

## VPLYV CYNIZMU NA STOICIZMUS

ANDREJ KALAŠ, Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK, Bratislava

KALAŠ, A.: The Influence of Cynicism on Stoicism  
FILOZOFIA 57, 2002, No 6, p. 405

The paper gives an outline of the Socratic Cynic school and its influence on Stoicism. In its first part the author gives a general characteristics of Cynicism of the 4th century B. C., showing, that the Cynic movement was based on the presupposition of an absolute incompatibility of virtue with the laws of (existing) polis. From the doxographical materials available it shows the basic characteristics of the Cynic virtue, such as self-sufficiency, the importance of physical work, stressing the poverty, a new approach to women and an ascetic way of life. The second part of the paper is devoted to the relationship between Cynicism and Stoicism itself. It tries to highlight the consequences of the stoic merging of physics and ethics for a new understanding of life according to nature. The author argues, that the theory of *appropriation* - allowing for a value differentiation of the sphere of *the indifferent* in Stoa - introduced by the stoics was decisive for a new understanding of this Cynical philosophers' challenge. In conclusion an interesting personality of a cynicizing Stoic-apostate Ariston of Chia is presented, whose coming back to Cynicism in the frame of Stoa could not bring about a consequent revival of the original - often radical and exhibitionist - views and practices of old Cynics.

V našej štúdií sa pokúsime načrtnúť obraz sokratovskej školy cynikov a jej vplyv na stoicizmus. Cynizmus má pre nás význam v tom, že hoci vznikol ako jedna z tzv. malých sokratovských škôl hlboko v klasickom období gréckej filozofie, jeho mnohé myšlienky a načrtnuté filozofické stratégie predznamenávajú nový spôsob filozofického myslenia, ktorý sa naplno rozvinul až v helenizme.

V prvej časti štúdie sa pokúsime podať všeobecnú charakteristiku cynizmu 4. storočia pr. Kr. Poukážeme na skutočnosť, že základným východiskom bolo pre cynikov postulovanie nezmieriteľného protikladu medzi cnosťou a zákonmi (existujúcej) obce. Na základe zachovaného doxografického materiálu sa pokúsime podať základné charakteristiky cynickej cnosti, ktoré sa v mnohom líšia od zaužívaných hodnôt „klasickej“ gréckej *πόλις*. Táto bola totiž v istom zmysle základom a pomerne striktným rámcom „klasickej gréckej filozofie.“<sup>1</sup> Poukážeme na význam sebestačnosti cynického mudrca, s čím úzko súvisí zdôrazňovanie fyzickej práce, chudoby, nový postoj k osobnosti ženy a určitý asketický charakter cynického spôsobu života. Jednou z ťažiskových a kľúčových tém nášho výkladu bude téza, že cynici na rozdiel od stoikov ešte pozitívne obsahovo nenaplnili význam hesla *žiť podľa prírody* (*κατὰ φύσιν ζῆν*), čo sa dôsledne uskutočnilo až v helenistickej filozofii úzkym spojením fyziky s etikou.

V druhej časti venovanej vzťahu stoicizmu a cynizmu v užšom význame tohto slova poukážeme na silný vplyv cynizmu na rané začiatky starého stoicizmu a na dôvody, prečo sa stoici začali stále viac od niektorých radikálnych cynických postojov a praktík dištancovať. V tejto súvislosti sa ukazuje ako kľúčové stoické zavedenie fyziky a v rámci nej najmä teórie *privlastnenia* (*οἰκείωσις*), ktorá umožňuje stoikom hodnotovo štruktúrovať oblasť „ľahostajného“ (*τὰ ἀδιάφορα*). Na záver nášho výkladu priblížime zaujímavú osobnosť cynizujúceho stoika *Aristona* z *Chia* a poukážeme na to, že jeho cynická reakcia na pôde stoy už nemohla byť dôsledným návratom k pôvodným - v mnohom radikálnym a exhibicionistickým - názorom a praktikám starých cynikov.

Upozorňujeme, že v našom skúmaní sa nebudeme osobitne zaoberať myšlienkovým vývinom na pôde samotného cynizmu v 4. storočí pr. Kr., ale zameriame sa na jeho celkové vyznenie a vplyv na neskoršiu filozofiu. Filozofický vývoj a rozdiely medzi jednotlivými predstaviteľmi tohto v mnohom revolučného myšlienkového prúdu spomenieme len tam, kde to bude v našom kontexte dôležité (napr. vývoj názorov na manželstvo a sexuálnu morálku).<sup>2</sup>

## 1. Všeobecná charakteristika cynizmu 4. storočia pr. Kr.

1.1. Cynizmus vychádza z nezmieriteľného protikladu medzi cnosťou a zákonmi obce. Azda základným pilierom, od ktorého sa odvíjajú všetky ostatné charakteristické črty cynizmu, je postavenie radikálnej deliacej čiary medzi existujúce zákony obce a zákony cnosti: podľa Antisthena sa mudrc vo svojej verejnej činnosti (*πολιτεύεσθαι*) nebude riadiť ustanovenými zákonmi, ale zákonmi cnosti (*D. L. VI 11*). Zdá sa, že tento rozchod s konvenčným rámcom gréckej *πόλις*, na ktorý už mnohokrát narážali vo svojich názoroch sofisti, poukazujúci na protiklad *νόμω-φύσει*,<sup>3</sup> sa aj v rámci cynického hnutia vyvíjal a postupne utvrdzoval. Uvedme len malú ilustráciu tohto vývoja. Antisthenes napríklad ešte tvrdí, že mudrc sa bude ženiť kvôli plodeniu detí (*τεκνοποιίας χάριν*), stýkajúc sa s najkrajšími ženami (*D. L. VI 11*). Dôraz na manželský zväzok a plodenie detí v ňom by tu naznačoval, že Antisthenes, ktorý stál na začiatku<sup>4</sup> cynického hnutia, ešte pripisuje určitú dôležitosť občianskemu manželskému zväzku, ktorého prvoradým poslaním v gréckej *πόλις* bolo dávať štátu plnoprávnym občanov. Diogenes zo Sinópy naproti tomu hovorí, že ženy majú byť spoločné, pričom neuznával žiadne manželstvo, ale len styk muža so ženou na základe prehovárania a súhlasu (*D. L. VI 72*). Napriek jednoznačnému odmietnutiu inštitúcie manželstva v polis pocitujeme aj v Diogenových názoroch istú rozkolísanosť: napriek tvrdeniu, že zvykovým predpisom (*τὰ κατὰ νόμον*) vôbec neprikladal takú váhu ako predpisom prírody (*τὰ κατὰ φύσιν*) (*D. L. VI 71*), hovorí, že obec nemožno spravovať bez zákona (*νόμος*), pretože bez zákona nie je žiadny úžitok z mestského spoločenstva a obec je takýmto spoločenstvom; rovnako zákon neprináša žiaden prospech bez obce (*D.L. VI 72*).<sup>5</sup>

Odmietanie sociálnych inštitúcií v najširšom zmysle slova asi najlepšie

vyjadruje aj Diogenovo prímene *pes* (κύων).<sup>6</sup> A. A. Long tvrdí, že toto označenie treba chápať ako symbol vyjadrujúci cynickú bezostyšnosť (ἀναιδέεια, ἀναισχυντία),<sup>7</sup> ktorá bola zameraná proti tradičnej hodnote bázne (αἰδώς) sankcionovanej tradíciou ako nevyhnutná podmienka civilizovaného života, jednak zameraná proti antisociálnemu správaniu v silnom etickom zmysle slova, jednak aj tvoriaca základ „služnosti“ v každodennom živote.<sup>8</sup>

**1.2 Cynická cnosť má neintelektualistický, asketický a voluntaristický charakter.** V nasledujúcej časti sa pokúsime odpovedať na otázku, aká je cnosť, ktorou sa má podľa cynikov riadiť mudrc. Na tomto mieste sa jasne ukazuje, že cynici prevzali od Sokrata akýsi neintelektualistický, asketický a v istom zmysle voluntaristický variant cnostného života. Antisthenes totiž hovorí, že cnosť, ktorá je pre dosiahnutie blaženosti sebestačná (αὐταρκής) nepotrebuje nič iba sokratovskú silu.<sup>9</sup> Cnosť podľa neho spočíva v činoch a nepotrebuje ani veľa slov, ani náuk.<sup>10</sup> Na neintelektuálny charakter cynickej cnosti poukazuje aj stoické označenie cynického spôsobu života (κυνίζειν, κυνισμός) ako krátkej cesty k cnosti, čo treba podľa Longa chápať tak, že cynizmus privádza človeka k cnosti bez toho, aby musel stráviť mnoho rokov štúdiom logiky, fyziky a etiky.<sup>11</sup> Cynický antiintelektualizmus prezrádza aj Diogenov ironický postoj k platónskej dialektike<sup>12</sup> a tvrdenie, že o hudbu, geometriu, astronómiu a podobné náuky sa nestaral ako o neužitočné a nie nevyhnutné (D. L. VI 73; pozri aj D. L. VI 104). Napriek týmto tvrdeniam vraj Antisthenes dokazoval, že cnosť je naučiteľná (D. L. VI 11) a že potom ju už nemožno stratiť (D. L. VI 105).

**1.3 Fyzická práca a telesné cvičenia majú napomáhať spôsobilosť duše pre cnosť.** Skôr, ako sa pokúsime objasniť, v akom zmysle by bolo možné cynickú cnosť „učiť“ a najmä to, či sa napriek cynikmi tak často deklarovanom „anti-intelektualizme“ pri cynickej cnosti predsa len neuplatňuje rozum, poukážeme na jej inú - voluntaristickú stránku. Dôraz na sokratovskú silu vôle pri konaní (σωκρατική ἰσχὺς), ktorú môžeme dať do kontrastu k Platónovej intelektualistickej etike,<sup>13</sup> zrejme dokazoval Antisthenes tým, že každý deň prekonával cestu štyridsať štádií (asi 7 km) z Pirea do Atén, aby počúval Sokrata, od ktorého vraj prevzal jeho vytrvalosť (τὸ καρτερικόν) a odolnosť voči citom (τὸ ἀπαθές) (D. L. VI 2).<sup>14</sup> O tom, že cynická cnosť je naozaj z väčšej časti tvorená vôľovou, a nie intelektuálnou zložkou (o nej nižšie), svedčí Antisthenovo tvrdenie, ktoré sme už uviedli: cnosť nepotrebuje na dosiahnutie blaženosti nič okrem sokratovskej sily vôle (σωκρατική ἰσχὺς; D. L. VI 11).

S cynickým dôrazom na vôľové mohutnosti človeka a s odmietaním Platónovej čisto intelektualistickej morálky a „preteoretizovaného“ spôsobu života v Akadémii súvisí cynické zdôrazňovanie významu fyzickej práce. Podľa Antisthena vraj jedinou rozkošou, ktorú možno odporučiť, je tá, ktorá vyplýva z ťažkej práce.<sup>15</sup> Na príklade Kýra a Herakla<sup>16</sup> vraj dokazoval, že práca (πόνος = fyzická práca,

„Iopota“, námaha; utrpenie) je dobrom (D. L. VI 2). S dôrazom na fyzickú prácu súvisí veľký dôraz, ktorý cynici kládli na telesné cvičenia. O tom, ako vytvárajú telesné cvičenia vo fyzickom tele priestor, doslova voľnosť či ľahkosť pohybu (εὐλυσία) pre cnostné činy, a o dôležitosti dobrého stavu tela (εὐεξία) a jeho sily (ἰσχύς) pre dobrý stav duše hovorí Diogenes Laertský v časti venovanej Diogenovi (preklad A. K.):

Διττήν δ' ἔλεγε εἶναι τὴν ἄσκησιν, τὴν μὲν ψυχικὴν, τὴν δὲ σωματικὴν. ταύτην καθ' ἣν ἐν γυμνασίᾳ συνεχεῖς γινόμεναι φαντασίαι εὐλυσίαν πρὸς τὰ τῆς ἀρετῆς ἔργα παρέχονται. εἶναι δ' ἀτελεῖ τὴν ἑτέραν χωρὶς τῆς ἑτέρας, οὐδὲν ἦττον εὐεξίας καὶ ἰσχύος ἐν τοῖς προσήκουσι γενομένης, ὡς περὶ τὴν ψυχὴν καὶ περὶ τὸ σῶμα.

(Diogenes) tvrdil, že sú dva druhy cvičenia, duševné a telesné. Pri ustavičnom prevádzaní fyzického cvičenia<sup>17</sup> vznikajú predstavy, ktoré dávajú telu uvoľnenie a ľahkosť pohybu pre cnostné činy. Jedno z týchto cvičení je vraj bez druhého nedokonalé, pretože dobrý stav tela a sila nepatrí o nič menej k veciam potrebným pre dušu, ako aj pre telo.

*Diogenes Laertios, VI, 70*

O spojení fyzického cvičenia s duševným štúdiom a najmä o sympatickej myšlienke, že telesné cvičenia na cvičisku nemajú byť samoučelné a vychovávať atlétov, ale len poskytovať dobrý telesný stav (εὐεξίας), ktorý bude dobrým základom a predpokladom pre duševné štúdiom, hovorí Diogenes Laertský v časti, kde opisuje, aký spôsob výchovy a vzdelávania zvolil Diogenes ako učiteľ-otrok pre synov svojho pána Xeniasa (preklad A. K.):

...μετὰ τὰ λοιπὰ μαθήματα ἵππεύειν, τοξεύειν, σφενδονᾶν, ἀκοντίζειν· ἔπειτ' ἐν τῇ παλαίστρᾳ οὐκ ἐπέτρεπε τῷ παιδοτρέβῃ ἀθλητικῶς ἄγειν, ἀλλ' αὐτὸ μόνον ἐρυθμάτος χάριν καὶ εὐεξίας.

... po ostatných hodinách výuky (ich učil) jazdiť na koni, strieľať z luku a praku a hádzať oštepom; neskôr nedovoľoval cvičiteľovi v palaistre, aby ich cvičil zápasníckym spôsobom, ale len kvôli červenej farbe a dobrému stavu tela.

*Diogenes Laertios, VI 30*

**1.4 Sebestačnosť cynickej cnosti pri dosahovaní blaženosti sa prejavuje v oceňovaní chudoby.** Dôležitou charakteristickou vlastnosťou cynickej cnosti je to, že je sebestačná (αὐταρκής), čo sa prejavuje v tom, že na dosiahnutie blaženosti nepotrebuje nič iba sokratovskú silu vôle (ἰσχύς) (D. L. VI 11). Sebestačnosť mudrca v mravnom konaní a v dosahovaní blaženosti nezávisle od vonkajších podmienok a okolností bude veľmi charakteristickou stránkou nielen stoickej etiky, ale jednou z ťažiskových tém helenistickej filozofie vôbec. Protikladnosť tohto prístupu ku

„klasickému“ spôsobu etického myslenia azda najlepšie možno vidieť na Aristotelovej etike, ktorá zdôrazňuje význam tzv. sekundárnych (vonkajších) dohier pre blaženosť človeka, keď hovorí: „Preto blažený človek potrebuje tiež dobrá telesné, vonkajšie a šťastie, aby mu v tomto ohľade nebolo bránené. Tí však, ktorí hovoria, že človek, ktorého mučia alebo upadol do veľkých nešťastí, je blažený, ak je cnostný, chcťiac-nechťiac nehovoria pravdu.“ (preklad A. K).<sup>18</sup>

Diogenes v súvislosti so svojou chudobou vraj zvykol hovoriť, že ho postretli kliatby tragédie, pretože vraj je bez obce (*ἄπολις*) a príbytku, zbavený otčiny, žobrák a tulák žijúci len zo dňa na deň (*D. L. VI 38*). Diogenes vraj aj svojich zverencov (pozri vyššie) viedol doma k tomu, aby sa sami obsluhovali, aby sa uspokojovali s jednoduchou stravou a pili vodu (*D. L. VI 31*). Kratétov dôraz na chudobu vidieť azda v tom, že podľa Diogena Laertskeho sa vrhol na cynickú filozofiu, keď v nejakej tragédii uvidel kráľa Télefa s prúteným košíkom a aj inak v žalostnom stave (*D. L. VI 87*). Podľa jednej verzie vraj predal svoj majetok - patril totiž k zámožným - a asi dvesto talentov, ktoré takto zozbieral, rozdelil medzi občanov (*D. L. VI 87*). Podľa inej verzie vraj uložil tieto peniaze u nejakého peňazomenca a dohodol sa s ním, aby ich vyplatil jeho synom, ak sa stanú obyčajnými ľuďmi (*ιδιωται*), ak sa však stanú filozofmi, aby ich rozdelil medzi ľud, pretože vraj ako filozofi nebudú nič potrebovať (*D. L. VI 88*).

**1.5 Život podľa prírody nie je u cynikov spojený s jej racionálnym skúmaním v zmysle prírodnej filozofie.** Základnou charakteristikou cynického spôsobu života a cnosti, ktorá bola prevzatá - pravda, s inou obsahovou náplňou (pozri nižšie) - stoicizmom, je život podľa prírody (*κατὰ φύσιν ζῆν*). Diogenes vraj tvrdil, že ľudia sú nešťastní pre svoju nerozumnosť (*ἄνοια*), pretože je nevyhnutné, že tí, ktorí si namiesto neužitočných námiav vyberú zamestnania podľa prírody (*κατὰ φύσιν*), žijú blažene (*D. L. VI 71*). O niečo nižšie sa spomína, že vôbec neprikladal takú váhu zvykovým predpisom (*τὰ κατὰ νόμον*) ako predpisom prírody (*τὰ κατὰ φύσιν*) (*D. L. VI 71*).

Kľúčovou otázkou pre pochopenie podstaty cynizmu a jeho významu pre stoicizmus je posúdenie, v akom význame používali cynici kruciálny výraz *κατὰ φύσιν*. Na mnohých miestach sa život v súlade s prírodou kladie do súvisu s rozumom alebo skôr s akousi „rozumnosťou“: Antisthenes vraj ustavične hovoril, že pre život treba mať stále pripravený buď rozum (*λόγος*), alebo povraz; Diogenes vraj človeku, ktorý mu predstavoval hudobnú skladbu, povedal, že len správnym zmýšľaním mužov (*γνώμεις ἀνδρῶν*) sa dobre spravujú obce a domácnosť, nie hrou na gitaru ani pískaním na pišťalu (*D. L. VI 104*); na inom mieste sa spomína, že Diogenes kládol proti osudovej náhode (*τύχη*) odvahu (*θάρσος*), proti ľudskému zákonu (*νόμος*) prírodu (*φύσις*) a proti vášni (*πάθος*) rozum (*λόγος*) (*D. L. VI 38*).

Napriek týmto verbálnym vyhláseniam či - ako sa skôr ukazuje - klišéovitým heslám o dôležitosti rozumu<sup>19</sup> pre život v súlade s prírodou sa zdá, že

cynici vôbec nemali nejakú presnejšie vymedzenú predstavu o tom, čo má život *κατὰ φύσιν* predstavovať. Naopak, je pravdepodobné, že cynici nemali cnosť ako život podľa prírody nijako pozitívne vymedzenú a definovali ju skôr negatívne, teda poukazovaním na to, aké hranice konvenčného morálneho správania môže mudrc prekračovať. O tom, že toľkokrát zdôrazňovaný rozum (*λόγος*) u cynikov neznamená racionálne skúmanie prírody v zmysle nejakej prírodnej filozofie alebo fyziky, ktorá by obsahovo naplnila frázu *κατὰ φύσιν ζῆν*,<sup>20</sup> svedčí to, že sa Diogenes o hudbu, geometriu, astronómiu a podobné náuky nestaral ako o neužitočné a nie nevyhnutné (*D. L. VI 73*). Explicitné odmietnutie logiky a fyziky s ponechaním len etiky u cynikov je vyjadrené u Diogena Laertského (*D. L. VI 103*), kde sa tento ich prístup prirovnáva k názorom cynizujúceho stoika - odpadlíka Aristona z Chia (pozri nižšie) a kde sa uvádza, že opovrhujú bežnými vzdelávacími predmetmi, štúdiom literatúry a že odstraňujú aj geometriu, hudbu a všetky podobné náuky (*D. L. VI 103-4*).

**1.6 Cynické antisociálne praktiky a nový pohľad na vzťah muža a ženy poukazujú na význam (negatívnej) slobody.** Skutočnosť, že cynický ideál cnosti chápanej ako život podľa prírody (*κατὰ φύσιν ζῆν*) má skôr „negatívne“ obsahové naplnenie v tom zmysle, že sa viac týka toho, aké (konvenčné) hodnoty môže mudrc svojim konaním prekračovať, ako toho, k akým „pozitívnym“ hodnotám má byť svojim konaním zaviazaný, budeme ilustrovať aspoň na niektorých príkladoch cynického „asociálneho“ správania. Na príklade vzťahu muža a ženy v oblasti sexuality a voľby manželského partnera v tejto súvislosti zasa poukážeme na skutočnosť, že hlavným obsahovým naplnením cynického pojmu cnosť ešte stále zostáva sloboda (*ἐλευθερία, παρρησία*).

Z mnohopočetných príkladov cynickej bezostyšnosti (*ἀναίδεια, ἀναισχυντία*), ktorá mala byť zrejmu provokáciou a praktickým potvrdzovaním cynického konceptu negatívnej slobody,<sup>21</sup> uveďme aspoň to, že Diogenes nepovažoval za nemiestne zobrať niečo z chrámu ani ochutnať mäso z akéhokoľvek živočicha, ba dokonca nepovažoval za bezbožné ani dotknúť sa ľudského mäsa, ako je zjavné zo zvykov cudzích národov (*D. L. VI 73*). Diogenes sa rovnako nezdráhal na verejnosti onanovať (*χειροουρηεῖν* = „pracovať rukou“) s odôvodnením, že by si prial, keby takto bolo možné trením brucha zahnať hlad (*D. L. 69*). Krates vraj zasa prevádzal s manželkou Hipparchiou v stĺporadí pohlavný styk, pričom Zenon, ktorý nezniesol takúto cynickú bezostyšnosť (*D. L. VII 3*), vraj na nich hodil plášť (*Apuleius, Florida, 14; cf. D. L. VI 97*).

Z týchto a z mnohých iných exemplárnych príkladov cynickej „naturalistickej“ realizácie negatívnej slobody je zrejmé, že cnosť ako život realizovaný v súlade s prírodou chápali cynici buď ako život realizujúci hlavne a predovšetkým tie najbazálnejšie prírodné pudy (hlad, pohlavný pud a iné), alebo - čo sa nám zdá pravdepodobnejšie - ako život, ktorého ústredným leitmotívom je prekračovanie (konvenčných) hraníc „dovoleného“. Interpretácia cynického života podľa prírody

(κατὰ φύσιν ζῆν) ako života naplňajúceho tie najbazálnejšie živočíšne pudy človeka, teda akési požiadavky φύσις, sa zdá ako plauzibilná, avšak v nami preskúmaných cynických prameňoch nenachádzame teoretickú reflexiu „pozitívneho“ obsahového naplnenia cnosti takýmto pudovým konaním: na to by totiž museli cynici vybudovať akúsi fyziku či skôr fyziológiu ľudských pudov, ktorá by bola prepojená s etikou, kam pokročili až stoici.

Cynický negatívny koncept slobody potvrdzuje Diogenes, ktorý na jednom mieste na otázku, čo je u ľudí najkrajšie, odpovedá, že sloboda slova (*παρηγορία* = tiež *slobodomyselnosť, otvorenosť, nehanebnosť*) (D. L. VI 69), a na inom mieste hovorí, že vedie taký istý spôsob života ako Herakles, pričom ničomu nedáva prednosť pred slobodou (*μηδὲν ἐλευθερίας προκρίων*) (D. L. VI 71).

Hoci bol cynický dôraz na negatívnu slobodu ešte len akousi nerefektovanou výzvou či ideologickým heslom, snažiacim sa oslobodiť človeka od „konvenčných“ záväzkov mravného správania v gréckej *πόλις*, a v podstate neprinesol nové, obsahovo „pozitívne“ naplnenie ideálu života podľa prírody (*κατὰ φύσιν ζῆν*), ukazuje sa, že tento cynický ideál Berlinovskej „slobody od“ hlboko zasiahol a ešte v klasickom období gréckej filozofie založil ideu autonómneho ľudského individua. Táto sa naplno a vo veľmi prepracovanej podobe stala ústrednou témou prakticky každej helenistickej filozofie, a najmä stoicizmu. V nasledujúcom výklade ukážeme, ako sa idea autonómnosti ľudského individua prejavuje už na pôde samotného cynizmu - takmer revolučným spôsobom - v oblasti emancipácie ženy v sexuálnej morálke a vo výbere manželského partnera.

Priam ako revolučné tvrdenie by sme v dejinách feminizmu mohli označiť Antisthenov výrok, že cnosť muža a ženy je tá istá (D. L. VI 12). Diogenes na rozdiel od Antisthena (pozri D. L. VI 11) zastával ideu spoločných žien a neuznával manželstvo, ale len styk muža so ženou na základe prehovárania a súhlasu (D. L. VI 72). Na tomto mieste treba upozorniť, že manželský zväzok bol v Aténach viacmenej formálnou inštitúciou zameranou na plodenie plnoprávných občanov *πόλις*: jeho odmietnutie môže byť chápané jednak ako cynický vzdor voči konvenciám obce (pozri vyššie), jednak ako krok k emancipácii autonómnej bytosti ženy, ktorá mala v demokratických (!) Aténach oveľa „horšie“ postavenie ako napr. v konzervatívnej Sparte.<sup>22</sup>

Exemplárnym príkladom emancipovanej ženy bola Kratétova manželka Hipparchia. Princíp slobodného výberu a rozhodnutia sa pre Kratéta ako manžela bol v jej prípade realizovaný veľmi dôsledným spôsobom: Kratés sa vraj pred ňu postavil, vyzliekol si šaty a povedal: „Toto je tvoj ženich, toto je jeho majetok, rozhoduj sa“<sup>23</sup> podľa tohto.“ (D. L. VI 96). Hipparchia bola naozaj jedným z mála príkladov emancipovaných žien v antike: Kratés jej ešte pred uzavretím manželstva vzdal hold ako úplne rovnocennej partnerke tým, že ju upozornil, že nebude jeho družkou, pokiaľ nebude viesť aj ten istý spôsob života (D. L. VI 96). Hipparchia naozaj manžela sprevádzala na cestách, nosila rovnaký odev, obcovala s ním na verejnosti a odchádzala<sup>24</sup> na večere, kde sa dokonca venovala filozofickým debatám

(D. L. VI 97).<sup>25</sup> Hipparchia sama o sebe hovorí, že čas, ktorý mala využiť pre krosnú,<sup>26</sup> naplno využila (*καταχρῶμαι* = *naplno, úplne využiť; zneužiť*) na vzdelanie. Napokon uved'me názor Longa, ktorý v tejto súvislosti poznamenáva, že v porovnaní s verejným pohlavným stykom<sup>27</sup> oveľa zaujímavejšia a pravdepodobne aj bližšia k pravde je tradícia hovoriaca o tom, že Hipparchia bola emancipovaná žena, ktorá zdieľala Kratétov filozofický záujem a že sa nelíšila od manžela ani vo svojom správaní na verejnosti.<sup>28</sup>

**1.7 Cynický antihedonizmus nie je v rozpore s prejavmi cynickej bezostyšnosti v sexuálnej oblasti.** V súvislosti s autonómiou voľby sexuálneho a manželského partnera u cynikov bude na tomto mieste výkladu vhodné pozastaviť sa pri niektorých aspektoch sexuálnej etiky a uviesť tak na pravú mieru toľkokrát škandalizované exhibicionistické praktiky niektorých cynických filozofov. Predovšetkým si treba uvedomiť skutočnosť, že cynická sexuálna morálka bola vo svojej skutočnej podstate - akokoľvek nás to môže prekvapovať - antihedonistická. Rezervovaný postoj voči telesnej slasti, ktorý azda najlepšie vyjadruje Antisthenovo heslo "*μανεῖν μᾶλλον ἢ ἡσθεῖν*",<sup>29</sup> podľa Rista<sup>30</sup> u Antisthena vyplýva z toho, že slasť je u neho pravdepodobne hlavnou prekážkou dosiahnutia stavu odolnosti voči citom (*τὸ ἀπαθές*),<sup>31</sup> ktorá bola jeho ideálom.<sup>32</sup> Antisthenov antihedonizmus sa ukazuje v Xenofontovom *Sympózii*, kde Antisthenes hovorí, že vždy, keď si jeho telo zažiada oddávať sa láske, postačí mu to, čo je práve dostupné, takže ženy, ku ktorým prichádza, ho nadšene milujú, pretože nik iný k nim nechce prísť.<sup>33</sup> V zápätí Xenofontov Antisthenes pokračuje, že všetko toto sa mu zdá byť tak (veľmi) príjemné, že by si pri týchto činnostiach neprial zažiť väčšiu, ale skôr menšiu rozkoš.<sup>34</sup>

Pozoruhodnou charakteristikou cynického antihedonizmu, odlišujúcou ho od jeho kresťanskej verzie, je skutočnosť, že pohlavný pud sa považuje za prirodzenú ľudskú potrebu, ktorej uspokojenie je prirodzenou súčasťou života mudrca. Zdá sa, že pre cynikov akoby bol dôležitejší výsledný stav vyrovnanosti po uspokojení tejto potreby, pričom samotná rozkoš odohrávajúca sa pri tom má byť - stoicky povedané - vecou indiferentnou (*ἀδιάφορον*). To by vysvetľovalo aj skutočnosť, prečo cynici neodmietali pohlavný akt ako taký a sexualitu vôbec: Antisthenes odporúča mudrcovi, aby sa zamiloval, oženil sa kvôli plodeniu detí a stýkal sa s najkrajšími ženami (D. L. VI 11); Diogenes zasa pripúšťa styk muža so ženou na základe prehovárania a súhlasu (D. L. VI 72). Skutočnosť, že cynický antihedonizmus bol zameraný skôr na pohrdanie a demystifikáciu sexuálnej rozkoše ako na jej mravné odsúdenie (kresťanstvo),<sup>35</sup> potvrdzuje Diogenes, keď svoju verejnú masturbáciu prirovnáva k uspokojovaniu hladu trením brucha: keď raz pracoval rukou (*χειροῦργῶν*) na námestí, hovoril: Kiež by bolo možné aj trením brucha zahnať hlad (D. L. VI 46). Z uvedeného výkladu je teda jasné, že toľkokrát škandalizované a pranierované exhibicionistické prejavy cynickej bezostyšnosti

(ἀναίδεια, ἀναισχυντία),<sup>36</sup> neboli prejavom cynickej sexuálnej neviazanosti, ale naopak praktickým potvrdzovaním zvláštneho druhu antihedonizmu spojeného s opovrhovaním zaužívanými konvenciami „slušného“ správania (αἰδώς) v obci.

**1.8 Cynický kozmopolitizmus nie je chápaný geograficky, ale skôr ako ríša spoločne zdieľaných „hodnôt“.** Náš výklad cynizmu ukončíme náčrtom cynického konceptu kozmopolitizmu. K idei svetoobčianstva sa hlási Diogenes, keď na otázku, odkiaľ je, odpovedá, že je svetoobčan (κοσμοπολίτης) (D. L. VI 63). Vzniká otázka, v akom význame chápali cynici svoje svetoobčianstvo. Aj tu sa ukazuje, že akými prvočinnými podnetmi na sformulovanie idey kozmopolitizmu bola snaha dištancovať sa od „konvenčného“ spôsobu života v jednej πόλις, teda akýsi protest, výzva či spochybnenie existujúcich konvencií viažucich sa na jedno občianske spoločenstvo. Diogenes totiž zdôvodňuje svoj výsmech oceňovania urodzeného pôvodu a slávy ako okázalých príkras neresti poukázaním na to, že jediným správnym štátom (πολιτεία) je ten, ktorý je v kozme (D. L. VI 72). Je veľmi pravdepodobné, že cynici túto spoločnú „kozmicкую“ obec ešte nechápali ani ako geograficky veľmi široko vymedzený obývatel'ný priestor, ktorý sa objavil až v helenizme po výbojoch Alexandra Veľkého, ale ani ako „obec múdrych“, ktorí participujú na svetovom Logu, ktorý sa stáva základným fundamentom stoického svetoobčianstva.<sup>37</sup> Pre takéto „stoické“ chápanie kozmopolitizmu totiž v cynizme chýba jednak fyzika, vysvetľujúca kozmos ako dianie fundované Logom, jednak napojenie tejto fyziky na etiku, ktoré umožňuje stoikom „pozitívne“ naplniť obsah (už cynického) hesla κατά φύσιν ζῆν.<sup>38</sup> Skôr sa ukazuje, že cynici chápali svoje svetoobčianstvo ako príslušnosť všetkých múdrych k akejsi ríši spoločne zdieľaných typicky „cynických“ hodnôt: Krates vraj takto odpovedal Alexandrovi, ktorý sa ho pýtal, či si želá, aby bolo jeho mesto (Téby) znovu vystavané: A načo je to potrebné? Zas ho totiž možno iný Alexander rozborí. Jeho otčinou - pokračuje doxograf - je vraj život bez slávy (ἀδοξία) a chudoba (πενία), ktoré sú nepriazňou osudu nedobytné (ἀνάλωτα τῇ τύχῃ), a že je spoluobčanom Diogena, ktorý je bezpečne chránený pred úkladmi závidní (ἀνεπιβούλευτος φθόνῳ) (D. L. VI 93).

## 2. Cynizmus a stoicizmus

**2.1 Počiatky stoicizmu boli výrazne poznačené cynizmom; odklon od cynickej bezostyšnosti (ἀναισχυντία).** Prvé začiatky stoicizmu sa tradične veľmi úzko spájajú s cynizmom. Napojenie na cynizmus bolo zrejme veľmi silné najmä u raného Zenona,<sup>39</sup> ktorý sa po svojom stroskotaní pri Píreu usadil už ako tridsaťročný u akéhosi kníhkupca v Aténach. Keď kníhkupec čítal druhú knihu Xenofontových *Spomienok*, Zenon sa potešil a spýtal sa ho, kde sa zdržujú takí muži (t.j. ako Sokrates). Kníhkupec mu vraj ukázal na Kratéta, ktorý šťastnou náhodou prechádzal okolo, a dodal: „Tohto nasleduj!“ (D. L. VI 2-3) Diogenes Laertský hovorí, že existuje akási spojitosť medzi cynizmom a stoicizmom a že takýmto

spôsobom (t.j. cynickým) žil aj Zenon (D. L. VI 104). Aj na inom mieste sa u Diogena Laertského hovorí, že stoický mudrc má žiť cynickým spôsobom života (*κυνίζειν*) s odôvodnením, že cynizmus je krátkou cestou k cnosti (*σύντομος ἐπ' ἀρετὴν ὁδός*)<sup>40</sup> (D. L. VII 121; pozri aj D. L. VI 104). Spojitosť medzi raným Zenonom a cynikmi zdôrazňuje aj Rist s odôvodnením, že mnohé príbehy, v ktorých vystupuje u Diogena Laertského Zenon, sa často podobajú príbehom o samotných cynikoch.<sup>41</sup> V jednom z nich sa hovorí, že keď prišiel k Zenonovi akýsi cynik prosiť o olej do nádoby, Zenon odpovedal, že mu olej nedá. Na odchode však Zenon dotyčného vyzval, aby porozmýšľal, kto z nich dvoch je nehanebnejší (*ἀναιδέστερος*) (D. L. VII 17).

Napriek spomínaným afiliáciám raného stoicizmu s cynizmom, ktoré sme uviedli vyššie, Zenon sa akosi hanbil prejavovať cynickú bezostyšnosť (*αἰδήμων δὲ ὡς πρὸς τὴν Κυνικὴν ἀναισχυντίαν*), hoci bol inak veľmi horlivý vo veci filozofie (D. L. VII 3). Napriek počiatočným extrémnym cynickým prejavom v správaní (pozri D. L. VII 17) si zrejme stoici veľmi skoro uvedomili, že ich filozofia sa môže len ťažko presadiť v širšom spoločenskom zábere, ak budú trvať na všetkých extrémnych prejavoch cynického antisociálneho exhibicionizmu a praktizovať ich. Priam symbolickým vyjadrením tohto stoického postoja je skutočnosť, že Zenon vraj na Kratéta prevádzajúceho na verejnosti v stĺporadí s Hipparchiou styk hodil plášť (Apuleius Florida, 14).

**2.2 Stoici podobne ako cynici zdôrazňujú autonómnosť slobodného výberu partnera.** V nasledujúcom výklade sa pokúsime ukázať spoločné východisko a stoické dopracovanie cynických názorov v oblasti manželstva, sexuálnej morálky a najmä autonómného výberu partnera. Stoici vraj zastávali ideu spoločných žien, takže ktorýkoľvek muž sa môže stykať s ktoroukoľvek ženou. Týmto opatrením, ktoré je vraj také isté ako u Platóna a Diogena, sa má dosiahnuť, že všetky deti budú milované rovnakou otcovskou láskou a odstráni sa žiarlivosť pre cudzoložstvo (preklad A. K):

*Ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας δεῖν παρὰ τοῖς σοφοῖς, ὥστε τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι, καθά φησι Ζήνων ἐν τῇ Πολιτείᾳ καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ Περὶ πολιτείας, ἀλλ' ἔτι Διογένης ὁ κυνικός καὶ Πλάτων. πάντας τε παῖδας ἐπίσης στέρξομεν πατέρων τρόπον καὶ ἢ ἐπιμοιχεῖα ζηλοτυπία περραιεθήσεται.*

Zastávajú názor, že ženy majú byť u múdrych spoločné, takže ktorýkoľvek muž môže užívať ktorúkoľvek ženu, ako vraví Zenon v *Štáte*, Chryssippos v diele *O štáte*, ale aj Diogenes cynik a Platón. A všetky deti budeme milovať rovnako otcovskou láskou a odstráni sa žiarlivosť pre cudzoložstvo.

*Diogenes Laertius, VII 131*

Krásnu stoickú definíciu lásky ako snahy o získanie priateľstva na základe zjavnej krásy (*ἐπιβολὴ φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον*) spolu s dôrazom na

Εἶναι δὲ τὸν ἔρωτα ἐπιβολὴν φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον· καὶ μὴ εἶναι συνουσίας, ἀλλὰ φιλίας. τὸν γοῦν Θρασωνίδην καίπερ ἐν ἔξουσίᾳ ἔχοντα τὴν ἐρωμένην, διὰ τὸ μισεῖσθαι ἀπέχεσθαι αὐτῆς. Εἶναι οὖν τὸν ἔρωτα φιλίας, ὡς καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ Περὶ ἔρωτός φησι· καὶ μὴ εἶναι ἐπίμεμπτον αὐτόν. εἶναι δὲ καὶ τὴν ὄραν ἀνδρός ἀρετῆς.

Láska je snaha o získanie priateľstva prostredníctvom zjavnej krásy: a nie je to vec telesného spojenia, ale priateľstva. Teda Thrasonides,<sup>42</sup> hoci mal svoju milovanú v moci, zdržoval sa od nej, pretože ho ona nemilovala. Láska je teda vecou priateľstva, ako vraví aj Chrysispos v diele *O láske*, a nie je zoslaná od bohov. Aj krása je vraj kvetom cnosti.

*Diogenes Laertius, VII 130*

V tomto stoickom opise lásky a vzťahu muža a ženy si treba predovšetkým všimnúť dôraz, aký stoici kládli na dobrovoľný súhlas partnerov pri realizovaní pohlavného spoločenstva (*συνουσία*). Toto slobodné rozhodovanie pri výbere partnera sa zračí aj v skutočnosti, že podľa Zenona nemá byť žiadna časť tela úplne zakrytá (*D. L. VII 33*); podľa Rista<sup>43</sup> bolo dôvodom tohto opatrenia nepochybne to, že ak sú niektoré časti tela zakryté, dochádza k obmedzovaniu slobody jednotlivca pri hodnotení svojho budúceho partnera.<sup>44</sup> Celkom určite sa tu rozvíja motív autonómnej ľudskej osobnosti, prítomný už v cynickej sexuálnej morálke (pozri vyššie), ktorý bude jednou z ústredných tém helenistickej filozofie vôbec. Každá z helenistických škôl sa totiž snažila vytvoriť nejaký koncept slobodného ľudského rozhodovania a konania, teda akejsi autonómie či nezávislosti od nepriazne vonkajšieho osudu: stoici vytvorením prepracovanej koncepcie vnútorných a vonkajších príčin ľudského konania,<sup>45</sup> Epikúros zasa zavedením indeterministickej parenklýzy.

**2.3 Zavedenie fyziky a jej spojenie s etikou umožnilo stoikom štruktúrovať oblasť “ľahostajného” (τὰ ἀδιάφορα); historicko-filozofické pozadie.** V nasledujúcom výklade sa pokúsime priblížiť jednu z podstatných stránok stoicizmu, ktorou sa radikálnym a v istom zmysle aj revolučným spôsobom odkláňa od cynizmu a ktorou je zavedenie fyziky ako skúmania φύσις. Fyzika je totiž v stoicizme relevantná a smerodajná pre oblasť ľudského správania, ktorým sa zaoberá etika. Dôležitosť fyziky spočíva v stoicizme predovšetkým v tom, že skúmaním φύσις sa prepracúva k poznaniu, ktoré veci a aký spôsob správania človeka je v súlade s prírodou (κατὰ φύσιν), a naopak, čo je proti prírode (παρὰ φύσιν).<sup>46</sup> Podľa Rista práve zavedenie tohto jemného nástroja na rozlišovanie spomínaných dvoch oblastí skutočnosti umožnilo stoikom štruktúrovať oblasť indiferentných vecí (τὰ ἀδιάφορα)<sup>47</sup> na veci prednostné (τὰ προσηγμένα) a neželateľné (τὰ ἀποπροηγμένα).<sup>48</sup> Cynici totiž - podobne ako cynizujúci stoik - odpadlík Ariston

z Chia - považovali veci medzi cnosťou a nerestťou za indiferentné v absolútnom zmysle - cieľom života človeka je, aby žil, správajúc sa bez rozdielu voči tomu, čo je medzi cnosťou a nerestťou, nepripúšťajúc pritom žiadny rozdiel a správajúc sa rovnako pri všetkom (D. L. VI 105, VII 160). Rist je presvedčený, že zavedením vecí prednostných a neželateľných v rámci indiferentného možno vysvetliť skutočnosť, že stoici nepraktizovali cynický exhibicionizmus a že Zenon prejavoval odpor voči cynickej bezostyšnosti.<sup>49</sup>

Skôr, ako vysvetlíme bližšie, v ktorých oblastiach etiky sa uplatňuje fyzika pri vyčleňovaní oblasti „prirodzeného“, pokúsme sa naznačiť, ktoré súdové filozofické prúdy mohli ovplyvniť prvých stoikov v rozhodnutí spojiť etiku s fyzikálnym skúmaním.

Rist<sup>50</sup> sa prikláňa k názoru, že znovuzačlenenie štúdia fyziky medzi činnosti múdreho človeka bolo výsledkom vplyvu akademika Polemóna,<sup>51</sup> ktorého žiakom za stal Zenon na nejaký čas po odchode od Kratéta.<sup>52</sup> Long zasa vidí helenistické spojenie etiky s filozofiou prírody a epistemológiou predovšetkým vo vplyve skeptika Pyrrhona, ktorý si podľa tohto bádateľa podobne ako Platón a v menšom rozsahu Aristoteles - na rozdiel od Sokrata a cynikov - uvedomil, že etika nemôže byť izolovaná od pochopenia toho, ako na nás pôsobí fyzický svet.<sup>53</sup> Základnú schému Pyrrhonovho uvažovania spájajúcu oblasť skúmania fyzického sveta s etikou nám podáva Eusebios (preklad A. K.):

... ὁ δὲ γε μαθητῆς αὐτοῦ Τίμων φησὶ δεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσειν εἰς τρία ταῦτα βλέπειν· πρῶτον μὲν, ὅποια πέφυκε τὰ πράγματα· δεύτερον δέ, τίνα χρῆ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακεῖσθαι· τελευταῖον δέ, τί περιέσται τοῖς οὕτως ἔχουσι. τὰ μὲν οὖν πράγματά φησιν αὐτὸν ἀποφαίνειν ἐπ' ἴσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα, διὰ τοῦτο μῆτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μῆτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι. διὰ τοῦτο οὖν μὴδὲ πιστεύειν αὐταῖς δεῖν, ἀλλ' ἀδοξάστοις καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀκραδάντους εἶναι, περὶ ἑνὸς ἑκάστου λέγοντας ὅτι οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν ἢ οὔτε ἔστιν οὔτε οὐκ ἔστιν. τοῖς μέντοι γε διακειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν, ἔπειτα δ' ἀταραξίαν...

... Jeho (t.j. Pyrrhonov) žiak Timón uvádza, že ten, kto hodlá byť blaženým, musí hľadiť na tri veci: po prvé na to, aká je prirodzenosť vecí, po druhé na to, akým spôsobom sa máme k nim správať, a napokon na to, aký následok vyplynie pre tých, ktorý sa budú takto správať. O veciach však (Pyrrhón), ako hovorí (Timón), dokazuje, že sú celkom rovnako nerozlišiteľné, neisté a nerozhodnuteľné. Preto vraj ani naše zmysly, ani názory ani nehovorí pravdu, ani sa nemýlia. Preto vraj im nemožno ani veriť, ale máme sa zdržiavať úsudku, neprikláňať sa ani na jednu stranu a byť neutrasiteľní. O každej jednej veci nemáme preto hovoriť, že skôr je ako nie je, ani že skôr je ako že aj je, aj nie je, ani že skôr je, ako že ani je, ani nie je.<sup>54</sup> Pochopiteľne pre tých, ktorí sa takto správajú, vraví Timón, vyplynie

ako následok spočiatku zmlknutie  
v reči, potom však neotrasiteľnosť...

*Eusebius, Praep. Ev. XIV 18, 2-4*

V našom kontexte je dôležité, že dogmatické<sup>55</sup> helenistické školy (Epikúros a stoici) prevzali z predloženého Pyrrhonovho úsudku tú časť, kde sa hovorí, že pre toho, kto hodlá byť blažený, je dôležité hľadať na tri veci: 1. poznať prirodzenosť vonkajšieho sveta; 2. skúmať, akým spôsobom sa máme k nemu správať, a 3. aké následky budú plynúť pre toho, kto sa takto správa. Keďže stoici a epikurejci - na rozdiel od Pyrrhona - nepopierajú v prvom bode možnosť poznania sveta, ale naopak sú schopní podať pozitívnu odpoveď na otázku, aký svet je, ich odpoveďou na druhú otázku nie je život zdržiavajúci sa úsudku (*ἐποχή, ἀδοξάστους καὶ ἀκλινεῖς εἶναι*), ale život podľa (fyzikou spoznanej) prírody (*κατὰ φύσιν ζῆν*). Napokon si treba uvedomiť, že východiskom a počiatočnou premisou úsudku, ktorá je spoločná pre všetky tri helenistické školy, bola nepochybne požiadavka dosiahnuť stav blaženosti (*θεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσειν...*).

**2.4 Prostredníctvom stoickej koncepcie *privlastnenia* (*οἰκείωσις lat. conciliatio*) uprednostňujeme v etike to, čo je podľa prírody (*κατὰ φύσιν*).** Stoická fyzika bude mať priame uplatnenie prinajmenšom v dvoch oblastiach etiky. V rámci činov človeka je to vyčlenenie oblasti tzv. povinností (náležitých činov) (*τὰ καθήκοντα*) predstavujúcich širokú oblasť (ľudského) konania, ktorú charakterizuje to, že nejaký objektívny skutočný *Logos* by ich vyhlásil za skutočne správne,<sup>56</sup> pretože spĺňajú požiadavku tzv. *rozumného ospravedlnenia* (*εὐλογος ἀπολογία*) a sú v súlade s prírodou (*τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ*).<sup>57</sup> Dôležité je tu upozorniť, že oblasť *náležitých činov* (u človeka radšej volíme preklad *povinnosť*) zahŕňa veľmi široký diapazón aktivít v súlade s prírodou, pretože sa týka aj živočíchov a rastlín (*καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῶα διατείνει*) (SVF III 493), pretože aj tieto prejavujú aktivitu, ktorá je v súlade s ich prirodzenosťou (*ἀκολουθῶς τῇ ἑαυτῶν φύσει*) (SVF III 494).<sup>58</sup>

Druhou oblasťou stoickej etiky, kde sa uplatňuje fyzika, je sféra už spomínaných indiferentných (vonkajších) vecí (*τὰ ἐκτός, τὰ ἀδιάφορα*), teda oblasť zahrnujúca všetko to, čo nie je v absolútnom význame slova dobré ani zlé,<sup>59</sup> ale čo napriek tomu má - na rozdiel od cynizmu a cynizujúceho stoika-odpadlíka Aristona z Chia - nejaký vzťah k dobru v tom zmysle, že mravnému charakteru napomáha alebo škodí. Práve v tomto ich rozlíšení je rozhodujúcou skutočnosťou, či je daná indiferentná vec v súlade s prírodou (*κατὰ φύσιν*) - a potom ju môžeme označiť za *prednostnú* (*τὰ προσηγμένα*), alebo je proti prírode (*παρὰ φύσιν*) - a potom ju budeme považovať za *neželateľnú* (*τὰ ἀποπροσηγμένα*).<sup>60</sup> K tejto základnej charakteristike prednostných a neželateľných vecí možno priradiť na základe ďalších doxografických svedectiev<sup>61</sup> ďalšie: prednostné veci (*τὰ προσηγμένα*) majú veľkú hodnotu (*ἀξία*) a následkom toho k nim pociťujeme prirodzené pudenie (*ὄρεση*); naopak veci neželateľné (*τὰ ἀποπροσηγμένα*) zasa majú veľkú negatívnu hodnotu

(ἀπαξία), a preto k nim pocit'ujeme odpor (ἀφορμή).

Rist sa prikláňa k názoru, že Zenon sa mohol pri zavedení štruktúrovania oblasti τὰ ἀδιάφορα obhájiť pred svojimi niekdajšími učiteľmi cynikmi len zavedením tzv. teórie οἰκείωσις (= privlastnenie, urobenie vlastným, spriazneným).<sup>62</sup> Tento bádateľ je totiž presvedčený, že v rámci indiferentných (τὰ ἀδιάφορα) vecí konáme vždy prednostne (τὰ προηγμένα) to, s čím sme spriaznení, teda to, čo podlieha procesu privlastnenia οἰκείωσις. V nasledujúcom výklade sa pokúsime aspoň v krátkosti priblížiť stoický pojem οἰκείωσις a na základe doxografického materiálu dokázať, že predmetom procesu stoického privlastnenia je to, čo je v súlade s prírodou (κατὰ φύσιν).

Definíciu stoickej οἰκείωσις nám podáva Plutarchos, keď hovorí, že je vnímaním a prijatím toho, čo je vlastné (οἰκεῖον).<sup>64</sup> Podrobnejší výklad o povahe toho, čo je vlastné (οἰκεῖον), a o jeho spojitosti s prirodzenosťou živého tvora podáva Diogenes Laertius (preklad A. K):

Τὴν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασὶ τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτὸ τῆς φύσεως ἀπὸ ἀρχῆς, καθὰ φησὶν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τελῶν, πρῶτον οἰκεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζῷῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνειδήσιν· οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἦν αὐτὸ <αὐτῷ> τὸ ζῶον, οὔτε ποιήσασαν αὐτό, μήτ' ἀλλοτριῶσαι μήτ' οἰκειῶσαι. ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν συστημαμένην αὐτὸ οἰκειῶσαι πρὸς ἑαυτό· οὔτε γὰρ τὰ τε βλάπτοντα διωδεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται.

Vravia (t.j. stoici), že prvým pudom, ktorý má živočích, je pud sebazáchovy, pričom tento pud sa mu od počiatku stáva vlastným prostredníctvom prírody, ako hovorí Chrysispos v prvej knihe spisu *O ciel'och*. Najvlastnejšou vecou je podľa neho pre každého živočicha jeho vlastné usporiadanie a vedomie o ňom. Nebolo by totiž prirodzené, aby príroda odcudzila živočicha jemu samému, ani nie je pravdepodobné, že by ho príroda, ktorá ho stvorila, ani neodcudzila, ani neprivlastnila sebe samému.<sup>65</sup> Zostáva teda len povedať, že ho privlastnila sebe samému.<sup>66</sup> lebo takto živočích od seba odvracia to, čo mu škodí, a ženie sa za tým, čo mu prospieva.

*Diogenes Laertius, VII 85, SVF III 178*

Z Diogenovho výkladu je zrejmé, že procesu οἰκείωσις, ktorý spočíva v akomsi privlastnení či prijatí za svoje vlastné toho, čo sa takto stáva predmetom zaľúbenia či lásky živočicha,<sup>67</sup> podlieha to, čo je v súlade s jeho usporiadaním, „konštitúciou“ (σύστασις), ktorú môžeme chápať ako jeho prirodzenosť. Keďže naše prirodzenosti sú časťami prirodzenosti celku, žiť podľa prírody znamená žiť v súlade s vlastnou prirodzenosťou a zároveň v súlade s prirodzenosťou celku.<sup>68</sup> Predmetom stoickej οἰκείωσις je teda všetko to, čo je v súlade s prírodou (κατὰ φύσιν). Ak uvážime, že náležité činy (καθήκοντα) a prednostné veci (προηγμένα) v rámci

indiferentného sú charakteristické tým, že sú v súlade s prírodou (pozri výklad vyššie), prichádzame k záveru, že ich uprednostňujeme práve vďaka tomu, že sú predmetom nášho privlastnenia (*οἰκείωσις*). Preto je tiež pravdepodobné, že prirodzené pudenie (*ὄρμη*), ktorým nás k sebe priťahujú veci prednostné (*προσηγμένα*) vďaka svojej veľkej hodnote (*ἀξία*),<sup>69</sup> je (časťou) pudu sebazáchovy (*ὄρμη ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτὸ*), ktorý nám podľa Diogenovej pasáže citovanej vyššie privlastnila príroda ako prvý (*D. L. VII 85*).

**2.5 Stoik-odpadlík Ariston z Chia odmieta fyziku a štruktúrovanie oblasti „ľahostajného“.** Poslednú časť nášho výkladu o vzťahu cynizmu a stoicizmu venujeme priblíženiu jednej nesporne veľmi zaujímavej postavy na pôde stoy, cynizujúceho stoikovi-odpadlíkovi Aristonovi z Chia, ktorý bol Zenonovým žiakom a predstavuje neortodoxný stoicizmus na pôde stoy v podobe návratu k cynizmu.

Najnápadnejšou stránkou Aristonovho učenia, ktorou sa „vracia“ k cynizmu, je to, že vo veciach medzi cnosťou a nerestťou nerobí žiadny rozdiel a že odmietol skúmanie fyziky a logiky, ponechávajúc iba - ako uvidíme neskôr - akýsi zvláštny druh situačnej etiky. Odmietnutie akéhokoľvek rozlišovania v rámci vecí indiferentných s odôvodnením, že mudrc sa má podobat' dobrému hercovi, ktorý rovnako dobre zahrá svoju úlohu v maske Agamemnóna, ako aj v maske Thersita, podáva Diogenes Laertios (preklad A. K):

*Ἀρίστων ὁ Χῖος ὁ Φάλανθος ἐπικαλούμενος Σειρήν. τέλος ἔφησεν εἶναι τὸ ἀδιαφόρως ἔχοντα ζῆν πρὸς τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας μηδ' ἠντινοῦν ἐν αὐτοῖς παραλλαγὴν ἀπολείποντα, ἀλλ' ἐπίσης ἐπὶ πάντων ἔχοντα· εἶναι γὰρ ὅμοιον τὸν σοφὸν τῷ ἀγαθῷ ὑποκριτῇ, ὃς ἂν τε Θεορσίτου ἂν τε Ἀγαμέμνονος πρόσωπον ἀναλάβῃ, ἐκότερον ὑποκρίνεται προσηκόντως. τὸν τε*

Ariston holohlavý z Chia, prezývaný Sirénou, vyhlásil, že cieľom života človeka je to, aby žil, správajúc sa bez rozdielu voči tomu, čo je medzi cnosťou a nerestťou, nepripúšťajúc pri tom akýkoľvek rozdiel, a správal sa takto rovnako pri všetkom. Mudrc sa vraj podobá dobrému hercovi, ktorý nech si nasadí masku Agamemnóna alebo Thersita, obe úlohy bude hrať tak, ako sa patrí.

*Diogenes Laertios, VII 160, SVF I 351*

Diogenes Laertský na inom mieste hovorí, že Ariston bol ten, kto zaviedol učenie o indiferentnom (*ἀδιαφορία*) (*D. L. VII 37*). Toto tvrdenie – samo osebe nepravdepodobné vzhľadom na skutočnosť, že už Zenon - Aristonov učiteľ - bojoval za štruktúrovanie sféry *ἀδιάφορα* stoickou teóriou *οἰκείωσις* (pozri vyššie) - sa ukazuje jasnejšie u doxografa Klemensa, keď hovorí, v čom spočíva Aristonova náuka o indiferentnom (*ἀδιαφορία*): *Ariston považuje za cieľ praktizovanie učenia o indiferentnom, indiferentné však ponecháva (ako) úplne (vôbec) (ἀπλῶς) indiferentným.*<sup>70</sup>

S odmietnutím rozlišovania „kvality“ v rámci indiferentného súvisí Aristonovo vzdanie sa a zavrnutie logiky a fyziky, ktorá je v „ortodoxnom“ stoicizme nástrojom štruktúrovania triedy indiferentných vecí. Filozofia sa tak u Aristona, podobne ako u cynikov, redukuje na etiku (preklad A. K.):

τόν τε φυσικόν τόπον καί τόν λογικόν ἀνήρει, λέγων τὸν μὲν εἶναι ὑπὲρ ἡμᾶς, τὸν δ' οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, μόνον δὲ τὸν ἠθικόν εἶναι πρὸς ἡμᾶς. Ἐοικέναι δὲ τοὺς διαλεκτικούς λόγους τοῖς ἀραχνίοις, ἃ καίτοι δοκοῦντα τεχνικόν τι ἐμφαίνειν, ἄχρηστά ἐστίν.

Snažil sa odstrániť fyziku aj logiku s odôvodnením, že prvá je nad naše sily a druhá sa nás netýka, pričom jedinou, ktorá má vzťah k nám, je etická časť filozofie. Dialektické skúmania sa vraj podobajú pavučinám, ktoré – ako sa zdá – preukazujú síce určitú odbornosť, ale sú neužitočné.

*Diogenes Laertius, VII 160-161, SVF I 351*

**2.6 Aristonovi sa na pôde stoy nepodarilo dôsledne udržať tézu o „ľahostajnom“: nástrojom rozlišovania však nie je prirodzenosť, ale „okolnosti danej chvíle“ (περιστάσεις).** V nasledujúcom výklade sa pokúsime priblížiť povahu Aristonovej etiky, ktorá sa priam programovo nezakladá na fyzike a ktorú by sme mohli označiť za akýsi variant „situačnej“ etiky, odmietajúcej pri morálnej voľbe všeobecné maximy odvodené z fyzikálneho bádania. O povahe Aristonovej etiky nám podáva výklad Sextus Empiricus v zlomku *SVF I 361*, z ktorého vyberáme len tie najrelevantnejšie pasáže (preklad A. K.):

. καθόλου γὰρ τὰ μεταξύ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα μὴ ἔχειν μηδεμίαν παραλλαγὴν, μηδὲ τινὰ μὲν εἶναι φύσει προηγμένα, τινὰ δὲ ἀποπροηγμένα, ἀλλὰ παρὰ τὰς διαφοροὺς τῶν καιρῶν περιστάσεις, (ὡς) μήτε τὰ λεγόμενα προῆχθαι πάντως γίνεσθαι προηγμένα, μήτε τὰ λεγόμενα ἀποπροῆχθαι κατ' ἀνάγκην ὑπάρχειν ἀποπροηγμένα.

Indiferentné veci ležiace medzi cnosťou a neresťou totiž (podľa Aristona) nemajú žiadne rozlíšenie, a to bez výnimky. Nič totiž nie je svojou prirodzenosťou prednostné a nič neželateľné, ale podľa rozličných okolností danej chvíle, takže ani veci, o ktorých sa hovorí, že majú prednosť, nestávajú sa prednostnými vôbec, ani veci označované za neželateľné nie sú neželateľnými nevyhnutným spôsobom.

*Sextus Empiricus, Adversus Mathematicos, XI 65, SVF I 361*

Zo Sextovho výkladu tušíme, že Ariston akoby vo svojom striktnom nepripúšťaní žiadneho rozdielu v rámci indiferentného zaváhal a svoje tvrdenie poopravil v tom zmysle, že hoci z hľadiska prirodzenosti (φύσει) nemôžeme hovoriť o prednostnom ani o neželateľnom, toto rozlíšenie je v rámci triedy indiferentných predsa len príпустné, pričom rozlišujúcim kritériom budú rozličné okolnosti danej

chvíle (διαφόρους τῶν καιρῶν περιστάσεις). Z uvedeného je zrejmé, že Ariston nepripúšťal pri štruktúrovaní triedy indiferentného fyziku, ktorá by na základe skúmania prirodzenosti (φύσις) danej veci rozhodla, či je prednostnou alebo neželateľnou vôbec, nevyhnutným spôsobom (πάντως, κατ' ἀνάγκην).

Zdá sa, že Ariston jednoducho nedokázal úplne udržať svoju programovú tézu úplnej nerozlíšenosti triedy indiferentného a bol nútený zaviesť nejaké kritérium pri výbere v rámci indiferentného: cynická etika dôslednej ľahostajnosti voči všetkému medzi cnosťou a neresťou sa zrejme ukázala na pôde stoy, kde bola celkom určite podrobená intenzívnej filozofickej reflexii a kritike, jednoducho neudržateľná. Ariston preto musí priznať, že v rámci indiferentného jedny veci uprednostňujeme pred inými, nie je to však výber podľa ich prirodzenosti (φυσικὴ πρόκρισις), ale skôr výber podľa situácie (κατὰ περίστασιν δὲ μᾶλλον) (Sex. Adv. math. 67, SVF I 361).<sup>71</sup>

Skutočnosť, že v určitých situáciách musí naozaj mudrc (σοφός) voliť, a teda uprednostňovať jedny veci pred druhými aj v rámci indiferentného, ukazuje Sextus na príklade aristónovského „situačného“ rozhodovania v prípade voľby zdravia a choroby. Mudrc si totiž v prípade, že by mu v stave zdravia hrozilo otroctvo a zabitie, radšej volí chorobu. Zdravie, ktoré bolo v ortodoxnom stoicizme vecou prednostnou „osebe“, teda za každých okolností,<sup>72</sup> sa u Aristona stáva prednostným len na základe určitých okolností, za iných okolností sa však stáva neželateľným. Ariston preto pravdepodobne prekračuje hranice ortodoxného stoicizmu nie v tom, že by zaviedol v rámci indiferentného jeho rozlišovanie na základe okolností (κατὰ περίστασιν),<sup>73</sup> ale v tom, že iný druh rozlišovania v rámci vecí indiferentných vôbec nepripúšťa (preklad A. K.):

ἐὰν γοῦν δέη τοὺς μὲν ὑγιαίνοντας ὑπηρετεῖν τῷ τυράννῳ καὶ διὰ τοῦτο ἀναιρεῖσθαι, τοὺς δὲ νοσοῦντας ἀπολυομένους τῆς ὑπηρεσίας συναπολύεσθαι καὶ τῆς ἀναιρέσεως, ἔλοιτ' ἂν μᾶλλον ὁ σοφὸς τὸ νοσεῖν κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν ἢ [ὅτι] τὸ ὑγιαίνειν. καὶ ταύτη οὔτε ἡ ὑγεία προηγμένον ἐστὶ πάντως οὔτε ἡ νόσος ἀποπροηγμένον.

Ak teda budú musieť zdraví slúžiť tyranovi, a preto byť zabíjaní, chorí budú však z tejto služby oslobodení a spolu s tým tiež od zabitia, múdry by si za týchto podmienok radšej vybral byť chorým ako byť zdravým. A preto ani zdravie nie je prednostné osebe, ani choroba neželateľnou.

*Sextus Empiricus, Adversus Mathematicos XI 66, SVF I 361*

**2.7 Ariston zdôrazňuje autonómnosť mravného rozhodovania, ktorého kritériom sú samotné zásady filozofie (ipsa decreta philosophiae).** V nasledujúcom sa pokúsime bližšie priblížiť zvláštny charakter Aristonovej situačnej etiky a ukázať, že akcentuje autonómnosť mravného rozhodovania, ktoré nie je vedené poznaním toho, čo je prirodzené, ale akýmisi najvyššími princípmi filozofie autonómne aplikovanými pri konkrétnych morálnych rozhodnutiach.

Ariston vraj zavrhol nielen fyzikálnu a logickú teóriu pre jej neužitočnosť a preto, že je filozofujúcim len na t'archu, ale zároveň s tým zrušil aj niektoré časti etiky, a to jej napomínajúcu a nabádajúcu časť (*παραινετικός και ὑποδεικτικός τόπος*).<sup>74</sup> Táto časť filozofie, ktorá dáva každej osobe len jej vlastné rady a nepripravuje človeka všeobecne (*nec in universum componit*), ale manželovi radí, ako sa má správať k manželke, otcovi, ako má vychovávať deti, a pod..<sup>75</sup> prináleží dojkám a učiteľom, no nie filozofovi.<sup>76</sup>

Dôvodom odmietnutia tej časti etiky, ktorá dáva napomenutia a rady pre jednotlivé prípady mravného rozhodovania, je pravdepodobne jej neautonómny charakter. Podľa Aristona totiž takáto časť etiky je bezcenná (*levis*), pretože nezostupuje do hĺbky nášho srdca (*non descendat in pectus usque*).<sup>77</sup> Je možné - na základe nám dostupného pramenného materiálu to však dokázať ani vyvrátiť nevieme -, že Aristonovo odmietanie takéhoto typu etiky bolo motivované odmietaním „ortodoxnej“ stoickej etiky založenej na fyzike, ktorá mohla svoje napomínania a mravné nabádania pre konkrétne životné situácie čerpať a „legitimizovať“ práve zo svojho poznania prírody, ktoré Ariston odmieta; napríklad to, že starostlivosť o zdravie je náležitý čin bez ohľadu na okolnosti (*ἀνευ περιστάσεως*).<sup>78</sup>

Napokon sa pokúsime odpovedať na otázku, akým kritériom sa má riadiť naše autonómne rozhodovanie v konkrétnych morálne relevantných životných situáciách. Z nášho výkladu je zrejmé, že u Aristona, odmietajúceho fyziku, to nemôže byť ani poznanie toho, čo je prirodzené (*κατὰ φύσιν, ὁμολογουμένως τῆ φύσει*), ale ani mravné napomínania a nabádania, ktoré nikdy nezrodia v človeku autonómnu morálku.

Ariston hovorí, že oveľa viac ako tá časť filozofie, ktorá poskytuje babské rady (*anilia praecepta*), prospievajú samotné zásady filozofie (*ipsa decreta philosophiae*) a stanovenie najvyššieho dobra (*constitutio summi boni*); ten, kto ho správne pochopil a naučil sa, sám si dokáže stanoviť, čo a v akej veci má robiť.<sup>79</sup> Na iných miestach nám Senecov Ariston akoby bližšie špecifikoval, v čom spočívajú spomínané zásady filozofie. Tieto sú akýmisi všeobecnými stoickými morálnymi princípmi - pravdepodobne „nefundovanými“ poznaním prírody -, ktorých cieľom je najpravdepodobnejšie zdôrazniť autonómnosť mravného rozhodovania a konania (preklad M. Okál):

His decretis cum illum in conspectum suae condicionis adduxeris et cognoverit beatam esse vitam non quae secundum voluptatem est sed secundum naturam, cum virtutem unicum bonum hominis adamaverit, turpitudinem solum malum fugerit, reliqua omnia—divitias, honores, bonam valetudinem, vires, imperia—

Keď ho týmito zásadami privedieš k tomu, že nahliadne do vlastnej povahy a spozná, že blažený nie je život v rozkošiach, ale život podľa prírody, keď si obľúbi cnosť ako jediné dobro človeka, bude sa vyhybať neresti ako jedinému zlu a o všetkom ostatnom, bohatstve, počtách, dobrom zdraví, sile

sclerit esse mediam partem nec bonis adnu-merandam nec malis, monitorem non desiderabit ad singula qui dicat 'sic incede, sic cena...

a moci bude presvedčený, že to nemožno rátať ani medzi dobrá, ani medzi zlá, potom už nebude potrebovať, aby ho pri jednotlivých veciach niekto upozorňoval: „Takto kráčaj, takto sa správaj pri jedle...”

*Seneca, Epistulae 94, 9, SVF I 359*

Autonómnosť Aristonovej etiky a jej súvislosť so stoickým racionalizmom vidno v presvedčení, že zlo konáme vtedy, keď sme zaťažení klamnou mienkou: odstránenie tohto zla si preto vyžaduje odstránenie tejto jeho príčiny, nie následkov, ktoré sa pokúša odstrániť napomínajúca a nabádajúca časť filozofie (preklady A. K.):

Duo sunt propter quae delinquimus: aut inest animo pravis opinionibus malitia contracta aut, etiam si non est falsis occupatus, ad falsa proclivis est et cito specie quo non oportet trahente corrumpitur. Itaque debemus aut percurare mentem aegram et vitiis liberare aut vacantem quidem sed ad peiora pronam praeoccupare. Utrumque decreta philosophiae faciunt;

Chýb sa dopúšťame z dvoch príčin: alebo je v mysli zloba spôsobená nesprávnymi mienkami, alebo, hoci naša myseľ nie je zaťažená klamným, je na to náchylná a keď ju predstava ťahá tam, kam nemá, rýchlo sa dá mravne skaziť. Preto musíme chorú myseľ vyliečiť a zbaviť ju chýb, alebo tú, ktorá ich nemá, ale je náchylná na horšie, zadržat'. Obe spôsobujú zásady filozofie.

*Seneca, Epistulae, 94, 13, SVF I 359*

Si quis furioso praecepta det, quomodo loqui debeat, quomodo procedere, quomodo in publico se gerere, quomodo in privato, erit ipso, quem monebit, insanior; bilis nigra curanda est et ipsa furoris causa removenda. Idem in hoc alio animi furore faciendum est: ipse discuti debet; alioqui abibunt in vanum monentium verba. Haec ab Aristone dicuntur.

Ak by niekto dával rady zúriacemu človeku o tom, ako má hovoriť, ako kráčať, ako sa správať na verejnosti a ako v súkromí, sám bude od toho, koľko napomína, bláznivejší. Liečiť je potrebné čiernu žľč a odstrániť samu príčinu hnevu. To isté treba urobiť aj pri tejto druhej zúrivosti, totiž zúrivosti ducha.<sup>80</sup> Sama musí byť odstránená, inak slová napomínajúcich odídu do prázdna. Toto hovorí Ariston.

*Seneca, Epistulae, 94, 17, SVF I 35*

Napokon by sme radi upozornili, že dôsledkom toho, že Ariston odmieta poznanie prírody ako nástroja na hodnotové „štruktúrovanie“ oblasti indiferentného,

čo mu spôsobuje ťažkosti pri hľadaní kritéria mravného rozhodovania,<sup>81</sup> je skutočnosť, že jeho etika prinajmenšom hraničí s voluntarizmom cynikov. Pre cynický voluntarizmus bolo totiž príznačné, že sloboda cynického mudrca viacmenej postrádala pozitívne kritériá mravného rozhodovania a bola skôr slobodou „od“, slobodou negatívnou. V prospech takejto voluntaristickej interpretácie Aristona by svedčil najmä zlomok *SVF I 368* od Cicerona,<sup>82</sup> kde sa hovorí: „Budeš žiť, vraví Ariston, veľkolepo a skvele, čokoľvek sa ti zachce, budeš to konať, nikdy ťa nebude nič trápiť, nikdy nebudeš túžiť, nikdy sa nebudeš báť.“

## POZNÁMKY

<sup>1</sup>Typickými predstaviteľmi „klasickej“ filozofie obhajujúcej klasickú formu gréckeho života a úplne do nej zasadenej - *πάλις*, s ktorou sa cynizmus rozvíjal prakticky súčasne, boli Platón a Aristoteles, predstavujúci tzv. „veľké“ sokratovské školy. O konfrontácii oboch typov myslenia azda svedčia tradičné útoky cynikov proti Akadémii (napr. o Diogenovej ironickej reakcii na Platónovu dialektickú definíciu človeka hovorí *D. L. VI 40*) a vraj povestné nepriateľstvo medzi Antisthenom a Platónom, ktoré najmä nemeckí bádatelia na prelome 19. a 20. storočia dokazovali minucióznym rozborom Platónovho textu (podrobnejšie Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*. Cambridge University Press 1969, zv. III, s. 310.)

<sup>2</sup>V našej práci bude najčastejšie citovaným doxografickým zdrojom, pokiaľ ide o cynizmus, VI. kniha *Životopisov* Diogena Laertskeho; napriek prevažne anekdotickej forme podania filozofického učenia jednotlivých cynikov je jeho dielo pre nás zdrojom cenných informácií. K Antisthenovi zozbieral dostupný doxografický materiál už dávnejšie Caizzi, F.: *Antisthenis Fragmenta*. Milan 1966 a k problematike sokratovských škôl už dnes existuje pravdepodobne veľmi komplexné štvorzväzkové dielo opäť od talianskeho bádateľa Giannantoni, G.: *Socratis et Socraticorum reliquiae*, 4 vols., Elenchos 18, Naples 1990. Žiaľ, tieto najnovšie zbierky cynických fragmentov mi v čase písania práce neboli prístupné. Preto som sa pri mojom skúmaní musel obmedziť na referencie na primárne pramene v sekundárnej literatúre a na nie celkom šťastne štruktúrovanú zbierku cynických fragmentov vydanú v Aténach: *ΟΙ αρχαίοι κυνικοί*. Zostavil *Σκουρτεροπούλος*, *Αθήνα 1998*. Keď v práci uvádzame preklad daného gréckeho alebo latinského zlomku, vo väčšine prípadov ide o preklad autora práce (označenie A. K.): slovenský preklad tu buď neexistuje, alebo pre našu interpretáciu danej problematiky podľa nás nie je vhodný.

<sup>3</sup>Azda najzreteľnejšie u Antifóna v zl. 87 B 44 (Oxyrh. Pap. XI n. 1364 ed. H(unt)).

<sup>4</sup>W. K. C. Guthrie (cit. d., s. 306) sa prikláňa k názoru, že len ťažko môžeme považovať Antisthena za prvého predstaviteľa cynickej školy, ktorá svoje typické črty a aj meno (prímenie *κύων* = pes, pozri výklad nižšie) dostala až od Diogena so Sinópy, ktorého bezostyšné správanie podľa Guthrieho (cit. d., s. 307) jeho učiteľa Antisthena nezriedka desilo.

<sup>5</sup>Napriek tomu, že nie je celkom jasné, v akom zmysle tu zdôrazňuje Diogenes dôležitosť (existujúcich, ideálnych?) zákonov, cynický odmietavý postoj k existujúcim spoločenským inštitúciám malo najmä v začiatkoch raného stoicizmu (Zenonovo dielo *Πολίτεια*) veľký vplyv na stoické odmietanie konvenčných inštitúcií polis: Zenon vraj v spomínanom diele *Στάτ* ustanovil spoločenstvo žien a nedovoľuje stavať svätyne, súdne budovy ani gymnáziá (*D. L VII 33*). Pozri tiež výklad nižšie.

<sup>6</sup>U Diogena Laertskeho sú zaznamenané anekdoty dotýkajúce sa tejto skutočnosti na mnohých miestach šiestej knihy venovanej cynizmu: *D. L. VI 46, 55, 60, 61* a inde. Posledné z uvedených miest v Diogenovi Laertskom napríklad hovorí, že keď na neho pri raňajkovaní

okoloidúci pokrikovali, že je pes, on im odpovedal, že oni sú psi, pretože stoja okolo, keď on je.

<sup>7</sup>O Zenonovom odmietaní takéhoto správania pozri *D. L. VII, 3*.

<sup>8</sup>The Cambridge History of Hellenistic Philosophy. Edited by Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., Schofield, M. Cambridge University Press 1999, s. 626.

<sup>9</sup>A. Kolář asi veľmi správne prekladá výraz *ισχύς* (=sila, pevnosť, vytrvalosť; moc vojenská) ako *sila vôle*.

<sup>10</sup>”*Ἡρεσκεν αὐτῷ καὶ τάδε διδασκῆν ἀπεδείκνυε τὴν ἀρετὴν. καὶ τοὺς αὐτοὺς εὐγενεῖς τοὺς καὶ ἐναρέτους· αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδεὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος. τὴν τ’ ἀρετὴν τῶν ἐργῶν εἶναι, μῆτε λόγων πλείστων δεομένην μῆτε μαθημάτων. αὐτάρκη τ’ εἶναι τὸν σοφόν· πάντα γὰρ αὐτοῦ εἶναι τὰ τῶν ἄλλων.* (*D. L. VI 11*)

<sup>11</sup>Cit. d., 1999, s. 628. V nasledujúcom výklade uvidíme, aké bolo pre stoicizmus a helenistickú filozofiu vôbec dôležité prepojenie etiky s ostatnými časťami filozofie, najmä s fyzikou: štúdiom *φύσις* umožnilo stoikom „pozitívne“ naplniť obsah hesla *κατὰ φύσιν ζῆν*, ktoré bolo doposiaľ ako obsahovo nenaplnená výzva či skôr provokácia prítomné už v cynizme. Pozri nižšie.

<sup>12</sup>Keď vraj raz Platón definoval človeka ako dvojnohého neopereného živočicha, Diogenes vraj ošklbal kohúta a priniesol ho do Akadémie. Platón vraj preto do svojej definície pridal „s plochými nechtami“ (*D.L. VI 40*)

<sup>13</sup>Úzke naviazanie poznania dobra a jeho konania, na ktoré plne postačuje intelektuálny akt, zdôrazňuje Platónov Sokrates v *Protagorovi* 345 D: *Nik z ľudí nechybuje dobrovoľne (οὐδένα ἀνθρώπων ἐκόντα ἐξαμαρτάνειν)*; alebo v *Alkibiadovi I* 117 D, kde Sokrates hovorí, že chyby v konaní vyplývajú z nevedomosti (*τὰ ἀμαρτήματα ἐν τῇ πράξει διὰ ταύτην τὴν ἄγνοιάν ἐστι*).

<sup>14</sup>O dôsledkoch, ktoré vyplývali z prijatia odolnosti voči citom (*τὸ ἀπαθές*) pre cynický antihedonizmus a sexuálnu morálku, budeme ešte hovoriť podrobnejšie.

<sup>15</sup>Fr. 113, In: Caizzi, F.: *Antisthenis Fragmenta*. Milan 1966 (bližšie neurčené - sekundárna citácia u Guthrieho, cit. d., s. 307).

<sup>16</sup>Herakles ako dórsky heros bol tradične v gréckej mytológii považovaný za predstaviteľa fyzickej sily a ťažkého života plného námah a fyzického utrpenia. Ako lákavá sa zdá Joelova hypotéza, o ktorej hovorí Guthrie (cit. d., s. 310, pozn. 4) a podľa ktorej Prodikos u Platóna a Xenofonta je maskou, za ktorou sa skrýva Antisthenes: potom by sme totiž museli Antisthenovi prísúdiť aj autorstvo slávnej a krásnej alegórie o Heraklovi na rozcestí (*Xenoph., Mem. II 1, 21-34; 84 B 2*).

<sup>17</sup>Ak budeme výraz *εὐλυσία* nižšie vzťahovať na fyzický stav uvoľnenia tela (iný význam nepripúšťa ani LSJ), potom je naozaj potrebné odkazovací výraz *ταύτην* vzťahovať na telesný typ cvičení. K takejto prekladovej variante sa prikláňa anglický preklad R. D. Hicksa (1925); český preklad A. Koláňa (1995, posmrtné) je naproti tomu len veľmi rámcový s možnosťou viacerých interpretácií: *při jeho ustavičném provádění vznikají představy, jež poskytují způsobilost k cnotným činům*.

<sup>18</sup>...*διὸ προσδεῖται ὁ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῆς τύχης, ὅπως μὴ ἐμποδίζηται ταῦτα. οἱ δὲ τὸν τροχιζόμενον καὶ τὸν δυστυχίαις μεγάλαις περιπίπτοντα εὐδαίμονα φάσκοντες εἶναι, εἰάν ἢ ἀγαθός, ἢ ἐκόντες ἢ ἄκοντες οὐδὲν λέγουσιν* (*EN 1153 b, 18-21*)

<sup>19</sup>O akejsi implicitne prítomnej racionálnej koncepcii ľudskej prirodzenosti v cynizme hovorí Long: Diogenova etická teória a prax dáva zmysel jedine vtedy, ak predpokladáme, že ľudská prirodzenosť je racionálna a že rozum môže a má byť rozvinutý, aby odstránil prekážky kladené iracionálnou konvenciou (Long, cit. d., 1999, s. 629).

<sup>20</sup>Spojenie fyziky s etikou v tomto zmysle bude až prínosom stoickej školy, ktorá týmto nesmierne revolučným a produktívnym krokom dala charakteristický ráz nielen stoicizmu, ale aj helenistickej filozofii vôbec. Dôsledkom tohto spojenia je totiž v helenizme celostné chápanie filozofie a organické prepojenie všetkých jej častí. Pozri nižšie.

<sup>21</sup>Zámerné som si vypožičal Berlinovo označenie takéhoto typu slobody, pretože sa v našom kontexte mimoriadne hodí (Two Concepts of Liberty, 1969).

<sup>22</sup>V hesle *Μανželství u Řeků* v Slovníku antickej kultúry (1974) sa napríklad hovorí, že obmedzenie ženy len na domácnosť v historickej dobe v Aténach nedávalo možnosť, aby sa snúbenci zoznámili ešte pred sobášom, pričom ženicha i nevestu vyhľadávali otcovia bez súhlasu detí.

<sup>23</sup>Krates vraj aj pri vydávaní svojej dcéry uplatnil podobný princíp slobodného výberu (pravda, tu nie zo strany nevesty), keď vraj dal svoju dcéru na tridsať dní „na skúšku“ (*ἐπί πείρα*) (D. L. VI 93).

<sup>24</sup>Anglický preklad (R. D. Hicks, 1925) podľa nášho názoru veľmi vhodne prekladá výraz *ἀπῆει* (= *odchádzala, vychádzala*) anglickým výrazom *went out (go out = výjsť si von, vyraziť si)*, čím sa zdôrazňuje nielen to, že Hipparchia odchádzala do pre ženu neprístupnej spoločnosti „pánskeho“ sympózia, ale aj to, že opúšťala príbytok ako privilegovaná a „prirodzené“ miesto pobytu aténskej ženy, ktorá z domu odchádzala len výnimočne.

<sup>25</sup>Diogenes Laertský ju dokonca nazýva *φιλοσοφου* (*ή φιλόσοφος*) (D. L. VI 98).

<sup>26</sup>Tkanie na krosnách bolo typickým zamestnaním a známkou cnostného života antickej ženy už od homérskych čias (porovnaj s Odysseovou manželkou Penelopou).

<sup>27</sup>*Apuleius, Florida, 14; D. L. VI 97.*

<sup>28</sup>Long, cit. d. 1999, s. 690.

<sup>29</sup>*Nech by som radšej zošalel, ako pocítil rozkoš* (D. L. VI 3).

<sup>30</sup>Rist, M. J.: *Stoická filosofie*. Praha, Oikúmené 1998, s. 63-64.

<sup>31</sup>Stoický pojem *ἀπάθεια* na rozdiel od cynického ponímania neznamená neprítomnosť citových prejavov vôbec, ale je len neprítomnosťou tých emócií, ktoré sú spôsobené defektmi fungovania racionálnej mohutnosti duše a teda sú emóciami zlými a nežiadúcimi (*πάθη*): rozkoš, žiadostivosť, strach, zármutok (napr. *SVF III 431, SVF III 391, SVF III 438*). Pozri aj Rist, cit. d., s. 34: *ἀπαθής*, múdry človek, má byť chápaný ako človek bez *πάθη*.

<sup>32</sup>Rist odkazuje len za známe miesto D. L. VI 2, kde sa spomína, že Antisthenes prevzal od Sokrata jeho vytrvalosť (*τὸ καρτερικόν*) a horlivo nasledoval jeho odolnosť voči citom (*τὸ ἀπαθές*). Ristov názor o dôvode cynického odmietania slasti preto nie je podložený textovou evidenciou a chápeme ho len ako „mienku“ bádateľskej autority.

<sup>33</sup>*ἂν δέ ποτε καὶ ἀφροδισιάσαι τὸ σῶμά μου δεηθῆ, οὕτω μοι τὸ παρὸν ἀρκεῖ ὥστε αἷς ἂν προσέλθω ὑπερασπάζονται με διὰ τὸ μηδένα ἄλλον αὐταῖς ἐθέλειν προσιέναι...* (Xen. *Symp.* 4.38)

<sup>34</sup>*ἄλλον αὐταῖς ἐθέλειν προσιέναι. καὶ πάντα τοίνυν ταῦτα οὕτως ἤδεα μοι δοκεῖ εἶναι ὡς μᾶλλον μὲν ἤδεσθαι ποιῶν ἕκαστα αὐτῶν οὐκ ἂν εὐξαίμην, ἤττον δέ· οὕτω μοι δοκεῖ εἶναι αὐτῶν ἡδίων εἶναι τοῦ συμφέροντος.* (Xen. *Symp.* 4.39)

<sup>35</sup>Ukazuje sa, že cynický návod na stav duševnej vyrovnanosti spočíva v čo najjednoduchšom a v čo najefektívnejšom uspokojení telesných potrieb: v prípade smädu a hladu pitie vody a požívanie jednoduchej stravy (D. L. VI 31), v prípade pudu pohlavného styk so ženami, o ktoré nik iný nemá záujem ((Xen. *Symp.* 4.38) alebo ktoré sú za to vďačné (D. L. VI 2), prípadne (verejná) masturbácia (D. L. VI 46). Kresťanstvo naproti tomu za cestu k duševnej vyrovnanosti považuje boj proti hriешným telesným žiadostiam s cieľom ich vykoreňovania z duše. Cynický postoj nám v niečom pripomína Epikurov negatívny hedonizmus, ktorý za slasť považuje neprítomnosť duševnej a telesnej bolesti a väčšmi si cení slasť statickú a duševnú ako slasť dynamickú a telesnú.

<sup>36</sup>O Zenonovom odmietaní takéhoto správania pozri D. L. VII, 3.

<sup>37</sup>Pozri napr. *SVF III 368*, kde sa hovorí, že najlepšie ústavy (*ἄρισται πολιτεῖαι*), vlády ani panovania nemožno nájsť medzi nerozumnými (*ἐν τοῖς ἀλόγοις*).

<sup>38</sup>Pozri výklad vyššie.

<sup>39</sup>Vplyv cynizmu je zjavný predovšetkým v jeho ranom diele *Štát (Πολιτεία)*, ktoré vraj napísal ešte v čase, keď bol poslucháčom Kratéta, a o ktorom niektorí posmešne hovorili, že ju napísal na psom chvoste (D. L. VII 8); A. Kolář v poznámke vysvetľuje, že toto nelichotivé

konštatovanie je buď narážkou na aténske predhorie Kynosúra (*Psí chvost*), alebo poukazuje na vratký základ Zenonovho Štátu, ktorým boli zásahy cynické. Diónenés Laertios: *Životy, názory a výroky proslulých filozofov*. Pelhřimov 1995, s. 258, pozn. 4.

<sup>40</sup>O Longovej interpretácii tohto označenia cynizmu pozri poznámku č. 11 a výklad v s ňou súvisiaci.

<sup>41</sup>Rist, cit. d., s. 72.

<sup>42</sup>Thrasionides je postava chvastavého vojaka v novej attickej komédii, ktorá vystupuje v Terentiovej komédii *Eunuch (Klieštenec)*.

<sup>43</sup>Rist, cit. d., s. 75.

<sup>44</sup>Spomeňme si na skutočnosť, že Krates sa pred svojou nastávajúcou manželkou Hipparchiou vyzliekol donaha, aby sa mohla pri svojom výbere naozaj slobodne rozhodnúť (*D. L. VI 96*).

<sup>45</sup>Spomeňme len jednu z ťažiskových stoických definícií, ktorá hovorí, že sloboda je možnosť autonómne konať, otroctvo však zbavenosťou autonómneho konania: *εἶναι γὰρ τὴν ἐλευθερίαν ἐξουσίαν αὐτοπραγίας, τὴν δὲ δουλείαν στέρησιν αὐτοπραγίας* (*D. L. VII 121*). Táto definícia sa stane osnovou veľmi prepracovanej stoickej koncepcie slobodného rozhodovania a konania.

<sup>46</sup>Explicitne hovorí o spojitosti cnostného života (etiky) so znalosťou (*ἐμπειρία*) toho, ako prebieha prírodné dianie (fyzika) Diogenes Laertius: *πάλιν δ' ἴσον ἐστὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὡς φησι Χρυσίππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τελῶν. Ὁπᾶν, ζῆν' ὑποὶ τῆς ἐξουσίας κατὰ τὴν ἀρετὴν, ὅτι κατὰ τὴν ἐμπειρίαν, ὅτι κατὰ τὴν ἀρετὴν*. *Opát', žiť podľa cnosti znamená žiť podľa znalosti toho, čo sa odohráva v prírode, ako hovorí Chrysippos v 1. knihe O cieľoch. (D. L. VII 87)*. O spojení poznania v etike s poznaním prírodného celku hovorí *Plutarchos, De stoicorum Repugnantis, 1035 c*.

<sup>47</sup>Indiferentné (ľahostajné) veci predstavujú u stoikov širokú škálu „vonkajších“ vecí, ktoré nie sú osebe ani „dobré“, ani „zlé“ – tými sú u stoikov jedine cnosť (*ἀρετή*) a neresť (*κακία*) - ale niektoré z nich môžu cnosť napomáhať (*προηγμένα*), iné zasa človeka od nej vzdalovať (*ἀποπροηγμένα*).

<sup>48</sup>Rist, cit. d., s. 78.

<sup>49</sup>Tamže, s. 77.

<sup>50</sup>Tamže, s. 78.

<sup>51</sup>Polemón bol tretím scholarchom Akadémie, ktorý nastúpil na miesto Platóna po Speusippovi a Xenokratovi. Počas svojho viac ako päťdesiatročného scholarchátu vraj začal meniť pozitívne metafyzické zameranie Akadémie na oblasť morálnu a smerom k „akademickému skepticizmu“ (*Encyclopedia of Classical Philosophy, edited Zeyl, J, Greenwood Press, 1997, s. 439*). Polemón podľa Diogena Laertskeho vyhlásil, že je potrebné cvičiť sa v praktických činnostiach, a nie v dialektických cvičeniach *ἔφασκε δὲ ὁ Πολέμων δεῖν ἐν τοῖς πράγμασι γυμνάζεσθαι καὶ μὴ ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς θεωρήμασι...* (*D. L. IV 18*). O tom, že Zenon prebral od Polemóna presvedčenie o potrebe fundovať etiku poznaním prírody, by mohol svedčiť fragment *SVF I 198* z Cicerona: *Zdalo sa mi spravodlivejšie, aby Zenon viedol rozhovor s Polemónom, od ktorého prevzal počiatky prírody, a vidieť, kde sa prvýkrát zastavil, hoci vyšiel zo spoločných počiatkov, a odkiaľ sa zrodila príčina rozporu... ( Mihi autem aequius videbatur Zenonem cum Polemone disceptantem, a quo quae essent principia naturae acceperat, a communibus initiis progredientem videre ubi primum insisteret et unde causa controversiae nasceretur...; Cic. De fin. IV 45.*

<sup>52</sup>*D. L. VII 2*; pozri aj *Cicero, De fin. IV, 45 ( SVF I 198)*.

<sup>53</sup>Long, cit. d. 1999, s. 641.

<sup>54</sup>*Náš preklad sa tu odkláňa od „jednoduchšej“ prekladovej alternatívy Longa a Sedleya: ...saying concerning each individual thing that it no more is than is not, or it both*

is and is not, or it neither is nor is not (Long, A. A., Sedley, D. N.: The Hellenistic Philosophers I. Cambridge University Press 1987, s. 15). Tento nie celkom jednoznačný anglický preklad však unožňuje dvojakú interpretáciu. Prvá možnosť je, že prekladateľ chcel situáciu zjednodušiť tým, že prvé ἤ prekladá významom slovenského ako, všetky nasledujúce však významom slovenského alebo. V takom prípade by však bolo pre jednoznačnosť vhodnejšie za oboma výrazmi or doplniť výraz that. V prípade, že anglický prekladateľ mal na mysli náš spôsob prekladu, potom mal na oboch miestach za slovo or doplniť výraz than (= ako).

<sup>55</sup>Dogmatickými nazývame tie helenistické školy, ktoré boli presvedčené o možnosti poznania, a preto vytvárali filozofický systém obrazu sveta: stoici, epikurejci, stará Akadémia.

<sup>56</sup>Podľa Rista, cit.d., s. 117; pozri aj *Stobaeus ecl II 85,13 (SVF III 494); D. L. VII 107 (SVF III 493)*.

<sup>57</sup>*D. L. VII 107 (SVF III 493)* a najmä Ciceronova definícia povinnosti (*officium*): *povinnosť je čin, ktorý je tak vykonaný, že vykonanie tohto činu dostáva prijateľné zdôvodnenie (est autem officium quod ita factum est ut eius facti probabilis ratio reddi possit)*.

<sup>58</sup>Splnenie kritéria rozumného ospravedlnenia a skutočnosť, že čin je v súlade s prírodou, ešte neznamená, že daný čin je činom mravným (*κατόρθωμα*): takým sa stáva až vtedy, keď spĺňa vnútorné kritérium mravnej (racionálnej) motivácie. Až vtedy sa z tzv. strednej povinnosti (*μέσον καθήκον*) stáva povinnosť dokonalá (*τέλειον καθήκον*), ktorú stoici tiež označujú už spomínaným výrazom *κατόρθωμα*.

<sup>59</sup>Tie v stoicizme nemôžu patriť do sféry „vonkajšieho“, ktoré je často podrobené určitej neistote *vonkajšieho osudu*, ale musia byť v oblasti toho, čo je v našej moci (*ἐφ' ἡμῖν*), a tým sú jedine cnosť (*ἀρετή*) a nerest' (*κακία*), ktoré sú situované v hegemoniku ľudskej duše, teda vo vnútri človeka.

<sup>60</sup>*Stobaeus ecl. II 82, 5 (SVF III 121)*.

<sup>61</sup>Pozri najmä nasledujúce fragmenty: *Stobaeus ecl. II 82,5 (SVF III 121); Stobaeus ecl. II 83, 10 (SVF III 124); Cicero de finibus III 20 (SVF III 143)*.

<sup>62</sup>Rist, cit. d., s. 79.

<sup>63</sup>Tamže, s. 79.

<sup>64</sup>... γὰρ οἰκειώσις αἰσθησις ἔοικε τοῦ οἰκείου καὶ ἀντιληψίς εἶναι; *Plutarchus de Stoic. repugn. cp. 12 p. 1038 b. (SVF II 724)*.

<sup>65</sup>Miesto je tu veľmi nejasné pre porušenie stručne podaného textu. Prekladáme podľa vydania gréckeho textu editora G. P. Goolda. A. Kolář navrhuje prekladať grécky text až po prevedení týchto úprav: vložiť *ἂν* pred *εἰκὸς ἦν* a najmä odstrániť prvé *μήτε* pred *ἄλλοτριῶσαι* a druhé *μήτε* pred *οἰκειῶσαι* pozmeniť na *μηδέ*. Kolářov (1995 posmrtno) preklad potom znie: ... *Nebylo by totiž pravdepodobné, ani že se odcizil živočich sám sobě, ani že jej odcizila příroda, jež jej stvořila, a nevštípila mu pud sebazáchovy...*

<sup>66</sup>Veľkým prekladateľským problémom zostáva, ako prekladať grécke sloveso *οἰκειῶ, οὖν*, ktoré vyjadruje proces stoickej *οἰκειώσις*: M. Okál a A. Kolář sa pri preklade spojenia *οἰκειῶσαι πρὸς ἑαυτὸ* prikláňajú k pomerne expresívnemu výrazu *vštiepiť lásku k sebe samému*, anglický preklad R. D. Hicksa (1925) volí zas opis *make near and dear to itself*. V našom preklade volíme neutrálnejší výraz *privlastniť sebe samému*, ktorý sa viac pridrža pôvodného významu slovesa *οἰκειῶ* (= urobiť vlastným, príbuzným, teda prenesene *zaliubiť si, milovať*). Pravda, „privlastnením“ tu nemožno chápať vlastnenie v zmysle majetku, ale skôr toho, čo patrí k našej prirodzenosti, napr. toho, že sme rozumní.

<sup>67</sup>O významovom posune výrazu slovesa *οἰκειῶ* pozri predchádzajúci poznámku.

<sup>68</sup>... μέρη γάρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου. διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῆ φήσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων... (D. L. VII 87-88).

<sup>69</sup>Pozri výklad vyššie. Pozri aj výklad Cicerona *De officiis*, III 20 o voľbe toho, čo je prirodzené.

<sup>70</sup>τέλος οὗτος εἶναι τὴν ἀδιαφορίαν ἔφη, τὸ δὲ ἀδιάφορον ἀπλῶς ἀδιάφορον ἀπολείπει (Clemens, *Stromata* II 21,129, 6-7). Pozri aj výklad u Sexta *Empirika* (*Adv. Mat. XI 65*), kde sa hovorí, že u Aristona indiferentné veci, stojace medzi cnosťou a nerestou, nemajú žiadne rozlíšenie bez výnimky: καθόλου γὰρ τὰ μεταξύ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα μὴ ἔχειν μηδεμίαν παραλλαγῆν.

<sup>71</sup>Vzhľadom na skutočnosť, že Sextus na tomto mieste prirovnáva situáciu v oblasti vecí indiferentných k našej činnosti pri písaní mien, keď jednotlivé písmená neuprednostňujeme pred inými na základe ich prirodzenosti, ale na základe rozličného kontextu (πρὸς τὰς διαφορὰς περιστάσεις) vyplývajúceho z písania toho-ktorého mena, navrhujeme prekladať kľúčový výraz φυσικὴ πρόκρισις spomínaný v súvislosti s triedou indiferentného, ako výber podľa prirodzenosti, a nie výrazom prirodzená prednosť (natural precedence), k čomu sa prikláňa dostupný anglický preklad R. G. Buryho (*Sextus Empiricus III.: Against the Physicists. Against the Ethicists*, preložil R. G. Bury, *The Loeb Classical Library, Harvard University Press 1987*). *Greek-English Lexicon* autorov Liddella, Scotta, Jonesa pripúšťa pri výraze πρόκρισις oba spomenuté významy. K nášmu spôsobu prekladu sa prikláňa aj M. Okál (*Zlomky starých stoikov*. Prel. M. Okál, Pravda 1983, s. 103).

<sup>72</sup>Môžeme tak usúdiť zo zlomku *SVF III 496* (D. L. VII 109), kde sa - na pôde ortodoxného stoicizmu - oblasť náležitých činov (τὰ καθήκοντα) rozdeľuje na tie, ktoré sú náležitými bez ohľadu na okolnosti (ἀνευ περιστάσεως), ku ktorým patrí starosť o zdravie, zmysly a podobné, a na náležité činy, ktoré sú takými na základe okolnosti (κατὰ περίστασιν), ku ktorým patrí sebazmrazenie a zbavenie sa majetku. Veľmi blízko k tomuto rozlíšeniu bude mať rozlíšenie náležitých činov, ktoré bezprostredne v zlomku nasleduje, na tie, ktoré sú takými vždy (napr. žiť cnostne), a tie, ktoré takými vždy nie sú (pýtať sa, odpovedať, prechádzať sa).

<sup>73</sup>Takéto rozlišovanie zrejme poznala aj ortodoxná stoa; pozri predchádzajúcu poznámku.

<sup>74</sup>*Sextus Empiricus, Adv. math. VII 12, SVF I 356.*

<sup>75</sup>*Seneca epist. 94,1, SVF I 358.*

<sup>76</sup>*Sextus Empiricus, Adv. math VII 12, SVF I 356; Seneca epist. 89, 13, SVF I 357.*

<sup>77</sup>*Seneca epist. 94,1, SVF I 358.*

<sup>78</sup>*SVF III 496* (D. L. VII 109); pozri aj pozn. 72 a výklad v texte s ňou súvisiaci.

<sup>79</sup>*Seneca, Epistulae, 64,2, SVF I 358.*

<sup>80</sup>Seneca totiž o niečo vyššie (*Seneca, Epistulae, 94,1, SVF I 35*) hovorí o dvoch druhoch duševnej choroby (*insania*): jedna je všeobecná (*publica*) a druhá je tá, ktorú zverujeme lekárom: rozdiel medzi nimi je len ten, že v prípade prvej trpíme pre nesprávne názory (*falsae opiniones*), v druhom prípade na chorobu (*morbus*), ktorá je pravdepodobne spôsobená spomínanou čiernou žľou (*bilis nigra*).

<sup>81</sup>Toto kritérium, ako sme ukázali vo výklade vyššie, sa u Aristona obmedzuje len na akési veľmi „všeobecné“ morálne zásady: je potrebné poznanie zásad filozofie, výmeru najvyššieho dobra, je potrebné poznať, že blažený život sa nezakladá na rozkoši, ale na cnosti a pod.

<sup>82</sup>*Vives, inquit Aristo, magnifice atque praeclare, quod erit cumque visum, ages, numquam angere, numquam cupies, numquam timebis.* Cicero, *De finibus*, IV 69. *SVF I 368*. Proti Aristonovmu voluntarizmu by svedčil zlomok *Cicero, De finibus IV 43, SVF I 369*, kde sa hovorí: Ariston, hoci sa neodvážil zanechať nič, po čom treba túžiť, okrem cnosti, predsa zaviedol niečo, čím mudrc podnietený túži po niečom, čokoľvek mu príde do mysle a čo sa

v nej akoby objaví (*Aristo, qui nihil relinquere non est ausus, introduxit autem, quibus commotus sapiens appeteret aliquid, quodcumque in mentem incideret, et quodcumque tamquam occurreret*).

## LITERATÚRA

- [1] ARISTOTELES: Etika Nikomachova. Preložil A. Kříž. Rezek 1996.
- [2] The Cambridge History of Hellenistic Philosophy. Edited by ALGRA, K., BARNES, J., MANSFELD, J., SCHOFIELD, M. Cambridge University Press 1999.
- [3] DIOGENES LAERTIUS: Lives of Eminent Philosophers I-II. Translated by R. D. Hicks. The Loeb Classical Library, Harvard University Press 1983.
- [4] DÍOGENES LAERTIOS: Životy, názory a výroky proslulých filosofů. Prel. A. Kolář Pelhřimov 1995.
- [5] Encyclopedia of Classical Philosophy. Edited ZEYL, J. Greenwood Press 1997.
- [6] GUTHRIE, W. K. C.: A History of Greek Philosophy III. Cambridge University Press 1969.
- [7] LEWIS, CH, T.: A Latin Dictionary. Oxford, Clarendon Press 1998.
- [8] LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H., S.: Greek-English Lexicon. Oxford, Clarendon Press 1969 (skratka LSJ).
- [9] LONG, A. A.: Hellenistic Philosophy. Gerald Duckworth, London 1974.
- [10] LONG, A. A., SEDLEY, D. N.: The Hellenistic Philosophers I-II. Cambridge University Press 1987.
- [11] NIEDERLE, J., NIEDERLE, V., VARCL, L.: Mluvnice jazyka řeckého. Praha, Scriptum 1993.
- [12] PRACH, V.: Řecko-český slovník. Praha, Vyšehrad 1998.
- [13] Predsokratici a Platón. Antológia z diel filozofov. Zostavil J. MARTINKA. Bratislava, EPOCH 1970.
- [14] RIST, M. J.: Stoická filosofie. Praha, Oikúmené 1998.
- [15] SEXTUS EMPIRICUS II: Against the Logicians. Translated by R. G. Bury. The Loeb Classical Library, Harvard University Press 1983.
- [16] SEXTUS EMPIRICUS III: Against the Physicists. Against the Ethicists. Translated by R. G. Bury. The Loeb Classical Library, Harvard University Press 1987.
- [17] Slovník antické kultury. Kolektív autorov. Praha, Sloboda 1974.
- [18] Stoicorum veterum fragmenta I-IV, collegit IOANNES AB ARNIM, Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1921-1923 (skratka SVF).
- [19] ŠPAŇÁR, J., HRABOVSKÝ, J.: Latinsko-slovenský a slovensko-latinský slovník. Bratislava, SPN 1987.
- [20] Zlomky starých stoikov. Prel. M. OKÁL. Pravda 1983.
- [21] ZAMAROVSKÝ, V.: Bohovia a hrdinovia antických bájí. Bratislava, Mladé letá 1969.

---

Mgr. Andrej Kalaš  
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK  
Gondova 2  
818 01 Bratislava  
SR