

ANTISTHENÉS: VÝKLAD HOMÉRA

VLADISLAV SUVÁK, Inštitút filozofie a etiky PU, Prešov

SUVÁK, V.: Anthistenes' Account of Homer
FILOZOFIA 63, 2008, No 1, p. 50

The paper deals with Antisthenes' accounts of Homer as well as with the role the philosopher played in the thought on the turn of the 5th and 6th centuries before Kr. In its first part the author gives an outline of Antisthenes' life and work. The second part shows the development of the critical approaches to Homer's depicting Gods from Hecait to the sophists. The third part deals with Antisthenes' accounts of Homer in *Aiex* and *Odysseus*, pointing to the Socratic character of questioning the virtue. Drawing on further reports about the interpretations of Homer the author shows the place occupied by Antisthenes within the tradition of the allegoric accounts of myths (part 4). The interpretations of particular fragments provide a basis for the author's argumentation, according to which Antisthenes' early writings deal with the sophistic themes in an innovative, i.e. Socratic way, which later had been adopted and developed by the cynics and stoics of the Hellenistic period. The paper shows Antisthenes' approach to interpreting Homer as different from that of Plato, although both of them declared their adherence to the Socratic tradition.

Keywords: Antisthenes – Socrates – Socratic movement – Homer – Odysseus-polytropos – Allegory – Myth

Zaradenie Antisthena do dejín antického myslenia spôsobuje historikom značné ťažkosti. Jeho sofistické vzdelanie a rečnícka kariéra predznačujú, že by sme ho mali pričleniť k sofistom, t. j. k „predsókratovskému mysleniu“. Jeho odklon od sofistckej výchovy a prechod k Sókratovmu kruhu ho umiestňuje do epochy „klasického myslenia“. A nakoniec jeho prísne rozvinutie sókratovského spôsobu života ho spája s hnutím kynikov, t. j. s kontextom „poklasického myslenia“. Nejednoznačnosť historického zaradenia Antisthena vyplýva do značnej miery z korpusu zachovaných správ, ktoré sa na jednej strane zameriavajú na široký okruh otázok a na strane druhej vychádzajú z rôznych myšlienkových pozícií.¹ Oveľa viac ju však možno spôsobuje naše čítanie dejín antického myslenia, ktoré sleduje lineárne oddelenie jednotlivých etáp myslenia a každej z nich pripisuje „spoločné pole“ skúmaní.²

¹ Najkomplexnejšia zbierka zlomkov Antisthenových spisov a starovekých správ sa nachádza v Giannantonioho práci [5]; zbierku tvorí 208 úryvkov z antických textov; pramenné texty sa nachádzajú v II. zväzku ([5], 137 – 225) a komentár vo IV. zväzku ([5], 195 – 411); skratka označujúca Antisthenove zlomky v Giannantonioho zbierke: VA Gian.

² V 20. storočí vyšlo šesť monografií o Antisthenovi, z toho tri sú systematické štúdie (Putzer, Brancacci, Navia): 1. dizertačná práca H. Kestersa z r. 1935 [12] analyzuje text, ktorý by mohol byť Themistiovým prepracovaním strateného Antisthenovho spisu; 2. zbierka Antisthenových zlomkov s komentárom a úvodnou štúdiou od Fernandy Decelevy Caizzi [2]; 3. Putzerova dizertačná práca, vydaná vlastným nákladom, ktorá sa zaoberá literárnym zaradením Antisthena do kontextu klasickej doby [14]; 4. Rankinova štúdia, ktorá bola z hľadiska interpretácie Antisthena prelomová [17]; 5. Brancacciho výklad, ktorý sa zameril hlavne na otázky logiky a argumentácie [1]; 6. komplexný portrét Antisthena

Vo svojom príspevku si kladiem otázku, či Antisthenove práce, ktoré historici zaraďujú do prvého obdobia jeho tvorby, rozvíjajú sofistické témy spôsobom, ktorý ich stavia do priameho protikladu k sókratovskej tradícii myslenia, do protikladu, ktorý zdôrazňuje predovšetkým platonizmus s jeho antisofistickým obrazom Sókrata. Pokúsim sa ukázať, že Antisthenove výklady homérskych básní využívajú prostriedky sofistckej argumentácie na problematizáciu sókratovských tém spôsobom, ktorý rozvinú helenistickí kynici a stoici. V prvej časti sa stručne zmienim o Antisthenovom pôsobení, v druhej časti načrtnem vývoj kritiky Homérovho zobrazovania bohov od Hekataia po sofistov, aby som zdôraznil odlišnosť Antisthenovej pozície; v tretej a štvrtej časti sa budem zaoberať Antisthenovými výkladmi Homéra, pričom sa zameriam na témy, ktoré majú sókratovský charakter a ako také budú dôležité pre nasledujúce generácie mysliteľov hlásiacich sa k Sókratovmu odkazu, t. j. pre kynikov a stoikov.

1. O Antisthenovom živote sa nám zachovalo málo spoľahlivých správ. Súvislý životopis nájdeme u Diogena Laertskeho (DL 6.1-19), ale zdroje, z ktorých vychádza, nie sú vierohodné: 1. kap. 6. kn. Diogenových *Životov* sa štýlom nápadne podobá na kapitolu venovanú Diogenovi zo Sinopé, čo by mohlo naznačovať, že správy o Antisthenovi majú kynicko-stoický pôvod a ich predlohou mohla byť jedna alebo viacero zbierok Χρειαί, t. j. zbierky krátkych výrokov, ktoré mali charakter anekdot alebo aforizmov (tento žáner vynašli kynici).

Porovnaním viacerých zdrojov (Xenofón, Cicero, Plútarchos, Diogenés Laertský, Diodóros) môžeme datovať Antisthenov život medzi roky 455/440 – 366/360 pr. Kr. Antisthenés bol asi o 15 – 20 rokov starší od Platóna (por. Xen., *Symp.* 4.62). Jeho matka bola thráckou otrokyňou, preto nebol čistokrvným Aténčanom (t. j. mal práva polovičného občana; DL 6.1; DL 2.31; Seneca, *De const. sap.* 18.5). V mladosti sa stal žiakom sofistov Gorgia a Prodika (DL 6.1-2; Arist., *Rhet.* 1407a10; Athen. 220d; Xen., *Symp.* 4.62). Zrejme preto ho doboví autori označovali za „sofistu“ v kladnom zmysle, t. j. za múdreho, vzdelaného učiteľa rečníctva. Gorgiovskej výchove vďačí za vycibrený spisovateľský štýl (DL 6.2), čiastočne zachovaný v *Pravde* (Ἀληθεία) a v *Povzbudeniach* (Προτρεπτικοί). Istý čas pôsobil ako platený rečník (por. anekdotu u DL 6.4), čo mohlo vyvolať nevôľu u Platóna, zapáleného odporcu sofistiky, ale aj konkurenčných prúdov sokratiky.³ Zrejme až v neskorom období sa pridal k Sókratovým žiakom. Sám seba vraj nazýval „sókratovcom“ a z tejto pozície kritizoval svojho bývalého učiteľa Gorgia (Herodicus ap. Athen. V.220d). Sókratov životný štýl nasledoval bezvýhradne, o čom svedčí viacero správ, napr. správy o tom, že aj iných nabádal viesť sókratovský život (DL 6.2). Podľa Platónovho *Faidóna* (59b) patril k družine najvernejších Sókratových žiakov, ktorí zotrvali so svojím učiteľom do posledných chvíľ.

z pera Luisa Naviu [13].

³ Platón nekritizuje Antisthena priamo, ale viaceré pasáže jeho dialógov sú s veľkou pravdepodobnosťou nepriamymi narážkami na Antisthena; napr. *Sofisté* 251b-c, kde sa spomínajú „starí, ktorí sa neskoro začínajú učiť“ (Antisthenés sa pridal k Sókratovi až v neskorom veku a mal aj vlastných nasledovníkov), a prisudzuje sa im názor, že o jednom možno vypovedať iba jedno, resp. že každej veci môžeme priradiť iba jej vlastné meno, ktoré ju vymedzuje (λόγος οἰκεῖος), t. j. „Dobré je dobré“, „Človek je človek“, a nie „Človek je dobrý“. Platón dáva spojeniu „ktorí sa neskoro začínajú učiť“ pejoratívny význam: „pre chudobu ducha plní úžasu“, „namýšľajúci si, že objavili nejakú múdrosť“.

Po Sókratovej smrti údajne založil školu v gymnasiu Κυνοσάργες a jeho nasledovníkov preto volali „kynikmi“ (οἱ κυνικοί; DL 6.13). Doxografická tradícia zmieňuje aj to, že sa stal Diogenovým učiteľom. Obidve správy sú málo vierohodné – zrejme vychádzajú z nejakej stoickej legendy, ktorá chcela dokázať priame prepojenie medzi stoikmi, kynikmi a Sókratom. Antisthenés mohol zoskupiť okolo seba menšiu skupinu poslucháčov (DL 6.2), s ktorými viedol rozhovory (διελέγεται, DL 6.13), ale títo „antisthenovci“ (οἱ Ἀντισθενεῖοι, Arist., *Met.* 1043b) neboli podľa všetkého učiteľmi neskorších kynikov. Aj keď sa antisthenovci možno schádzali na spoločnom mieste, nevytvorili školu na spôsob Akadémie alebo Lykeionu. Verné nasledovanie Sókrata, aké obhajoval Antisthenés, by sa nezlučovalo s akademickou predstavou systematického vzdelania (hoci Platónov obraz Sókrata vyznieva opačne). Antisthenés mohol rozširovať svoje učenie cez praktické diskusie s cieľom ukázať druhým cestu k dobrému životu.

Z hľadiska dejín antického myslenia, ktoré sú pre novovekých historikov primárne „dejinami metafyziky“, je Antisthenovo miesto vymedzené jeho skúmaním jazyka a možností poznania. Z pohľadu tejto „zápletky dejín“ nepôsobí Antisthenés príliš hlbavým dojmom. Koniec koncov, dosvedčujú to Aristotelove výhrady proti jeho argumentom o nemožnosti sporu,⁴ vďaka ktorým si Antisthenés získal zľú povest' – najmä u nemeckých historikov 19. a 20. storočia (Natorp, von Fritz, Usener, Joël, Schwartz, Gigon, Wilamowitz-Moellendorff, Zeller), ktorí postavili Antisthena do priameho protikladu s Platónom a Platóna označili za jediný zdroj poznania Sókrata ([5], 203 – 207). Takýto obraz Antisthena však nie je úplný, dokonca ani z hľadiska východiskovej zápletky, t. j. z pohľadu novovekých interpretačných schém, ktoré považujú metafyziku za vrchol klasického gréckeho myslenia (a etiku za jej „vedľajší produkt“). Historici by nemali zabúdať na to, že Antisthenés patril k najvplyvnejším sókratovcom prvej generácie a na dobové myslenie mohol mať väčší vplyv než Platón alebo Aristotelés (čo dosvedčujú správy jeho súčasníkov, hlavne Xenofóna a Isokrata). Aj preto ho K. R. Popper zaradil medzi posledných príslušníkov *veľkej generácie* a práve jeho považoval za *jediného* dôstojného nástupcu Sókrata.⁵

Antisthenovo dielo by sme nemali redukovať na kritiku Platóna. Ak ho zasadíme do širšieho kontextu sókratovských a sofistických diskusií, ukáže sa nám zreteľnejšie jeho bytostný záujem o etiku, resp. o to, čo nazývame etikou, ale čo mohlo pre Sókrata a jeho najbližších stúpencov znamenať niečo iné ako moderné používanie tohto výrazu: Antisthenovo dielo problematizuje cez rôzne otázky predovšetkým vzťah k životu, k jeho praktickému vytváraniu a uskutočňovaniu. Ak je to tak, potom by sme Antisthenove výklady Homéra nemuseli čítať ako rétorické cvičenia sofistického typu, ale mohli by sme ich pochopiť v kontexte problematizácií zdatnosti konania pre život.

2. Kritika Homérovho zobrazovania bohov je pomerne stará – siaha až k Hésiodovi, k lyrickým básnikom a k zákonodarcom neskorej archaickej doby. Prví kritici napádajú

⁴ Por. *Met.* 1024b; *Top.* 104b = VA 152, 153 Gian.; *Met.* 1043b = VA 150 Gian. (nemožnosť definovať bytnosť veci).

⁵ Popper formuluje svoju tézu v protiklade k vládnucej interpretačnej tradícii, podľa ktorej bol jediným dôstojným Sókratovým nástupcom Platón; por. ([15], 175, 297 – 298); por. taktiež ([11], 2); ([8], 505).

predovšetkým homérsku predstavu o svojvoľnom konaní bohov (por. *Illias* 20,242 a n.) a stavajú proti nej myšlienku zákonného poriadku. Od 6. st. pr. Kr. nadobúda kritika Homéra morálny charakter. Napríklad básnik Pindaros hovorí o mýte, v ktorom Tantalovi slúži telo jeho vlastného syna Pelopsa ako jedlo pre psov, resp. bohov (*Ol.* 1,53): „Nebudem nazývať jedného z blažených kanibalom“ (por. *Ol.* 9,35-39). Pindaros nenapáda len jeden fragment jedného príbehu o Tantalovom spupnom čine a o jeho utrpení v Háde, ale celkový spôsob Homérovho rozprávania o bohoch a hrdinoch: Homér robí zle, keď vychvaľuje Odyssea na úkor Aianta (*N.* 7,22): „Jeho výmysly sú za pomoci okrídlenej zručnosti sladké; jeho šikovnosť (σοφία) klame a prináša nepravé reči, no väčšina ľudí zostáva vo svojich srdciach slepá.“

Nový prúd kritiky ľudového kultu, ktorý sa opiera o homérsku tradíciu, predstavujú iónski myslitelia 6. st. pr. Kr.: Hekataios, Hérakleitos, Xenofanés. Chronologicky najstarší Hekataios Milétsky nadviazal na lyrickú tradíciu, ale vniesol do nej nový motív. Počnúc Hekataiom, ktorý patril k prvým známym logografom a historiografom, stráca kritika Homéra charakter konkurenčného zápasu medzi básnikmi. Hekataios nekritizuje celkové Homérove rozprávanie o bohoch, ale požaduje revíziu niektorých mýtov. Preslávil sa výkladmi mýtov, ktoré vyhlasoval za smiešne – v tomto duchu vykladal napr. homérske obludy, akými boli Kerberos alebo Chiméra (por. Pausanias, III. 25,4 = zl. 27a Jacoby).

S otvorenou kritikou Homéra prichádza Hérakleitos Efézsky. Meradlom pochopenia konania bohov nemôže byť nedokonalý a smrteľný človek; musíme opustiť ľudský spôsob myslenia aj ľudskú predstavivosť a v tomto sebazaprení sa pokúšať o skutočné poznanie božskej dokonalosti a nesmrteľnosti (DK B 78; B 32⁶). Pravé poznanie nedosiahneme bezprostredne, vyžaduje si skúmanie, ktoré sa vzoprie zvykovej morálke. Preto je skutočnou povahou človeka jeho daimón, ἦθος ἀνθρώπου δαίμων (DK B 119).

V podobnom duchu – aj keď s istou dávkou opatrnosti – hovorí Xenofanés (DK B 34): Pravda je pre smrteľníkov zakrytá, na všetkom spočíva zdanie; a keby aj niekto náhodou vyslovil pravdu o bohoch, ani sám by o tom nevedel.⁷ Xenofanés napáda ľudový kult, ktorý sa odvoláva na autoritu básnikov (DK B 10-12; B 25; B 15-16; B 26). Homérovi bohovia nemôžu byť pravdiví, lebo sa im pripisuje schopnosť konať zle (DK B 11). Homér sa tvári, akoby vedel o bohoch všetko, ale o tých nemožno vedieť nič (DK B 25). Xenofanés stavia proti falošnej predstave o bohoch rozumový koncept božstva (DK B 16; B 15): boh (θεός) je jeden, t. j. nemá nič spoločné s podobou ani s myslením či s výzorom človeka; boh je nehybný; boh všetko koná svojou myslou (DK B 23-26).

Neskoré archaické myslenie 6. st. pr. Kr. pripravilo pôdu pre grécke osvietenstvo, ktoré prichádza s otvorenejšou a radikálnejšou kritikou tradičného kultu. V dobe sofistov sa odmietanie antropomorfizmu spája s obhajobou novej výchovy, čím získava silný politický náboj. Známkou radikalizmu by mohlo byť označenie „bezbožný“ pre niektorých mysliteľov klasickej doby. Patrili k nim Diagoras, Prodikos, Kritias (neskôr sa zoznam rozšíril o Euhéméra a Theodora; por. Sextus, *Adv. Math.* 9,18).

Diagoras – prvý „bezbožný“ (ἄθεος) medzi „zbožnými“ – vidí zásadný protiklad medzi predstavou o spravodlivo trestajúcich bohoch a každodennou skúsenosťou s uplat-

⁶ Zlomky predsokratovských mysliteľov odkazujú na zbierku Dielsa a Kranza [3]; skratka DK.

⁷ Je zaujímavé, že Hérakleitos zavrhuje múdrosť Hekataia aj Xenofána a obidvoch zaraďuje k tzv. mnohoučeným mužom, ktorým skutočné pochopenie povahy vecí zostáva zakryté (DK B 40).

ňovaním zákonov, ktoré nechávajú bohovia bez povšimnutia. Podľa jednej anekdoty sa stal Diagoras bezbožným preto, lebo nebol potrestaný jeho odporca na súde, keď krivo prisahal (Sextus, *Adv. Math.* 9,52). Nevieme, či Diagoras zdôvodňoval vlastnú pozíciu, ale ak áno, východiskom jeho argumentácie mohol byť konflikt medzi tvrdením, že bohovia sú prirodzene spravodliví, t. j. že spravodlivo spravujú ľudské záležitosti, a skúsenosťou, že nespravodlivé činy zostávajú nepotrestané. Prečo by sme mali veriť v (spravodlivých) bohov, ktorí nezodpovedajú našej viere v ich spravodlivosť?

Slávny sofista Prodikos, ku ktorému posielala Sókratés mladíkov neobťažkaných myšlienkou (*Theaet.* 151b5), vyhlási, že už naši predkovia považovali všetko (t. j. Mesiac, Slnko, rieky atď.), čo prospieva životu, za bohov (DK B 5). Zrejme tak činili z vďačnosti; preto bol chlieb Déméter, víno bolo Dionýsos, voda bola Poseidón a oheň bol Héfaistos. Prodikove tézy naznačujú záujem starších sofistov o otázky pôvodu kultúry. Pre Grékov klasickej doby bola táto otázka obzvlášť dôležitá. Často hľadali v dávnej minulosti autoritu, ktorá by potvrdila starobylosť ich vlastnej činnosti (Homér mal byť „prvým rečníkom“, aby sa potvrdila dôležitosť rečníctva pre život). Z porozumenia pôvodu remesiel a umení mohol vzísť nový pohľad na možnosti človeka, pokiaľ ide o zaujatie autonómneho miesta v ľudskom svete (por. napr. Sofoklovu *Antigonu*, v. 332 – 3371 alebo Prótagorov mýtus o rozvoji ľudského rodu v Platónovom *Prótagorovi* 321c a n.). Ale v otázkach kultu boli Gréci oveľa opatrnejší než v oblasti ľudskej činnosti. Poukaz na pôvod kultu, ktorý by nebol v súlade s mýtopoietickou skúsenosťou človeka, mohol byť prejavom neúcty a spupnosti.

Kritiov *Sisyfos* provokatívne tvrdí, že zákony sú šikovným výmyslom vládcu, ktorý si chce podrobiť ľud strachom pred bohmi (DK B 25): „Strach okolo ľudí rozprestrel a pritom vo svojej reči sídlo krásne dal i vhodné miesto božstvu, ale zároveň tiež bezzákonnosť vykorenil zákonom.“ Pripomeňme, že Kritias bol jednou z najkontroverznejších postáv klasickej Atény, v ktorej sa spájalo výnimočné vzdelanie s bezohľadným morálnym postojom. Pôvodom patrila k prastarému rodu (bol Platónovým strýkom), vzdelanie získal u sofistu Gorgia aj u Sókrata, v politike sa preslávil krvavým potlačením demokratickej vlády. Zo zachovaného zlomku *Sisyfa* nie je jasné, aký postoj zastával. Celá argumentácia je zasadená do rámca myšlienky všeobecného pokroku ľudstva, vďaka ktorému človek získava slobodné postavenie vo svete. Zákony pomáhajú človeku prekonať živočíšny stav tým, že ochraňujú jedných pred nespravodlivosťou druhých. Ale zrejme nie sú dostatočným nástrojom ochrany – preto museli vládcovia stvoriť bohov ako účinnejší nástroj moci a zabezpečenia dohodnutého poriadku.

Z hľadiska zachovaných správ je ťažké posúdiť, či Diagoras, Prodikos alebo Kritias zastávali protináboženské postoje. Prívlastok *ἄθεος* sa vo všeobecnosti prisudzoval ľuďom, ktorí neprejavovali dostatok viery v bohov, v ktorých verila obec. Svoje výhrady proti tradičnej zbožnosti vyjadrovali pomocou nových výkladov homérskych mýtov a charakterov bohov, resp. hrdinov. V poslednej tretine 5. st. pr. Kr. sa stal „nedostatok viery“ vážnym trestným činom. Skupinu, ktorá sa dostala do rozporu so zákonom, tvorili najvýznamnejší athénski intelektuáli. Popri Anaxagorovi, Prótagorovi či Euripidovi patrila medzi nich aj Sókratés. Platónova *Obrana* nezakrýva, že Sókratés bol v očiach svojich súčasníkov „bezbožný sofista“.⁸ Jeho obžaloba mala náboženskú povahu, aj keď nepria-

⁸ Svedčí o tom napríklad Aristofanov prívlastok pre Sókrata *Mélios*, Σωκράτης ὁ Μήλιος

mo mohla byť motivovaná politicky (DL 2,40).

V klasických Aténach, ktoré sa pýšili svojou toleranciou k novým myšlienkam, sa odohralo niekoľko procesov proti voľnomyšlienkárom. Helenisti 19. a 20. storočia sa ťažko (a niekedy ťažkopádne) vyrovnávali so skutočnosťou, že Aténčania na vrchole svojho intelektuálneho vzostupu viedli procesy proti popredným predstaviteľom nového myslenia. Viacerí z nich ospravedlňovali túto okolnosť pohnutou vojnovou dobou, ktorú sprevádzala všeobecná kríza kultu. Ale prečo by mala spočívať úloha historika v podriadení všetkých dôvodov a príčin jedinému racionálnemu vysvetleniu? Vzt'ah k zbožnosti, v oblasti ktorej bol najväčšou autoritou Homér (tak ho predstavuje napr. Euthyfrón v rovnomenom Platónovom dialógu), mohol mať na konci 5. st. pr. Kr. veľa podôb. Dve úplne odlišné by sme mohli pripísať dvom Sókratovým žiakom: Antisthenovi a Platónovi. Kým Platónova kritika básnictva (*Ion*, *Ústava*) a jej prepojenie s kritikou sofistickej výchovy a politiky (*Gorgias*) sú pomerne známe, Antisthenov pomer k zbožnosti a bohom – sprostredkovaný básnickou tradíciou – zostáva na okraji nášho záujmu.

3. Antisthenés žil v dobe najväčšieho rozkvetu sofistiky – bol len o čosi starší ako Hippias alebo Prodikos (por. Xen., *Symp.* 4.62). Myslitelia pôsobiaci v Athénach na prelome 5. – 4. st. sa sofistike nevyhli. Každý sa s ňou musel nejakým spôsobom vyrovnat'. Antisthenés sa naučil od sofistov rečníckemu remeslu a prevzal od nich postupy logickej argumentácie, ktoré mohol využiť pri zdôvodňovaní tézy o nemožnosti sporu. Zdá sa, že podľa vzoru Gorgia začal interpretovať Homéra. O Antisthenovom záujme o výklad homérskeho tém svedčí množstvo spisov, ktoré venoval tejto otázke (por. Diogenov súpis diel; DL 6.15-18). Podľa znalcov dobovej rétoriky sú Antisthenove výklady napísané vo vynikajúcom gorgiovskom štýle ([14], 190 – 215; ([4], 147 – 173). Štýlovo aj tematicky by preto mali spadať do raného, sofistického obdobia Antisthenovej tvorby.

Dnes máme k dispozícii niekoľko antisthenovských zlomkov, ktoré sa venujú výkladu Homéra,⁹ a navyše sa nám zachovali dva súvislé spisy Αἴας α' Ὀδυσσεύς.¹⁰ Antisthenove výklady pôsobia na prvý pohľad podobne ako výklady sofistov, keď obracajú naruby vládnuce mienky (por. Gorgiovu *Helené*), no zároveň v nich badáme určitý myšlienkový posun, ktorý ich dáva do priamej súvislosti so Sókratom, či ktorý dokonca predznamená spôsob, akými sa bude interpretovať Homér v helenistickej Stoe.

Epideiktické spisy *Aias* a *Odysseus* sú podobne ako iné homérske výklady z prelomu 5. – 4. st. pr. Kr. reinterpretáciou tradičných morálnych tém. Spisy tvoria dve súvislé reči Aianta a Odyssea, ktorí sa stretávajú v súťaži o Achillovu zbroj. Čitateľ sa nedozvie, ktorý hrdina v pretekoch zvíťazil – zrejme preto, lebo centrálnou otázkou fiktívneho dialógu sa stáva problematizácia zdatnosti ([17], 152 – 173). Na jednom mieste *Aianta* (VA 53,16-17 Gian.) autor nenápadne poznamenáva, že prednesené reči sú „zápasom o (povahu) zdatnosti“ (τὸν ἀγῶνα ... περὶ ἀρετῆς).¹¹ *Aias* a *Odysseus* predstavujú dva protikladné spôsoby uchopenia zdatnosti – tradičný a nový. *Aias* stelesňuje zdatnosť (ἀρετή),

(*Nubes* 830), čo by mohla byť narážka na „bezbožného“ Diagora z Mélu a znamenala by „bezbožný Sókratés“. Por. ([9], 237).

⁹ Por. zl. VA 183-197 Gian. (v zbierke Fernandy Declevy Caizzi zl. 51-62).

¹⁰ Por. zl. VA 53-54 Gian. (v zbierke Fernandy Declevy Caizzi zl. 14-15).

¹¹ Zápas o povahu zdatnosti by sme mohli chápať v kontexte sofistických a platónskych diskusií ako typický „rečnícky zápas“ (ἀγῶνα λόγων; por. Plato, *Prot.* 335a).

pre ktorú sú činy (ἔργα) nadradené slovám (λόγοι), pričom zdatnosť má pôvod vo fyzicky vykonaných hrdinských skutkoch (VA 53,32-34 Gian.). Odysseus v protiklade k Aiantovi bojuje rečou, využíva bystrosť a um, vďaka čomu nadobúda reč (λόγος) vo vzťahu ku konaniu (πρᾶξις) rovnocenné postavenie.

Prvý prehovorí Aias, ktorý vysloví proti Odysseovi niekoľko zásadných výhrad: že koná vždy pod rúškom tmy (VA 53, §§3,6 Gian.); že nič nerobí otvorene (§5); že sa vyhýba vojenským povinnostiam (§9); že sa jeho reči dostávajú do konfliktu s činmi (VA 53,§1; por. VA 53,32-33: τὰ ἔργα... ὁ πόλεμος οὐ λόγῳ κρίνεται). Z Aiantových úst zaznieva aj opovrhlivá poznámka, že Odysseus by sa neodvážil navliecť na seba Achillovu zbroj (§3). Všetky Aiantove výhrady by sa dali vyjadriť jediným prívlastkom vhodným pre Odyssea: *polytropos*, t. j. všetkými masťami mazaný, ľstivý a úskočný človek.

Už Homér nazval Odyssea πολύτροπος (*Od.* 1,1, 10,330). Odysseove prívlastky však nemali negatívne zafarbenie – mali zdôrazniť jeho šikovnosť a bystrosť: Odysseus je zručný a ľstivý (*Od.* 22.281: ποικιλομήτην), mnohoumný (5.214: πολύμητις Ὀδυσσεύς), prefikovaný. Aj Odysseus sám seba chváli za predvedenú ľstivosť (*Od.* 9.19: δόλοιο). Odysseov prívlastok *polytropos* nadobudol negatívny morálny význam až v komentároch neskorších básnikov.¹² Básnická tradícia vytýkala Odysseovi samochválu. K chrabrému charakteru patrí priamosť a čestnosť. V podobnom duchu interpretuje Odysseov charakter Platónov Hippias v *Hippiovi Menšom*, pre ktorého je polytropia synonymom klamlivého charakteru (πολύτροπός καὶ ψευδής; 365b5).¹³ Antisthenove reči boli zrejme prvým pokusom o rehabilitáciu morálneho charakteru Odyssea. Ak je to tak, potom sa Antisthenés neprihlásil k žiadnej výkladovej tradícii, t. j. ani k tej, ktorú reprezentovali sofisti, ani k postoju, ktorý bude obhajovať o niečo neskôr Platónov Sókratés.¹⁴

Odysseova reč je oproti Aiantovej rozsiahlejšia a zaoberá sa zdatnosťou oveľa podrobnejšie a precíznejšie. Najskôr prehodnocuje tradičnú hrdinskú zdatnosť pripomenutím vlastných skutkov: ved' nevynechal žiadny boj a okrem toho, že sa postavil tvárou tvár nepriateľovi, bojoval aj svojím umom, napríklad keď využil prestrojenie za žobráka, aby sa dostal do nepriateľského tábora. Jeho konanie nemôže nikto označiť za zbabelé, aj keď nebolo priame. V konečnom dôsledku sa ukázalo, že bolo pre víťazstvo Grékov nevyhnutné (VA 54,17 – 19 Gian.). Odysseus sa obhajuje pred porotou tým, že zdôrazňuje praktickú úspešnosť svojich činov (VA 54,19 – 20 Gian.): „Ak je dobré a krásne (καλόν) dobytie Tróje, potom je dobré a krásne aj to, ako sme ho dosiahli. Všetci sú mi za to vďační, len vy ma z toho viníte.“

Pripomenutie Odysseových úspechov pripravuje pôdu na vykreslenie dobrého charakteru v duchu, ktorý je blízky sókratovskej tradícii myslenia (por. [18], 98; [10], 97 – 102). Odysseus poukazuje na svoju vytrvalosť, vynaliezavosť a zručnosť, t. j. na vlastnosť

¹² Por. Pindarus, *Nem.* 8.32-34; Sophocles, *Phil.* 77 – 82; Euripides, *Hec.* 131 – 133.

¹³ Hippias tvrdí, že Achilleus je najlepší, najudatnejší spomedzi mužov bojujúcich o Tróju (*Hip. Mi.* 364c6) a Odyssea nazve πολυτροπώτατος (364c4-7), čo by sme mohli preložiť superlatívom „najrafinovanejší“, „najprefikanejší“.

¹⁴ Je viac než pravdepodobné, že Antisthenove homérske spisy boli staršie než Platónove, takže *Hippias Menší* mohol byť Platónovou (kritickou) reakciou na Antisthenov výklad. Por. ([14], 176); [11], 121 – 124).

ti, ktoré by sme mohli pripísať prispôsobivej osobnosti: Odysseus je človek s mnohými skúsenosťami (πολύτλας), je veľmi dômyselný (πολύμητις), používa mnoho chytrých úskokov (πολυμήχανος) – jednoducho je to „hradoborec“ (πτολίπορθος), lebo len vďaka jeho dômyselnosti Gréci dobyli Tróju. Odysseova zdatnosť konania sa zakladá na všestrannosti, ktorú stelesňuje schopnosť používať praktickú rozumnosť v každej situácii a za každých okolností. Praktický charakter rozhodovania, ktorý sa vzpiera tak homérskej, schematicky uchopenej zdatnosti, ako aj prílišnému intelektualizmu, patril k duchu sókratovského hnutia – aspoň toho, ktoré rozvinuli raní kynici v nadväznosti na sókratovca Antisthena.

Epithetum *polytropos* v Antisthenovom *Odysseovi* neznamená „konajúci mnohými spôsobmi“, t. j. meniaci charakter ako chameleón, konajúci bez škrupúl, ale poukazuje na múdrosť a zdatnosť v prispôbení rôznych spôsobov reči konkrétnemu poslucháčovi i času. Polytropický Odysseus je múdry σοφός, v dvojakom zmysle: v morálnom („obratný charakter“) i v rečníckom („obratný rečník“). Odysseus je múdro konajúci človek, lebo dokáže používať rôzne figúry reči (τρόποι) v rôznych situáciách s ohľadom na konkrétného poslucháča.¹⁵ Odysseus predstavuje akýsi prototyp sókratovského mudrca. Antisthenés interpretuje v rovnakom duchu dokonca aj Pythagora, ktorý bol schopný prispôbiť svoju reč deťom, ženám, archontom aj efébom.¹⁶ Prívlastok πολύτροπος v Antisthenovom čítaní znamená „pružný v zdôvodneniach“ (λόγοι), „obratný v diskusiách“ (διαλέξεσθαι) a „múdry v rozdielnom prístupe k rozdielnym ľuďom“ (múdry schopnosťou prispôbiť argumentáciu spolubesedníkovi).¹⁷ Takto poňatá polytropia odkazuje priamo na Sókratove *elenktické* dialógy, ako ich poznáme z pera raného Platóna a ďalších sókratovcov.

Už sme spomenuli, že Antisthenés nehovorí o tom, kto zvíťazil vo fiktívnych pretekoch. Aj túto figúru by sme mohli pochopiť v sókratovskom duchu, lebo Sókratove skúmania zdatností nevyúsťujú do pozitívnych odpovedí. Celkový priebeh rečníckeho zápasu medzi Aiantom a Odysseom nás vedie k presvedčeniu, že Odysseova zdatnosť, vykreslená v priamom protiklade k zdatnosti Aiantovej, je z rozumového hľadiska prijateľnejšia, a najmä v dobe, ktorá už nepozná hrdinov homérskeho typu, prakticky uskutočniteľnejšia. Novými hrdinami sa stávajú tí, ktorí vládnu rečou, najmocnejšou zbraňou, resp. tí, ktorí nás učia autonómii rozhodovania o vlastnom živote. Ak sofistika zdôrazňuje moc logu a vyzdvihuje schopnosť reči presvedčiť (Gorgias, DK B 11), v sókratike vystupuje do popredia požiadavka vnútorného duševného rozhodovania. Odvaha, spravodlivosť a každá zdatnosť konania je predovšetkým vnútornou schopnosťou rozhodnúť sa pre konanie, za ktoré nesieme plnú zodpovednosť. O svoju dušu sa musíme starať preto, lebo v nej

¹⁵ Declava Caizzi ([2], 106 – 107) upozorňuje, že Odysseovu schopnosť vychádzať s rôznymi ľuďmi by sme mohli prirovnať k Sókratovej ironickej charakteristike Antisthena ako vynikajúceho zvodcu; por. Xen., *Symp.* 4.64.

¹⁶ VA 187,16 – 17 Gian. (= Porphy., *Schol. ad Od.* I,1, 24 – 25): Odysseus a Pythagoras sú dvaja z mnohých σοφοί, ktorí „sú obratní v reči a dokážu vyjadriť rovnakú myšlienku (τὸ αὐτὸ νόημα) s ohľadom na mnoho τρόποι (κατὰ πολλοὺς τρόπους)“.

¹⁷ Antisthenés využíva pri výklade prívlastku *polytropos* analógiu τέχνη – typickú pre sókratovské zdôvodňovanie potreby zdatného konania pre blaženosť –, keď prirovnáva znalca vo veciach zdatnosti k lekárovi, ktorý diagnostikuje choroby (VA 187,26 – 27 Gian. = Porphy., *Schol. ad Od.* I,1, 36 – 39).

a iba v nej sa môžu zrodit' činy, ktoré vedú k blaženému životu.

Aias sa spolieha na svoj štít, ktorý pripodobňuje k neprekonateľným hradbám mesta. Odysseus odmieta jeho prirovnanie, lebo zdatnosť zakladá na nepravej odvahe (VA 54, §7 Gian.). Aiantove výbuchy hnevu prezrádzajú nestály charakter a slabú odolnosť proti vášňam; rúti sa do boja s' a diviak a nehľadá na to, aké konanie by bolo najrozumnejšie (VA 54, §§5 – 6 Gian.). Odysseus nemôže nazvať Aiantove činy zdatnými: Aias koná ako šialenec (VA 54, §§ 4-7 Gian.) a ako malé dieťa (παῖδες; VA 54,35 Gian.), t. j. ako bytosť, ktorá nedokáže autonómne rozhodovať o svojom živote. Aias trpí obmedzeným úsudkom (ἀμαθία; VA 54,22 a 54,78 Gian.). Práve *amathia* sa označuje za „najväčšiu zo všetkých chýb“ (δὲ κακὸν μέγιστον τοῖς ἔχουσιν; VA 54,78 Gian.). Rovnaké presvedčenie zdieľajú Sókratovi nasledovníci vrátane Platóna, ktorý spája Sókrata s tézou *Zdatnosť je vedenie*.

Odysseova odvaha vychádza z praktickej rozumnosti a všestrannosti. Proti Aiantovým výhradám sa Odysseus bráni poukazom na to, že jeho údajné nehanebné konanie v boji je v skutočnosti umiernenou opatrnosťou bojovníka, ktorému leží na srdci konečné víťazstvo jeho druhov (VA §§7-8 Gian.). Odysseovou zbrojou nie sú štíty a meče, a to ani tie, ktoré ukul božský Héfaistos, ale rozumné rozhodnutia. Vďaka nim sa Odysseus dokáže vyrovnáť s hanbou, ktorá je pre Aianta neznesiteľná. Z Odysseovho hľadiska je dočasné poníženie iba nevyhnutným krokom ku konečnému víťazstvu. Odysseove slová nachádzajú opäť svoju analógiu v sókratovskom hnutí kynikov, pre ktoré bola príznačná téza, že dobrému človeku nemôže nastať nič zlé. Odysseus hľadá na *telos* konania, ktorému sa podriaďujú jednotlivé skutky. Jeden kynický výrok pripisovaný Antisthenovi v súvislosti s Platónovou kritikou hovorí: „Údelom kráľov je konať dobré veci, ale počúvať o sebe zlé“ (DL 6,3 – 4). Kráľovská *techné* je typickou sókratovskou metaforou vlády nad životom, ktorá vychádza zo schopnosti sebaovládania (por. s Platónovým *Alkibiadésom*).

Antisthenés v sókratovskom duchu reinterpretuje básnickú tradíciu, ktorá obviňuje Odyssea z klamlivého charakteru. Antisthenés vykladá prívlastok *polytropos* tak, že výrazu *tropos* pripisuje význam rečnickej zdatnosti: Odysseus je v Antisthenovom stvárnení polytropický rečník, ktorý dokáže prispôbiť reč konkrétnemu poslucháčovi, takže tú istú vec vie vysvetliť mnohými spôsobmi. Podobne sa musíme v živote rozhodovať s ohľadom na konkrétnu situáciu a jedinečné okolnosti: Nejestvujú univerzálne pravidlá konania, ktoré z nás urobia šťastného človeka. Pravidlá si musíme stanoviť sami a jedine my sme zodpovední za svoje konanie. Ak budeme schopní používať reč tak ako Odysseus, budeme múdri a zdatní v konaní (ἀγαθοί). Skutočný rečník je dobre konajúci človek – sleduje vždy ten istý zámer, aj keď mení trópy reči. Antisthenov Odysseus uzatvára, že medzi rečníkovým prehovorom a poslucháčstvom, ktorému prispôbuje svoju reč, vzniká vďaka vytvorenej reči jednota.¹⁸ V podobnom duchu bude obhajovať rečníctvo ďalší Gorgiov žiak a ďalší veľký rival Platóna Isokratés, pre ktorého sa stane rétorika synonymom najvyššieho vzdelania (φιλοσοφία).¹⁹

¹⁸ O rétorike ako umení reči, ktoré si vyžaduje prispôbivosť s ohľadom na poslucháča, hovorí Platónov Sókratés vo *Faidrovi* (271c10-272b4).

¹⁹ Podľa jednej anekdoty zo Stobaia (II 31,176 = VA 173 Gian.) Antisthenes radil tomu, kto sa chystá žiť s bohmi, aby sa stal milovníkom múdrosti, a tomu, kto sa chystá žiť s ľuďmi, aby sa stal rečníkom.

Naše čítanie nás vedie k presvedčeniu, že Antisthenovo chápanie zdatnosti má bližšie k Odysseovi než k Aiantovi. Ale jedna skupina správ o Antisthenovi naznačuje aj inú možnosť výkladu: Diogenés Laertský pripisuje Antisthenovi názor, ktorý má zrejme kynický pôvod: *Zdatnosť sama stačí na to, aby sme žili blažene*; potrebujeme na to len kus sókratovskej sily (či vôle, Σωκρατική ισχύς; DL 6.11). Zdatnosť konania spočíva v činoch a okrem nich nepotrebujeme ani veľa slov, ani veľa učenia (t. j. dialektického skúmania; DL 6.11). Antisthenés podľa všetkého nezavrhuje vzdelanie, ako to urobila jeho kynickí nasledovníci – vzdelanie je potrebné (zdatnosť sa dá naučiť) –, ale zdatnosť si vyžaduje špecifickú výchovu, akú poskytol Cheirón Hérakleovi.²⁰ Zdatnosť konania sa zaobíde bez rozsiahleho výkladu (βραχύλογος); „nezdatnosť“, t. j. chyba konania (κακία), je naopak hovorenie bez konca (ἀπεραντολόγος; Gnom. Vat. 12). Tieto tézy majú antiintelektualistický charakter a mohli byť namierené tak proti sofistom, ako aj proti Platónovmu rozvinutiu sókratiky čiže proti logizácii etických skúmaní. U neskorších kynikov sa spoja s radikálnym odmietnutím konvenčného vzdelania (por. DL 6.24; 6.27).

Oslava jednoduchého a priameho charakteru sa v priebehu dvoch storočí premení. Na jednej strane stojí archaická obhajoba hrdinskej chrabrosti, ktorá je hodná chvály, a na strane druhej klasické hľadanie zdatnosti konania, ktoré vychádza z vnútorného rozhodovania. Zdá sa, že „kynizovaný“ (kynikmi reinterpretovaný) Antisthenés by mohol pristupovať k vzťahu slov a činov podobne ako Antisthenov Aias, ktorý konal vždy priamočiaro a zaobišiel sa bez veľkých slov. Prvá hypotéza (Zdatnosť má odysseovskú povahu) by mohla byť celkom dobre nahradená druhou: Zdatnosť sa opiera o praktické príklady konania, a nie o ich skúmanie (zdatnosť má aiantovskú povahu).

Ale je tu aj tretia možnosť: Ak by sme uplatnili sókratovské postupy na výklad *Aianta* a *Odyssea*, obidvoch hrdinov by sme mohli pochopiť ako príklady krajných pozícií vo vymedzení zdatnosti. Vieme, aké dôležité miesto v gréckom morálnom myslení zaujíma *poznávanie krajnosti* v úsilí o hľadanie *primeranosti*. Antisthenove reči mohli demonštrovať jednoduchú požiadavku, aby sme sa pri vymedzení zdatnosti, t. j. toho, čo je dobre konať pre život, vyhýbali prílišnému schematizmu aj prílišnému intelektualizmu.

Ale takisto je možné, že v kontexte sókratovského hnutia mala kynická gnóma pripísovaná Antisthenovi (*zdatnosť sama stačí na to, aby sme žili blažene*) iný zmysel ako Aiantova oslava tradičnej priamočiarej zdatnosti. Pre Sókrata mohla byť praktickým činom samotná reč, t. j. dialektický rozhovor, ktorý vďaka elenktickému charakteru núti k starosti o dušu.

Takýchto „ale“ by sme mohli sformulovať niekoľko a každé by nás priviedlo k určitej hypotéze problematizujúcej zdatnosť. Aj táto nekonečná hra možností, ako pochopiť vlastné konanie, poukazuje na typickú sókratovskú črtu skúmania: Starosť o dušu je neustála činnosť, neustále vytváranie dobrého života, a nie stav.

4. Klasické myslenie poučené Xenofanovou prirodzenou teológiou a sofistickou kritikou kultu sa mohlo vyrovnat' s protirečivým obrazom homérskych bohov nielen negatívne (Platónova „cenzúra mýtov“), ale aj poukazom na skrytý zmysel (ύπονοία). Keďže homérske opisy bohov sú zavádzajúce, vyžadujú si výklad, ktorý starým príbehom prinavráti ich stratený zmysel. Kritika Homéra doviela Diagora k bezbožnosti, ale takisto ho

²⁰ Por. [Eratosth.], *Cataster*. C.40; Eudocia, *Violarium* c. 998, p. 432.

mohla priviesť k prehĺbeniu zbožnosti, keby staré mýty vykladal pomocou nového logu. V tomto duchu hovorí Pseudo-Hérakleitos, gramatik žijúci v 1. storočí, že alegorický výklad mýtov je „liekom proti bezbožnosti“ (τῆς ἀσεβείας ἔν ἐστιν ἀντιφάρμακον; *Quaestiones Homericæ* 22,1.1).

Potrebu rozumného výkladu mýtov naznačili už niektoré zlomky z Hekataia a z Pro-dika. Ale intenzívne sa touto otázkou budú zaoberať až helenistickí stoici. Ich záujem vychádza z celkového chápania *kosmu*, ktorý je pre stoikov synonymom božského poriadku a zákona nevyhnutnosti. Jedna správa pochádzajúca z 53. reči Dióna z Prúsy (Dio Chrysost., *Orat.*, LIII,4-5) hovorí o stoikovi Zénónovi: „...nič z Homérovho diela netupí (οὐδὲν ψέγει), len ho vykladá (διηγούμενος) a pouča (διδάσκων), že niektoré veci napísal podľa mienky (κατὰ δόξαν), iné podľa pravdy (κατὰ ἀλήθειαν).“ Pre nás je táto správa zaujímavá preto, lebo podľa Dióna vyvíjal rovnaké úsilie už Antisthenés (= zl. VA 194 Gian.).

Z historického hľadiska je Diónova zmienka o Antisthenovi dôležitá. Dión totiž mohol mať k dispozícii Antisthenove spisy. Zénón chcel podľa Dióna ospravedlniť protirečivosť Homérových bohov tým, že rozlíšil dva spôsoby opisu bohov: *podľa (božskej) pravdy, κατὰ ἀλήθειαν* a *podľa mienky (smrteľníkov), κατὰ δόξαν*. Tieto dva spôsoby rozprávania sú natoľko odlišné (zrejme aj pokiaľ ide o použitý jazyk), že môžu viesť k protikladnému pochopeniu jednotlivých príbehov alebo charakterov. Inými slovami, nie každý Homérov príbeh znamená pravdu, preto si vyžaduje pozorné a opatrné čítanie. Ak chceme porozumieť zmyslu vyrozprávaného mýtu, musíme k nemu pripojiť rozumný výklad. Stoické alegorické výklady homérskeho bohov sú známe. No mohli by sme postaviť na začiatok alegorickej línie už Antisthena? Pokiaľ by Diónov názor vychádzal zo znalosti Antisthenových prác, Antisthenov pomer k tradičnému mýtu by sa odlišoval nielen od hlavného prúdu sofistiky, ale aj od Platónovho Sókrata, ktorý nekompromisne kritizuje básnikov za nepravdivé tlmočenie božskej skutočnosti (*Euthyfrón, Ión, Ústava*).

Diónovu domnienku by mohla podporiť jedna pasáž z Xenofónovho *Symposia* (3,6 = VA 185 Gian.). Antisthenés tu v rozhovore so Sókratom a Nikeratom označuje rhapsódov za skupinu najhlúpejších a najlenivejších ľudí. Sókratés prisvieďča Antisthenovi slovami: „Je zrejmé, že im uniká skrytý zmysel básní, ὑπονοία.“ Sókratova nenápadná poznámka by mohla odkazovať na potrebu alegorického výkladu Homéra. Ale samotná pasáž nevyjasňuje, čo má Sókratés na mysli pod výrazom *hyponoia*.

Viaceré správy o Antisthenových homérskeho spisoch pripomínajú xenofanovskú teológiu „jedného boha“ (εἷς θεός; por. Xenophanes, DK B 23). Cicero uvádza, že Antisthenés podobne ako iní myslitelia „tvrdí v knihe nazvanej *O prirodzenosti*, že ľudových bohov je mnoho, skutočný však iba jeden“ (*De natura deorum* 1,13 = VA 180 Gian.). Podobne sa vyjadruje o Antisthenovi Klémens (Clemens, *Protr.* 6,71.1): „Boh sa nepodobá ničomu ani nikomu“ (θεὸν οὐδενὶ οἰκέναι). Ale aj napriek týmto vonkajškovým podobnostiam Antisthenés nemusel súhlasiť s prirodzenou teológiou a jej kritickou postojom k Homérovým bohom. Antisthenés mohol využívať výklad homérskeho príbehov na to, aby zdôvodňoval potrebu zdatného konania pre život. Podľa jednej Filodémovej správy uplatnil Antisthenés známu sofistickú diferenciu „podľa prirodzenosti“ a „podľa dohody“ na otázku povahy bohov (Philodemus, *De pietate* 7^a,3-8 = VA 179 Gian.): „Podľa dohody (τὸ κατὰ νόμον) sa zdá, že bohov je mnoho, ale podľa priro-

dzenosti (κατὰ δὲ φύσιν) je boh iba jeden.“ Túto tézu mohol Antisthenés pretaviť do praktického postoja: *Mudrc sa vo všetkom nechá viesť zákonmi zdatnosti* (κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς) a *nebude sa starať o dohodnuté ustanovenia obce* (οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι; DL 6,11). Obidve tézy predznačia kynicko-stoickú argumentáciu, podľa ktorej je život podľa zdatnosti (κατ’ ἀρετῆν ζῆν; SVF 1.179; 1.181; 3.12), t. j. pre stoikov život podľa prirodzenosti (κατὰ φύσιν ζῆν; SVF 3.16). Prepojenie Antisthena so stoikmi cez kynikov je veľmi dôležité pre nasledujúci vývoj antického myslenia. Z hľadiska helenistického myslenia je Antisthenov vplyv dokonca významnejší než Platónov. Prejaví sa v obhajobe postoja, podľa ktorého stoja zákony logu (t. j. tak zákony individuálnej zdatnosti, ako aj zákony prirodzenosti) vyššie než zákony obce.

Antisthenove výklady homérskych tém boli podľa zachovaných správ veľmi jednoduché, niekedy až triviálne – napr. v prípade Nestórovho pitia. Porfýrios referuje o Antisthenovom výklade *Iliady* 11,636, kde Nestór zodvihne ťažkú časú vína s ľahkosťou mladíka (zl. VA 191 Gian. = Porphyrius, *Sch. ad Il.* XI,636): staručký Nestór tak nekoná preto, že vládne mimoriadnou silou, ale preto, lebo v tej chvíli je jediný triezvy človek v spoločnosti. Morálny charakter tejto pasáže spočíva v chvále Nestórovej striedmosti. Alegorický výklad by sa mohol zakladať na metaforickom pochopení celej situácie: Nestórovo pozdvihnutie ťažkej čaše môžeme pochopiť ako Nestórovo schopnosť umierneného pitia. Nestór dvíha čašu ľahšie než podgurážení mladíci, ale nie preto, že je fyzicky silnejší, ale preto, lebo má viac morálnej sily. V Porfýriovej správe je alegorický moment zdôraznený konštatovaním, že Homér podľa Antisthena *nehovori priamo* (οὐ... λέγει), ale *symbolicky poukazuje na zmysel* (ἀλλ’... σημαίνει; por. [13], 44 – 45).

Moderní interpretátori upozorňujú, že nemáme dostatok správ, ktoré by svedčili o Antisthenovom úsilí o alegorický výklad Homéra. Na základe zachovaných zlomkov skutočne nevieme dostatočne doložiť takýto predpoklad. Ale väčšina zachovaných správ nasvedčuje tomu, že Antisthenov postoj k výkladu Homéra nebol tradičný. Antisthenés mohol využívať homérske témy na problematizáciu zdatnosti v sókratovskom duchu, ktorý mohol mať k hľadaniu *hyponoia* veľmi blízko – aspoň v myšlienkovvej línii, ktorá sa k Sókratovi hlásila cez Antisthena, Diogena, Kratéta a Zenóna.²¹

LITERATÚRA

- [1] BRANCACCI, A.: *Oikeios Logos: La filosofia del linguaggio di Antistene*. Neapoli 1990 (franc. preklad: *Antisthène: Le Discours propre*, Paris: Librairie Philosophique Vrin 2005).
- [2] DECLEVA CAIZZI, F.: *Antisthenis Fragmenta*. Documenti per lo Studio dell’ Antichità XIII. Milan: Istituto editoriale Cisalpino 1966.
- [3] DIELS, H. – KRANZ, W. (Hrsg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker (griechisch und deutsch)*. 3 zv., 6. vyd. Berlin: Weidemann 1952 – 1954.
- [4] FOCARDI, G.: Antistene declamatore. *L’Aiace et l’Ulisse* alle origine della retorica greca. In: *Sileno*, 13/1987, p. 147 – 173.
- [5] GIANNANTONI, G.: *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 4 zv. Elenchos 18. Napoli: Bibliopolis 1990.

²¹ Luis Navia ([13], 50) argumentuje proti vládnucej interpretačnej tradícii tvrdením, že Antisthenés patril k priekopníkom alegorického výkladu Homéra.

- [6] GOLDHILL, S.: *The poet's voice: Essays on poetics and Greek literature*. Cambridge & New York: Cambridge University Press 1991.
- [7] GOULET-CAZÉ, MARIE ODILE: 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 1996, pp. 414 – 415.
- [8] GROTE, G.: *Plato and the other Companions of Sokrates*. 3. vyd. London: J. Murray 1875, zv. I. (reprint tohto vydania London: Adamant Media Corporation 2005).
- [9] GUTHRIE, W. K. C.: *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press 1971.
- [10] HÖISTAD, RAGNAR: *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man*. Lund: Carl Bloms Boktryckeri 1948.
- [11] KAHN, CHARLES H.: *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press 1996.
- [12] KESTERS, H.: *Antisthène. De la dialectique. Étude critique et exégétique sur le XXVIe Discours de Thémistius*. Louvain (dizert. práca) 1935.
- [13] NAVIA, LUIS E.: *Antisthenes of Athens: Setting the World Aright*. Westport & London: Greenwood Press 2001.
- [14] PATZER A.: *Antisthenes der Sokratiker. Das literarische Werk und die Philosophie dargestellt am Katalog der Schriften*. Heidelberg (dizert. práca) 1970.
- [15] POPPER, K. R.: *Otevřená společnost a její nepřátelé*. Zv. I. Prel. M. Calda. Praha: OIKOYMENH 1994.
- [16] PUCCI, P.: *Odysseus Polytropos: Intertextual readings in the Odyssey and Iliad*. Cornell Studies, zv. 46. Ithaca: Cornell University Press 1987.
- [17] RANKIN, H. D.: *Antisthenes Sokraticos*. Amsterdam: Hakkert 1986.
- [18] STANFORD, W. B.: *The Ulysses Theme: A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*. 2. vyd. Ann Arbor: University of Michigan Press 1968 (1. vyd. Oxford: B. Blackwell 1954).
- [19] WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. VON: *Platon: Sein Leben und seine Werke*. 2 zv. Berlin: Weidmann, 3. vyd. (1. vyd. 1919) 1959 – 1962.

doc. PhDr. Vladislav Suvák, PhD.
 Inštitút filozofie a etiky PU
 ul. 17. novembra 1
 080 78 Prešov
 SR