

# Kynizmus grécky a moderný I.

Vladislav Suvák



Prešov 2014

# **Kynizmus grécky a moderný I.**

**Vladislav Suvák**

**Prešov 2014**



VYDAVATELSTVO  
PREŠOVSKÉJ  
UNIVERZITY

*Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-0164-12.*

Na obálke je použitý výsek z obrazu J. W. Waterhousa, "Diogenes" (1882)

Autor: doc. Mgr. Vladislav Suvák, PhD.

Recenzenti: Mgr. Jaroslav Cepko, PhD.  
Doc. Mgr. Andrej Kalaš, PhD.

Vydal: Vydavateľstvo Prešovskej Univerzity

Rok: 2014

ISBN: 978-80-555-1173-3

EAN: 9788055511733

# **OBSAH**

Predslov.....	5
Úvod.....	7
1. Kynizmus ako kultúrne hnutie.....	15
1.1. Raný grécky kynizmus a jeho vplyv na Helenistické myslenie.....	17
1.2. Kynizmus v období rímskeho cisárstva.....	32
1.3. Kynizmus ako škola?.....	42
2. Diogenés: etika bez morálky.....	53
Jazyková poznámka.....	77
Zoznam použitých skratiek.....	78
Latinské skratky antických autorov a diel.....	79
Literatúra.....	85
A. Pramene a moderné preklady antických diel.....	85
B. Interpretačné práce.....	93
Orientačné témy seminárov(Lívia Flachbartová).....	110



## PREDSLOV

Kurz nazvaný *Kynizmus grécky a moderný* je určený pre študentov odborov *filozofia a etika*, ktorí študujú na Inštitúte filozofie a Inštitúte etiky a bioetiky na Filozofickej fakulte Prešovskej univerzity.

Cieľom kurzu je historické a systematické vymedzenie kynizmu, t. j. širokého myšlienkového hnutia, ktoré bolo počas antiky najpopulárnejším propagátorom sókratovského spôsobu myslenia a života. Prvá časť sa pokúša o vymedzenie kynizmu z hľadiska jeho historického vývoja. Druhá časť sa snaží o systematickejšie uchopenie kynizmu ako spôsobu myslenia a štýlu života. Text vychádza zo staršej štúdie nazvanej „Kynizmus: etika bez morálky“ (in: V. Suvák, *Sokratika: Štyri štúdie k sókratovskej tradícii myslenia*, Prešov, FF PU, 2007, s. 112 – 147), ktorá je doplnená a miestami rozšírená predovšetkým o vysvetľujúce časti a plné znenie kynických zlomkov.

Jednou z úloh kurzu je uvedenie do terminológie, ktorou kynici vyjadrujú svoje etické postoje. Niektoré pasáže a zlomky sú z tohto dôvodu citované v gréckom znení aj v preklade, aby mohli študenti porovnať použitú terminológiu autorov referujúcich o kynikoch. Poznámky pod čiarou odkazujú na heslá v grécko-anglickom slovníku *Greek-English Lexicon*, ktorý zostavili H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, (skratka **LSJ**). Príslušné heslá sa dajú vyhľadať na internete – lexikón je prístupný na stránke *Perseus Project* (<http://www.perseus.tufts.edu>). Obrovskou výhodou elektronického vydania *Greek-English Lexicon* je možnosť vstupovať zo slovníkových hesiel do databázy gréckych textov. Študenti môžu používať takisto grécko-slovenský slovník, ktorý zostavila Helena Panczová pre vydavateľstvo Lingea (*Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po kresťanských autorov*).

Poznámky pod čiarou obsahujú krátke charakteristiky citovaných antických zdrojov (lexikón *Súda*, Diogenés Laertský, Lúkianos, Maximos atď.). Každý zdroj má inú historickú hodnotu, ktorú treba brať do úvahy pri interpretácii jednotlivých zlomkov.

Odkazy na diela antických autorov sú uvedené pomocou skratiek latinských názvov titulov. Tento spôsob odkazovania na tituly

a pagináciu kritických vydaní antických diel je zaužívaný medzi klasickými filológmi na celom svete. Zoznam skratiek sa nachádza na konci učebnice pred bibliografiou.

Lívia Flachbartová pripojila k učebnici orientačné témy seminárov, aby si študenti vytvorili predbežnú predstavu o jednotlivých okruhoch, ktorými sa budeme spoločne zaoberať počas kurzu, ako aj o literatúre, ktorú budeme čítať („Orientačné témy seminárov“).

Chcem sa poďakovať Lívii Flachbartovej za podrobné prečítanie textu a za množstvo doplňujúcich poznámok. Takisto by som rád poďakoval Jarovi Cepkovi a Andrejovi Kalašovi za cenné poznámky k rukopisu.

Verím, že uvedenie do kurzu *Kynizmus grécky a moderný* bude slúžiť študentom ako pomôcka pri základnej orientácii v otázkach, ktorými sa budeme zaoberať podrobne na prednáškach a seminároch.

Čítanie a interpretovanie textov sókratovskej tradície myslenia je súčasťou širšieho projektu APVV-0164-12, ktorý sa venuje Starosti o seba – antickým problematizáciám života v kontexte súčasného myslenia.

V Prešove, 1. mája 2014

**Vladislav Suvák**

# Úvod

Moderní historici venovali kynizmu veľmi málo pozornosti v porovnaní s inými myšlienkovými prúdmi antiky. V období intenzívneho záujmu o antické myslenie (od pol. 19. st. do pol. 20. st.) vznikla jediná historická štúdia o kynikoch. Jej autorom je Donald Dudley (*A History of Cynicism*, 1937). Systematický záujem o kynizmus začal až v 70-tych rokoch 20. st. a trvá dodnes. Medzi najvýznamnejšie interpretácie kynizmu by sme mohli zaradiť nasledujúce tituly:

Ragnar Höistad: *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man* (1948);

Léonce Paquet: *Les cyniques grecs* (1975);

Margarethe Billerbeck: *Epiktet: Vom Kynismus* (1978);

Margarethe Billerbeck: *Der Kyniker Demetrius* (1979);

Heinrich Niehues-Pröbsting: *Der Kynismus der Diogenes und der Begriff der Zynismus* (1979);

Исай Михайлович Нахов: *Философия киников* (1982);

Marie Odile Goulet-Cazé: *L'Ascèse Cynique: Un commentaire de Diogene Laërce VI. 70-71* (1986);

Gabriele Giannantoni: *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, zv. IV (1991);

Margarethe Billerbeck (Hrsg.): *Die Kyniker in der modernen Forschung* (1992);

Marie-Odile Goulet-Cazé & Richard Goulet (ed.): *Le Cynisme ancien et ses prolongements* (1993);

Robert Bracht Branham & Marie Odile Goulet-Cazé (eds.): *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy* (1996);

Luis E. Navia: *Classical Cynicism: A Critical Study* (1996);

Georg Luck: *Die Weisheit der Hunde. Texte der antiken Kyniker in deutscher Übersetzung mit Erläuterungen* (1997);

Luis E. Navia: *Diogenes of Sinope: The Man in the Tub* (1998);

Luis E. Navia: *Diogenes the Cynic: The War Against the World* (2005);

Klaus Döring: *Die Kyniker* (2006);

William Desmond: *The Greek Praise of Poverty. Origins of Ancient Cynicism* (2006).

William Desmond: *Cynics* (2008).



Prečo sa o kynizmus zaujímala tak málo história, ktorá sa často zaoberala nenápadnými zápletkami a stretmi antického myslenia? Prečo sa ocitli kynici na okraji záujmu moderných historikov filozofie?<sup>1</sup>

Takto položená otázka predznačuje odpoveď: Historikom spôsoboval ťažkosť samotný charakter kynizmu, ktorý nedokázali postihnúť sebe vlastnými (nazvime ich „teoretickými“) prostriedkami. Kynizmus sa nápadne odlišoval od filosofických škôl, ktorými sa zaoberali, a od interpretačných prístupov, ktoré na nich uplatňovali – samozrejme z hľadiska, ktoré považovali za teoreticky zdôvodnené.

Ak uplatníme na kynizmus moderné prístupy k čítaniu histórie myslenia, do popredia vystúpi protiklad, ktorý stavia kynizmus proti hlavným myšlienkovým prúdom antiky, t. j. proti platonizmu a aristotelizmu. V kynickom hnutí nedokážeme identifikovať tú časť učenia, ktorú by sme zaradili do oblasti „vedenia“ (gr. ἐπιστήμη, *epistémē*), resp. do oblasti, ktorú pre nás predstavuje vedenie. Na druhej strane „vieme“, že starovekí doxografi označovali kynizmus za jednu z hlavných filosofických škôl (κυνική αἵρεσις, *kyniké hairesis*), čo znamená, že antický pojem vedenia je iný ako naznačujú jeho moderné konotácie.<sup>2</sup>

Neskorá antická a byzantská doxografia označovala kynizmus až na malé výnimky za „filosofickú školu“ rovnocennú ostatným starovekým školám. Všimnime si napr. heslo Κυνισμός (*Kynismos*) v lexikóne *Súda* (*Suidas*, s. v. Κυνισμός, n. 2712).<sup>3</sup>

αἵρεσις φιλοσόφων. ὁ δὲ ὀρισμὸς αὐτοῦ σύντομος ἐπ' ἀρετὴν ὁδός. τέλος δὲ τοῦ κυνισμοῦ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ὡς Διογένης καὶ Ζήνων ὁ Κιτιεύς. ἤρεσκε δ' αὐτοῖς λιτῶς βιοῦν, αὐτάρκεσι χρωμένοις σιτίοις, πλούτου καὶ δόξης καὶ εὐγενείας καταφρονεῖν. ἔνιοι δὲ βοτάναις καὶ ὕδατι ψυχρῷ ἐχρῶντο σκέπαις τε ταῖς τυχούσαις καὶ πίθοις καὶ ἔφασκον θεοῦ μὲν ἴδιον εἶναι τὸ μηδενὸς δεῖσθαι, τῶν δὲ θεῶ ὁμοίων τὸ ὀλίγων χρῆζειν. ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ τὴν ἀρετὴν διδακτὴν εἶναι καὶ ἀναπόβλητον.

<sup>1</sup> Dôvody pre neštandardné transliterovanie gréckeho slova φιλοσοφία (*filosofia* s grafémou „s“ a ďalšie odvodené slová) vysvetľuje diskusia, ktorá prebehla v časopise *Filozofia* (roč. 55, 2000, č. 5, č. 8; roč. 56, 2001, č. 1, č. 3).

<sup>2</sup> Porovnaj heslo αἵρεσις v *LSJ* (II 2).

<sup>3</sup> Porovnaj taktiež Diogenove *Životopisy* (VI 13; VI 87; VI 103).

Kynizmus je filozofickým smerom. Jeho definícia znie: *krátka cesta k zdatnosti*. Cieľom kynizmu je život v súlade so zdatnosťou,<sup>4</sup> o čom svedčí príklad Diogena a Zénóna z Kitia. Vyznávali zásadu jednoduchého života, keďže si vystačili s jednoduchým jedlom 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 *Suidas*, s. v. Κυνισμός (n. 2712). Prel. Andrej Kalaš.<sup>5</sup>

Ďalšia dôležitá okolnosť, ktorú by sme nemali obchádzať pri hodnotení kynizmu, súvisí s jeho popularitou: V porovnaní s inými sókratovskými školami pôsobilo kynické hnutie počas celej antiky a hlásili sa k nemu rôznorodé myšlienkové a sociálne prúdy. Diogenés Laertský píše o kynikoch – zrejme v polemike s inými doxografmi alebo kritikmi kynizmu – ako o osobitnej škole, ktorá sa nedá redukovat' na svojrázny životný štýl.

προσυπογράψομεν δὲ καὶ τὰ κοινῇ ἀρέσκοντα αὐτοῖς,  
αἴρεσιν καὶ ταύτην εἶναι ἐγκρίνοντες τὴν φιλοσοφίαν, οὐ, καθά  
φασί τινες, ἔνστασιν βίου.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Spojenie *život v súlade so zdatnosťou* (τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν) sa zvyčajne prekladá ako „život v súlade s cnosťou“. Gr. výraz ἀρετὴ budem prekladať v celej knihe slovom „zdatnosť“, pretože ἀρετὴ má v gréčtine iné významy ako v neskoršom latinskom ekvivalente *virtus*, ktorý sa stane východiskom pre moderné chápanie „cnosti“. Porovnaj prvú časť hesla **ἡ ἀρετὴ v LSJ (A.)**.

<sup>5</sup> *Lexikón Sída* (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 znalosti antických textov môžeme usudzovať, že *Sída* 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).

<sup>6</sup> Diogenés Laertský, doxograf, autor Βίοι φιλοσόφων (lat. *Vitae philosophorum* = *Životy filozofov*); pôsobil niekedy na prelome 2. – 3. stor. kresťanskej éry; pre nás predstavuje hlavný zdroj správ o kynikoch. Diogenés Laertský venuje kynikom celú VI. kn. svojich Βίοι pozostávajúcich z desiatich kníh. Moderní historici dlhú dobu podceňovali hodnotu

...najskôr predbežne načrtneme princípy, ktoré spoločne vyznávajú, podľa našej mienky ich [scil.<sup>7</sup> kynikov] treba pokladať za osobitnú filosofickú školu a nielen za reprezentantov určitého spôsobu života, ako to tvrdia niektorí autori.

Diog. Laert VI 103.<sup>8</sup>

Prečo antická doxografia prisúdila kynizmu významné miesto medzi školami filosofie, zatiaľ čo moderná historiografia nevie, ako ho má interpretovať? Rozdiely v prístupoch k hodnoteniu kynizmu v staroveku a v modernej dobe by mohli vyplývať z rozdielného prístupu k filosofickej činnosti. Aj keď novoveké myslenie nemá jednotný charakter, predsa pripisuje filosofii v najširšom zmysle „teoretický“ charakter – filosofovanie je určitý „výkon ducha“, ktorý vyúsťuje do „súboru vedenia“. G. W. F. Hegel – filosof so zásadným vplyvom na moderné chápanie dejín filosofického myslenia – hovorí (*Dějiny filosofie*, zv. I, s. 103):

O kynických nelze poznamenat nic zvláštního, protože byli málo filosoficky vzděláni a nepozvedli své učení na úroveň vědecké soustavy. (...) Vědeckou důležitost kynická škola nemá; vyjadřuje pouze vývojový moment, k němuž muselo ve vědomí obecně nutně dojít, totiž to, že se vědomí ve své jedinečnosti muselo nutně pojímat jako svobodné a nezávislé na vnějších předmětech a požitcích (prel. J. Cibulka & M. Sobotka).

V nadväznosti na Hegela sa moderná historiografia pýta, či môžeme nazývať „filosofiu“ niečo, čo sa redukuje na životné praktiky a nemá teoretický rámec, t. j. neusiluje sa o zdôvodnenie vlastných postojov a ich obhajobu voči iným „vedeckým sústavám“.

Z historického hľadiska – ak ho uplatníme nielen na kynizmus, ale aj na vlastné chápanie vedenia – by sme za touto otázkou mohli hľadať Hegelovo vymedzenie dejín filosofie, ktoré ovplyvnilo

---

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*). Kritické vydanie Diogenových Βίοι φιλοσόφων vyšlo až na konci 20. st. zásluhou Miroslava Marcovicha vo vydavateľstve B. G. Teubner (*Diogenes Laertius, Vitae Philosophorum*, 2 zv., zv. I: *Libri I-X*; zv. II: *Excerpta Byzantina*, Stuttgart & Leipzig: Teubner 1999). Doplnené trojzväzkové vydanie vydalo vydavateľstvo 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).

<sup>7</sup> Latinská skratka *scil.* (= *scilicet*) znamená „menovite“ (*videlicet*).

<sup>8</sup> Až na menšie odchýlky sa pridrižiam Okálovho prekladu z r. 1954.

spôsoby interpretovania antického myslenia a obzvlášť kynizmu, pretože s pôsobením kynikov sa primárne spája žáner biografie. Pred Hegelom patrili životopisy filozofov k dôležitým svedectvám o praktickom uskutočňovaní ich učenia. Život sa ponímal ako skúška filozofickej prípravy, resp. hodnota prípravy filozofa sa posudzovala vo vzťahu k životu. Pre Hegela sa stali biografie zbytočnosťou, lebo jediným dielom filozofa sú idey („vedecké výtvory rozumnosti“). V heidelbergskom zápise *Úvodu k Prednáškam o dejinách filozofie* (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*) Hegel píše:

Dějiny filozofie nám předvádějí galerii ušlechtilých duchů, kteří smělostí svého rozumu pronikli do povahy věcí, člověka i do povahy boží, odhalili nám jejich hloubku a dobyli nám poklad nejvyššího poznání. Tento poklad, na kterém i my se chceme podílet, je obecně filozofie; její vznik je to, co se v těchto výkladech budeme učit znát a chápat (Úvod k dějinám filozofie, s. 13, prel. K. Slavík).

Na okraj papiera si Hegel pripísal poznámku:

Galerie příkladů, nejvznešenějších duchů. — nevědět předem — v jejich začátcích; postupně; nic náhodného. Říše čisté pravdy — nikoli činy vnější skutečnosti, nýbrž vnitřní soustředěnost ducha (prel. K. Slavík).

Jednotlivé životy sú z hľadiska Hegelovej koncepcie dejín vedenia (ducha) pominuteľným doplnkom večných ideí (t. j. večných mimo čas).

Herdingové filozofie učinili jenom to, že vynesli, co je samo o sobě rozumové, z hlubin ducha, v nichž je to nejprve skryto jako substance, jako vnitřní podstata, na denní světlo, do vědomí, do vědění; je to postupné probouzení. Proto nejsou tyto činy uloženy pouze v chrámu vzpomínání jako obrazy něčeho minulého; jsou nyní právě tak přítomny jako v době, kdy vznikly. Jsou to účinky a díla, jež nejsou následujícími díly opět zrušena a zničena; jsou to díla, jež jsou i naší vlastní přítomností. Není to ani plátano ani mramor ani papír, ba není to ani představa či paměť, v níž jsou tyto činy uchovány – tyto elementy jsou samy pomíjivé, jsou říší pomíjivosti. Činy filozofie jsou uchovány v myšlení, v pojmu, v nepomíjivé podstatě ducha, kam nevnikají moli ani zloději. Co myšlení vyzískalo, vtěluje se do něho a vytváří tak jsoucno ducha. Tyto poznatky nejsou proto učeností, znalostí toho, co už

zemřelo, co už bylo pochováno a zetlelo; dějiny filosofie mají co činiť s tím, čo nestárne, čo je živoucí v prítomnosti (prel. J. Cibulka & M. Sobotka).<sup>9</sup>

Situácia v historiografii západného myslenia sa zmenila až na konci 20. st., a to nielen vo vzťahu ku kynikom, ale aj v celkovom prístupe k antickému mysleniu. Historici sa začali vážnejšie zaoberať rozdielmi medzi starovekými a novovekými spôsobmi vymedzenia filosofie: Antické koncepcie sa ukázali byť oveľa širšie než moderné – zahŕňajú aj také postoje, ktoré moderné myslenie vylučuje zo svojich ponímaní filosofovania. Pripomeňme si v tejto súvislosti Isokrata, ktorého dnes považujeme za významného klasického „rečníka“, avšak on sám sa označoval za „učiteľa filosofie“ a svoju rečnícku školu chápal ako „filosofickú“ (najmä s ohľadom na morálny postoj rečníka).<sup>10</sup> Zdá sa, že kritériom hodnotenia histórie myslenia (oddeľovania „skutočných“ a „dejnotvorných“ mysliteľov od „marginálnych“ alebo „zdanlivých“) nie je historická „udalosť“, „okolnosť“ alebo „zápletká“, ale naše predstavy o histórii (vyvolané udalosťami, okolnosťami alebo zápletkami našej prítomnosti).

Ako problematický sa ukázal nielen status myslenia, ktoré nedokážeme posudzovať kritériami iného myslenia, ale aj interpreta, ktorý si tým, že kladie určité otázky, vopred odpovedá a svoje predpoklady zahŕňa do práce historika. Ako problematický sa ukázal status myslenia, ktoré sprítomňuje históriu myslenia, t. j. chce ju premyslieť z „historického odstupu“, ale nedokáže sa vymaniť z vlastnej historicity.

Cieľom nášho kurzu bude uvedenie do kynizmu ako filosofického hnutia, ktoré zohralo dôležitú rolu vo vývoji antického myslenia – s ohľadom na rozdiely medzi starovekým chápaním kynizmu a modernými spôsobmi interpretovania toho, čo zaraďujeme do „dejin myslenia“.

Prvá časť („Kynizmus ako kultúrne hnutie“) mapuje kynizmus ako hnutie, ktoré sa vymyká moderným vymedzeniam filosofickej

<sup>9</sup> Porovnaj G. W. F. Hegel, *Dějiny filosofie*, zv. I., s. 70 – 71; porovnaj G. W. F. Hegel, *Úvod k dějinám filosofie*, s. 28.

<sup>10</sup> Porovnaj Isocr., *Hel.* 1-10; *Nic.* 1; *Panath.* 27; *Bus.* 1; *Bus.* 23; *Bus.* 49 atď. Stručnú interpretáciu Isokratovho myslenia poskytuje Graeserova práca, *Řecká filosofie klasického období*. Podrobnejšie interpretácie Isokrata: Yun Lee Too, *The Rhetoric of Identity in Isocrates*; T. Poulakos & D. Depew (eds.), *Isocrates and Civic Education*; Ekaterina Haskins, *Logos and Power in Isocrates and Aristotle*.

činnosti. Kynizmus nemôžeme posudzovať novovekými kritériami už preto, lebo sa prelína s literárnymi žánrami, či presnejšie s literárnymi fikciami, ktoré vedome vytvára. Koniec koncov podobný prístup by sme mohli uplatniť aj pri interpretáciách Platóna – jeho myslenie je úzko zviazané s literárnym žánrom dialógu a s hrou postáv, ktoré necháva vstupovať do svojich dialógov.<sup>11</sup>

Problémy moderných výkladov kynizmu vyplývajú (okrem iného) z uplatňovania vládnuvých kritérií na jeho charakter. Jedna z kľúčových diferencií používaných pri súčasných interpretáciách kynizmu je diferencia teoretického a praktického, ktorá poukazuje na absenciu „teoretického“ rámca pri „praktickom“ uskutočňovaní kynického života. Ale v prípade kynizmu je dvojznačná: Na jednej strane sa nám totiž zdá, že z hľadiska rozdielu medzi teoretickým a praktickým chápaním filozofovania by sme kynikov mali zaradiť k myšlienkovým prúdom, ktoré pestujú praktické postoje bez ohľadu na filozofické zdôvodnenie svojho životného štýlu. Ale na druhej strane vidíme, že kynické praktiky sa nezaobídu bez určitých zdôvodnení, lebo bez nich by nebolo možné zaujať radikálny postoj voči konvenčnej morálke, ktorý je východiskom pre hľadanie kynického spôsobu života. Navyše moderná diferencia teoretického a praktického by len ťažko hľadala vlastný predobraz v antickom myslení, kde sa filozofovanie vždy určitým spôsobom spája s otázkou, ako máme viesť svoje životy.<sup>12</sup>

V druhej časti („Diogenés: etika bez morálky“) sa budeme zaoberať ranou kynickou problematizáciou vzťahu medzi etikou a morálkou. Pre moderné myslenie je takmer nepredstaviteľná etika, ktorá by sa postavila mimo morálku – nedôvera a pobúrenie, ktoré vyvolal Nietzscheho koncept imoralizmu, je dobrým príkladom tejto situácie. Pre kynikov predstavuje etika myslenie očistené a oddelené od konvenčnej morálky – čo je nevyhnutným predpokladom života, ktorý vedie k slobode slova a konania.

<sup>11</sup> Porovnaj A. W. Nightingale, *Genres in dialogue. Plato and the construct of philosophy*; D. Nails, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*.

<sup>12</sup> V tomto zmysle by sme mohli čítať aj Aristotela, ktorý (podobne ako Platón; porovnaj *Phil.* 67b; *Resp.* 586 a n.; *Phaedo* 60e n.) problematizuje diferenciu medzi teoretickým a praktickým vedením, ako mysliteľa, ktorý túto diferenciu zároveň prekonáva, keď v závere *Etiky Nikomachovej* predpokladá bytostnú spätosť medzi najlepším spôsobom života a prvou filozofiou. Teoretický život stojí podľa Aristotelovho výkladu vyššie ako život politický (t. j. etický) – najvyššou formou činného života je nahliadajúci (kontemplatívny) život, ktorý rozumie príčinnosti celého *kosmu*, a preto ho môžeme prirovnať k životu bohov. Najvyššou činnosťou človeka je teoretická múdrosť (σοφία), ktorá stojí vyššie ako etická, či politická zdatnosť konania.

Ťažkosti pri interpretácii kynickej etiky spôsobujú predovšetkým moderné pokusy o vymedzenie morálky: Pre viacerých moderných mysliteľov je oblasť morálky východiskovým priestorom pre určenie etiky. Práve v tomto bode sa moderné myslenie odlišuje od starovekého: Staroveké etiky (obzvlášť sókratovské) sa v podstate nezaujímajú o morálku – pre kynikov je to dokonca zbytočná a nerozumná prekážka v činnosti, ktorú by sme mohli charakterizovať ako snahu o ovládnutie vlastného života.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> K rozdielom medzi antickými a modernými chápaním etiky porovnaj práce Julie Annas: *The Morality of Happiness*, s. 439 – 455; „Prudence and Morality in Ancient and Modern Ethics“, s. 241 – 257.

## 1. KYNIZMUS AKO KULTÚRNE HNUTIE

Štandardné prehľady dejín antického myslenia nehovoria o kynikoch takmer nič. Aj rozsiahlejšie výklady sa obmedzujú na občasné odkazy alebo poznámky pod čiarou. Preto bude užitočné, keď začneme hrubým náčrtom vývoja antického kynizmu, ktorý doplníme o niekoľko bodov dôležitých pre ďalší výklad.

Počiatky kynizmu siahajú do 4. st. pred Kr., do obdobia prechodu gréckych obcí k novej sociálno-politickej štruktúre presadzovanej Makedónskou ríšou. Grécky svet sa v tomto čase radikálne mení a vyžaduje si nové premyslenie miesta človeka v *kosme*.<sup>14</sup>

Takáto charakteristika sociálno-politickej situácie, v ktorej sa zrodil kynizmus, patrí medzi štandardné. S podobnou charakteristikou nastupujúcich helenistických filosofických škôl sa stretneme pri výklade skepticizmu alebo epikureizmu. Prepojenie kynizmu s nástupom helenistickej epochy zdôrazňujú historici myslenia najmä preto, lebo to vyhovuje strategickému vymedzeniu rozdielu medzi klasickou a helenistickou dobou. Kynizmus zvyčajne charakterizujú cez kritiku konvenčných zákonov obce. Ale keď sa pridržíme štandardnej charakteristiky, musíme sa pýtať aj na to, aké je opodstatnenie kynizmu v dobe, v ktorej zanikajú tradičné πόλεις (*poleis*)<sup>15</sup> a vytráca sa s nimi aj ideál spravodlivosti stelesnenej v zákonoch. Kynická myšlienka „kosmopolitizmu“<sup>16</sup> pôsobí z hľadiska nastupujúceho helenizmu ako predzvesť veľkých kultúrnych premien, ale kynizmus sa nedá redukovať na postoj, v ktorom ide o odmietnutie zákonov obce. Kritika je negatívnou stránkou postoja, ktorý vyúsťuje do činného životného štýlu. Z tohto jednoduchého dôvodu je charakteristika kynizmu ako myšlienkového hnutia obdobia „prechodu“ k novej epoche – nedostatočná.

Starovek ponímal kynizmus omnoho širšie. Počiatky kynizmu sa nedajú jednoznačne zaradiť do obdobia nastupujúceho heleniz-

<sup>14</sup> Slovo *kosmos* ponecháva grécky výraz κόσμος v latinskom prepise, aby sa zdôraznil jeho grécky význam odlišný od moderného slova „kozmos“ („vesmír“). *Kosmos* znamená pre Grékov predovšetkým „poriadok“, „rád“, „krásne usporiadanie všetkých vecí“. Porovnaj heslo **ὁ κόσμος** v LSJ (IV.).

<sup>15</sup> Grécke slovo πόλις (*polis*), pl. πόλεις (*poleis*) znamená „obec“, „mestský štát“, ktorý má vlastné zákony a je nezávislé na ostatných obciach. Porovnaj heslo **πόλις** v LSJ (2).

<sup>16</sup> Porovnaj heslo **ὁ κοσμοπολίτης** v LSJ.



mu. Kynizmus sa vymedzuje ako osobitné myšlienkové hnutie pomerne neskoro a je výsledkom snahy alexandrijských doxografov o nachádzanie zjednocujúcich línií vo vývoji starovekých filosofických škôl – dokonca aj tých, ktoré neboli, resp. nemohli byť „školami“ (αἰρέσεις, *haireseis*) v doxografickom význame (ako napr. Milétska škola).<sup>17</sup> Na druhej strane snahy doxografov dosvedčujú, že kynizmus nadobudol počas niekoľkých storočí určitú „vážnosť“, a preto si zaslúži dobrý „rodokmeň“. Zrejme aj označenie Antisthena za „zakladateľa kynizmu“ by sme mohli chápať ako výsledok doxografického úsilia o vypracovanie tzv. „nástupníctiev filozofov“ (διαδοχαὶ φιλοσόφων, *diadochai filosofón*). Nepresvedčivo pôsobí aj obraz Diogena ako „hlavy kynickej školy“, lebo zachované správy o Diogenovej činnosti kladú veľký dôraz na jeho vyhranený individualizmus.

História kynizmu sa nemusí odohrávať iba v „galérii obrazov“, kde každý obraz predstavuje historickú udalosť predznačujúcu nasledujúcu udalosť na časovej osi skrývajúcej zmysel dejín. História môže byť rovnako – ak nie ešte viac – výsledkom nášho vzťahu k tradícii, ktorú si určitým spôsobom privlastňujeme, a tým do nej vnášame vlastný zmysel – z prítomnosti vykladáme to, čo sprítomňujeme v minulom. História si privlastňujeme, lebo žiadna udalosť nie je historická, pokiaľ si ju ako historickú nevyložíme. V tomto zmysle budeme hovoriť aj o histórii kynizmu ako o pohybe, ktorý sa uskutočňuje na viacerých časových osiach.

Najstaršie správy o označeniach „kynik“ (ὁ Κυνικός, *ho Kynikos*) a „kynici“ (οἱ Κυνικοί, *hoi Kynikoi*)<sup>18</sup> pochádzajú od doxografov, ktorí tento prívlastok pripisovali nasledovníkom Antisthena a Diogena zo Sinópy. Radili k nim Kratéta, Hipparchiu, jej brata Metrokla, Menippa, neskôr v Ríme Démétria, Oinomaa, Démónakta a ďalších.<sup>19</sup> Doxografický zoznam kynikov je pomerne rozsiahly. Z hľadiska širšieho vývoja antického myslenia a užšieho vývoja kynizmu môžeme uvažovať o dvoch obdobiach – ranom gréckom a neskoršom rímskom:<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Bližšie pozri R. D. Hicks v úvode k anglickému vydaniu Diogenových *Životopisov* v Loeb Classical Library (Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers*, zv. I., s. xxiv).

<sup>18</sup> Porovnaj adjektívum Κυνικός, ἥ, ὄν, (odv. od κύων) v LSJ.

<sup>19</sup> Porovnaj prehľadný zoznam kynikov, ktorý vypracovala Marie-Odile Goulet-Cazé, „Appendix A“. In: Branham, R. B., Goulet-Cazé, M.-O. (eds.): *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, s. 389 – 413.

<sup>20</sup> Porovnaj R. B. Branham & M.-O. Goulet-Cazé, (eds.), *The Cynics: The Cynic Movement*

## 1.1. Raný grécky kynizmus a jeho vplyv na helenistické myslenie

Pre raný grécky kynizmus (4. – 3. st. pred Kr.) je príznačná intelektuálna nezávislosť a vyhranený individualizmus, ktorý sa prejavuje v etických problematizáciách života. Kynici sa nezdržovali do „škôl“, naopak každý kynik bol jedinečnou osobnosťou (aj vo vzťahu k iným kynikom) s otvorene kritickým postojom k mocenským inštitúciám. Nezávislosť na iných hnutiach sa prejavovala nielen v kynickej kritike filosofických autorít, ale aj v radikálnom uchopení slobody reči a slobody konania, t. j. vo vyhranenej podobe vzťahu k iným a k sebe samému.

Diogenés zo Sinópy, prvý kynik vo vlastnom zmysle slova *κυνικός* („ten, kto žije ako pes“), prišiel do Athén v polovici 4. stor. pr. Kr. Nevieme, či sa stretol s Antisthenom, ale je zrejmé, že sókratovské a antisthenovské názory na život ho ovplyvnili rozhodujúcim spôsobom. Ak by sme chceli v hrubých obrysoch charakterizovať kynický spôsob života, mohli by sme poukázať na niekoľko kľúčových momentov:<sup>21</sup> Diogenés-kynik-pes túži po slobode. Zároveň si uvedomuje, že konvenčná morálka a zvyky ho zotročujú. Preto sa pomocou *askésis* zbavuje závislosti na von-

---

in *Antiquity and its Legacy*, s. 5 a n.

<sup>21</sup> Väčšina zachovaných svedectiev o Diogenovi má anekdotický charakter, t. j. patrí do literárnej tradície, ktorá sa rozvíjala počas helenizmu a v období rímskeho cisárstva. Medzi hlavnými zdrojmi našich správ nájdeme Diogena Laertskeho, Plútarcha, Epiktéta, Dióna z Prúsy, Maxima z Tyru, Lúkiana. S výnimkou Theofrasta (porovnaj Diog. Laert. VI 22) nemáme žiadne správy, ktoré by pochádzali z obdobia Diogenovho života. Aj z tohto dôvodu nie je možné odlišiť historické svedectvá od literárnych žánrov, v ktorých vystupuje Diogenés ako hlavná figúra (podobne nie je možné odlišiť historického Sókrata od žánru „sókratovských rozhovorov“). Ďalšie komplikácie pri výklade učenia Diogena Sinópskeho spôsobuje stoická tendencia pripísať Diogenovi a prvej generácii stoikov analogické názory – stoici by radi dokázali sókratovský pôvod kynizmu, a tým aj stoicismu v línii Sókratés → Antisthenés → Diogenés → Kratés → Zénón z Kitia. Časť správ, ktorá referuje o Diogenovom pobyte v Korinte, nie je hodnoverná (porovnaj Diog. Laert. VI 74; Dio Chrys. Or. VIII, 4; Julian, Or. VII, 212). Nepravdepodobné sú aj svedectvá o čase, mieste a okolnostiach jeho smrti. Diogenes Laertský (VI 80) uvádza dva odlišné zoznamy diel prisudzovaných Diogenovi (pričom druhý pochádza od alexandrijského peripatetika Sótióna, 2. str. pr. Kr.). Medzi uvedenými titulmi sa nachádza *Ústava*, ktorá vraj ovplyvnila stoika Zénóna. K ďalším titulom patria *Chreie* („stručné príbehy s etickým posolstvom“) a *Listy*. (ale tie, ktoré sa nám zachovali pod Diogenovým menom, sú preukázateľne nepravé). Medzi tradovanými dielami sa nachádzajú ešte tragédie, ktoré (či už ich napísal Diogenés alebo niektorý z jeho nasledovníkov) neboli určené na scénické predvedenie. Diogenés Laertský pripomína popri vlastnom a Sótiónovom katalógu diel aj názory dvoch životopiscov, Satyra (3. str. pr. Kr.) a Sósistrata (2. st. pr. Kr.), podľa ktorých Diogenes nenapísal nič.

kajších zákonoch. Odpútavanie sa od pravidiel obce otvára kynikovi cestu k hľadaniu sebestačného a slobodného života. Pes prijíma svoju prirodzenosť, t. j. učí sa uspokojovať to, čo je nevyhnutné z hľadiska jeho vlastných potrieb – všetky zbytočné túžby a vášne nás iba zotročujú. Kynik postupne poznáva, že blažený život spočíva v zdatnom konaní – nič iné nemá cenu. Nadobudnuté praktické vedenie (upevňované neustálym cvičením a snahou o sebestačnosť) sa stáva príkladom pre ostatných – príkladom správne vedeného života. Prvotná individuálna snaha o slobodu dovedie kynika až k predstave voľného spoločenstva slobodných a múdrych ľudí bez potreby zákonov, t. j. bez potreby toho, čo núti neslobodného človeka k tomu, aby konal eticky správne. Kynik nepotrebuje výchovu ani iné inštitúcie obce na to, aby žil a zomrel šťastný. To, čo robí jeho život blaženým, má iba vo svojich rukách.

Doxografická tradícia menuje viacerých bezprostredných nasledovníkov Diogena a Kratéta. Pripomeňme si aspoň niektorých: Onésikritos z Aiginy<sup>22</sup> (alebo z Astypalaje – kormidelník Alexandra Veľkého na výprave do Indie) a jeho dvaja synovia, Androsthénés a Filiskos, ďalej Monimos zo Syrakúz, Menandros (prezývaný *Drymos*, Δρυμός, „Dubové drevo“), Hégésias zo Sinópy (prezývaný *Kloios*, Κλοιός, „Psí obojok“).<sup>23</sup>

Najvýznamnejšími kynikmi po Diogenovi z hľadiska kynického spôsobu života boli Kratés Thébsky a jeho družka Hipparchia – prvá známa antická filosofka.<sup>24</sup> Kratés uzavrel s Hipparchiou „kynické manželstvo“ (κυνογαμία, *kynogamia*), čo znamená, že spali na verejných miestach, spoločne prichádzali na symposia, na ktoré

<sup>22</sup> Porovnaj Diog. Laert. VI 75, VI 84.

<sup>23</sup> VI. kniha Diogenových *Životopisov* obsahuje životy Monima, Onésikrita, Kratéta, Metrokla, Hipparchie, Menippa a Menedema (porovnaj Diog. Laert. VI 82-105).

<sup>24</sup> Porovnaj životopis Hipparchie u Diog. Laert. VI 96-97: Hipparchia sa zamilovala do Kratéta a do jeho spôsobu života (podobne ako jej brat Metroklés). Rodičia bránili Hipparchii, aby Kratéta nasledovala a prosili aj jeho, aby ju odvrátil od kynizmu; Kratés robil všetko možné, ale nič nepomáhalo; jedného dňa pred ňu predstúpil, rozopol si plášť a úplne nahý povedal, že toto je jej ženich a toto jeho majetok, nech sa rozhodne, čo chce – Hipparchia sa rozhodla pre kynický život, obliekla si staré šaty a pripojila sa ku Kratétovi. Hipparchia sa tak stala praktizujúcou kyničkou – prijala skromný spôsob života v súlade s prirodzenosťou. Spolu s Kratétom sa označovali za „spoluobčanov Diogena“ (Diog. Laert. VI 93). Grécko-poľskú edíciu Kratétových zlomkov s podrobným komentárom vydal nedávno Kajetan Wandowicz (*Krates – Fragmenty*).

mali v tradičnej *polis* prístup iba muži, verejne obcovali atď.<sup>25</sup> Kratétov predchodca Diogenés predznačil kynické spolužitie muža a ženy:

ἔλεγε δὲ καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας, γάμον μὴδὲ ὀνομάζων, ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισθείσῃ συνεῖναι· κοινούς δὲ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς υἰέας.

Vravel, že ženy by mali byť spoločné, a neuznávajúc nijaké manželstvo odporúčal, aby každý súložil so ženou, ktorá samu dá prehovoriť a bude s tým súhlasiť. Preto bol aj za to, aby synovia boli spoloční. Diog. Laert. VI 72.

Hipparchia naplnila prakticky maximu, ktorú hlásal údajne už Antisthenés (Diog. Laert. VI 12), že zdatnosť muža a ženy je rovnaká. Téma rovnosti mužov a žien z hľadiska zdatnosti bola spoločná pre Antisthena, kynikov<sup>26</sup> i stoikov<sup>27</sup> – aj keď v antických správach nenájdeme veľa žien, ktoré by sa boli filosoficky prepracovali k pojmu sociálna rovnosť, ako napr. Hipparchia.<sup>28</sup>

H. D. Rankin<sup>29</sup> si myslí, že zmienky o rovnakej prirodzenosti žien a mužov u viacerých sókratovcov by mohli odkazovať na pôvodný postoj vlastný sokratike.<sup>30</sup> Xenofóntov Sókratés vyslovuje názor, že *prirodzenosť žien nie je o nič horšia ako prirodzenosť mužov*.<sup>31</sup> Podobne argumentuje Platónov Sókratés v Ústave 451e-452a: Ak budeme používať ženy na rovnaké účely ako mužov, potom im musíme prisúdiť rovnakú výchovu ako mužom.<sup>32</sup>

<sup>25</sup> Porovnaj Clemens, *Stromata* 4.19.121-122; ; porovnaj Diog. Laert. VI 97.

<sup>26</sup> Porovnaj napr. Ps.-Crates XXVIII.

<sup>27</sup> Porovnaj napr. Musonius, *Disc.* 3.

<sup>28</sup> Porovnaj Hipparchiinu diskusiu s Theodórom (Diog. Laert. VI 98). Porovnaj taktiež postavu Aspasie ako učiteľky zdatnosti gorgiovského typu v sókratovských dialógoch (napr. Aischinov dialóg *Aspasía* alebo Platónov *Menexénos*). Bližšie pozri D. Dawson, *Cities of the Gods*, s. 135 a n.

<sup>29</sup> *Antisthenes Sokratikos*, s. 136.

<sup>30</sup> V tejto súvislosti je zaujímavá Aristotelova kritika 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 (ἀρχική ἀνδρεία), zatiaľ čo druhá je slúžiaca (ὑπηγετική ἀνδρεία). Porovnaj M. Foucault, *Dějiny sexuality* II., kap. „Svoboda a pravda“.

<sup>31</sup> *Symp.* 2,9 a n.

<sup>32</sup> 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.

Nasledujúce generácie kynikov vniesli do diogenovského spôsobu života nové prvky. Medzi dôležitých kynikov 3. st. pred Kr. patrili Menippos z Gadár a Bión z Borysthenu. Obidvaja zmiernili proklamovanú prísnosť, skromnosť a nezávislosť na vonkajších okolnostiach (najmä na vášňach).

Menippos učil, že život je divadelná hra, v ktorej každý hrá určitú rolu – múdry človek musí vedieť zahrať všetky roly, t. j. prispôbiť sa akýmkoľvek životným okolnostiam. Podobný motív nájdeme v diskusiách, ktoré viedli sókratovci prvej generácie.<sup>33</sup> Bión údajne povedal na adresu Sókrata, že ak mohol využiť Alkibiada a zachoval sa zdržanlivo, bol hlupák, ak ho však nemohol využiť, tak nekonal nič neuveriteľné.<sup>34</sup> Menippa by sme mohli označiť v porovnaní s Diogenom a Kratétom za umierneného kynika; Bióna by sme dokonca mohli nazvať „hedonizujúcim kynikom“.<sup>35</sup>

Grécky duchovný svet v prvých desaťročiach po Alexandrovej smrti neovplyvňoval platonizmus alebo aristotelizmus, ale kynickí nasledovníci Antisthena, megarskí nasledovníci Sókrata a niektorí (pre nás takmer neznámi) démokritovci. Preto má len malé opodstatnenie historické označenie tohto obdobia ako „postaristotelovského“. Spomeňme aspoň niekoľko dôležitých postáv ranej helenistickej doby, ktoré boli spriaznené s kynizmom:

Stilpón z Megary (okolo 360 – 280 pred Kr.),<sup>36</sup> žiak Eukleida a tretí scholarcha megarskej školy, sa údajne stýkal s Diogenom.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Známy Antisthenov zlomok V A 187 o homérskom prívlastku πολύτροπος, *polytropos* (doslova „mnoho-obratný“), naznačuje, že Antisthenes považoval Odysseovo epiteton za ekvivalentné k σοφός (*sofos* = „múdry“), keďže τρόπος (*tropos*, „obrat“) znamená tak ἦθος (*éthos*, „povaha“), ako aj λόγου χρῆσις (*logú chrêsis*, „spôsob používania reči“); εὖτροπος (*eutropos*, „morálne dobrý“) je potom ten, koho ἦθος (*éthos*) je naklonený k dobru, a πολύτροπος (*polytropos*) je zasa ten, kto pozná viacero τρόποι (*tropoi*) v rozhovoroch na tú istú tému. Múdry človek ovláda διαλέγεσθαι (*diagegesthai*, „umenie viesť rozhovor“) a vie „vyjadriť tú istú myšlienku mnohými spôsobmi“ (V A 187). Odysseus je πολύτροπος (*polytropos*), pretože je σοφός (*sofos*). Bližšie pozri Kalašov preklad zlomku V A 187 a príslušný komentár (*Antisthenés*, s. 255 – 259). Kritickou reakciou na Antisthenov výklad Odysseovej *polytropie* mohol byť Platónov dialóg *Hippias Menší*, v ktorom diskutuje Sókratés s Hippiom o rozdieli medzi Odysseom a Achillom (bližšie pozri *Antisthenis Fragmenta*, s. 429 – 439).

<sup>34</sup> Porovnaj Diog. Laert. IV 49.

<sup>35</sup> William Desmond (*Cynics*, s. 5 – 6) rozdeľuje kynikov na „asketických“ (dodržiavajúcich prísny životný štýl) a „hedonizujúcich“ (predovšetkým v rôznych literárnych stvárneniach).

<sup>36</sup> Porovnaj Diog. Laert. II 113. Stilpónove zlomky s podrobným komentárom preložila do češtiny Helena Kurzová (*Megarikové*, Praha: OIKOYMENH, 2007).

<sup>37</sup> Porovnaj Diog. Laert. VI 76. Historici nespochybňujú styky medzi Stilpónom a Diogenom.

Počas jeho vedenia sa stala megarská škola (popri Isokratovej rečníckej škole) najpopulárnejšou v Grécku. Ovplyvnila hnutie eretriánov a raných stoikov (Zénón z Kitia).<sup>38</sup>

Antickí doxografi zaradili Stilpóna medzi filozofov ako Sókratés, Pyrrhón, Menedémos, Brysón, Theodóros, ktorí nič nenapísali, ale na svojich žiakov pôsobili príkladom vlastného života.<sup>39</sup> Nevieme, či je táto správa opodstatnená, ale mohli by sme ju pochopiť aj v tom zmysle, že väčší ohlas než teoretické práce mali v prípade Stilpóna tradované biografické príbehy a stručné výroky zaradené do kynicko-stoických zbierok *Αποφθέγματα* (*Apothegmata*).

Jedna zachovaná historka hovorí o Stilpónovi v typickom sókratovskom duchu:

...Δημήτριος ὁ Ἀντιγόνου καταλαβὼν τὰ Μέγαρα τὴν τε οἰκίαν αὐτῶ φυλαχθῆναι καὶ πάντα τὰ ἀρπασθέντα προϋνόησεν ἀποδοθῆναι. ὅτε καὶ βουλομένῳ παρ' αὐτοῦ τῶν ἀπολωλότων ἀναγραφήν λαβεῖν ἔφη μηδὲν τῶν οἰκείων ἀπολωλεκέναι· παιδείαν γὰρ μηδὲνα ἐξενηνοχέναι, τόν τε λόγον ἔχειν καὶ τὴν ἐπιστήμην. Καὶ αὐτῷ διαλεχθεὶς περὶ ἀνθρώπων εὐεργεσίας οὕτως εἶλεν ὥστε προσέχειν αὐτῷ.

Keď Démétrios, Antigonov syn, dobyl Megaru, postaral sa o záchranu Stilpónovho domu a navrátenie ukoristeného majetku. Keď od neho žiadal zoznam stratených vecí, Stilpón sa vyjadril, že mu nič nechýba z jeho majetku. Nikto mu neodniesol vzdelanie, a zostal mu aj rozum a vedenie. Keď s ním Démétrios viedol rozhovor o dobročinnosti k ľuďom, bol taký dojatý, že sa stal jeho stúpencom.

Diog. Laert. II 115-116.

Stilpónovi nasledovníci odmietali Platónov χωρισμός (*chóris-mos*),<sup>40</sup> t. j. oddelenie ideí od vnímateľných vecí, čo by sme mohli pochopiť ako príklad paralelného rozvinutia sókratovstva.<sup>41</sup> Etiku rozvíjali pod vplyvom kynikov, aj keď Stilpónove poňatie

<sup>38</sup> Eretijská škola nadviazala na élidskú, ktorú založil Sókratov žiak Faidón z Élidy. Zakladateľom eretijskej vetvy bol Stilpónov žiak Menedémos (pribl. 345 – 260 pr. Kr.).

<sup>39</sup> Porovnaj Diog. Laert. I 16.

<sup>40</sup> Porovnaj heslo *ὁ χωρισμός* v LSJ.

<sup>41</sup> V tomto duchu by sme mohli čítať aj správy, ktoré sa týkajú Stilpónovej kritiky jazyka z pozície sókratovskej dialektiky (porovnaj Simplic., *In Aristot. Phys.* 120, 12-17; Diog. Laert. II 119) – sloveso εἶναι, „byť“, sa môže používať iba vtedy, keď vyjadruje úplnú identitu.

ἀπάθεια (*apatheia*)<sup>42</sup> nedospelo až do takých extrémov ako Digenovo. Stilpón prijal zrejme kynickú myšlienku sebestačnosti: múdry človek si vystačí sám so sebou – čo však neznamená, že nechce mať priateľov.<sup>43</sup>

Pyrrhónov učiteľ Anaxarchos z Abdér (asi 380 – 320 pred Kr.) spájal prvky kynizmu s démokritovským atomizmom (nielen v epistemológii, ale aj v etike).<sup>44</sup> Anaxarchos bol duchovným učiteľom Alexandra Veľkého (či dokonca jeho „dvorným filozofom“) a sprevádzal ho na výprave do Ázie (334 pred Kr.).<sup>45</sup> Anaxarchos bol podľa niektorých správ sarkastický a domýšľavý človek – ale negatívna charakteristika jeho osobnosti mohla vyplynúť z nepochopenia kynických praktík ἀσκησις (*askésis*),<sup>46</sup> lebo Anaxarchos sa údajne cvičil v „slobode reči“ (παρρησία, *parrhésia*),<sup>47</sup> ktorá patrila k dôležitým kynickým praktikám sebautvárania. Anaxarchos vraj svojou otvorenosťou a uštipačnosťou dodával odvalu Alexandrovi, ktorý bol známy tým, že vyžadoval od svojich poddaných bezhraničnú vernosť a prejavy úcty (spôsobom, akým východné národy uctievali svojich bohov).<sup>48</sup> Anaxarcha preslávilo najmä jeho pokojné prijatie smrti<sup>49</sup> – pre jeho prívetivý spôsob života ho nazvali „Blaženým“ (ὁ εὐδαιμονικὸς, *ho eudaimonikos*).<sup>50</sup> V staroveku sa dávala jeho smrť do súvislosti so Sókratovou – Anaxarchos sa

<sup>42</sup> Porovnaj heslo ἡ ἀπάθεια v LSJ (2).

<sup>43</sup> Porovnaj Senecov 9. list (*Epist.* 9,1-3), v ktorom sa Seneca očividne snaží odlíšiť stoickú pozíciu od megarskej.

<sup>44</sup> Porovnaj Diog. Laert. IX 58.

<sup>45</sup> V tejto súvislosti je zaujímavé Anaxarchovo stretnutie s indickými askétami, ktorí sa pokúšali oslobodiť vlastnú myseľ od vonkajšieho sveta (porovnaj E. Flintoff, „Pyrrho and India“, s. 88-108). Ale oveľa priamočiarejšia by mohla byť nadväznosť na niektoré články Démokritovho učenia (skepticizmus vychádzajúci z učenia o sekundárnych kvalitách). Porovnaj Cicero, *Acad.* 2.32: Démokritos hovorí, že prirodzenosť ukryla pravdu hlboko; sekundárne kvality sú preto νόμοι („dohody“; zl. B 9 zo Sexta) a sú protikladné tomu, ako veci sú „v skutočnosti“ (ἐτεή). V Démokritovom zlomku B 125 z Galéna prehovárajú zmysly k rozumu týmito slovami: „Úbohá myseľ, od nás máš dôkazy a pomocou nich nás chceš poraziť? Tvojím pádom bude naša porážka.“

<sup>46</sup> Porovnaj heslo ἡ ἀσκησις v LSJ.

<sup>47</sup> Porovnaj heslo ἡ παρρησία v LSJ.

<sup>48</sup> Porovnaj Plut., *Alex.* 54; Arr., *An.* 4.11.8.

<sup>49</sup> Porovnaj Digenove hrôzostrašné líčenie smrti Anaxarcha; Diog. Laert. IX 59.

<sup>50</sup> Ἀνάξαρχος δὲ ὁ εὐδαιμονικὸς φιλόσοφος; porovnaj Athenaeus, *Deipnosophistae* 6.57.17 (ed. G. Kaibel, *Athenaei Naucraticae deipnosophistarum libri XV*, Leipzig, Teubner, zv. 1-2: 1887; zv. 3: 1890; repr. Stuttgart 1965-1966). Doxografický nesúlad medzi Anaxarchovou uštipačnosťou a prívetivosťou je zrejme dôsledkom nesprávneho pochopenia kynickej *parrhésie*, ktorá pôsobí pri pohľade zvonka ako pohŕdanie všetkými „dobrými mravmi“.

stal príkladom filosofického martýra.<sup>51</sup>

Aj Pyrrhón mal blízko (možno pod vplyvom megarských nasledovníkov Sókrata) ku kynickej oslave jednoduchého života – dosvedčujú to niektoré historky u Diogena Laertskeho.<sup>52</sup> Súčasní interpreti sa rozchádzajú vo výklade Pyrrhónovho chápania cieľa života (τέλος, *telos*),<sup>53</sup> ale jeho žiaci nás ubezpečujú o tom, že Pyrrhón sa usiloval o šťastný život bez ohľadu na skeptický postoj voči možnosti poznať najvyššie dobro.

Zo zachovaných antických správ by sme mohli usudzovať, že Pyrrhón stotožňuje τέλος (*telos*) buď s odolnosťou voči vášňam (ἀπάθεια, *apatheia*) alebo s umiernenou vľúdnosťou (πραότης, *praotés*).<sup>54</sup> Timón a Ainesidémios si vraj mysleli, že cieľom skeptickeho života je pozastavenie platnosti všetkých úsudkov (ἐποχή, *epoché*),<sup>55</sup> za ktorým nasleduje ako jeho tieň umiernenosť, ale boli aj takí (ako referuje Diog. Laert. IX 108), ktorí si mysleli, že cieľom skeptickeho života je odolnosť voči vášňam.

Aristoklova správa u Eusébia – kľúčový prameň pre poznanie Pyrrhóna z Elidy – hovorí:

Ἀναγκαίως δ' ἔχει πρὸ παντὸς διασκέψασθαι περὶ τῆς ἡμῶν αὐτῶν γνώσεως· εἰ γὰρ αὐτοὶ μηδὲν πεφύκαμεν γνωρίζειν, οὐδὲν ἔτι δεῖ περὶ τῶν ἄλλων σκοπεῖν. Ἐγένοντο μὲν οὖν καὶ τῶν πάλαι τινὲς οἱ ἀφέντες τήνδε τὴν φωνήν, οἷς ἀντείρηκεν Ἀριστοτέλης. Ἰσχυσε μὲντοι τοιαῦτα λέγων καὶ Πύρρων ὁ Ἡλείος. Ἄλλ' αὐτὸς μὲν οὐδὲν ἐν γραφῇ καταλέλοιπεν. Ὁ δέ γε μαθητὴς αὐτοῦ Τίμων φησὶ δεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσῃν εἰς τρία ταῦτα βλέπειν· πρῶτον μὲν ὅποια πέφυκε τὰ πράγματα, δεύτερον δὲ τίνα χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακεῖσθαι, τελευταῖον δὲ τί περιέσται τοῖς οὕτως ἔχουσι. Τὰ μὲν οὖν πράγματά φησιν αὐτὸν ἀποφαίνειν ἐπ' ἴσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα· διὰ τοῦτο μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεῦδεσθαι. Διὰ τοῦτο οὖν μηδὲ πιστεύειν αὐταῖς δεῖν, ἀλλ' ἀδοξάστους καὶ ἀκλινεῖς καὶ

<sup>51</sup> Porovnaj R. Goulet & F. Queyrel, „Anaxarque d'Abdère“, s. 188-191; J. Brunschwig, „The Anaxarchus Case: An Essay on Survival“, s. 59-88. Zlomky Anaxarcha in: Diels-Kranz, § 59, s. 235-240.

<sup>52</sup> Porovnaj Diog. Laert. IX 67-69.

<sup>53</sup> Porovnaj heslo **τό τέλος** v LSJ (3).

<sup>54</sup> Porovnaj diskusiu o tejto otázke v Diog. Laert. IX 107-108. Porovnaj heslo **ἡ πραότης** v LSJ.

<sup>55</sup> Porovnaj heslo **ἡ ἐποχή** v LSJ (II.).



ἀκραδάντους εἶναι, περὶ ἑνὸς ἐκάστου λέγοντας, ὅτι οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, ἢ οὔτε ἔστιν, οὔτ' οὐκ ἔστιν. Τοῖς μέντοι γε διακειμένοις οὕτω περιέσσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν, ἔπειτα δ' ἀταραξίαν...

Pred všetkým ostatným je nevyhnutné skúmať našu vlastnú schopnosť poznávať: ak totiž nič nie sme schopní poznať, už nie je potrebné skúmať nič ďalšie. Aj medzi dávnymi filozofmi boli niektorí, ktorí mali takýto názor a ktorým odporoval Aristoteles. Takéto názory hlásal neochvejne aj Pyrrhón z Elidy, ale sám nič v písomnej podobe nezanechal. Jeho žiak Timón však vraví, že ten, kto hodlá byť blaženým, musí hľadiť na tri veci: **po prvé**, aká je prirodzenosť vecí, **po druhé**, akým spôsobom sa máme voči nim správať a **napokon**, aký následok vyplynie pre tých, ktorí sa budú takto správať. O veciach však (Pyrrhón), ako hovorí (Timón), vyjavuje, že sú celkom rovnako nerozlíšiteľné, nemerateľné a nerozhodnuteľné. Preto vraj ani naše zmysly ani názory ani nehovoria pravdu, ani sa nemýlia. Preto vraj im nemožno ani veriť, ale máme byť bez názoru, neprikláňať sa ani na jednu stranu a byť neotrasiteľní. O každej jednej veci máme hovoriť, že nie väčšmi je, ako nie je, alebo že nie väčšmi aj je, aj nie je, ako ani nie je, ani nie je. Pochopiteľne pre tých, ktorí sa takto správajú, vraví Timón, vyplynie ako následok spočiatku zmĺknutie v reči, potom však neotrasiteľnosť...

Aristocles apud Eusebium, *Praep. evang.* XIV, 18, 1, 1-4, 3 (= zl. 53 Caizzi). Prel. Andrej Kalaš.<sup>56</sup>

Skeptik nemôže mať učenie (δόγματα, *dogmata*), lebo ak by nej-aké mal a založil by ho napr. aj na negatívnych základoch, spreneveril by sa voči vlastnej skeptickej pozícii a dostal by sa na pôdu dogmatizmu – pyrrhónovci preto hovoria v súvislosti s Pyrrhónovým pôsobením o spôsobe života (ἀγωγή, *agóge*),<sup>57</sup> nie o učení.<sup>58</sup> Skeptik sa nemôže ani nazvať skeptikom, resp. pyrrhónovec pyrrhónovcom – Theodosios (2. st. po Kr.) hovorí vo svojich *Skeptických kapitolách*, že nikdy nevníkame do Pyrrhónovej mysle, aby sme si o nej urobili predstavu, a preto by sme sa nemali nazývať

<sup>56</sup> Slovenský preklad Pyrrhónových zlomkov od Andreja Kalaša je prístupný na <http://www.ostium.sk/index.php?mod=magazine&act=show&aid=160>.

<sup>57</sup> Porovnaj heslo ἡ ἀγωγή v LSJ.

<sup>58</sup> Porovnaj Sextus Empiricus, *PH* 1.16.

„pyrrhónovcami“.<sup>59</sup>

Zdá sa, že vlastné „učenie“ bolo pre Pyrrhóna predovšetkým spôsobom života (ἀγωγή, *agóge*) – preto odmietal všetky špekulatívne pózy, ktoré sa nemôžu stať pevným základom pre vedenie našich životov. Timón hovorí v tejto súvislosti o nepredstaviteľnom pokoji.<sup>60</sup> Pyrrhónovci majú blízko ku kynikom aj preto, lebo odmietajú dogmatické učenia svojich predchodcov a vlastné životy utvárajú nezávisle na teoretických špekuláciách (dokonca aj „skeptických“).<sup>61</sup>

Príznačná pre mysliteľov konca klasickej a začiatku helenistickej doby bola kritika schematických podôb platonizmu. Táto kritika sa viaže k niektorým pasážam z Platónových dialógov stredného obdobia, v ktorých sú idey poňaté hypoteticky ako „autopredikácie“. Pyrrhón a raní skeptici, megarskí sókratovci a kynici mohli nadviazať na výhrady zo strany starších sókratovcov (Eukleidés, Antisthenés a ďalší) – v narážkach sa o nich dozvedáme z pseudo-Platónových *Listov*, ktoré dosvedčujú celé spoločenstvá dobovej kritiky.<sup>62</sup>

Zénón z Kitia, zakladateľ stoicizmu, bol zrejme najviac ovplyvnený prvou generáciou kynikov.<sup>63</sup> Podľa legendy si Zénón prečítal v mladosti 2. knihu Xenofónových *Spomienok na Sókrata* a rozhodol sa, že odteraz sa bude zaoberať iba filosofiou. Svoj sľub dodržal, odišiel z rodného ostrova, aby sa usadil v Sókratovom rodisku.<sup>64</sup> Zénón mal všestranné vzdelanie;<sup>65</sup> hovorieval, že je lepšie, ak sa nám pokľznu nohy, ako keď sa pošmykne jazyk.<sup>66</sup> Udržoval blízke vzťahy s megarskými sókratovcami, s Diodorom Kronom, Filónom a Stilpónom, ktorí sa orientovali na logické skúmania, ale najviac času strávil u kynika Kratéta, lebo si myslel, že práve on má najbližšie k Sókratovmu učeniu. Zénón rozvinul v kynickom

<sup>59</sup> Zl. 41 z Diog. Laert. IX 70 porovnaj *Suidas*, s. v. Πυρρώνειοι, π 3241.

<sup>60</sup> Porovnaj Diog. Laert. IX 64; Diog. Laert. IX 65; Sext. Emp., *AM* 2.1 a 1.305.

<sup>61</sup> K Pyrrhónovej pozícii pozri bližšie knihu A. Kalaša, *Raný pyrrhónizmus alebo blažený život bez hodnôt?*

<sup>62</sup> Porovnaj Plato, *Ep.* 360c; porovnaj taktiež Athen., 11.508 n., kde Theopompos hani Platóna za to, že jeho dialógy sú nepravdivé a nepotrebné, lebo väčšinu argumentov sformuloval už Aristippos, Antisthenés a Brysón.

<sup>63</sup> Myšlienkové spojenosti medzi kynizmom a stoicizmom analyzuje A. Kalaš v stati „Kynizmus, vzťahy k Sokratovi a prepojenia na stoicizmus“, s. 208 – 230.

<sup>64</sup> Porovnaj Diog. Laert. VII 2.

<sup>65</sup> Porovnaj *SVF* 1.1.

<sup>66</sup> Porovnaj Diog. Laert. VII 26 = *SVF* 1.329.

duchu najmä svoju predstavu o spoločenstve mudrcov.<sup>67</sup> Ale v jednom bode, ktorý sa dotýkal povahy indiferentných vecí, sa vzdialil od etických názorov kynikov.

Zénón pokladal sám seba za sókratovského mysliteľa a viacere články etiky rozvíjal ako „sókratovské maximy“. Zrejme pod vplyvom Diogena a Kratéta napísal *Politeiu*. Nepochybne ide o raný spis a je dosť možné, že ho napísal ešte v časoch, keď sa schádzal s kynikmi (SVF 1.2). Zénónovu *Politeiu* majú riadiť múdri (slobodní) muži preniknutí Erótom (sókratovský motív, lebo Erós je bohom priateľstva; SVF 1.263), čo viedlo neskorších stoikov k značnej nevôli, či dokonca k presvedčeniu, že toto dielo pripisované Zénónovi je podvrh (SVF 1.252). Ale starší stoici (Chrysippos) zastávali veľmi podobné názory ako Zénón a hlásili sa aj k Zénónovej predstave *kosmickej* obce. Všetci zdatní sú si navzájom priateľmi (SVF 1.223); všetci chybné konajúci sú si navzájom nepriateľmi a cudzincami (SVF 1.228). *Politeia* zrušila väčšinu občianskych inštitúcií v mene dobrého spolužitia múdrych,<sup>68</sup> ako napr. chrámy a sudy, gymnáziá (konvenčné formy vzdelania<sup>69</sup>), manželstvo<sup>70</sup>, peniaze

<sup>67</sup> Diogenés, zl. V B 353 – V B 359. Porovnaj napr. zl. V B 353 (Plutarch., *Non posse suav. viv. sec. Epicur.* 22 p. 1102 E-F): „Podľa Diogena všetko patrí bohom. Veci priateľov sú však podľa neho spoločné a dobrí ľudia sú priateľmi bohov. Ale tvrdil aj to, že bohumilý človek nekoná v živote nič iné skutočne dobre ako bohumilé veci a že nie je možné, aby rozumný človek nebol aj spravodlivý. Diogenés uvažoval aj takto: všetko patrí bohom, mudrci sú však priateľmi bohov a keďže priatelia majú veci spoločné, všetko patrí mudrcom. Diogenés tvrdil, že všetko patrí mudrcom a predkladal aj iné podobné argumenty, o ktorých sme už hovorili. Jeden z nich je takýto: všetko patrí bohom, ktorí sú však priateľmi mudrcov, a keďže priatelia majú svoje veci spoločné, všetko patrí aj mudrcom. O zákone dokazoval, že bez neho nie je možný politický život. Bez mestského štátu totiž neexistuje žiaden úžitok v podobe civilizovaného spôsobu života. Tento spôsob života je totiž úzko naviazaný na mestský štát. Bez zákona však žiaden poriadny mestský štát neexistuje. Zákon teda predstavuje kultúrny spôsob života. Robil si posmech aj z urodzeného pôvodu, slávy a zo všetkých podobných vecí, keď hovoril, že sú to len ozdoby neresti. Jediná správna obec je podľa neho tá, ktorá sa týka celého sveta. Ženy majú byť podľa neho spoločné, pričom vôbec nehovoril o svaďbe, ale len o tom, že muž sa má milovať s akoukoľvek ženou, ktorú zvedie. Spoločné budú preto vraj aj všetky deti. Za celkom normálne považoval aj zobrať niečo z chrámu alebo ochutnať mäso akéhokoľvek živočícha“ (prel. Andrej Kalaš).

<sup>68</sup> Porovnaj Diog. Laert. VI 33 – 34.

<sup>69</sup> Tradičnú výchovu odmietol Zénón zrejme preto, lebo nás nevedie k zdatnosti – žiť zdatne znamená žiť podľa prirodzenosti (porovnaj SVF 1.179). Kritika tradičných inštitúcií výchovy vychádza zo sókratovskej literatúry 4. st. pr. Kr., ktorá ovplyvnila aj prvú generáciu kynikov, Diogena a Kratéta. Bližšie pozri J. Cepko, „Antisthenés a *paideia*. K sókratovskému modelu výchovy“, s. 535 – 544.

<sup>70</sup> Ženy sú „spoločné“ (podobne ako u Diogena), avšak nie bez súhlasu (SVF 1.269). Zaujímavý je aj postoj k tradičnej sexuálnej morálke (porovnaj Sext. Emp., PH 3.200): kynici

atď.<sup>71</sup> Podľa doxografov Zénón nasledoval kynikov v mnohých oblastiach, ale odmietol ich „nehanebnosť“ (ἀναιδεία, *anaideia*,<sup>72</sup> Κυνική ἀναισχυντία, *Kyniké anaischyntia*,<sup>73</sup> Diog. Laert. VII 2), t. j. kynické praktiky ἀσκήσις (*askésis*).<sup>74</sup>

Myšlienkovým krokom, ktorý vzdialil Zénóna od jeho kynických učiteľov, mohlo byť učenie o „vlastných povinnostiach“, resp. prepojenie etiky s fyzikou cez myšlienku *oikeiôsis*.<sup>75</sup>

Povinnosti (τὰ καθήκοντα, *ta kathékonta*)<sup>76</sup> – činy, ktoré nie sú ani dobré, ani zlé (tzv. „stredné povinnosti“, μέσα καθήκοντα), ale aj napriek tomu im buď dávame prednosť alebo ich zavrhuje – patria podľa Zénóna do prirodzeného poriadku; z čoho vyplýva nutnosť fyziky, ktorá sa zaoberá povahou prirodzenosti. Rozchod s kynikmi mohol spôsobiť práve tento bod učenia.<sup>77</sup>

Myšlienka οἰκείωσις (*oikeiôsis*, „osvojovanie si“)<sup>78</sup> vyjadruje proces, v ktorom sa stávame sami sebe zrejmyými a v postupných krokoch (od vrodenej pudu sebazáchovy až po uvedenie si vlastného miesta v celkovom usporiadaní vecí) si osvojujeme svoju prirodzenosť, a tým, aj prirodzenú povahu celého *kosmu*. V stoickom koncepte *oikeiôsis* sa reinterpretuje sókratovská starosť o dušu a spája sa s potrebou študovať fyziku. Zénón sa mohol rozhodnúť pre fyziku pod vplyvom Xenokratovej Akadémie, najmä pod vplyvom Polemóna.<sup>79</sup> V čase, keď opustil Kratéta, mohol vypracovať prvé body učenia o *oikeiôsis*.

---

a raní stoici tvrdia, že obcovanie medzi mužmi je indiferentné.

<sup>71</sup> Porovnaj SVF 1.259; 1.267; 1.269; SVF 3.744-745. Porovnaj M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, 1. kap. o Zénónovej *Politeii* (tento titul by sme mohli preložiť spojením *Zriadenie múdrych*) a jej kynických základoch.

<sup>72</sup> Porovnaj heslo ἡ ἀναιδεία v LSJ.

<sup>73</sup> Porovnaj heslo ἡ ἀναισχυντία v LSJ.

<sup>74</sup> Porovnaj príbeh z Apuleia (*Florida* 14) o Zénónovi, Kratétovi a Hipparchii.

<sup>75</sup> Porovnaj SVF 1.45 z Cicerona.

<sup>76</sup> Porovnaj sloveso καθήκω v LSJ (4).

<sup>77</sup> Porovnaj J. Rist, *Stoická filosofie*, s. 77-78 o dôvodoch, pre ktoré sa Zénón rozišiel s kynikmi: „...důvodom bylo vytvoření nauky, podle níž mnohé činy, které nejsou samy o sobě morální, mohou podporovat mravnost, zatímco mnohé jiné mohou podporovat nemravnost, to jest nauky o *náležitých věcech*, o věcech, jimž máme dávat přednost nebo je odmítat.“ Iný názor na Zénónov rozchod s kynikmi formuluje A. Kalas v štúdiu „Stoická etika“, najmä v častiach 5, 6, 7, 8 ([http://profil.muni.cz/01\\_2002/kalas\\_stoicka-etika.html](http://profil.muni.cz/01_2002/kalas_stoicka-etika.html)).

<sup>78</sup> Porovnaj heslo ἡ οἰκείωσις v LSJ.

<sup>79</sup> Porovnaj Diog. Laert. VII 2 a SVF 1.198 z Cicerona.

Najznámejšia polemika medzi ranými stoikmi sa týka statusu indiferentných vecí (τὰ ἀδιάφορα, *ta adiafora*)<sup>80</sup> a poukazuje priamo na sókratovsko-kynické pozadie celého sporu. Indiferentné veci (ako napr. zdravie, život, smrť, sláva, strasť, slasť, bohatstvo) nie sú z hľadiska konania ani *dobré* (ako napr. múdrosť, umiernenosť, spravodlivosť, odvaha), ani *zlé* (ako napr. nerozumnosť, nespravodlivosť, zbabelosť a ďalšie chyby konania). Podľa Zénóna nie sú v úplnej zhode s prirodzenosťou, ale niektorým z nich dávame prednosť, takže sa určitým spôsobom podieľajú na celkovom poriadku prirodzenosti. A naopak iné veci odmietame, takže sú určitým spôsobom proti prirodzenosti. Medzi indiferentnými vecami sú preto niektoré uprednostniteľné (προηγμένα, *proégmena*)<sup>81</sup> a iné nie sú uprednostniteľné (ἀποπροηγμένα, *apoproégmena*).<sup>82</sup> Zénón dokazoval svoje učenie aj logickou cestou – formuloval napr. sylogizmy typu: „Nijaké zlo neprináša slávu, ale smrť prináša slávu, smrť preto nie je zlom“ (SVF 1.196). Ak chceme byť blažení, musíme žiť tak, aby sme dosiahli úplnú zhodu s prirodzeným poriadkom vecí – človek musí voliť nielen medzi dobrým a zlým konaním, ale aj medzi indiferentnými vecami (SVF 1.192) – v tomto zmysle sú indiferentné veci dôležité pre morálne rozhodovanie (SVF 1.194; 232).

Zénón namieril náuku o indiferentných veciach proti postojom, aké zastávali doboví platonici, Speusippos a Xenokratés,<sup>83</sup> ktorí učili, že všetky veci sa podieľajú na dobre a zle (vrátane indiferentných), takže zdravie je dobré a choroba zlá, lebo nič nemôže byť „viac“ alebo „menej“ dobré (resp. zlé). Platonici mohli dospieť k tomuto záveru cez rigorózne chápanie Platónovho Dobra.<sup>84</sup> Zénón proti tomu namieta (SVF 1.220 z Cicerona), že ak by bola

<sup>80</sup> Porovnaj adjektívum ἀδιάφορος, -ov, v LSJ (II.).

<sup>81</sup> Porovnaj sloveso προάγω v LSJ (6.).

<sup>82</sup> Porovnaj SVF 1.193, z Cicerona; Diog. Laert. 7.105.

<sup>83</sup> Zénónovým učiteľom bol okrem iných platonik Polemón, ktorý nadviazal na etické učenie svojich predchodcov v Akadémii. Polemón z Atén sa pripojil ku Xenokratovej Akadémii; okolo r. 315 pr. Kr. zaujal post scholarcha; vo vlastnom učení dával prednosť konaniu pred dialektickým výcvikom. Za cieľ ľudského konania údajne označil život v súlade so zákonmi prirodzenosti (čo navonok pripomína tak kynický, ako aj stoický ideál života).

<sup>84</sup> Pozícia Starej Akadémie nebola veľmi vzdialená neskoršiemu stoickému poňatiu indiferentných vecí. Speusippos a Xenokratés nasledujú Platónovu tézu zo *Zákonov* (Leg. 661a-c; 728d-729a) učili, že všeobecne uznávané dobrá ako krása, zdravie alebo bohatstvo, sú dobrami len pre dobrého človeka, ale môžu sa stať zlom pre ostatných ľudí. Bližšie pozri Dillon, J., *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, s. 76 – 77.

chudoba zlom, nijaký žobrák by nemohol byť blažený, aj keby bol múdry.<sup>85</sup>

Diskusia o povahe indiferentných vecí nadviazala na starý sókratovský paradox: Platónov Sókratés v raných dialógoch dokazoval, že kritériom toho, čo väčšina považuje za dobré, je užitočnosť alebo škodlivosť vecí, akými sú napr. zdravie alebo choroba. Tieto veci však nie sú v skutočnosti ani dobrom ani zlom. Skutočné dobro je zviazané s praktickou rozumnosťou – so schopnosťou rozumného rozhodovania. Zdatnosť patrí k duši, kým choroba či sláva k telu alebo k oceňovaniu inými. Preto je starosť o dušu dôležitejšia pre šťastný život než čokoľvek iné.<sup>86</sup> Ak sú „indiferentné veci“ (t. j. pre Sókrata veci, ktoré nenáležia k duši) uprostred medzi dobrom a zlom, ich hodnota bude závisieť na tom, ako ich budeme užívať – ak rozumne, stanú sa dobrom, ak nerozumne, stanú sa zlom. V tomto zmysle je jediným skutočným dobrom rozumnosť (φρόνησις, *frónesis*).<sup>87</sup> Zdatnosť konania je neoddeliteľná od vedenia.<sup>88</sup> Najradikálnejšie rozvinú tento motív kynici: Len zdatnosti sú dobrom, len chyby sú zlom, všetko ostatné je bez morálnej hodnoty – preto sa musíme cvičiť v ľahostajnosti voči všetkému, čo nie je dobrom.

Zénónovo učenie o indiferentných veciach prijal jeho žiaci s výhradami. Proti Zénónovi vystúpil jeho žiak Aristón, ktorý odmietol tézu o uprednostňovaní vecí bez morálnej hodnoty. Aristón z ostrova Chios (pol. 3. st. pred Kr.) bol značne nezávislým filozofom najstaršej Stoy, ktorý sa tešil v staroveku veľkej obľuby. Patril k prvým Zénónovým žiakom. Neskôr sa stal jedným z najvýznamnejších mysliteľov svojej doby (aj keď si niektorí historici myslia, že jeho meno sa preslávilo najmä vďaka polemike so Zénónom). Odmietal

<sup>85</sup> Cicero k tomu dodáva: „Zénón mal odvahu nazvať ho nielen blaženým, ale aj bohatým.“ (SVF 1.220). Považa bohatstva je dôležitou témou staršej sókratovskej literatúry; porovnaj Antisthenov zlomok V A 81, v ktorom Antisthenés tvrdí, že najviac zo všetkého si zakladá na bohatstve (πλούτος), ale pod bohatstvom nemá na mysli to, čo väčšina Aténčanov (peniaze, pôdu, statky atď.) – aj chudobný človek môže byť bohatý, ak sa oslobodí od konvenčného chápania bohatstva a za bohatstvo začne považovať niečo iné ako „vonkajšie dobrá“. Vlastné chápanie bohatstva vysvetľuje Antisthenés v zlomku V A 82 z Xenofónovho *Symposia* (4,34-44), ktorý považujú viacerí historici za najstaršie literárne stvárnenie kynického spôsobu života. Xenofónovo *Symposion* predstavuje Antisthena ako človeka pohŕdajúceho bohatstvom a vonkajšími dobrami (česť, sláva, pocty) – ako človeka, ktorý predznačuje neskoršie kynické stvárnenie mudrca zbavujúceho sa majetku, aby sa oslobodil od pút konvencií (Diogenés, Kratés, Hipparchia).

<sup>86</sup> Porovnaj Plato, *Euthyd.* 280d-282d; *Meno* 87d-89a.

<sup>87</sup> Porovnaj heslo ἡ φρόνησις v LSJ (II.).

<sup>88</sup> Porovnaj Plato, *Charm.* 158e-159a.

všetky skúmania fyziky a logiky a zaoberal sa výlučne etikou (SVF 1.351; 1.357). Sám seba považoval za pokračovateľa sókratovského praktického filozofovania. V etických názoroch mal najbližšie ku kynikom (SVF 1.351; 1.133). Niektoré správy tvrdia, že po Zénónovej smrti založil vlastnú školu za bránami Atén. Pravdepodobne bol autorom tzv. Χρειαί, čo mohla byť zbierka morálnych anekdot, aké písali kynici.<sup>89</sup>

Indiferentné veci sú jednoducho indiferentné – hovorí Aristón (SVF 1.361; 1.351). Neprijateľné je podľa neho aj Zénónovo učenie o rozhodovaní, lebo každé rozhodnutie musí viesť dobro, jediný morálny cieľ (SVF 1.364; 1.365; 1.369). Len zdatný človek sa rozhoduje dobre. Ak nám napr. niekto hovorí, aby sme chránili svoje zdravie, vyhlasuje tým za morálne dobro niečo, čo nie je skutočným dobrom – takéto príkazy sú „dobré“ nanajvýš pre malé deti, ktoré sa ešte nevedia rozhodovať.<sup>90</sup> Aristón argumentuje ako verný stúpenec kynizmu<sup>91</sup> – čo dosvedčuje veľkú blízkosť ranej stoickej pozície ku kynickej, ktorú Zénón nakoniec opustí učením o indiferentných veciach a konceptom *oikeiósisis* (t. j. obhajobou potreby štúdia fyziky pre etiku).<sup>92</sup>

Vplyv kynizmu na myslenie 3 st. pred Kr. sa prejavil nielen v etike zdôrazňovaním skromnosti a prísnosti vo vzťahu k sebe samému, ale aj v literatúre. Pod vplyvom kynických žánrov písal napr. Pyrrhónov nasledovník Timón svoje Σίλλοι (*Silloi*, „Posmešky“ či „*Hanopisy*“)<sup>93</sup> – žánrovo pripomínajú paródie, aké skladali kynici počnúc Kratétom a končiac Menippom. Kynické písanie ovplyvnilo aj rímsku literatúru, najmä hnutie druhej sofistiky (Lúkianos, Dión, Varro atď.). Senecove *Listy Luciliovi* (*Epistulae morales ad Lu-*

<sup>89</sup> Porovnaj Diog. Laert. 7.160-166. K Aristónovi pozri: zlomky v Arnimovej zbierke (SVF 1., s. 75-90).

<sup>90</sup> Aj keď odlišný zmysel vyjadruje zlomok 361: Veciam nedávame prednosť pre ich prirodzenosť, ale podľa okolností a vo vzťahu k iným veciam; napr. niekedy je pre múdreho lepšie byť chorý, ak má slúžiť tyranovi (SVF 1.361). V takomto chápaní sa prejavuje skôr Sókratov apel na rozumnosť rozhodovania než kynicko-stoická prísnosť.

<sup>91</sup> Pripisuje sa mu aj názor, že skutočne múdry môže zatúžiť po čomkoľvek (tým sa údajne líši od Pyrrhóna, ktorý zastáva oveľa prísnejší názor – poznamenáva Cicero; SVF 1.369).

<sup>92</sup> Najznámejšou kynickou praktikou *askésisis* bola verejná masturbácia (χειρουργεῖν = doslova „pracovať rukou“; Diog. Laert. VI 46). Masturbácia, súlož na verejných miestach, incest a mnoho ďalších zákazov zo strany konvenčnej morálky patria podľa kynikov k indiferentným veciam, ktoré sa nijako nepodieľajú na zdatnej činnosti – porovnaj Philodemus, *Sto. Herc.*, col. 10-11.

<sup>93</sup> Porovnaj heslo *ὁ σίλλος* v LSJ (II.).

*cilium*) vychádzajú literárnou formou z kynickej *diatribé*.<sup>94</sup>

1. obdobie vývoja antického kynizmu sme datovali 4. – 3. st. pred Kr. Posledný známy kynik 1. obdobia bol Kerkidas z Megalopolu (alebo z Kréty).<sup>95</sup> Kynizmus sa v jeho myslení paradoxne nevyučoval s politickým pôsobením: Kerkidas vystriedal všetky politické funkcie; bol vojakom, politikom aj zákonodarcom, čo bolo pre diogenovský kynizmus nezvyčajné, či dokonca nemysliteľné. Kerkidas má z tohto hľadiska bližšie k rímskym kynikom než k Diogenovi alebo Kratétovi.

Počas 2. a 1. st. pred Kr. sa kynici vytratili zo zachovaných správ. Ak sa vytratili aj z antických veľkomiest, mohlo to súvisieť so zánikom politického usporiadania, ktoré raní kynici odmietali. Avšak ako sme naznačili vyššie, kritická stránka kynického „učenia“ nevyjadrovala celý kynický postoj, aj keď bola (aspoň pre raných kynikov) východiskom hľadania dobrého života. Za pravdepodobnejšiu by sme mohli považovať hypotézu, že kynici sa naďalej pohybovali v gréckych, najmä východných mestách, ale nezachovali sa nám správy o ich neprístojných činoch.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Διατριβή (*diatribé*) je žáner, v ktorom sa živá reč opiera o ľahko zrozumiteľnú argumentáciu. Diatriby sa stanú obľúbeným žánrom počas helenizmu a v období rímskeho cisárstva (Epiktétos, Musonius Rufus).

<sup>95</sup> Porovnaj Diog. Laert. VI 76.

<sup>96</sup> Bližšie pozri D. Dudley, *A History of Cynicism*, s. 117 – 124. Porovnaj taktiež J. Moles: „*Honestius Quam Ambitiosus: An Exploration of the Cynic's Attitude to Moral Corruption in His Fellow Men*“, s. 122.



## 1.2. Kynizmus v období rímskeho cisárstva

Nástupnícke prúdy raného kynizmu nájdeme od 1. st. po Kr. vo všetkých väčších mestách rímskeho cisárstva (Alexandria, Konštantínopol, Antiochia, Rím, Jeruzalem). Prvý známy kynik 2. obdobia bol Démétrios z Tarsu (1. st. po Kr.). Seneca o ňom hovorí ako o výnimočnom rečníkovi a bystrom mysliteľovi (*De Vit. Beat.* 25). Démétrios pôsobil v Ríme ako morálny učiteľ – zaplietol sa do politických zápasov, keď kritizoval obhajcov aristokratizmu. Nero ho vyhostil z Ríma, neskôr sa vrátil, ale za vlády Vespasiana musel opäť odísť do vyhnanstva.<sup>97</sup>

Pre neskorších gréckych a rímskych nasledovníkov Diogena bola príznačná zapálená kritika prepychu, mocibažnosti a márnomyseľnosti. V tomto období preberalo kynické myšlienky toľko rôznorodých myšlienkových a sociálnych skupín, že to v antike nemá obdobu. Spomeňme len niektoré osobnosti a skupiny: Filón Alexandrijský, rímski aristokrati, raní kresťania, cisár Marcus Aurelius, cirkevní otcovia, mestská chudoba, otroci, grécki sofisti rímskeho obdobia, rímski moralisti a učitelia aristokratov, satirickí spisovatelia (Lúkianos, Varro) atď. Už tento krátky výpočet vyvoláva otázku, kto je legitímnym nástupcom raných kynikov, resp. ako nadviazali tak odlišní myslitelia a sociálne skupiny na raný kynizmus? Ukazuje sa, že postoj rímskych kynikov k ranému dedičstvu je rôznorodý a špecifický – každý si vyberá z kynického spôsobu života to, čo sa mu hodí (ako to vidíme napr. v prípade Peregrina, ktorého vykresľuje Lúkianos takmer ako priamy protiklad Démónakta). Ale na druhej strane by bolo v priamom rozpore s raným kynickým ideálom slobody, ak by sa rímski kynici držali striktné „učenia“ Diogena a Kratéta.

V rímskych podobách kynizmu sa objavuje aj neočakávaný prvok: Niektorí kynici (Peregrinos, Démónax) pôsobiaci navonok v duchu raného kynizmu („pouliční kazatelia“, ktorí zo zásady nepíšu teoretické traktáty) rozvinuli „kolektívne praktiky“, ktoré by boli pre Diogena alebo Kratéta neprijateľné.<sup>98</sup> Lúkianos hovorí

<sup>97</sup> Porovnaj Dio Cassius 65.13.

<sup>98</sup> Démónax a Peregrinos chcú vytvoriť z kynizmu populárnu filosofiu prijateľnú pre masu. Každý pritom považuje za kynické niečo iné. Porovnaj Lucianus, *Demonax* 22, kde si Démónax a Peregrinos vycítajú nedostatočne kynický spôsob života. Kritiku rôznych podôb kynizmu formuluje aj Julian (viď nižšie).

napr. na adresu svojho učiteľa, že Démónax prakticky uplatňoval „zmiešaný kynizmus“, ktorý uctieval Sókrata, obdivoval Diogena a miloval Aristippa.<sup>99</sup> Pripomeňme, že doxografickí spisovatelia tohto obdobia ponímali Aristippovu podobu hedonizmu v priamom protiklade voči Antisthenovmu a Diogenovmu chápaniu šťastného života zbaveného vášní (ἀπάθεια). V tejto súvislosti citovali Antisthena, ktorý mal vo zvyku hovoriť: *Radšej zošalím, ako by som mal prejavovať radosť*.<sup>100</sup> Démónax sa v duchu svojej doby nechal inšpirovať viacerými filozofiami – najbližšie mu bol Sókratés (odmietal však sókratovskú iróniu – podobne ako epikúrovci alebo stoici), aj keď podľa zovňajšku a skromného života pripomínal skôr Diogena. Svojím životom nevzbudzoval pohoršenie ako prví kynici a nikto sa nad ním nepozastavoval – Lúkianos dokonca hovorí, že vychádzal s každým človekom (čo je pomerne nekynické najmä vo vzťahu k *parrhésii*).<sup>101</sup>

Vďaka kolektívnym praktikám získal rímsky kynizmus značnú popularitu medzi pospolitým ľudom a v niektorých bodoch mal blízko aj k asketickým náboženským prúdom neskorej antiky, napr. ku kresťanstvu. Peregrinos sa stal podľa Lúkiana predstaveným nejakého kresťanského spoločenstva:

Práve vtedy si osvojil tú prapodivnú múdrosť kresťanov, keď sa v Palestíne dostal do styku s kňazmi a vykladačmi Písma. A čo z toho vzišlo? Zakrátko sa z nich stali malé deti a z neho prorok, hlava náboženskej obce (θιασάρχης) a náčelník zhromaždenia (ἡγουμῆν) – to všetko sám v jednej osobe. Z kníh jedny vykladal a objasňoval a mnoho ďalších písal. Dívali sa naňho ako

<sup>99</sup> Lucianus, *Demonactis vita* 62.

<sup>100</sup> Porovnaj zl. V A 122. Fráza μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθεῖην (*Radšej by som zošalel, ako prežil rozkoš!*) patrí k často citovaným Antisthenovým výrokom, aj keď jej zdroje (pochádzajúce až z 2. – 3. st. po Kr.) nie sú príliš vierohodné (Diogenés Laertios, Klémens Alexandrijský, Sextos Empeirikos, Eusébios, Gellios). Väčšina historikov si myslí, že fráza odkazuje na Antisthenovo radikálne odmietnutie hedonizmu. Proti Antisthenovmu údajnému anti-hedonizmu argumentuje Voula Tsouna McKirahan („The Socratic Origins of the Cynics and Cyrenaics“, s. 371 nn.). Podrobne sa touto otázkou zaoberá A. Brancacci („Érotique et théorie du plaisir chez Antisthène“, s. 46 nn.), 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 „anti-hedonizmu“ u Antisthena by bola namierená proti vášňam bez miery, lebo tie vedú človeka k utrpeniu. Porovnaj taktiež H. Tarrant, „The Hippias Major and Socratic theories of pleasure“, in: Vander Waerdt, *The Socratic Movement*, s. 107 nn. (Antisthenovu etiku chápe ako obdobu osvieteniského hedonizmu).

<sup>101</sup> Porovnaj Lucian, *Demonactis vita* 5.

na boha, stal sa ich zákonodarcom (νομοθέτης) a na nápisoch ho označovali ako predstaveného – lebo doteraz uctievali toho veľkého človeka, ktorý bol v Palestíne pribitý na kríž za to, že uviedol do života tento nový kult.<sup>102</sup>

Lucianus, *Pas. Pereg.* 11

Z tejto pasáže nie je úplne jasné, čo sa skrýva za Lúkianovým termínom „kresťania“ (Χριστιανοί, *Christianoi*) – mohlo ísť o jednu z mnohých židovsko-kresťanských siekt tejto doby. Ale na druhej strane je zrejmé, že medzi dobovým kynizmom a židovsko-kresťanskými asketickými sektami, medzi ktoré patrilo aj kresťanstvo v rôznych raných podobách, jestvovala veľká blízkosť – najmä pokiaľ ide o životný štýl a vzťah k rímskej majorite.<sup>103</sup>

Zdá sa, že niektorí kynici mali ambície vytvoriť z kynického života „populárnu filosofiu“. Ambície niektorých popularizátorov kynizmu kritizovali samotní kynici, resp. ich obdivovatelia, napr. Epiktétos alebo Dión.<sup>104</sup> V tomto aspekte sa rímski kynici vzdialili mysleniu raných gréckych kynikov, ktorí odmietali inštitucionalizovanie kynického životného štýlu. Ďalšia zvláštnosť kynikov rímskeho obdobia sa prejavila v ich angažovanosti v politike – počas vlády Vespasiana, Neróna a Domitiana sa odohrali viaceré politické zápasy, do ktorých vstúpili stoickí a kynickí mudrci.

Kynici v tomto období často splyvali so stoikmi. Niektorí stoici sa dokonca označovali za kynikov. Epiktétos napr. opúšťa podľa Digenovho vzoru ríšu teoretického poznania, aby založil myslenie na praktickom konaní. Jeho životnou zásadou bolo heslo: *Bud' znášavý a zdržanlivý!* (ἀνέχου καὶ ἀπέχου).<sup>105</sup> Takisto Marcus Aurelius

<sup>102</sup> Lúkianos (okolo 120 –180 po Kr.), potulný rečník a satirický spisovateľ ovplyvnený kynizmom, ktorý patrila k hnutiu „druhej sofistiky“. Lúkianos sa zbližil v Aténach s kynickým filozofom Démónaktom, ktorý sa stal jeho učiteľom (Lucian, *Demonactis vita* 1). Lúkianos rozvinul kynické myšlienky „literárne“ (nadviazal na kynické žánre a spracoval typické kynické témy), no zároveň je jeho autorský a mysliteľský postoj typicky kynický, lebo v plnom slova zmysle využíva kynickú „slobodu reči“ (*parrhésia*). Lúkianos je obdivovateľom aj kritikom kynizmu – kritizuje svojich súčasníkov, ktorých stavia do priameho protikladu k Démónaktovi (v spise *O Peregrinovom skone* a v *Utečencoch*) – Lúkianos zavrhuje najmä tie praktiky kynikov, ktoré sú na hony vzdialené tradičnému ideálu kynickej zdatnosti.

<sup>103</sup> Porovnaj G. Bagnani, „Peregrinus Proteus and the Christians“, s. 110-112.

<sup>104</sup> Porovnaj Epict., *Diss.* 3.22.50; 4.8.5; Dio Chrysostom 32.9; 34.2; Julian, *Or.* 7 a 9; Lucianus, *Pas. Pereg.*

<sup>105</sup> Porovnaj Aulus Gellius, *Noct. att.* 17.9, 6 (prel. Eleonóra Vallová): „Epiktétos, hovorieval, že sú dve najmrzkejšie a najodpornejšie chyby charakteru, a to neznášavosť a nezdržanlivosť, keď alebo neznášame krivdy, ktoré treba znášať, alebo sa nezdržiavame roz-

uvádza medzi tými, ktorí ho najviac ovplyvnili, Diogena.<sup>106</sup>

Kynizmus sa výrazne prejavoval v literárnom hnutí „druhej sofistiky“, z ktorého vzišlo niekoľko významných kynických traktátov. Pripomeňme si aspoň niektoré, aby sme si vytvorili predstavu o dobovom chápaní kynického života. Texty rímskych sofistov sú dôležitým zdrojom správ o kynickom hnutí, pretože mnohé z nich buď priamo nadviazali na texty starších kynikov alebo z nich preberajú jednotlivé motívy.

Dión Chrysostom podľa všetkého nadviazal vo svojom písaní na Antisthenovo dielo.<sup>107</sup> Slávny Diónov spis *Diogenés alebo o tyranii* (Orat. 6) dáva do protikladu nebojácneho Diogena a zbabelého tyrana – Dión porovnáva (σύγκρισις, *synkrisis*) dva typy charakteru, aby tak zvýraznil kynický spôsob života, ktorý jediný je hodný nasledovania.<sup>108</sup> Kynizmus nadobúda v Diónovom podaní značne idealizovanú podobu.

Podobne ako Dión nadviazal na staršie kynické žánre Lúkianos – potulný rečník, sofista a satirický spisovateľ. Oproti Diónovi je omnoho kynickejší, lebo vedome využíva kynickú „slobodu reči“ (παρρησία, *parrhésia*). Lúkianos spája kynizmus predovšetkým s demonštráciou slobody, ktorá je v jeho vlastnej praxi satirickou kritikou (ako novou podobou *parrhésie*) – v tomto zmysle stavia individualistickú etiku starých kynikov proti kolektívnej praxi svojich kynických súčasníkov.

H. Niehues-Pröbsting (*Der Kynismus des Diogenes und der Begriff der Zynismus*, s. 211-213) uvažuje o 3 stupňoch Lúkianovho kynizmu: 1. sklon k idealizácii kynizmu – v spisoch *Život Démonaktov* (podobne v pseudo-Lúkianovom *Kynikovi*); 2. satira a kritika dobových kynikov – spisy *O Peregrinovom skone*, *Utečenci*; 3. využívanie kynických motívov v satirách – spisy *Zeus prehádaný*, *Podsvetné rozhovory*. Práve tento 3. stupeň je najdôležitejší v Lúkianovej tvorbe.

---

koší, ktorých by sme sa mali zdržiavať. Povedal: *Ak má niekto na srdci len tieto moje dve slová a dbá o nich, bude veľmi pokojne a cnostne žiť*. Dve slová, ktoré spomínal, sú: ἀνέχων, ἀπέχων, znášaj a ovládaj sa.“ Porovnaj *Dissertationum Epictetearum sive ab Arriano sive ab aliis digestarum fragmenta* (ed. H. Schenkl, Leipzig, Teubner, 1916), zl. 10.34.

<sup>106</sup> Porovnaj *Med.* 1.6: „Diogenés ma odviezol od malicherného pachtenia.“

<sup>107</sup> Moderní historici charakterizujú Dióna zvyčajne ako filosofického „eklektika“, ale ako ukazuje analýza Aldo Brancacciho („Dio, Socrates, and Cynicism“), Dión je antisthenovským filozofom, ktorý priamo rozvíja antisthenovské témy.

<sup>108</sup> Ku kynickým motívom v Diónovej tvorbe pozri Moles, „The Career and Conversion of Dio Chrysostom“, s. 79-100.

V satire *Výpredaj životov* zosmiešňuje Lúkianos rôzne filosofické školy cez postavu Herma, ktorý predvádza pred kupcov najvýznamnejších predstaviteľov filosofických škôl ako otrokov a vyzýva ich, aby si sami stanovili svoju „praktickú cenu“. Najhoršie dopadne Diogenés, aspoň pokiaľ ide o cenu filozofa, ale o nič lepšie nedopadnú ani Pythagoras alebo Chrysippos. Lúkianos predstavuje filozofiu ako nepraktickú vec a jednotlivých filozofov zobrazuje ako šarlatánov – proti filozofii (podobne ako proti náboženským predsudkom a poverám) stavia zdravý rozum. Jeho kritika filozofie je krásnym príkladom komickkej kynickej masky (porovnaj postavu Parrhésiada) v kynickej parodickej literatúre, ktorá je neúprosná ku všetkým autoritám vrátane autority „otca kynikov“, Diogena.

Ďalší významný rečník a platónsky filozof Maximos z Tyru, autor populárno-filozofických rečí (Διαλέξεις, *Dialexeis*), oslavuje kynickú sebestačnosť a nezávislosť vo svojej 36. reči, ktorá vychádza z Diónovej reči (Dio Chrys., *Orat.* 6). Najskôr porovnáva zlatý a železný vek, potom život plný hýrivých radovánok a život striedmy, aby sa lepšie ukázala blaženosť kynického života (*Orat.* 36.5). Maximos vyzdvihuje Diogenovu sebestačnosť a autonómiu, ale vyjadruje to negatívnym spôsobom:<sup>109</sup> „bez strachu z tyranov“, „bez obmedzenia zákonov“, „bez politických záväzkov“ (*Orat.* 36.5 Hobein):

Opusť teda tieto obrazy, ktoré hovoria len rečou mýtov, a choď k mužovi, ktorý nežije podľa zásad Krona, ale uprostred tvrdého zápasu života. Bol to muž, ktorého oslobodil sám Zeus a Apolón. Nebol Atičan ani Dór, a už vôbec nedostal Solónovu ani Lykurgovu výchovu – veď cnosť nemožno odhlasovať na žiadnom vznešenom mieste ani prikázať tými najlepšimi zákonmi. Prišiel z ďalekej Sinópy v Ponte. A ako žil, keď sa poradil s bohom Apolónom? Jednoducho zo seba zhodil všetku kliatbu zlej situácie, do ktorej ho život postavil. Oslobodil sa z pút, ktoré ho zvierali, a potom už po zemi putoval celkom slobodne: myseľ mal voľnú ako vták, nebál sa žiadneho tyrana, k ničomu sa nedal donútiť žiadnym zákonom, neotravoval sa verejným dianím ani výchovou detí, ale nezotročilo ho ani manželstvo či práce na poli.

<sup>109</sup> Porovnaj M. Billerbeck, „The Ideal Cynic from Epictetus to Julian“, s. 214.

Okrem tohto všetkého si nedal život znepríjemniť ani vedením vojny či obchodovaním, ktoré iných vláči po moriach z jedného konca sveta na druhý.

Zo všetkých týchto činností a z ľudí, ktorí ich vykonávali, sa len smial. Robil to presne tak, ako sa my dospelí smeje z malých detí, keď vidíme, ako smrteľne vážne berú hru v kocky: často si ich navzájom násilne berú a pritom sa jeden s druhým aj pobijú. On však žil životom skutočne slobodného a ničím neohrozovaného kráľa. Ale nebol to život kráľa, ktorý by v zime strpčoval život Babylončanov a v období letných horúčav zasa trápil Médčanov. Diogenés sa podľa ročných období sťahoval len z Attiky na korintskú šiju Isthmos a potom späť z Isthmu do Attiky. Ako kráľovský palác mu slúžili verejné telocvične, chrámy či mestské háje zasvätené nejakému božstvu. Svoje najväčšie a najlepšie strážené bohatstvo však videl v celučičkej zemi. Pre jej plody a pramene, ktoré zvykol nazývať jej deťmi, mu totiž nik nemohol strojiť úklady. Voda zo studničky mala pre neho väčšiu cenu ako to najdrahšie víno z ostrova Lesbos alebo Chios. Bol zvyknutý na zlé počasie, vedel sa s ním popasovať ako dajaký lev a preto ho dokonca aj vyhľadával. Nevyhýbal sa ani nepriazni ročných období zosielených samotným Diom. Najvyššiemu bohu sa totiž odmietol priečiť tým, že by si v zime umelo vytváral teplo a v lete naopak túžil po ochladení.

Takýto spôsob života ho však priviedol k tomu, že si zvykol na prirodzenú povahu každej veci. Životospráva, ktorá s tým bola spojená, mu prinášala zdravie a silu až do najvyššieho veku života. A pritom vôbec nepotreboval lieky, ani nepoužíval železo či oheň. Pokojne sa zaobišiel aj bez lekárskeho umenia kentaura Cheiróna, boha Asklépia či všetkých tých asklepiovcov, ktorí nasledovali potom. Nepotreboval ani veštby veštcov, očisty kňazov či zaklínadlá čarodejníkov. A keď zachvátil vojnový požiar celé Grécko a všetci sa postavili proti všetkým, „ktorí už predtým vojny, čo kosili národy, viedli“, (Γ 132) on jediný si užíval mier. Veď on sám chodil bez zbrane, hoci všetci navôkol boli po zuby ozbrojení. Uprostred vojnovéj seče ho jednoducho chránilo akési zvláštne prímerie. Vyhýbali sa mu dokonca aj tyrani a udavači. To preto, lebo rád privádzal do úzkych a rád vyvracal zlých a podlých ľudí. Nerobil to však žiadnymi chytrými argumentmi, lebo takto by bol nanajvýš trápny, ale samotnými činmi, ktoré vždy aj nejako vysvetlil. Tento Diogenov spôsob vyvracania bol

veľmi účinný a pritom nebol vôbec agresívny. Možno práve preto proti nemu nevystúpil žiaden Melétos, Aristofanés, Anytos, ani žiaden Lykón.

Maxim. Tyr., *Orat.* XXXVI 5 (prel. Andrej Kalaš).

Maximov Diogenés sa na jednej strane vysmieva ľuďom, ktorí sú zaťažení povinnosťami ako ťažkým bremenom, ale zároveň zdôrazňuje morálny aspekt kynického života (jedine zdatnosť vedie k dobrému životu) podobne ako Sókratés (*Orat.* 36.6). Diogenés je blažený preto, lebo je oslobodený od vášní, nikto ho nemôže nikam vyhnať, je ἄπολις (*apolis*), je bezdomovcom (ἄοικος, *aoikos*, ἀνέστιος, *anestios*), nemá otrokov (ἄδουλος, *adúlos*) a nevlastní majetok (ἀκτήμων, *aktémón*):<sup>110</sup>

„Vieme si predstaviť, že by Diogenés nevedel práve takýto život? Veď to bol život, ktorý dodnes obdivujú všetci rozumní ľudia. Diogenés si ho sám vybral, keď mu ho ponúkol Apollón a schválil Zeus. Vari by sme mohli tento Diogenov stav nazvať nejako inak ako dokonalým ovládaním konania, ktoré je v plnej moci konajúceho?

Len sa opýtaj toho, kto sa práve oženil, prečo sa žení. Odpovie ti, že kvôli deťom. Opýtaj sa toho, kto vychováva deti, prečo ich splodil. Odpovie ti, že by bol rád, keby pokračovalo jeho potomstvo radom nasledovníkov. Keď sa zas podobne spýtaš toho, kto práve narukoval, zistíš, že túži po nejakých výhodách. Podobným spôsobom sa dozvieš aj to, že roľník túži po svojich plodoch, že obchodník miluje bohatstvo a prepych a že politik prahne po uznaní. Ale väčšina týchto túžob je zmarená a obracia sa v pravý opak. Ak sa aj dostaví nejaký úspech, skôr je výsledkom splnenej modlitby a nie zreлым dielom poznania či dokonalého ovládania remesla. Celkom zákonite totiž každý, kto si zvolí takýto spôsob života, narazí v živote na vážne prekážky. Proti jeho vôli totiž na neho doľahne trápenie, o akom sa mu nikdy ani len nesnívalo. Zarážajúce je pritom to, že predtým dobre vedel, aké priority a aké dobré si v živote dobrovoľne volí. Mohol by si nazvať aspoň jedného z týchto ľudí slobodným? Vari povieš, že slobodným je demagóg, ktorý je vodcom davu? Určite nie. Veď musíš priznať, že je otrokom mnohých pánov. Alebo je podľa teba slobodný rečník? Nie je náhodou otrokom nemilosrdných sudcov? A čo tyran? Ten predsa otročí bezuzdným rozkošiam. Alebo vojenský stratég? Nie je ot-

<sup>110</sup> Porovnaj Epict., *Diatr.* 3.22.45; 3.22.47; 4.8.31. Vymenované stavy sú vyjadrené opäť negatívne (cez alfa-privatívum predpony ἄ-).

rokom nevyspytateľného osudu, ktorý nemôže nijako predvídať? A čo námorníci brázdia šíre moria? Nie je aj ten otrokom svojho remesla, ktoré so sebou nesie toľko neistôt?

Vraj je naozaj slobodný iba filozof? A ktorého myslíš? Lebo ja vždy chválím predovšetkým Sokrata. Ale dopytal som sa, že povedal: „Podriadujem sa zákonu a preto dobrovoľne idem do väzenia a dobrovoľne vypijem jed“. Ale, ale Sokrates. Len si uvedom, čo vlastne hovoríš. Robíš to naozaj dobrovoľne alebo sa len dôstojne staviaš zoči-voči nevyhnutnému osudu? Vravíš, že: „poslušný voči zákonu“? Ktorý zákon máš na mysli? Ak hovoríš o Diovom zákone, pridávam sa a chválím jeho zákonodarcu. Ale ak myslíš Solónov zákon, prečo by mal stáť Solón vyššie ako Sokrates? Ale za filozofiu nech mi odpovie sám Platón, či ju naozaj nikto nikdy neohrozil. Naozaj to nebol ani Dión na úteku, ani Dionýzios so svojimi vyhrážkami, ani Sicílske či Iónske more, ktoré krížom-krážom brázdia námorníci proti svojej vôli? Dokonca keď sa bližšie pozrieme aj na Xenofóna, nevidím nič iné len život plný blúdění z miesta na miesto, život ovládaný vrtkavým osudom, život, v ktorom musel tento človek nielen podstúpiť vojenskú výpravu a proti svojej vôli sa ujať velenia vojska, ale dokonca čestne prijať aj vyhnanstvo. Toto všetko sú podľa mňa životné peripetie, ktorým sa dokázal Diogenés úspešne vyhnúť. A práve vďaka tomuto spôsobu života stojí vyššie ako Lykurgos, Solón, Artaxerxés či Alexander. Je dokonca slobodnejší ako sám Sokrates, a to sa ani nemusel dať dovliecť pred súd, uvrhnúť do žalára, či nechať chváliť pre pohromy, ktoré naň doľahli.“

Maxim. Tyr., *Orat.* XXXVI 6 (prel. Andrej Kalaš).

Maximov Diogenés dokonale ovláda svoj život, lebo koná iba to, čo je v jeho moci. Je slobodnejší ako ktokoľvek iný, remeselník alebo samovládca, lebo sa zbavil všetkých zbytočných a márných túžob. Je dokonca slobodnejší ako Sókratés, lebo za jediný zákon, ktorému sa musí podriaďovať, považuje zákon prirodzenosti. Kynizmus sa tak stáva synonymom skutočnej slobody<sup>111</sup>

Dôležitým zdrojom správ o povahe kynizmu v období rímskeho cisárstva je pre nás cisár Julian (Caesar Flavius Claudius Iulianus

<sup>111</sup> Zdá sa, že Maxim tu robí narážku na Platónovho *Kritóna*, v ktorom Sókratés odmieta prijať Kritónovu ponuku, aby utiekol z väzenia, lebo ak by ju prijal, porušil by zásady, ktorých sa držal po celý svoj život. Keď neposlúchneme zákony obce, zbavíme ich platnosti a obec bude vyvrátená – argumentuje Platónov Sókratés. Človek musí poslúchať zákony, aj keď si myslí, že sú nespravodlivé. Zákony majú vždy pravdu (*Crito* 51b-c). Takéto stanovisko je v priamom protiklade s kynickým chápaním konvenčných zákonov.



Augustus), ktorý bol ovplyvnený novoplatónskou filosofiou. Julian sa pokúšal o obrodu tradičného náboženstva a tradičnej vzdelanosti, za čo si vyslúžil titul „odpadlík od kresťanstva“ (*Apostata*). Julianova novoplatónska pozícia neznamena, že by odmietal iné filosofické postoje. Naopak, poukazoval na dobré a zlé stránky rôznych myšlienkových škôl vrátane kynizmu. Jeho VI. Reč (*Orat. VI*) je nazvaná *Proti nevzdelaným kynikom* a VII. Reč (*Orat. VII*) má titul *Proti kynikovi Hérakleiovi*. Obidve reči sú zapálenou kritikou kynického skepticismu v otázkach božej moci a vôle (s čím by súhlasili aj jeho ideoví nepriatelia v radoch cirkevných otcov). Ale Julian si kynikov zároveň váži ako jednu z ciest filosofovania, ktorá nás vedie k pravde o našich životoch.<sup>112</sup>

Podobne ako Maximos kladie do popredia kynickú slobodu, ktorá sa opiera o vlastnú rozumnosť:

ἀλλ' ἴσως ὁ μὲν λόγος οὐ φησι δεῖν ἀντὶ τῶν ἀληθῶν καὶ μὴ πεπλασμένων τὰ ψευδῆ καὶ πεπλασμένα παρὰ τοῦ κυνός, „ὥ μόνῳ τῆς ἐλευθερίας μέτεστιν“, ἐν τοῖς κοινοῖς ἄδεσθαι συλλόγοις, ἢ συνήθεια δὲ αὐτῷ γέγονεν ἀπὸ Διογένους ἀρξαμένη καὶ Κράτητος ἄχρι τῶν ἐφεξῆς. οὐδὲν οὐδαμοῦ παρὰδειγμα τοιοῦτον εὐρήσεις· ἐκεῖνο γὰρ ἀφίημι τέως ὅτι τῷ κυνικῷ „τὸ νόμισμα παραχαράττοντι“ τῇ συνήθειᾳ προσέχειν οὐδαμῶς προσήκει, τῷ λόγῳ δὲ αὐτῷ μόνῳ, καὶ τὸ ποιητέον εὐρίσκειν οἰκοθεν, ἀλλ' οὐ μανθάνειν ἔξωθεν

Zdravý rozum určite neprikazuje kynikovi, „ktorý jediný je slobodný“, aby na spoločných zhromaždeniach ospevoval lživé a vymyslené namiesto pravdivého a nevykonštruovaného. Túto prax do kynizmu zaviedol Diogenés a Kratés a pokračovali v nej ďalší nasledovníci. Nikde inde však praktický príklad na niečo také nenájdeš. Zatiaľ sa nebudem zaoberať tvrdením, že kynik, ktorý bude „falšovať obeživo“ (τὸ νόμισμα παραχαράττοντι), sa vôbec nemá riadiť zvykmi ľudí, ale že si má všímať len to, čo je rozumné, a prostredníctvom vlastného rozumu objavovať to, čo má robiť a nehľadať to u iných.

Julian. *Orat. VII* 4 p. 208 C-D (prel. Andrej Kalaš).

<sup>112</sup> Podľa niektorých historikov patrí Julian k posledným intelektuálom, ktorí čítali v gréckom origináli nezachované klasické spisy (napr. Antisthenove a Kratétove). Porovnaj N. M. Σκουτερόπουλος, *Οι αρχαίοι κυνικοί*, s. 55. O Julianovom vzťahu k starším kynikom pozri štúdiu Artura Pacewicza, „Γνωθί σαυτὸν jako oznaka jedności filozofii według Juliana Apostaty (Mowa VI: *Do niewykształconych cyników*)“, s. 108 – 116.

Julianove reči naznačujú, že pre kynikov pôsobiacich v období rímskeho cisárstva bola jednou z hlavných tém kritika prepychového spôsobu života.<sup>113</sup> O tom, že kynická kritika konvenčnej morálky nebola samoučelná, svedčí pasáž z IX. Reči:<sup>114</sup>

...keď raz v spoločnosti ľudí, medzi ktorými bol aj Diogenés, akýsi mladík s náležitým zvukom uvoľnil vetry, kynik ho udral 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 pripája k anekdote krátky 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.

To, čo nás oslobodzuje predovšetkým, je schopnosť ovládnuť svoje vášne. Vláda nad sebou samým je cesta k slobode – je slobodou.

---

<sup>113</sup>Bližšie pozri M. Billerbeck, „L'empereur bourru: Julien et le 'Dyscolos' de Ménandre“, s. 37-51.

<sup>114</sup> Julian., *Orat.* IX [= VI] 15 p. 197 B-D.

### 1.3. Kynizmus ako škola?

Napriek širokému zoznamu mysliteľov, ktorí sa hlásili ku kynizmu, vyvoláva doxografické vymedzenie „kynickej školy“ (αἵρεσις, *hairesis*) niekoľko otáznikov. Predovšetkým označenie Antisthena ako zakladateľa školy pôsobí neverohodne. Doxografické správy o Antisthenovi majú zrejme kynický alebo stoický pôvod – ich účelom bolo zrejme „vylepšenie rodokmeňa“ stoikov pomocou sókratovského rodokmeňa kynikov. Podľa Diogena Laertskeho založil Antisthenés po Sókratovej smrti vlastnú školu v gymnasiu *Kynosargés*.<sup>115</sup> Doxografická tradícia je v tomto bode nepresná a historicky nepresvedčivá – najmä pokiaľ ide o správu, že Antisthenés bol priamym Diogenovým učiteľom.<sup>116</sup> Ale na druhej strane nemôžeme vylúčiť ani to, že Antisthenés zoskupil okolo seba malú skupinu poslucháčov,<sup>117</sup> s ktorou viedol rozhovory,<sup>118</sup> resp. že duchovne ovplyvnil Diogena zo Sinópy, ktorý rozvinul jeho učenie.

Viaceré správy zdôrazňujú, že Antisthenés prijímal Sókratove učenie s nekritickým obdivom.<sup>119</sup> U Xenofóna (*Symp.* 4) je Antisthenés vykreslený ako človek, ktorý si so všetkého najviac cení slobodu a chápe ju ako schopnosť duševného rozhodovania. V podobnom duchu budú obhajovať slobodu kynici – aj keď *parrhési*u v kynickom poňatí môžeme označiť za vyhranenú podobu slobody slova, o ktorej sa Xenofónov Antisthenés nezmieňuje.

O Antisthenovom priamočiarom nasledovaní Sókrata hovorí Xenofón na viacerých miestach.<sup>120</sup> Platón referuje, že Antisthenés patril k najvernejším žiakom Sókrata, ktorí boli so svojim učiteľom v hodine jeho smrti (*Phd.* 59b). Tieto správy dosvedčujú myšlienkovú blízkosť medzi Antisthenom a Sókratom. Platón vo *Faidónovi* hovorí (ústami Faidóna): „Platón bol, myslím, chorý“ (t. j. nemohol prísť k Sókratovi v hodine smrti). Veľmi zvláštna veta od autora dialógu – možno ňou naznačuje, že nie je priamočiarym pokračovateľom Sókrata ako ostatní sókratovci zmienení v tejto pasá-

<sup>115</sup> Diog. Laert. VI 13.

<sup>116</sup> Diog. Laert. VI 21.

<sup>117</sup> Porovnaj Diog. Laert. VI 2.

<sup>118</sup> Diog. Laert. VI 13. Tzv. antisthenovcov, οἱ Ἀντισθενεῖοι, zmieňuje aj Aristotelés, *Met.* 1043b24, ale možno má na mysli tých, ktorí argumentujú podobne ako Antisthenés.

<sup>119</sup> Porovnaj Xenoph., *Symp.* 4; Diog. Laert. V 1.

<sup>120</sup> Xenoph., *Symp.* 4.57-64; 8.4-6; *Mem.* 3.11.17.

ži (Eukleidés, Aischinés, Antisthenés, Faidón – za neprítomného označuje Aristippa). Literárne stvárnenie tejto situácie naznačuje, že Platónov obraz Sókrata sa vedome odlišuje od Antisthenovho alebo Aischinovho, t. j. od obrazov Sókrata, ktoré považovali anticí autori za verné historickému Sókratovi. Aischinés podľa starších doxografov získal sókratovské rozhovory priamo od Xanthippy;<sup>121</sup> Simplikios (*In Cat.* 208.29) zmieňuje inú doxografickú tradíciu, podľa ktorej Aischinove dialógy napísal sám Sókratés – preto Aischinés zaznamenal Sókratove reči najvernejšie.

Ak porovnáme staršie texty, v ktorých vystupuje „sókratovec“ Antisthenés (Xenofónove *Spomienky na Sókrata a Hostina*) a niektoré zachované zlomky z jeho spisov,<sup>122</sup> s neskoršími textami, kde je zobrazený ako proto-kynik (porovnaj najmä Diogenove *Životopisy*), spozorujeme veľa nápadných rozdielov v štýle, argumentácii a v celkovom zameraní jednotlivých skúmaní. Všetko nasvedčuje tomu, že legenda o Antisthenovom kynizme vznikala postupne – zrejme v stoicko-kynickom myšlienkovom prostredí, z ktorého ju nekriticky prevzala neskoršia rímska doxografia. Uvedme si charakteristický príklad. Mnoho totožných výrokov (ἀποφθέγματα) sa pripisuje kynikom aj Antisthenovi. Napr. na otázku, či sa treba oženiť, odpovedal kynik Bión:

Ak sa oženíš so škaredou, uvalíš na seba trest, ak s krásavicou, budeš ju mať spoločne s inými.  
Diog. Laert. I, V 48.

Rovnaký výrok uvádza Diog. Laert. v VI. knihe (VI 3) a pripisuje ho Antisthenovi.

Označenie Antisthena za zakladateľa kynizmu by mohlo pochádzať od stoikov, ktorí sa pokúšali dokázať svoj „sókratovský rodokmeň“. Posledná generácia stoikov nepochybovala o tomto rodokmeni.<sup>123</sup> Ale už samotná zmienka o tom, že Antisthenés bol Diogenovým učiteľom, je historicky pochybná.<sup>124</sup> Historici sa dodnes rozchádzajú vo výklade Antisthenovho vplyvu na kynikov: Wilamowitz-Moellendorff (*Platon*, zv. II., s. 162–164) napr. ener-

<sup>121</sup> Porovnaj Diog. Laert. II 60, ktorý ich menuje.

<sup>122</sup> *Antisthenis fragmenta* – porovnaj oddiel V A v Giannantonioho zbierke (SSR, zv. II., s. 137–226) a slovenský preklad zlomkov Andreja Kalaša (*Antisthenés*, Kalligram 2010).

<sup>123</sup> Porovnaj napr. Epictetus, *Diss.* 1.17.12 n., ktorý dáva do súvislosti líniu Sókratés – Antisthenés – Diogenés – Kratés – Zénón.

<sup>124</sup> Porovnaj Marie Goulet-Cazé, „Kynismus.“ In: *Der Neue Pauly*, zv. 6 (1999), s. 970.

gicky odmieta legendu o Antisthenovom kynizme (podobne Burkert, Field a ďalší), ale prijíma ju napr. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, s. 280-281) alebo Ueberweg (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*, s. 160).

Nedostatok historických dôkazov o priamom vzťahu medzi Antisthenom a Diogenom zo Sinópy nemusí znamenať, že Antisthenés nebol duchovným učiteľom kynikov. Práve naopak. Antisthenés mohol byť pre kynikov hlavným reprezentantom sókratovského myslenia, čo mohlo viesť k tomu, že Antisthena si kynici „adoptovali“, či presnejšie „kynizovali“.<sup>125</sup> Aj v procese kynizovania môžeme vidieť zvláštny pohyb dejín, ktorý smeruje od prítomnosti k minulosti. Pre kynikov je Antisthenés predovšetkým vzorom filozofa, ktorý sa zaobíde bez teoretických skúmaní a celé svoje úsilie sústreďuje na to, ako dobre viesť svoj život.<sup>126</sup>

Ak sa pozrieme na korpus starovekých správ, ktoré zmieňujú kynikov a ich vplyv na ďalšie filozofické a literárne školy, zistíme, že kynizmus patril k najvplyvnejším prúdom sokratiky. Ku kynikom sa hlásili buď priamo alebo sprostredkované raní grécki a neskorší rímski stoici, spisovatelia a rečníci „druhej sofistiky“, rímski moralisti a kritici neautonómnej morálky, politici, cisári. Táto okolnosť pôsobí zvlášťne, lebo kynizmus si nachádzal svojich priaznivcov v protikladných sociálnych a myšlienkových spoločenvstvách. Na jednej strane tu bola mestská chudoba, ktorá načúvala kynickým kazateľom zavrhujuúcim túžbu po moci a bohatstve, a na strane druhej učiteľa rímskych aristokratov, ktorých vychovávali v prísnom kynickom duchu k zdatnosti konania. Kynizmus alebo aspoň niektoré jeho prvky boli prijateľné tak pre otrokov ako aj aristokratov, pre raných kresťanov aj kritikov náboženstva, pre pohanských filozofov aj cirkevných otcov, pre satirických spisovateľov parodujuúcich politiku aj aktívnych politikov a ich politické programy.

<sup>125</sup> Porovnaj K. Döring, „Diogenes und Antisthenes“, s. 125-150), ktorý poukazuje na určitú blízkosť medzi Antisthenom a Diogenom. Porovnaj taktiež Voula Tsouna McKirahan („The Socratic Origins of the Cynics and Cyrenaics“, s. 367-391), ktorá obhajuje helenistický výklad Antisthena ako učiteľa kynikov. Pre nás je zaujímavá okolnosť, že najstaršie správy nedávajú do priamej súvislosti Diogena s Antisthenom, čo by mohlo poukazovať na neskorší dátum „kynizovania“ Antisthena (porovnaj D. Dudley, *A History of Cynicism*, s. 15).

<sup>126</sup> Ako je známe, Antisthenés dával prednosť praktickému nasledovaniu Sókrata pred teoretickými špekuláciami (porovnaj napr. Xenofónovu *Hostinu* 3-4).

Pre kynizmus je príznačné (oproti iným sókratovským školám), že sa rozvíja ako „kultúrne hnutie“, t. j. nezdôvodňuje svoju pozíciu v klasických oblastiach vedenia (logika, dialektika, etika). Termín „škola“ (αἵρεσις) pochádza zrejme až z doxografickej tradície. To však neznamená, že kynici nezastávali pevné etické pozície, resp. že by sme ich mali považovať len za radikálnych kritikov konvenčných inštitúcií obce. K zvláštnostiam kynického hnutia patrila (zrejme vedomá) požiadavka nezdôvodňovať vlastné postoje vo filosofických argumentáciách, ale „literárne“ – kynické myšlienky boli súčasťou viacerých literárnych žánrov, ktoré kynici vytvorili a rozvíjali. Kynizmus ovplyvnil široké spektrum literárnych žánrov, hlavne grécku a rímsku paródiu (παρωδήσαι, *parhódēsai*), satiru (*Saturae Menippeae*, *Saturae Cynicae*), diatribu (διατριβή, *diatribé*) a žáner kratších aforizmov (χρεῖαι, *chreiai*).

Práve posledný menovaný žáner je typický pre texty, ktoré kynici využívajú na to, aby priblížili vlastný spôsob života. Ako uvádza Hermogenova definícia, χρεῖαι (*chreiai*) boli výroky „vytvorené kvôli úžitku“ (χρησίμου τινὸς ἔνεκα)<sup>127</sup> a slúžili v rečníckych školách na „prípravné cvičenia“ (προγυμνάσματα, *progymnasmata*; 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 χρεῖα 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 „odpadlíka“ Aristóna z Chia (VII 163). B. L. Mack (*A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, s. 67-69) navrhuje odlíšiť kynické χρεῖαι od ostatných typov χρεῖαι: prvé sa zakladajú na μῆτις (= dôvtip, chytrosť) a ich účelom je vyslobodenie človeka z neprijemnej situácie; druhé sa zakladajú na konvenčnej múdrosti (σοφία).

<sup>127</sup> Porovnaj Hermog., *Prog.* c.3, Περὶ χρεῖας.

V prepojení kynického spôsobu života na okraji spoločnosti s hľadaním adekvátneho literárneho vyjadrenia môžeme vidieť určitú paralelu s moderným hnutím *beatnikov* alebo *hippies*.<sup>128</sup> Ale antický kynizmus sa prejavoval od svojej ranej podoby predovšetkým vo vyhranenom spôsobe života, ktorý vzišiel z kritiky konvencií – a v tomto zmysle sa nedá redukovať na filosofiu ani literatúru.

Najväčšie ťažkosti pri štúdiu kynizmu spôsobujú pramene. Všetky dochované správy o kynikoch sú neskoršieho dáta. Pochádzajú hlavne z rímskeho obdobia, preto ostáva problematická ich „historická“ hodnota. Zachované pramene sú sporné z niekoľkých dôvodov: 1. predovšetkým nie je jasný postoj kynikov k vlastnému písaniu (niektoré kynické žánre, napr. paródia alebo satira, sťažujú interpretáciu kynických postojov); 2. nezachovali sa nám žiadne súvislé diela raných kynikov (ak nerátame medzi kynikov Antisthena, od ktorého sa nám zachovali dve súvislé reči, *Aias* a *Odysseus*); 3. viaceré zachované texty sú nepravé alebo podvrhnuté (napr. Diogenove a Kratétove *Listy*, Diogenove *Tragédie* atď.);<sup>129</sup> 4. viaceré správy, ktoré referujú o kynikoch, sú voči kynikom nepriateľské, a preto môžu byť skresľujúce (spomeňme napr. epikúrovca Filodéma z 1. st. pred Kr. a niektorých cirkevných otcov).

Najviac správ o kynikoch sa zachovalo v Diogenových intelektuálnych životopisoch zo začiatku 3. st. po Kr. – spájajú viacero zdrojov (predovšetkým staroveké zbierky aforizmov) a z tohto dôvodu si miestami protirečia. Aj napriek tomu ostáva Diogenés Laertský najdôležitejším prameňom nášho štúdia kynizmu, lebo pri svojich „kompiláciách“ využíva zrejme aj spisy raných kynikov.<sup>130</sup> Ďalším dôležitým zdrojom pre štúdium kynizmu sú texty z pera spisovateľov „druhej sofistiky“ – hlavne Lúkiana a Dióna.

<sup>128</sup> Porovnaj J. Xenakis, „Hippies and Cynics“, s. 1-15.

<sup>129</sup> *Listy*, ktoré sa nám zachovali pod menami prvých kynikov, sú s najväčšou pravdepodobnosťou nepravé a vznikli až v období rímskeho cisárstva – aj keď niektoré z nich mohli vzniknúť oveľa skôr (medzi 3. st. pr. Kr. a 2. st. po Kr.), resp. mohli byť prepracovaním pôvodných listov. *Listy* sú napísané v helenistickom dialekte *koiné* a naznačujú, ktoré témy zaujímali neskorších kynikov natoľko, že ich spracovali v anekdotách alebo diatribách. Porovnaj Malherbe, *The Cynic Epistles*.

<sup>130</sup> Porovnaj Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff der Zynismus*, s. 27 n.

Kynizmus nebol filosofickou školou na spôsob Akadémie alebo Lykeionu. Nemal sídlo ani doktrínu a nikdy sa nezaoberal systematickým skúmaním „filosofických problémov“. S menom Diogena sa spája správa, že „užíval každé miesto (τόπος, *topos*) na všetky veci“ (Diog. Laert. 6.22). Jeden z významov dvojice slov τόπος, „miesto“, a ἄτοπος (*atopos*),<sup>131</sup> „bez miesta“, by mohol poukazovať na Diogenov vyhranený individualizmus: Diogenés bol ἄτοπος, „bez miesta“, „bez sídla“. Správy o Kynosargu ako inštitucionálnom sídle kynikov sú neskoršieho dátum – vznikli pravdepodobne až v doxografickej spisbe (doxografi „usadili“ kynikov do Kynosargu, aby dodali kynizmu určitú vážnosť). Kynosarges bol vhodný pre tento účel aj preto, lebo mal podobnú etymológiu ako ďalšie dobové školy (Stoa, Akadémia) odvodenú z názvu miesta, ktorý vznikol podľa starých hrdinských mýtov.

Kynosarges (Κυνόσαργες) bolo cvičisko vybudované za aténskymi hradbami – meno dostalo podľa „psieho mäsa“ alebo „bieleho (žiariaceho, trblietajúceho sa) psa“ (resp. „rýchleho psa“; κύων ἄργος, *kyón argos*; porovnaj homérske spojenie κύνες ἄργοι, *kynes argoi*, „rýchli psi“<sup>132</sup>), ktoré sa objavuje v príbehu o Diónovi a Héraklovi.<sup>133</sup> 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.<sup>134</sup> Nečistý pôvod mal aj Antisthenés – s týmto motívom sa spája viacero príhod kynického charakteru.<sup>135</sup> 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.<sup>136</sup>

<sup>131</sup> Porovnaj adjektívum ἄτοπος, -ov, v LSJ.

<sup>132</sup> Porovnaj *Il.* 18.283 atď.

<sup>133</sup> I. M. Nachov prekladá Κυνόσαργες spojením Белая собака; porovnaj *Философия киников*, s. 41.

<sup>134</sup> Porovnaj Demosth. 23.213; Herod., *Hist.* 5.63; 6.116.

<sup>135</sup> Porovnaj Diog. Laert. VI 1; VI 4; VI 11; VI 12; porovnaj Diog. Laert. II 31.

<sup>136</sup> 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.“



Niet pochýb o tom, že kynici nevytvorili školu na spôsob iných starovekých αἱρέσεις (*haireseis*). Doxografická literatúra sa pokúšala napraviť tento „nedostatok“ rôznymi prostriedkami. Ako príklad si môžeme uviesť etymológiu slova „kynik“, ktorú niektorí doxografi odvodzovali od gymnázia Kynosargés – podľa legendy tu mal vyučovať Antisthenés, „prvý pes“. <sup>137</sup> O niečo presvedčivejšia je iná etymológia, ktorá odvodzuje slovo „kynik“ od spôsobu života: Diogena prirovnávali k psovi, pretože jeho život sa v ničom neodlišoval od života psa (κυνικός, *kynikos* = „psí“ od slova κύων, *kyón*). <sup>138</sup>

U doxografov rímskeho obdobia dostal prívlastok ἀπλοκύνων <sup>139</sup> (*haplokyón*, „jednoducho pes“, „úplný pes“ <sup>140</sup>) aj Antisthenés – je pravdepodobné, že vznikol podobne ako iné charakteristiky až v rámci kynicko-stoických interpretácii Antisthenovho učenia. Ale jedna zaujímavá, hoci nejasná zmienka u Aristotela (*Rhet.* 1411a24) naznačuje, že výraz „Pes“ (ὁ κύων, *ho kyón*) by mohol patriť už Antisthenovi (ktorého Aristotelés v spisoch viackrát zmieňuje) alebo Diogenovi (ktorého nezmieňuje ani raz). Viacerí bádatelia si myslia, že ide o Diogena – pravdepodobnejšie však je, že Aristotelés má na mysli Antisthena. Aristotelés spomína „Psa“ hneď za Kéfisodotom, pričom o niekoľko strán vyššie sa zmieňuje o príhode, v ktorej Antisthenés prirovnal Kéfisodota zvaného „chudučký“ ku kadidlu, pretože spôsobuje radosť až vtedy, keď sa mína (*Rhet.* 1407a10). Preto je možné, že prvýkrát bol nazvaný „Psom“ Antisthenés. Marie Odile Goulet-Cazé („Who was the First Dog?“, s. 414-415) dáva do súvislosti s Aristotelovou *Rétorikou* aj Antisthenov fragment V A 62 SSR. <sup>141</sup>

Kynizmus rozvinul viaceré motívy sókratovského myslenia. Charakteristický bol preňho radikalizmus, ktorý uplatnil na tra-

<sup>137</sup> Porovnaj Diog. Laert. VI 13; *Suidas*, s. v. Antisthenés.

<sup>138</sup> Porovnaj Metrod. 16; Polystr. 20 W.; Ph.1.352; Jos. Phlavius, *AJ* 6.13.6; Jul., *Or.* 6.187a.

Kynikov volali zjednodušene Ὁ ΚΥΩΝ („pes“); porovnaj Diog. Laert. I 15; Philod., *Sto. Herc.* 339.8; Arist., *Rhet.* 1411a24; Plut. 2. 717c, Ath. 5.216b, Epigr. ap. Diog. Laert. 6.19.

<sup>139</sup> Porovnaj heslo ὁ Ἀπλοκύνων v LSJ: nickname of a Cynic who wore his coat single instead of double, Plu.Brut.34, D.L.6.13.

<sup>140</sup> Diog. Laert. 6.13.5; Hesychius, *De viris illustribus*, zl. 7.140.

<sup>141</sup> Porovnaj zl. V A 62 z Athen. XIV 656 F: Ἀντισθένης δ' ἐν Φυσιολογικῶν „καὶ γὰρ ἐκεῖναι [scil. αἱ κατηλίδες] τὰ δελφάκια πρὸς βίαν χορτάζουσιν.“ V preklade Andreja Kalaša: „Antisthenés v spise *O fyziognómii* píše: *Aj tieto* [scil. manželky maloobchodníkov] *krmia prasiatka proti ich vôli.*“

dičné sókratovské postoje (kritika konvenčnej morálky, irónia a vedomie nevedenia, skromnosť, striedmosť a umiernenosť).<sup>142</sup> Sókratovská kritika konvenčnej morálky prerástla do úplného *zavrhnutia* spoločenských noriem a pravidiel. Sókratovská irónia sa zmenila na otvorený *výsmech* – najmä voči túžbe po blahobyte a tradovanej úcte k rodovej morálke. Z proklamovanej sókratovskej *skromnosti* sa stal prísny *asketizmus*, ktorý zakladal kynický životný štýl.<sup>143</sup> Ak porovnáme kynické sókratovstvo s ostatnými sókratovskými hnutiami neskorej klasickej doby, do popredia vystúpi predovšetkým jeho *nekonvenčnosť* a *prísnosť*. Práve tieto dva atribúty kynizmu mohli priviesť Platóna podľa neskorších doxografov<sup>144</sup> k slávnemu prívlastku pre Diogena: „šalejší Sókratés“ (Σωκράτης μαινόμενος, *Sókratés mainomenos*, Diog. Laert. VI 54).

Sókratovský pôvod kynizmu dokazovali doxografi odvolávaním sa na Antisthena ako zakladateľa kynickej školy, čo mali dostatočne preukázať kľúčové body jeho učenia: etickým cieľom je *život podľa zdatnosti* (τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν; Diog. Laert. VI 104); *zdatnosť* je *sebestačná pre šťastný život* (αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν; Diog. Laert. VI 11); *zdatnosť* je *naučiteľná* (διδασκτὴν ἀπεδείκνυε τὴν ἀρετὴν; Diog. Laert. VI 10); *zdatnosť* je *zbraň*, ktorú nemožno odňať (ἀναφαίρετον ὄπλον ἡ ἀρετή, Diocles ap. Diog. Laert. VI 12). Najviac citovaná Antisthenova téza vyjadruje jeho postoj k vášňam v nadväznosti na chápanie zdatnosti, ktorá je podľa neho dostatočná pre blaženosť: Antisthenes nazval rozkoš najväčším zlom, lebo jemu patrí tento výrok – *Nech radšej zošaliem, ako by som mal prejavíť radosť* (μανεῖην μᾶλλον ἢ ἡσθεῖην).<sup>145</sup>

<sup>142</sup> K sókratovským východiskám kynizmu pozri G. Luck, *Die Weisheit der Hunde. Texte der antiken Kyniker in deutscher Übersetzung mit Erläuterungen*, s. 1-34.

<sup>143</sup> Porovnaj *Symposium* 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 Diog. Laert. II 25 o Sókratovi: „Často pri pohľade na hromadu predávaných vecí povedal sám sebe: *Koľko je vecí, ktoré nepotrebujem.*“ Porovnaj taktiež *Apol.* 31b-c (Sókratés sa odvoláva pred žalobcami na svoju chudobu); 36b (Sókratés sa nestará o veci, o ktoré sa väčšina ľudí stará, t. j. o zárobkovú činnosť, hospodárenie, vojvodcovské hodnosti, verejné rečenie a úrady).

<sup>144</sup> Historická opodstatnenosť tejto anekdoty je nejasná – podobne ako v prípade Aristotelovho použitia slova ΚΥΩΝ (*Rhet.* 1411a24).

<sup>145</sup> Diog. Laert. VI 3: μανεῖην μᾶλλον ἢ ἡσθεῖην. Porovnaj Sext. Emp., *AM* 9.73; Aul. Gell., *Noct. att.* 9.5, 3; Antisthenes Socraticus (voluptatem): *summum malum dicit eius namque hoc verbum est: μανεῖην μᾶλλον ἢ ἡσθεῖην*; Clemens, *Strom.* 2.20, 121, 1; Euseb. *Præp. evang.*

Podľa doxografov Antisthenés (t. j. dávno pred Diogenom) postavil proti sebe *zdatný život a život podľa zákonov* (Diog. Laert. VI 11): *mudrc sa nebude riadiť obecnými zákonmi, ale zákonmi zdatnosti* (τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς). Tento motív sa viaže na známe témy sókratovskej literatúry, ktoré problematizujú otázku dobrého života,<sup>146</sup> ale vrcholnú podobu nadobudne až v helenistických konceptoch mudrca. Neskoré doxografické výklady Antisthenovho učenia naznačujú, že viaceré témy sokratiky 4. st. pred Kr. pretavili interpreti do helenistickej podoby, ktorá sa začala spätne prisudzovať Antisthenovi, aby zdôraznili priamu nadväznosť kynikov/stoikov na Sókrata. Ale dôraz na nadväznosť je v mnohých prípadoch špekulatívny, lebo helenistické myslenie nadobúda oproti klasickému iný charakter. U Sókrata majú etické otázky elenktickú povahu, kým v helenistických etikách zakladajú vyhranené postoje (napr. otázka naučiteľnosti zdatnosti alebo status indiferentných vecí).

Kynici boli známi svojou *priamočiarosťou a úprimnosťou* – aj preto ich okolie vnímalo ako „psov“, ktorí štekajú na všetkých bez rozdielu. Pomenovanie κυνικός (*kynikos*) nadobudlo v kynickej praxi význam cvičenia sa v „indiferentnosti“ voči morálnym a politickým zásadám obce. Z hľadiska konvenčnej morálky sa zdá, že konanie kynika je nehanebné. Z hľadiska kynika je „nehanebnosť“, „bezostyšnosť“ (ἀναίδεια, *anaideia*) iba cvičením sa v indiferentnosti – veci a činy, ktoré sú tradične považované za hanebné, sú indiferentné vo vzťahu k dobrému životu (t. j. k životu podľa kynickej *prirodzenosti* a sókratovskej *zdatnosti*). Ἀναίδεια (*anaideia*) je postavená do priameho protikladu voči tradičnému ostychu (αἰδώς, *aidós*),<sup>147</sup> ktorý bol dôležitou súčasťou morálnej výchovy gréckeho človeka. Pre kynika je všetko prirodzené slobodné – hanba patrí do oblasti spoločenských predsudkov, ktoré sú synonymom neslobody. Postoj kynika nie je v konečnom dôsledku „nehanebný“, keďže sa stavia mimo diferenciu „hanby“ a „nehanebnosti“ – ale „indiferentný“.

---

15.13, 7; Theodoret., *Graec. aff. cur.* 12.47.

<sup>146</sup> Sókratés raného Platóna stavia proti sebe život politický a život filosofický (*Gorgias*), pre ktorý sa rozhodol na príkaz boha (*Apologia*).

<sup>147</sup> Porovnaj heslo αἰδώς v LSJ.

Kritériom dobrého života nemôže byť rodová morálka, ale „prirodzenosť“ (φύσις),<sup>148</sup> ktorú poznávame najskôr intuitívne, lebo je vlastná všetkým zvieratám, a postupne ju potvrdzujeme aj rozumovo, pretože sme „rozumné živočíchý“. Kynici poukazovali na to, čo je v človeku živočíšne, zvieracie, a preto prirodzené – svojou povahou sme živočíšni, preto sa musíme učiť sebestačnosti od zvierat, nie od ľudí.<sup>149</sup> Príklon k živočíšnosti neznamená odklon od rozumnosti, ale skôr od toho, čo je považuje obec za rozumné – preto sa musíme vzdať tradičnej výchovy a riadiť sa vlastným rozumom.

Kynici žili z hľadiska konvenčnej morálky „nehanebným“ životom, ale ich zámerom nebola demonštrácia nehanebnosti alebo provokácia spoluobčanov. Kynický život v sebe niesol silný pedagogický prvok, keď poukazoval na to, že konvenčná morálka sa neprejavuje spravodlivo, aj keď spravodlivosť vyhlasuje za nespochybniteľný základ samej seba – a týmto pohybom ruší samú seba. Podobne sa staval Sókratés k požiadavkám zvykovej morálky, keď nútil authority vo všetkých dôležitých oblastiach života, aby preukázali „morálnosť“ svojich postojov: ako má konať zbožný, keď nevie, čo je zbožnosť, ako má konať spravodlivý, keď nevie, čo je spravodlivosť, ako má konať odvážny, keď nevie, čo je odvaha atď.

Ideálom kynického života je sloboda založená na *sebestačnosti* (αὐτάρκεια, *autarkeia*),<sup>150</sup> ktorú dosahujeme pomocou *cvičenia tela a duše* (ἄσκησις). Požiadavka *slobody reči* (παρρησία) a *slobody konania* (ἐλευθερία)<sup>151</sup> stavia kynika do priamej opozície voči konvenciám, pretože duševnú slobodu dosahujeme práve vo vzťahu k oslobodeniu sa od toho, čo sa od nás očakáva a vyžaduje „zvonka“ (výchova, vzdelanie, zákony, tradícia, zvyk). To však neznamená, že kynik sa uzatvára do seba, aby konal slobodne. O kynickom postoji sa dokonca nedá uvažovať ani z hľadiska difference „verejného“ a „súkromného“ – kynik nekoná inak v súkromí a inak na verejnosti. Radikálna požiadavka slobody je vyjadrená v Diogenovom životopise vetou (Diog. Laert. VI 22): *každé miesto užíval na všetky veci*, t. j. na všetko, čo patrí k životu bez ohľadu na

<sup>148</sup> Slovo φύσις má širokú škálu významov. Porovnaj časť významov hesla ἡ φύσις v LSJ (IV.).

<sup>149</sup> Porovnaj Diog. Laert. VI 22.

<sup>150</sup> Porovnaj heslo ἡ αὐτάρκεια v LSJ.

<sup>151</sup> Porovnaj heslo ἡ ἐλευθερία v LSJ.

konvencie – nepotreboval dom na spanie a hodovanie, chrám na modlitby, divadlo na rituály, gymnázium na cvičenie tela a duše. Diogenés bol ἄτοπος, „bez miesta“, bez potreby inštitucionalizovať svoj životný postoj – spôsob života, ktorý si zvolil. Spojením týchto motívov vzniká kynický *kosmopolitizmus*. Pre kynika je politika za každých okolností presadzovaním moci proti prirodzenosti človeka, a proti tomuto tlaku sa musí za každú cenu postaviť.

## 2. DIOGENÉS: ETIKA BEZ MORÁLKY

Pomyselným zakladateľom kynizmu<sup>152</sup> by mohol byť skôr Diogenés zo Sinópy (Διογένης Σινωπεύς) než Antisthenés Aténsky.<sup>153</sup> Je málo pravdepodobné, že by mal Diogenés nejakého učiteľa<sup>154</sup> – aj keď doxografická tradícia sa v tomto bode rozchádza. Diogenés Laertský s odkazom na Theofrastov spis pripomína zaujímavú anekdotu, ktorá predznačuje kynický postoj ku vzdelaniu:

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.<sup>155</sup> Diog. Laert. VI 22 (prel. Andrej Kalaš).

Diogenés sa mohol učiť pokojne od myší. Nepotreboval učiteľov ako Antisthenés, ktorého dialekticky vychoval Sókratés. Nepotreboval učiteľov na to, aby sa naučil žiť sebestačne. Pravá sebestačnosť sa nemôže opierať o autoritu. Nikto nepotrebuje učiteľa, ak vie používať vlastný rozum. Práve preto, že rozum je najväčšou autoritou, dôležitejším návodom pre dobrý život než Sókratés sa môže stať – myš.

Kynici v opozícii voči celej gréckej tradícii stavajú zvieratá nad človeka. V *kosmickej* hierarchii stojí človek najnižšie a bohovia najvyššie. Kritériom kynickej hierarchizácie je sebestačnosť, ktorú

<sup>152</sup> Julian hľadá korene kynizmu v delfskom kulte, konkrétne v apollónskom príkaze „Poznaj sám seba!“ (Jul., *Orat.* 6.8) – zrejme chce takto zdôrazniť sókratovský charakter kynického života.

<sup>153</sup> K datovaniu Diogenovho pôsobenia pozri G. Giannantoni, 1991, zv. IV., s. 421-441; D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, s. 54-55; R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, s. 10-12.

<sup>154</sup> Za Diogenovho učiteľa označovali doxografi hlavne Antisthena; porovnaj napr. Diog. Laert. VI 21.

<sup>155</sup> Porovnaj Plutarch., *De prof. in virt.* 5 p. 77 E-F: Podobné príbehy rozprávajú aj o tom, ako začal Diogenés zo Sinópy filozofovať. Jeden z nich hovorí o tom, že Aténčania raz niečo oslavovali a zorganizovali pritom verejnú hostinu a divadelné predstavenie. Keď sa všetci vedno zabávali a hýrili v nočných sprievodoch, Diogenés sa krčil celý schúlený dakde na roku námestia, snažil sa zaspáť a upadal do pochmúrnych a depresívnych myšlienok. Premýšľal o tom, že ho vlastne nič nenútilo, aby si vybral tento bolestný a čudácky spôsob života a že tu sám a zo svojej vôle sedí zbavený všetkého majetku. Potom vraj k nemu pribehla nejaká myš, ktorú prilákali odrobinky z jeho chleba. Vtedy sa Diogenés náhle spamätal a akoby s výčitkou si povedal: „Ako je to s tebou, Diogenés? Táto myška si tu pochutnáva a žije zo zvyškov tvojho jedla, a ty, ktorý si tak veľmi zakladáš na svojej výnimčnosti, tu vyplakávaš a bedákaš nad svojim nešťastím, že sa medzi tamtými neožieraš a neprejedáš rozložený na mäkkých poduškách posypaných kvetmi. Prel. A. Kalaš.

stelesňuje boh, lebo ten nepotrebuje nič navyše, aby žil blažene – človek sa však musí naučiť sebestačnosť od zvierat, lebo tie majú menej potrieb ako ľudia. S chválou sebestačnosti živočíchov súvisí aj nahota kynikov – človek nepotrebuje šaty, veď ani zvieratá ich nepotrebujú.<sup>156</sup>

Uvedme si niekoľko príkladov kynického chápania vzťahu medzi človekom a živočíchmi (Diogenés, Kratés, Lúkianos):

Diogenés zvykol hovoriť, 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. Pri každej príležitosti hovoril, že pre život si treba pripraviť rozum alebo povraz. Diog. Laert. VI 24 (prel. Andrej Kalaš).

Aténčania nazývali Diogena *Psom*, pretože jeho posteľou bola holá zem, pričom striedavo prespával aj pri bránach domov. Túto prezývku mal Diogenés rád, lebo podľa jeho slov vhodne vyjadrovala všetko to, čo v živote robil. Lebo zaiste viete, ako Platón objasňuje problematiku prirodzenosti psa<sup>157</sup> ... pes je vďaka svojmu výnimočnému zraku schopný poznať priateľov. Filozof však dostal rozum, ktorý je lepší ako oči, a preto vie nielen priateľa rozpoznať od nepriateľa, ale toho prvého k sebe aj pritiahnuť a toho druhého od seba odohnať. Ale nerobí to preto, aby sa vyzúrila a hrýzol, ale aby ho napomenutím usmernil a liečil, aby jeho skryté chyby sfáby hlbokým hryznutím vyňal von ukázal na svetlo sveta. Themist., *O cnosti*, s. 44 Sachau [= p. 65 Norman] (prel. Andrej Kalaš).

Vzdialený od hromadenia rozprávkového bohatstva dožadujem sa / ako jediného blahobytu blaženosti hovnivála, bohatstva / mravca.

Zl. V H 84 SSR z Kratétovej básne (= Julian, *Orat.* 7.9.213c).

Keď tvrdíš, že žijem rovnako ako zvieratá, pretože mám málo potrieb a uspokojím sa s málom, podľa tvojej úvahy by sme mohli

<sup>156</sup> Porovnaj príhodu o Kratétovej svadbe; Diog. Laert. VI 96; *Ep. Diog.* 35; *Ep. Diog.* 35; Luciano, *Cynicus* 14 o Théseovi a ďalších kynických hrdinoch, ktorí mali „živočíšny výzor“. Podrobnejšie pozri Branham & Goulet-Cazé, s. 61-64.

<sup>157</sup> Plato, *Resp.* 375e.

li usúdiť, že bohovia sú horší ako zvieratá. Veď oni nepotrebujú vôbec nič! Aby si lepšie pochopil, čo znamená mať malé alebo veľké nároky, uvedom si, že deti potrebujú viac ako dospelí, ženy viac ako muži, chorí viac ako zdraví – skrátka slabší má väčšie potreby ako silnejší. A preto bohovia nepotrebujú nič a ľudia s najmenšími potrebami majú k bohom najbližšie.

Lucian, *Cynicus* 12.

Diogenés sa stal počas helenizmu jednou z najznámejších postáv pedagogickej literatúry (Eubúlos, Kleomenés) a satirických dialógov (Menippos, Bión) – žánrov, ktoré rozvinuli kynickí spisovatelia, aby demonštrovali literárnou formou adekvátne, t. j. kynický postoj k životu. Monimos spolu s Kratétom boli zrejme predchodcami kynického žánru, ktorý sa preslávil pod menom σπουδογέλοιον (*spúdogeloion*, spája vážne s komickým, prozaické s poetickým, mieša všedné s nevšedným atď.).<sup>158</sup> Σπουδογέλοιον sa žánrovo rozvinulo do menipposkej satiry, ktorá patrila k najdôležitejším literárnym žánrom helenizmu a ovplyvnila aj neskoršiu satirickú literatúru (Varro, Lúkianos, Seneca, Petronius, Martianus Capella, Boëthius a ďalší). Strabón (16.2.29, C 759) charakterizuje Menippovu spisbu ako *miešanie vážneho so smiešnym* a Menippa nazýva „vážnym komikom“ (Μένιππος ὁ σπουδογέλοιος). Varronove *Menippovské satiry* (*Saturae Menippeae*) boli zrejme vernou transformáciou menippovského žánru na rímske pomery (Varro parodoval zvrátený životný štýl Rimanov).

Zrodenie literárnej postavy Diogena-psa sa možno udialo ešte počas jeho života, či dokonca pod jeho vlastnou réžiou (aj keď je pravdepodobné, že nič nepísal).<sup>159</sup> Všetky správy o Diogenovi sú

<sup>158</sup> Porovnaj Demetrius, *De Elocutione* 170 o Monimovi: „drobné žarty (παίγνια, *paignia*) miešal so skrytou vážnosťou.“

<sup>159</sup> Niektoré pramene hovoria, že Diogenés nenapísal nič (podobne ako Sókratés) – to si myslia dva helenistické pramene, ktoré môžeme označiť za pomerne autoritatívne (Sosikratés a Satyros); Satyros tvrdí, že autorom tragédie pripisovaných Diogenovi je Diogenov žiak Filiskos z Aeginy (Diog. Laert. VI 80). Ďalšie dva pramene tvrdia, že Diogenés písal. U Diogena Laertskeho sa zachovali dva súpisy Diogenových diel: podľa prvého súpisu napísal 13 dialógov a 7 listov (Diog. Laert. VI 80). Sótión uvádza 12 spisov (zrejme dialógov), pričom 8 z nich sa odlišuje od prvého súpisu, ktorý uvádza Diogenes Laertský; medzi spismi sú listy a tzv. χρεῖαι (resp. ἀποφθέγματα, zbierky krátkych výrokov, ktoré vychádzali v zbierkach maxím, v tzv. γνωμολογίαι, a mali charakter anekdot alebo aforizmov). Podľa viacerých náznakov má tento súpis stoický pôvod (porovnaj Diog. Laert. VI 80). Je možné, že Diogenés bol autorom jedného spisu, *Ústavy* (Πολιτεία), aj keď Sótión nepotvrďuje túto domnienku. Možno napísal alebo aspoň inicioval vydanie prvých kynických *Chreiai* a *Listov*. Listy, ktoré sa nám zachovali pod Diogenovým menom, sú



poznačené týmito žánrami. Časom sa stal Diogenés známou a pomerne rozšírenou figúrou antickej literatúry – podobne ako Aspasia v klasickej dobe alebo Xanthippa počas helenizmu.<sup>160</sup>

Životopisné správy o Diogenovi sa nesnažia o „svedectvá“ ani o „skúmania“ – majú anekdotický charakter, t. j. sú akousi satirickou demonštráciou kynického života. V rovnakom duchu sa odvíjajú životopisy ďalších kynikov, napr. Kratéta, ktorý je s veľkou pravdepodobnosťou autorom prvých kynických paródii. Poznáme niekoľko spracovaní Kratétovho životného príbehu – podobne ako v Diogenovom prípade je to historka, ktorá cez jednotlivé epizódy vysvetľuje, prečo sa stal Kratés kynikom.<sup>161</sup> Kratés sa musel najskôr vzdať svojho majetku, aby sa mohol stať „šťastným žobrákom“ (Cicero, *Mor.* 226e).<sup>162</sup>

Ako príklad si môžeme uviesť príbeh o tom, ako Diogena predali do otroctva (Diog. Laert. VI 30-32). Z anekdoty sa cez komické situácie dozvieme o kynickom spôsobe života, ktorý spočíva vo vyhnanom postoji k sebe samému, ale nadobúda aj výchovnú funkciu vo vzťahu k ostatným:

Menippos píše vo svojom spise *Predanie Diogena*, že bol zajatý a predaný, a keď sa ho pýtali, čo vie robiť, povedal: *Vládnúť nad mužmi*. Aj hlásateľovi na dražbe povedal: *Vyhlás, či si niekto nechce kúpiť pána*. Keď mu zakázali sadnúť si, povedal: *To na veci nič nemení, veď aj ryby sa predávajú leda bolo položené*. Vravel, že sa diví, že pri

---

však s najväčšou pravdepodobnosťou pseudodiogenovské a vznikli až v období rímskeho cisárstva (aj keď niektoré z nich mohli vzniknúť oveľa skôr, medzi 3. st. pr. Kr. až 2. st. po Kr., resp. mohli byť prepracovaním pôvodných listov). Autorov kynických listov nepoznáme, vieme však, že boli ovplyvnení stoicizmom a inými dobovými filosofiami. Kynické tragédie (*Helena*, *Héraklés*, *Médeia*, *Oidipús*, *Chrysippos*) mali jediný cieľ: ukázať, že tragických hrdinov by nestretol nešťastný osud, ak by nasledovali kynické princípy života (porovnaj B. Snell, „Diogenes Sinopensis Fragmenta“, s. 254-258). Jedna rozprava pripisovaná Diogenovi naznačuje, že by mohlo ísť o text, ktorý vznikol v dobe jeho života alebo tesne po jeho smrti: *Pordalos*. Titul má satirický nádych (výraz Πόρδαλος je odvodený od slovesa πέρδομαι a znamená „Prdôch“, ale v prenesenom význame aj „Nadutý“ človek; porovnaj Julian, *Orat.* VI 202B) – spis mal zrejme autobiografické prvky a mohol vysvetľovať Diogenovo falšovanie peňazí a jeho cestu k filozofii (porovnaj Diog. Laert. VI 20); k charakteristike kynika ako „toho, kto púšťa vetry“ porovnaj Epictet., *Diss.* 3.22.80.

<sup>160</sup> Najviac (vyše 150 príbehov a anekdot) sa zachovalo u Diogena Laertskeho – tieto správy vychádzajú z kynicko-stoických textov; často sú však pochybné a nepresné. Porovnaj Giannantoní, SSR, zv. II. (zbierka starovekých správ o Diogenovi a podrobný komentár ku gréckym textom, hlavne k Diogenovi Laertskému, Lúkianovi a Diónovi Chrysostomovi).

<sup>161</sup> Porovnaj Diog. Laert. VI 86-93.

<sup>162</sup> Bližšie pozri L. Navia, *Classical Cynicism: A Critical Study*, s. 119-143; L. Paquet, *Les Cyniques grecs: Fragments et témoignages*, s. 103 n.

kupovaní hrnca alebo misky ich hmotne poklepkávame, keď však kupujeme človeka, uspokojujeme sa s tým, že sa naň pozrieme. Xeniadovi, ktorý si ho kúpil, povedal, že ho musí poslúchať, hoci je jeho otrokom. Lebo keby bol otrokom lekár alebo kormidelník, určite by ho poslúchal. Eubúlos vo svojom spise *Predanie Diogena* píše, ako vychovával Xeniadových synov: Keď s nimi prebral bežné disciplíny, jazdil s nimi na koňoch, strieľal z luku a praku a vrhal oštep. V palestre zakazoval trénerovi cvičiť ich tak, aby sa stali zápasníkmi; chcel, aby sa cvičili len kvôli sile a dobrému zdraviu. Chlapci si pamätali mnoho pasáží z básnikov a spisovateľov a aj zo spisov Diogena a on sám im pripravil stručné výťahy, aby si ich mohli čo najľahšie zapamätať. Doma ich učil, aby sa sami obsluhovali a uspokojovali sa s jednoduchou stravou a s pitím vody. Dával ich ostriať dohola a vodil ich po cestách bez akejkoľvek ozdoby, ľahko oblečených a bosých. Pritom museli mlčať a neobzerať sa zbytočne okolo seba. Vodieval ich aj na poľovačku. A títo chlapci zasa tiež prejavovali starosť o Diogena a prihovárali sa za neho u rodičov.<sup>163</sup>

Diog. Laert. VI 29-31.

Všetky životné príbehy Diogena sú praktickými ukážkami kynického života, ktorý vedie k maximálnej *sebestačnosti* a *nezávislosti* na zákonoch, ktoré prijali ľudia. Čo znamená kynická sloboda konania a reči, vysvetľuje ústredný životopisný príbeh, ktorý referuje o tom, ako sa stal Diogenés psom. Najucelenejšiu podobu tohto príbehu nájdeme v Diogenových *Životopisoch*:

Διογένης Ἰκεσίου τραπέζιτου Σινωπέως. φησὶ δὲ Διοκλῆς, δημοσίαν αὐτοῦ τὴν τράπεζαν ἔχοντος τοῦ πατρὸς καὶ παραχαράξαντος τὸ νόμισμα, φυγεῖν. Εὐβουλίδης δ' ἐν τῷ Περι Διογέτους αὐτόν φησι Διογένην τοῦτο πράξει καὶ συναλαῶσθαι τῷ πατρί. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ αὐτὸς περὶ αὐτοῦ φησιν ἐν τῷ Πορδάλῳ ὡς παραχαράξει τὸ νόμισμα. ἔνιοι δ' ἐπιμελητὴν γενόμενον ἀναπεισθῆναι ὑπὸ τῶν τεχνιτῶν καὶ ἐλθόντα εἰς Δελφοὺς ἢ εἰς τὸ Δῆλιον ἐν τῇ πατρίδι Ἀπόλλωνος πυνθάνεσθαι εἰ ταῦτα

<sup>163</sup> Porovnaj Diog. Laert. VI 36: Xeniadovi, ktorý ho kúpil, povedal: „Snaž sa zachovávať to, čo ti prikazujem.“ Keď mu na to odpovedal [Eurip. Med. 410]: „Len ak bude rieka hore kopcom tiecť...“ Diogenes sa nezdržal poznámky: „A keby si si v chorobe privolal lekára, poslúchol by si na slovo jeho rady alebo aj jemu by si povedal, že čakáš, až potečie rieka hore kopcom?“ [= Arsen. pp. 204,26-205,2]. Životopisné správy o Diogenovom predaji do otroctva podrobne analyzuje J. Cepko („Diogenés v otroctve - Kto je pán a kto je otrok?“, s. 80 – 85).

πράξει ἅπερ ἀναπείθεται· τοῦ δὲ συγχωρήσαντος τὸ πολιτικὸν νόμισμα, οὐ συνείς, τὸ κέρμα ἐκιβδήλευσε καὶ φωραθείς, ὡς μὲν τινες, ἐφυγαδεύθη, ὡς δὲ τινες, ἐκὼν ὑπεξῆλθε φοβηθείς. ἔνιοι δὲ φασι παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτὸν λαβόντα τὸ νόμισμα διαφθεῖραι· καὶ τὸν μὲν δεθέντα ἀποθανεῖν, τὸν δὲ φυγεῖν ἔλθειν τ' εἰς Δελφοὺς καὶ πυνθανόμενον οὐκ εἰ παραχαράξει, ἀλλὰ τί ποιήσας ἐνδοξότατος ἔσται, οὕτω λαβεῖν τὸν χρησμὸν τοῦτον.

Diogenes pochádzal z mesta Sinópy a bol synom bankára Hikesia. Dioklés píše, že ušiel do vyhnanstva, keď bol jeho otec poverený správou štátnej banky a sfalšoval peniaze (παραχαράξαντος τὸ νόμισμα). Eubulidés však vraví v spise *O Diogenovi*, že to urobil sám Diogenes a že ušiel do cudziny so svojím otcom. Nech je to akokoľvek, samotný Diogenes píše vo svojom *Pordalovi*, že falšoval peniaze. Niektorí tvrdia, že keď sa stal dozorným úradníkom, remeselníci ho nahovárali falšovať peniaze a on odišiel do Apollónovej vlasti, do Delf alebo na Délos, opýtať sa, či má urobiť to, k čomu ho práve nahovárali. Veštiareň mu dovolila zmenu štátneho poriadku (τὸ πολιτικὸν νόμισμα), no on z neporozumenia sfalšoval peniaze a keď ho pri veci prichytili, bol podľa jedných odsúdený do vyhnanstva, podľa druhých sám ušiel zo strachu pred trestom. Niektorí však vravia, že falšoval peniaze, ktoré dostal od otca. Otec vraj umrel vo väzení, Diogenes však ušiel. Keď prišiel do Delf, nepýtal sa, či má falšovať peniaze, ale akým spôsobom by sa stal slávnym, a dostal onú odpoveď.<sup>164</sup>

Diog. Laert. VI 20-21

V doxografickej verzii príbehu môžeme vidieť určitú paralelu medzi životom Diogena a Sókrata Platónovej *Obrany*: Diogenés sa dal na falšovanie (prenesene na kynické filosofovanie), lebo poslušol delfský príkaz. Podobne Sókratés poslúchne príkaz boha a vedie filosofické rozhovory – a bude ich viesť, aj keď mu to zakáže aténska obec (*Apol.* 32b-c), lebo múdrosť boha je väčšia ako ľudská múdrosť (*Apol.* 23a).<sup>165</sup> Ďalšiu paralelu by sme mohli vidieť

<sup>164</sup> Porovnaj skrátenú verziu tohto príbehu v lexikóne *Súda* (s. v. Διογένης, n. 1143): „Diogenés zo Sinópy, syn bankára Hikesia. Z vlasti odišiel do vyhnanstva preto, lebo falšoval peniaze. Keď prišiel do Atén, zbližil sa s kynikom Antisthenom, obľúbil si jeho spôsob života a hneď sa aj vrhol do kynickej filozofie. Pohrdal majetkom, hoci bol veľmi bohatý.“

<sup>165</sup> Odlišne argumentuje Platónov Sókratés v dialógu *Kritón*, keď zdôvodňuje svoje presvedčenie, že zákony (νόμοι) musíme poslúchnuť aj keď si myslíme, že sú nespravodlivé (*Crit.* 50a n.), resp. že princípy (λόγοι), ktorých sa držíme počas života, musíme dodržiavať aj v hraničných situáciách.

medzi životopisom kynika Diogena a stoika Zénóna (delfské orákulum, Diog. Laert. VII 2), čo by mohlo poukazovať na kynicko-stoický pôvod tejto príhody.

Centrálny motív, okolo ktorého sa točí biografická správa, vyjadruje spojenie „falšovať mince“ (*παραχαράττειν τὸ νόμισμα*, *paracharattein to nomisma*), pričom plurál νομίσματα (*nomismata*) má dva významy, ktoré sa dajú zamieňať: „mince“ aj (zaužívané) „zvyky“.<sup>166</sup>

Helenistickí doxografi a rímski autori budú definovať filosofickú pozíciu kynikov výrazom *παραχαράττειν τὸ νόμισμα* (*paracharattein to nomisma*):<sup>167</sup> Diogenés nie je v skutočnosti falšovateľom peňazí, ale uzákonených mravov:

τοιαῦτα διελέγετο καὶ ποιῶν ἐφαίνετο, ὄντως νόμισμα παραχαράττων, μηδὲν οὕτω τοῖς κατὰ νόμον ὡς τοῖς κατὰ φύσιν διδούς· τὸν αὐτὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου λέγων διεξάγειν ὄνπερ καὶ Ἡρακλῆς, μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων.

Takéto hlásal [scil. Diogenés] názory a takéto činy prejavoval, vskutku falšoval obeživo,<sup>168</sup> keď kladol menší dôraz na predpisy zákonov než na princípy prirodzenosti; vrazil, že žije rovnakým spôsobom života ako Héraklés – ničomu nedáva prednosť pred slobodou.<sup>169</sup>

Diog. Laert. VI 71

Héraklés stelesňuje v kynickej literatúre ideál slobody, lebo dospel k blaženému životu svojim hrdinským úsilím – Héraklés je akýmsi protokynikom, resp. „patrónom“ kynikov, ideálom sku-

<sup>166</sup> Porovnaj heslo **τὸ νόμισμα** v LSJ.

<sup>167</sup> Diog. Laert. VI 20.; Diog. Laert. VI 56; Suidas, s. v. Diogenes; Favorinus, *De exilio* 4, col. 3, 26-32; Schol. in *Lucianum vit. auct.* 7.

<sup>168</sup> Príbeh o Diogenovom falšovaní peňazí mohol vychádzať z udalostí, ktoré sa odohrali v približne rovnakom historickom čase v Sinópe. A. A. Long („The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics“, s. 45) pripomína archeologické nálezy falošných mincí zo Sinópy z r. 350-340 pr. Kr.: mince obsahujú aj meno úradníka, ktorý ich vydal – je ním Hikesias (ktorý je pravdepodobne Diogenovým otcom; porovnaj Diog. Laert. VI 20-21). Numizmatik C. T. Seltman, ktorý sa pokúsil interpretovať archeologické nálezy, si myslí, že falošné mince nemali slúžiť falšovateľovi na obohatenie, ale samotnej obci na ozdravenie, lebo ich úlohou bolo dostať z obehu iné falošné mince.

<sup>169</sup> Porovnaj Diog. Laert. 6.71 (Okálov preklad): „Takto učil a podľa toho zjavne aj konal, premieňajúc mravy ako peniaze a kladúc menšiu váhu na zákonité predpisy ako na zákony prirodzenosti. Vrazil, že vedie ten istý spôsob života ako Héraklés, nedávajúc ničomu prednosť pred slobodou.“

točnej skromnosti a nezávislosti. Lúkianov Kynik hovorí o Héraklovi týmito slovami (*Cynic.* 13): „...Héraklés, najlepší človek medzi všetkými ľuďmi, božský muž, ktorý je právom uznávaný ako boh, blúdil sem a tam v levej koži na nahom tele a zaobišiel sa bez vašich potrieb...”

Diogenovou hlavnou zbraňou proti tlaku konvenčnej morálky je prirodzenosť, ktorá je – ak ju pochopíme kynicky – v priamom protiklade voči ľudským konvenciám, dohodám a zákonom. Aj preto sa spája kynický pojem prirodzenosti s dvomi hlavnými zdatnosťami – *odvahou* a *rozumnosťou*. Potrebujeme odvahu, aby sme prirodzenosť postavili proti zvykovej morálke, potrebujeme rozum, aby sme svoje žiadosti obmedzili na minimum, potrebujeme rozum a odvahu, aby sme si udržali odstup od telesných a duševných vášní:

ἔφασκε δ' ἀντιτιθέναι τύχῃ μὲν θάρσος, νόμῳ δὲ φύσιν,  
πάθει δὲ λόγον.

Vravieval [scil. Diogenés], že proti osudu bojuje svojou odvahou, proti zákonom svojou prirodzenosťou a proti vášňam svojím rozumom.

Diog. Laert. VI 38

Grécky výraz, ktorý v tejto pasáži prekladáme slovom „osud“, môže mať viacero významov, ale jeden z hlavných je „šťastný osud“ (τύχη, *tyché*),<sup>170</sup> t. j. niečo, čo sa človeku prihodí a zmení jeho život (napr. urobí ho pohodlnejším a zdanlivo lepším). Osud môže byť dobrý (ἀγαθὴ τύχη, *agathé tyché*) aj zlý (κακὴ τύχη, *kaké tyché*), ale oveľa zásadnejšia je okolnosť, že sa prihodí človeku bez jeho pričinenia. Kynik sa stavia práve proti tomu, aby sa jeho život uberal ľubovoľným smerom – takýto postoj si vyžaduje veľkú odvahu. Odvahu postaviť sa na odpor proti všetkým silám, ktoré prichádzajú zvonka, a vziať život do vlastných rúk. Šťastnými nás totiž neurobí majetok, sláva alebo niečo podobné, ale sloboda rozhodovania. Vďaka vnútornej slobode sa dokážeme rozhodovať prirodzene a od našich rozhodnutí nás neodradí žiadna spoločenská konvencia alebo zákon. Posledným nepriateľom slobodného života sú naše vlastné vášne, ktorým sa musíme brániť pomocou rozumu. Diogenova maxima – *bojovať proti osudu, zákonom*

<sup>170</sup> Porovnaj heslo ἡ τύχη v LSJ (II.).

*a vášňam odvahou, prirodzenosťou a rozumom* – je radikálnym rozvínutím sókratovskej požiadavky starať sa čo najmenej o peniaze, dobrú povesť a česť (k čomu zaväzuje tradičná výchova), a svoju starostlivosť zamerať na rozum, pravdu a dušu, aby bola čo najlepšia (Plato, *Apol.* 29e).<sup>171</sup>

Biografickým vyjadrením tejto sókratovskej zásady je Plútarchova historka o Alexandrovi a Diogenovi:

Znakom filozofa je, že nadovšetko miluje múdrosť duše a že najviac obdivuje múdrych mužov. (E) Obe tieto charakteristiky mal Alexander v miere, akú nedosahovali u žiadneho iného kráľa. Rozpráva sa o jeho vzťahu k Aristotelovi a tiež o tom, že za najlepšieho priateľa považoval Anaxarcha, ktorý sa zaoberal hudobnou teóriou [...]. Ale mnohí vykladajú aj o tom, ako ustanovil Onésikrita – mám na mysli toho, čo bol žiakom kynika Diogena – za veliteľa flotily. (F) Keď sa dal pri Korinte do reči so samotným Diogenom, život a dôstojnosť tohto človeka ho natoľko prekvapili a ohromili, že ho aj potom často spomínal a zvykol hovoriť: „Keby som nebol Alexander, bol by som Diogenés.“ Keď vyslovil túto vetu, nemyslel tým nič iné ako to, že by sa v živote zaoberal len filozofickými myšlienkami, keby nebol filozofom prostredníctvom svojich činov. Alexander však nepovedal: „Keby som nebol kráľom, bol by som Diogenom,“ ale ani „Keby som nebol bohatým potomkom slávneho rodu Argeadovcov,“ (neuprednostňoval totiž šťastný osud pred múdrosťou (332), ani purpurové rúcho a kráľovský diadém pred žobráckou kapsou a ošúchaným plášťom), ale povedal: „Keby som nebol Alexandrom, bol by som Diogenom.“ A znamená to to isté ako „Keby som nemal v pláne premiešať barbarské s gréckym,“ alebo „Keby som nechcel prejsť všetky končiny zeme a priniesť im svetlo,“ alebo „Keby som nezamýšľal preskúmať hranice súše i mora a spojiť Makedóniu s oceánom.“ Jednoducho, Alexander svojím výrokom nemohol myslieť nič iné ako to, že keby nemal v pláne zasadiť v Grécku semená bohatstva a hojnosti, potom by určite pokojne nesedel na kráľovskom tróne a netešil sa zo spravodlivosti a mieru každého národa ako plodov svojej vládnej vlády, ale by horlivo napodoboval Diogenovu jednoduchosť. Napokon by určite dodal: „Teraz mi však, drahý Diogenés, (B) láskavo odpusť, lebo sa snažím napodobniť Hérakla a podobať

<sup>171</sup> Kynickou slobodou sa podrobnejšie zaoberá L. Flachbartová v článku „Kynické chápanie slobody“, s. 74 – 79

slávne Perseovi. Prepáč, že kráčam v stopách veľkého Dionýza, božského praotca a pôvodcu rodu. Prepáč, že chcem, aby sa Gréci opäť zabávali tancom a tešili z víťazstva v Indii. Veď túžim len po tom, aby divokým národom, čo žijú v horách za Kaukazom, opäť pripomenuli naše bakchické sprievody. Lebo aj tam vraj žijú akýsi muži zvyknutí na tvrdú, holú múdrosť života. Sú skromnejší od samého Diogena: pre oddanosť bohu im v živote nechýba ani žobrácka kapsa onoho muža. Ani len zásoby nemajú, všetko vždy čerstvé im zakaždým nanovo poskytne zem, smäd zasa uhasí svieži prúd riek. Spadnuté lístie stromov a svieža tráva im dovoľí na zemi líhať si sladko. (C) Zariadim, že aj oni spoznajú Diogena a že Diogenés sa zoznámí s nimi. Aj ja totiž musím falšovať obeživo a na barbarské raziť znak gréckeho mesta.“

Plutarch., *De Alex. M. fort. aut virt.* I 10 p. 331D – 332C (prel. Andrej Kalaš).

Zachovala sa nám aj ďalšia pasáž z Plútarcha, ktorú by sme mohli považovať za biografické vyjadrenie Diogenovej zásady *bojovať proti osudu, zákonom a vášňam odvahou, prirodzenosťou a rozumom*:

Takéto vnútorné rozpoloženie nemôže človek dosiahnuť nijako inak, ale len vďaka myšlienkam, ktoré v ňom zrodí filozofia. Dajme si pozor, aby sa nám nestalo to, čo zažil v Korinte pri stretnutí s Diogenom Alexander. Keď ho uvidel, hneď ho zaujal Diogenov krásny vzhlad a žasol nad vznešenosťou myslenia tohto muža. Vtedy vyslovil slová: „Keby som nebol Alexandrom, bol by som Diogenom.“ Takmer by som povedal, že Alexander v tej chvíli označil svoj šťastný osud, lesk a moc za príťaž na ceste za cnosťou. Zafažovali ho totiž nedostatkom času, a preto Diogenovi závidel jeho ošúchaný plášť a žobrácku tašku. Veď práve vďaka nim bol Diogenés neochvejný a neohroziteľný – nechránili ho totiž zbrane, kone, ani dlhé macedónske kopije ako Alexandra. Ten sa teda mohol prostredníctvom filozofie stať vnútorným rozpoložením Diogenom napriek vonkajšiemu osudu, ktorý mu určil byť Alexandrom. Mohol tak byť väčším Diogenom, pretože Alexandrom už bol...

Plutarch., *Ad princ. inerud.* 5 p. 782 A-B (prel. Andrej Kalaš).

Prirodzenosť má v kynických textoch viacero významov.<sup>172</sup> Na jednej strane k nej patrí všetko, čím nás obdarila príroda a čo musíme prijať také, aké to je:

Keď raz Diogenes videl mladíka, ktorý sa správal ako žena, spýtal sa ho: „Nehanbíš sa uvažovať o sebe v horšom svetle, ako je skutočnosť, ktorú ti dala sama príroda? Urobila z teba muža, ale ty sa chceš nasilu stať ženou.“<sup>173</sup>

Diog. Laert. VI 65 (prel. Andrej Kalaš).

Prirodzené nie je postavenie v obci ani bohatstvo, ale schopnosť zaobiť sa bez spoločenstva, t. j. sebestačnosť. Na druhej strane je prirodzenosť miesto odporu proti pravidlám, ktoré vytvorila ľudská spoločnosť:

Diogenés mal vo zvyku všetko robiť na verejnosti – požívať jedlo, ale aj pôžitky Afrodity. Svoje počínanie zdôvodňoval asi takto: Ak by raňajkovať nebolo nič neslušné, nebolo by to nebolo neslušné ani na námestí. Raňajkovať však naozaj nie je nič neslušné, a preto nie je neslušné ani robiť to na námestí. Často na verejnosti aj „pracoval rukou“. Zvykol pritom hovoriť: „Prial by som si, aby bolo možné aj hlad zahnať pošúchaním brucha.“<sup>174</sup>

Diog. Laert. VI 69 (prel. Andrej Kalaš).

Pretože každé spoločenstvo narába s iným pojmom prirodzenosti, nemáme dôvod uprednostniť jeden z týchto pojmov pred inými:

Nepokladal [scil. Diogenés] za nemiestne odniesť nejakú vec z chrámu alebo okúsiť mäso z niektorého živočícha. A práve tak

<sup>172</sup> Kynickým chápaním prirodzenosti sa podrobne zaoberá J. Cepko, „*Fysis v kynizme*“, s. 90 – 98.

<sup>173</sup> Porovnaj Diog. Laert. VI 46 (= V B 403 SSR): „Raz sa ho nejaký mladík, ktorý bol namaľovaný a nalíčený ako žena, niečo spýtal. Diogenés mu povedal, že mu odpovie až vtedy, keď si stiahne šaty a ukáže, či je muž alebo žena.“

<sup>174</sup> „Pracoval rukou“ .... „zahnať hlad“ = Arsen. 203,12-14, qui, ll. 15-17, takto pokračuje: Ten istý Diogenés onanoval na verejnosti a okolostojacim hovoril: „Kiež by som mohol aj hlad takýmto spôsobom vytrieť z brucha.“ Porovnaj Diog. Laert. VI 46: Raz Diogenes pracoval na námestí rukou a povedal: „Kiež by bolo možné aj trením brucha zahnať hlad.“ Porovnaj Plutarch., *De stoic. rep.* 21 p. 1044 B: Chrysippos [fr. 706 S.V.F. III p. 177] v svojom spise *O Ústave* hovorí, že občania nebudú nič robiť, ani si nič budovať kvôli pôžitkom [....] o niečo nižšie však chváli Diogena, ako na verejnosti onanoval a ako hovoril okolostojacim: „Kiež by som mohol takýmto spôsobom vytrieť aj hlad z brucha.“ Dáva nejaký zmysel to, že ten, kto na jednej strane zakazuje rozkoš, vzápätí chváli človeka, ktorý práve kvôli rozkoši robil takéto veci a páchal také bohapusté ohavnosti? Athen. IV 158 F: Diogenes tým, ktorí mu vyčítali onániu, zvykol hovoriť: „Kiež by som sa mohol potrením brucha mohol zbaviť aj hladu a chudoby.“



nepokladal za bezbožný čin požívať ľudské mäso, ako je vraj zrejme zo zvykov cudzích národov. Vravil tiež, že ak uvažujeme rozumne, zistíme, že všetko je vo všetkom a preniká cez všetko. Lebo aj v chlebe sú kúsky mäsa a aj v zelenine sú kúsky chleba, pretože tieto kúsky, ako aj kúsky ostatných vecí, vstupujú do všetkých vecí cez akési neviditeľné póry a vyparujú sa, ako to vyhlasuje v *Thyestovi*, ak pravda, tragédie pochádzajú od neho.

Diog. Laert. VI 73.

Musíme hľadať svoju prirodzenosť mimo ľudskú spoločnosť, čo však neznamená, že sa pri svojom hľadaní vzdávame rozumnosti:

Bosý [scil. Diogenés] kráča po snehu a konal iné podobné veci, ako som to už uviedol. Pokúsil sa jesť aj surové mäso, nemohol ho však stráviť.

Diog. Laert. VI 34

Rozum, o ktorom sme si trúfalo mysleli, že nám pomohol vymaniť sa z moci prírody, je pre Diogena jediný prostriedok seba-poznania, ktorý nás oslobodzuje od tlaku konvencií.<sup>175</sup> Ak by sme sa chceli vyjadriť jazykom 5. st. pred Kr., povedali by sme spoločne s prvými sofistami, že človek vytvoril rôzne τέχναι (*technai*), aby pomocou nich ovládol svoj život. Diogenés namieta proti prótagorovskej oslave schopností človeka udomáčniť sa vo svete,<sup>176</sup> že len máloktorá τέχνη nás naučí ako ovládnuť svoj život. Pre Diogena bolo umením dobrého života zrejme iba jedno – *filosofia*, ktorej predobrazom je *lekárstvo* (často sa tieto τέχναι, *technai*, spomínajú v kynických textoch vedľa seba). Obidve sú svojim zameraním umeniami dobrého života, lebo ich cieľom je starostlivosť o dušu a telo. Diogenés samozrejme nemá na mysli každú filosofiu a každé *lekárstvo*:

Divil sa gramatikom, že pátrajú po Odyseových chybách, nevidia však svoje vlastné. Práve tak sa divil, že hudobníci vedia zladať struny na lýre, ale mravy v duši nevedia vyladiť; že matematici pozerajú na slnko a mesiac, nevidia však veci, ktoré majú pod nohami; že rečníci vedú horlivé reči o spravodlivosti, že však nevedia spravodlivo konať. Divil sa tiež, že lakomci síce hanobia vo svojich rečiach peniaze, že ich však šialene milujú. Odsudzoval

<sup>175</sup> Porovnaj Diog. Laert. VI 24.

<sup>176</sup> Porovnaj Prótágorov mýtus v Platónovom *Prótágorovi* 320c-323a.

aj tých, ktorí síce chvália spravodlivých pre ich pohrdanie peniazmi, vyhľadávajú však spoločnosť bohatých. Pozastavoval sa aj nad tým, že ľudia síce prinášajú bohom obete za zdravie, že sa však počas samej obete za zdravie prepchávajú jedlom. Naopak obdivoval otrokov, že hoci vidia svojich pánov hltáť s pažravosťou, neberú si nič z jedál. Chválil tých, ktorí sa chceli ženiť a neženili sa, tých, ktorí chceli odísť na lodi a neodišli, tých, ktorí sa chceli venovať politike a nevenovali sa jej, tých, ktorí mali vychovávať deti a nevychovávali ich, a tých, ktorí sa chystali stýkať sa s potentátmi a nešli k nim.

Diog. Laert. VI 27-28

Diogenés sa hlási k Sókratovmu odkazu zo *Spomienok* (Xenoph., *Mem.* 1.1.12 n.), v ktorých Xenofón vysvetľuje, prečo sa Sókratés nezaoberal prirodzenou povahou vecí ani *kosmickými* zákonitosťami, ale skúmal iba veci ľudské. Pre Diogena – podobne ako pre Sókrata – je etika jediná oblasť filosofie, ktorou sa človek môže (a musí) zaoberať, t. j. všetky ostatné oblasti sú vo vzťahu k etike iba odvodené:<sup>177</sup>

Dioklés pripisuje Diogenovi to, čo iní autori pripisujú Sókratovi, totiž výrok, že treba skúmať *všetko dobré a zlé, čo prihodilo sa u teba v dome*“ (ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται).<sup>178</sup> Diogenés sa v sókratovskom duchu zaoberá „ľudskými vecami“ (τὰ ἀνθρώπινα, *ta anthrōpina*), presnejšie starostlivosťou o život, ktorý je v našej moci.<sup>179</sup> V zmysle tejto starostlivosti Xenofón – podobne ako o niečo neskôr Diogenés a jeho nasledovníci<sup>180</sup> – stotožňujú

<sup>177</sup> Porovnaj Diog. Laert. VI 103. V tomto duchu sa nesú viaceré správy. Porovnaj napr. Diog. Laert. VI 38: Keď ktosi vykladal o nebeských javoch, spýtal sa ho [scil. Diogenés]: *Koľko dní ti trvala cesta z neba?*

<sup>178</sup> Použitý verš z Homéra, *Od.* 4.392. Tento verš 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. Arsenius (*Apophthegmata*. In: E. L. von Leutsch, *Corpus paroemiographorum Graecorum.*, Vol. 2. Hildesheim: Olms, 1958, s. 240-744) pripisuje rovnaké motto aj Antisthenovi: „Keď sa ho spýtali, čo sa treba učiť od Homéra, povedal: Všetko dobré a zlé, čo prihodilo sa u teba v dome.“

<sup>179</sup> Spojenie „v našej moci“ (ἐφ' ἡμῖν) sa stane jedným z centrálnych motívov helenistickej etiky, a bude vyjadrovať vnútornú nezávislosť mudrca od toho, čo prichádza zvonka (porovnaj SVF 1.177; SVF 2.992).

<sup>180</sup> Porovnaj Diogenove správy o Antisthenovi: Diog. Laert. VI 2; Diog. Laert. VI 15. Diogenés označuje Antisthenovu zdržanlivosť a snahu nedať sa ovládnuť vášňami za základ kynického spôsobu života. Zaujímavé je aj Diogenovo (resp. stoicko-kynické) vykreslenie Kratéta ako priameho nasledovníka Xenofónovho Sókrata (porovnaj Diog. Laert. VII 2-3).

sókratovskú zdatnosť so sebaovládáním (ἐγκράτεια, *enkrateia*).<sup>181</sup>

Nápadné podobnosti medzi Diogenom a (Xenofónovým) Sókratom mohli priviesť „Platóna“ k známemu vyhláseniu na adresu Diogena, že je „šalejší Sókratés“ (Σωκράτης μαινόμενος, *Sókratés mainomenos*; Diog. Laert. VI 54).<sup>182</sup> Nech je hodnovernosť tejto správy akákoľvek,<sup>183</sup> naznačuje, že platonizmus a kynizmus sa v helenistickom myslení chápali ako dve protikladné cesty rozvinutia sokratiky. Dosvedčujú to viaceré anekdoty, v ktorých vystupuje Diogenés ako ostrý kritik Platóna:

καί ποτε Πλάτωνα ἐν δείπνῳ πολυτελεῖ κατανοήσας [scil. Diogenes] ἐλάας ἀψάμενον, „τί,“ φησίν, „ὁ σοφὸς εἰς Σικελίαν πλεύσας τῶν τραπεζῶν τούτων χάριν, νῦν παρακειμένων οὐκ ἀπολαύεις;“ καὶ ὅς, „ἀλλὰ νῆ τοὺς θεοὺς,“ φησί, „Διόγενες, κἀκεῖ τὰ πολλὰ πρὸς ἐλάας καὶ τὰ τοιαῦτα ἐγινόμεν.“ ὁ δέ, „τί οὖν ἔδει πλεῖν εἰς Συρακούσας; ἢ τότε ἡ Ἀττικὴ οὐκ ἔφερεν ἐλάας;“ Φαβωρίνος δέ φησιν ἐν Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ [fr. 34 F.H.G. III p. 582 = fr. 39 Mensching = fr. 71 Barigazzi] Ἀρίστιππον εἰπεῖν τοῦτο [cf. IV A 43]. καὶ ἄλλοτε ἰσχάδας ἐσθίων ἀπῆντετ' αὐτῷ φησί τε, „ἔξεστί σοι μετασχεῖν“ τοῦ δὲ λαβόντος καὶ φαγόντος, ἔφη, [10] „μετασχεῖν εἶπον, οὐ καταφαγεῖν.“ (26) πατῶν αὐτοῦ ποτε στρώματα κεκληκότος φίλους παρὰ Διονυσίου, ἔφη, „πατῶ τὴν Πλάτωνος κενοσπουδίαν“ πρὸς ὃν ὁ Πλάτων, „ὅσον, ὦ Διόγενες, τοῦ τύφου διαφαίνεις, δοκῶν μὴ τετυφῶσθαι.“ οἱ δέ φασι τὸν Διογένην εἰπεῖν, „πατῶ τὸν Πλάτωνος τύφον“ τὸν δὲ [15] φάναι, „έτέρῳ γε τύφῳ, Διόγενες.“ Σωτίων δ' ἐν τῷ τετάρτῳ [fr. 15 Wehrli] φησὶ πρὸς αὐτὸν εἰπεῖν τοῦτο τὸν Πλάτωνα τὸν κύνα. Διογένης οἶνόν ποτ' ἤτησεν αὐτόν, τότε δὲ καὶ ἰσχάδας. ὁ δὲ κεράμιον ὅλον ἔπεμψεν αὐτῷ· καὶ ὅς, „σύ,“ φησίν, „ἂν ἐρωτηθῇς δύο καὶ δύο πόσα ἐστίν, εἴκοσιν ἀποκρινῇ; οὕτως οὔτε πρὸς τὰ αἰτούμενα δίδως οὔτε πρὸς τὰ ἐρωτώμεν' ἀποκρίνῃ.“ ἔσκωψε δὴ ὡς ἀπεραντολόγον. [= EUDOC. violar. 332 p. 242, 8-243, 3; 11 παντῶν... 19 ἀπεραντολόγον = ARSEN. p. 198, 11-22].

<sup>181</sup> Porovnaj heslo ἡ ἐγκράτεια v LSJ.

<sup>182</sup> Porovnaj *Gnom. Vat.* 442,2..

<sup>183</sup> Z historického hľadiska je málo pravdepodobné, že by sa Diogenés stretol s Platónom – hoci ho mohol stretnúť ako mladík pred aférou s falšovaním mincí (o to zaujímavejšie je, ako často dáva doxografia do protikladu Diogena s Platónom akoby to boli nezmieriteľní rivali).

Keď raz Diogenés videl Platóna, ako na bohatej hostine je iba olivy, spýtal sa ho: „Prečo ten veľký filozof, čo cestoval na Sicíliu kvôli takýmto bohatým stolom, teraz odmieta pôžitky z jedál, ktoré tu má pod nosom?“ Platón odpovedal: „Prisahám ti, Diogenés, že aj tam som sa väčšinou držal len pri olivách a pri podobných jedlách.“ Diogenés sa ho vzápätí opýtal, načo potom cestoval až do Syrakúz a či vtedy v Attike nerástli olivy. Favorinos v Pestrej histórii [fr. 34 F.H.G. III p. 582 = fr. 39 Mensching = fr. 71 Barigazzi] hovorí, že tento príbeh vyrozprával Aristippos [cf. IV A 43]. Inokedy zas jedol sušené figy a stretol Platóna. Keď mu povedal, že sa môže pridať a on si zobral a jedol, Diogenés ho napomenul: „Povedal som ti, že sa môžeš pridať, a nie že môžeš zjesť všetko.“ (26) Keď raz Platón zavolať priateľov z Dionýzovho dvora, Diogenés stúpil po jeho drahých kobercoch a hovoril pritom: „Šliapem po Platónovej márnomyseľnosti.“ Platón mu odpovedal: „Svojmu okoliu ukazuješ veľkú pýchu práve tým, že sa snažíš predstierať skromnosť.“ Niektorí hovoria, že keď Diogenés povedal: „Šliapem po Platónovej pýche,“ Platón mu odpovedal: „Ale robíš tak inou pýchou.“ Sotion však vo štvrtej knihe [fr. 15 Wehrli] hovorí, že samotnému Platónovi toto povedal psí filozof. Diogenés vraj raz poprosil Platóna o víno a potom tiež o sušené figy. Keď mu poslal celý sud, odkázal mu: „Keď sa ťa spýtajú, koľko je dva a dva, odpovieš dvadsať? Ved' takýmto spôsobom ani neodpovedáš na položenú otázku, ani nedávaš, čo od teba žiadajú.“ Jednoducho ho vysmial ako bezhraničného táraja. [= Eudoc. violar. 332 p. 242,8-243,3; 11 šliapajúc ... 19 bezhraničného táraja = Arsen. p. 198,11-22].

Diog. Laert. VI 25-26 (prel. Andrej Kalaš).

Πλάτωνος περὶ ἰδεῶν διαλεγομένου καὶ ὀνομάζοντος τραπεζότητα καὶ κυαθότητα, „ἐγώ,“ εἶπεν [scil. Diogenes], ὃ Πλάτων, τράπεζαν μὲν καὶ κύαθον ὁρῶ· τραπεζότητα δὲ καὶ κυαθότητα οὐδαμῶς·“ καὶ ὅς, „κατὰ λόγον,“ ἔφη· „οἷς μὲν γὰρ κύαθος καὶ τράπεζα θεωρεῖται ὀφθαλμοῦς ἔχεις· ὃ δὲ τραπεζότης καὶ κυαθότης βλέπεται νοῦν οὐκ ἔχεις.“

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 mož-

no vidieť naberačku a stôl, ale nemáš rozum, ktorým možno vidieť stolovosť a naberačkovosť.“

Diog. Laert. VI 53 [= Arsen. p. 201,1-7] (prel. Andrej Kalaš).

Πλάτωνος ὀρισμένου, „ἄνθρωπός ἐστι ζῶον δίπουν ἄπτερον“ καὶ εὐδοκιμοῦντος, τίλας ἀλεκτρούνα εἰσήμεγεν [scil. Diogenes] αὐτὸν εἰς τὴν σχολὴν καὶ φησιν, „οὗτός ἐστιν ὁ Πλάτωνος ἄνθρωπος.“ ὅθεν τῷ ὄρῳ προσετέθη τὸ πλατυώνυχον.

Keď Platón s veľkou slávou definoval človeka ako dvojnohého živočicha bez peria, Diogenés ošklbal kohúta, priniesol ho do Platónovej školy a hovorí: „Toto je Platónov človek.“ Preto do svojej definície pridal: „so širokými nechtami.“

Diog. Laert. VI 40 (prel. Andrej Kalaš).

Diogenovu kritiku Platóna by sme mohli priradiť ku kynickej *parrhésii*, slobode reči, ktorá sa nezastaví pred žiadnou autoritou. Naopak sloboda sa prejavuje priamočiarými útokmi na autority. Diogenés nevystupuje iba proti Platónovi – v politike je terčom jeho útokov Alexander Veľký, vo filozofii Eukleidés, Zénón a mnohí ďalší. Aj keď je pôvod týchto správ nejasný, naznačuje, že pre „Platóna“, ktorého vykreslili ako Diogenovho kritika zrejme až neskoršie kynické satiry, je Diogenés sókratovec, ktorý sa prihlásil k svojmu vzoru radikálne, takže navonok pôsobí ako šialenec a zúriviec (μαίνόμενος, *mainomenos*). Pokiaľ by uvedené správy pochádzali od kynikov, naznačovali by nezmieriteľnosť dvoch ciest, ktoré sa hlásia k Sókratovi ako svojmu myšlienkovému otcovi: Skutočným bláznom je z kynického hľadiska Platón, ktorý sa vzdialil od Diogenovej sokratiky a ponoril sa do ezoterického sveta vlastného myslenia.

Údajné Platónovo pomenovanie Diogena nás stavia opäť pred otázku vzťahu kynizmu ku sokratike: Do akej miery je kynizmus spätý so sókratovskou tradíciou myslenia? Je kynizmus kritikou alebo rozvinutím sókratovského intelektualizmu *in ethiciis* (ktorý vytýka Aristotelés Sókratovi raných Platónových dialógov)?<sup>184</sup>

<sup>184</sup> Moderní interpreti zvyknú označovať Sókrata za príklad „morálneho kognitivistu“, ktorý je presvedčený, že *pravdivosť morálnych súdov je dosiahnuteľná a nevyhnutná pre správne konanie*. Nasledujú tak Aristotela, ktorý vyčíta Sókratovi „intelektualizmus“ v etike, keď mu pripisuje názor, že vedenie je *nutnou* a zároveň *dostatočnou* podmienkou konania (porovnaj EE 1216b3 n.; EN 1145b25-26). Túto myšlienku rozvinú helenistickí stoici, ktorí

A mohli by sme pokračovať ďalšími otázkami, napr. otázkou, ktorá sa týka sókratovského chápania úlohy výchovy (*παιδεία*, *paideia*).<sup>185</sup> Ako je známe, kynici zavrhovali všetky inštitucionalizované podoby vzdelania (sofistické i platónsko-aristotelovské), teda aj geometriu, ktorá bola pre Platóna nevyhnutným stupňom na ceste k najvyššiemu filosofickému vzdelaniu:

Zavrhujú [scil. kynici] obvyklé vyučovacie disciplíny. Antis-thenés dokonca vravieval, že rozumní ľudia nemajú študovať literatúru, aby sa nedali zvrátiť cudzími myšlienkami. Zavrhujú aj geometriu, hudbu a všetko podobné. Keď ktosi ukazoval Diogenovi slnečné hodiny, tento mu povedal: „Nástroj užitočný na to, aby ľudia nezmeškali jedlo.“ Podobne, keď mu ktosi podával výklad o nejakej hudobnej otázke, povedal mu: „Bo dobrú správu miest a domu zaručí um mužov, a nie harfy ani píšťaly.“

Diog. Laert. VI 103-104.

Kynikov zvykneme označovať za „praktizujúcich sókratovcov“. Ale takéto hodnotenie nie je dostatočné z viacerých dôvodov. Predovšetkým za kritérium svojich výkladov volíme platonizmus, ktorý kladie dôraz na teoretický aspekt filosofickej činnosti, t. j. na nazeranie čistých foriem, ktoré sú prostriedkom poznávania a uskutočňovania Dobra – dobra pre Obec.<sup>186</sup> Diferencia teórie a praxe ako interpretačný rámec pre kynizmus spôsobuje viacero ťažkostí: V tom, čo zahrňame do oblasti „kynických praktík“, by sme ľahko objavili aj vedomé argumentačné postupy s „teoretickým základom“, a zase naopak v tom, čo by malo tvoriť oblasť „platónskej teórie“, by sme našli veľa „praktických postojov“, ktoré nevyplývajú z teoretického nahliadnutia skutočnosti, ale predchádzajú mu.

---

sa hlásia priamo k Sókratovmu odkazu. Ale aj medzi nimi panuje nesúlad v chápaní sókratovskej maximy *zdatnosť je vedenie*, resp. myšlienky, že *zdatnosť* (ako vedenie) je *sebestačná pre blaženosť*.

<sup>185</sup> Porovnaj heslo *ἡ παιδεία* v LSJ.

<sup>186</sup> Poznamenajme, že platonizmus, t. j. spôsob rozvinutia Platónovho myslenia, sa v tomto bode vzdáva postojom, ktoré formulujú rané Platónove dialógy – to môžeme vidieť napr. na tom, akú dôležitosť pripisuje Platón konceptu *τέχνη* v súvislosti s hľadaním šťastného života (tento koncept nachádzame aj u neskorého Platóna), zatiaľ čo Plótinos sa konceptu *τέχνη* úplne vzdáva, pretože sa príliš vzdáva pravej skutočnosti.

Príkladom Diogenovej argumentácie by mohli byť niektoré deduktívne postupy:

Uvažoval takto: Bohom prináleží všetko, a pretože mudrci sú priateľmi bohov a medzi priateľmi je všetko spoločné, všetko teda prináleží mudrcom.

Diog. Laert. VI 37 a Diog. Laert. VI 72

Príklad Platónovho praktického postoja súvisí s analógiou *techné*: Xenofóntov Sókratés nerozlišuje medzi τέχνη (techné) a ἐπιστήμη (epistémé). Platónov Sókratés ich niekedy zamieňa a inokedy ich rozlišuje, zrejme na miestach, kde „Platón“ koriguje myšlienkové postupy svojho učiteľa. Platón nakoniec sformuluje koncept ἐπιστήμη (epistémé) prekonávajúcej obmedzenia všetkých čiastkových τέχναι (technai). V *Ústave* začne rozlišovať medzi vedením (ako takým) a konkrétnymi druhmi vedenia či umenia („technickými“ druhmi vedenia), akým je napr. staviteľstvo.<sup>187</sup> Ale ani viaceré náčrty procesu poznávania najvyšších ideí u zrelého Platóna nemôžeme označiť za paradigmatický príklad čistého „teoretického“ vedenia. Platón neopustí myšlienku τέχνη (techné) ani v dobe, keď sa koncept najvyššieho vedenia dostane do konfliktu s jednotlivými umeniami. Z poznania skutočnosti vyrastá, a to vďaka dialektickej τέχνη, nové umenie, umenie vládnuť, ktoré sa v *Ústave* prisudzuje predovšetkým filozofom.<sup>188</sup>

Ak by sme hľadeli na Diogena ako na „praktizujúceho sókratovca“, za „praxou“ by sme mali vidieť vzťah k životu, a to v kontexte, do ktorého umiestňujú život sókratovci 4. st. pred Kr. K životu musíme pristupovať ako k dielu (ἔργον, *ergon*),<sup>189</sup> ktoré vytvárame postupne jednotlivými rozhodnutiami. Takýto život – uchopený ako dielo – si vyžaduje cieľavedomú činnosť, τέχνη (techné), ktorá je vo vzťahu k iným činnostiam v špecifickom postavení: Žiadna τέχνη (techné) nie je hodná úcty, ak nie je zároveň (a pred všetkými ostatnými τέχναι, *technai*) umením života, τέχνη τοῦ βίου (techné tú biú). Umenie dobre vedeného života je

<sup>187</sup> Porovnaj *Resp.* 438d.

<sup>188</sup> Alebo si spomeňme na timaiovského *démiurga*, božského remeselníka vytvárajúceho κόσμος podľa vzoru ideí – samotný *kosmos* je umeleckým dielom, t. j. dobrým dielom, lebo ho vytvára skutočný majster. Porovnaj *Tim.* 28a: *démiurgos* hľadá (βλέπων) na nemenné skutočnosti a používa ich ako vzory pri vytváraní *kosmu*.

<sup>189</sup> Porovnaj heslo τὸ ἔργον v LSJ.

v konečnom dôsledku jediným slobodným a autonómnym výkonom duše. Všetko ostatné je pomínutelné, a preto márne:

Keď [scil. Diogenés] uvidel istého nerozumného človeka ladiť harfu, povedal mu: *Nehanbiš sa, že vieš síce zlad'ovať zvuky s drevom, nevieš však zladiť dušu so životom?* Keď ktosi pred ním povedal: *Ja nie som súci na filosofiu*, povedal mu: *Prečo teda žiješ, ak ti nezáleží na tom, aby si žil dobre?*

Diog. Laert. VI 65.

Istému navoňavkovanému človekovi povedal [scil. Diogenés]: *Hľad', aby vôňa tvojej hlavy nepriniesla smrad tvojmu životu.*

Diog. Laert. VI 66.

Diogenés sa prihlásil najmä k jednej sókratovskej maxime: *zdatnosť je nevyhnutná a zároveň dostatočná pre to, aby sme žili blažene*. Musíme konať zdatne, ak chceme žiť šťastne; nič okrem zdatnosti konania nepotrebujeme pre šťastný život. Intelektualizmus, ktorý vytýka Sókratovi Aristotelés, vyplýva do istej miery z logického uchopenia sókratovskej tézy „zdatnosť je vedenie“. V sókratovskej tradícii však mohla byť chápaná aj inak, prakticky, a ako taká mohla byť výrazom určitého etického optimizmu.<sup>190</sup> V kynickom poňatí poukazuje táto maxima predovšetkým na potrebu zbaviť sa neprimeraných vášní (ktoré sú akýmisi „chorobami duše“) a dosiahnuť stav ἀπάθεια (*apatheia*). Ak chceme žiť rozumne, nesmú nás ovládať vášne – nebezpečná je najmä túžba po bohatstve a sláve. Radosť v Antisthenovom výroku, *Radšej zošalím, ako by som mal prejavovať radosť* (μανείην μάλλον ἢ ἡσθείην; Diog. Laert. VI 3), vystupuje ako „neprimeraná vášň“ – potvrdzuje sókratovsko-kynickú maximu, *zdatnosť je nevyhnutná a zároveň dostatočná pre blaženosť*.<sup>191</sup>

<sup>190</sup> Porovnaj Aischinov dialóg *Alkibiadés*, ktorý pripisuje Sókratovmu vyvracaniu neplatónsky význam skúšky ľudských charakterov (zl. VI A 53 SSR).

<sup>191</sup> Porovnaj Diog. Laert. VI 15 o Antisthenovi ako predchodcovi Diogenovej odolnosti voči vášňam (ἀπάθεια). Porovnaj Diog. Laert. VI 2: Od Sókrata sa Antisthenés naučil vytrvalosti (τὸ καρτερικόν) a prevzal od neho aj schopnosť ovládať svoje vášne (τὸ ἀπαθές). Jediná slasť pochádza z ťažkej a namáhavej práce (Stob., *Anthol.* 3.29.65); ťažká práca nepotrebuje ľútosť ani pohrdanie (Athen. XII.513A). Zdatnosť ťažkej práce ukazuje Antisthenés na príkladoch Hérakla a Kýra, ktorým venoval rovnomenné knihy.



Kynici verili, že zdatnosť konania má rozumný charakter, a preto sa dá naučiť, aj keď nepotrebuje systematickú παιδεία na spôsob sofistov alebo Platónovej *Ústavy*.

Zdravý rozum určite neprikazuje kynikovi, „ktorý jediný je slobodný“, aby na spoločných zhromaždeniach ospevoval ľživé a vymyslené namiesto pravdivého a objektívneho. Túto prax do kynizmu zaviedol Diogenés a Kratés a pokračovali v nej ďalší nasledovníci. Nikde inde však praktický príklad na niečo také nenájdеш. Zatiaľ sa nebudem zaoberať tvrdením, že kynik, ktorý bude „falšovať obeživo“, sa vôbec nemá riadiť zvykmi ľudí, ale že si má všímať len to, čo je rozumné, a prostredníctvom vlastného rozumu objavovať to, čo má robiť a nehladať to u iných.

Julian., *Orat.* VII 4 p. 208 C-D (prel. Andrej Kalaš).

Kto chce žiť kynickým spôsobom života, nech nemiluje len ošúchaný kabát, žobrácku tašku, palicu a svoju dlhú bradu! Lebo sa mu môže stať to, že v nejakej dedine bude kráčať neoholený a nevzdelaný, akoby tam nemali holiča alebo školy. A za poznávacie znaky svojej filozofie nech nepovažuje kyjak a žobrácku kapsu, ale rozum a svoj pevný životný postoj. Vo všetkom sa má prejavovať veľmi slobodne. Celému svetu by mal takýmto spôsobom predovšetkým ukázať vlastnú hodnotu, ako to podľa mňa urobili Kratés a Diogenés. Veď títo muži dokázali tak ľahko niesť všetku tú hrozbu či lepšie povedané hru osudu, ktorí si s nimi život tak nemilosrdne zahral. Veď keď Diogena zajali piráti, sám sa z toho zabával a Kratés... [... cf. V H 17 ... (C) .. ] ... ale toto nebol ich jediný a hlavný cieľ. Nešlo im len o to - ako som už povedal - aby boli sami blažení, ale záležalo im aj na ostatných, a to priamo úmerne tomu, ako si uvedomovali, že človek je od prírody tvor spoločenský a politický. Prospievali teda aj svojim spoluobčanom jednak krásnym príkladom, jednak svojimi rečami. (D) Kto sa teda chce stať kynikom a čestným mužom, najskôr nech svoju starostlivosť zameria na seba samého, ako to urobili Diogenés a Kratés, a nech vyženie zo svojej duše všetky jej vášne. Potom nech zverí všetko rozhodovanie o sebe správneho úsudku a riadi sa zdravým rozumom. Asi toto je podľa mňa jadro Diogenovej filozofie. (19) Ale Diogena nebudeme viniť, ani mu vyčítať to, že občas navštívil prostitútku. Najmä vtedy, ak sa aj u vás objavil nejaký seriózny človek, ktorý sa vo všetkom podobal na Diogena a ktorý vykonal na verejnosti a pred očami všetkých ľudí niečo také ako on. Nech teda najskôr

nám všetkým a aj celému svetu ukáže onú Diogenovu učenlivosť, dôvtip, slobodomyselnosť prejavovanú voči všetkým naokolo, sebestačnosť, spravodlivosť, zdržanlivosť, opatrnosť, pôvab a tiež ostražitosť, ktorá dbá, aby človek nekonal nič slepo, nadarmo a bez rozumu. A ak sa potvrdí, že aj toto všetko je najvlastnejšou súčasťou Diogenovej filozofie, nech šliape po všetkej namyslenosti a nemilosrdne vysmeje všetkých tých, ktorí síce nevyhnutné úkony prírody robia iba po tme, ale uprostred zaplnených námestí a miest vykonávajú tie najnásilnejšie činy protiviacie sa akejkolvek našej prirodzenosti. Ide o krádeže majetku, udavačstvo, nezákonné žaloby a horlivé vykonávanie všetkých ostatných podobných zvráteností. Lebo ak si aj Diogenés niekedy na verejnosti odprdol, vykonal veľkú potrebu alebo urobil niečo iné podobného druhu – ako hovoria mnohé zlé jazyky – priamo na namestí, robil to len preto, aby pošliapal pýchu a namyslenosť tamtých ľudí. Veď takto im hovoril to, že oni robia oveľa horšie a oveľa mrzkejšie veci ako on sám. Argumentoval tým, že kým tamtie veci sú nám všetkým prirodzené, tieto tu nemá vo svojej prirodzenosti takpovediac nik a všetky sa rodia len z ľudskej zvrátenosti. Dnešní stúpenci Diogeny (D) si však vyberajú len to, čo je najľahšie a celkom plytké. Vôbec pritom nevidia hlbšie do jeho filozofie. Dokonca aj ty, ktorý chceš byť lepší ako oni, si sa natoľko vzdialil od Diogenovho zámeru, že ho považuješ za poľutovaniahodného chudáka. (20) Je vôbec možné, že neveríš všetkým tým, čo hovorili len v superlatívoch o mužovi, ktorého v časoch po Sókratovi a Pythagorovi obdivovali všetci vtedajší Gréci, všetci súčasníci Platóna a Aristotela? Pýtam sa, ako je možné, že neveríš pravde o mužovi, ktorého verným poslucháčom bol učiteľ a duchovný vodca múdreho Zénóna, ktorého rozumnosť zatienila všetkých ostatných. Nie je predsa možné, aby sa všetci načisto mýlili vo svojom názore na tohto človeka, ktorého ty, milý priateľu, zosmiešňuješ ako toho najpodradnejšieho tvora! (203 A) Alebo že by si predsa len tým svojim intelektom dokonalejšie prehliadol onoho muža a mal s ním oveľa väčšiu skúsenosť ako všetci ostatní? Existuje nejaký Grék, ktorého neohromila Diogenova vytrvalosť spojená s onou kráľovskou vznešenosťou mysle a najmä láska, s akou podstupoval všetky námahy života? A pritom ten muž spával na prični vo svojom sude oveľa lepšie ako sám Veľký kráľ na mäkkej posteli pod stropom vykladaným zlatom. A čo jedol? Oveľa viac mu chutil obyčajný jačmenný chlieb ako tebe všetky tie sicílske pochúťky, ktorými sa teraz napchávaš. A čo

povieš na to, že sa umýval len studenou vodou a telo si neutieral do ľanového uteráka, ako to robíš ty, mudrlant, ale sušil si ho na studenom vetre? Naozaj máš plné morálne právo zosmiešňovať onoho muža! Veď neporazil si ty náhodou Xerxa ako slávny Themistoklés alebo Dareia ako sám Macedónčan Alexander?

Iulian. orat. IX [= VI] 18 p. 200D – 20 p. 203 C (prel. Andrej Kalaš).

Grécke chápanie vzťahu človeka k životu pochopíme lepšie, keď namiesto diferencie teoretického a praktického použijeme diferenciu τέχνη (*techné*) a τύχη (*tyché*). Práve v tejto diferencii môžeme vidieť radikalizovanú podobu sókratovskej problematizácie života: Kynici obhajovali život nezávislý na osudovej moci *Tyché*.<sup>192</sup> Šťastná náhoda sa môže kedykoľvek zmeniť na nešťastnú a urobiť z človeka, ktorý bol slobodný a bohatý, otroka a chudáka. Kynici považovali vonkajšie okolnosti za nepodstatné pre blažený život. Preto rozvinuli techniky šťastného života, ktoré sú výlučne vecou rozumového rozhodovania.<sup>193</sup> Odtiaľ pochádza aj onen kontroverzný *kynický spôsob života*, ktorý je protipólom konvenčnej morálky, lebo pohŕda *všetkými* inštitucionálnymi formami moci (počnúc výchovou a končiac zákonmi a bohmi).

Kynické sókratovstvo by sme mohli chápať ako vyhranenú podobou vzťahu k sebe samému: Oproti Sókratovým skúmaniam nepotrebuje *elenktické* dokazovanie ohraničenosti konvenčnej morálky, ale priamo zbavuje zvykovú morálku jej anonymnej moci a pôsobnosti, k čomu mu slúžia rôzne techniky ἀσκησις.<sup>194</sup>

Diogenés vravel, že bez cvičenia nemožno v živote nič urobiť správne a že ono môže prekonať všetky prekážky. Keď je teda predpokladom blaženého života konanie prirodzených prác miesto neužitočných, z toho vyplýva, že ľudia sú nešťastní len pre svoju nerozumnosť. Lebo samo pohŕdanie rozkošou, ak si naň navykne-

<sup>192</sup> Porovnaj Xenoph., *Mem.* 3.9.14.4-5: τύχη (*tyché*) a πράξις (*praxis*) tu tvoria protiklad; zdatným konaním (εὐπραξία, *eupraxia*) môžeme označiť nejakú činnosť iba vtedy, keď robíme dobre to, čo sme sa naučili a v čom sme sa vycvičili.

<sup>193</sup> Kerkidas nazval Diogena „opravdivým Dioovým synom a nebeským psom“ (Diog. Laert. VI 77), čím chcel zrejme vyjadriť, že Diogenés je skutočne blažený človek, ktorý sa vďaka svojej blaženosti podobá bohovi (bohovia boli v gréckych etikách synonymom blažených bytostí).

<sup>194</sup> Porovnaj pseudo-kynické listy, v ktorých Diogenés (*Epist.* 9 = *List Kratétovi* 9) a Kratés (*Epist.* 7) zdôrazňujú, že kynik je lepší ako tí, ktorí sa riadia mienkou väčšiny, pretože kynik sa vzdáva bohatstva, vďaka čomu sa oslobodzuje od chybného konania (porovnaj Hercher, *Socraticorum epistulae*, s. 235-258, s. 208-217; C. D. N. Costa, *Greek Fictional Letters: A Selection with Introduction, Translation, and Commentary*).

me, prináša najväčšiu rozkoš; a ako tí, ktorí si navykli žiť príjemne, ťažko znášajú, ak majú zakúsiť opačný život, tak aj tí, ktorí sa vy-  
cvičili žiť opačným spôsobom, s tým väčšou radosťou pohrdajú aj  
samými rozkošami.

Diog. Laert. VI 71.

Samotná kritika však nezakladá kynický spôsob života. Kynici  
nachádzajú svoj životný štýl v slobode slova a konania, ktorá ich  
odkláňa od konvencií a robí z nich prvých občanov *kosmu*. *Kosmo-  
politizmus* dáva do protikladu zákony *polis* a prirodzený poriadok  
vecí, t. j. prírodu v najširšom zmysle, ale aj konkrétne „prírodné  
veci“ ako sú voda, cesnak, chlieb, figy.<sup>195</sup> Kynický *kosmopolitiz-  
mus* (ktorý preberajú od kynikov stoici) znamená, že človek nie je  
vymedzený miestom, z ktorého pochádza a nie je určený svojím  
pôvodom.<sup>196</sup>

On sám sa vysmieval Aténčanom, ktorí sa pýšili tým, že sú  
pôvodnými obyvateľmi, a vravel, že nie sú o nič urodzenejší ako  
slimáky a poľné kobyľky.

Diog. Laert. VI 1 o Antisthenovi.

Za urodzených pokladal len zdatných.

Diog. Laert. VI 11 o Antisthenovi.

Keď sa ho [Diogena] opýtali, odkiaľ pochádza, povedal: *Som  
občanom kosmu*.

Diog. Laert. VI 63.

Mne vlasťou nie je jedna pevnosť, jeden dom, lež každé mesto  
celej zeme, každý dom je ochotný nás prijať k sebe do bytu.

Kratétove verše (Diog. Laert. VI 98).

Nech mi postačí ako lôžko celá zem; nech je *kosmos* mojím do-  
movom; nech si vystačím s jedlom, ktoré si zaopatrim tým najjed-  
noduchším spôsobom...

Lucian., *Cynic*. 15.

---

<sup>195</sup> Porovnaj Diog. Laert. VI 85; Diog. Laert. VI 44; Diog. Laert. VI 98; Dio Chrysost. 6.12-13; Maximus 36; Lucian, *Cynicus* 15 atď.

<sup>196</sup> Bližšie pozri stať Marthy Nussbaum, „Kant and Stoic Cosmopolitanism“, s. 5.

Aj keď kynici nepotrebujú reflektovať konvenčnú morálku kvôli tomu, aby založili vlastnú etiku, t. j. etiku ako vzťah k sebe samému a k ostatným, nemali by sme ich považovať za cynikov v modernom zmysle slova.<sup>197</sup> Kynizmus je predovšetkým individuálne hľadanie dobrého života, ktoré nie až také vzdialené snahám Sókrata z raných Platónových dialógov, ako by sa nám mohlo zdať. Medzi Sókratom vykresleným v Xenofónových *Spomienkach* a ranými kynikmi je dokonca myšlienková blízkosť. V tomto duchu vykladali kynikov (ako prísnych sókratovcov) antickí etici, ktorí často uprednostňovali kynické problematizácie života pred platónskymi alebo aristotelovskými.<sup>198</sup>

---

<sup>197</sup> Moderný výraz „cynik“ sa síce etymologicky odvodzuje od slova „kynik“ (κυνικός), ale dáva mu špecifický a značne redukovaný význam: cynik spochybňuje všetky morálne hodnoty a neuznáva žiadne ideály; k presvedčeniam iných ľudí pristupuje sarkasticky; z morálneho hľadiska je cynik odsudzovaný ako egoistický a bezohľadný človek (porovnaj napr. slovenský ekvivalent pre cynika „bezcitný človek“). Viacerí interpreti antického kynizmu preto poukazujú na protikladnosť pojmov „cynizmus“ a „kynizmus“ (porovnaj napr. H. Niehues-Pröbsting; Peter Sloterdijk). K posunu medzi antickým chápaním kynizmu a moderným pojmom „cynizmu“ došlo v priebehu dejín najmä zásluhou kresťanských moralistov, ktorí odmietali kynické askézy (čo môžeme pochopiť v určitom zmysle ako paradox, lebo staroveký kynizmus sa v mnohých otázkach prekrýval s ranými podobami kresťanstva). L. Flachbartová sa zaoberá podrobne rozdielom medzi kynizmom a cynizmom („Vzťah medzi kynizmom a cynizmom“, s. 522 – 534).

<sup>198</sup> Ako príklad môžeme uviesť stoického filozofa Epiktéta, ktorý spájal sókratovské motívy (k blaženému životu nás vedie starosť o dušu; porovnaj *Ench.* 5.1; 53.3-4; *Diss.* 1.2.36) s kynickým spôsobom života (porovnaj *Diss.* 3.22): Iba duševné rozhodovanie môže viesť naše činy; jediné, o čo sa musíme usilovať, je vnútorná sloboda duše. Aby sme sa zbavili nepokoja, musíme ovládnuť veci, ktoré sú „v našej moci“ a zaujať indiferentný (*apathe-tický*) postoj voči veciam, ktoré nie sú v našej moci (napr. voči smrti alebo voči mienkam iných ľudí). V tomto zmysle má Epiktétos blízko ku kynickému ideálu slobody.

## JAZYKOVÁ POZNÁMKA

Dôvody neštandardného prepisovania gréckeho slova φιλοσοφία („filosofia“, a ďalších odvodených slov, „filosof“, „filosofický“ atď.) s grafémou „s“ vysvetľuje stať uverejnená v časopise *Filozofia*, roč. 55, 2000, č. 5, s. 395 n.

Pri prepise gréckych výrazov a vlastných mien do slovenčiny sa pridrižiam transliterácie gréckych grafém, t. j. rozlišujem „τ“ (*tau*) a „θ“ (*théta*) a prepisujem ich ako „t“ a „th“; „ε“ (*epsilon*) a „η“ (*éta*) prepisujem ako „e“ a „é“; „ο“ (*omikron*) a „ω“ (*ómega*) prepisujem ako „o“ a „ó“ (dvojhlásku „ou“ ako „ú“).

V niektorých prípadoch vyznačujem grécke slová transliterované do latinky kurzívou a zo štylistických dôvodov ich skloňujem.

V novotvare „sokratika“, ktorý používam v latinizovanej podobe (por. výrazy *academica*, *topica* atď.), nevyznačujem kvantitu gréckych hlások.

## ZOZNAM POUŽITÝCH SKRATIEK

**DK** = DIELS, H. - KRANZ, W. (Hrsg.) (1952-1954): *Die Fragmente der Vorsokratiker (griechisch und deutsch)*. 3 zv. 6. vyd. Berlin, Weidemann.

**LSJ** = LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S.: *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996

**SSR** = GIANNANTONI, G. (1991): *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 4 zv. Elenchos 18. Napoli, Bibliopolis.

**SVF** = ARNIM, H. von: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 zv. (4. zv. indexy, zost. M. Adler, 1924), Leipzig, Teubner 1903-1905.

## LATINSKÉ SKRATKY ANTICKÝCH AUTOROV A DIEL

Alex. (Alexander Aphrodisiensis)  
*In Aristot. metaph.* = *In Aristotelis Metaphysica commentaria*  
*In Aristot. top.* = *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*

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*

Athen. (Athenaeus)  
*Deipnosoph.* = *Deipnosophistae*

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*

Demosth. (Demosthenes)  
*Orat.* = *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)	Gnom. Vat. = <i>Gnomologium Vaticanum</i>
<i>Iud. de Thucyd.</i> = <i>De Thucydide</i> (Περὶ Θουκυδίδου χαρακτήρος)	Herod. (Herodotus)
	<i>Hist.</i> = <i>Historiae</i>
Epicur. (Epicurus)	Hesiod. (Hesiodus)
<i>Ep. Hdt.</i> = <i>Epistula ad Herodotum</i>	<i>Op.</i> = <i>Opera et Dies</i>
<i>Ep. Men.</i> = <i>Epistula ad Menoeceum</i>	<i>Theog.</i> = <i>Theogonia</i>
Epictet. (Epictetus)	Hom. (Homerus)
<i>Ench</i> = <i>Enchiridion</i>	<i>Od.</i> = <i>Odyssea</i>
<i>Dissert.</i> = <i>Dissertationes ab Arriano Digestae</i>	<i>Il.</i> = <i>Ilias</i>
<i>Fr.</i> = <i>Fragments</i>	Isocrat. (Isocrates)
Eudoc. (Eudocia Augusta)	<i>Ad Nicocl.</i> = <i>Ad Nicocles</i>
<i>Violar.</i> = <i>Violarium</i> (Ἰωνιὰ)	<i>Adv. soph.</i> = <i>Adversus sophistis</i>
Eurip. (Euripides)	<i>Antid.</i> = <i>Antidosis</i>
<i>Cycl.</i> = <i>Cyclops</i>	<i>Bus.</i> = <i>Busiris</i>
<i>Fr.</i> = <i>Fragments</i>	<i>Evag.</i> = <i>Evagoras</i>
<i>Herc.</i> = <i>Hercules Furens</i>	<i>Hel.</i> = <i>Helena</i>
<i>Hec.</i> = <i>Hecuba</i>	<i>Panath.</i> = <i>Panathenaicus</i>
<i>Hel.</i> = <i>Helena</i>	<i>Paneg.</i> = <i>Panegyricus</i>
<i>Herac.</i> = <i>Heracleidae</i>	<i>Paras.</i> = <i>De parasito</i>
<i>Hipp.</i> = <i>Hippolytus</i>	<i>Philip.</i> = <i>Philippos</i>
<i>Ion</i> = <i>Ion</i>	Iulian. (Flavius Claudius Iulianus Augustus)
<i>Iphig. Aul.</i> = <i>Iphigeneia en Aulidi</i>	<i>Orat.</i> = <i>Orationes</i>
<i>Rh.</i> = <i>Rhesus</i>	Lucian. (Lucianus)
<i>Supp.</i> = <i>Supplices</i>	<i>Adv. indoct.</i> = <i>Adversus Indoctum</i>
Euseb. (Eusebius)	<i>Cyn.</i> = <i>Cynicus</i> [Sp.]
<i>Praep. Evang.</i> = <i>Praeparatio evangelica</i>	<i>De paras.</i> = <i>De Parasito</i>
	<i>Demon.</i> = <i>Demonax</i>
	<i>Dial. mort.</i> = <i>Dialogi Mortuorum</i>

*Peregr.* = *De Morte Peregrini*  
*Piscat.* = *Revivescences 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.* = *Dissertationes*  
I Hobeln (= *Dissertatio XXVII*)  
Laur. Conv. Sopp. [= Ὅτι  
πρὸς πᾶσαν ὑπόθεσιν  
ἀρμόσεται ὁ τοῦ φιλοσόφου  
λόγος])  
*Serm.* = *Sermones* (= *Maximi*  
*Tyrii philosophi platonici Di-*  
*ssertationes*)

Philo (Philo Judaeus)

Quod omn. prob. lib. = Quod  
Omnis Probus Liber

Philodem. (Philodemus)

Adv. <Soph.> = *Adversus* <Sophistas>  
*De piet.* = *De pietate*  
*De stoicis* = Περί τῶν  
 Στωικῶν  
*Memor. de rhet.* = *De rhetorica*

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 Anima 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 repugnantis  
 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 = Περί ἀσκήσεως (O cvičení) [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

#### 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*

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*

*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*

Thuc. (Thucydides)

*Hist.* = *Historiae*

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. Pramene a moderné preklady antických diel

ADAM, J. (2009): *The Republic of Plato*. 2 zv. Cambridge: Cambridge University Press.

ALLEN, R. E. (1980): *Socrates and Legal Obligation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

ARISTOTELES (1980): *Poetika. Rétorika. Politika*. Prel. P. Kuklica. Bratislava: Tatran.

ARISTOTLE (1993): *Posterior Analytics*. Preklad a komentár J. Barnes. 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. Gullik. 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.

BERGK, T. (ed.) (1878 – 1882): *Poetae lyriici Graeci*. I. – IV. Leipzig: Teubner.

BONITZ H. (ed.) (1848 – 1849): *Aristotelis Metaphysica*, recognovit et enarravit H. Bonitz. 2 voll. Bonn.

BOYS-STONES, G. & ROWE, Ch. (eds. & tran.) (2013): *The Circle of Socrates. Readings in the First-Generation Socratics*. Hackett Publishing Company.

BURNET, J. (ed.) (1900 – 1907): *Platonis Opera*. 5 zv. Oxford: Clarendon Press.

BÜCHELER, F. – GILDEMEISTER, J. (1872): „Themistios Περί ἀρετῆς.“ *Rheinisches Museum für Philologie* 27, 1872, s. 438-462.

CAZZI, 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.

DIELS, H. - KRANZ, W. (eds.) (1952-1954): *Die Fragmente der Vorsokratiker (griechisch und deutsch)*. 3 zv. 6. vyd. Berlin, Weidemann.

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. А. 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 filosofilor*. 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 filosofů*. Přel. A. Kolář. Pelhřimov: Nová tiskárna.

DIOGENES LAERTIUS (1998): *Leben und Lehre der Philosophen*. Prel. Fritz Jürß. Stuttgart: Reclam.

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 sentenciás 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.

DIOGENÉS ZO SINÓPY (2011): *Zlomky*. Prel. A. Kalaš, komentár J. Cepko a V. Suvák. In: *Filozofia*, roč. 66, č. 6, s. 577 – 590.

DOBBIN, R. (ed.) (2012): *The Cynic Philosophers from Diogenes to Julian*. London: Penguin Books.

EPICTETUS (1925): *Discourses*. Vol. I. Prel. W. A. Oldfather. Loeb Classical Library, London: W. Heineman, New York: G. P. Putnam's Sons.

EPICTETUS (1952): *Discourses*. Vol. II. Prel. W. A. Oldfather. Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, London: W. Heineman.

EPIKTÉTOS (1972): *Rukojeť. Rozpravy*. Prel. R. Kuthan, Praha: Svoboda.



ESTIENNE, H. – CASAUBON. I. (eds.) (1593): *Diogenis Laertii de vitis, dogmatis & apophthegmatis clarorum philosophorum libri X*. Geneva.

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.

HARD, R. (ed.) (2012): *Diogenes the Cynic. Sayings and Anecdotes with Other Popular Moralists*. Oxford & New York: Oxford University 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.

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 Homeric*. 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.

KALAŠ, A. (2007): „Texty k ranému pyrrhónizmu.“ In: *Ostium*, 3. roč., č. 3 [online, URL: [www.ostium.sk](http://www.ostium.sk)].

KALAŠ, A., SUVÁK, V. (2010): *Antisthenés*. Preklad zlomkov A. Kalaš. Úvodná štúdia a komentár V. Suvák. Bratislava: Kalligram.

KALAŠ, A., SUVÁK, V. (2013): *Antisthenis fragmenta / Antisthenove zlomky*. Preklad zlomkov A. Kalaš. Úvodná štúdia, edícia gréckeho

a latinského textu, komentár k zlomkom V. Suvák. Bratislava: Vydavateľstvo Univerzity Komenského 2013.

KALAŠ, A., CEPKO, J., SUVÁK, V. (2014): *Diogenés* (rukopis prekladu Diogenových zlomkov, ktorý by mal vyjsť v bratislavskom vydavateľstve Kalligram).

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.

LUCIAN (1972): *Works*. Zv. 5. Prel. A. M. Harmon., K. Kilburn a M. D. Macleod. Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press & London, Heinemann 1913-1917<sup>1</sup> (repr. 1972). *The Passing of Peregrinus*, zv. 5, s. 2-51.

LUKIANOS (1962): *Rozhovory bohov a iné satirické prózy*. Prel. J. Špaňár. Bratislava, Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry.

LÚKIANOS (1969): *Šlehy a úsměvy*. Preložil L. Varcl. Antická knihovna, zv. 3. Praha, Svoboda.

LÚKIANOS (1981): *O bozích a lidech*. Prel. V. Bahník, M. Říhová, L. Varcl. Antická knihovna, zv. 45. Praha, Svoboda.

MALHERBE, A. J. (1977): *The Cynic Epistles: A Study Edition*. Missoula, Scholars Press.

MANNEBACH, E. (ed.) (1961): *Aristippi et Cyrenaicorum Fragmenta*. Leiden: Brill.

MARCOVICH, M. (ed.) (1999): *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, zv. 1316-1317.) Stutgardiae et Lipsiae, B. G. Teubner.

MEIBOM, M. – CASAUBON, M. – ALDOBRANDINI, T. (eds.) (1692): *Diogenis Laertii De Vitis, Dogmatibus et Apophthegmatibus Clarorum Philosophorum Libri X*. Amstelaemi: 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.

MULLER R. (ed.) (1985): *Les Mégariques: Fragments et témoignages*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

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 κυνικοί*. Αθήνα: Γνώση.

SNELL, B. (ed.) (1971): *Tragicorum Graecorum fragmenta*. Vol. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

WADOWICZ, K. (ed.) (2012): *Krates – Fragmenty*. Preklad a komentár k zlomkom. Wrocław: PFF.

WINCKELMANN, A. G. (ed.). (1842): *Antisthenis fragmenta*. Turici: Impensis Meyeri et Zelleri.

WINIARCZYK, M. (1981): *Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei reliquiae*. Leipzig, Teubner.

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 práce**

AFRICA, T. W. (1959): „Stoics, Cynics, and the Spartan Revolution“. In: *International Review of Social History*, vol. 4, no.3, s. 461-469.

AHBEL-RAPPE, S. & KAMTEKAR, R. (eds.) (2006): *A Companion to Socrates*. Oxford: Blackwell Publishing.

AHBEL-RAPPE, S. (2009): *Socrates: A Guide for the Perplexed*. London & New York: Continuum.

ANNAS, Julia (1995): „Prudence and Morality in Ancient and Modern Ethics.“ *Ethics*, 105, s. 241 – 257.

ANNAS, Julia (1995): *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press.

ALLINSON, F. G. (1926): *Lucian. Satirist and Artist*. Norwood, Massachusetts: The Plimpton Press.

AMELUNG, W. (1927): „Notes on Representations of Socrates and of Diogenes and Other Cynics“. In: *American Journal of Archaeology*, Vol. 31, No. 3, s. 281 – 296.

ASMIS, E. (1992): „Crates on Poetic Criticism“. In: *Phoenix*, Vol. 46, No. 2, s. 138 – 169.

ARNIM, H. von (1891): „Entstehung und Anordnung der Schriftensammlung Dios von Prusa“. In: *Hermes*, 26. Bd., H. 3 (1891), s. 366 – 407.

ASTBURY, R. (1977): „Petronius, P. Oxy. 3010, and Menippean Satire“. In: *Classical Philology*, Vol. 72, No. 1, s. 22 – 31.

BAGNANI, G. (1955): „Peregrinus Proteus and the Christians.“ *Historia*, 4/1955, s. 107-112.

BALDRY, H. C. (1959): „Zeno's Ideal State“. In: *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 79, s. 3 – 15.

BALDWIN, B. (1961): „Lucian as Social Satirist“. In: *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 11, No. 2, s. 199 – 208.

BARTLEY, A. (2005): „Techniques of Composition in Lucian's Minor Dialogues“. In: *Hermes*, 133. Jahrg., H. 3, s. 358 – 367.

BASSETT, S. E. (1917): „Wit and Humor in Xenophon“. In: *The Classical Journal*, Vol. 12, No. 9, s. 565 – 574.

BERNAYS, J. (1879): *Lucian und die Kyniker*. Berlin: Hertz.

BETZ, H. D. (1994): „Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis“, In: *The Journal of Religion*, Vol. 74, No. 4, s. 453 – 475.

BILLERBECK, Margarethe (1978): *Epiktet: Von Kynismus*. Leiden: E. J. Brill.

BILLERBECK, Margarethe (1979): *Der Kyniker Demetrius: Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie*. (Philosophia Atriqua 36.) Leiden.

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.

BILLERBECK, Margarethe (1996): „The Ideal Cynic from Epicetetus to Julian“. In: BRANHAM, R. B., GOULET-CAZÉ, M.-O.,

eds. (1996): *The Cynics: The Cynic Movement from Antiquity and Its Legacy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, s. 205 – 221.

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.

BORTHWICK, E. K. (2001): „The Cynic and the Statue“. In: *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 51, No. 2, s. 494 – 498.

BOSMAN, P.R. (2007): „Citizenship of the World: The Cynic Way“. In: *Phronimon*, vol. 8, no. 1, pp. 25-38.

BOSMAN, P. R. (2006): „Selling Cynicism: The Pragmatics of Diogenes' Comic Performances“. In: *Classical Quarterly*, vol. 56, no. 1, s. 93 – 104.

BOYS-STONES, G. R. (2000): „A Fragment of Carneades the Cynic?“. In: *Mnemosyne, Fourth Series*, Vol. 53, Fasc. 5, s. 528 – 536.

BRADBURY, S. (1995): „Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice“. In: *Phoenix*, Vol. 49, No. 4, s. 331 – 356.

BRANCACCI, A. (1986): „La théologie d'Antisthène.“ *Philosophia*, xv-xvi (1985-1986), s. 218-230.

BRANCACCI, A. (2000): „Dio, Socrates, and Cynicism.“ In: SWAIN, S. (ed.): *Dio Chrysostom: Politics, Letters, and Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.

BRANCACCI, A. (1990): *Oikeios Logos: La filosofia del linguaggio di Antistene*. (Elenchos, zv. 20.) Napoli, Bibliopolis (franc. preklad: *Antisthène: Le Discours propre*, Paris, Librairie Philosophique Vrin 2005).

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, lit-*



*térature* («Etudes de littérature ancienne» 13), Editions de l'Ecole Normale Supérieure, Paris, s. 65-75.

BRANHAM, R. B. (1989): *Unruly Eloquence. Lucian and the Tragedy of Traditions*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.

BRANHAM, R. B. (1996): „Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the *Invention* of Cynicism“. In: BRANHAM, R. B., GOULET-CAZÉ, M.-O., eds. (1996): *The Cynics: The Cynic Movement from Antiquity and Its Legacy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

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. (2010): „Myth and Ritual at Sinope: From Diogenes the Cynic to Sanape the Amazon“. In: *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia*, 16 (2010), s. 11 – 23.

BREMMER, J.N. (1977): „ΕΣ ΚΥΝΟΣΑΡΓΕΣ“. In: *Mnemosyne* vol. 30, fasc. 4 (1977), s. 369–374.

BREMMER, J.N. (2007): „Atheism in Antiquity.“ In: MARTIN, M. (ed.): *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge, Cambridge University Press 2007, s. 11-26.

BRICKHOUSE T.C., SMITH, N.D. (1994): *Plato's Socrates*. New York & Oxford, Oxford University Press.

BRICKHOUSE, T.C., SMITH, N.D. (2000): *The Philosophy of Socrates*. Boulder, Westview.

BRUNSCHWIG, J. (1993): „The Anaxarchus Case: An Essay on Survival.“ *Proceedings of the British Academy*, 82/1993, s. 59-88.

BYWATER, I., MILNE, J. G. (1940): „ΠΑΡΑΧΑΡΞΙΣ“, In: *The Classical Review*, Vol. 54, No. 1, s. 10 – 12.

CAIZZI, F. DECLEVA (1964): „Antistene“. *Studi Urbinati*, 1964, s. 25-76.

CEPKO, J. (2011): „Antisthenés a *paideia*. K sókratovskému modelu výchovy“. In: *Filozofia*, 66/6, s. 535 – 544.

CEPKO, J. (2012): „Diogenés v otroctve - Kto je pán a kto je otrok?“. In: SUCHAREK, P. (ed.) (2012): *Sloboda a jej projekcie*. Prešov, Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, s. 80 – 85.

CEPKO, J. (2013): „Fysis v kynizme“. In: JAVORSKÁ, A., CHABADA, M., GÁLIKOVÁ, S. (2013): *Eudská prirodzenosť: rozum, vôľa, cit (k 300. výročiu narodenia J.-J. Rousseau)*. Nitra, Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, SFZ pri SAV, s. 90 – 98.

CLAY, D. (1994): „The Origins of the Socratic Dialogue.“ In: VANDER WAERDT, P. A., ed. (1994): *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press, s. 23-47.

COSTA, C. D. N. (2002): *Greek Fictional Letters: A Selection with Introduction, Translation, and Commentary*. Oxford, Oxford University Press.

DERKS, H. (1996): „Αὐτάρκεια in Greek Theory and Practice“. In: *The European Legacy*, 1:6, s. 1915-1933.

DESMOND, W. D. (2006): *The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient Cynicism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

DESMOND, W. (2008): *Cynics*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

DESMOND, W. (2011): „Ancient Cynicism and Modern Philosophy“. In: *Filozofia*, 66/6, s. 571-576.

DILLON, J. (2003): *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274 BC)*. Oxford: Clarendon Press.

DITTMAR, H., ed. (1912): *Aischines von Sphettos. Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*. Philologische Untersuchungen, vol. 21. Berlin, Weidmann.

DOWNING, F. G. (1992): *Cynics and Christian Origins*. Edinburgh, T. & T. Clark.

DOWNING, F. G. (1994): „A Cynical Response to the Subjection of Women“. In: *Philosophy*, Vol. 69, No. 268, s. 229 – 230.

DOWNING, F. G. (1998): *Cynics, Paul and Pauline Churches*. London & New York: Routledge.

DOWNING, F. G. (1998): „Deeper Reflections on the Jewish Cynic Jesus“, In: *Journal of Biblical Literature*, Vol. 117, No. 1, s. 97 – 104.

DÖRING, K. (1985): „Antisthenes: Sophist oder Sokratiker?“ *Siculorum Gymnasium*, 38 (1985), s. 229-242.

DÖRING, K. (1995): „Diogenes und Antisthenes.“ In: GIANNANTONI, G. et al. (ed.): *La tradizione socratica*, Napoli, Bibliopolis, s. 125-150.

DÖRING, K. (1997): „Kaiser Julians Plädoyer für den Kynismus“. In: *Rheinisches Museum für Philologie*. 140/1997, s. 386 – 400.

DÖRING, K. (2006): *Die Kyniker*. Bamberg: C. C. Buchner.

DÖRING, K. (2011): „The Students of Socrates“. In: MORRISON D. R. (ed.) (2011): *The Cambridge Companion to Socrates*. New York: Cambridge University Press, s. 24 – 48.

DUBSKÝ, I. (1994): „Kynik Diogenés. Skizka k portrétu“. In: *Reflexe*, 1994/12, s. 1 – 7.

DUDLEY, D. R. (1990<sup>2</sup>): *A History of Cynicism: From Diogenes to the Sixth Century A.D.*, Chicago, Ares (1937<sup>1</sup>).

EDDY, P. R. (1996): „Jesus as Cynic. Reflections on the Jesus Cynic Thesis“, In: *Journal of Biblical Literature*, Vol. 115, No. 3, s. 449 – 469.

EDWARDS, M. J. (1989): „Satire and Verisimilitude: Christianity in Lucian's *Peregrinus*. In: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 38, H. 1, s. 89 – 98.

EMELJANOW, V. (1965): „A Note on the Cynic Short Cut to Happiness“. In: *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 18, Fasc. 2, s. 182 – 184.

ERSKINE, A. (2000): „Zeno and the Beginning of Stoicism“. In: *Classics Ireland*, Vol. 7 (2000), s. 51 – 60.

FIELD, G.C. (1930): *Plato and His Contemporaries: A Study of Fourth-Century Life and Thought*. London, Methuen.

FLACHBARTOVÁ, L. (2011): „Vzťah medzi kynizmom a cynizmom“. In: *Filozofia*, 66/6, s. 522 – 534.

FLACHBARTOVÁ, L. (2012): „Kynické chápanie slobody“. In: SUCHAREK, P. (ed.) (2012): *Sloboda a jej projekcie*. Prešov, Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, s. 74 – 79.

- FLINTOFF, E. (1980): „Pyrrho and India.“ *Phronesis* 25/1980, s. 88-108.
- FOCARDI, G. (1987): „Antistene declamatore. L'Aiace et l'Ulisse alle origine della retorica greca.“ *Sileno* 13/1987, s. 147-173.
- FOLLET, S. (1993): „Les Cyniques dans la poésie épigrammatique a l'epoque 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 – 380.
- FOUCAULT, M. (2003, [franc. vydanie 1984]): *Užívání slastí. Dějiny sexuality II*. Prel. K. Thein, N. Darnadyová a J. Fulka. Praha, Herrmann & synové.
- FOUCAULT, M. (2001): *Fearless Speech*. Ed. J. Pearson. Los Angeles: Semiotext(e).
- FREUDENBURG, K. (ed.) (2005), *The Cambridge Companion to Roman Satire*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- FÜRST, A. (1997): „Was Nützt ein Feind? Eine kynische Maxime in der antiken christlichen Literatur“. In: *Vigiliae Christianae*, Vol. 51, No. 1, s. 40 – 50.
- GARDNER, P. (1893): „Diogenes and Delphi“, In: *The Classical Review*, Vol. 7, No. 10, s. 437 – 439.
- GEORGIADOU, A. & LARMOUR, D. H. J. (1998): „Lucian's *Verae Historiae* as Philosophical Parody“. In: *Hermes*, 126. Bd., H. 3, s. 310 – 325.
- GEUSS, R. (2001): *Public Goods, Private Goods*. Princeton University Press.
- GIANNANTONI, G. & et all. (1995): *La tradizione socratica*. Napoli, Bibliopolis.
- GILL, J. E. (1969): „Theriophily in Antiquity: A Supplementary Account“. In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 30, No. 3, s. 401 – 412.
- GOLDHILL, S. (1991): *The poet's voice: Essays on poetics and Greek literature*. Cambridge & New York, Cambridge University Press.
- GOMPERZ, T. (1910): *Die Apologie der Heilkunst*. 2. doplnené vyd. Leipzig, Teubner.

- GOMPERZ, H. (1912): *Sophistik und Rhetorik*. Leipzig, Teubner.
- GOSLING, J.C.B., TAYLOR, C.C.W. (1982): *The Greeks on pleasure*. Oxford: Clarendon Press.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. (1986): *L'Ascèse Cynique: Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*. (Histoire des doctrines de l'antiquité classique, zv. 10.). Paris, Vrin.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. (1986): „Une liste de disciples de Cratès le Cynique en Diogène Laërce 6,95“. In: *Hermes*, 114. Bd., H. 2, s. 247 – 252.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. (1996): „Appendix A“. 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. 389 – 413.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. (1996): „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. (1996): „Who was the First Dog?“ 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. 414-415.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. (1999): „Kynismus.“ In: *Der Neue Pauly*. Zv. 6 (1999).
- GOULET, R., QUEYREL, F. (1989): „Anaxarque d'Abdère.“ In: GOULET, R. (ed.): *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 1. Paris, Éditions du CNRS, s. 188-191.
- 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.
- GROTE, G. (2005): *Plato and the other Companions of Sokrates*. 3. vyd. London, J. Murray 1875, zv. I. (reprint: London, Adamant Media Corporation 2005).

GRUBE, G.M.A. (1950): „Antisthenes was no logician.“ *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, č. 81/1950, s. 16-27.

GUTHRIE, W. K. C. (1971): *Socrates*. Cambridge, Cambridge University Press.

GUTHRIE, W. K. C. (1971): *The Sophists*. Cambridge, Cambridge University Press.

HADOT, P. (1992): „Duchovní cvičení a ‘křesťanská filosofie’“, Prel. F. Karfík. In: *Reflexe* 1992/7-8, s. 1 – 18.

HADOT, P. (1990): „Forms of Life and Forms of Discourse in Ancient Philosophy“. Prel. A. I. Davidson, P. Wissing. In: *Critical Inquiry*, Vol. 16, No. 3, s. 483 – 505.

HADOT, P. (1995): *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Prel. M. Chase. Oxford, New York: Blackwell.

HALL, J. (1981): *Lucian's Satire*. New York: Arno Press.

HALLIWELL, S. (2008): *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.

HARRIS, H. (1927): „The Greek Origins of the Idea of Cosmopolitanism“, In: *International Journal of Ethics*, Vol. 38, No. 1, s. 1 – 10.

HEGEL, G.W.F. (1961): *Dějiny filosofie*. Zv. I. Prel. J. Cibulka, M. Sobotka. Praha, NČAV.

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. (1959): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. In *Werke*. H. Glockner (ed.). Band 17. Stuttgart.

HENRICHS, A. (1975): „Two Doxographical Notes: Democritus and Prodicus on Religion.“ *Harvard Studies in Classical Philology*, 79/1975, s. 93-123.

HENRICHS, A. (1984): „The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretologies.“ *Harvard Studies in Classical Philology*, 88/1984, s. 139-158.

HENRY, Madeleine M. (1995): *Prisoner of History. Aspasia of Miletus and her Biographical Tradition*, Oxford, Oxford University Press.

HIGHET, G. (1963): *The Anatomy of Satire*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

HOOLEY, D. M. (2007): *Roman Satire*. Oxford: Blackwell Publishing.

HERCHER, R., ed. (1965): *Epistolographi Graeci*. Amsterdam, Hakert (pôvodne Paris, Didot 1873), s. 235-258.

HASKINS, Ekaterina (2004): *Logos and Power in Isocrates and Aristotle*. Columbia: University of South Carolina Press.

HÖISTAD, Ragnar (1948): *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man*. Lund, Carl Bloms Boktryckeri.

HÖISTAD, R. (1951): „Was Antisthenes an allegorist?“ *Eranos* 49 (1951), s. 16-30.

HUMPREYS, S. C. (1974): „The Nothoi of Kynosarges“. In: *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 94 (1974), s. 88 – 95.

HUSS, B. (1999): *Xenophons Symposion. Ein Kommentar*, Band 125, Stuttgart - Leipzig, B. G. Teubner.

HUSSON, Suzanne (2011): „Hľadám človeka: kynik a druhý“. Prel. A. Záthurecký. In: KRAUL, R. et al. (2011): *Subjektivita/inter-subjektivita*. Bratislava, Filozofický ústav SAV, s. 160 – 170.

CHAPPUIS, Ch. (1954): *Antisthene*. Paris: Durand.

CHROUST, A.-H. (1957): *Socrates Man and Myth. The two Socratic Apologies of Xenophon*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.

CHROUST, A.-H. (1962): „Plato's Detractors in Antiquity“. In: *The Review of Metaphysics*, Vol. 16, No. 1, s. 98 – 118.

IRWIN, T.H. (1995): *Plato's Ethics*. Oxford, Clarendon Press.

IRWIN, T.H. (1977): *Plato's Moral Theories. The Early and Middle Dialogues*.

- JAEGER, W. (1944): *Paideia: The ideals of Greek culture*. Zv. 3. New York, Oxford University Press.
- JOËL, K. (1893-1901): *Der echte und der xenophontische Sokrates*. 3 zv. Berlin, , Gaertner (zv. I, 1893; zv. 2 a 3, 1901).
- JONES, C. P. (1986): *Culture and Society in Lucian*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- KAHN, C.H. (1996): *Plato and The Socratic Dialogue*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KALAŠ, A. (2002): „Stoická etika“ (online). 2002 (cit. 1. .1 2014). Dostupné na stránke: [http://profil.muni.cz/01\\_2002/kalas\\_stoicka-etika.html](http://profil.muni.cz/01_2002/kalas_stoicka-etika.html)
- KALAŠ, A. (2006): „Kynizmus, vzťahy k Sokratovi a prepojenia na stoicizmus.“ In: SUVÁK, V. (ed.): *Sokratika I*. Prešov, Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Prešovensis, s. 208 – 230.
- KALAŠ, A. (2009): *Raný pyrrhónizmus alebo blažený život bez hodnôt?* Bratislava : Univerzita Komenského.
- KESTERS, H. (1935): *Antisthène. De la dialectique. Étude critique et exégétique sur le XXVIe Discours de Thémistius*. Louvain (dizert. práca).
- KINDSTRAND, J.F. (1984): „The Cynics and Heraclitus.“ *Eranos* 82 (1984), s. 149-178.
- KLOSKO, G. (1981): „The Technical Conception of Virtue.“ *Journal of the History of Philosophy* 24/1981, s. 95-102.
- KRAMOLIŠ, O. (2010): „Diogenés ‘šilejícím Sókratem’“. In: *Filosofický časopis*, roč. 58, 4/2010, s. 549-565.
- LÉVYSTONE, D. (2005): „La figure d’Ulysse chez les Socratiques: Socrate *polutropos*.“ *Phronesis* 50/2005, s. 181-214.
- LONG, A.A. (1996): „The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics.“ In: BRANHAM, R.B. & GOULET-CAZÉ, M.-O. (eds.): *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley & London, University of California Press, s. 28-46.
- LONG, A. A. (2003): *Hellénistická filosofie*. Prel. P. Kolev. Praha: OIKOYMENH.



LONG, A. A. (2011): „Socrates in Later Greek Philosophy“. In: MORRISON, D. R. (ed.) (2011): *The Cambridge Companion to Socrates*. New York: Cambridge University Press, s. 355 – 381.

LOPÉZ CRUCES, J. L. (2004): „Two Sayings of Diogenes in Comedy (D. L. 6.51)“. In: *Hermes*, 132. Jahrg., H. 2, s. 248 – 252.

MAIER, H. (1913): *Sokrates, sein Werk und sein geschichtliche Stellung*. Tübingen, Mohr.

MARTIN, R. P. (1996): „The Scythian Accent: Anacharsis and the Cynics“. In: BRANHAM, B., GOULET-CAZÉ, M.-O., (eds.), *The Cynics. The Cynic Movement from Antiquity and Its Legacy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, s. 136 – 155.

MASON, A. S., SCALTSAS, T., (eds.) (2007): *The Philosophy of Epicurus*. New York: Oxford University Press.

MAZELLA, D. (2007): *The Making of Modern Cynicism*. Charlottesville and London: University of Virginia Press.

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.

McPHERRAN, M. L. (1996): *The Religion of Socrates*. University Park: Pennsylvania State University Press.

MENDELL, C. W. (1920): „Satire as Popular Philosophy“. In: *Classical Philology*, Vol. 15, No. 2, s. 138 – 157.

METTE, H.-J. (1984): „Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane.“ *Lustrum* 26/1984, s. 7-94.

MOLES, J. (1978): „The Career and Conversion of Dio Chrysostom.“ *Journal of Hellenic Studies* 98/1978, s. 79-100.

MOLES, J. (1983): „*Honestius Quam Ambitiosus*: An Exploration of the Cynic's Attitude to Moral Corruption in His Fellow Men.“ *Journal of Hellenic Studies*, 103/1983, s. 103-123.

MOLES, J. L. (1996): „Cynic Cosmopolitanism“. In: BRANHAM, B. – GOULET-CAZÉ, M.-O. (eds.): *The Cynics: The Cynic Movement from Antiquity and Its Legacy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, s. 105 – 120.

- MORGAN, Kathryn A. (2004): *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MORRISON, D. R. (ed.) (2011): *The Cambridge Companion to Socrates*. New York: Cambridge University Press.
- НАХОВ, И. М. (1982): *Философия киников*. Москва : Наука.
- NAILES, Debra (2002): *The People Of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis & Cambridge, Hackett Publishing Company.
- 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. (1998): *Diogenes of Sinope: The Man in the Tub* (Contributions in Philosophy, Number 67). Westport & London, Greenwood Press.
- NAVIA, L.E. (2000): *Antisthenes of Athens: Setting the World Aright*. Westport & London, Greenwood Press.
- NAVIA, L.E. (2005): *Diogenes the Cynic: The War Against the World*. Humanity Books.
- NEHAMAS, A. (1992): „Voices of silence: On Gregory Vlastos` Socrates.“ *Arion*, roč. 2, č. 1, s. 157-186.
- NIEHUES-PRÖBSTING, H. (1979): *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff der Zynismus*. München, Wilhelm Fink.
- NIGHTINGALE, A.W. (1995): *Genres in dialogue. Plato and the construct of philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, Martha C. (1994): *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, Princeton University Press.
- NUSSBAUM, Martha C. (1997): „Kant and Stoic Cosmopolitanism.“ In: *The Journal of Political Philosophy*, 5/1997, s. 1 – 25.
- NUSSBAUMOVÁ, Martha C. (2003): *Křehkost dobra*. Prel. D. Korte, M. Ritter. Praha, OIKOYMENH (pôvodne NUSSBAUM, M.C.: *The*

*fragility of goodness, Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy.* Cambridge, Cambridge University Press 1986).

O'BRIEN, M.J. (1967): *The Socratic Paradoxies and the Greek Mind.* Chapel Hill, University of North Carolina Press.

ONFRAY, M. (1989): *Cynismes.* Paris, Vrin.

PACEWICZ, A. (2009): „Γνωθι 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.

PANCZOVÁ, H. (2012): *Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po kresťanských autorov.* Bratislava, Lingea.

PATZER, A. (1970): *Antisthenes der Sokratiker. Das literarische Werk und die Philosophie, dargestellt am Katalog der Schriften.* Heidelberg (dizertačná práca vydaná vlastným nákladom).

PENNER, T. (1992): „Socrates and the Early Dialogues.“ In: KRAUT, R., *The Cambridge Companion to Plato,* Cambridge, Cambridge University Press.

POULAKOS, T., DEPEW, D. (eds.) (2004): *Isocrates and Civic Education.* Austin: University of Texas Press.

PRINCE, Susan (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.

RANKIN, H.D. (1986): *Antisthenes Sokraticos.* Amsterdam, Hakkert.

RAPPE, S. (2000): „Father of the Dogs? Tracking the Cynics in Plato's Euthydemus“. In: *Classical Philology*, Vol. 95, No. 3, s. 282 – 303.

REIS, D. (2007): „Flip-Flop? John Chrysostom's Polytropic Paul.“ *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*, 4/2007, s. 9-31.

RELIHAN, J. C. (1984): „On the Origin of 'Menippean Satire' as the Name of a Literary Genre“. In: *Classical Philology*, Vol. 79, No. 3, s. 226 – 229.

RELIHAN, J. C. (1996): „Menippus in Antiquity and the Renaissance“. In: BRANHAM, B., GOULET-CAZÉ, M.-O., (eds.), *The Cynics. The Cynic Movement from Antiquity and Its Legacy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, s. 265 – 294.

RICHARDSON, H.S. (1990): „Measurement, Pleasure, and Practical Science in Plato's Protagoras.“ *Journal of the History of Philosophy* 1/1990, s. 7-32.

RIST, J. M. (1998): *Stoická filosofoie*. Prel. K. Thein. Praha, OIKOYMENH.

ROBINSON, D. S. (1950): „Kant and Demonax. A Footnote to the History of Philosophy“, In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 10, No. 3, s. 374 – 379.

ROBINSON, Ch. (1979): *Lucian and his Influence in Europe*. London: Duckworth.

ROOCHNIK, D. (1992): „Socrates' Use of the Techne Analogy.“ In: BENSON, H. (ed.): *Essays on the Philosophy of Socrates..* New York, Oxford University Press, s. 185-197 (pôvodne v: *Journal of the History of Philosophy*, 24/1986, s. 295-310).

ROSSETTI, L. (1980): „Ricerche sui dialoghi socratici di Fedone e di Euclide.“ *Hermes* 108/1980, s. 1834-1852.

ROSSETTI, L., STAVRU, A. (eds.) (2008): *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*. Bari: Levante editori.

SAYRE, F. (1938): *Diogenes of Sinope: A Study of Greek Cynicism*, Baltimore: Furst.

SAYRE, F. (1948): „Antisthenes the Socratic“. In: *The Classical Journal*, Vol. 43, No. 4, s. 237 – 244.

SAYRE, F. (1948): *The Greek Cynics*. Baltimore, Furst.

SHEA, L. (2010): *The Cynic Enlightenment. Diogenes in the Salon*. Parallax: re-visions of culture and society, Baltimore: The John Hopkins University Press.

SCHOFIELD, M. (1991): *The Stoic Idea of the City*. Cambridge, Cambridge University Press.

SCHOFIELD, M. (2007): *Epictetus on Cynicism*. In: MASON, A. S., SCALTSAS, T., (eds.): *The Philosophy of Epictetus*. New York: Oxford University Press.

SNELL, B. (ed.) (1971): „Diogenes Sinopensis Fragmenta.“ In: *Tragicorum Graecorum fragmenta*. Vol. 1. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, s. 254-258.

STANFORD, W.B. (1968): *The Ulysses Theme: A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*. 2. vyd. Ann Arbor, University of Michigan Press (1. vyd. Oxford, B. Blackwell 1954).

STENZEL, J. (1928): „Das Problem des Willensfreiheit im Platonismus.“ *Die Antike*, zv. IV. (1928), s. 298-311.

STENZEL, J. (1940): *Plato's Methods of Dialectic*. Prel. D. J. Allan. Oxford, Clarendon Press.

STRIKER, Gisela (1994): „Plato's Socrates and the Stoics.“ In: VANDER WAERDT, P. A., ed. (1994): *The Socratic Movement*. Cornell University Press, Ithaca, s. 241-251.

TATE, J. (1953): „Antisthenes was not an allegorist.“ *Eranos* 51 (1953), s. 14-22.

TAYLOR, A.E. (1911): *Varia Socratica*. Oxford, Clarendon.

TOO, Yun Lee (1995): *The Rhetoric of Identity in Isocrates: Text, Power, Pedagogy*. Cambridge: Cambridge University Press.

VANDER WAERDT, P. A., ed. (1994): *The Socratic Movement*. Ithaca, Cornell University Press.

WARDY, R. (1996): *The Birth of Rhetoric*. Routledge, London - New York.

WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. von (1959-1962): *Platon: Sein Leben und seine Werke*. 2 zv. 3. vyd. Berlin, Weidmann (1. vyd. 1919).

WINIARCZYK, M. (1989): „Ergänzungen zu Diagoras und Theodoros.“ *Philologus*, 1989/133, s. 151-152.

XENAKIS, J. (1973): „Hippies and Cynics.“ *Inquiry*, 16/1973, s. 1-15.

ZELLER, E. (1922): *Die Philosophie der Griechen*. Zv. II., 1. část: *Sokrates und die Sokratiker*. 5. vyd. Leipzig, Reisland

# ORIENTAČNÉ TÉMY SEMINÁROV

LÍVIA FLACHBARTOVÁ

## 1. SÓKRATÉS A JEHO ŽIACI.

Sókratés v prameňoch a doxografickej spisbe. Náčrt rôznych tradícií zobrazovania Sókrata. Sókratovské etické otázky.

- **Pramenná literatúra:**

Diogenes Laertios: **Životopisy slávnych filozofov**. II. a VI. kniha (Sókratés, Aristippos, Stilpón, Antisthenés).

Vybrané pasáže z Platóna a Xenofóna (*Apológia, Memorabilia, Symposium*) a vybrané Antisthenove zlomky (*Antisthenés*, Kalligram 2010).

BOYS-STONES, G. & ROWE, Ch. (eds. & tran.) (2013): *The Circle of Socrates. Readings in the First-Generation Socratics*. Hackett Publishing Company.

- **Interpretačná literatúra:**

AHBEL-RAPPE, S. (2009): *Socrates: A Guide for the Perplexed*. London & New York: Continuum.

AHBEL-RAPPE, S. & KAMTEKAR, R. (eds.) (2006): *A Companion to Socrates*. Oxford: Blackwell Publishing.

BEALL, E. F. (2001): „Diogenes Laertius on Aeschines the Socratic’s Works“. In: *Hermes*, 129. Bd., H. 1, s. 142 – 144.

DORION, L.-A. (2011): „The Rise and Fall of the Socratic Problem“. In: MORRISON D. R. (ed.) (2011): *The Cambridge Companion to Socrates*. New York: Cambridge University Press, s. 1 – 24.

DORION, L.-A. (2006): „Xenophon’s Socrates“. In: AHBEL-RAPPE, S. & KAMTEKAR, R. (eds.): *A Companion to Socrates*. Oxford: Blackwell Publishing, s. 93 – 109.

DÖRING, K. (2011): „The Students of Socrates“. In: MORRISON D. R. (ed.) (2011): *The Cambridge Companion to Socrates*. New York: Cambridge University Press, s. 24 – 48.

GIANNANTONI, G. & et all. (1995): *La tradizione socratica*. Napoli: Bibliopolis.

LONG, A. A. (2011): „Socrates in Later Greek Philosophy“. In: MORRISON, D. R. (ed.) (2011): *The Cambridge Companion to Socrates*. New York: Cambridge University Press, s. 355 – 381.

MORRISON, D. R. (ed.) (2011): *The Cambridge Companion to Socrates*. New York: Cambridge University Press.

ROSSETTI, L., STAVRU, A. (eds.) (2008): *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*. Bari: Levante editori.

## 2. KYNIZMUS A JEHO MIESTO V SOKRATIKE.

Sókratovský charakter kynizmu a jeho postavenie v rámci sókratovskej tradície myslenia. Kynizmus – úvod do problematiky, základná charakteristika, predstavitelia, hlavné motívy.

- **Pramenná literatúra:**

Diogenes Laertios: **Životopisy slávnych filozofov**. II., VI. a VII. kniha.

*Antisthenés* (2010). *Fontes Socraticorum I*. Prel. A. Kalaš, komentár V. Suvák. Bratislava: Kalligram (výber).

Výber zlomkov z Giannantonioho edície *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 4 zv. Elenchos 18. Napoli, Bibliopolis 1990 (preklad A. Kalaš).

- **Interpretačná literatúra:**

BRANHAM, R. B., GOULET-CAZÉ, M.-O., eds. (1996): *The Cynics: The Cynic Movement from Antiquity and Its Legacy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

DESMOND, W. D. (2006): *The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient Cynicism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

ERSKINE, A. (2000): „Zeno and the Beginning of Stoicism“. In: *Classics Ireland*, Vol. 7 (2000), s. 51 – 60.

KALAŠ, A. (2006): „Kynizmus, vzťahy k Sokratovi a prepojenia na stoicizmus.“ In: SUVÁK, V. (ed.): *Sokratika I*. Prešov, Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Prešovensis, s. 208 – 230.

LONG, A. A. (2003): *Hellénistická filosofie*. Prel. P. Kolev. Praha: OIKOYMENH.

LONG, A.A. (1996): „The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics.“ In: BRANHAM, R.B. & GOULET-CAZÉ, M.-O. (eds.): *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley & London: University of California Press, s. 28 – 46.

NAVIA, L.E. (1996): *Classical Cynicism: A Critical Study* (Contributions in Philosophy, Number 58). Westport & London: Greenwood Press.

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.

ROSSETTI, L., STAVRU, A. (eds.) (2008): *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*. Bari: Levante editori.

VANDER WAERDT, P. A. (ed.) (1994): *The Socratic Movement*. Ithaca and London: Cornell University Press.

### 3. ANTISTHENÉS.

Sofistické a sókratovské pozadie. Obraz proto-kynika.

- **Pramenná literatúra:**

*Antisthenés* (2010). *Fontes Socraticorum I*. Prel. A. Kalaš, komentár V. Suvák. Bratislava: Kalligram (výber).

Diogenes Laertios: *Životopisy slávnych filozofov*. VI. kniha (Antisthenés).

- **Interpretačná literatúra:**

CEPKO, J. (2011): „Antisthenés a *paideia*. K sókratovskému modelu výchovy“. In: *Filozofia*, 66/6, s. 535 – 544.

DÖRING, K. (1995): „Diogenes und Antisthenes.“ In: GIANNANTONI, G. et al. (ed.): *La tradizione socratica*, Napoli, Bibliopolis, s. 125 – 150.



DUDLEY, D. R. (1990): *A History of Greek Cynicism: From Diogenes to the Sixth Century A.D.*, Chicago: Ares.

GRUBE, G.M.A. (1950): „Antisthenes was no logician.“ *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, č. 81/1950, s. 16-27.

NAVIA, L.E. (2000): *Antisthenes of Athens: Setting the World Aright*. Westport & London: Greenwood Press.

NAVIA, L.E. (1996): *Classical Cynicism: A Critical Study* (Contributions in Philosophy, Number 58). Westport & London: Greenwood Press.

PRINCE, S. (2006): „Socrates, Antisthenes, and the Cynics.“ In: AHBEL-RAPPE, S., KAMTEKAR, R. (eds.): *A Companion to Socrates*. Oxford: Blackwell Publishing, s. 75 – 92.

RANKIN, H.D. (1986): *Antisthenes Sokratikos*. Amsterdam, Hakkert.

ROSSETTI, L., STAVRU, A. (eds.) (2008): *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*. Bari: Levante editori.

SAYRE, F. (1948): „Antisthenes the Socratic“. In: *The Classical Journal*, Vol. 43, No. 4, s. 237 – 244.

#### 4. DIOGENÉS ZO SINÓPY.

Prvý „pes“. Kynický spôsob života a kritika konvenčnej morálky.

- **Pramenná literatúra:**

Diogenes Laertios: **Životopisy slávnych filozofov**. VI. kniha (Zlomky Diogena zo Sinópy).

Výber zlomkov z Giannantonioho edície *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 4 zv. Elenchos 18. Napoli, Bibliopolis 1990 (preklad A. Kalaš).

- **Interpretačná literatúra:**

BOSMAN, P.R. (2007): „Citizenship of the World: The Cynic Way“. In: *Phronimon*, vol. 8, no. 1, pp. 25-38.

BOSMAN, P. R. (2006): „Selling Cynicism: The Pragmatics of Diogenes' Comic Performances“. In: *Classical Quarterly*, vol. 56, no. 1, s. 93 – 104.

BRANHAM, R. B. (1996): „Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the *Invention* of Cynicism“. In: BRANHAM, R. B., GOULET-CAZÉ, M.-O., eds. (1996): *The Cynics: The Cynic Movement from Antiquity and Its Legacy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

BRANHAM, R. B., GOULET-CAZÉ, M.-O., eds. (1996): *The Cynics: The Cynic Movement from Antiquity and Its Legacy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

DESMOND, W. (2008): *Cynics*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

DESMOND, W. D. (2006): *The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient Cynicism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

DUBSKÝ, I. (1994): „Kynik Diogenés. Skizza k portrétu“. In: *Reflexe*, 1994/12, s. 1 – 7.

DUDLEY, D. R. (1990): *A History of Greek Cynicism: From Diogenes to the Sixth Century A.D.*, Chicago: Ares.

NAVIA, L.E. (1998): *Diogenes of Sinope: The Man in the Tub* (Contributions in Philosophy, Number 67). Westport & London: Greenwood Press.

NAVIA, L.E. (2005): *Diogenes the Cynic: The War Against the World*. Humanity Books.

## 5. KRATÉS Z THÉB.

Kratés, nasledovník Diogena. Zbavenie sa majetku ako vstup do kynického spôsobu života. Kynické manželstvo Kratéta s Hipparchiou.

- **Pramenná literatúra:**

Diogenes Laertios: **Životopisy slávnych filozofov**. VI. kniha (Zlomky Diogena zo Sinópy).

*Krates – Fragmenty* (2012). Preklad a komentár K. Wandowicz. Wrocław.

Výber zlomkov z Giannantonioho edície *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 4 zv. Elenchos 18. Napoli, Bibliopolis 1990 (preklad A. Kalaš).

- **Interpretačná literatúra:**

ASMIS, E. (1992): „Crates on Poetic Criticism“. In: *Phoenix*, Vol. 46, No. 2, s. 138 – 169.

DERKS, H. (1996): „αὐτάρκεια in Greek Theory and Practice“. In: *The European*

*Legacy*, 1:6, s. 1915-1933.

DESMOND, W. (2008): *Cynics*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

DESMOND, W. D. (2006): *The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient Cynicism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

DUDLEY, D. R. (1990): *A History of Greek Cynicism: From Diogenes to the Sixth Century A.D.*, Chicago: Ares.

KENNEDY, K. (1999): „Hipparchia the Cynic: Feminist Rhetoric and the Ethics of Embodiment“. In: *Hypatia*, Vol. 14, No. 2, s. 48 – 71.

LONG, A.A. (1996): „The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics.“ In: BRANHAM, R.B. & GOULET-CAZÉ, M.-O. (eds.): *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley & London: University of California Press, s. 28 – 46.

NAVIA, L.E. (1996): *Classical Cynicism: A Critical Study* (Contributions in Philosophy, Number 58). Westport & London: Greenwood Press.

RIST, J. M. (1998): *Stoická filosofoie*. Prel. K. Thein. Praha, OIKOYMENH.

WANDOWICZ, K. (ed.) (2012): *Krates – Fragmenty*. Preklad a komentár K. Wandowicz. Wrocław.

## 6. ASKÉSIS.

**Úloha cvičenia** (*askésis*) v sókratovskej literatúre a v kynickej etike. Foucaultove problematizácie života. Kultúra seba samého.

- **Pramenná literatúra:**

Diogenes Laertios: **Životopisy slávnych filozofov**. VI. kniha (Zlomky Diogena zo Sinópy).

Výber zlomkov z Giannantonioho edície *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 4 zv. Elenchos 18. Napoli, Bibliopolis 1990 (preklad A. Kalaš)..

*Antisthenés* (2010). *Fontes Socraticorum I*. Prel. A. Kalaš, komentár V. Suvák. Bratislava: Kalligram.

Vybrané pasáže z Xenofóna. (*Memorabilia, Symposium*)

Foucault, M. (2003): *Dějiny sexuality II. Užívání slasti*. Praha: Herrmann & synové.

- **Interpretačná literatúra:**

BRANHAM, R. B., GOULET-CAZÉ, M.-O., eds. (1996): *The Cynics: The Cynic Movement from Antiquity and Its Legacy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

DAVIDSON, A. I. (1990): „Spiritual Exercises and Ancient Philosophy: An Introduction to Pierre Hadot“. In: *Critical Inquiry*, Vol. 16, No. 3, s. 475 – 482.

DESMOND, W. (2008): *Cynics*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

DESMOND, W. D. (2006): *The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient Cynicism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

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.

HADOT, P. (1990): „Forms of Life and Forms of Discourse in Ancient Philosophy“. Prel. A. I. Davidson, P. Wissing. In: *Critical Inquiry*, Vol. 16, No. 3, s. 483 – 505.

HADOT, P. (1995): *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Prel. M. Chase. Oxford, New York: Blackwell.

JOËL, K. (1893-1901): *Der echte und der xenophontische Sokrates*. 3 zv. Berlin, Gaertner (zv. I, 1893; zv. 2 a 3, 1901).

NAVIA, L.E. (1996): *Classical Cynicism: A Critical Study* (Contributions in Philosophy, Number 58). Westport & London: Greenwood Press.

NIEHUES-PRÖBSTING, H. (1979): *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff der Zynismus*. München, Wilhelm Fink.

## 7. PARRHÉSIA.

„Sloboda reči“ a hovorenie pravdy ako základ kynickej etiky. Vzťah k sebe samému – kynická *parrhésia* ako súčasť sókratovskej starosti o seba (*epimeleia heautú*).

- **Pramenná literatúra:**

Diogenes Laertios: **Životopisy slávnych filozofov**. VI. kniha.

Výber zlomkov z Giannantonioho edície *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 4 zv. Elenchos 18. Napoli, Bibliopolis 1990 (preklad A. Kalaš).

- **Interpretačná literatúra:**

BLEICKEN, J. (2002): *Athénská demokracie*. Prel. J. Souček. Praha: OIKOYMENH.

BRANHAM, R. B. (1996): „Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the *Invention* of Cynicism“. In: BRANHAM, R. B., GOULET-CAZÉ, M.-O., eds. (1996): *The Cynics: The Cynic Movement from Antiquity and Its Legacy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

BRANHAM, R. B. (1989): *Unruly Eloquence. Lucian and the Tragedy of Traditions*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.

BRANHAM, R. B., GOULET-CAZÉ, M.-O., eds. (1996): *The Cynics: The Cynic Movement from Antiquity and Its Legacy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

DESMOND, W. (2008): *Cynics*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

DESMOND, W. D. (2006): *The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient Cynicism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

FOUCAULT, M. (2001): *Fearless Speech*. Ed. J. Pearson. Los Angeles: Semiotext(e).

FOUCAULT, M. (2011): *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II) LECTURES AT THE COLLÈGE DE FRANCE 1983–1984*. Edited by Frédéric Gros. General Editors: François Ewald and Alessandro Fontana. English Series Editor: Arnold I. Davidson. Tran. by G. Burchell. Palgrave Macmillan.

GEUSS, R. (2001): *Public Goods, Private Goods*. Princeton University Press.

KENNEDY, K. (1999): „Cynic Rhetoric: The Ethics and Tactics of Resistance“. In: *Rhetoric Review*, 18:1, s. 26 – 45.

## 8. KYNIZMUS RÍMSKEHO OBDOBIA.

Epiktétos a stoický návrat ku kynizmu. Dión z Prúsy, Julián.

- **Pramenná literatúra:**

EPIKTÉTOS (1972): *Rukojeť. Rozpravy*. Prel. R. Kuthan, Praha: Svoboda.

Výber zlomkov z Giannantonioho edície *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 4 zv. Elenchos 18. Napoli, Bibliopolis 1990 (preklad A. Kalaš).

- **Interpretačná literatúra:**

ARNIM, H. von (1891): „Entstehung und Anordnung der Schriftensammlung Dios von Prusa“. In: *Hermes*, 26. Bd., H. 3 (1891), s. 366 – 407.

BILLERBECK, Margarethe (1978): *Epiktet: Von Kynismus*. Leiden: E. J. Brill.

BILLERBECK, Margarethe (1996): „The Ideal Cynic from

Epictetus to Julian“. In: BRANHAM, R. B., GOULET-CAZÉ, M.-O., eds. (1996): *The Cynics: The Cynic Movement from Antiquity and Its Legacy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, s. 205 – 221.

BRADBURY, S. (1995): „Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice“. In: *Phoenix*, Vol. 49, No. 4, s. 331 – 356.

BRANCACCI, A. (2000): „Dio, Socrates, and Cynicism.“ In: SWAIN, S. (ed.): *Dio Chrysostom: Politics, Letters, and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

BRANHAM, R. B., GOULET-CAZÉ, M.-O., eds. (1996): *The Cynics: The Cynic Movement from Antiquity and Its Legacy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

DÖRING, K. (1997): „Kaiser Julians Plädoyer für den Kynismus“. In: *Rheinisches Museum für Philologie*. 140/1997, s. 386 – 400.

MASON, A. S., SCALTSAS, T., (eds.) (2007): *The Philosophy of Epictetus*. New York: Oxford University Press.

MOLES, J. (1978): „The Career and Conversion of Dio Chrysostom.“ *Journal of Hellenic Studies* 98/1978, s. 79 – 100.

SCHOFIELD, M. (2007): „Epictetus on Cynicism“. In: MASON, A. S., SCALTSAS, T., (eds.): *The Philosophy of Epictetus*. New York: Oxford University Press.

## 9. SATIRA A PARÓDIA.

Vplyv kynizmu na literárne žánre, napr. satira a paródia. Menippovská satira. Satira v rímskom období kynizmu. Lúkianos.

- **Pramenná literatúra:**

Diogenes Laertios: **Životopisy slávnych filozofov**. VI. kniha.

Výber zlomkov z Giannantonioho edície *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 4 zv. Elenchos 18. Napoli, Bibliopolis 1990 (preklad A. Kalaš).

LÚKIANOS (1981): *O bozích a lidech*. Praha: Svoboda.

LÚKIANOS (1962): *Rozhovory bohov a iné satirické prózy*. Bratislava, Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry.

LÚKIANOS (1969): *Šlehy a úsměvy*. Preložil L. Varel. Antická knihovna, zv. 3. Praha: Svoboda.

- **Interpretačná literatúra:**

ALLINSON, F. G. (1926): *Lucian. Satirist and Artist*, Norwood, Massachusetts: The Plimpton Press.

ASTBURY, R. (1977): „Petronius, P. Oxy. 3010, and Menippean Satire“. In: *Classical Philology*, Vol. 72, No. 1, s. 22 – 31.

BACHTIN, M. M. (1975): *François Rabelais a lidová kultura stredoveku a renesance*. Prel. J. Kolár. Praha: Odeon.

BALDWIN, B. (1961): „Lucian as Social Satirist“. In: *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 11, No. 2, s. 199 – 208.

BRANHAM, R. B., GOULET-CAZÉ, M.-O., eds. (1996): *The Cynics: The Cynic Movement from Antiquity and Its Legacy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

HALL, J. (1981): *Lucian's Satire*. New York: Arno Press.

MENDELL, C. W. (1920): „Satire as Popular Philosophy“. In: *Classical Philology*, Vol. 15, No. 2, s. 138 – 157.

RELIHAN, J. C. (1996): „Menippus in Antiquity and the Renaissance“. In: BRANHAM, R. B., GOULET-CAZÉ, M.-O., (eds.), *The Cynics. The Cynic Movement from Antiquity and Its Legacy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, s. 265 – 294.

RELIHAN, J. C. (1984): „On the Origin of 'Menippean Satire' as the Name of a Literary Genre“. In: *Classical Philology*, Vol. 79, No. 3, s. 226 – 229.

ROBERTS, H. (2006): *Dogs' Tales: Representations of Ancient Cynicism in French Renaissance Texts*. Amsterdam: Rodopi.



## 10. KYNIZMUS A CYNIZMUS.

Antický kynizmus a moderný cynizmus. Sloterdijkove vymedzenie kynizmu a cynizmu. Kritika súčasného myslenia a kynizmus.

- **Pramenná literatúra:**

SLOTERDIJK, P. (1987): *Critique of Cynical Reason*. Tran. by M. Eldred, Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

SLOTERDIJK, P. (1983): *Kritik der zynischen Vernunft* (in 2 Bänden), Frankfurt am Main): Suhrkamp.

SLOTERDIJK, P. (2013): *Kritika cynického rozumu*. Prel. M. Szabó, Bratislava: Kalligram.

- **Interpretačná literatúra:**

BILLERBECK, Margarethe, (ed.) (1991): *Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*. (Bochumer Studien zur Philosophie, zv. 15) Amsterdam, Grüner.

FLACHBARTOVÁ, L. (2011): „Vzťah medzi kynizmom a cynizmom“. In: *Filozofia*, 66/6, s. 522 – 534.

HUYSEN, A. (1987): Foreword: The Return of Diogenes as Postmodern Intellectual. In: SLOTERDIJK, P.: *Critique of Cynical Reason*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

LAURSEN J. Ch., (2009): „Cynicism Then and Now“. In: *IRIS. European Journal for Philosophy and Public Debate*. Oct. 2009, s. 469 – 482.

MAZELLA, D. (2007): *The Making of Modern Cynicism*. Charlottesville and London: University of Virginia Press.

NIEHUES-PRÖBSTING, H. (1979): *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff der Zynismus*. München: Wilhelm Fink.

NIEHUES-PRÖBSTING, H. (1996): „The Modern Reception of Cynicism: Diogenes in the Enlightenment“. In: BRANHAM, B., GOULET-CAZÉ, M.-O., (eds.), *The Cynics: The Cynic Movement from Antiquity and Its Legacy*. Berkeley and

Los Angeles: University of California Press, s. 329 – 365.

SHEA, L. (2010): *The Cynic Enlightenment. Diogenes in the Salon*. Parallax: re-visions of culture and society, Baltimore: The John Hopkins University Press.

WILSON, N. (1987): „Punching out the Enlightenment: A Discussion of Peter Sloterdijk's *Kritik der zynischen Vernunft*“. In: *New German Critique*, No. 41, Special Issue on the Critiques of the Enlightenment, s. 53 – 70.

YOOS, G. E. (1985): „The Rhetoric of cynicism“. In: *Rhetoric Review*, 4:1, s. 54 – 62.



*Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-0164-12.*

Na obálke je použitý výsek z obrazu J. W. Waterhousa, "Diogenes" (1882)

Autor: doc. Mgr. Vladislav Suvák, PhD.

Recenzenti: Mgr. Jaroslav Cepko, PhD.  
Doc. Mgr. Andrej Kalaš, PhD.

Vydal: Vydavateľstvo Prešovskej Univerzity

Tlač: Grafotlač

Rok: 2014

ISBN: 978-80-555-1173-3

EAN: 9788055511733





VYDAVATELSTVO  
PREŠOVSKÉJ  
UNIVERZITY

ISBN 978-80-555-1173-3



9 788055 511733