Suid.* s. v. *Faidón* [= III A 8 SSR]).



**Obrázok 38:**

Idealizovaný portrét mladého Alkibiada ako oslava mužskej krásy; rímska kópia gréckej busty zo 4. – 3. stor. pred Kr. Nápis na podstavci (Ἀλκιβιάδης Κλεινίου Ἀθηναῖος, „Alkibiadés, syn Kleiniov, Aténčan“) je novodobý (*Musei capitolini*, Roma).



Zachovali sa nám správy o osobných vzťahoch medzi Faidónom a Alkibiadom (porovnaj Diog. Laert. II 105 [= III A 1 SSR] a Suid. *cit.* [= III A 1 SSR]). Alkibiadés sa zrejme objavil aj vo Faidónovom *Zópyrovi* (o vzťahu medzi Alkibiadom a Zópyrom porovnaj zl. V A 201; k tomu porovnaj Dittmar, *Aischines von Sphettos*, s. 175; porovnaj taktiež Giannantoni, SSR, IV, Poznámka 11). O niečo viac vieme o obsahu Antisthenovho a Aischinovho *Alkibiada* (porovnaj Giannantoni, IV, SSR, Poznámka 56). Niektorí komentátori (ako napr. Mullach) usudzovali, že Antisthenov *Alkibiadés* bol biografickým dielom, t. j. že obsahoval množstvo podrobností z jeho života, ktoré boli postavené do protikladu so životom Sókrata. A napokon pod Platónovým menom sa nám zachovali dialógy *Alkibiadés I* a *Alkibiadés II.*, ktoré viacerí historici považujú za pseudoplatónske texty.

Veľká časť historikov (H. Dittmar, F. D. Caizzi, H. D. Rankin, G. Giannantoni, A. Brancacci) sa zhoduje v názore, že všetky sókratovské tituly o Alkibiadovi boli jednotnou odpoveďou (aj keď možno z rozličných hľadísk) na Polykratovu obžalobu (*Κατηγορία Σωκράτους*). *Alkibiadovia* z pera sókratovcov viac či menej otvorene dokazovali, že Alkibiadove negatívne vlastnosti neboli dielom Sókratovej výchovy. Naopak, práve Sókratova *παιδεία* ich dokázala potlačiť, čo znamená, že až keď prestala pôsobiť, Alkibiadove megalomanské sklony nadobudli prevahu. Porovnaj odpoveď Polykratovi v Xenoph. *Mem.*, I 2,12-47. Bližšie pozri F. D. Caizzi (*AF*, s. 97-98). Pozri taktiež A. Momigliano

(*The Development of Greek Biography*, s. 47-48), ktorý zdôrazňuje vplyv Antisthena, Xenofóna a Platóna na nový typ antickej biografie, a v tejto súvislosti podčiarkuje význam postavy Alkibiada.

## V A 198

ATHEN. XII 534 C [ex Satyro = fr. 1 F.H.G. III p.160]: διὸ καὶ Ἀντισθένης ὁ Σωκρατικὸς ὡς δὴ αὐτὸς αὐτόπτης γεγονὼς τοῦ Ἀλκιβιάδου ἰσχυρὸν αὐτὸν καὶ ἀνδρώδη καὶ ἀπαιδευτον καὶ τολμηρὸν καὶ ὠραῖον ἐφ' ἡλικίας <πάσης> γενέσθαι φησίν. cf. *quae collegimus ad V A 141*.

Athen. XII 534 C [ex Satyro = fr. 1 F.H.G. III p. 160]: Preto aj Antisthenés pod dojmom svojho osobného stretnutia s Alkibiadom o ňom hovorí, že bol násilný,<sup>1</sup> mužný a bez akejkoľvek výchovy a vzdelania. Vraj bol krásny<sup>2</sup> a rád riskoval počas celého svojho života (porovnaj *quae collegimus ad V A 141*).

**Komentár:** Gramatik a rečník Athénaïos z Naukratidy (Ἀθήναιος Ναυκρατίτης, prelom 2. – 3. stor. po Kr.) preberá svoje informácie od peripatetického biografa Satyra z Kallatidy.

H. Dittmar (*Aischines von Sphettos*, s. 86, pozn. 68) sa domnieva, že zlomok V A 198 pochádza z Antisthenovho spisu *Kýros*. A. Müller (*De Antisthenis cynici vita et scriptis*, s. 49) ho zaraďuje do spisu *Alkibiadés*.

Viacerí autori *Σωκρατικοὶ λόγοι* napísali dialóg s titulom *Alkibiadés*. Zachovali sa nám dva úplné texty Alkibiada prisudzované Platónovi a zlomky z dialógov Aischina a Antisthena (porovnaj Diog. Laert. II 61). Dialóg *Alkibiadés II.*, pripisovaný antickej tradíciou Platónovi, zrejme patrí k pseudoplatonikám. Autorom, resp. inšpirátorom tohto textu mohol byť tak Xenofón, ako aj niektorý z alexandrijských učencov s dobrou znalosťou žánru *Σωκρατικοὶ λόγοι*. Časť historikov sa domnieva, že text *Alkibiada II.* (podľa viacerých znakov sa zachoval s chybami v prepise) bol pôvodne Antisthenovým dielom (porovnaj G. Burges, *The Works of Plato*, Vol. IV., s. 373-374). V prospech tejto domnienky by svedčil Antisthenov (podobne ako Xenofónov) zvyk zasadzovať ezopské príbehy do rozhovoru o povahe zdatností, ako aj ostrý kontrast medzi Sókratom zobrazeným ako rozumným človekom a Alkibiadom vykresleným ako mužom konvenčného typu, ktorý nemá nič spoločné s obrazom veľkého štátnika.

Na základe Athénaïovej správy D. R. Dudley vyslovuje hypotézu (*A History of Cynicism*, s. 11), že Antisthenés kriticky rozoberal existujúce názory o povahe zdatností, podobne ako Platón vo svojich raných dialógoch. Kritický bod je podľa Dudleyho sprítomnený v slove *ἀπαιδευτος*: Odvaha je zdatnosťou

iba vtedy, keď ju sprevádza sókratovská sila, a práve tou Alkibiadés nedisponuje, pretože mu chýba výchova, vzdelanie (*παιδεία*).

Podrobnú analýzu zobrazení Alkibiada v sókratovskej literatúre vypracoval H. Dittmar vo svojej štúdií *Aischines von Sphettos* (s. 65-117). Ďalšie zaujímavé postrehy o Antisthenovom obraze Alkibiada nájdeme v Rankinovej monografii (*Antisthenes Sokratikos*, s. 123-128).

<sup>1</sup> Výraz *ἰσχυρόν* môže znamenať „silný“, „mocný“ bez negatívneho zafarbenia (porovnaj heslo *ἰσχυρόν* v *LSJ*: ἄλοχος Διός Aesch., *Supp.* 302; πόλις Eurip., *Supp.* 447; θεός Aristoph., *Pl.* 946; ἰ. τὸ πολλόν, Hdt. 1.136; οἱ ἰ. ἐν ταῖς πόλεσιν, Xenoph., *Ath.* 1.14), alebo môže znamenať „násilný“, „divoký“ (porovnaj ἀναγκαίης, Hdt. 1.74; αἱ λίαν ἰ. τιμωρίαι, *ibid.* 4.20; Plat. *Resp.* 388e, 560b, *atd.*; νόμος ἰ., Hdt. 7.102, Lys. 15.9; ἔχθρα Plat., *Phaedr.* 233c).

<sup>2</sup> O Alkibiadovej výnimočnej kráse sa zmieňuje úvod Platónovho *Alkibiada I.* (104a). Porovnaj taktiež Plut., *Vit. Alcib.* 1, 4 a 4, 1; Athen. 534 B-F.

## V A 199

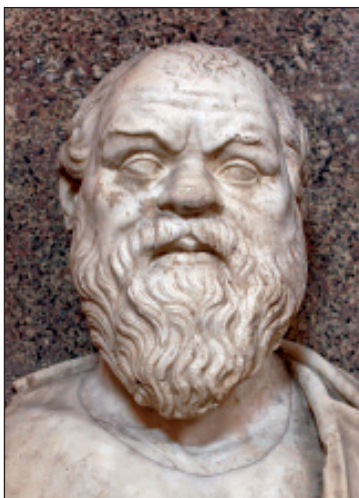
PROCL. *in Plat. Alcib.* 114,14-17: ὅτι δὲ αὖ μέγας ὁ Ἀλκιβιάδης ἐγένετο καὶ καλός, δηλοῖ μὲν καὶ τὸ κοινὸν αὐτὸν ἐρώμενον καλεῖσθαι τῆς Ἑλλάδος ἀπάσης, δηλοῖ δὲ ὁ Ἀντισθένης εἰπὼν ὡς εἰ μὴ τοιοῦτος ἦν ὁ Ἀχιλλεύς, οὐκ ἄρα ἦν ὄντως καλός.

OLYMPIOD. *in Plat. Alcib.* p. 28,18-25: ὅτι γὰρ καλός ἦν τῷ σώματι δῆλον ἐκ τοῦ κοινὸν ἐρώμενον αὐτὸν λέγεσθαι τῆς Ἑλλάδος, ἐκ τοῦ τοὺς Ἐρμᾶς Ἀθήνησι κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν αὐτοῦ γράφεσθαι, ἐκ τοῦ τὸν Κυνικὸν Ἀντισθένην λέγειν περὶ αὐτοῦ, „εἰ μὴ τοιοῦτος ἦν ὁ Ἀχιλλεύς, οὐκ ἦν ὠραῖος“ περὶ οὗ φησὶν ὁ ποιητῆς βουλάμενος τὸν Νιρέα εἰς κάλλος ἐπαινέσαι [HOM. *Il.* B 673-74]:

*Νιρέυς, ὃς κάλλιστος ἀνήρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθεν  
τῶν ἄλλων Δαναῶν μετ' ἀμύμονα Πηλείωνα.*

Procl. *in Plat. Alcib.* 114,14-17: Urastenost' a fyzickú krásu Alkibiada dosvedčuje jednak to, že ho nazývali spoločným miláčikom celého Grécka, jednak výrok Antisthena, ktorý povedal, že Achillés mohol byť naozaj krásny len za predpokladu, že sa podobal na Alkibiada.

Olympiod. *in Plat. Alcib.*, p. 28,18-25: Alkibiadovu fyzickú krásu dosvedčuje jednak to, že ho nazývali spoločným miláčikom celého Grécka, jednak to, že v Aténach robili hermovky podľa jeho výzoru a podoby, ale aj výrok, ktorý o ňom vyslovil kynik Antisthenés: „Keby Achillés nebol taký ako Alkibiadés, nemohol byť naozaj krásny.“ Achilla spomína básnik v súvislosti s Nireom, ktorého krásu chce pochváliť [Hom., *Il.* B 673-74]:

**Obrázok 39:**

Mramorová busta Sókrata umiestnená pôvodne vo *Villa Quintiliana* na Via Appia blízko historických hraníc Ríma; kópia zhotovená podľa gréckeho originálu zo 4. stor. pred Kr.

(*Museo Pio-Clementino*, Città del Vaticano).

*Nireus, najkrajší z Grékov, čo pod Tróju vznešenú prišli,  
krásou nemôže Achilla predčiť, čo Péleus splodil.*

**Komentár:** Alkibiadova krása bola chýrečná – Plútarchos o nej hovorí, že rozkvitla v každom období a veku jeho života (porovnaj *Vit. Alcib.* 1).

Historik Satyros z Kallatidy (*Σάτυρος*, zač. 3. stor. po Kr.), jeden z peripatetických zakladateľov alexandrijskej biografickej školy, vytvoril idealizovaný portrét Alkibiadovej krásy (*τοῦ καλοῦ Ἀλκιβιάδου*), ktorý sa zakladal na podrobnom svedectve Antisthena (*F. H. G.* III. 160. zl. 1; 161. zl. 3 z *Athenaia*). Geneva Misenerová („Iconistic portraits“, s. 109) dáva túto správu do súvislosti s peripatetickými skúmaniami, v rámci ktorých vznikali podrobné fyziognomické opisy historických alebo fiktívnych osôb známych z literatúry.

Antisthenova chvála Alkibiadovej krásy je v určitom kontraste so zl. V A 198, v ktorom je Alkibiadés charakterizovaný ako človek nevzdelaný (*ἀπαιδευτος*), t. j. nevychovaný v etickom zmysle (neovládajúci svoje vášne). Buď je mienená ironicky, alebo sa vzťahuje na vonkajšiu, fyzickú krásu, ktorá je v prípade Alkibiada v rozpore s jeho duševnými vlastnosťami. Antisthenés nepochybne poznal Alkibiada osobne, preto možno predpokladať, že poukázaním na jeho pôsobivú krásu (ktorú mu nemohol uprieť, pretože očarovala všetkých Aténčanov vrátane Sókrata) upriamuje pozornosť na nesúlad pôsobivého javu so špatným charakterom.

Sókratés je v analogickom zmysle nepekný výzorom, ale duševne krásny a dobrý (porovnaj napr. jeho portrét vo Faidónovom *Zópyrovi*, zl. III A 11 *SSR*). Nesúlad medzi Sókratovým silénskym vzhľadom a jeho krásnou dušou

**Obrázok 40:**

Terakotová soška siléna z 2. – 1. stor. pred Kr.

(*Staatliche Antikensammlungen, München*).

Siléni – nepekni, až komicky škaredí starci holdujúci zábavám a pitkám – majú status najvzdelanejších a zároveň najopitejších sprievodcov boha Dionýza.

Sókratés sa navonok podobá nevzhľadným silénom (porovnaj obrázok 39), ale v duši je krásny, lebo dokáže odolávať bezuzdnému hýreniu (porovnaj Alkibiadovu chváloreč na Sókrata v *Plat. Symp.*, 215a-b).



využíva Platón v Alkibiadovej reči (*Symp.* 215a a n.), keď Sókrata prirovnáva k Marsyovi, ktorý slovami dokáže priviesť človeka do stavu, že sa mu zdá nemožné žiť ako doposiaľ. Predobrazom sókratovského siléna a satyra je hrdinský Odysseus, prezlečený do špinavých šiat žobráka. Motív satyra využijú aj neskorší renesanční spisovatelia, napr. Erasmus v *Alkibiadových Silénoch* (*Sileni Alcibiadis*, in: *Adagia*, 1515), ktorý začlení medzi sókratovských silénov aj Antisthena, Diogena a Epiktéta – Sókratés má škaredú tvár, Antisthenés nosí špinavý vak, Diogenés sa správa ako pes, Epiktétos odpudzuje svojou chromou nohou – a pretože antickí myslitelia sú pre Erasma protokresťania, najväčším silénom všetkých čias je Ježiš (porovnaj Hugh G. A. Roberts, *Dogs' Tales*, s. 61).

## V A 200

ATHEN. V 216 B-C [ex Herodico]: καὶ Ἀντισθένης δ' ὁ Σωκρατικός περὶ τῶν ἀριστείων τὰ αὐτὰ τῷ Πλάτῳ ἰστορεῖ. „οὐκ ἔστιν δ' ἔτιμος ὁ λόγος οὗτος [STESIC. fr. 32].“ χαρίζεται γὰρ καὶ ὁ κύων οὗτος πολλὰ τῷ Σωκράτει ὅθεν οὐδετέρῳ αὐτῶν δεῖ πιστεῦειν σκοπὸν ἔχοντας Θεουκιδίην. ὁ γὰρ Ἀντισθένης καὶ προσεπάγει τῇ ψευδογραφίᾳ λέγων οὕτως· „ἡμεῖς δὲ ἀκούομεν κἀν τῇ πρὸς Βοιωτοὺς μάχῃ τὰ ἀριστεῖά σε λαβεῖν. - εὐφόμει, ᾧ ξένη· Ἀλκιβιάδου τὸ γέρας, οὐκ ἐμόν. - σοῦ γε δόντος, ὡς ἡμεῖς ἀκούομεν.“

Athen. v 216 B-C [ex Herodico]: V súvislosti so spomínanými význameniami za udatnosť aj sókratovec Antisthenés uvádza to isté čo Platón.<sup>1</sup> „Ten-

to výklad však nie je pravdivý“ [Stesich. fr. 32].<sup>2</sup> Aj tento kynik totiž chce v mnohom ulahodiť Sókratovi. Preto netreba ani jednému z nich veriť, ale treba sa orientovať na Thúkydida.<sup>3</sup> Antisthenés k tejto lži dokonca pridáva aj ďalšie, keď hovorí: „Dopočuli sme sa, že aj v bitke proti Boióťanom si získal skvelé vyznamenania za udatnosť.“ „To nehovor, cudzinec, lebo to vyznamenanie právom patrí Alkibiadovi, nie mne.“ „Áno, ale ty si mu ho vraj dal.“<sup>4</sup>

**Komentár:** Porovnaj komentár k zl. V A 199.

Na základe Hérodikových slov o „vyznamenaniach za odvahu“ (*ἀριστεία*) môžeme dedukovať, že Sókratés daroval Alkibiadovi odmeny, ktoré si však zaslúžil on sám, a to podľa Antisthenovej verzie v bitke pri Déliu roku 424 pred Kr., zatiaľ čo podľa Platónovej verzie sa tak stalo počas ťaženia proti Potaidaii roku 432 – 431 pred Kr. Hérodikos nezabúda poukázať na tento rozdiel a využíva ho na to, aby spochybnil pravdivosť obidvoch verzií ako (historicky) nepravdivých. Porovnaj I. Düring, *Herodicus the Cratetean*, s. 41 a n., ktorý skúma ďalšie pramene týkajúce sa tejto správy, porovnaj taktiež Plat., *Apol.*, 28e, *Charm.* 153a-d; Diog. Laert., II 23 atď.

Platónova verzia sa objavuje v Plutarch. *Vit. Alcib.* 7, 5, p. 194f – 195a [= V A 202], kde sú však podľa Dittmara (*Aischines von Sphettos*, s. 83-90) tiež prítomné stopy Antisthenovho diela (porovnaj *ἐγένετο μὲν οὖν τῷ δικαιοτάτῳ λόγῳ Σωκράτους τὸ ἀριστεῖον*).

S niektorými Dittmarovými závermi týkajúcimi sa sókratovskej literatúry o Alkibiadovi (porovnaj *Aischines von Sphettos*, s. 163-177) nesúhlasí G. Gianantoni (*SSR*, IV, s. 348-349) – napr. s názorom, že *Alkibiadés I* nepochádza od Platóna, ale od neznámeho akademika, ktorý ho napísal v období okolo rokov 340 – 330 pred Kr.

<sup>1</sup> To isté, čo uvádza Antisthenés, rozpráva aj Alkibiadés v Platónovom *Symposiu* 219e-220e (porovnaj Plat., *Charm.*, 153a-b).

<sup>2</sup> Hérodikos Babylonský (*Ἡρόδικος ὁ Βαβυλώνιος*; 2. stor. pred Kr.), ktorý sa vyjadruje o Platónovi nepriateľsky, až nevraživo, napáda Antisthena za to, že rozpráva ten istý príbeh ako Platón a navyše ho spája s bitkou pri Déliu (porovnaj H. D. Rankin, *Antisthenes Sokraticos*, s. 126).

<sup>3</sup> Porovnaj Plútarchove slová (*Vit. Alcib.* 6), že Alkibiadés sa nechal ľahko zviesť k rozkošiam, čo dokladá citátom z Thúkydida (6, 15, 3-4): „neviazanosť v spôsobe života“.

<sup>4</sup> Na základe Hérodikovej správy môžeme usudzovať, že Antisthenov *Alkibiadés* patril medzi sókratovské dialógy (*Σωκρατικός λόγος*) s jednoduchou mimickou formou. H. Dittmar (*Aischines von Sphettos*, s. 83-90) vyslovil hypotézu, že *Alkibiadés* bol dialóg medzi Sókratom a nemenovaným hosťom (*ξένος*).

## V A 201

PLUTARCH. *vit. Alcib.* 1,3 p. 192 A: Ἀλκιβιάδου δὲ καὶ τίτθην, γένος Λάκαιναν, Ἀμύκλαν ὄνομα, καὶ Ζώπυρον παιδαγωγὸν ἴσμεν, ὧν τὸ μὲν Ἀντισθένης, τὸ δὲ Πλάτων ἰστόρηκε.

Plutarch. *vit. Alcib.* 1,3 p. 192 A: Vieme aj o tom, že Alkibiadés mal dojkú Amyklu, ktorá pochádzala z Lakónie, a otroka Zópyra, ktorý ho vodieval do školy. To prvé spomína Antisthenés, to druhé zasa Platón.<sup>1</sup>

**Komentár:** Na základe tejto správy môžeme usudzovať, že Antisthenov *Alkibiadés* obsahoval množstvo podrobností z Alkibiadovho života, ktoré mali zrejme zdôrazniť jeho charakter, možno v protiklade k charakteru jeho učiteľa – Sókrata.

<sup>1</sup> Porovnaj Plat., *Alcib. I.* 122b.

## V A 202

PLUTARCH. *vit. Alcib.* 7,5 p. 194 F – 195 A: ἐγίνετο μὲν οὖν τῷ δικαιοτάτῳ λόγῳ Σωκράτους τὸ ἀριστεῖον· ἐπεὶ δ' οἱ στρατηγοὶ διὰ τὸ ἀξίωμα τῷ Ἀλκιβιάδῃ σπουδάζοντες ἐφαίνοντο περιθεῖναι τὴν δόξαν, ὁ Σωκράτης βουλόμενος αὔξασθαι τὸ φιλότιμον ἐν τοῖς καλοῖς αὐτοῦ, πρῶτος ἐμαρτύρει καὶ παρεκάλει στεφανοῦν ἐκεῖνον καὶ δίδόναι τὴν πανοπλίαν.

Plutarch. *vit. Alcib.*, 7,5 p. 194 F – 195A: Odmenu za udatnosť Alkibiadés dostal vďaka tomu, čo na jeho adresu povedal veľmi spravodlivý Sókratés. Keď totiž bolo zjavné, že velitelia chcú zahrnúť Alkibiada slávou prostredníctvom akéhosi vyznamenania, Sókratés, v snahe podporiť jeho ctižiadosť v dobrých veciach, pohotovo svedčil o jeho udatnosti a vyzýval, aby mu udelili čestný veniec a plnú výzbroj.

**Komentár:** H. D. Rankin (*Antisthenes Sokraticos*, s. 126) nepochybuje o autenticite správy, podľa ktorej sa Sókratés vzdal ocenenia, ktoré mu právom patrilo za záchranu Alkibiada a jeho zbrani v bitke počas ťaženia proti Poteidaii roku 432 – 431 pred Kr. Velitelia sa z politických dôvodov rozhodli vyznamenať Alkibiada. Sókratés podporil ich rozhodnutie tým, že mu prenechal svoje ocenenia. Plútarchos uvádza tento príbeh ako príklad sókratovskej výchovy (porovnaj *Vit. Alcib.* 6): Sókratés vedel mladého a nespútaného Alkibiada nielen pochváliť, ale aj pokarhať, aby si uvedomil, aký je nedokonalý a ako ďaleko

má k zdatnému konaniu. Zdrojom Plútarchovej správy mohol byť Antisthenov *Alkibiadés*. Porovnaj komentár k zl. V A 200.

XXXVIII. – Ἀρχέλαος ἢ περὶ βασιλείας

XXXVIII. – *Archelaos alebo o kráľovstve*

**Úvodný komentár:** Najskôr poznámka o historickej postave, na ktorú odkazuje titul *Ἀρχέλαος ἢ περὶ βασιλείας*: Tyran Archelaos I. vládol v Makedónii v rokoch 413 – 399 pred Kr. Podľa Thúkydida urobil pre Makedóniu oveľa viac než všetci jeho predchodcovia (porovnaj Thuc., *Hist.* II.100.1-2). Pričinil sa o reformy v štruktúre armády (rozšíril ju o jazdcov a hoplitov), v štátnej administratíve, v obchode a hospodárstve, ktoré viedli k tomu, že z Makedónie sa stala silná mocnosť. Archelaos sa stal spojencom Atén hneď po nástupe k moci. Bol známy tým, že na svoj dvor pozýval najvýznamnejších maliarov (Zeuxis), básnikov (Euripidés) a hudobníkov svojej doby. Viaceré antické zdroje referujú o Archelaovej túžbe poznať Sókrata a o Sókratovom odmietnutí prijať pozvanie tyrana.

Zaujímavá vo vzťahu k Antisthenovi by mohla byť okolnosť, že Archelaova matka bola otrokyňa. Avšak oveľa väčší význam v sókratovskej literatúre zohrala udalosť, ktorú pripomína Platón v *Grg.* 371a-d: Archelaos získal makedónsky trón násilím, keď zavraždil všetkých právoplatných dedičov – najprv svojho strýka Alketa a bratranca Alexandra a potom aj svojho nevlastného 7-ročného brata, ktorého mal vychovať po smrti ich spoločného otca Perdikka II.

Platónov Pólos uvádza Archelaa ako príklad človeka, ktorý *koná nespravodlivo, ale je šťastný* (*Grg.*, 472d3: εἴπερ Ἀρχέλαον ἄδικον μὲν ἦγῃ εἶναι, εὐδαίμονα δέ, „ak práve považuješ Archelaa za nespravodlivého, ale šťastného“). Sókratés namietá, že *to je nemožné* (*Grg.*, 472d6: Ἐγὼ δέ φημι ἀδύνατον) a dokazuje, že *nespravodlivý človek je nešťastný za každých okolností* – hoci *viac nešťastný* je vtedy, keď ho za jeho bezprávie nepotrestajú, a *menej nešťastný*, keď ho za jeho bezprávie potrestajú či už ľudia, alebo bohovia (*Grg.* 472e). *Vždy ten, kto koná nespravodlivo, je nešťastnejší, ako ten, kto znáša nespravodlivosť, a ten, kto neplatí pokutu za zlé činy, je nešťastnejší, ako ten, kto ju platí* (ἀεὶ τὸν ἀδικοῦντα τοῦ ἀδικουμένου ἀδλιώτερον εἶναι καὶ τὸν μὴ δίδοντα δίκην τοῦ διδόντος, *Grg.*, 479e4-6).

Antisthenov Archelaos mohol predstavovať – podobne ako Platónov – protiklad stojaci proti sókratovskému presvedčeniu, že *trpieť bezprávie je lepšie ako činiť bezprávie* (porovnaj Plat. *Gorg.*, 477a). V tomto duchu vyznieva Sókratova odpoveď na Archelaovo pozvanie (Aristot. *Rhet.*, 1398a24): ὕβριν γὰρ ἔφη εἶναι τὸ μὴ δύνασθαι ἀμύνασθαι ὁμοίως καὶ εὖ παθόντας ὥσπερ καὶ κακῶς



(„tvrdiac, že je ohavné, keď sa nemôžu odplácať ani tí, ktorí zažili niečo dobré, ako ani tí, ktorí zažili niečo zlé“; preklad A. Kalaš).

Porovnaj zl. 11 Schenkl z Epiktéta [= Stob., *Anth.* IV 39, 28]: Ἄλλα δὴ Σωκράτης Ἀρχελάου μεταπεμπομένου αὐτὸν ὡς ποιήσοντος πλούσιον ἐκέλευσεν ἀπαγγεῖλαι αὐτῷ διότι Ἐπίδησι τέσσαρές εἰσι χοίνικες τῶν ἀλφίτων ὀβολοῦ ὄνιοι καὶ κρηναὶ ὕδατος ῥέουσιν (Keď Archelaos zavolať Sókrata s úmyslom dať mu bohaté dary, Sókratés mu odkázal: „V Aténach sa dajú kúpiť štyri miery jačmennej múky za obolos a studne tu oplývajú vodou.“). Epiktétos k tomu poznamenáva: „Hoci vecí, ktoré vlastním, nie je veľa, vystačím si s nimi na všetko a takto mi ani nič nechýba“ (εἰ γὰρ τοι μὴ ἰκανὰ τὰ ὄντα ἐμοί, ἀλλ' ἐγὼ τούτοις ἰκανὸς καὶ οὕτω κάκεινα ἐμοί). Či vari nevieš, že herec Pólos nehral s krajším hlasom alebo s väčšou chuťou kráľa Oidipa než tuláka a žobráka Oidipa na Kolóne? A šľachetný muž by sa mal dať zahanbiť hercom Pólom? Nemal by riadne hrať každú úlohu, ktorú mu prideli boh? Nebude napodobňovať Odyssea, ktorý sa vyníma rovnako dôstojne v handrách aj v kráľovskom rúchu?

Ten istý motív sa bude spájať tak so Sókratom, ako aj s kynikmi (porovnaj Plutarch. *De tranq. anim.*, 10 s. 570f; Senec. *De benef.*, 5,6; Aelian. *Var. hist.*, XIV 17; Diog. Laert., II 25; *Socratic epist.*, I; *Gnom Vat.*, 743b.495 a iné). V rovnakom duchu kynik Diogenés (V B 222 Teles, s. 12,5-13,13 [= Stob., *Anth.*, III 1,98]) ukazuje akémusi cudzincovi, že Atény sú drahým mestom, ak ich posudzujeme podľa toho, koľko stojí fľaštička cyperského oleja, alebo lacným mestom, ak ich posudzujeme podľa toho, koľko stojí miera šošovice. *Všetky veci a okolnosti sa budú zdať raz ľahké a priaznivé a inokedy zasa ťažké a neznesiteľné podľa toho, ako sa k nim postavíme.* V zl. V B 323 [= Diog. Laert., VI 35] Diogenés hovorí, že veľmi cenné veci sa predávajú za babku a bezcenné veci sú, naopak, predražené – napríklad socha stojí tri tisícky, ale hrnček múky dostaneš aj za dva medenáky. V inej súvislosti, ktorá sa týka τύχη (porovnaj Diog. Laert. IV 63 [= V B 360]), Diogenés takto odpovedá na otázku, čo mu priniesla filozofia: *prinajmenšom to, že som pripravený na akýkoľvek osud* (porovnaj Eudoc. *violar.*, 332 s. 245,5-7). Všetky anekdoty vychádzajú zo spoločného motívu, ktorý zaznieva v Sókratovej odpovedi Archelaovi, čo by mohlo znamenať, že ich zdrojom bol Antisthenov *Archelaos*.

J. Bernays (*Phokion und seine neueren Beurtheiler*, s. 35-36; 114-116) prišiel s hypotézou, že Sókratovo odmietnutie Archelaovho pozvania pochádza z nejakého sókratovského dialógu, pravdepodobne z Antisthenovho *Archelaa*. Ak vezmeme do úvahy Athénaiovu správu (Athen. V 220d [= V A 204]), objasnia sa nám vzťahy medzi Gorgiom a Archelaom a rovnako aj narážka na Archelaa v Platónovom *Gorgiovi*.

O rekonštrukciu obsahu *Archelaa* sa pokúsil F. Dümmler (*Antisthenica*, s. 8-11), ktorý ho na Usenerov návrh dal do súvislosti s Diónovou rečou *Ἐν*

*Αθήναις περὶ φυγῆς* (Dio Chrysost. *Orat.*, XIII (12) 14-24). Sám Dión totiž prostoreko priznáva, že reč *V Aténach o úteku* nie je jeho dielom (porovnaj § 15). Ústredný motív reči sa týka bohatstva, ktoré nemá význam, ak nie je spojené s vedením o tom, ako správne zaobchádzať s nadobudnutým majetkom. Dôkazom toho by mali byť dejiny vzťahov medzi Aténčanmi a Peržanmi: Aténčania najskôr vyhrali nad Peržanmi, ktorí boli mravne skazení, ale k víťazstvu im dopomohlo aj šťastie; neskôr Peržania porazili Aténčanov vďaka spojenectvu so Sparťanmi; nakoniec zvíťazil aténsky stratég Konón pri Knide, ale aj k tomuto víťazstvu prispelo šťastie, a nie zdatnosť (§ 26). Dión sa na tomto mieste priznáva k tomu, že celú argumentáciu prevzal zo staršieho sókratovského dialógu (Dión mal zrejme znalosti o viacerých sókratovských dialógoch, ktoré sú pre nás neznáme; porovnaj Dio Chrysost. *Orat.* IV (38) 22). Viacerí historici poukazujú na Diónov zvyk splietať dohromady rozličné pramene, avšak v tomto prípade sa zdá, že sleduje iba jeden motív kynicko-stoického charakteru. Aj táto okolnosť by svedčila v prospech hypotézy, že tento motív vychádzal z Antisthenovho diela (ako upozorňuje Usener), na ktoré odkazuje § 30 Diónovej reči. Navyše skúmaná téma (ktorej prítomnosť by sa dala sotva vysvetliť, keby išlo o dielo neskoršieho dáta) nás vedie k predpokladu, že spis vznikol krátko po víťazstve pri Knide roku 394 pred Kr. a spojenie v § 24 (*πρὸς τὸν τοιαῦτα εἰπόντα ἔλεγεν κτλ.*) dosvedčuje, že išlo o dialóg. F. Dümmler sa na základe Diónovho textu domnieva, že Antisthenov *Archelaos* bol napísaný okolo roku 392 pred Kr. ako odpoveď na Gorgiovu *Olympijskú reč*. Pripomeňme, že Gorgiov *Ὀλυμπικὸς λόγος* sa zaoberal otázkou *ὁμόνοια*, t. j. politickou svornosťou medzi Grékmi (porovnaj zl. 82 B 8a DK).

F. Susemihl („Der Idealstaat des Antisthenes und die Dialoge *Archelaos*, *Kyros* und *Herakles*“, s. 207) prijíma Usenerovu tézu, že Diónov text (Dio Chrysost. *Orat.*, XIII (12) 14-24) vychádza z *Archelaa*, ale odmieta Dümmlerov predpoklad, že obsah textu treba pripísať Antisthenovi, pretože *Archelaos* nepatrí medzi autentické spisy (rovnako ako ani ostatné diela v X. zväzku katalógu Diogena Laertskeho). Susemihla nasledujú E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, II/1, s. 282) a E. Maass („Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Prosa I“, s. 591).

F. Dümmler sa k tejto otázke vracia ešte raz (*Akademika*, s. 3-18). Odmieta Susemihlovu tézu o neautentickosti *Archelaa*, ako aj Hagenovu tézu (*Quaestiones Dioneae*, Diss., Kiliae, 1887), popierajúcu, že by Dión mohol použiť „interpolovaného“ *Archelaa*: Ak by celý X. zväzok obsahoval neautentické Antisthenove diela (čo sa nepodarilo dokázať ani Susemihlovi), potom by sme za Diónov zdroj mali považovať Antisthenovho *Politika*. V opačnom prípade by sme museli zistiť, kto mohol napísať v čase 96. olympiády spis, ktorý by sa neskôr začal zamieňať za Antisthenovo dielo, a či by neskorší falzifikátor mal

dostatok schopností a vedomostí na to, aby mohol vypracovať takýto podvrh. Autenticnosť *Archelaa* podľa Dümmlera dosvedčujú dve veci: (1) prirovnanie života k „svetovému javisku“ a (2) odkazy na *Archelaa*. Dümmler nadväzuje na Bernaysovu tézu, že *Archelaos* stojí na počiatku správ o vzťahoch medzi Sókratom a makedónskym vládcom (porovnaj *Prvý pseudo-sókratovský list*, zl. 11, z Epiktéta, zlomky kynika Diogena V B 222 a V B 323 atď.). Bernaysovu a Dümmlerovu tézu prijal O. Schering, ale spochybnil ju J. Sykutris (porovnaj Giannantoni, *SSR*, IV, s. 351). Dümmlerovi odpovedal E. Zeller vo svojej recenzii na *Akademiku* (*Archiv für Geschichte der Philosophie* IV (1891), s. 124-125).

Spojenie „scéna sveta“, ktoré používajú viaceré správy týkajúce sa Sókrata a jeho vzťahu k tyranom, považuje Dümmler za dôkaz autenticity *Archelaa* (s jeho názorom súhlasí F. Decleva Caizzi, *AF*, 92 – 93). Dümmler v tejto súvislosti upriamuje pozornosť na Aelian. *Var. hist.* II 11 [= V A 16] (analogickú situáciu obsahuje Diog. Laert., II 34 a *Gnom. Vat.*, 743 n. 473), kde Sókratés hovorí Antisthenovi: *Vari ti nie je ľúto, že sme sa v živote nestali nikým veľkým a výnimočným? Mám na mysli takých ľudí, akých nám v divadle predstavuje tragédia – vládcov, ako sú tamti Atreovia, Thyestovia, Agamemnóni alebo Aigisthovia. Na tragickej scéne ich zakaždým zobrazujú s odrezanými hlavami, alebo ako ich hostia na hrozivých hostinách. Ale ani jeden tragický básnik nebol taký drzý a nehanebný, aby na scéne predviedol zbor s odseknutými hlavami.* Dümmler usudzuje, že Aelianova pasáž je anekdotickým prepracovaním Sókratových slov z *Archelaa*, a svoju hypotézu opiera o paralelné texty: Dio Chrysost. *Orat.*, XIII (12) 20, záverečný úryvok (§ 11 – 12) z *Prvého pseudosókratovského listu* (proti tejto hypotéze sa vyjadril J. Sykutris, „Sokratikerbriefe“, in: *RE*, Suppl. 5, 1931, coll. 981 – 987); pokiaľ ide o prirovnanie mudrca k vynikajúcemu hercovi, porovnaj Telés s. 5, 2-7 Hense [= Bión z Borystheny, F 16, A. Kindstrand]; porovnaj taktiež Telés, s. 16, 4-7 a p. 52, 2-6 Hense (všetky miesta majú biónovský pôvod); porovnaj taktiež Aristón *ap.* Diog. Laert., VII 160 [= zl. 351 *S.V.F.*, I p. 79] a Lúkianos (*Menipp.*, 16). Prirovnanie mudrca k hercovi sa dostalo od Bióna k Lúkianovi prostredníctvom Menippa. To, že jeho pôvod treba hľadať v dávnejšej dobe, konkrétne v Antisthenovom *Archelaovi*, podľa F. D. Caizzi (porovnaj „La tradizione antistenico-cinica in Epitteto“, s. 98) dokazuje citovaný zlomok z Epiktéta (Epictet. fr., 11 Schenckl [= Stob., *Anth.*, IV 33,28]). Taktiež O. Gigon pripomína vo svojom komentári k pasáži Xenoph. *Mem.*, II 2, 9 (*Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*, s. 98), že prirovnanie mudrca k hercovi a života k divadelnému javisku je *τόπος* vychádzajúci z najstaršej sókratovskej literatúry (porovnaj Diog. Laert. II 66 [= IV A 51] v súvislosti s Aristippom z Kyrény). K tejto otázke porovnaj F. Susemihl (*Geschichte der griechischen Literatur in der*

*Alexandrinischerzeit* I, s. 35), O. Hense (*Teletis Reliquiae*, s. CVII-CXVIII), J. F. Kindstrand (*Bion of Borysthenes*, s. 206). Porovnaj taktiež roku Helm (*Lucian und Menipp*, s. 45-51), ktorý zhromaždil všetky materiály o tomto motíve a starostlivo rozlišuje významové odtienky jednotlivých verzíí.

K téme sa znovu vrátil P. Hagen (*Philologus*, L (1891), s. 381-384). Podľa jeho názoru *Archelaos* treba považovať za spoločný prameň tak XIII. Diónovej reči, ako aj pseudo-platónskeho *Kleitofón*a vzhľadom na to, že obidva spisy sa očividne zhodujú vo viacerých rovinách.

V prospech autenticity *Archelaos* sa vyslovil aj R. Hirzel (*Der Dialog*, zv. I., s. 123-126), ktorý však nie je celkom presvedčený o tom, že *Archelaos* sa stal zdrojom pre Dióna Chrysostoma – týmto prameňom by mohol byť skôr *Kleitofón*. Určite je však zdrojom prvého z takzvaných *Pseudosókratovských listov*.

Athen. V 220d [= V A 204] naznačuje, že jestvuje viacero styčných bodov medzi Antisthenovým *Archelaom* a Platónovým *Gorgiom*, ak odhliadneme od ich vzájomných polemík, ktoré sa nachádzajú v iných dielach – v obidvoch prípadoch ide o „príležitostné spisy“ (Archelaova smrť ponúkla príležitosť pripomenúť Sókratov postoj k nemu).

Na Dümmlerovu tézu sa odvoláva aj K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. I., s. 406-424, 481-484; k Antisthenovi a tyranom porovnaj *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II/1, s. 76-83, 395 a n.), ktorý na rozdiel od Hagen popiera, že by bol Dión závislý od Platóna. Paralelné pasáže podľa neho možno vysvetliť tak, že Dión sa pridrižiava antisthenovského prameňa a sókratovská protreptika kritizovaná v *Kleitofóntovi* má kynický charakter. A nielen to – v období, keď v Grécku vládli noví despotovia (ako Agésilaos, Kýros Mladší alebo Dionysos I. v Syrakúzach), Antisthenés ako nepriateľ tyranov vložil Sókratovi do úst odmietnutie ich priazne a sformuloval eticko-sociálnu definíciu βασιλεία, čím napadol ostatných sókratovcov ako Dionysiových parazitov.

Proti Dümmlerovým tézám vznieslo námietky viacero odborníkov. J. Weghaupt (*De Dione Chrysostomo Xenophontis sectatore*, s. 56-64) sa nazdáva, že Dión sa odvoláva skôr na Xenofóna. Nasleduje ho W. Schmid („Dion“, in *RE*, V 1, coll. 856 – 864) a H. von Arnim (*Leben und Werke des Dio von Prusa*, s. 258-259), ktorý však nepopiera, že by XIII. Diónova reč mohla vychádzať z antisthenovského zdroja (podľa neho vychádza z *Protreptika*). S Arnimom súhlasí aj Th. Gomperz (*Griechische Denker*, zv. II, s. 584), H. Räder (*Platons philosophische Entwicklung*, s. 24), E. Thomas (*Quaestiones Dioneae*, Diss., Leipzig, 1909, s. 9-11), R. Höistad (*Cynic Hero and Cynic King*, s. 271), A.-H. Chroust (*Socrates*, s. 247-248) a K. Prächter (porovnaj Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, zv. I., s. 506), podľa ktorého tým istým spôsobom možno vysvetliť aj zhodu medzi *Orat.* XIII (12) 21 a Plat. *Gorg.*, 515e

a n. H. Maier (*Sokrates*, s. 63-64) vyslovil názor, že polemika v *Kleitofóntovi* bola namierená proti Antisthenovi a že porovnanie s *Orat.* XIII Dióna Chrysostoma nás vedie k myšlienke, že na počiatku musel stáť nejaký Antisthenov *λόγος Σωκρατικός* (zrejme jeden z jeho protreptických spisov). F. D. Caizzi (*AF*, s. 92-93) rozširuje porovnanie aj na Epictet. *Dissert.*, III 22, 26-27, kde sa znovu objavuje motív tragickej scény, *σκηνὴ τραγική*, a opakujú sa aj slová pripisované Sókratovi: *ludia, kam sa to rúťte? čo to robíte, vy nešťastníci? ako slepci tápete sem a tam* atď. (*ποῖ φέρεσθε; τί ποιεῖτε, ὦ ταλαίπωροι; ὡς τυφλοὶ ἄνω καὶ κάτω κυλίεσθε κτλ.*).

## V A 203

ATHEN. V 220 D [ex Herodico]: ὁ δ' Ἀρχέλαος Γοργίου τοῦ ἑήτορος [scil. καταδρομὴν περιέχει].

Athen. V 220 D [ex Herodico]: Spis *Archelaos* obsahuje útoky na rečníka Gorgia.

**Komentár:** F. W. A. Mullach (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, 1867, s. 271) v súvislosti s Antisthenovým *Archelaom* pripomína Pólove slová z Platónovho *Gorgia* (470d) a na ich okraj poznamenáva: *Similiter Gorgias ipse fortasse de Archelao judicaverat, ideoque ab Antisthene vituperatus est. Namque Antisthenis Archelaus Gorgiae insectationem continebat, cuius rei testimon Athenaeum habemus (O Archelaovi mohol podobne súdiť aj sám Gorgias, za čo ho tupil Antisthenés. Antisthenov Archelaos totiž určite obsahoval útoky proti Gorgiovi, čo dosvedčuje Athénaios).*

Dôvody Antisthenovho útoku na Gorgia nám nie sú jasné, keďže spis *Archelaos* podľa všetkého patril k politickým prácam (porovnaj H. D. Rankin, *Antisthenes Sokraticos*, s. 135). Príčiny Antisthenovej antipatie mohli súvisieť s tým, že Gorgias nezahrnul do svojho výchovného procesu vyučovanie zdatnosti a spravodlivosti (porovnaj Plat., *Men.*, 95c). Gorgias chápal rétoriku ako umenie reči (*τέχνη λόγων*), t. j. ako technickú znalosť štylistických prostriedkov a spôsobov argumentácie, ktorá je indiferentná voči tomu, aký postoj zastáva rečník (porovnaj napr. záver *Heleny*, v ktorej Gorgias kladie na jednu úroveň morálne očistenie Heleny a potešenie, ktoré mu prináša dobre pripravená reč).

V spisoch *Kýros* a *Archelaos* sa Antisthenés zaoberal „zakladateľmi svetových mocností“ – podľa Gehlena (*Moral und Hypermoral*, s. 7-16) sa Antisthenés orientoval na sever a východ, t. j. neorientoval sa na západ ako Platón, vďaka čomu si všimol veľké mocnosti, ktoré sa pripravovali na boj o svetovládu.

Antisthenés podľa Gehlena patril k prvým politickým autorom, ktorí pochopili stratégiu smerujúcu k uskutočneniu toho, ako dobyť dobyvateľa (*Moral und Hypermoral*, s. 25).

**XXXIX.** – Πολιτικός

**XXXIX.** – *Politik*

## V A 204

ATHEN. V 220 D [ex Herodico]: ὁ δὲ πολιτικός αὐτοῦ [scil. Antisthenes] διάλογος ἀπάντων καταδρομῆν περιέχει τῶν Ἀθήνησιν δημαγωγῶν.

Athen. V 220 D [ex Herodico]: Antisthenov dialóg *Politik* obsahuje útoky na všetkých aténskych demagógov.

**Komentár:** Titul *Politik* (Πολιτικός), ktorý uvádza Athénaios, nie je obsiahnutý v Diogenovom katalógu (porovnaj zl. V A 41). Viacerí komentátori si myslia, že ide o titul *Περὶ νόμου ἢ περὶ πολιτείας* (*O zákone a zriadení*), ktorý sa nachádza v Diogenovom zozname ako 3. titul III. zv. (porovnaj Chroust, *Socrates*, s. 281; F. D. Caizzi, *AF*, s. 101; A. Patzer, *AS*, s. 113).

Bohatstvo a moc, ktoré si ľudia ctili u týchto politikov, pre Antisthena predstavovali (v súlade s jeho sókratovským zameraním) falošné hodnoty, ktoré mohli človeka doviesť k záhube. Na to sa podľa všetkého vzťahuje Antisthenov ostrý slovný útok. Podrobnejšie k polemike proti aténskym „demagógom“ porovnaj Giannantoni (*SSR*, IV, Poznámka 39).

**XL.** – Μαγικός

**XL.** – *Spis o mági*

## V A 205

*SUID.* s.v. Ἀντισθένης [= V A 41]

**Komentár:** Titul *Magikos* (Μαγικός), ktorý uvádza byzantský lexikón *Súda*, neobsahuje Diogenov katalóg (V A 41). Nič nenaznačuje to, že by sa dal spojiť s niektorým Antisthenovým spisom obsiahnutým v Diogenovom zozname.

Väčšina historikov pochybuje o jeho autenticite. A.W. Winckelmann (*Antisthenis fragmenta*, s. 12) pripísal toto dielo Antisthenovi Rhodskému (porovnaj Diog. Laert., VI 19; porovnaj J. Rivers, „Aristotle, Antisthenes of Rhodes, and the Magikos“, s. 35-54). Ďalší historici (F. W. A. Mullach, E. Zeller, P. Natorp, J. Janda, A. Patzer) ho stotožňujú s autorom diela τῶν Φιλοσόφων Διαδοχαί, ktorého Plinius (*Nat. hist.*, XXXVI 12) spomína medzi tými, ktorí písali o egyptských pyramidách, a Diogenés Laertský v knihe venovanej kynikom (porovnaj VI 77 [= V B 97] a VI 87 [= V H 4]). Proti tomu namieta C. Müller (*F.H.G.*, III., s. 183), pretože podľa neho si ťažko môžeme predstaviť, že by sa Diogenes Laertský vyjadril o autorovi diela, ktoré držal v rukách, ako o Ῥόδιός τις ἱστορικός (VI 19). Neopodstatnené zostávajú aj domnienky o východných vplyvoch na Antisthena (K. Joël, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II., s. 165-166) alebo o tom, že sa tu kladú do protikladu Sókratés a perzská múdrosť (Dittmar, *Aischines von Sphettos*, s. 167). Pripomeňme, že nepresnosti v antickej doxografii sú častým javom (porovnaj R.. Laurenti, *Aristotele. I frammenti dei dialoghi*, 91-92).

## Appendix I.

### V A 206

*SOCRATIC. EPIST. VIII ( Ἀντισθένης Ἀριστίππῳ): οὐκ ἔστι τοῦ φιλοσόφου τὸ παρὰ τυράννοις ἀνδράσιν εἶναι καὶ Σικελικαῖς προσανέχειν τραπέζαις, ἀλλὰ, μᾶλλον τὸ ἐν τῇ ἰδίᾳ καὶ αὐτάρκων ἐφίεσθαι σὺ δὲ οἶει ταύτην εἶναι πλεονεξίαν τοῦ σπουδαίου τὸ δύνασθαι μὲν κτᾶσθαι χρήματα πολλὰ, τοὺς δὲ δυνατωτάτους ἔχειν φίλους. οὔτε γὰρ χρήματα ἀναγκαῖά ἐστιν, οὔτε, εἰ ἀναγκαῖα ἦν, οὔτω πορίζόμενα καλὰ, οὔτε φίλοι γένοιτο ἂν οἱ πολλοὶ ἀμαθεῖς ὄντες καὶ ταῦτα τύραννοι. ὥστε σοι συμβουλεύομαι ἂν ἀπιέναι Συρακουσῶν τε καὶ Σικελίας. εἰ δ', ὡς φασί τινες, ἠθροῖν θανμάξεις καὶ τούτων ἀντέχει ὧν μὴ προσήκει τοὺς φρονίμους ἀνθρώπους, ἅπιθι εἰς Ἀντίκυραν καὶ ὠφελήσει σε δ' ἑλλέβορος ποθεῖς· πολὺ κρείσσων γὰρ ἔστιν οὗτος τοῦ παρὰ Διονυσίου οἴνου. ἐκεῖνος μὲν γὰρ μακρὰν ποιεῖ πολλήν, οὔτος δὲ ἀποπαύει. ὅποσον οὖν ὑγίειά τε καὶ φρόνησις νόσου τε καὶ ἀφροσύνης διαφέρει, τοσοῦτον ἂν καὶ σὺ διενέγκαις πρὸς τὰ νῦν σοὶ ὄντα. ἔρρωσο.*

*Socratic. Epist. VIII (Antisthenés Aristippovi):* Filozofovi vôbec nesluší, aby sa stýkal s tyranmi a aby vyesdával za sicílskymi stolmi prehýbajúcimi sa pod dobrotami od výmyslu sveta. Má skôr sedieť za vlastným stolom a zháňať

sa len za tým, čo nevyhnutne potrebuje na prežitie. Podľa teba však privilégium mudrca spočíva v tom, že si vie zabezpečiť veľa peňazí a že získa priateľstvo tých najmocnejších. Ale peniaze predsa nie sú to najdôležitejšie a aj keby boli, neboli by človeku úplne na nič, keby ich takto získal. Ale ani nevzdelané davy sa mudrcovi nikdy nestanú skutočnými priateľmi – vždy zostanú len tyranskými povahami. Preto by som ti radil čo najskôr odísť zo Syrakúz a zo Sicílie. Ak nemôžeš – ako sa dozvedáme od iných – vydržať bez pôžitkov a ak lipneš na veciach, ktorým by sa nemal oddávať slušný a rozumný človek, choď do Antikyry a uľaví sa ti pitím čemerice. Lebo tento liek proti šialenstvu je určite lepší ako víno, čo ti nalieva tyran Dionysios. Veď jeho víno tvoje šialenstvo len podporuje, čemerica ho naopak zmierňuje. Kiež by si bol tak ďaleko od svojho terajšieho stavu, ako je ďaleko od seba zdravie a zdravý rozum od choroby a nerozumu. Buď zdravý.

**Komentár:** Tzv. *Listy sókratovcov* (*Socraticorum Epistulae*) boli napísané v období helenizmu a rímskeho cisárstva, aj keď niektoré mohli vzniknúť už medzi 3. stor. pred Kr. až 1. stor. po Kr., resp. mohli byť prepracovaním pôvodných listov (porovnaj *Socraticorum Epistulae*, in: Hercher, *Epistolographi Graeci*). Ide o listy neznámych autorov ovplyvnených kynizmom a stoicizmom, ktorí využívali epištolárny štýl na oživenie kynického učenia. Väčšina listov je napísaná v dialekte *koiné* a vznikla zrejme až v Augustovej dobe (porovnaj Abraham J. Malherbe, *The Cynic Epistles*, s. 2-3). Autori listov sa vyjadrovali jazykom, ktorý ašpiroval na to, aby bol blízky uvedeným autoritám klasického myslenia, ale zároveň mal predostrieť základné tézy dobového kynizmu.

Náš list (ako aj Aristippova odpoveď v nasledujúcom liste; porovnaj *Socratic. Epist.*, XI [= VI A 223]) stavia do protikladu dvoch sókratovcov – Aristippa a Antisthena. „Pôžitkár“ Aristippos sa podľa „askétu“ Antisthena vzdáľuje sókratovskej skromnosti a umiernenosti, keď stoluje pri bohatom stole tyrana. Antisthenés v duchu kynickej *parrhésie* obhajuje hodnoty blaženého života, ktorý sa zaobíde bez peňazí a vplyvných priateľov. Avšak ani jeden z obrazov sókratovcov, t. j. hedonistický a asketický, nie je pôvodný – vznikali postupne niekoľko generácií po Aristippovej a Antisthenovej smrti. Asketický obraz Antisthena vytvorili kynickí a stoickí spisovatelia. Hedonistický obraz Aristippa je zrejme dielom neskoršej doxografickej literatúry, ktorá stotožnila Aristippa Staršieho s jeho vnukom Aristippom Mladším, zakladateľom kyrenaickej školy. Proti tradičnej predstave o protikladnosti dvoch Sókratových žiakov argumentuje napr. Voula Tsouna McKirahanová, „The Socratic Origins of the Cynics and Cyrenaics“, s. 367-391.



## V A 207

*SOCRATIC. EPIST. XI [= IV A 223]; XII [= III A 15]; XIII [= IV A 224]; XIV 9 [= I H 1]; cf. THEOPHYL. epist. 22 p. 769 Hercher (Ἀντισθένης Περικλειῆ) et epist. 28 p. 771 Hercher (Ἡρακλείδης Ἀντισθένοι).*

**Komentár:** Aristippov list Antisthenovi, ktorý je odpoved'ou na Antisthenov list Aristippovi [= V A 206]. Porovnaj komentár k predošlému zlomku.

## V A 208

DIO. CHRYSOST. *orat. XIII (12) 14-28: ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα τοὺς τε ἄλλους ἅπαντας καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον ἑμαυτὸν καταμεμφόμενος ἐνόησε ὑπὸ ἀπορίας ἧα ἐπὶ τινα λόγον ἀρχαῖον, λεγόμενον ὑπὸ τινος Σωκράτους, ὃν οὐδέποτε ἐκεῖνος ἐπαύσατο λέγων, πανταχοῦ τε καὶ πρὸς ἅπαντας βοῶν καὶ διατεινόμενος ἐν ταῖς παλαιστραῖς καὶ ἐν τῷ Λυκείῳ καὶ ἐπὶ τῶν ἐργαστηρίων καὶ κατ' ἀγοράν, ὡσπερ ἀπὸ μηχανῆς θεός, ὡς ἔφη τις. (15) οὐ μέντοι προσεποιούμην ἐμὸν εἶναι τὸν λόγον, ἀλλ' οὐπερ ἦν, καὶ ἠξίου, ἂν ἄρα μὴ δύνωμαι ἀπομνημονεῦσαι ἀκριβῶς ἀπάντων τῶν ῥημάτων μηδὲ ὅλης τῆς διανοίας, ἀλλὰ πλέον ἢ ἔλαττον εἶπω τι, συγγνώμην ἔχειν, μηδὲ ὅτι ταῦτα λέγω ἃ τυγχάνει πολλοῖς ἔτεσι πρότερον εἰρημένα, διὰ τοῦτο ἦττον προσέχειν τὸν νοῦν. ἴσως γὰρ ἂν, ἔφην, οὕτως μάλιστα ὠφεληθεῖητε. οὐ γὰρ δὴ γε εἰκὸς ἐστί τοὺς παλαιούς λόγους ὡσπερ φάρμακα διαπνεύσαντας ἀπολωλεκέναί τὴν δύναμιν. (16) ἐκεῖνος γὰρ ὅπότε ἴδοι πλείονας ἀνθρώπους ἐν τῷ αὐτῷ, σχετλιάζων καὶ ἐπιτιμῶν ἐβόα πάνυ ἀνδρείως τε καὶ ἀνυποστόλως, Ποῖ φέρεσθε, ἄνθρωποι, καὶ ἀγνοεῖτε μηδὲν τῶν δεόντων πράττοντες, χρημάτων μὲν ἐπιμελούμενοι καὶ πορίζοντες πάντα τρόπον, ὅπως αὐτοὶ τε ἄφθονα ἔξετε καὶ τοῖς παισὶν ἔτι πλείω παραδώσετε; αὐτῶν δὲ τῶν παιδῶν καὶ πρότερον ὑμῶν τῶν πατέρων ἠμελήκατε ὁμοίως ἅπαντες, οὐδεμίαν εὐρόντες οὔτε παιδευσιν οὔτε ἄσκησιν ἱκανὴν οὐδὲ ὠφέλιμον ἀνθρώποις, ἣν παιδευθέντες δυνήσεσθε τοῖς χερήμασι χρῆσθαι ὀρθῶς καὶ δικαίως, ἀλλὰ μὴ βλαβερῶς καὶ ἀδίκως, καὶ ὑμῖν αὐτοῖς [ἐπιζημίως], ὃ σπουδαιότερον [ἠγεῖσθαι] τῶν χρημάτων, καὶ υἱοῖς καὶ θυγατρᾶσι καὶ γυναιξὶ καὶ ἀδελφοῖς καὶ φίλοις, κἀκεῖνοι ὑμῖν. (17) ἀλλὰ ἡ κηδαιρίζειν καὶ παλαίειν καὶ γράμματα μανθάνοντες ὑπὸ τῶν γονέων καὶ τοὺς υἱοὺς διδάσκοντες οἴεσθε σωφρονέστερον καὶ ἄμεινον οἰκῆσειν τὴν πόλιν; καίτοι εἴ τις συναγαγῶν τοὺς τε κηδαιριστὰς καὶ τοὺς παιδοτρίβας καὶ τοὺς γραμματιστὰς τοὺς ἄριστα ἐπισταμένους ἕκαστα τούτων πόλιν κατοικήσειεν ἐξ αὐτῶν ἢ καὶ ἔθνος, καθάπερ ἡμεῖς ποτε τὴν Ἰωνίαν, ποία τις ἂν ὑμῖν δοκεῖ γενέσθαι πόλις καὶ τίνα οἰκεῖσθαι τρόπον; οὐ πολὺ κάκιον καὶ αἴσχιον τῆς ἐν Αἰγύπτῳ καπήλων πόλεως, ὅπου πάντες κάπηλοι κατοικοῦσιν, ὁμοίως μὲν ἄνδρες, ὁμοίως δὲ γυναῖκες; οὐ πολὺ γελιοότερον οἰκήσουσιν οὗτοι, οὓς λέγω τοὺς τῶν ἡμετέρων παιδῶν διδασκάλους, οἱ παιδοτρίβαι καὶ κηδαιρισταὶ καὶ*

γραμματισταί, προσλαβόντες τούς τε ῥαψωδούς και τούς ὑποκριτάς; (18) και γάρ δή ὅσα μανθάνουσιν οἱ ἄνθρωποι, τούτου ἕνεκα μανθάνουσιν ὅπως, ἐπειδὴν ἢ χρεία ἐνστῆ πρὸς ἣν ἐμάνθανεν ἕκαστος, ποιῆ τὸ κατὰ τὴν τέχνην, οἷον ὁ μὲν κυβερνήτης ὅταν εἰς τὴν ναῦν ἐμβῆ, τῷ πηδαλίῳ κατευδύνων· διὰ τοῦτο γὰρ ἐμάνθανε κυβερνᾶν· ὁ δὲ ἰατρὸς ἐπειδὴν παραλάβῃ τὸν κάμνοντα, τοῖς φαρμάκοις και τοῖς περὶ τὴν δίαιταν ἰώμενος, οὗ ἕνεκα ἐκτήσατο τὴν ἐμπειρίαν. (19) οὐκοῦν και ὑμεῖς, ἔφη, ἐπειδὴν δέη τι βουλευέσθαι περὶ τῆς πόλεως, συνελθόντες εἰς τὴν ἐκκλησίαν, οἱ μὲν ὑμῶν κηδαιρίζουσιν ἀναστάντες, οἱ δὲ τινες παλαίετε, ἄλλοι δὲ ἀναγιγνώσκετε τῶν Ὀμήρου τι λαβόντες ἢ τῶν Ἡσιόδου; ταῦτα γὰρ ἄμεινον ἴστε ἐτέρων, και ἀπὸ τούτων οἴεσθε ἄνδρες ἀγαθοὶ ἔσεσθαι και δυνήσεσθαι τὰ τε κοινὰ πράττειν ὀρθῶς και τὰ ἴδια. και νῦν ἐπὶ ταύταις ταῖς ἐλπίσιν οἰκεῖτε τὴν πόλιν και τούς υἰέας παρασκευάζετε ὡς δυνατοὺς ἐσομένους κηρῆσθαι τοῖς τε αὐτῶν και τοῖς δημοσίοις πράγμασιν, οἱ ἂν ἰκανῶς κηδαιρίωσι

Παλλάδα περσέπολιν δεινάνῃ τῷ ποδὶ βῶσι πρὸς τὴν λύραν· ὅπως δὲ γνῶσεσθε τὰ συμφέροντα ὑμῖν αὐτοῖς και τῇ πατρίδι και νομίμως και δικαίως μεθ' ὁμοιότητος πολιτεύσεσθε και οἰκήσετε, μὴ ἀδικῶν ἄλλος ἄλλον μηδὲ ἐπιβουλεύων, τοῦτο δὲ οὐδέποτε ἐμάθετε οὐδὲ ἐμέλησεν ὑμῖν πώποτε οὐδὲ νῦν ἔτι φροντίζετε. (20) καιῖτοι τραγωδούς ἐκάστοτε ὁρᾶτε τοῖς Διονυσίοις και ἐλεεῖτε τὰ ἀτυχήματα τῶν ἐν ταῖς τραγωδαῖς ἀνθρώπων· ἀλλ' ὅμως οὐδέποτε ἐνεδυμήθητε ὅτι οὐ περὶ τούς ἀγραμμάτους οὐδὲ περὶ τούς ἀπάδοντας οὐδὲ τούς οὐκ εἰδότας παλαίειν γίγνεται τὰ κακὰ ταῦτα, οὐδὲ ὅτι πένης τίς ἐστιν, οὐδεὶς ἕνεκα τούτου τραγωδίαν ἐδίδαξεν. τούναντίον γὰρ περὶ τούς Ἀτρείας και τούς Ἀγαμέμνονας και τούς Οἰδίποδας ἴδοι τις ἂν πάσας τὰς τραγωδίας, οἱ πλεῖστα ἐκέκτηντο χρήματα χρυσοῦ και ἀργύρου και γῆς και βοσκημάτων· και δή τῷ δυστυχεστάτῳ αὐτῶν γενέσθαι φασὶ χρυσοῦν πρόβατον. (21) και μὴν ὁ Θάμυρις γε εὖ μάλα ἐπιστάμενος κηδαιρίζειν και πρὸς αὐτὰς τὰς Μούσας ἐρίζων περὶ τῆς ἀρμονίας, ἐτυφλώθη διὰ τοῦτο και προσέτι ἀπέμαθε τὴν κηδαιριστικήν. και τὸν Παλαμήδη οὐδὲν ὠνήσεν αὐτὸν εὐρόντα τὰ γράμματα πρὸς τὸ μὴ ἀδίκως ὑπὸ τῶν Ἀχαιῶν τῶν ὑπ' αὐτοῦ παιδευθέντων καταλευσθέντα ἀποθανεῖν· ἀλλ' εἰς μὲν ἦσαν ἀγράμματοι και ἀμαθεῖς τούτου τοῦ μαθήματος, ζῆν αὐτὸν εἶων· ἐπειδὴ δὲ τούς τε ἄλλους ἐδίδαξε γράμματα και τούς Ἀτρείδας δήλον ὅτι πρώτους, και μετὰ τῶν γραμμάτων τούς φουκτοὺς ὅπως κηρὴ ἀνέχειν και ἀριθμεῖν τὸ πλῆθος, ἐπεὶ πρότερον οὐκ ἤδεσαν οὐδὲ καλῶς ἀριθμεῖσαι τὸν ὄχλον, ὡσπερ οἱ ποιμένες τὰ πρόβατα, τηνικαῦτα σοφώτεροι γενόμενοι και ἀμείνους ἀπέκτειναν αὐτόν. (22) εἰ δὲ γε, ἔφη, τούς ἐρήτορας οἴεσθε ἰκανοὺς εἶναι πρὸς τὸ βουλευέσθαι και τὴν ἐκείνων τέχνην ἄνδρας ἀγαθοὺς ποιεῖν, δαυμάζω ὅτι οὐ και δικάζειν ἐκείνοις ἐπετρέψατε ὑπὲρ τῶν πραγμάτων, ἀλλ' ὑμῖν αὐτοῖς, και ὅπως οὐκ, εἰ δικαιοτάτους και ἀρίστους ὑπειλήφατε, και τὰ χρήματα ἐκείνοις ἐπετρέψατε διαχειρίζειν. ὅμοιον γὰρ ἂν ποιήσατε ὡσπερ εἰ κυβερνήτης και ναυάρχους τῶν τριήρων ἀποδείξατε τούς τριηρίτας ἢ τούς κελευστάς. (23) εἰ δὲ δή τις λέγοι τῶν πολιτικῶν τε και ἐρήτορων πρὸς αὐτόν ὅτι ταύτη μέντοι τῇ παιδεύσει χρώμενοι Ἀθηναῖοι Περσῶν ἐπιστρατευσάντων τῶν ταύταις μυριάσιν ἐπὶ τὴν πόλιν δις ἐφεξῆς και τὴν ἄλλην Ἑλλάδα, τὸ μὲν πρῶτον δύναμιν και στρατηγούς ἀποστειλάντος

τοῦ βασιλέως, ὕστερον δὲ αὐτοῦ Ξέρξου παραγενομένου μετὰ παντὸς τοῦ πλήθους τοῦ κατὰ τὴν Ἀσίαν, ἅπαντας τούτους ἐνίκησαν καὶ πανταχοῦ περιῆσαν αὐτῶν καὶ τῷ βουλευέσθαι καὶ τῷ μάχεσθαι. καίτοι πῶς ἂν ἠδύναντο περιεῖναι τηλικαύτης παρασκευῆς καὶ τοσούτου πλήθους μὴ διαφέροντες κατ' ἀρετῆν; ἢ πῶς ἂν ἀρετῇ διέφερον μὴ τῆς ἀρίστης παιδείας τυγχάνοντες, ἀλλὰ φαύλης καὶ ἀνωφελοῦς; (24) πρὸς τὸν τοιαῦτα εἰπόντα ἔλεγεν ὅτι οὐδὲ ἐκεῖνοι ἦλθον παιδείαν οὐδεμίαν παιδευθέντες οὐδὲ ἐπιστάμενοι βουλευέσθαι περὶ τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ τοξεύειν τε καὶ ἵππευειν καὶ θηρᾶν μεμελετηκότες, καὶ τὸ γυμνοῦσθαι τὸ σῶμα αἰσχιστον αὐτοῖς ἐδόκει καὶ τὸ πτύειν ἐν τῷ φανερῷ· ταῦτα δὲ αὐτοὺς οὐδὲν ἔμελλεν ὀνήσειν· ὥστε οὐδ' ἦν στρατηγὸς ἐκείνων οὐδεὶς οὐδὲ βασιλεύς, ἀλλὰ μυριάδες ἀνθρώπων ἀμύθητοι πάντων ἀφρόνων καὶ κακοδαιμόνων. εἷς δὲ τις ἐν αὐτοῖς ὑπῆρχεν ὀρθῆν ἔχων τιάραν καὶ ἐπὶ θρόνου χρυσοῦ καδίζων, ὑφ' οὗ πάντες ὥσπερ ὑπὸ δαίμονος ἠλαύνοντο πρὸς βίαν, οἱ μὲν εἰς τὴν θάλατταν, οἱ δὲ κατὰ τῶν ὄρων, καὶ μαστιγούμενοι καὶ δεδιότες καὶ ὠφούμενοι καὶ τρέμοντες ἠναγκάζοντο ἀποδνῆσθαι. (25) ὥσπερ οὖν εἰ δύο ἀνθρώπων παλαίειν οὐκ εἰδότε παλαίοιον, ὃ γε ἕτερος καταβάλοι ἂν ἐνίοτε τὸν ἕτερον, οὐ δι' ἐμπειρίαν, ἀλλὰ διὰ τινὰ τύχην, πολλάκις δὲ καὶ δις ἐφεξῆς ὁ αὐτός, οὕτως καὶ Ἀθηναίους Πέρσαι συμβαλόντες, τότε μὲν Ἀθηναῖοι περιῆσαν, τότε δὲ Πέρσαι, ὥσπερ ὕστερον, ὅτε καὶ τὰ τεῖχη τῆς πόλεως κατέβαλον μετὰ Λακεδαιμονίων πολεμοῦντες. (26) ἐπεὶ ἔχοις ἂν μοι εἰπεῖν εἰ τότε Ἀθηναῖοι ἀμωσσότεροι καὶ ἀγραμματούτεροι γεγόνεσαν; ἔπειτα αὖτις ἐπὶ Κόνωνος, ὅτε ἐνίκησαν τῇ ναυμαχίᾳ τῇ περὶ Κνίδον, ἄμεινον ἐπάλαιον καὶ ἦδον; οὕτως οὖν ἀπέφαινε αὐτοὺς οὐδεμιᾶς παιδείας χρηστῆς τυγχάνοντας. [τοῦτο δὲ οὐ μόνον Ἀθηναίους, ἀλλὰ καὶ σχεδὸν τι πᾶσιν ἀνθρώποις καὶ πρότερον καὶ νῦν συμβέβηκεν.] (27) καὶ μὴν τό γε ἀπαιδευτον εἶναι καὶ μηδὲν ἐπιστάμενον ὧν χρῆ μηδὲ ἱκανῶς παρεσκευασμένον πρὸς τὸν βίον ζῆν τε καὶ πράττειν ἐπιχειρεῖν οὕτως μεγάλα πράγματα μηδὲ αὐτοὺς ἐκείνους ἀρέσκειν· τοὺς γὰρ ἀμαθεῖς καὶ ἀπαιδευτοὺς ψέγειν αὐτοὺς ὡς οὐ δυναμένους ζῆν ὀρθῶς· εἶναι δὲ ἀμαθεῖς οὐχὶ τοὺς ὑφαίνειν ἢ σκυτοτομεῖν μὴ ἐπισταμένους οὐδὲ τοὺς ὀρχεῖσθαι οὐκ εἰδότας, ἀλλὰ τοὺς ἀγνοοῦντας ἃ ἔστιν εἰδόμενα καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα εἶναι. (28) καὶ οὕτως δὴ παρεκάλει πρὸς τὸ ἐπιμελεῖσθαι καὶ προσέχειν αὐτῷ τὸν νοῦν [καὶ φιλοσοφεῖν]· ἦδει γὰρ ὅτι τοῦτο ζητοῦντες οὐδὲν ἄλλο ποιήσουσιν ἢ φιλοσοφήσουσι. τὸ γὰρ ζητεῖν καὶ φιλοτιμεῖσθαι ὅπως τις ἔσται καλὸς καὶ ἀγαθὸς οὐκ ἄλλο τι εἶναι ἢ τὸ φιλοσοφεῖν. οὐ μέντοι πολλάκις οὕτως ὠνόμαζεν, ἀλλὰ μόνον ζητεῖν ἐκέλευεν ὅπως ἄνδρες ἀγαθοὶ ἔσονται.

Dio Chrysost. *orat.*, XIII, 12, 14-28: Keď som takéto a podobné veci vo svojich rečiach vyčítal všetkým ostatným, ale najviac a predovšetkým samému sebe, raz som v akejsi bezradnosti narazil na nejakú starú reč, prednesenú vraj akýmsi Sókratom. Nikdy ju vraj neprestával omieľať, všade a pred všetkými ju vykrikoval a rozťahoval sa dokonca aj v telocvičniach, v Lykeiu a v dielňach. Dokonca aj na agore sa vždy zrazu objavil ako dajaký boh zo stroja. (15) Netváril som sa tak, že táto reč je moja vlastná, ale priznal som, že patrí inému.

Zároveň som žiadal o zhovievavosť, ak sa mi nepodarí presne si spomenúť na všetky slová a myšlienky obsiahnuté v reči a ak ju sprostredkujem len približne.<sup>1</sup> Vyjadril som tiež prosbu, aby pozornosť publika neochabovala len preto, že to, čo hovorím, bolo povedané pred mnohými a mnohými rokmi. Vyjadril som skromný názor, že len tak budú mať z počúvania najväčší úžitok. Veď nie je možné, aby staré reči strácali vekom svoju účinnú silu spôsobom, ako sa to deje pri liekoch, ktoré po rokoch vprchajú z ampulky.

**(16)** Vždy keď uvidel väčší počet ľudí na jednom mieste, odvážne a neúprosne na nich spustil celú paľbu výčitiek a ponôs: „Kam sa to rúтите, úbožia-ci? Veď ani nemáte tušenie o tom, ako má človek správne konať. Nestaráte sa o nič iné, len ako by ste zhromaždili čo najviac peňazí pre seba a ešte viac ich odovzdali svojim deťom. O samotné tieto deti sa pritom vôbec nestaráte práve tak, ako ste sa nikdy nezaujímal ani o vlastných rodičov. To preto, lebo sa vám nikdy nedostala tá správna výchova ani vhodné morálne usmernenie.<sup>2</sup> Keby ste si to osvojili, vedeli by ste dobre a spravodlivo nakladať s majetkom – to je dôležitejšie ako to, či niekto niečo má – a nie nespravodlivo a na škodu vám samotným, ale aj vašim synom, dcéram, manželkám, bratom i priateľom. To isté však platí aj o nich vo vzťahu k vám.

**(17)** Azda si myslíte, že keď vás rodičia naučili hrať na lýre, zápasit' a písať a ak vy také isté vedomosti dáte aj svojim deťom, teda myslíte si, že potom už budete vedieť rozumnejšie a lepšie spravovať štát? Ak niekto zhromaždí tých najlepších hráčov na lýru, trénerov alebo učiteľov písania a bude chcieť s ich pomocou založiť mesto alebo dokonca celý národ – presne tak, ako keď ste vy kolonizovali Ióniu – aké podľa vás z týchto ľudí vznikne mesto? A akým spôsobom bude spravované? Myslíte, že lepšie ako oná obchodná kolónia v Egypte, kde žijú len samí kupci a kde sa muži, ale ani ženy žiadnym iným remeslom nezaoberajú? Nebude v porovnaní s nimi oveľa komickejší život v meste, kde budú žiť len spomínaní učelia vašich detí, tréneri, gitaristi a učelia písania, ktorí si na pomoc zoberú rapsódov a hercov?

**(18)** Čokoľvek sa ľudia učia, učia sa to preto, aby mohli poznatky svojho remesla využiť vtedy, keď si to situácia žiada. Napríklad kormidelník sa chopí kormidla vtedy, keď nastúpi na loď, ktorú ma riadiť. Veď na vykonávanie tohto remesla sa predtým dlho a svedomito pripravoval. Lekár zasa lieči chorého, ktorého mu zverili do opatery, tým, že mu podáva lieky a predpisuje správnu životosprávu. Veď preto sa vyučil tomuto remeslu.

**(19)** Predpokladám, že keď sa budete mať poradiť o niečom, čo sa bude týkať mesta, zidete sa na zhromaždení a jedni sa postavia a začnú hrať na lýre, iní budú zápasit', ďalší si otvoria Homéra a začnú z neho niečo múdre recitovať a iní zasa budú čítať nejakú známú pasáž z Hésioda. Lebo v tomto ste určite lepší ako ktokoľvek iný. Zaiste si aj predstavujete, že vďaka týmto činnostiam

sa stanete aj dobrými mužmi, ktorí budú vedieť spravovať svoje súkromné i verejné záležitosti. Podľa všetkého aj teraz riadite mesto a pripravujete svojich synov, aby ho raz dokázali spravovať spolu s vlastným majetkom aj oni sami. Žijete pritom v blahej nádeji, že tou najdôležitejšou časťou tejto výchovy je to, aby vaši synovia vedeli dosť dobre zabrnkať:

*Palladu strašnú, čo hubí mestá i hradby*

alebo aby ich noha ladne poskakovala v rytme lýry. Nikdy ste sa však nestarali a ani teraz sa nestaráte o to, aby ste sa dozvedeli, čo naozaj prospieva vám samým a predovšetkým vašej vlasti. Vôbec sa nesnažíte, aby ste v nej žili spravodlivo a úctou k zákonom dosiahli svorné politické spoločenstvo, v ktorom nebude nik škodiť druhému ani mu strojiť nástrahy.

Je známe, že nikdy nepremeškáte príležitosť, aby ste si počas Dionýzových slávností nepozreli tragédie, ktorých nešťastných hrdinov zakaždým sentimentálne oplakávate. A predsa ste si nikdy neuvedomili, že všetky tie hrôzy tragédie sa nikdy netýkajú ľudí, ktorí falošne spievajú alebo ktorí nevedia písať či zápasiť. Nikdy predsa nikto nenapísal žiadnu tragédiu, ktorá by sa zaoberala len tým, že niekto je chudobný. Naopak, ktokoľvek ľahko zistí, že všetky tragédie sa točia okolo Atreov, Agamemnónov či Oidipov, ktorí mali veľké majetky v zlate a striebre a rozsiahle pozemky s nesčíselnými stádami dobytká. A najnešťastnejší z nich mal vraj dokonca aj zlatého barana.

**(21)** Len si spomeňte na dávneho pevca Thamyrida, ktorý sa v hre na lýre odvážil merať aj so samotnými Múzami. Práve táto výnimočná znalosť harmónie mu odňala zrak a spôsobila, že zabudol aj svoje umenie. Ani Palaméda od strašnej smrti ukameňovaním nezachránilo to, že objavil písmená, ktoré naučil práve Achájcov, ktorí ho tak kruto zabili. Vedť pokiaľ boli negramotní a túto náuku nepoznali, nechali ho žiť. Zabili ho až potom, ako sa stali múdri a rozumovo schopnejší: medzi prvými naučil písať Atreových synov a potom spolu s písmenami učil aj ostatných, ako majú udržiavať signálne ohne a počítat' väčšie množstvá. Lebo predtým nevedeli dobre spočítat' veľké davy – podobne ako si pastieri nevedia presne spočítat' stáda.

**(22)** Ak považujete rečníkov za ľudí schopných správne radiť v politických otázkach a ak si myslíte, že ich remeslo robí z ľudí správnych mužov, čudujem sa, že im nezveríte rozhodovanie v záležitostiach mesta, ale že tieto otázky napopak riešite vy sami. Ako je možné, že ste im ešte neumožnili ani disponovať s vašimi peniazmi, ak ich máte za ľudí nadovšetko spravodlivých a bezchybných? Pripadá mi to tak, akoby ste za kormidelníkov a veliteľov flotily ustanovili vesliarov či flautistu, ktorý im udáva rytmus.

**(23)** Stávalo sa, že mu občas niektorý politik alebo rečník argumentoval

spôsobom, ktorý stručne priblížime. Najskôr mu pripomenul, ako sa pred rokmi na mesto i na celé zvyšné Grécko v dvoch postupných vlnách vyrútili nespočetné davy Peržanov. Vysvetľoval, že v prvej vlne kráľ poslal vojakov len s oddanými veliteľmi a až potom sa ráčil dostaviť aj sám Xerxes s celým tým húfom ľudí z Ázie. Potom uviedol známy fakt, že všetkých týchto porazili Aténčania vďaka svojej skvelej výchove a že v každej oblasti nad barbarmi vynikali tak v stratégii, ako aj v boji. Potom sa spýtal, či by naša prevaha nad takou veľkou masou a palebnou silou bola možná bez toho, aby sme nad Peržanmi nevyunikali v zdatnosti. Svoj argument uzavrel konštatovaním, že takúto prevahu v zdatnosti mohli Aténčania dostať jedine vo výchove, ktorá určite nebola neužitočná a podradná, ale zo všetkých najlepšia.

(24) Proti takémuto argumentu povedal, že tamti prišli do Grécka bez akejkoľvek výchovy. Nevedeli sa vraj ani radiť o spoločných rozhodnutiach a cvičení boli jedine v lukostrelbe, jazde na koni a love. Najväčšou hanbou bolo pre nich podľa neho obnaženie tela a plúvanie na verejnosti. Preto vraj nemali ani skutočného kráľa, ani ozajstného veliteľa – rútili sa len nespočetné davy bezradných a nešťastných ľudí. Jeden medzi nimi mal na hlave rovnú tiáru a niesol sa na zlatom tróne. Násilím uvádzal do zmäteného pohybu všetky tie masy pod sebou ako dajaký démon: jedni sa šľahali jeho bičom rútili do mora, iní sa pod jeho hrozbami hnali do hôr a ďalší sa, trasúc sa od strachu, jeho riadením ocitali priamo v pazúroch smrti.

(25) Bolo to však podobné, ako keby bojovali dvaja ľudia, z ktorých ani jeden neovláda umenie boja. V takomto boji často jeden druhého zrazí k zemi – niekedy sa mu to dokonca podarí aj dvakrát za sebou, ale určite nie preto, že by vedel bojovať, lež celkom náhodne. Presne tak to vyzeralo aj v zrážke medzi Aténčanmi a Peržanmi: raz boli navrchu Aténčania, inokedy zas Peržania. Podobne ako oveľa neskôr, keď Peržania podporovaní Sparťanmi dokonca strhli mestské hradby. (26) Lebo mohol by si zodpovedne prehlásiť, že keď sa to stalo, boli Aténčania menej zušľachtení Múzami a menej vzdelaní v náukách. A podobne, vari lepšie spievali či zápasili vtedy, keď za Koróna zvíťazili v námornej bitke pri Knide? Takýmto spôsobom dokazoval, že nedostali žiadnu užitočnú výchovu. [Niečo podobné sa nestalo len Aténčanom, ale dialo sa u všetkých ľudí v minulosti a deje sa tak i dnes.]

(27) Ani im samotným sa však nepáči, keď niekto žije nevzdelaný a nedostatočne pripravený na život. Tiež odsudzujú každého, kto sa v živote pokúša o veľké veci, hoci nemá vzdelanie potrebné v danej oblasti. Sami hania nevzdelancov a nevychovcov za to, že nevedia správne žiť. Za nevzdelaných však nepovažujeme tých, čo nevedia tkať, ušiť z kože topánky alebo ladne tancovať, ale tých, ktorí nevedia, aké poznanie si musí človek osvojiť, aby sa z neho stal dokonalý muž.

(28) Takto povzbudzoval iných, aby upriamovali svoju pozornosť na seba, starali sa o seba, a tak pestovali filozofiu. Dobre totiž vedel, že filozofovať budú práve vtedy, keď sa budú takto správať. Lebo filozofia nie je nič iné ako horlivá snaha stať sa všestranne dokonalým človekom. Toto slovo<sup>3</sup> však často nepoužíval. Vyzýval ich len na to, aby sa snažili stať dobrými mužmi.<sup>4</sup>

**Kontext:** Dión opisuje, ako ho počas jeho exilu začali označovať za filozofa a vyzvali ho, aby vyjadril svoje názory na niektoré etické otázky (XIII 10-12), čo aj učinil s odvolaním sa na staršie Sókratove reči (XIII 14).

**Komentár:** Paragrafy 14 – 28 Diónovej XIII. reči *Ἐν Ἀθήναις περὶ φυχῆς* (*V Aténach o úteku*) sú kynicko-stoickou rekapituláciou sókratovského učenia (porovnaj § 20, § 27 – 28). Medzi modernými kritikmi prevláda zhoda v názore, že XIII. reč Dióna Chrysostoma (prinajmenšom § 14 – 28) by mohla pochádzať z nejakého Antisthenovho diela – väčšia časť si myslí, že z *Protrepitika*, niektorí uvažujú o *Archelaovi*. Proti tejto hypotéze sa vyslovil iba F. Sayre (*Diogenes of Sinope*, s. 70).

V Diónovej XIII. reči môžeme začuť ozvenu niektorých textov sókratovskej literatúry, napr. Plat. *Apol.*, 29d, kde Sókratés hovorí k Aténčanom: „... dokiaľ budem dýchať a mať silu, neprestanem filozofovať a povzbudzovať vás i napomínať, s kýmkoľvek z vás sa kedy stretnem, vykladajúc, ako mám vo zvyku: *Ty, šľachetný muž, Aténčan, občan z obce najväčšej a preslávenej múdrosťou i silou, nehanbíš sa starať len o to, mať čo najviac peňazí, slávy a pocty, ale o rozum, pravdu a dušu, aby bola čo najlepšia, nedbáš a nestaráš sa?* A ak to bude niekto z vás popierať a tvrdiť, že sa stará, neprepustím ho hneď ani neodídem, ale sa ho budem vypytovať, skúmať ho a vyšetrovať, a ak sa mi zazdá, že nedosiahol dokonalosť, ale to len hovorí, budem mu vyčítať, že si veľmi málo váži najvzácnejšie veci, ale väčšími horšie.“ (prel. J. Špaňár).

Určitý anachronizmus v Diónovej parafráze Sókratovej reči sa týka narážky na bitku pri Knide počas tzv. Korintskej vojny (porovnaj § 26), ktorá sa odohrala roku 394 pred Kr., t. j. 5 rokov po Sókratovej smrti. Ale ani táto okolnosť nespochybňuje predpoklad, že pôvodný text, z ktorého vychádza Dión, mohol napísať niektorý sókratovec v 4. stor. pred Kr., s veľkou pravdepodobnosťou ním bol Antisthenes.

Obsahovo podobnú rekapituláciu sókratovskej etiky ako paragrafy 14 – 28 Diónovej XIII. reči obsahuje úvod Pseudo-Platónovho dialógu *Kleitofón*. Na očividné zhody medzi obidvomi spismi upozornil P. Hagen („Zu Antisthenes“, *Philologus* L (1891), s. 381-384): porovnaj *Clitoph.*, 407a (*ὥσπερ ἐπὶ μηχανῆς τραγικῆς θεός*) a *Orat.*, XIII, 12, 14 (*ὥσπερ ἀπὸ μηχανῆς θεός, ὡς ἔφη τις*); *Clitoph.*, 407a-b (*ποῖ φέρεσθε*) a *Orat.*, XIII, 12, 16 (*ποῖ φέρεσθε*); *Clitoph.*, 409d a *Orat.*, XIII (12) 19 atď. Spoločným zdrojom obidvoch textov mohol byť An-

**Obrázok 41:**

Busta Sókrata (v. 42 cm) objavená na *Via tecta* pri vstupnej bráne do Asklépieionu v Pergamone (asi 2. stor. po Kr.) – miesto nálezu by mohlo naznačovať, že Sókratovi sa prisudzovali určité liečiteľské vlastnosti (*Bergama Müzesi*, İzmir).

tisthenov *Archelaos* (porovnaj úvodný komentár k *Archelaovi*). S Hagenom súhlasí aj F. Dümmler (*Akademika*, s. 1-17). H. von Arnim (*Leben und Werke des Dio von Prusa*, s. 259) a podľa neho aj ďalší historici sa domnievajú, že Diónov a Pseudo-Platónov spis vychádzajú z jednej z troch kníh Antisthenových *Protreptici* (okolo roku 394 pred Kr.). S H. von Arnimom súhlasí K. Joël, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, zv. II/1, s. 545; porovnaj F. D. Caizzi, *AF*, s. 92-93; R.. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, s. 171-173 atď. R.. Hirzel (*Der Dialog*, zv. I., s. 123-126) sa vyslovil proti názoru, že *Archelaos* bol zdrojom Diónovej reči a vyslovil hypotézu, že Diónovým prameňom bol najskôr pseudoplatónsky *Kleitofón*. Podrobne o celej diskusii referuje G. Gianantoni (*SSR*, IV, s. 350-353).

**K podobnostiam medzi Diónovou XIII. Rečou a Pseudo-Platónovým *Kleitofóntom*:** Analógie nachádzame hlavne v paragrafoch 15 – 17 Diónovej reči, ktoré sú parafrázou miesta 407b1-c2 z *Kleitofóna*: „Ludia, kam sa to necháivate unášať!? Viete, že nerobíte nič z toho, čo máte konať!? Všetku starostlivosť vynakladáte na to, aby ste mali dostatok peňazi, ale nestaráte sa o svojich synov, aby vedeli spravodlivo užívať peniaze, ktoré im odkázete; ani pre nich nehľadáte učiteľov spravodlivosti, ak sa dá spravodlivosti naučiť!...“ Aj keď sa texty rozchádzajú v nasledujúcich pasážach, spoločným motívom ostáva hľadanie učiteľa spravodlivosti.

Vymedzenie filozofovania (ako *snahy stať sa kalòs kai ágathòs*; paragrafy 27 – 28) v závere reči nie je typické pre sókratovské myslenie 4. stor. pred Kr. Vychádza skôr z myšlienkového kontextu Diónovej doby a má pomerne blízko k stoickému chápaniu filozofie (porovnaj Sen., *Epist.*, 117.12; 90.27). Taktiež



poznámka o tom, že Sókratés nepoužíval slovo *φιλοσοφεῖν*, vychádza zo situácie v Diónovej dobe, pre ktorú je príznačná kritika pokryteckého používania označenia *φιλόσοφος* (porovnaj Epict., *Dissert.*, III 21,23; 4.1.113). Preto si niektorí historici myslia, že Diónova reč je poskladaná z viacerých sókratovských motívov a textov (porovnaj komentár S. R. Slingsa v: Plato, *Clitophon*, s. 94-96).

<sup>1</sup> Dión odkazuje na „nejakú starú reč“ (*τινα λόγον ἀρχαῖον*, § 14) Sókratovu (čo by sme mohli pochopiť aj vo význame „staromódnej reči“, *ἀρχαῖον*). Diónov dôraz na to, že nie je autorom tejto reči („*netváril som sa, že reč je moja vlastná, ale priznal som, že patrí inému*“; § 12), ako aj jeho nadnesená skromnosť („*žiadal som o zhovievavosť, ak sa mi nepodari presne si spomenúť na všetky slová a myšlienky obsiahnuté v reči*“; § 15), by mohli naznačovať, že táto reč je iba málo obmenená oproti svojmu originálu.

<sup>2</sup> Zdôrazňovanie *správnej výchovy* (§ 16), ktorá stojí v centre pozornosti celej pasáže (porovnaj paragrafy 27 – 28) odkazuje na antisthenovské rozvinutie sokratiky, konkrétne na protreptický aspekt Sókratovho učenia, ktorý bol vlastný Antisthenovi a neskôr sa stal charakteristickým aj pre model kynického mudrca (porovnaj A. Brancacci, „Dio, Socrates, and Cynicism“, s. 250-251).

<sup>3</sup> Toto slovo, t. j. „dokonalý“, je prekladom gréckeho výrazu *καλὸς καὶ ἀγαθός* (doslova „krásny a dobrý“). Spojenie *kalos kai agathos* bolo pôvodne označením aristokratickej mužnosti a chabrosti, neskôr získalo užší etický význam a označovalo dokonalého, t. j. rozumne sa rozhodujúceho a primerane konajúceho človeka.

<sup>4</sup> Dión hovorí, že namiesto spojenia *καλοὶ καὶ ἀγαθοὶ* („dokonalí muži“) jeho autor [scil. „Sókratés“, porovnaj § 14] používal výraz *ἄνδρες ἀγαθοὶ* („dobrí muži“). Aj táto okolnosť by mohla poukazovať na Antisthenovo autorstvo spisu, na ktorý sa Dión odvoláva. Porovnaj napr. zl. V A 53: *...δεδιότες τόνδε τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα* („bojac sa tohto dobrého muža“); V A 163: *...τοὺς μέλλοντας ἀγαθοὺς ἄνδρας γενήσεσθαι τὸ μὲν σῶμα γυμνασίοις ἀσκεῖν, τὴν δὲ ψυχὴν παιδεύσει* („tí, čo sa chcú stať dobrými mužmi, si majú telo cvičiť telocvikom a dušu výchovou“).

## Appendix II.

Zlomok 176 Caizzi (= zl. 145 Paquet)

Arsenius Mon. *apophth.*<sup>1</sup> s.v. *Ἀντισθένης*: *Ἀντισθένους*: *Ὁ αὐτὸς ἐρωτηθεὶς ποῖα δεῖ μανθάνειν τοῦ Ὁμήρου, ἔφη, „ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακὸν τ' ἀγαθὸν τε τέτυκται“.*

Arsenius (Monembasiensis) *apophth.*: Antisthenov výrok: Keď sa ho spýta-  
li, čo sa treba učiť od Homéra, povedal: „Všetko dobré i zlé, čo stalo sa v paláci  
tvojom.“<sup>2</sup>

**Komentár:** Zlomok z Arseniových *Ἀποφθέγματα* nie je uvedený v Giannan-  
toniho zbierke, ale uvádza ho F. Decleva Caizzi (*Antisthenis Fragmenta*, s. 71)  
a L. Paquet (*Les Cyniques grecs*, s. 57), preto sme ho zaradili do Appendixu II.

Výrok pripisovaný Antisthenovi Arseniom (15. – 16. stor. po Kr.) by mo-  
hol zapadať do kontextu homérskych výkladov (porovnaj zl. V A 41), ktoré sú  
etickými reinterpretáciami rôznych tém známych z epiky. L. Paquet si myslí  
(*Les Cyniques grecs*, s. 57, pozn. 82), že Antisthenés robí narážku na reč nymfy  
Eidotheie, ktorá radí Menelaovi, aby prinútil k veštbe jej otca, morského starca  
Prótea; porovnaj *Od.* 4.391-392: *on by ti povedal tiež, ak chcel by si, potomok  
bohov, o všetkom dobrom a zlom, čo stalo sa v paláci tvojom* (prel. M. Okál).

<sup>1</sup> Arsenius: *Apophthegmata*. In: E. L. von Leutsch (ed.): *Corpus paroemiog-  
raphorum Graecorum.*, Vol. 2. Hildesheim: Olms, 1958, s. 240-744.

<sup>2</sup> Verš z Homérovej *Odyseie* 4.392 (*ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε  
τέτυκται*) sa stal mottom sókratovského morálneho myslenia; porovnaj Diog.  
Laert., II 21,4; VI 103,8; Plut., *De tuenda sanitate* 122d12; *De communibus  
notitiis adversus Stoicos* 1063d12 atď.

Antisthenés sa mohol zaoberať *Odyseiou* 4.383-572 v spise *O Próteovi*  
(*Περὶ Πρωτέως*; porovnaj zl. V A 41), pričom Próteus mohol predstavovať (po-  
dobne ako Odysseus v zl. V A 54) prototyp sókratovského mudrca; porovnaj F.  
D. Caizzi, *AF*, s. 126; N. J. Richardson, „Homerian Professors in the Age of the  
Sophists“, s. 83.

## Zoznam skratiek

- AA** Navia, L. E.: *Antisthenes of Athens: Setting the World Aright*. Westport & London: Greenwood Press, 2000.
- AF** Caizzi, F. Decleva: *Antisthenis Fragmenta*. Documenti per lo Studio dell'Antichità XIII. Milan: Istituto Editoriale Cisalpino, 1966.
- ANRW** Haase, W., Temporini, H. (eds.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt / Rise and Decline of the Roman World*. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Berlin/New York: de Gruyter, 1992.
- AK** Σκουτερόπουλος, Ν. Μ.: Οι αρχαίοι κυνικοί. Αθήνα: Γνώση, 1998.
- AS** Patzer, A.: *Antisthenes der Sokratiker*. Das literarische Werk und die Philosophie, dargestellt am Katalog der Schriften. Heidelberg, 1970.
- DK** Diels, H., Kranz, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*. 3 zv. 6. vydanie. Berlin: Weidemann, 1952 – 1954.
- LSJ** Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S.: *Greek-English Lexicon*. Oxford : Clarendon Press, 1996.
- RE** Pauly, A. F., Wissowa, G.: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertums-wissenschaft*. Neue Bearbeitung. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von Georg Wissowa [später ...] fortgeführt von Wilhelm Kroll und Karl Mittelhaus. 66 zv. + 15 doplňujících svázkov. J. B. Metzler – Druckenmüller, 1890 – 1968.
- SSR** Giannantoni, G.: *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 4 zv. Napoli: Bibliopolis, 1990.
- S.V.F.** Arnim, H. von: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 zv. (4. zv. indexy, ed. M. Adler, 1924). Leipzig : Teubner, 1903 – 1905.

## Latinské skratky

### **Aeschyl. (*Aeschylus*)**

*Fr.* = *Fragmenta*

*Supp.* = *Supplices*

### **Aelian. (*Aelianus*)**

*Var. hist.* = *Varia Historia*

### **Ael. Arist. (*Publius Aelius Aristides*)**

*De rhet.* = *De rhetorica*

*Orat.* = *Orationes*

### **Alex. (*Alexander Aphrodisiensis*)**

*In Aristot. metaph.* = *In Aristotelis Metaphysica commentaria*

*In Aristot. top.* = *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*

### **Ammon. (*Ammonius*)**

*In Porphy. isagog.* = *In Porphyrii isagogen sive quinque voces*

### **Anton. (*Antonius Argivus Epigrammaticus*)**

### **Apoll. Rhod. (*Apollonius Rhodius*)**

*Schol. in Apoll. Rhod. Argon.* = *Scholia in Apollonii Rhodii Argonautica*

### **Arat. (*Aratus Epicus*)**

*Comment. in Arat. rell.* = *Commentariorum in Aratum reliquiae*

### **Aristoph. (*Aristophanes*)**

*Ach.* = *Acharnenses*

*Av.* = *Aves*

*Eq.* = *Equites*

*In Aristoph. thesmophor* = *Scholia in Aristophanis Thesmophoriazusae*

*Lys.* = *Lysistrata*

*Nub.* = *Nubes*

*Pl.* = *Plutus*

*Ran.* = *Ranae*

*Thesmophor.* = *Thesmophoriazusae*

*Ves.* = *Vespae*

**Aristot. (Aristoteles)**

*Analyt. post.* = *Analytica Posteriora*

*Analyt. pr.* = *Analytica Priora*

*Athen. polit.* = *Ἀθηναίων πολιτεία*

*Cat.* = *Categoriae*

*De an.* = *De Anima*

*Ethic. Eud.* = *Ethica Eudemia*

*Ethic. Nic.* = *Ethica Nicomachea*

*Fr.* = *Fragmenta*

*HA* = *Historia Animalium*

*Int.* = *De Interpretatione*

*Metaph.* = *Metaphysica*

*MM* = *Magna Moralia*

*Oecon.* = *Oeconomicus*

*Part. Anim.* = *De Partibus Animalium*

*Phys.* = *Physica*

*Poet.* = *Poetica*

*Polit.* = *Politica*

*Protr.* = *Protrepticus*

*Rhet.* = *Rhetorica*

*Somn. Vig.* = *De Somno et Vigilia* [Sp.]

*Soph. elench.* = *Sophistici Elenchi*

*Top.* = *Topica*

**Aristoxenus**

*Fr.* = *Fragmenta*

*Harm.* = *Harmonica*

**Arsenius Mon. (Arsenius Paroemiographus)**

*Apophth.* = *Apophthegmata* (Ἀποφθέγματα)

**Asclep. (Asclepius)**

*In Aristot. metaph.* = *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*

**Aspas. (Aspasius)**

*In Aristot. ethic. Nic.* = *In Ethica Nicomachea commentaria*

**Athen. (*Athenaeus*)**

*Deipnosoph.* = *Deipnosophistae*

**August. (*Augustinus*)**

*De civ. Dei* = *De civitate Dei*

**Auson. (*Decimius Magnus Ausonius*)**

*Epigr.* = *Epigramata de diversis rebus*

**Basil. (*Basilius Magnus*)**

*Schol. in Greg. Nazianz.* = *Scholia in Gregorii Nazianzeni*

**Cicer. (*Cicero*)**

*Acad.* = *Academica*

*Ad Att.* = *Epistulae ad Atticum*

*Ad Herenn.* = *Rhetorica ad Herennium*

*Brut.* = *Brutus (De Claris Oratoribus)*

*De finib.* = *De Finibus Bonorum et Malorum*

*De leg.* = *De Legibus*

*De nat. deor.* = *De Natura Deorum*

*Orat.* = *Orator ad M. Brutum*

*De Orat.* = *De Oratore*

*Tusc. Disp.* = *Tusculanae Disputationes*

**Clemens (*Clemens Alexandrinus*)**

*Protr.* = *Protrepticus*

*Strom.* = *Stromateis*

**Clem. Roman. (*Clemens Romanus*)**

*Homil.* = *Homiliae* [Sp.]

**David**

*In Aristot. categ.* = *In Aristotelis Categorias commentaria*

**Demosth. (*Demosthenes*)**

*Or.* = *Orationes*

**Demetr. (*Demetrius*)**

*De elocut.* = *De elocutione*

**Dio Chrysost. (*Dio Chrysostom*)***Orat.* = *Orationes***Diog. Laert. (*Diogenes Laertius*)***Vitae* = *Vitae philosophorum* (*Βίοι φιλοσόφων*)**Dionys. Halicarn. (*Dionysius Halicarnassensis*)***Iud. de Thucyd.* = *De Thucydide* (*Περί Θουκυδίδου χαρακτῆρος*)**Elias***In Aristot. categ.* = *In Aristotelis Categorias commentaria**In Porphyr. isagog.* = *In Porphyrii isagogen***Epic. (*Epicurus*)***Ep. Hdt.* = *Epistula ad Herodotum**Ep. Men.* = *Epistula ad Menoeceum***Epictet. (*Epictetus*)***Ench* = *Enchiridion**Dissert.* = *Dissertationes ab Arriano Digestae**Fr.* = *Fragmenta***Epiphan. (*Epiphanius*)***Adv. haeres.* = *Adversus Haereses***Eratosth. (*[Eratosthenes] et Eratosthenica*)***Catasterim.* = *Catasterismi***Eudoc. (*Eudocia Augusta*)***Violar.* = *Violarium* (*Ἰωνιά*)**Eurip. (*Euripides*)***Cycl.* = *Cyclops**Fr.* = *Fragmenta**Herc.* = *Hercules Furens**Hec.* = *Hecuba**Hel.* = *Helena**Herac.* = *Heracleidae**Hipp.* = *Hippolytus**Ion* = *Ion*

*Iphig. Aul.* = *Iphigeneia en Aulidi*

*Rh.* = *Rhesus*

*Supp.* = *Supplices*

**Euseb. (Eusebius)**

*Praep. Evang.* = *Praeparatio evangelica*

**Eustath. (Eustathius)**

*In Hom. Il.* = *Commentarii ad Homeri Iliadem*

*In Hom. Od.* = *Commentarii ad Homeri Odysseam*

**Galen. (Galenus)**

*De cuiusl. anim. pecc. dign* = *De Animi Cuiuslibet Peccatorum Dignotione et Curatione*

*Protr.* = *Protrepticus* (= *Adhortatio ad artes addiscendas*)

**Gellius (Aulus Gellius)**

*NA* = *Noctes Atticae*

**Germ. (Germanicus Caesar Epigrammaticus)**

*Schol. ad German. Aratea* = *Scholia in Caesaris Germanici Aratea*

*Gnom. Vat.* = *Gnomologium Vaticanum*

**Gorg. (Gorgias)**

*Hel.* = *Laudatio Helenae* (Ἐλένης ἐγκώμιον, *Chváloreč na Helenu*; Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, zl. 82 B 11)

*Palam.* = *In defensione Palamedis* (Ἐπερ Παλαμῆδους ἀπολογία, *Obrana Palameda*; Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, zl. 82 B 11a)

**Gregor. Nazianz. (Gregorius Nazianzenus)**

*Orat.* = *Orationes*

**Herod. (Herodotus)**

*Hist.* = *Historiae*

**Hesiod. (Hesiodus)**

*Op.* = *Opera et Dies*

*Theog.* = *Theogonia*



**Hieronym. (*Hieronimus*)**

*Adv. Jovin.* = *Adversus Jovinianum*

*Epist.* = *Epistulae*

**Hom. (*Homerus*)**

*Od.* = *Odyssea*

*Il.* = *Ilias*

**Iamblich. (*Iamblichus*)**

*De myst.* = *De mysteriis*

*Vit. Pythag.* = *De vita Pythagorica*

*Protr.* = *Protrepticus*

**Ioann. Saresber. (*Joannes Saresberiensis*)**

*Policr.* = *Policraticus, sive de nugis curialium et de vestigiis philosophorum*

**Isidor. Pelusiot. (*Isidorus Pelusiota*)**

*Epist.* = *Epistulae*

**Isocrat. (*Isocrates*)**

*Ad Nicocl.* = *Ad Nicocles*

*Adv. soph.* = *Adversus sophistas*

*Antid.* = *Antidosis*

*Bus.* = *Busiris*

*Evag.* = *Evagoras*

*Hel.* = *Helena*

*Panath.* = *Panathenaicus*

*Paneg.* = *Panegyricus*

*Paras.* = *De parasito*

*Philip.* = *Philippos*

**Iulian. (*Flavius Claudius Julianus Augustus*)**

*Orat.* = *Orationes*

**Lactant. (*Lucius Caecilius Firmianus Lactantius*)**

*Divin. instit.* = *Divinae institutiones*

**Longin. (*Longinus*)**

*De invent.* = *De inventione* (Περὶ ὑψηλοῦς)

**Lucian. (Lucianus)***Adv. indoct.* = *Adversus Indoctum**Cyn.* = *Cynicus* [Sp.]*De paras.* = *De Parasito**Demon.* = *Demonax**Dial. mort.* = *Dialogi Mortuorum**Peregr.* = *De Morte Peregrini**Piscat.* = *Revivescens sive Piscator**Vit. Auct.* = *Vitarum Auctio**Schol. in Lucian. de paras.* = *Scholion ad Luciani de parasito***Marc. Aurel. (Marcus Aurelius Antoninus Imperator)****Maxim. Tyr. (Cassius Maximus Tyrius)***Philosoph.* = *Dissertatio* I Hobeln (= *Dissertatio* XXVII Laur. Conv. Sopp. [= "Ὅτι πρὸς πᾶσαν ὑπόθεσιν ἀρμόσεται ὁ τοῦ φιλοσόφου λόγος"])*Serm.* = *Sermones* (= *Maximi Tyrii philosophi platonici Dissertationes*)**Minuc. Fel. (Marcus Minucius Felix)***Octav.* = *Octavius***Olympiod. (Olympiodorus)***in Plat. Alcib.* = *in Platonis Alcibiadem***Origen. (Origenes)***Contr. Cels.* = *Contra Celsum**Papyr. Flor.* = *Papyri Fiorentini (documenti pubblici e privati dell' età romana e bizantina)***Philo (Philo Judaeus)***Quod omn. prob. lib.* = *Quod Omnis Probus Liber***Philodem. (Philodemus)***Adv. <Soph.>* = *Adversus <Sophistas>**De piet.* = *De pietate**De stoicis* = *Περὶ τῶν Στωικῶν**Memor. de rhet.* = *De rhetorica***Philostrat. (Philostratus)***Vit. Apoll.* = *Vita Apollonii Tyanensis*

**Phot. (*Phtius*)***Biblioth. cod.* = *Bibliotheca Graeca**Lex.* = *Lexicon***Pind. (*Pindarus*)***N.* = *Nemea**O.* = *Olympia***Plat. (*Platon*)***Alc. I.* = *Alcibiades I.**Alc. II.* = *Alcibiades II.**Amat.* = *Amatores* [Sp.]*Apol.* = *Apologia Socratis**Ax.* = *Axiochus* [Sp.]*Charm.* = *Charmides**Clitoph.* = *Clitopho* [Sp.]*Crat.* = *Cratylus**Crito* = *Crito**Criti.* = *Critias**Def.* = *Definitiones* [Sp.]*Demod.* = *Demodocus* [Sp.]*Epist.* = *Epistulae**Epin.* = *Epinomis**Erx.* = *Eryxias* [Sp.]*Euthyd.* = *Euthydemus**Euthyph.* = *Ethyphron**Gorg.* = *Gorgias**Hipparch.* = *Hipparchus**Hipp. Ma.* = *Hippias maior**Hipp. Mi.* = *Hippias minor**Just.* = *De Justo* [Sp.]*Lach.* = *Laches**Leg.* = *Leges**Lys.* = *Lysis**Menex.* = *Menexenus**Men.* = *Meno**Min.* = *Minos**Parm.* = *Parmenides**Phaed.* = *Phaedo**Phdr.* = *Phaedrus*

*Phil.* = *Philebus*  
*Pol.* = *Politicus*  
*Prot.* = *Protagoras*  
*Rep.* = *Respublica*  
*Sis.* = *Sisyphus* [Sp.]  
*Soph.* = *Sophista*  
*Symp.* = *Somposium*  
*Theaet.* = *Theaetetus*  
*Theag.* = *Theages*  
*Tim.* = *Timaeus*  
*Virt.* = *De Virtute* [Sp.]

**Plutarch. (*Plutarchus*)**

*Adv. Col.* = *Adversus Colotem*  
*Amat.* = *Amatorius*  
*Aud. Poet.* = *Quomodo adolescens poetas audire debeat*  
*Consol. ad Apoll.* = *Consolatio ad Apollonium*  
*De Alex. M. fort. aut virt.* = *De Alexandri magni fortuna aut virtute*  
*De An. Proc. in Tim.* = *De Animae Procreatione in Timaeo*  
*De cap. ex inim. util.* = *De capienda ex inimicis utilitate*  
*De cohib.* = *De cohibenda ira*  
*De com. Not. Adv. Stoic.* = *De communibus notitiis adversus Stoicos*  
*De exil.* = *De exilio*  
*De tuen. sanit.* = *De tuenda sanitate*  
*De rec. rat.* = *De recta ratione audiendi*  
*De stoicor. repugn.* = *De Stoicorum repugnantibus*  
*De superst.* = *De superstitione*  
*De tranq. anim.* = *De tranquillitate animi*  
*De tuen. san.* = *De tuenda sanitate*  
*De vitios. pud.* = *De vitioso pudore*  
*Def. or.* = *De defectu oraculorum*  
*Ex lib. de am.* = *Epitome libri de animae procreatione in Timaeo*  
*Maxime cum princ. philos. diss.* = *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum*  
*De exercitio* = *Περὶ ἀσκήσεως (O cvičeni)* [Sp.]  
*Plat. quaes.* = *Platonicae quaestiones*  
*Praec. ger. reipubl.* = *Praecepta gerendae reipublicae*  
*Quaest. conv.* = *Quaestiones convivales*  
*Quom. adul. poet. aud. deb.* = *Quomodo adolescens poetas audire debeat*  
*Quom. quis suos in virt. sen. prof.* = *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus*  
*Vit. Alcib.* = *Alcibiades*

*Vit. Lycurg.* = *Lycurgus*

*Vit. Nic.* = *Nicias*

*Vit. Pericl.* = *Pericles*

**Pollux (*Julius Pollux Grammaticus*)**

*Onom.* = *Onomasticon*

**Porphyr. (*Porphyrius*)**

*De ant. nymph.* = *De antro nympharum*

*Schol. ad Il.* = *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae*

*Schol. ad Od.* = *Porphyrii quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae*

*Schol. in Horat. serm.* = *Pomponii Porphyrii Scholia in Horatii Sermones*

**Procl. = Proclus**

*Chrest.* = *Chrestomathia*

*Inst.* = *Institutio physica*

*In Plat. Cratyl.* = *In Platonis Cratylum commentaria*

*In Plat. Alcib.* = *In Platonis Alcibiadem I. commentaria*

**Quintil. (*Marcus Fabius Quintilianus*)**

*Inst. orat.* = *Institutio oratoria*

**Senec. (*Seneca*)**

*De benef.* = *De Beneficiis*

*De const. sap.* = *De Constantia Sapientis*

*Epist.* = *Epistulae morales*

*Quest. Nat.* = *Questiones Naturales*

**Sext. Emp. (*Sextus Empiricus*)**

*Adv. math.* = *Adversus Mathematicus*

*Pyrrh. hypot.* = *Pyrrhoneion Hypotyposeon*

**Simplic. (*Simplicius*)**

*In Aristot. categ.* = *In Aristotelis categorias commentarium*

*In Aristot. phys.* = *In Aristotelis physicorum libros commentaria*

*Socratic. Epist.* = *Socraticorum Epistulae*

**Soph. (*Sophocles*)**

*Aj.* = *Ajax*

*Ant.* = *Antigone*

*Fr.* = *Fragmenta*

*OT* = *Oedipus Tyrannus*

*Philoct.* = *Philoctetus*

**Stob. (*Stobaeus*)**

*Anth.* = *Anthologium (Florilegium)*

*Suid.* = *Suidae lexicon*

**Themist. (*Themistius*)**

*In Aristot. analyt. post.* = *Analyticorum posteriorum paraphrasis*

*Orat.* = *Orationes*

*De virtute* = *Περὶ ἀρετῆς*

**Theodoret. (*Theodoretus*)**

*Graec. affect. cur.* = *Graecarum affectionum curatio* (Ἑλληνικῶν θεραπευτικῆ παθήματων)

**Theon. (*Aelius Theon*)**

*Progymn.* = *Progymsmata (Προγυμνάσματα = Praeexercitamina)*

**Theophr. (*Theophrastus*)**

*Fr.* = *Fragmenta*

**Thuc. (*Thucydides*)**

*Hist.* = *Historiae*

**Tzetzes (*Joannes Tzetzes*)**

*Chiliad.* = *Historiarum variarum chiliades*

**Xenoph. (*Xenophon*)**

*Anab.* = *Anabasis*

*Apol.* = *Apologia Socratis*

*Ath.* = *Respublica Atheniensium*

*Cyn.* = *Cynegeticus*

*Cyrop.* = *Institutio Cyri (Cyropaedia)*

*Resp. Lac.* = *Respublica Lacedaemoniorum*

*Mem.* = *Memorabilia*

*Oecon.* = *Oeconomicus*

*Symp.* = *Symposium*

## Literatúra

### A. Pramenné texty a preklady

- ADAM, J. (2009): *The Republic of Plato*. 2 zv. Cambridge : Cambridge University Press.
- ALESSE, F. (ed.) (1997): *Panezio di Rodi*. Testimonianze, traduzione e commento. Napoli : Bibliopolis.
- ALLEN, R. E. (1980): *Socrates and Legal Obligation*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- ARISTOTLE (1993): *Posterior Analytics*. Preklad a komentár J. Barnes. Oxford : Clarendon Press.
- ARISTOTLE (1994): *Metaphysics. Books Z and H*. Preklad a komentár D. Bostock. Oxford : Clarendon Press.
- ARISTOTLE (1998): *Metaphysics. Books Γ, Δ and E*. Preklad a komentár Ch. Kirwan. Oxford: Clarendon Press.
- ARISTOTLE (2007): *On Rhetoric*. Prel. George Kennedy. Oxford : Oxford University Press.
- ARNIM, H. von (ed.) (1903 – 1905): *Stoicorum Veterum Fragmenta*. 3 zv. Leipzig : Teubner.
- ATHENAEUS (1927 – 1941): *The Deipnosophists*. 6 zv. Prel. C. B. Gulick. Cambridge: Harvard University Press; London : Heinemann.
- ATHENAEUS (2011): *The Deipnosophists*. Vol. VII: Books 14.653b – 15 (Loeb Classical Library). Zost. a prel. S. Douglas Olson. Cambridge : Harvard University Press; London : Heinemann.
- AUSTIN, C. – OLSON, S. D. (2004): Aristophanes: *Thesmophoriazusae*. Edited with Introduction and Commentary. Oxford : Oxford University Press.
- BAHNÍK, V. (ed.) (1976): *Svět ezopských bajek*. Prel. Rudolf Kuthan, Václav Bahník, Jiří Valeš. Praha : Svoboda.
- BERGK, T. (ed.) (1878 – 1882): *Poetae lyrici Graeci*. I. – IV. Leipzig : Teubner.
- BONITZ H. (ed.) (1848 – 1849): *Aristotelis Metaphysica*, recognovit et enarravit H. Boniz. 2 voll. Bonn.
- BOSIUS, S. (ed.) (1585): *Animadversiones in Epistolas M.T. Ciceronis ad Pomponium Atticum*. Plantinus.
- BURNET, J. (ed.) (1900 – 1907): *Platonis Opera*. 5 zv. Oxford : Clarendon Press.
- BUTTS, J. R. (1987): *The Progymnasmata of Theon: A New Text with Translation and Commentary*. Diss. Claremont Graduate School.

- BÜCHELER, F. – GILDEMEISTER, J. (1872): „Themistios Περὶ ἀρετῆς.“ *Rheinisches Museum für Philologie* 27, 1872, s. 438-462.
- CAIZZI, F. DECLEVA (ed.). (1966): *Antisthenis Fragmenta*. Documenti per lo Studio dell' Antichità XIII. Milano : Istituto Editoriale Cisalpino.
- COBET, C. G. (ed.) (1850): *Diogenis Laertii de clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem*. Paris: Firmin-Didot.
- COSTA, C. D. N. (ed.) (2002): *Greek Fictional Letters: A Selection with Introduction*. Translation and Commentary. Oxford : Oxford University Press.
- DIO CHRYSOSTOMUS (1962): *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia Orationes*. von Arnim, J. (ed.). 2 zv. Berlin : Weidmann.
- ДИОГЕН ЛАЭРТСКИЙ (1986): О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Пер. и прим. М. Л. Гаспарова. Москва : Мысль (2-е изд.).
- DIOGENE LAERZIO (1962<sup>1</sup>, 1983<sup>2</sup>): *Vite dei Filosofi*. 2 zv. Prel. M. Gigante. Bari: Editori Laterza.
- DIOGENES LAERTIOS (1954): *Životopisy slávnych filozofov*. 2 zv. Prel. M. Okál. Bratislava : VSAV.
- DIOGENES LAERTIOS (1997): *Despre viețile și doctrinele filozofilor*. Preklad do rumunčiny a komentár C. I. BALMUȘ. Editura Polirom: Iași.
- DIOGENES LAERTIOS (2004): *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Prel. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski – B. Kupis. Warszawa : PWN.
- DIOGENES LAERTIUS (1921): *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Preklad a komentár O. Apelt. Leipzig: Meiner.
- DIOGENES LAERTIUS (1925): *Vitae philosophorum. Lives of the Philosophers*. 2 zv. Prel. R. D. Hicks. Loeb Classical Library, Cambridge : Harvard University Press; London : Heinemann.
- DIOGENES LAERTIUS (1967): *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Prel. O. Apelt. Zost. K. Reich. Hamburg.
- DIOGENES LAERTIUS (1995): *Životy, názory a výroky proslulých filozofů*. Prel. A. Kolář. Pelhřimov : Nová tiskárna.
- DIOGENES LAERTIUS (1998): *Leben und Lehre der Philosophen*. Prel. Fritz Jürß. Stuttgart : Reclam.
- DIOGENES LAERTIUS (1999 – 2008): *Vitae philosophorum*. I. – III. Bibliotheca Teubneriana 1316. Miroslav Marcovich (ed.). Berlin : Walter de Gruyter. Vol. I: *Libri I -- X* (2008); Vol. II: *Excerpta Byzantina et indices* (1999); Vol III: *Indices* Hans Gärtner (2002).
- DIOGÈNE LAËRCE (1999): *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé. Introduction et notes de J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, R. Goulet, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé, M. Narcy, avec la collaboration de Michel Patillon. Paris : LGF; Livre de Poche.



- DIÓGENES LAERCIO (1982): *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos mas illustres*. Prel. José Ortiz y Sanz. Madrid : Luis Navarro.
- DIÓGENES LAERCIO (2007): *Vidas de los Filósofos Ilustres*. Prel. Carlos García Gual Madrid : Alianza Editorial.
- DIÓGENES LAÉRCIO (1988): *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. M. G. Koury (ed.). Brasília : Editora UnB.
- ESTIENNE, H. – CASAUBON, I. (eds.) (1593): *Diogenis Laertii de vitis, dogmatis & apophthegmatis clarorum philosophorum libri X*. Geneva.
- EURIPIDES (1984): *Cyclops*. In: *Euripidis fabulae*. Vol. 1. J. DIGGLE (ed.). Oxford : Clarendon Press, s. 3-29.
- EURIPIDES (1895): *Herakles*. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von (ed.). Berlin : Teubner.
- FOERSTER, R. (ed.) (1893 – 1894): *Scriptores physiognomicae graeci et latini*. Leipzig : Teubner.
- FOERSTER, R. (ed.) (1909): *Libanii opera*. Vol. V. Leipzig: Teubner.
- GAGARIN M. – WOODRUFF, P. (1995): *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*. New York : Cambridge University Press.
- GERHARD, G. A. (ed.) (1909): *Phoinix von Kolophon: Text und Untersuchungen*. Leipzig : Teubner.
- GIANNANTONI, G. (ed.) (1990): *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 4 zv. Napoli : Bibliopolis.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. (ed.) (1992): „L'Ajax et l'Ulysse d'Antisthène“. In: *SOPHIÈS MAIÈTORES. Chercheurs de sagesse. Mélanges en l'honneur de Jean Pépin, sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, Goulven Madec et Denis O'Brien*. Paris: Études Augustiniennes, s. 5-36.
- GREEN, R. P. H. (ed.) (1991): *The Works of Ausonius*. Oxford : Clarendon Press.
- HENSE, O. (ed.) (1909): *Teletis Reliquiae*. Tübingen: I. C. B. Mohr.
- HERACLITUS: *Homeric problems* (2005): D. A. Russell – D. Konstan (eds.). Atlanta : Society of Biblical Literature.
- HERACLIDES PONTICUS (1969): *Fragmenta*. In: F. WEHRLI (ed.). *Die Schule des Aristoteles*. Zv. VII. Basel : Schwabe, s. 13-54.
- HERCHER, R. (ed.) (1965): *Socraticorum Epistulae*. In: *Epistolographi Graeci*. Paris : Didot 1873, repr. Amsterdam : Hakkert, 1965.
- HESIOD (1967<sup>2</sup>, 1914<sup>1</sup>): *The Homeric Hymns and Homerica*. Prel. Hugh G. Evelyn-White. The Loeb Classical Library. Cambridge : Harvard University Press; London : William Heinemann.
- HÉSIODOS (1990): *Zpěvy železného věku : Zrození bohů, Práce a dny, Štít, Soutěž Homéra a Hésioda*. Prel. Julie Nováková. 1. vyd. Praha : Svoboda.
- HOMER (1924): *The Iliad*. Prel. A. T. Murray Loeb Classical Library. Volume I. Cambridge : Harvard University Press; London : William Heinemann Ltd.

- HOMER (1925): *The Iliad*. Prel. A. T. Murray. Loeb Classical Library. Volume II. Cambridge : Harvard University Press; London : William Heinemann Ltd.
- HOMER (1946): *The Odyssey*. Prel.. A. T. Murray. Loeb Classical Library. Volume I. Cambridge : Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd.
- HOMER (1946): *The Odyssey*. Prel.. A.T. Murray. Loeb Classical Library. Volume II. Cambridge : Harvard University Press; London : William Heinemann Ltd.
- HOMÉROS (1986): *Ílias*. Prel. Miloslav Okál. Bratislava : Slovenský spisovateľ.
- HOMÉROS (1986): *Odyseia*. Prel. Miloslav Okál. Bratislava : Slovenský spisovateľ.
- HUEBNER (ed.) (1830): *Commentarii in Diogenem Laertium. Volumen Primum*. Heinrich Gustav Lipsiae und Londini : C. F. Kochler und Black, Young & Young.
- IACOBITZ, C. (ed.) (1833): *Commentarii in Diogenem Laertium. Volumen Secundum* Lipsiae : C. F. Kochler.
- ISOCRATES II (1980): *On the Peace. Areopagiticus. Against the Sophists. Antidosis. Panathenaicus*. (Loeb Classical Library, No. 229) Edícia gréckeho textu a preklad George Norlin. Cambridge : Harvard University Press; London: Heinemann.
- JAEGER, W. (ed.) (1957): *Aristotelis Metaphysica*. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford : Clarendon Press.
- KINDSTRAND, J. F. (ed.). (1976): *Bion of Borysthenes. A collection of the fragments with introduction and commentary* Uppsala Universitet, Acta Universitatis Upsaliensis/Studia Graeca Upsaliensia, zv. 11. Stockholm : Almqvist & Wiksell.
- KURZOVÁ, H. (2007): *Megarikové: Zlomky*. Usporiadala a do češtiny preložila H. Kurzová. Praha : OIKOYMENH.
- LANATA, G. (ed.) (1963): *Poetica pre-platonica*. Testimonianze e frammenti. Firenze : La Nuova Italia.
- LOBECK, Ch. A. (ed.) (1829): *Aglaophamus: Sive, de Theologiae Mysticae Graecorum Causis Libri Tres*. 3 zv. Königsberg : Borntrager Fratres.
- LONG, H. S. (ed.) (1964): *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*. (Oxford Classical Texts.), 2 zv. Oxford : Clarendon Press.
- LUCK, G. (ed.) (1997): *Die Weisheit der Hunde*. Texte der antiken Kyniker in deutscher Übersetzung mit Erläuterungen. Stuttgart : Alfred Kroner.
- MANNEBACH, E. (ed.) (1961): *Aristippi et Cyrenaicorum Fragmenta*. Leiden : Brill.
- MEIBOM, M. – CASAUBON, M. – ALDOBRANDINI, T. (eds.) (1692): *Diogenis Laertii De Vitis, Dogmatibus et Apophthegmatibus Clarorum Philosophorum Libri X*. Amstelaemii : Henricus Wetstenium.
- MIRHADY, D. – TOO, Yun Lee (eds.) (2000): *Isocrates I*. Austin : University of Texas Press.
- MULLACH, F. W. A. (ed.) (1867): *Fragmenta philosophorum graecorum*. Collegit, recensuit, vertit annotationibus et prolegomenis illustravit indicibus. Vol. I – III. Parisiis : Editore Ambrosio Firmin Didot.

- PAQUET, L. (ed.) (1975): *Les Cyniques grecs: Fragments et témoignages* Collection philosophica, zv. 4. Montreal : Les Presses de l'Université d'Ottawa.
- PHILODEMOS (1923): *Über die Gedichte*. Fünftes Buch. C. JENSEN (ed.) Berlin : Weidmann.
- PLATO (1865): *The Works of Plato*. Prel. G. Burges. London : Henry G. Bohn.
- PLATO (1976): *Protagoras*. C. C. W. Taylor (ed.). Oxford : Clarendon Press.
- PLATON (1990): *Dialógy*. 3 zv. Prekl. J. Špaňár. Bratislava : Tatran.
- PLATO (2004): *Clitophon*. Preklad a komentár S. R. Slings. Cambridge : Cambridge University Press.
- PLATON (1924): *Œuvres complètes*. Zv. VII/2. *Théétète*. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris : Les Belles Lettres.
- PLATÓN (2003): *Platónovy spisy*. 5 zv. Prel. F. Novotný. Praha : OIKOYMENH.
- PLÚTARCHOS (1995): *O delfském E*. Preklad R. Chlup. Praha : Herrmann a synové.
- ROSE, V. (ed.). (1863): *Aristoteles Pseudepigraphus*. Leipzig : Teubner.
- ROSS, W. D. (ed.) (1949): *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford : Clarendon Press.
- ROSS, W. D. (ed.) (1975): *Aristotle's Metaphysics*. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross. 2 zv. Oxford : Oxford University Press.
- SCHANZ, M. (ed.) (1893): *Dialoge Platos mit deutschen Commentar*. Band III: *Apologie*. Leipzig : Verlag von Bernhard Tauchnitz.
- SCHRADER, H. (ed.) (1890): *Porphyrii quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae*. Leipzig : Teubner.
- SENECA, L. A. (1991): *O dobrodiních*. Prel. V. Bahník. Praha : Svoboda.
- ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΣ, N. M. (ed.) (1998): *Οι αρχαίοι κωνικοί*. Αθήνα: Γνώση.
- SNELL, B. (ed.) (1971): *Tragicorum Graecorum fragmenta*. Vol. 1. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- WINCKELMANN, A. G. (ed.). (1842): *Antisthenis fragmenta*. Turici : Impensis Meyeri et Zelleri.
- XENOFÓN (1972): *Vzpomínky na Sókrata*. Prel. V. Bahník. Praha : Svoboda.
- XENOFÓN (2006): *Hostina. Sokratova obhajoba*. Prel. A. Kalaš. Bratislava : Kalligram.
- XENOPHON (1921): *Opera omnia*. I-IV. Marchant, E. C. (ed.). Oxford : Clarendon Press.
- XENOPHON (1923): *Memorabilia*. Prel. E. C. Marchant. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press & London: Heinemann.
- XENOPHON (1923): *Symposium*. Prel. O.J. Todd. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press & London: Heinemann.
- XENOPHON (1979): *Memorabilia*. Ed. J. R. Smith na základe vydania Breitenbach-Mücke (Greek texts and Commentaries). New York: Arno Press.
- XENOPHON (1994): *Memorabilia*. Prel. Amy L. Bonnette. Ithaca : Cornell University Press.

XÉNOPHON (2000): *Mémorables*. Tome I: Introduction générale. Livre I. Texte établi par M. Bandini et traduit par L.-A. Dorion. Paris : Les Belles Lettres, «CUF».

## B. Interpretačné texty

ADEMOLLO, F. (2011): *The Cratylus of Plato: A Commentary*. Cambridge : Cambridge University Press.

ALCOCK, Joan P. (2005): *Food in the Ancient World*. Westport : Greenwood Press.

ALEXIOU, E. (2010): *Der Euagoras des Isokrates: Ein Kommentar*. Berlin : De Gruyter.

ALGRA, K. (2009): „Stoic philosophical theology and Greco-Roman religion.“ In: Salles, R. (ed.): *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford : Oxford University Press.

AMELUNG, W. (1927): „Notes on Representations of Socrates and of Diogenes and Other Cynics.“ *The American Journal of Archaeology*, roč. 31 (1927), č. 3, s. 281-296.

ANDREAE, B. von (1980): „ANTISTHĒNHΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΦΥΡΟΜΑΧΟΣ ΕΠΙΟΙΕΙ.“ In: JUCKER, H. (ed.): *Studien zum griechischen und romischen Bildnis*. Bern : Francke, s. 40-48.

APFEL, H.V. (1938): „Homeric criticism in the fourth century B.C.“ *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. LXIX (1938), s. 245-258.

ARNIM, H. von (1898): *Leben und Werke des Dio von Prusa*. Berlin : Weidmann.

AUBENQUE, P. (1962): *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris : Presses Universitaires de France.

AUBENQUE, P. (2003): *Rozumnost podle Aristotela*. Prel. C. Řiha. Praha : OIKOYMENH.

BABUT, D. (1969): *Plutarque et le stoïcisme*. Paris : Presses Universitaires de France.

BACHMANN, A. (1911): *Ajax et Ulixes declamationes utrum iure tribuantur Antistheni necne*. Munster : Diss.

БАХТИН, М. М. (1994): Проблемы творчества Достоевского. Киев : NEXT 1994.

BAKHTIN, M. M. (1984): *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Minneapolis : University of Minnesota Press.

BALDRY, H. C. (1959): „Zeno's Ideal State.“ In: *Journal of Hellenic Studies*, 79/1959, s. 3-15.

BALDRY, H. C. (1965): *The unity of mankind in Greek thought*. Cambridge : Cambridge University Press.

BAXTER, T. M. S. (1992). *The Cratylus: Plato's Critique of Naming*. Leiden : Brill.

BEARD, Mary R. (1931): *On Understanding Women*. London : Longmans.

BENEDETTO, V. di (1966): „Tracce di Antistene in alcuni Scoli all' „Odissea“.“ *Studi italiani di filologia classica*, 38 (1966), s. 208-228.

- BERGK, Th. (1883): *Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie and Astronomie*. G. Hinrichs (ed.). Leipzig : Fues Verlag (R. Reisland).
- BERNAYS, J. (1879): *Lucian und die Kyniker*. Berlin : Hertz.
- BERNAYS, J. (1881): *Phokion und seine neueren Beurtheiler. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Philosophie und Politik*. Berlin : W. Hertz.
- BIDEZ, J. (1906): „Fragments d'un philosophe ou d'un rheteur inconnu.“ *Revue de Philologie, d'Histoire et de Litterature Anciennes* (1906), s. 161-172.
- BILLERBECK, Margarethe (1979): *Der Kyniker Demetrius: Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie*. (Philosophia Atniqua 36.) Leiden : Brill.
- BILLERBECK, Margarethe (ed.) (1991): *Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*. (Bochumer Studien zur Philosophie, zv. 15.) Amsterdam : Grüner.
- BILLERBECK, Margarethe (1993): „L'empereur bourru: Julien et le ‚Dyscolos‘ de Ménandre.“ In: G. Hering (ed.) (1993): *Dimensionen griechischer Literatur und Geschichte: Festschrift für Pavlos Tzermias zum 65. Geburtstag*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, s. 37-51.
- BILLOT, M.-F. (1993): „Antisthène et le Cynosarges dans l'Athènes des Ve et IVe siècles.“ In: Goulet-Caze, M.-O., Goulet, R. (eds.): *Le Cynisme ancien et ses prolongements: Actes du Colloque International du CNRS (Paris 22 – 25 juillet 1991)*. Paris, s. 69-116.
- BILLOT, M.-F. (1994): „Le Cynosarges. Histoire, mythes et archéologie.“ In: Goulet, R. (ed.): *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Paris.
- BINDER, H. (1905): *Dio Chrysostomus und Posidonius. Quellenuntersuchungen zur Theologie des Dio von Prusa*. Tübingen : Diss.
- BINDER, G. – LIESENBORGH, L. (1966): „Zuweisung der Sentenz *ὄγκ ἔστιν ἀντιλέγειν* an Prodikos von Keos.“ In: *Museum Helveticum*, 23/1966, s. 27-43.
- BIRT T. (1882): *Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zur Litteratur*. Berlin : W. Hertz.
- BIRT T. (1896): „Zu Antisthenes und Xenophon.“ *Rheinisches Museum für Philologie*, LI, 1896, s. 153-157.
- BLAISE, F. – CHERKI, Ch. et al. (1986): „Antisthène: sophistique et cynisme.“ In: CASSIN, Barbara (ed.): *Positions de la sophistique*. Paris : Vrien, s. 117-147.
- BLANCHÉ, R. (1970): *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*. Paris : Amand Colin.
- BLANK, D. L. (1985): „Socratic versus Sophists on Payment for Teaching.“ In: *Classical Antiquity*, 4, 1985, s. 1-49.
- BLASS, F. (1892): *Die attische Beredsamkeit*. 3 zv. Leipzig : Teubner.
- BLASS, F. (1889): *Commentatio de Antiphonte sophista Jamblichi auctore*. Univ. progr. Kiel.

- BLEICKEN, J. (2002): *Athénská demokracie*. Prel. J. Souček. Praha : OIKOYMENH.
- BOHÁČEK, K. (2004): *Proč Gorgiás mluví. Úvod do filosofie nebytí*. Praha : Filosofia.
- BOCHENSKI, J. M. (1951): *Ancient Formal Logic*. Amsterdam : North-Holland Publishing Company.
- BONITZ, H. (1886): *Platonische Studien*. Berlin : Franz Vahlen.
- BONNER, R. J. (1920): „Notes on Isocrates’ *Panegyricus* 188.“ In: *Classical Philology*, 15/1920, s. 385-387.
- BOYS-STONES, G. (2007): „Physiognomy and Ancient Psychological Theory.“ In: SWAIN, Simon (ed.): *Seeing the Face, Seeing the Soul: Polemon’s Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*. Oxford : Oxford University Press, s. 19-124.
- BRANCACCI, A. (1986): „La théologie d’Antisthène.“ In: *Philosophia*, XV –XVI, 1985 – 1986, s. 218-230.
- BRANCACCI, A. (1990): *Oikeios Logos: La filosofia del linguaggio di Antistene*. (Elenchos, zv. 20.) Napoli : Bibliopolis.
- BRANCACCI, A. (1993): „Érotique et théorie du plaisir chez Antisthène.“ In: Goulet-Cazé, M.-O., Goulet, R. (eds.) (1993): *Le Cynisme Ancien et ses Prolongements: Actes du Colloque International du CNRS*. Paris : Presses Universitaires de France, s. 35-55.
- BRANCACCI, A. (1996): „Dialectica e retorica in Antistene.“ In: *Elenchos*, vol. XVII, 2, 1996, s. 359-406.
- BRANCACCI, A. (2000): „Dio, Socrates, and Cynicism.“ In: SWAIN, S. (ed.): *Dio Chrysostom: Politics, Letters, and Philosophy*. Oxford : Oxford University Press, s. 240-260.
- BRANCACCI, A. (2004): „Tropos e polytropia in Antistene.“ In: Celentano, M. S., Chiron, P., Noël, M.-P. (eds.): *Skhèma/Figura. Formes et figures chez les Anciens. Rhétorique, philosophie, littérature* («Etudes de littérature ancienne» 13). Paris : Editions de l’Ecole Normale Supérieure, s. 65-75.
- BRANCACCI, A. (2010): „Sull’etica di Antistene.“ In: *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*. Ed. L. Rossetti, A. Stavru. Bari : Levante editori, s. 89-118.
- BRANCACCI, A. – MOREL, P.-M. (2007): *Democritus: Science, The Arts, and the Care of the Soul*. Leiden : Brill.
- BRANHAM, R. B. – GOULET-CAZÉ, M. O. (eds.) (1996): *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley : University of California Press.
- BRAUND, D. – WILKINS, J. (eds.) (2000): *Athenaeus and his world: Reading Greek culture in the Roman Empire*. Exeter : University of Exeter Press.
- BREITENBACH, H. R. (1967): „Xenophon.“ In: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 2. Reihe, IX A 2, s. 1567-1928.
- BREITENBERGER, B. (2004): *Aphrodite and Eros: The Development of Greek Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*. New York : Routledge.
- BRICKHOUSE, T. C. – SMITH, N.D. (1984): „Irony, Arrogance, and Truthfulness in

- Plato's *Apology*." In: E. KELLY (ed.): *New Essays on Socrates*. Lanham : University Press of America, s. 29-46.
- BRISSON, L. (2001) : „Les Accusations portées contre Socrate.“ In: Gourinat, J.-B. (ed.): *Socrate et les Socratiques*. Paris : Vrin, s. 71-94.
- BRISSON, L. (2004): *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Prel. C. Tihanyi. Chicago : University of Chicago Press.
- BUFFIÈRE, F. (1956): *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris : Les Belles Lettres.
- BURESCH, C. (1886): *Consolationum a Graecis Romanisque scriptarum historia critica*. In: *Leipziger Studien zur klassischen Philologie*, IX, 1886, s. 1-164.
- BURK, A. (1923): *Die Pädagogik des Isokrates als Grundlegung des humanistischen Bildungsideals*. Würzburg : Selbstverlag.
- BURKERT, W. (1972): *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge : Harvard University Press.
- BURKERT, W. (1987): „The making of Homer in the 6th century BC: Rhapsodes versus Stesichorus.“ In: *Papers on the Amasis painter and his world*. Malibu : Getty Museum, s. 43-62.
- BURNET, J. (1928): *Greek Philosophy. Part 1: Thales to Plato*. London : Macmillan.
- BURNYEAT, M. F. (1970): „The material and Source of Plato's Dream.“ In: *Phronesis*, XV (1970), s. 101-122.
- CAIZZI, F. DECLEVA (1964): „Antistene.“ In: *Studi Urbinati*, I (1964), s. 25-76.
- CAIZZI, F. DECLEVA (1977): „La tradizione antistenico-cinica in Epitteto.“ In: Giannantoni, G. (ed.): *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*. Urbino, s. 93-113.
- CAIZZI, F. DECLEVA (1980): „Τῷφος: Contributo alla storia di un concetto“ In: *Sandalion*, 3 1980, s. 53-66.
- CANCIK, H. (ed.) (1996 – 2007): *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. 16 Bände. Stuttgart : Metzler.
- CANFORA, L. (2001): *Dějiny řecké literatury*. Prel. kol. autorov. Praha : KLP – Koniasch Latin Press.
- CEPKO, J. (2011): „Antisthenov antihedonizmus.“ In: Palenčár, M.: *Problém utrpenia v živote súčasného človeka*. Banská Bystrica : FHM UMB, s. 240-256.
- CEPKO, J. (2011): „Antisthenés a paideia. K sókratovskému modelu výchovy.“ In: *Filozofia*, roč. 66, č. 6, 2011, s. 535-544.
- CUTLER, I. (2005): *Cynicism from Diogenes to Dilbert*. Jefferson – London : McFarland & Company,
- CELLUPRICA, V. (1987): „Antistene: Logico o sofista“. In: *Elenchos VIII*, 1987, s. 285-328.
- CLASSEN, C. J. (1829): *De grammaticae graeae primordiis*. Bonn.
- CLASSEN, C. J. (1959): *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*. München : Zetemata 22.

- CLAY, D. (1994): „The Origins of the Socratic Dialogue.“ In: Vander Waerdt, P. A. (ed.): *The Socratic Movement*. Ithaca : Cornell University Press, s. 23-47.
- CLAYMAN, D. (2007): „Philosophers and Philosophy in Greek Epigram.“ In: P. Bing – J. S. Bruss (eds): *Brill's Companion to Hellenistic Epigram*. Leiden : Brill, s. 497-517.
- CRÖNERT, W. (1906): *Kolotes und Menedemos*. Studien zur Paldographie und Papyruskunde. Leipzig : E. Avenarius.
- CRUSIUS, O. (1888): „Zu Plutarch [de paroemiis Alexandrinorum].“ In: *Rheinisches Museum für Philologie*, XLIII, 1888, s. 461-466.
- DAHMEN, J. (1897): *Quaestiones Xenophontae et Antistheneae*. Diss . Berlin.
- DALBY, A. (1996): *Siren Feasts: A History of Food and Gastronomy in Greece*. New York : Routledge.
- DAVIES, J. K. (1971): *Athenian Propertied Families 600 – 300 BC*, Oxford : Oxford University Press.
- DAVIDSON, J. (1998): *Courtesans and Fishcakes: The Consuming Passions of Classical Athens*. Chicago : The University of Chicago Press.
- DAWSON, D. (1992): *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*. New York : Oxford University Press.
- DECHARME, P. (1904): *La Critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*. Paris : Picard et Fils.
- DESMOND, W. (2006): *The Greek Praise of Poverty. Origins of Ancient Cynicism*. Notre Dame : University of Notre Dame Press.
- DESMOND, W. (2008): *Cynics*. Ancient Philosophies. Stocksfield : Acumen.
- DETIENNE, M. (1962a): *Homère, Hésiode et Pythagore*. Bruxelles : Latomus.
- DETIENNE, M. (1962b): „Héraclès, héros pythagoricien.“ In: *Revue de l'histoire des religions*, Vol. CLVIII, 1960, s. 19-53.
- DETIENNE, M. (2000): *Mistři pravdy v archaickém Řecku*. Prel. O. Spěváková. Praha : OIKOYMENH.
- DEYCKS, F. (1841): *De Antisthenis Socratici vita et doctrina*. Koblenz : Ferdinand Coblenz.
- DICKEY, Eleanor (2007): *Ancient Greek Scholarship*. A Guide to Finding, Reading, and Understanding Scholia, Commentaries, Lexica, and Grammatical Treatises, from their Beginnings to the Byzantine Period. Oxford; New York : Oxford University Press.
- DIMITRIU, A. (1977): *History of Logic*. Vol. I. Kent : Abacus Press.
- DITTMAR, H. (1976): *Aischines von Sphettos: Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*. Philologische Untersuchungen 21. New York : Arno Press (reprint pôvodného vydania, Berlin: Weidmann, 1912).
- DORION, L.-A. (2006): „Xenophon`s Socrates.“ In: Ahbel-Rappe, S., Kamtekar, R. (eds.): *A Companion to Socrates*. Oxford : Blackwell, s. 93-109.



- DOWNING, F. G. (1992): *Cynics and Christian Origins*. Edinburgh : T.&T. Clark.
- DÖRING, A. (1891): „Die Disposition von Xenophons Memorabilien als Hilfsmittel positiver Kritik“. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, IV, 1891, s. 34-60.
- DÖRING, K. (1971): *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*. (Studien zur antiken Philosophie 2.) Amsterdam : Grüner.
- DÖRING, K. (1985): „Antisthenes: Sophist oder Sokratiker?“ In: *Sicilorum Gymnasium*, 38, s. 229-242.
- DÖRING, K. (1988): *Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker*. Mainz – Stuttgart : Akademie der Wissenschaften und der Literatur – Franz Steiner.
- DÖRING, K. (1995): „Diogenes und Antisthenes.“ In: Giannantoni, G. et al. (ed.): *La tradizione socratica*, Napoli : Bibliopolis, s. 125-150.
- DÖRING, K. (2006): *Die Kyniker*. Bamberg : C. C. Buchner.
- DROZDEK, A. (2007): *Greek Philosophers as Theologians. The Divine Arche*. Aldershot; Burlington : Ashgate.
- DUDLEY, D. R. (1990<sup>2</sup>, 1937<sup>1</sup>): *A History of Cynicism: From Diogenes to the Sixth Century A.D.* Chicago : Ares.
- DUPRÉEL, E. (1922): *La légende socratique et les sources de Platon*. Bruxelles : R. Sand.
- DUPRÉEL, E. (1949): *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*. Paris – Neuchatel : PUF & Éditions du Griffon.
- DÜMMLER, F. (1881): *De Antisthenis Logica*. Buecheler.
- DÜMMLER, F. (1901): *Antisthenica*. In: *Kleine Schriften I*, Leipzig : Hirzel, s.10-78 (reprint dizertačnej práce, Bonn, 1882).
- DÜMMLER, F. (1889): *Akademika. Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*. Osnabrück : Biblio Verlag.
- DÜMMLER, F. (1891): „Zum Herakles des Antisthenes.“ In: *Philologus*, L, 1891, s. 288-296.
- DÜMMLER, F. (1895): „Zu Xenophons Agesilaos.“ In: *Philologus*, LIV, 1895, s. 577-586.
- DÜMMLER, F. (1901): *Kleine Schriften. Band 1. Zur griechischen Philosophie*. Leipzig.
- DÜRING, I. (1941): *Herodicus the Crateteian: A Study in Anti-Platonic Tradition*. (Kunliga Vitterhets Historie och Antikvetets Akademiens Handlingar, Del 51.2) Stockholm : Wahlstrom & Widstrand.
- DÜRING, I. (1966): *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg : Carl Winter-Universitätsverlag.
- DYROFF, A. (1897): *Die Ethik der alten Stoa*. Berlin : S. Calvary.
- EASTERLING, P. E., KNOX, B. M. W. (eds.) (1989): *The Cambridge History Of Classical Literature*. Vol. 1: *Greek Literature*. Cambridge : Cambridge University Press.

- EDELSTEIN, L. (1967): *The Idea of Progress in Classical Antiquity*. Baltimore : Johns Hopkins University Press.
- EGLI, U. (1981): *Das Dioklesfragment bei Diogenes Laertios*. Konstanz : Veröffentlichungen des SFB 99, Bd. 55.
- EMELJANOW, V. (1965): „A Note on the Cynic Shortcut to Happiness.” In: *Mnemosyne* XVIII, 1965, s. 184-186.
- ELSE, G. F. (1957): „The Origin of Tragedy.” *Hermes*, LXXXV (1957), s. 17-46.
- FARAONE, Ch. A. – McCLURE, L. (eds.) (2006): *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*. Madison : University of Wisconsin Press.
- FERGUSON, J. (1970): *Socrates: A source book*. London : Macmillan (for the Open University Press).
- FESTUGIÈRE, A. J. (1932): „Antisthenica.” In: *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, XXVI, 1932, s. 345-375.
- FESTUGIÈRE A. (1971): *Études de philosophie grecque*. Paris : Vrin.
- FIELD, G. C. (1930): *Plato and His Contemporaries: A Study of Fourth-Century Life and Thought*. London : Methuen.
- FISCHER, P. (1901): *De Dionis Chrysostomi orationis tertiae compositione et fontibus*. Bonn : Diss.
- FISCHEROVÁ, Sylva (2006): „Odysseus aneb hérós jako literární postava I.“ *Souvislosti* 3, 2006, s.27-44.
- FISCHEROVÁ, Sylva (2006): „Odysseus aneb hérós jako literární postava II.“ In: *Souvislosti* 4, 2006, s.48-63.
- FLACHBARTOVÁ, L. (2011): „Vzťah medzi kynizmom a cynizmom.“ In: *Filozofia*, roč. 66, č. 6, 2011, s. 522-534.
- FLASHAR, H. (1958): *Der Dialog „Ion“ als Zeugnis platonischer Philosophie*. Berlin : Akademie-Verlag.
- FLOWER, M. A. (1994): *Theopompus of Chios: History and rhetoric in the fourth century BC*. Oxford : Oxford University Press.
- FOCARDI, G. (1987): „Antistene declamatore. L' *Aiace* et l' *Ulisse* alle origine della retorica greca.“ In: *Sileno* 13/1987, s. 147-173.
- FOLLET, S. (1993): „Les Cyniques dans la poésie épigrammatique a l'époque imperiale.“ In: Goulet-Cazé, M.-O., Goulet, R. (eds.): *Le Cynisme ancien et ses prolongements: Actes du Colloque International du CNRS (Paris 22 – 25 juillet 1991)*. Paris, s. 359-381.
- FORD, A. (1988): „The Classical Definition of ΠΑΨΩΙΔΙΑ.“ In: *Classical Philology*, 83, 4, 1988, s. 300-307.
- FOSS, H. E. (1828): *De Gorgia Leontino Commentatio*. Halle.
- FOUCAULT, M. (2001): *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981 – 1982)*. Gros, F. (ed.). Paris : Collège de France.

- FOWLER, R. (ed.) (2004): *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge : Cambridge University Press.
- FRANÇOIS, L. (1921): *Essai sur Dion Chrysostome: Philosophe et moraliste cynique et stoïcien*. Paris : Librairie Delagrave.
- FRAŇO, P. (2011): „Antisthenés.“ In: *Filozofia*, roč. 66, č. 6, 2011, s. 611-612.
- FRITZ, K. von (1926): Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope. In: *Philologus*, Suppl. 18, Heft 2) Leipzig : Dietrische Verlagsbuchhandlung.
- FRITZ, K. von (1927): „Zur Antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik.“ In: *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, LXII, 1927, s. 453-484.
- FRITZ, K. von (1935): „Antisthenes und Sokrates in Xenophons Symposium.“ In: *Rheinisches Museum für Philologie*, n. F. 84/1935, s. 19-45.
- GAJDA-KRYNICKA, Janina (2006): „Kwestia sokratejska.“ In: Suvák, V. (ed.): *Sokratika I. Sókratovská tradícia myslenia od antiky po súčasnosť*. Prešov : Prešovská univerzita, s. 33-61.
- GANTZ, T. (1993): *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*. 2 zv. Baltimore : Johns Hopkins University Press.
- GARNSEY, P. (1999): *Food and Society in Classical Antiquity*. Cambridge : Cambridge University Press.
- GARRISON, R. (1997): *The Graeco-Roman Context of Early Christian Literature*. Sheffield : Sheffield Academic Press.
- GEFFCKEN, J. (1916/1919): „Der Bilderstreit des heidnischen Altertums.“ In: *Archiv für Religionswissenschaft* XIX, 1916/1919, s. 286-315.
- GEFFCKEN, J. (1934): *Griechische Literaturgeschichte. Zweiter Band: Von Demokritos bis Aristoteles*. Heidelberg : Carl Winter.
- GEHLEN, A. (2004): *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*. Herausgegeben von Karl-Siegbert Rehberg. 6, erweiterte Auflage. Frankfurt : Klostermann.
- GENTILI, B. – CERRI, G. (1988): *History and Biography in Ancient Thought*. Amsterdam : J. C. Gieben.
- GERA, D. L. (2003): *Ancient Greek Ideas on Speech, Language, and Civilization*. Oxford : Oxford University Press.
- GERCKE, A. (1898): *Griechische Literaturgeschichte mit Berücksichtigung der Geschichte der Wissenschaften*. Leipzig.
- GERHARD, G. A. (1912): „Zur Legende vom Kyniker Diogenes.“ In: *Archiv für Religionswissenschaft*, XV, 1912, s. 388-408.
- GERSON, L. P. (2005): *Aristotle and Other Platonists*. Ithaca : Cornell University Press.
- GEYSO, E. von (1892): *Studia Tbeognidea*. Strassburg : Diss.
- Geytenbeck, A. C. van (1962): *Musonius Rufus and the Greek Diatribe*. Prel. B. L. Hijmans. Assen : Van Gorcum.

- GIANNANTONI, G. (1963): *Dialogo e dialettica nei dialoghi giovanili di Platone*. Roma : Edizioni dell'Ateneo.
- GIANNANTONI, G. (1986): „Socrate ei Socratici in Diogene Laerzio.“ In: *Elenchos*, VII, 1986, s. 183-216.
- GIANNANTONI, G. et all. (1995): *La tradizione socratica*. Napoli : Bibliopolis.
- GIGANTE, M. (1992): *Cinismo e epicureismo*. Napoli : Bibliopolis.
- GIGON, O. (1953): *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*. (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft; Heft 5.). Basel : Friedrich Reinhardt.
- GIGON, O. (1956): *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*. (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft; Heft 7.), Basel : Friedrich Reinhardt.
- GIGON, O. (1947): *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*. Berne : Francke.
- GILLESPIE, C. M. (1913–1914): „The Logic of Antisthenes.“ In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*. XXVI, 1913, s. 479-500; XXVII (1914), s. 17-38.
- GLENN, Cheryl (1997): *Rhetoric Retold: Regendering the Tradition from Antiquity through the Renaissance*. Carbondale : Southern Illinois University Press.
- GOMPERZ, H. (1906): „Die deutsche Literatur über die Sokratische, Platonische und Aristotelische Philosophie 1901 – 1904 I.“ In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XIX, 1906, s. 217-287.
- GOMPERZ, H. (1912): *Sophistik und Rhetorik*. Leipzig : Teubner.
- GOMPERZ, H. (1922): *Griechische Denker II: Sokrates und die Sokratiker. Plato und die Alte Akademie*. Berlin; Leipzig: Vereinigung wissenschaftlicher Verleger.
- GONZALEZ, F. J. (2000): „Socrates on Loving One's Own: A Traditional Conception of ΦΙΛΙΑ Radically Transformed.“ In: *Classical Philology*, Vol. 95, No. 4, 2000, s. 379-398.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. (1986): *L'Ascèse Cynique: Un commentaire de Diogene Laërce VI 70 – 71*. (Histoire des doctrines de l'antiquité classique, zv. 10.) Paris : Vrin.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. (1992): „Le livre de Diogène Laërce: analyse de la structure et réflexions méthodologiques.“ In: Haase, W., Temporini, H. (eds.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt / Rise and Decline of the Roman World. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*. zv. II.36.6. Berlin; New York : de Gruyter, s. 3880-4048.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. (1993). „Le premiers Cyniques et la Religion“ In: Goulet-Cazé, M.-O., Goulet, R. (eds.): *Le Cynisme ancien et ses prolongements: Actes du Colloque International du CNRS (Paris 22 – 25 juillet 1991)*. Paris, s. 117-159.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. (1996a): „Religion and the Early Cynics.“ In: Branham, R. B. – Goulet-Cazé, M. O. (eds.): *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley : University of California Press, s. 47-80.

- GOULET-CAZÉ, M.-O. (1996b): „Who was the First Dog?“ In: Branham, R. B. – Goulet-Ccazé, M. O. (eds.): *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley : University of California Press, s. 414-415.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. (1999): „Kynismus.“ In: *Der Neue Pauly*. Zv. 6.
- GOW, A. S. F. (1965): *Machon*. Cambridge : Cambridge University Press.
- GOW, J. (1884): *A Short History of Greek Mathematics*. Cambridge : Cambridge University Press.
- GRAESER, A. (2000): *Řecká filosofie klasického období*. Prel. M. Petříček. Praha : OIKOYMENH.
- GRAY, V. J. (1998): *The Framing of Socrates: The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*. Hermes Einzelschriften 79. Stuttgart : Franz Steiner Verlag.
- GRAZIOSI, B. (2002): *Inventing Homer: The Early Reception of Epic*. Cambridge; New York : Cambridge University Press.
- GROTE, G. (2005): *Plato and the other Companions of Sokrates*. Zv. I. London : Adamant Media Corporation, 2005 (reprint 3. vydania London : J. Murray, 1875).
- GRUBE, G. M. A. (1950): „Antisthenes was no logician.“ In: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 81/1950, s. 16-27.
- GUGLIERMINA, Isabelle (2006): *Diogène Laërce et le Cynisme*. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion.
- GUTHRIE, W. K. C. (1971a): *Socrates*. Cambridge : Cambridge University Press.
- GUTHRIE, W. K. C. (1971b): *The Sophists*. Cambridge : Cambridge University Press.
- GUTHRIE, W. K. C. (1979): *A History of Greek Philosophy*. Vol. 5: *The Later Plato and the Academy*. Cambridge : Cambridge University Press.
- HACKFORTH, R. (1935): „Ecce iterum Antisthenes.“ In: *The Classical Review*, 49, 1935, s. 223-224.
- HAGEN, P. (1891): „Zu Antisthenes.“ In: *Philologus* 50/1891, s. 381-384.
- HAINSWORTH, B. (1993): *The Iliad: A Commentary*. Volume 3, Books 9-12. Cambridge: Cambridge University Press.
- HANSEN, M. H. (1995): *The Trial of Sokrates – from the Athenian Point of View*. (Historisk-filosofiske Meddelelser 71.) Munksgaard, Copenhagen : The Royal Danish Academy of Sciences and Letters.
- HARRISON, E. (1902): *Studies in Theognis*. Together with a Text of the Poems. Cambridge: Cambridge University Press.
- HARTLICH, P. (1888): *De exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole*. In: *Leipziger Studien zur Classischen Philologie*. Vol. XI.1. Leipzig, s. 207-336.
- HEATH, T. (1921): *A History of Greek Mathematics, Volume I: From Thales to Euclid*. Oxford : Clarendon Press.
- HEGEL, G. W. F. (1952): *Úvod k dějinám filosofie (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie)*. Prel. K. Slavík. Praha : Nakladatelství Rovnost.

- HEGEL, G. W. F. (1965): *Dějiny filosofie*. Zv. II. Prel. J. Cibulka, M. Sobotka, J. Tomin. Praha : NČAV.
- HELM, R. (1906): *Lucian und Menipp*. Leipzig : Teubner.
- HENRICH, A. (1967): „Zwei Fragmente über die Erziehung (Antisthenes).“ In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 1/1967, s. 45-53.
- HENRY, Madeleine M. (1995): *Prisoner of History. Aspasia of Miletus and her Biographical Tradition*. Oxford : Oxford University Press.
- HENSE, O. (1890): „Ariston bei Plutarch.“ In: *Rheinisches Museum für Philologie*, 45/1890, s. 541-554.
- HENSE, O. (1892): „Bion bei Philon.“ *Rheinisches Museum für Philologie*, XLVII, 1892, s. 219-240.
- HIGGINS, W. E. (1977): *Xenophon the Athenian: The Problem of the Individual and the Society of the Polis*. New York : State University of New York Press.
- HILLGRUBER, M. (1989): „Dion Chrysostomos 36 (53), 4–5 und die Homerauslegung Zenons.“ In: *Museum Helveticum* 46/1989, s. 15-24.
- HIRZEL, R. (1876): „Über den *Protreptikos* des Aristoteles.“ In: *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*. X, 1876, s. 61-100.
- HIRZEL, R. (1877 – 1883): *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*. 3 zv. Leipzig : S. Hirzel.
- HIRZEL, R. (1895, repr. 1963): *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*. 3 zv. Leipzig : S. Hirzel.
- HOCK, R. F. – O'NEIL, E. N. (1986): *The Chreia in Ancient Rhetoric*. Vol. 1. Atlanta : Scholars Press.
- HOCK, R. F. (2001): „Cynics and Rhetoric.“ In: Porter, S. (ed.): *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 300 BC-AD 400*. Leiden : Brill, s. 755-774.
- HOCK, R. F. – O'NEIL, E. N. (2002): *The Chreia in Ancient Rhetoric*. Vol. 2. Atlanta : Society of Biblical Literature.
- HOFF, R. von den (1994): *Philosophenportrats des Früh- und Hochhellenismus*. München : Biering & Brinkmann.
- HOLL, K. (1912): „Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens.“ In: *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*. XXIX, 1912, s. 406-427.
- HOLMES, B. (2010): *The Symptom and the Subject. The Emergence of the Physical Body in Ancient Greece*. Princeton : Princeton University Press.
- HOLZNER, E. (1894): *Platos Phaedrus und die Sophistenrede des Sokrates*. Prag : H. Dominicus Verlag.
- HÖISTAD, R. (1948): *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man*. Lund : Carl Bloms Boktryckeri.
- HÖISTAD, R. (1951): „Was Antisthenes an allegorist?“ In: *Eranos* 49/1951, s. 16-30.
- HUEBNER, H. G. (1830 – 1833): *Commentarii in Diogenem Laertium*. Leipzig : Teubner.

- HUMBERT, J. (1967): *Socrate et les petits Socratiques*. Paris : Presses Universitaires de France.
- HUMBLÉ, J. (1934): „Antisthenica.“ In: *L'Antiquité Classique*, III, 1934, s. 163-171.
- HUNTER, R. (2009): *Critical Moments in Classical Literature. Studies in the Ancient View of Literature and its Uses*. Cambridge : Cambridge University Press.
- HUSS, B. (1999): *Xenophons Symposion. Ein Kommentar*, Band 125, Stuttgart, Leipzig : B. G. Teubner.
- HUTTON, J. (1935): *The Greek Anthology in Italy to the Year 1800*. Ithaca : Cornell University Press.
- CHAPPUIS, Ch. (1854): *Antisthene*. Paris : Auguste Durand.
- CHERNISS, H. (1944): *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore : Johns Hopkins Press.
- CHROUST, A.-H. (1957): *Socrates, Man and Myth. The two Socratic Apologies of Xenophon*. London : Routledge & Kegan Paul.
- IRWIN, T. (1977): *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*. Oxford; New York : Clarendon Press.
- JAEGER, W. (1945): *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Vols. I. – III. Prel. Gilbert Highet : Oxford University Press.
- JAEGER, W. (1953): *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart : W. Kohlhammer.
- JAEGER, W. (1989): *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*. 2. ungekürzter photomech. Nachdruck in einem Bd. Berlin : de Gruyter.
- JEBB, R. C. (1876): *The Attic Orators from Antiphon to Isaeus*. 2 zv. London; New York : Macmillan.
- JOËL, K. (1893 – 1901): *Der echte und der Xenophontische Sokrates*. 2 zv. (zv. I, 1893; zv. II/1 a II/2, 1901) Berlin : R. Gaertners Verlagsbuchhandlung.
- JOËL, K. (1921): *Geschichte der antiken Philosophie*. Tübingen : Mohr.
- JOHNSTONE, S. (1994): „Virtuous toil, vicious work: Xenophon on aristocratic style.“ In: *Classical Philology*, 89/3, 1994, s. 219-240.
- KAHN, C. H. (1994): „Aeschines on Socratic Eros.“ In: Vander Waerdt (ed.): *The Socratic Movement*. Ithaca : Cornell University Press, s. 87-106.
- KAHN, C. H. (1996): *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge : Cambridge University Press.
- KAIBEL, G. (1890): „Xenophons Kynegetikos.“ In: *Hermes* XXV, 1890, s. 581-597.
- KAISER, E. (1964): „Odyssee-Szenen als Topoi.“ In: *Museum Helveticum*, XXI, 1964, s. 197-224.
- KALAŠ, A. (2009): *Raný pyrrhónizmus alebo blažený život bez hodnôt?* Bratislava : Univerzita Komenského.
- KALAŠ, A. (2007): „Texty k ranému pyrrhónizmu.“ In: *Ostium*, 3. roč., č. 3 [online, URL: [www.ostium.sk](http://www.ostium.sk)].

- KASSEL, R. (1958): *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsollationsliteratur*. (Zetemata 18.) Munich : Beck.
- KAPP, E. (1942): *The Greek Foundations of Traditional Logic*. New York : Columbia University Press.
- KEIL, B. (1888): „Epikritische Isokratesstudien.“ In: *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, Vol. XXIII, 1888, s. 346-591.
- KERFERD, G. B. (ed.) (1981a): *The Sophists and their Legacy*. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy held in cooperation with Projektgruppe Altertumswissenschaften der Thyssen Stiftung at Bad Homburg, 29th August – 1st September 1979. Wiesbaden : Steiner.
- KERFERD, G. B. (1981b): *The Sophistic Movement*. Cambridge : Cambridge University Press.
- KESTERS, H. (1935): *Antisthène. De la dialectique. Étude critique et exégétique sur le XXVIe Discours de Thémistius*. Louvain : Diss. Bibliothèque de l'Université.
- KINDSTRAND, J. F. (1981): *Anacharsis: The legend and the Apophthegmata*. Uppsala : Almqvist & Wiksell.
- KINDSTRAND, J. F. (1984): „The Cynics and Heraclitus.“ In: *Eranos* 82, 1984, s. 149-178.
- KLEINGÜNTHER, A. (1933): PROTOS HEURETES: Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung. In: *Philologus*, Suppl. XXVI. Leipzig : Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- KNEALE, William & Martha (1984): *The Development of Logic*. Oxford : Clarendon Press.
- KOTARBINSKI, T. (1964): *Leçons sur l'histoire de la logique*. Paris : PUF.
- KÖRTE, A. (1927): *Aufbau und Ziel von Xenophons Symposion*. (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-Historische Klasse, 79, 1.) Leipzig : Hirzel.
- KRAFFT, P. (1967): „Vier Beispiele des Xenophontischen in Xenophons Hellenica.“ In: *Rheinisches Museum für Philologie*, CX, 1967, s. 103-150.
- KRAUT, R. (1987): *Socrates and the State*. Princeton : Princeton University Press.
- KRISCHE, A. B. (1840): *Die theologischen Lehren der griechischen Denker; eine Prüfung der Darstellung Ciceros*. Erster Band: *Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie*. Göttingen : Druck und Verlag der Dieterichschen Buch handlung.
- KUBE, J. (1969): *TEXNH und APETH*. Berlin : de Gruyter.
- KÜHN, I. (1833): „Observationes in Diogenem Laertium.“ In: Hübner, H. G.: *Commentarii in Diogenem Laertium*. 2 zv. Leipzig.
- LAURENTI, R. (1962): „L'iponoia di Antistene“. In: *Riv. crit. di storia della filosofia*, 17, 1962, s. 123-132.
- LAURENTI, R. (1987): *Aristotele. I frammenti dei dialoghi*. Napoli: Luigi Loffredo.
- LEHNERT, G. (1909): „Bericht über die rhetorische Literatur bis 1906.“ In: W. Kroll



- (ed.): *Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Altertumswissenschaft*. Leipzig, s. 226-340.
- LEMOS, C. de A. (2007): *Antístenes de Atenas ou sobre o prazer da linguagem* (ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΞΑΡΙΤΟΣ). Diss. Rio de Janeiro : Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- LEVI, A. (1930): „Le teorie metafisiche, logiche e gnoseologiche di Antistene.“ In: *Revue de l'Histoire de la Philosophie*. IV, 1930, s. 227-249.
- LÉVY, E. (1976): *Athènes devant la défaite de 404. Histoire d'une crise idéologique*. Paris : Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome.
- LÉVYSTONE, D. (2005): „La figure d'Ulysse chez les Socratiques: Socrate *polutropos*.“ In: *Phronesis*, 50/2005, s. 181-214.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S. (1996): *Greek-English Lexicon*. Oxford : Clarendon Press.
- LINCK, M. S. (2007): *The Ideas of Socrates*, London : Continuum.
- LIPPI, L. (1664): *Il Malmantile racquistato*. Firenze.
- LONG, A. A. (1996): „Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics.“ In: Braham, R. Bracht, Goulet-Cazé, M.-O. (eds.): *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley : University of California Press, s. 28-46.
- LONG, A. A. (1988): „Socrates in Hellenistic Philosophy.” In: *Classical Quarterly*, 38, 1988, s. 150-171.
- ЛОСЕВ, А. Ф. (2000): *История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон*. Москва : Фолио & АСТ.
- LOSACCO, M. (1922): *Storia della dialettica parte I. Periodo Greco*. Firenze : Leo Olschki.
- LOVEJOY, A. O. – BOAS, G. (1997): *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimore : Johns Hopkins University Press.
- LULOLFS, H.-J. (1900): *De Antisthenis studiis rhetoricis*. Diss. Amsterdam.
- LUTTAZZO, Maria Tanja (1996): „Dialettica o retorica? La polytropia di Odisseo da Antistene a Porfirio.“ In: *Elenchos*, vol. XVII, 2, 1996, s. 275-357.
- MAASS, E. (1887): „Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Prosa I: Über die erhaltenen Reden des Gorgias.“ In: *Hermes*, XXII, 1887, s. 567-595.
- MACK, B. L. (1988): *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*. Philadelphia : Fortress.
- MAGALHÃES-VILHENA, V. (1952): *Le Problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*. Paris : P. U. F.
- MAIER, H. (1913): *Sokrates: Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen : Verlag von J. C. B. Mohr.
- МАКОВЕЛЬСКИЙ, А. О. (1946): *Древнегреческие атомисты*. Баку: Издательство АН Азербайджанской ССР.
- MALHERBE, A. J. (1983): „Antisthenes and Odysseus, and Paul at War.“ In: *Harvard Theological Review* 76/1983, s. 143-173.

- MALHERBE, A. J. (1977): *The Cynic Epistles: A Study Edition*. Missoula : Scholars Press.
- MANSFELD, J. (1994): *Prolegomena: Questions to be Settled before the Study of an Author, or a Text*. Leiden : Brill.
- MARCKS, J. F. (1883): *Symbola critica ad Epistolographos Graecos*. Diss. Bonn.
- MARGOLIS, J. (1991): *The Truth about Relativism*. Oxford : Blackwell.
- MARTINI, E. (1899): „Analecta Laertiana pars prima.“ In: *Leipziger Studien zur classischen Philologie*, XIX, 1899, s. 75-176.
- MAYER, H. (1913): *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen*. Diss. Paderborn.
- MAZZARA, G. (2010): „Aspetti gorgiani e pitagorici nel socratico Antistene.“ In: Giombini, S. – Marcacci, F. (eds.): *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*. Perugia : Aguaplano, s. 257-268.
- MAZZARA, G., NARCY, M., ROSSETTI, L. (ed.) (2007): *Il Socrate dei dialoghi. Seminario palermitano del gennaio 2006*. Bari : Levante.
- McINERNEY, J. (1994): „Politicizing the Past: the Atthis of Kleidemos.“ In: *Classical Antiquity*, 13, 1994, s. 17-37.
- McKIRAHAN, Voula Tsouna (1994): „The Socratic Origins of the Cynics and Cyrenaics.“ In: Vander Waerdt, P. A. (ed.): *The Socratic Movement*. Ithaca : Cornell University Press, s. 367-391.
- MEJER, J. (1992): „Diogenes Laertius and the Transmission of Greek Philosophy.“ In: Haase, W., Temporini, H. (eds.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt / Rise and Decline of the Roman World. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Zv. II.36.5*. Berlin; New York : de Gruyter, s. 3556-3602.
- MERRY, W. W., RIDDEL, J., MONRO, D. B. (1886–1901): *Homer's Odyssey*. Oxford : Clarendon Press.
- MEYER, J. (1978): *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*. (Hermes. Einzelschriften. Heft 40.) Wiesbaden : Franz Steiner Verlag.
- MIGNUCCI, M. (1975): *L'Argumentazione dimostrativa in Aristotele*. Padova.
- MICHALSON, J. D. (2010): *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*. Oxford : Oxford University Press.
- MISENER, Geneva (1924): „Iconistic portraits.“ In: *Classical Philology*, XIX, 1924, s. 97-123.
- ΜΠΑΓΙΟΝΑΣ, Α. (1970): *Η πολιτική φιλοσοφία των κυνικών*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- MOLES, J. L. (1983): „„Honestius quam ambitiosius“? An Exploration of the Cynic's Attitude to Moral Corruption in His Fellow Men.“ In: *Journal of Hellenic Studies* 103/1983, s. 103-123.
- MOMIGLIANO A. (1930): „Il Menesseno.“ In: *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, 58, 1930, s. 40-53.
- MOMIGLIANO A. (1971): *The Development of Greek Biography*. Cambridge : Harvard University Press.

- MONDOLFO, R. (1950): *Il pensiero antico. Storia della filosofia greco-romana esposta con testi scelti dalle fonti*. Firenze : La Nuova Italia.
- MONTIGLIO, S. (2011): *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*. Ann Arbor : The University of Michigan Press.
- MONTUORI, M. (1992): *The Socratic Problem. The History, the Solutions*. Amsterdam : Gieben.
- MORGAN, K. A. (2000): *Myth and Philosophy from the Pre-Socratics to Plato*. Cambridge : Cambridge University Press.
- MULHERN J. J. (1968): „Tropos and Polytopia in Plato's *Hippias Minor*.“ In: *Phoenix*, 22/1968, s. 283 – 288.
- MUELLER, A. (1860): *De Antisthenis cynici vita et scriptis*. Marburg. Dissertatio inauguralis.
- MUELLER-GOLDINGER, Ch. (1995): *Untersuchungen zu Xenophons Kyropädie*. Stuttgart, Leipzig : Teubner.
- MULGAN, R. M. (1998): *Aristotelova politická teorie: Úvod do studia politických teorií*. Prel. M. Mocerl. Praha : OIKOYMENH.
- MULLER, C. W. (1975): *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica: Philologische Beiträge zur nachplatonischen Sokratik*. München : Wilhelm Fink Verlag.
- MULLER, R. (1988): *Introduction à la pensée des mégariques*. Paris; Bruxelles : Vrin – Éditions Ousia.
- MÜNSCHER, K. (1908): *Die Rhythmen in Isokrates' Panegyrikos*. Ratibor : K. Evangelische Gymnasium.
- MÜNSCHER, K. (1920): Xenophon in der griechisch-romischen Literatur. In: *Philologus*, Suppl. 13, 2. Leipzig.
- NAGY, G. (1979): *The Best of the Achaeans*. Baltimore : Johns Hopkins University Press.
- HAXOV, И. М. (1982): *Философия киников*. Москва : Наука.
- HAXOV, И. М. (1984): *Антология кинизма. Антисфен. Диоген. Кратет*. Керкид. (корпус переводов, статей, комментариев). Москва : Наука.
- NAILS, Debra (2002): *The People Of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis; Cambridge : Hackett Publishing Company.
- NATORP, P. (1892): „Aischines' Aspasia.“ In: *Philologus*, LI, 1892, s. 489-500.
- NATORP, P. (1894): „Antisthenes.“ In: Pauly, A. F., Wissnowa, G. (eds.): *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von Georg Wissowa [später ...] fortgeführt von Wilhelm Kroll und Karl Mittelhaus. Band I. Stuttgart : J. B. Metzler & Druckenmüller, s. 2538-2545.
- NAVIA, L. E. (1990): *Diogenes of Sinope: The Man in the Tub*. Westport, Connecticut : Greenwood Press.
- NAVIA, L. E. (1995): *The Philosophy of Cynicism: An Annotated Bibliography*. Westport; London : Greenwood Press.

- NAVIA, L. E. (1996): *Classical Cynicism: A Critical Study* (Contributions in Philosophy, Number 58). Westport; London : Greenwood Press.
- NAVIA, L. E. (2000): *Antisthenes of Athens: Setting the World Aright*. Westport; London : Greenwood Press.
- NAVIA, L. E. (2005): *Diogenes of Sinope: The War Against the World*. (Contributions in Philosophy, Number 67). Westport; London : Greenwood Press.
- NAVIA, L. E. (2007): *Socrates: A Life Examined*. Amherst : Prometheus Books.
- NESSELRATH, H.-G. (1990): *Die attische Mittlere Komödie: ihre Stellung in der antiken Literaturkritik und Literaturgeschichte*. Berlin : Walter de Gruyter.
- NESTLE, W. (1936): „Die Hören des Prodikos.“ In: *Hermes* 71, 1936, s. 151-170.
- NESTLE, W. (ed.) (1968): *Die Sokratiker*. Übers. und hrsg. von Wilhelm Nestle. Aalen : Scientia-Verlag.
- NEUHAUSEN, H. (2010): *Der Zweite Alkibiades. Untersuchungen zu einem pseudoplatonischen Dialog*. Berlin : De Gruyter.
- NIEHUES-PRÖBSTING, H. (1979): *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff der Zynismus*. München : Wilhelm Fink.
- NIGHTINGALE, Andrea Wilson (1995): *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. New York : Cambridge University Press.
- NORDEN, E. (1893): „Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie.“ In: *Jahrbücher für klassische Philologie*, Suppl. XIX/1893, s. 365-462.
- NORDEN, E. (1898): *Die antike Kunstprosa*. 2 zv. Leipzig : Teubner.
- NUSSBAUMOVÁ, M. C. (2003): *Křehkost dobra*, Prel. D. Korte a M. Ritter. Praha : OIKOYMENH.
- OBER, J. (2001): *Political dissent in democratic Athens: Intellectual critics of popular rule*. Princeton : Princeton University Press.
- OLESIŃSKI, D. (2010) „Platoński Sokrates i problem *elenchos*.“ In: *Studia Antyczne i Mediewistyczne*, 8, 43, 2010, s. 17-27.
- OLLIER, F. (1933): *Le Mirage Spartiate. Etude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité Grecque de l'origine jusqu'aux Cyniques*. 2 zv. Paris : De Boccard.
- ONFRAY, M. (1989): *Cynismes*. Paris : Vrin.
- OSBORNE, C. (1987): *Rethinking Early Greek Philosophy*. Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol VII. Oxford : Clarendon Press.
- OSTWALD, M. (1986): *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*. Berkeley; Los Angeles : University of California Press.
- O'SULLIVAN, P. (2005): „Of sophists, tyrants, and Polyphemos: The nature of the beast in Euripides' *Cyclops*.“ In: Harrison, G. W. M. (ed.): *Satyr Drama. Tragedy at Play*. Swansea : The Classical Press of Wales, s. 119-159.
- PACEWICZ, A. (2009): „Γνώρι σαυτόν jako oznaka jedności filozofii według Juliana Apostaty (*Mowa VI: Do niewykształconych cyników*).“ In: Suvák, V. (ed.):

- Sokratika: Sebapoznanie a starosť o seba*. Prešov : Prešovská univerzita, s. 108-116.
- PATZER, A. (1970): *Antisthenes der Sokratiker. Das literarische Werk und die Philosophie, dargestellt am Katalog der Schriften*. Heidelberg (dizertačná práca vydaná vlastným nákladom).
- PATTERSON, C. (1981): *Pericles' Citizenship Law of 451/0 B.C.* New York : Arno.
- PÉPIN, J. (1993): „Aspects de la lecture antisthénienne d'Homère.“ In: Goulet-Cazé, M.-O., Goulet, R. (eds.): *Le cynisme ancien et ses prolongements: Actes du colloque international du CNRS* (Paris, 22 – 25 juillet 1991). Paris : Presses Universitaires de France, s. 1-13.
- PFEIFFER, R. (1968): *History of Classical Scholarship*. Vol. 1. Oxford : Oxford University Press.
- PHILIPPSON, R. (1929): „Democritea.“ In: *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, LVIV, 1929, s. 175-183.
- POHLENZ, M. (1907): „Antisthenicum.“ In: *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, XLII/1907, s. 157-159.
- POHLENZ, M. (1913): *Aus Platos Werdezeit*. Berlin : Weidmannsche Buchhandlung.
- POKORNÝ, M. (ed.): *Hérakleitos z Efesu: Zkušenost a řeč*, Praha : OIKOYMENH 2008.
- POPPER, K. R. (2002): *Open society and its enemies*. 2 zv. London : Routledge.
- POPPER, K. R. (1994): *Otevřená společnost a její nepřátelé*. 2 zv. Prel. M. Calda. Praha : OIKOYMENH.
- PORPHYRY (1993): *The Homeric Questions: A bilingual edition*. Lang Classical Studies 2. Prel. R. R. Schlunk. New York : Peter Lang.
- PORTER, J. (1996): „The Philosophy of Aristo of Chios.“ In: Branham, R. B. – Goulet-Cazé, M. O. (eds.) (1996): *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley : University of California Press, s. 156-189.
- PORUBJAK, M. (2010): *Vôľa (k) celku. Človek a spoločenstvo rečou Homéra a Theognida*. Pusté Úľany : Schola Philosophica.
- PRANTL, C. von (1855 – 1870): *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 zv. Leipzig : Verlag von S. Hirzel.
- PRINCE, Susan H. (1997): *Antisthenes on Language, Thought and Culture*. Ph.D. diss., University of Michigan.
- PRINCE, Susan H. (1999): „Ajax, Odysseus, and the Act of Self-Representation.“ In: *Ancient Philosophy*, 19, 1999, s. 55-64.
- PRINCE, Susan H. (2006): „Socrates, Antisthenes, and the Cynics.“ In: Ahbel-Rappe, S., Kamtekar, R. (eds.): *A Companion to Socrates*. Oxford: Blackwell Publishing, s. 75-92.
- PUCCI, P. (1987): *Odysseus Polytropos: Intertextual readings in the Odyssey and Iliad*. Cornell Studies, zv. 46. Ithaca : Cornell University Press.
- RADERMACHER, L. (1892): „Der Aias und Odysseus des Antisthenes.“ In: *Rheinisches Museum für Philologie*, XLVII, 1892, s. 569-576.

- RADERMACHER, L. (1951): *Artium Scriptores*, Wien : Rohrer.
- RAHN, H. (1991): „Die Frömmigkeit der Kyniker.“ In: BILLERBECK, Margarethe, (ed.): *Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*. (Bochumer Studien zur Philosophie, zv. 15) Amsterdam : Grüner.
- RANKIN, H. D. (1964): *Plato and the Individual*. London : Methuen.
- RANKIN, H. D. (1974): „Irony and Logic: The ἀντιλέγειν paradox and Antisthenes‘ Purpose.“ In: *L‘Antiquité Classique*. XLIII, 1974, s. 316-320.
- RANKIN, H. D. (1979): „„That it is impossible to say not‘ and Related Topics in Antisthenes.“ In: *International Logic Review / Rassegna internazionale di logica*. X, 1979, s. 91-98.
- RANKIN, H. D. (1981): „Ouk Estin Antilegein.“ In: Kerferd, G. B. (ed.): *The Sophists and their Legacy*. Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, s. 25-37.
- RANKIN, H. D. (1983): *Sophists, Socrates, and Cynics*. London : Croom Helm.
- RANKIN, H. D. (1986): *Anthisthenes Sokratikos*. Amsterdam : Hakkert.
- RÄDER, H. (1920): *Piatons philosophische Entwicklung*. Leipzig : Teubner.
- REINHARDT, K. (1873): *De Isocratis aemulis*. Diss. Bonn.
- REIS, D. (2007): „Flip-Flop? John Chrysostom’s Polytropic Paul.“ In: *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*, 4/2007, s. 9-31.
- RICHARDSON, N. J. (2006): „Homeric Professors in the Age of the Sophists.“ In: Laird, A. (ed.) (2006): *Ancient Literary Criticism*. Oxford : Oxford University Press, s. 62-83 (reprint štúdie, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 21/1975, s. 65-81).
- RICHTER, G. M. A. (1971): „New Signatures of Greek Sculptors.“ In: *American Journal of Archaeology*. Vol. 75, No. 4, s. 434-435.
- RIST, J. M. (1998): *Stoická filosofie*. Praha : OIKOYMENH.
- RIVERS, J. (2004): „Aristotle, Antisthenes of Rhodes, and The Magikos.“ In: *Rheinisches Museum für Philologie* 147/2004, s. 35-54.
- ROBB, K. (1986): „Psyche and Logos in the Fragments of Heraclitus. The Origins of the Concept of Soul.“ In: *The Monist*, Vol. 69, 1986, s. 315-351.
- ROBERT, C. (1920 – 1926): *Die griechische Heldensage*, 3 zv. Berlin : Weidmann.
- ROBERTS, H. (2006): *Dogs‘ Tales: Representations of Ancient Cynicism in French Renaissance Texts*. Amsterdam : Rodopi.
- ROBSON, E. – STEDALL, J. (eds) (2009): *The Oxford Handbook of the History of Mathematics*. Oxford : Oxford University Press.
- RODIER, G. (1906): „Conjecture sur le sens de la morale d‘Antisthène.“ In: *L‘Année Philosophique*, XVII/1906, s. 33-38.
- ROHDE, E. (1871): „Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras.“ In: *Rheinisches Museum für Philologie*, XXVI, 1871, s. 554-576.
- ROHDE, E. (1903): *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Zv. 1. Tübingen; Leipzig : J. C. B. Mohr.

- ROSCALLA, F. (2004): „Kalokagathia e kaloi kagathoi in Senofonte.“ In: C. J. Tuplin (ed.): *Xenophon and His World*. Stuttgart : Steiner, s. 115-124.
- ROSS, D. (1952): *The works of Aristotle*. Vol. XII. Oxford : Clarendon Press.
- ROSSETTI, L. (1975): „Alla Ricerca Dei LOGOI SOKRATIKOI Perduti.“ In: *Rivista di Studi Classici*, XXIII, 1975, s. 361-381.
- ROSSETTI, L. (1980): „Ricerche sui dialoghi socratici di Fedone e di Euclide.“ In: *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, 108/1980, s. 1834-1852.
- ROSSETTI, L. (1995): „Un topos attico di V secolo: il logos amarturos.“ In: *Nova Tellus* [México], XIII, 1995, s. 27-58.
- ROSSETTI, L. – STAVRU, A. (eds.) (2008): *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle Giornate di studio di Senigallia*. Bari : Levante Editori.
- ROSSETTI, L. – STAVRU, A. (eds.) (2010): *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*. Bari : Levante Editori.
- ROSSETTI, L. (2011): *Le Dialogue Socratique*. Paris : Les Belles Lettres.
- ROSTAGNI, A. (1922): „Aristotele e Aristotelismo nella storia dell'estetica antica.“ In: *Studi italiani di filologia classica*, 2, 1922, s. 1-147.
- ROSTAGNI, A. (1922): „Un nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica.“ In: *Studi italiani di Filologia Classica*, Nuova serie II, 1922, s. 148-201.
- ROSENZWEIG, R. (2004): *Worshipping Aphrodite: Art and Cult in Classical Athens*. Ann Arbor : University of Michigan Press.
- RÖCK, H. (1903): *Der unverfälschte Sokrates: Der Atheist und «Sophist» und das Wesen aller Philosophie und Religion gemeinverständlich dargestellt*. Innsbruck : Wagner.
- RYLE, G. (196): *Plato's Progress*. Cambridge : Cambridge University Press.
- SANTAS, G. X. (1999): *Socrates*. London : Routledge.
- SAYRE, F. (1938): *Diogenes of Sinope: A Study of Greek Cynicism*, Baltimore : Furst.
- SAYRE, F. (1948): *The Greek Cynics*. Baltimore : Furst.
- SAYRE, F. (1948): „Antisthenes the Socratic.“ In: *The Classical Journal*, 43, 1948, s. 237-244.
- SAYRE, F. (1991): „Antisthenes the Socratic.“ In: Billerbeck, Margarethe (ed.): *Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*. (Bochumer Studien zur Philosophie, zv. 15) Amsterdam : Grüner, s. 73-88.
- SHEEHAN, S. (2007): *Socrates*. London : Haus.
- SHRIMPTON, G. S. (1991): *Theopompos the Historian*. Montreal : McGill University Press.
- SCHADEWALDT, W. (1991): „Homérova básnická ontologie.“ In: Rezek, P. (ed.): *Mýtus, epos a logos*. Praha : OIKOYMENH, s. 27-47.
- SCHIAPPA, E. (1991): *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Columbia : University of South Carolina Press.

- SCHMALZRIEDT, E. (1970): *Περὶ φύσεως. Zur Frühgeschichte der Buchtitel.* München : Fink Verlag.
- SCHMID, W. (1929 – 1948): *Geschichte der griechischen Literatur I, Die klassische Periode der Griechischen Literatur.* München : Verlag C. H. Beck.
- SCHOFIELD, M. S. (1991): *The Stoic Idea of the City.* Cambridge : Cambridge University Press.
- SCHOFIELD, M. S. (2006): *Plato: Political Philosophy.* Oxford : Oxford University Press.
- SCHULZ-FALKENTHAL, H. (1976): „Die Kyniker und ihre Erkenntnistheorie.“ In: *Klio. Beiträge zur alten Geschichte.* LVIII, 1976, s. 535-542.
- SCHÜTRUMPF, E. (2009): „Heracleides, *On pleasure.*“ In: W.W. Fortenbaugh, E. E. Pender (eds.): *Heracleides of Pontus. Discussion.* New Brunswick; London : Transaction Publishers, s. 69-92.
- SCHWARTZ, E. (1943): *Charakterkopfe aus der Antike.* Ed. Johannes Stroux. Leipzig : K. F. Koehler.
- SCHWEIGHAUSER, J. (1801 – 1807): *Animadversiones in Athenaei Deipnosophistas.* Strasbourg : Societas Bipontina.
- SINIOSSOGLOU, N. (2008): *Plato and Theodoret. The Christian Appropriation of Platonic Philosophy and the Hellenic Intellectual Resistance.* Cambridge : Cambridge University Press.
- SNELL, B. (1953): *The discovery of the mind. The Greek origins of European thought.* Prel. T. G. Rosenmeyer. Cambridge : Harvard University Press.
- SIDWELL, K. (2009): *Aristophanes the Democrat: The Politics of Satirical Comedy during the Peloponnesian War.* Cambridge; New York : Cambridge University Press.
- SIPIORA, P. – BAUMLIN, J. S. (eds.) (2002): *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis.* Albany : State University of New York Press.
- SLOTERDIJK, P. (1983): *Kritik der zynischen Vernunft* (in 2 Bänden), Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- SMITH, R. R. R. (1991): *Hellenistic Sculpture.* London : Thames & Hudson.
- SPENGLER, L. (1853): *Isokrates und Platon.* München : Abhandl. der philos.-philol. Kl. d. koenigl. bayer. Akad. d. Wiss.
- SPRAGUE, R. K. (1962): *Plato's Use of Fallacy: A Study of the Euthydemus and Some Other Dialogues.* London : Routledge and Kegan Paul.
- SPRAGUE, R. K. (ed.) (1972): *The Older Sophists.* A complete translation by several hands of the Fragments in *Die Fragmente der Vorsokratiker* edited by Diels-Kranz. Columbia : University of South Carolina Press.
- STABILE, D. (2007): *Economics, Competition and Academia. An Intellectual History of Sophism versus Virtue.* Cheltenham : Edward Elgar.
- STANFORD, W. B. (1968): *The Ulysses Theme: A Study in the Adaptability of a Traditional Hero.* Ann Arbor : University of Michigan Press.



- STEINHART, K. (1873): *Platons Leben. (Platons sämtliche Werke, übersetzt von Hieronymus Müller, mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart, 9. Bd.)* Leipzig : Brockhaus.
- STELLA, M. (2006): *L'illusion philosophique: La mort de Socrate sur la scene des Dialogues platoniciens*. Grenoble : Editions Jérôme Millon.
- STRATHERN, P. (2003): *The Essential Socrates*. London : Virgin.
- STRYCKER, Emile de – SLINGS, Simon R. (ed.) (1994): *Plato's Apology of Socrates. A literary and philosophical study, with a running commentary*. Leiden; New York; Köln : Brill.
- STRYCKER, E. de (1936): „Antisthene ou Themistius.“ In: *Archives de Philosophie*, XII, 1936, s. 475-500.
- SUSEMIHL, F. (1887): „Der Idealstaat des Antisthenes und die Dialoge In: *Archelaos, Kyros und Herakles*.“ *Jahrbücher für classische Philologie*, CXXXVII, 1887, s. 207-214.
- SUSEMIHL, F. (1891): *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*. Band I. Leipzig.
- SUSEMIHL, F. (1900): „Die Aspasia des Antisthenes.“ In: *Philologus*, LIX, 1900, s. 148-151.
- SUSEMIHL, F. (1900): „Noch einmal die Aspasia des Antisthenes,“ In: *Philologus*, LIX, 1900, s. 469-471.
- ŠKOVIERA, D. (2011): „Zo šera zabudnutia.“ In: *Romboid*, č. 5, 2011, s. 87-89.
- ŠPINKA, Š. (2009): *Duše a krása v dialogu Faidros*. Praha : OIKOYMENH.
- TARRANT, H. (1991): „The Hippias Major and Socratic Theories of Pleasure.” In: Paul A. Vander Waerdt (ed.): *The Socratic Movement*. Ithaca : Cornell University Press, s. 107-126.
- TATE, J. (1930): „Plato and Allegorical Interpretation.“ In: *The Classical Quarterly*, 24, 1930, s. 1-10.
- TATE, J. (1953): „Antisthenes was not an allegorist.“ In: *Eranos* 51/1953, s. 14-22.
- TAYLOR, A. E. (1932): *Socrates*. London : Peter Davies.
- TAYLOR, C. C. W. (1998): *Socrates*. Oxford : Oxford University Press.
- TEICHMÜLLER, G. (1881-1884): *Literarische Fehden im IV. Jahrhundert vor Christus*. 2 zv. Gotha.
- THEILER, W. (1925): *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*. Zurich : Walter de Gruyter.
- THOMAS, E. (1909): *Quaestiones Dioneae*, Diss., Leipzig.
- TRABATTONI, F. (2008): „Socrate, Antistene e Platone sull'uso dei piaceri.“ In: Rossetti, L. – Stavru, A. (eds.) (2008): *Socratica 2005*. Bari : Levante Editori, s. 235-262.
- TRAPP, M. (ed.) (2007): *Socrates from Antiquity to the Enlightenment*. Aldershot : Ashgate.

- TRAPP, M. (ed.) (2007): *Socrates in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Aldershot : Ashgate.
- TREDENNICK, H., TARRANT, H. (ed.) (2003): *The Last Days of Socrates*. London : Penguin.
- TSOUNA, V. (1998): *The Epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TULLI, M. (2008): „Isocrate storico del pensiero: Antistene, Platone, gli eristi nell' Encomio di Elena.“ In: Rossetti, L., Stavru, A. (eds.) (2008): *Socratica 2005*. Bari : Levante Editori, s. 91-105.
- UNTERSTEINER, M. (1954): *The sophists*. Prel. K. Freeman. Oxford : Blackwell.
- UNTERSTEINER, M. (1967): *I Sofisti*. I.-II. 2. vyd. Milano : Lampugnani Nigri.
- URBAN, K. (1882): *Über die Erwähnungen der Philosophie des Antisthenes in den Platonischen Schriften*. Programm des Wilhelmsgymnasiums zu Königsberg.
- USENER, H. (1856): *Quaestiones Anaximeneae*. Gottingae : Dieterich.
- ÜBERWEG, F. (1861): *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften*. Wien : Gerold's Sohn.
- ÜBERWEG, F. (1967): *Grundriß der Geschichte der Philosophie*. zv. I. Philosophie des Altertums. Basel, Stuttgart.
- VANDER WAERDT, P. A., ed. (1994): *The Socratic Movement*. Ithaca : Cornell University Press.
- VEITCH, W. (1879): *Greek Verbs Irregular and Defective*. Oxford : McMillan.
- VIANO, C. A. (1958): „La dialectica stoica.“ In: *Rivista di Filosofia*. 49, 1958, s. 179-227.
- VISCHER, R. (1965): *Das einfache Leben. Wort und motivgeschichtliche Untersuchungen zu einem Wertbegriff der antiken Literatur*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- VITALI, R. (1971): *Gorgia: Retorica e Filosofia*. Urbino : Argalia.
- VOLKMANN, R. (1901): *Rhetorik und Metrik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht*. Leipzig : Teubner.
- WARD, A. (ed.) (2007): *Socrates: Reason or Unreason as the Foundation of European Identity*. Newcastle : Cambridge Scholars Publishing.
- WADE-GERY, H. T. (1945): „Kritias and Herodes.“ In: *Classical Quarterly*, 39, 1945, s. 19-33.
- WARDY, R. (1996): *The Birth of Rhetoric*. London, New York : Routledge.
- WEBER, E. (1887): *De Dione Chrysostomo Cynicorum Sectatore*. In: *Leipziger Studien zur classischen Philologie*. Vol. X (Leipzig 1887), s. 77-268.
- WEGEHAUPT, J. M. E. (1896): *De Dione Chrysostomo Xenophontis sectatore*. Diss. Gotha : Universität Göttingen.
- WEHRLI, F. (1928): *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*. Leipzig : R. Noske.

- WEHRLI, F. (1964): *Hauptrichtungen des griechischen Denkens*. Zürich; Stuttgart : Artemis Verlag.
- WEINSTOCK, S. (1927): „Die platonische Homerkritik und ihre Nachwirkungen.“ In: *Philologus* LXXXII, s. 121-153.
- WEISS, Roslyn (1992): „*Ὁ Ἀγαθός* as *Ὁ Δυνατός* in the *Hippias Minor*.“ In: Benson, H. (ed.): *Essays on the Philosophy of Socrates*. New York : Oxford University Press, s. 242-262 (pôvodne v: *Classical Quarterly*, 31/1981, s. 287-304).
- WEISS, R. (2006): *The Socratic Paradox and its Enemies*. Chicago – London : University of Chicago Press.
- WELCKER, F. G. (1845): *Kleine Schriften zur Griechischen Litteraturgeschichte*. Bonn : Eduard Weber.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von (1879): „Phaidon von Elis.“ In: *Hermes*, XIV, 1879, s. 187-193.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von (1881): *Antigonos von Karystos*. Philologische Untersuchungen, IV. Berlin : Weidmann.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von (1912): *Die griechische Literatur des Altertums*. Stuttgart : Teubner.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von (1959 – 1962): *Platon: Sein Leben und seine Werke*. 2 zv. 3. vyd. (1. vyd. 1919) Berlin: Weidmann.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von (1889): *Commentariolum grammaticum*. Zv. III. Greifswald.
- WILSON, E. R. (2007): *The Death of Socrates. Hero, Villain, Chatterbox, Saint*. London : Profile.
- WINIARCZYK, M. (1981): *Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei reliquiae*. Leipzig : Teubner.
- WINIARCZYK, M. (1989): „Ergänzungen zu Diagoras und Theodoros.“ In: *Philologus*, 1989/133, s. 151-152.
- WOHL, V. (2002): *Love Among the Ruins: The Erotics of Democracy in Classical Athens*. Princeton : Princeton University Press.
- WOLF, E. (1952): *Griechisches Rechtsdenken*. Zv. 2.: Rechtsphilosophie und Rechtsdichtung im Zeitalter der Sophistik. Frankfurt am Main : Klostermann.
- WOLFSDORF, D. (2008): *Trials of Reason: Plato and the Crafting of Philosophy*. New York : Oxford University Press.
- WORMAN, N. (2002): *The Cast of Character: Style in Greek Literature*. Austin : University of Texas Press.
- ZAMLYŃSKI F. S. (1922): „De ratione inter Xenophontis Convivium et Antisthenem intercedente.“ In: *Eos*, XXV, 1921 – 1922, s. 71-85.
- ZANKER, P. (1995): *The Mask of Socrates. The Image of the Intellectual in Antiquity*. Berkeley : University of California Press.
- ZECCHINI, G. (1989): *La cultura storica di Ateneo*. Milano : Vita e Pensiero.

- ZELLER, E. (1876): „Aristoteles und Philolaos.“ In: *Hermes*. X, 1876, s. 178-192.
- ZELLER, E. (1922): *Die Philosophie der Griechen*. Zv. II., 1. část: *Sokrates und die Sokratiker*. Leipzig : Reisland.
- ZEPPI, S. (1961): *Protagora e la Filosofia del suo tempo*. Firenze : La Nuova Italia.
- ZEUTHEN, H.-G. (1902): *Histoire des mathématiques dans l'Antiquité et le Moyen Âge*. Paris : Gauthier-Villars.
- ZUCCANTE, G. (1916): „Antistene nei dialoghi di Platone.“ In: *Rivista di Filosofia*, XIX, 1916, s. 551-581.
- ZYCHA, J. (1880): *Bemerkungen zu den Anspielungen und Beziehungen in der XIII. und X Rede des Isokrates*. Diss. Wien.



---

**Andrej Kalaš, Vladislav Suvák**  
**ANTISTHENIS FRAGMENTA**  
**ANTISTHENOVE ZLOMKY**

Vydala Univerzita Komenského v Bratislave

Technická redaktorka, obálka: Kristína Vozáková  
Korigovali autori

Rozsah 542 strán, 38,03 AH, ,

**ISBN 978-80-223-5168-3**