

## KYNICKÁ *PAIDEIA* ALEBO ANTISTHENÉS MEDZI ODYSSEOM A SÓKRATOM

ZUZANA ZELINOVÁ, Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK, Bratislava, SR

ZELINOVÁ, Z.: Cynic                      or Antisthenes between Odysseus and Socrates  
FILOZOFIA, 71, 2016, No. 2, pp. 107-118

The main purpose of this paper is to reconstruct Antisthenes' position on education (                      ) and especially to define its character by answering the questions concerning the nature of the relationship that arose on the border of philosophy (Plato) and sophistry (Gorgias). In the first part of our study we offer an explanation of how and whether it is even possible – despite the fact that Antisthenes' works on education have not been preserved – to identify his philosophy of education without comparing it with competing educational models. Subsequently, we analyze the Socratic and cynic elements (                      ) embodied in the character of Odysseus in Antisthenes' speech (Ὀδυσσεὺς ἡ περὶ Ὀδυσσεύως).

**Keywords:** Paideia – Mathésis – Cynics – Homer – Socrates – Odysseus – Polytropos – Gorgias

„ἄρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη  
ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ  
ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἡ  
αὐτὴ σμικρῶν τε καὶ μεγάλων πέρι, καὶ οὐδὲν  
ἐντιμότερον τό γε ὀρθὸν περὶ σπουδαῖα ἢ περὶ φαῦλα  
γιγνόμενον; ἢ πῶς σὺ ταῦτ' ἀκήκοας;“ (Πλάτων,                      .  
261a-b)<sup>1</sup>

Úvodný citát z Platónovho dialógu                      zdôrazňuje významnú úlohu rečníckeho umenia – vo verejnej, ako aj v súkromnej sfére ľudského života. Rečníctvo môže mať vďaka svojmu                      charakteru pozitívny vplyv na formovanie ľudských duší. Po uvedených slovách nasleduje zmienka o učebniciach rétoriky (azda nie až taká dôležitá), ktorých pôvodcami mali byť práve bájni Nestor, Odysseus či Palamedés (                      . 261b). Vzápätí sa čitateľ stáva svedkom polemiky, v Platónových dialógoch už celkom „tradičnej“, ktorá sa odohráva medzi filozofmi a rečníkmi, resp. sofistami (pozri bližšie napr.

<sup>1</sup> „Či by teda celkovo rétorické umenie nemalo byť akýmsi vedením duší prostredníctvom slov nielen na súdoch a na všetkých iných verejných zhromaždeniach, ale aj na súkromných stretnutiach, a to rovnako v prípade veľkých i malých vecí? Nie je pravdou aj to, že je rovnako dôstojné, keď sa správna vec dosahuje v prípade vážnych vecí, ako keď sa dosahuje v prípade vecí malicherných? Alebo aký názor si o týchto veciach počul ty?“ (Preložili A. Kalaš a Z. Zelinová.)

Janaway 2006, 388; Schofield 2005, 190-232). Rečník vďaka umeleckým figúram či vhodne zvolenému tempu reči dokáže priviesť poslucháča k dvom celkom protichodným záverom bez ohľadu na to, čo je pravdivé. Niekde v kontexte tejto polemiky stojí aj náš ústredný problém.

Antisthenova filozofia býva na jednej strane považovaná za dedičstvo sókratovskej filozofie, na druhej strane v jeho diele nachádzame isté významné paralely, ktoré ho spájajú práve so sofistickým hnutím. Antisthenés patri k tým postavám z dejín filozofie, ktoré v sebe namiesto explicitných odpovedí skrývajú množstvo otázok a protichodných teórií.<sup>2</sup> Bol Antisthenés „sókratovskejší“ ako Platón? Bol Antisthenés „kynickejší“ ako samotný Diogenés zo Sinope? Bol najvernejším Sókratovým žiakom, a bola jeho filozofia zároveň „antiintelektuálna“? Mohol Antisthenés disponovať nejakou pozitívnou koncepciou výchovy napriek tomu, že kynici odmietali ?

Nazdávame sa, že pokiaľ dokážeme sformulovať odpoveď na aspoň jednu z týchto otázok, prispějeme k riešeniu tých ostatných. Hlavným cieľom nášho príspevku sa tak stáva snaha rekonštruovať Antisthenov postoj k výchove ( ), a predovšetkým určiť jej charakter prostredníctvom zodpovedania otázky o povahe vzťahu, ktorý sa rozvíjal na pomedzí filozofie (Platón) a sofistiky (Gorgiás). Najskôr si položíme otázku, ako a či je vôbec možné – napriek tomu, že sa nám nezachovali Antisthenove diela o výchove – identifikovať jeho filozofiu bez toho, aby sme ju rekonštruovali porovnávaním s konkurenčnými výchovnými modelmi.<sup>3</sup> Následne sa zameriame na analýzu sókratovských a kynických prvkov v postave Odyssea a jej transformáciu v Antisthenovej reči ( ).

**Paideia a mathésis.** Máloktorý antický mysliteľ disponuje takým širokým zoznamom diel, ktorých názov implikuje otázku výchovy, ako práve Antisthenés. Avšak jediným Antisthenovým spisom, ktorý priamo obsahuje starogrécke slovo ( ), je spis ( ). Je pravdepodobné, že z toho spisu sa nám zachoval aj notoricky známy zlomok z Epiktéta, ktorý nás informuje<sup>4</sup> o tom,

<sup>2</sup> Moderní bádatelia Antisthena interpretujú raz ako sofistu (Guthrie 1971, 307), inokedy dokonca ako pýthagorovca (Škvrnda 2016), no najčastejšie ako dôsledného sókratovca (Suvák 2010, 243).

<sup>3</sup> Jaroslav Cepko upozorňuje na problémy, s ktorými sa pri rekonštrukcii Antisthenovho modelu výchovy môžeme stretnúť, a nazdáva sa, že pre nedostatok pramenného materiálu sme nútení rekonštruovať Antisthenove myšlienky na základe polemík s konkurenčnými výchovnými modelmi jednak mimo sokratiky (Ísokratés), jednak v rámci nej (Platón) (Cepko 2011). Takýto postoj sa však zdá byť paradoxný, keďže samotný autor sa pokúša o komparatívnu analýzu Antisthena a Ísokrata, pričom opomína Antisthenove epideiktické reči. Ak by sme aj prijali hypotézu o ich neautentickej podobe, nachádzame sa stále v ústretovejšej hermeneutickej situácii, ako keď pracujeme s tým, čo o Antisthenovej výchove povedali neskorší autori typu Epiktéta alebo Dióna z Prusy. Antisthenove epideiktické reči totiž vznikli už v období života Démétria Falérskeho (4. – 3. stor. pred Kr.), t. j. niekoľko desaťročí po Antisthenovej smrti (por. Blass 1892, 310-315).

<sup>4</sup> O „informovaní“ je potrebné hovoriť s istou dávkou nadhľadu. Epiktétova formulácia Antisthenovho tvrdenia sa končí otázkou a sama je zasadená do série otázok (por. Antisthenov zlomok V A 160). Antisthenove zlomky označujeme podľa Giannantonioho vydania (Giannantoni 1990), pričom citujeme



by odsudzoval výchovu ako takú. Otázkou však zostáva, akú konkrétnu podobu takáto výchova nadobúda, ak zoberieme vážne Antisthenovo odmietnutie teoretických náuk a zároveň stále platí, že za jej počiatok považuje skúmanie mien.

Čiastočné riešenie ponúkajú Xenofontove *Memorabilia*, v ktorých Sókratés skúma a zároveň hľadá podstatu jednotlivých vecí. Takémuto typu skúmania sa Xenofontov Sókratés nevenuje preto, aby mohol vytvoriť nejakú ucelenú teoretickú náuku, ale z čisto morálnych (praktických) dôvodov – ak by niekto nepoznal podstatu jednotlivých vecí, mohla by nastať situácia, že by klamal ostatných (Xen., *Memorabilia* IV. 6). Je pravdepodobné, že u Antisthena nadobúda skúmanie mien práve takýto význam, pričom treba zdôrazniť, že takto chápaná etika má výrazne antiteoretický charakter (por. Epiktétos *Enchiridion* I. 17, 12). Táto snaha – skúmanie mien – nemá smerovať k vytvoreniu morálnych teórií alebo koncepcií, neprispieva k vytváraniu abstraktného etického systému, ale naopak zdôrazňuje praktický aspekt konania, ktorý sa realizuje v každodennom prežívaní (por. Suvák 2010, 119). V takto definovanej „filozofii výchovy“ hrajú dôležitú úlohu<sup>7</sup> tzv. paideutické ideály,<sup>8</sup> prostredníctvom ktorých je istý typ správania zasadený do „familiárneho“ kontextu. Veľké výchovné vzory (Héraklés, Odysseus, Palamédés a. i.), ožívajúce v príbehu či narácii, korešpondujú s praktickým rozmerom kynickej filozofie oveľa viac než abstraktné teoretické náuky, ktoré sú takpovediac odtrhnuté od života. Z tohto dôvodu nemusíme rekonštruovať Antisthenovu filozofiu výchovy v súvislosti s konkurenčnými výchovnými modelmi. Preto nepotrebujeme ani žiadnu antisthenovskú metateóriu správnej výchovy, stačí nám, keď upriamime našu pozornosť na spomínané paideutické ideály.

**Odysseus ako protokynik.** S postavou Odyssea sa spájajú obidve Antisthenove reči<sup>9</sup> a – reči spolu tvoria celok, ktorého ústrednou témou je zápas o Achillovu zbroj ( *Memorabilia* I. 11.12 ). Ak uveríme hypotéze, že ide o autentické spisy, otvára sa tak pred nami zdroj, ktorý by mohol poslúžiť na identifikovanie jadra Antisthenovej koncepcie výchovy. Tieto dve reči by sme mohli považovať za akýsi prienik dvoch štádií Antisthenovho života – sofistického (doxografická tradícia uvádza, že jeho učiteľom bol Gorgiás<sup>10</sup>) a sókratovského. Prečo by sme práve Odyssea mali považovať za prvého kynika a ako sa vlastne Odysseus ako tradičný ideál hérao preniesol do sókratovsko-platónskej tradície?

Odysseus – vystupujúci v rovnomennom Homérovom epose<sup>11</sup> – je kráľom ( *Odyssea* IX. 11 ), ktorý sa vracia z Tróje, putuje po celom svete a musí podstúpiť množstvo námah ( *Odyssea* IX. 11 ),

<sup>7</sup> Za zmienku v tejto súvislosti stojí zlomok z Eratosthena, ktorý dodáva Antisthenovmu spisu mytologický kontext a približuje jeden z tradičných vzorov: kentaura Cheiróna ako vychovávateľa [Eratosth.] *Fragmenta* 40. Porovnaj Homér, *Iliada* XI. 836; *Odyssea* IV. 218-9 alebo Hésiodos, *Opera et dies* 1001.

<sup>8</sup> K homérskym paideutickým ideálom pozri (Beck 1964, 55-66; Jaeger 1946, 35-57). Takéto vzory mali viesť ľudí k tomu, aby sa podobne ako Achillés naučili „rečniť a konať aj preslávne činy“ ( *Odyssea* IX. 443).

<sup>9</sup> Vo všeobecnosti k týmto dvom rečiam pozri (Suvák, Kalaš 2013, 141-153).

<sup>10</sup> V A 11.

<sup>11</sup> Z Favorina sa dozvedáme, že Anaxagorás z Klazomen ako prvý poukazuje nato, že homérska

pretože urazil ( ) boha Poseidóna, aby sa nakoniec mohol vrátiť do rodnej Ithaky ako žobrák ( ), ktorého v prestrojení spozná iba verný pes ( ) Argó.

Motív kráľa-žobráka<sup>12</sup> nachádza svoju odozvu ako u kynikov, tak aj u Platóna. Ak sa chce Odysseus opäť stať kráľom, musí najskôr viesť život žobráka. V kynickej filozofii sa obraz kráľa, resp. vládcu premieta do postoja, aký zaujíma filozof k rozkošiam. V tejto súvislosti stojí za zmienku zlomok z Diogena Laertskeho, ktorý nás informuje o tom, ako kynici vnímali sókratovca Aristippa: „Užíval rozkoše (γ), ktoré mal naporúdzi, a nerobil si starosti s hľadaním neprítomných rozkoší, a preto ho Diogenes nazýval kráľovským psom ( )“ (DL II 8). Byť kráľovským psom teda znamená, že nepodľahneme túžbam a zármutku z neprítomných rozkoší a naplno si užívame rozkoše, ktoré sú nám prístupné. Podobný prístup k rozkoši sledujeme aj u samotného Odyssea, keď prichádza ako hosť preoblečený za žobráka domov k vernej manželke Penelopé. Pestúnka Euryklea na Télemachovu otázku, ako si uctili hosťa odpovedá:

„Hosť tu sedel a popíjal víno, koľko len sám chcel;  
matka ho ponúkla jedlom, no nechcel, nebol vraj hladný.  
Ale keď po čase príde mu na um lôžko a spánok,  
kázala služobným ženám, nech čím skôr mu postelú lôžko.  
On však sťa nejaký celkom úbohý, mizerný tulák  
nechcel si na mäkké lôžko a do teplých kobercov ľahnúť,  
ale zobral si len hovädziu kožu a baranie hune.  
Na to si v predsieni ľahol, no my sme ho prikryli plášťom“  
(Homér, . XX, 135-143; preklad M. Okál 1966).

Odysseus sa aj napriek tomu, že má k dispozícii vybrané jedlo aj mäkké lôžko, uspokojí s tým, čo mu stačí na to, aby zahnal únavu, a podobne ako kynický filozof (a tiež Sókratés; Platón, 174a) sa prikryje obyčajným plášťom ( ). Takýto „odysseovský“ spôsob života bol Antisthenovi blízky, čo dosvedčuje aj Plútarchos vo svojom diele , kde uvádza, že Diogenés zvykol hovoriť (žartovne), že Antisthenés ho obliekal do handier a urobil z neho tuláka chodiaceho od domu k domu (Plutarch., . 632e-632f). V podobnej súvislosti sa Xenofón zmieňuje o Odysseovej striedmosti ( ) v jedle. Odysseus sa podľa Sókrata nepremenal na prasa, pretože z toho, čím ho Kirké hostila, si zobral iba toľko, koľko mu stačilo na nasýtenie (Xen., . I. 3.)

Druhý atribút, ktorý by sme mohli prisúdiť kynickému kráľovi, je prívlastok – teda ten, kto vykonáva činy prospešné ľudstvu. Takúto definíciu nachádzame v spojení s postavou kráľa v Antisthenovom životopise: „Keď sa jedného dňa (Antisthenés – Z. Z.) dozvedel, že ho Platón ohovára, povedal: „Je údelom kráľov, že ich ohovárajú za ich dobrodenia ( )““ (DL VI. 7). Konanie dobrých činov sa spája

---

poézia bola o a spravodlivosti (Richardson 2006, 69).

<sup>12</sup> Bližšie k chápaniu kynického kráľa pozri (Höistad 1948).

s božským údelom ( ). Cesta filozofa, podobne ako cesta mýtického héra, sa spája s údelom, ktorý mu bol daný, a on musí vynaložiť celoživotnú námahu ( ), aby ho splnil.<sup>13</sup> Heráklés nevykonáva dobrodienia z vlastnej vôle, ale preto, že sa prevínil, musí svoj skutok odčiniť tým, že splní dvanásť takmer nevykonateľných úloh, ktoré mu prideliť boh Apollón. Je to ten istý boh, ktorý aj Sókratovi vyveštil, že sa má neúnavne zaoberať filozofiou. Filozof, podobne ako bájny Achilleus, stojí pred voľbou. Vie, že keď si vyberie službu bohu, bude viesť život plný námahy, napriek tomu však čelí svojmu osudu a „robí lepšou“ celú .

Životná voľba a božský údel sú ďalšie dva významné pojmy, ktoré sa spájajú s postavou Odyssea. Záverečná, eschatologická časť Platónovho ( 615d–621d) vykresľuje osudy fiktívneho hrdinu Era po smrti. Tento hrdina sa stáva svedkom toho, ako si jednotlivé duše volia nasledujúci život na základe žrebu. Duša si vyberá dve veci, žreb jej určí poradie v ktorom si bude vyberať budúci život – tu sa prejavuje náhoda. Potom nasleduje samotná voľba života – ten si vyberá podľa toho, aký život viedla.<sup>14</sup> Pred voľbou života ich božský hlásateľ varuje: „Aj na toho, kto príde posledný, čaká spokojný život, a nie zlý, ak len si múdro vyberie ( ) a bude podľa toho žiť. Ten, čo prvý volí, nemá byť bez starostí a posledný nesmie byť malomyselný ( )“ ( 619b). Posledný lós zostáva práve Odysseovej duši. Voľba hrdinu je na jednej strane spätá s nevyhnutnosťou a nadobúda charakter božského údely, na druhej strane však platí, že ak sa bude riadiť rozumom, môže zvrátiť . Zatiaľ čo ostatní hrdinovia si mohli vybrať ďalší život, Odysseus je v istom slova zmysle ukrátený o túto možnosť – pripadne mu to, čo si nikto iný nevybral. Jeho voľba je však iná. Čelí osudu a život, ktorý mu zostal, bude šťastný, ak si vyberie múdro ( ) – bude sa v tom konkrétnom živote riadiť rozumom a nebude malomyselný.

Treba zdôrazniť, že duše hrdinov, ktoré Platón pri tomto výbere spomína, sú dušami ľudí, ktorí trpeli. Podľa Platóna si práve tieto duše vedľa lepšie vybrať ďalší život a nerobia svoju voľbu unáhle, pretože zakúsili veľa utrpenia a videli ho aj u iných ( . 519d). Odysseovej duši tak zostáva posledný život, život jednoduchého človeka. „Náhodou ( ) však posledný žreb dostala Odysseova duša a išla voliť. Spomínajúc si na svoje predchádzajúce útrapy ( ), vzdala sa akejkolvek ctižiadostivosti ( ), dlho chodila sem a tam, hľadájąc život utiahnutého a tichého muža ( ψ ) a napokon ho našla, lebo ostatní ho nechali nepovšimnutý ležať. A keď ho uvidela, povedala, že by bola to isté urobila, aj keby bola dostala prvý žreb, a natešená si ho vzala“ ( . 620c-620d). Spojenie ψ<sup>15</sup> by sme mohli výstižnejšie preložiť ako „život obyčajného, bežného

<sup>13</sup> V tejto súvislosti je podstatné pripomenúť dištinkciu medzi a (filozofia ako umenie života), ktorú nachádzame vo viacerých kynických zlomkoch (Suvák 2014, 74).

<sup>14</sup> Jedine Odysseova duša (pravdepodobne symbol najspravodlivejšej duše, teda filozofa) si vyberá úplne opačný život, aký viedla.

<sup>15</sup> Preklad „tichý a utiahnutý“ nevystihuje dostatočne silnú politickú konotáciu týchto dvoch prívlastkov.

občana,<sup>16</sup> ktorý nie je politicky činný“.<sup>17</sup> V Odyseovej životnej voľbe nachádzame odozvu antisthenovsko-sókratovského filozofa, ktorý bojuje proti silou vlastného rozumu ( ), resp. prostredníctvom . V kontexte Platónovho diela predstavuje Odyseova duša<sup>18</sup> vzor najspravodlivejšieho života a ako milovník múdrosti (robí životnú voľbu ) stojí v opozícii proti milovníkovi zisku (tyran) alebo proti milovníkovi cti.



*Platón*

**Antisthenov Odysseus.** V Platónovej transformácii archaických ideálov dochádza prostredníctvom postavy Odyssea „k striedaniu pozície“ – dôraz na vojenskú česť, odvahu a slávu získanú v boji strieda dôraz na filozofický kontemplatívny život v zhode s rozumom. Akým spôsobom narába so spomínanou „situáciou“ sókratovec Antisthenés?

Súboj, ktorý vládne medzi rečami<sup>19</sup> a by sme mohli považovať za variáciu na ústrednú sókratovskú otázku – Čo je x? Zatiaľ čo Platónov Sókratés kladie otázku priamo – napr. Čo je cnosť, spravodlivosť, krása? –, Antisthenés zasadzuje tú istú otázku do kontextu súboja o Achillovu zbroj a nepriamo sa akoby pýta: Kto je svojim správaním cnostnejší, resp. zdatnejší?<sup>20</sup> Nástrojom Antisthenovej „výchovy k cnosti“ sa tak stáva mytologický obraz, ktorý bol pravdepodobne každému dôverne známy (por. Homér, XI., 541-547). Paradoxom zostáva, že napriek Antisthenovmu negatívne vzťahu

k teoretickým náukám sa zdá, akoby mal pre svoj antiteoretický spôsob výchovy (teda iba prostredníctvom ideálov, ktoré smerujú k praktickému konaniu), vypracovanú metodoló-

<sup>16</sup> K Platónovmu chápaniu Odyssea ako „Odysseus

“ pozri (Montiglio 2011, 47-52).

<sup>17</sup> Takýto typ človeka stojí v opozícii proti tyranovi (

578c).

<sup>18</sup> K reinkarnačnému obrazu por. Platón, 81e.

<sup>19</sup> Tieto reči by sme mohli podľa Princeovej považovať za „lákadlo“, ktoré malo Antisthenových poslucháčov priviesť k správnej výchove (Prince 2014, 179).

<sup>20</sup> „Potom by sa aj oni s nami sporili o prvenstvo v zdatnosti“ (V A 53, § 11).



giu, ktorá zdôvodňuje práve túto jeho pozíciu. „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, ani zmes sa neskladá z prvkov, ktoré vytvárajú zloženinu a zmes. [...] Preto aj problém, ktorý zamestnával Antisthenových žiakov a podobných nevzdelancov, má určitú závažnosť. Mám na mysli to, že vraj nemožno vymedziť, čo vec je (lebo definícia je vraj dlhou rečou), ale že vraj možno uviesť, aké niečo je, napríklad striebro. Hoci nemožno uviesť, čo je striebro, možno o ňom povedať, že je ako cín. Takže pri niektorej bytnosti je možné uviesť definíciu a pojem, totiž v prípade bytnosti zloženej – bez ohľadu na to, či je zmyslová, alebo inteligibilná“ (Aristot. 1043b).

Možno práve v tejto súvislosti sa stáva zrozumiteľným fakt, prečo si Antisthenes priamo nekladie otázku, čo je to cnosť, ale naopak uvádza, „aké niečo je“, prostredníctvom konkrétneho príkladu. Antisthenov Odysseus predstavuje ideál kynického hrdinu, ktorý prostredníctvom svojej reči prispieva k opätovnej rekonštrukcii niektorých všeobecne známych, s ktorými sme sa mohli stretnúť aj u iných sókratovcov (Platón, Xenofón): (1) hrdina ako mnohoobratný ( ) a nebojácny rečník pravdy, (2) necnostné konanie ako nevedomosť ( ) alebo choroba duše, (3) praktická múdrosť ( ), (4) sebaovládanie ( ), (5) múdrosť ako tie najpevnejšie hradby, (6) analógia kormidelníka ( ), (7) Odysseus ako strážca spoločnosti, (8) skutočná sláva ( ). Prvý spomínaný konkretizuje úvodné slová tejto štúdie. Reč ako taká zohráva u Antisthena pravdepodobne podobnú úlohu, o akej hovorí Platónov Sókratés – má psychagogický charakter, resp. je to umenie viesť ( ) duše k požadovanému typu správania. V tej istej súvislosti nadobúda väčší zmysel aj Platónova „nenápadná“ zmienka o autoroch učebníc rétoriky. Nestor, Odysseus a Palamedés tak predstavujú tri typy výchovných ideálov, ktoré majú „viesť duše“ poslucháčov. Rečnícke umenie Antisthenovho Odyssea sa zakladá – podobne ako filozofické rečníctvo v dialógu na orátorevej (Platón, 271b). Rečník disponujúci takouto vlastnosťou je schopný podľa typu poslucháča voliť vhodné slová, ktoré dokážu „pohnúť“ konkrétnym ľudským charakterom.

Spojenie „nebojácny rečník pravdy“ zas odkazuje na spoločnú črtu Platónovej (por. Platón, 17b-c) a Antisthenovej štylizácie Odyssea. Obidvaja hrdinovia – aj Sókratés, aj Odysseus – sú ľahostajní k tradičným súdnym procesom a nesnažia sa nakloniť si sudcov prostredníctvom svojich rečí, ale ide im o neustále zdôrazňovanie pravdy. S touto snahou súvisí aj Odysseovo vnímanie slávy. Na prvý pohľad by sa mohla dištinkcia medzi Aiantom a Odysseom – tým, kto robí veci zjavne ( ), a tým, kto ich robí skryto ( ) – javiť ako fakt, ktorý svedčí v neprospech toho, kto koná tajne. Antisthenov Odysseus nevykonáva udatné činy verejne, pretože mu nezáleží na osobnom prospechu (oslavovaní jeho hrdinských činov),<sup>21</sup> ale naopak, ide mu o dobro spoločnosti ako takej – bez ohľadu na to, ako vyznieva jeho osobnosť. Okrem toho, že takáto štylizácia

<sup>21</sup> Naopak Antisthenov Aiás si na takejto sláve zakladá (V A 53, § 5). V istom zmysle (z hľadiska Aiantovej ) sa tento obraz radikálne neodlišuje od toho, ako poznáme tohto hrdinu z Homéra alebo aj z Platóna.



ithackého kráľa učí kynickej indiferentnosti k názorom verejnej mienky, zdôrazňuje aj nové ponímanie statočnosti (por. DL VI 11). Kynik je statočný, ak koná v súlade so svojím rozumom bez ohľadu na verejnú mienku, pričom výzva na odvahu je umocňovaná nepriaznivými vonkajšími okolnosťami, akými sú napríklad roztrhané šaty otroka, resp. už spomínaná konfrontácia s verejnou mienkou. Odvaha, ktorú prináša neustála konfrontácia ( ) s ( ) – tento sa odohráva akoby naprieč celou rečou –, sa zhmotňuje vo význame, ktorý Antisthenés pripisuje hradbám: „Alebo si myslíš, že v takej situácii je veľký rozdiel medzi tým, že niekto takéto zbrane naozaj má, a tým, že len nečinne sedí, schovávajúc sa za vysokou hradbou? Ale podľa tvojich slov ty jediný nemáš hradbu, ktorá by ťa chránila (Odysseus Aiantovi – Z. Z.). Vraj ťa ako jediného z nás obklopuje len hradba zo siedmich volských koží, ktorou si sám chrániš telo. Ja však bez akejkoľvek výbroje nielenže prichádzam k hradbám nepriateľov, ale aj vchádzam do nich a zájímam predsunuté hliadky nepriateľa ich vlastnými zbraňami“ (V A 54, § 7-8).

V danom kontexte by sme mohli za Odysseove hradby považovať práve spomínanú . Odysseus je ten, kto „zajíma predsunuté hliadky nepriateľa ich vlastnými zbraňami ( ω )“. Spojenie by sme pokojne mohli preložiť ako „ich vlastnými nástrojmi“ (por. Homér, . III 433). Hrdina využíva svoju mnohostrannú obratnosť, prispôsobuje sa nepriateľovi a útočí naňho jeho vlastnými prostriedkami. Metafora hradby sa v kontexte Antisthenovej reči spája tiež s pozíciou, akú zohráva odysseovská (kynická?) múdrosť vo vzťahu k spoločenským konvenciám: Aiás ako milovník cti nedisponuje hradbou (nekoná rozumne), ale naopak chráni ho „reálna“ hradba zo siedmich volských koží (konvencia). Aiás je zároveň aj tým, kto podľa Odyssea nekoná rozumne, pretože sa necháva ovládať prudkým hnevom ( ); (V A 154, § 5). Chýba mu teda dôležitý predpoklad umiernenosti ( ), ktorý vedie ku kynickej . Ak antisthenovský hrdina disponuje všetkými týmito prívlastkami, je schopný mať účasť na riadení/strážení spoločenstva a „vo dne v noci hliadkuje, aby chránil loď i plavcov pred nástrahami mora“ (V A 154, § 8).

Práve ten rozmer Odysseovho charakteru, ktorý by sme mohli označiť za „najsokratovskejší“, smeruje náš záujem smerom k sofistickým vplyvom na Antisthenovu filozofickú tvorbu. Učebnice dejín filozofie vyabstrahovali z Platónových dialógov termín „etický racionalizmus“ – konanie zla je výsledkom nevedomosti; alebo inými slovami: ak viem, čo je dobré, budem sa podľa toho aj správať – a začali ho spájať so Sókratovou filozofickou činnosťou (por. Škvrnda 2012, 75-87). Istú podobu tejto „sókratovskej“ maximy ( ) nachádzame aj v Odysseovej reči. Zdatnosť jednotlivca je u Antisthena, ako aj u Platónovho a Xenofontovho Sókrata vnímaná vo vzťahu k poznaniu. Nevedomosť je chorobou duše, pretože spôsobuje jej morálnu skazenosť. „Pre vlastnú nevedomosť si neuvedomuješ dobrá, ktorými som ťa zahrnul. Napriek tomu ti túto hrubú neznalosť nevytýkam. Dostal si sa k nej – tak ako ostatní – bez vlastného pričinenia“ § 4-5). S podobnou formuláciou (ešte pred Platónom) sa stretávame aj v Gorgiovej , v ktorej sa trójsky hrdina tiež obhajuje pred súdom. „Nik totiž nechce bezdôvodne podstupovať to najväčšie nebezpečenstvo ani riskovať, že bude vyhlásený za toho najhoršieho človeka na svete“ ( § 13). Ešte expli-

citnejšie sa približuje Gorgiov Palamédés k „sókratovskej“ maxime: „Ale skutočne by som sa od teba rád dozvedel, či považuješ múdrych mužov za hlúpych, alebo za rozumných. Ak za rozumných, tak musíš priznať aj to, že rozumní sa určite nedopúšťajú tých najväčších previnení a nevoľia radšej zlo ako dobro, ktoré majú na dosah ruky. Ak som teda múdry, tak som určite tie zločiny nespáchal. A ak som ich spáchal, tak nie som múdry“ ( § 26).

Na prvý pohľad sa Gorgiovo stanovisko javí ako veľmi podobné tomu, aké prezentuje Antisthenov Odysseus alebo Platónov Sókratés v .<sup>22</sup> Formulácia tejto pozície v kontexte Gorgiovej druhej najznámejšej reči – – naznačuje možné dištinkcie. Helena je nevinná, pretože podnetom Trójskej vojny sa nestala z vlastnej viny, ale preto, lebo konala buď na pokyn osudu a bohov (

) a z rozhodnutia nevyhnutnosti ( ), alebo bola násilím unesená, slovami prehovorená ( ) či premožená láskou ( ) ( § 6). Celá obhajoba, resp. chvála sa síce stále nesie v duchu hesla , avšak Helenino konanie nebolo necnostné, pretože z vlastnej vôle by tak nekonala. Dichotómia – tak v tomto konkrétnom prípade nadobúda iný zmysel ako u Odyssea. Odysseus v Platónovom eschatologickom mýte, ako aj Antisthenov Odysseus, disponujú inou , využívajú silu rozumu a porážajú nepriaznivé životné okolnosti, ktoré im do cesty stavia . Gorgiova Helena sa necháva unášať magickou silou a nestavia sa svojmu osudu na odpor . Je to práve reč, , ktorá nám umožňuje pochopiť, čo je vlastne „sofistické“ alebo „gorgiovské“ na Antisthenovej deklamácii. Je to tá istá sila, ktorou disponuje rečník – filozof z Platónovho , Antisthenovho Odyssea, a práve táto sila prehovára Helenu.

Je nespochybniteľné, že Gorgiás vo svojich rečiach poukazuje na veľkú moc, ktorú so sebou nesie I – ( § 8). Gorgiovským dedičstvom v Antisthenovej reči môže byť práve formálna štruktúra, umenie usporiadania slov a celková výrečnosť obidvoch trójskych hrdinov, ktorí argumentujú „na obidve strany“. Na rozdiel od Gorgia však Antisthenes viac zastáva sókratovsko-platónsku pozíciu a mágiu reči predstavuje v neustálej konfrontácii s tým, čo je v zhode s rozumom.

**Zhrnutie.** V predkladanej štúdií sme sa snažili uchopiť Antisthenov vzťah k výchove. Ukázalo sa, že dištinkcia medzi a dokáže vyriešiť niektoré paradoxy, ktoré sa s kynickou výchovou spájajú. Následne sme identifikovali „vrastenosť“ Antisthenovej výchovy do tradičných paideutických ideálov, pričom sme túto „vrastenosť“ exemplifikovali na postave Odyssea. Za nosný prvok „paideutickej“ paradigmy, ktorú tento hrdina prináša, sme označili .

Na záver si ešte raz pripomeňme Antisthenovu definíciu správnej výchovy – počiatkom každej výchovy je skúmanie mien – a položme si provokatívnu, ba až špekulatívnu otázku: Prečo by sme nemohli pod skúmaním mien myslieť skúmanie vlastných mien ako

---

<sup>22</sup> Porovnaj Sókratovu reč pred súdom ( 25d-e). Podľa G. Calogera sa časti obidvoch končia takmer rovnakou vetnou formuláciou (Calogero 1957, 14).

Odyseus, Aiás, Kýros či Heráklés? Prečo pod „ŕarchou“ platónsko-aristotelovskej ontologickej náuky vidíme v tejto vete analýzu významu abstraktných pojmov? Už od Homéra sa význam gréckeho pojmu používa aj v súvislosti s pomenovaním osoby (por. napríklad Homér, . IV.710 alebo VI. 194). Takéto chápanie Antisthenovej , teda skúmanie vlastných mien a paideutických ideálov, ktoré v sebe tieto mená nesú, potvrdzuje napokon aj Diogenés Laertsý.<sup>23</sup>

## Literatúra

- ANTISTHENÉS (2010) . Prel. A. Kalaš. , 65 (3), 257-268.
- BLASS, F. (1892): , II. Leipzig: Teubner.
- BECK, F. A. G. (1964): . London: Methuen & Co Ltd.
- BRICKHOUSE, T. C., SMITH, N. D. (1999): . United States of America, Westview Press Inc.
- CALOGERO, G. (1957): Gorgias and the Socratic Principle Nemo Sua Sponte Peccat. , 77, Part 1, 12-17.
- CEPKO, J. (2011): Antisthenés a paideia. K sókratovskému modelu výchovy. , 66 (6), 535-544.
- DIELS, H. (1951): , I-II. Ed. W. Kranz. Dublin – Zürich: Weidmann.
- GERA, D. L. (2003): . Oxford: Oxford University Press.
- GIANNANTONI, G. (ed.) (1990): . 4 vol. Napoli: Bibliopolis.
- GORGAS (2014): Prel. A. Kalaš. , 69 (3), 267-273.
- GUTHRIE, W. K. C. (1971): . Cambridge: Cambridge University Press.
- HÖISTAD, R. (1948): . Uppsala: Karl Bloms Boktryckeri.
- JAEGER, W. (1945): Vols. I– III. Oxford: Oxford University Press.
- JANAWAY, CH. (2006): Plato and the Arts. In: . Ed. H. H. Beson. Blackwell Publishing Ltd., 388-400.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R. (1996): . Oxford: Clarendon Press.
- MONTIGLIO, S. (2011): The University of Michigan Press.
- PRINCE, S. (2014): Words of Representation and Words of Action of Antisthenes' Ajax. In: . Ed. V. Suvák. Praha: Oikoymenh, 168-200.
- RICHARDSON, N. J. (2006): Homeric Professors in the Age of the Sophists. In: . Ed. Andrew Laird. Oxford: Oxford University Press, 65-81.
- SCHOFIELD, M. (2005): Approaching the Republic. In: . Ed. Ch. Row, – M. Schofield. Cambridge: Cambridge University Press, 190-232.
- SUVÁK, V. (2010): Antisthenés: Logos ako éthos. In: . Ed. V. Suvák. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 112-143.
- SUVÁK, V. (2010): Antisthenés: Praktický charakter sókratovskej etiky. , 65 (3), 239-248.
- SUVÁK, V., KALAŠ, A. (2013): . Bratislava: Univerzita Komenského.
- SUVÁK, V. (2014): . Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity.

<sup>23</sup> „Dokazoval, že práca je dobrom, na príklade veľkého Héraklea a Kýra, vezmúc takto jeden príklad od Grékov, druhý od barbarov“ (DL VI 2).

- ŠKVRNDA, F. (2012): Čo iné je Platónov Sókratés, než len Platón vpredu, Platón vzadu a v strede Chiméra? , 13 (2), 75-87.
- ŠKVRNDA, F. (2016): Bol Antisthenés pýthagorovec? , 71 (2), 96-106.

---

Tento text vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA 1/0885/14

---

Zuzana Zelinová  
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK  
Šafárikovo nám. 6  
818 01 Bratislava 1  
Slovenská republika  
e-mail: zelinova13@gmail.com