

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

čo je podľa Antisthena počiatkom každej výchovy.<sup>5</sup> Na jednej strane sa zdá, že počiatkom každej výchovy u Antisthena je skúmanie mien (*ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις*) (*Diss.* I 17. 12), na druhej strane sa takáto definícia výchovy podľa antických ako aj moderných interpretátorov<sup>5</sup> dostáva do protirečenia. Ako dôkaz, ktorý má vyvolať nedôveru k spomínanej definícii, sa zvykne uvádzať zlomok z Diogena Laertského: „Kynici odmietajú aj všeobecné vzdelanie (*τὰ ἐγκύκλια μαθήματα*). Antisthenés radil všetkým, čo nadobudnú rozumnosť, aby neštudovali“ (DL VI 103). Môže nás antitetická povaha antisthenovskokynickej výchovy – na jednej strane intelektuálny výkon, za ktorý by sme mohli skúmanie mien považovať, a na druhej strane antiintelektuálne odmietnutie vzdelania a štúdia – do viesť k apórii?

Na prvý pohľad sa takýto prístup k výchove javí ako nejasný, ba dokonca až protirečivý,<sup>6</sup> avšak pri bližšom skúmaní sa ukazuje, že táto nejasnosť by sa mohla redukovať na problém súvisiaci s tým, ako Antisthenés chápal vzťah medzi *paideiou* a *mathésis*. Preklad aj interpretácia významu starogréckeho pojmu *paideia* narážajú na isté komplikácie. Podľa slovníka Liddell-Scott-Jones nadobúda tento pojem hneď niekoľko rôznych významov, napr. *starostlivosť o dieťa, tréning a vyučovanie, výchova, duchovná kultúra, učenie sa či to, čo sme si osvojili učením, umenie, veda*, atď. (Liddell, Scott 1996). V dielach moderných autorov sa stretávame s prekladmi ako „výchova“, „vzdelávanie“, alebo dokonca „civilizácia“ či „kultúra“ vo všeobecnosti. Naopak preklad druhého spomínaného pojmu *mathésis* nie je až taký komplikovaný a prekladáme ho ako *akt učenia, získavanie poznania, informácia, schopnosť naučiť sa niečo, výchova alebo inštrukcia*. Všetky uvedené významy sa spájajú s nadobudnutím poznatku, schopnosťou nadobudnúť nejaké poznanie alebo označujú produkt poznávacieho procesu. *Mathésis* by sme mohli snáď najlepšie preložiť ako „poznatok“ alebo „náuka“. Zatiaľ čo *paideia* indikuje skôr mentálnu kultúru ako takú, *mathésis* je úzko prepojená so vzdelávacím procesom. Týmto výrazom napríklad označuje Platón matematiku, astronómiu alebo dialektiku v procese výchovy filozofa (*Resp.* 521d).

Pokiaľ dodržiavame základné interpretačné princípy a snažíme sa tak o čo najústretovejšiu interpretáciu (*principle of charity*) (Brickhouse, Smith 1999, 3-9.) – t. j. takú, ktorá pripisuje Antisthenovi obidva zmienené zlomky a zároveň sa snaží rozumne vysvetliť ich koexistenciu v rámci jednotného pohľadu na antisthenovskú filozofiu –, musíme si uvedomiť, že aj keby Antisthenés odsudzoval nadobúdanie faktických poznatkov alebo konkrétnych náuk (napr. matematiky) v procese výchovy, neznamená to zároveň aj to, že

---

slovenský preklad A. Kalaša (Kalaš 2013).

<sup>5</sup> Dión z Prúsy, resp. Chrysostomos interpretuje túto antitetickú povahu Antisthenovho učenia ako problém medzi božskou (*δαμόνιος παιδεία*) a ľudskou výchovou (*ἀνθρωπίνη παιδεία*) (Dión, *Or.* 4.). Z moderných interpretátorov upozorňuje na toto protirečenie napríklad R. Höistad (Höistad 1948, 158) alebo D. L. Gera (Gera 2003).

<sup>6</sup> M. Porubjak ma upozornil na takmer totožný problém u Hérakleita z Efezu. Zlomok B 40 nás informuje, že mnohoučenosť rozumu nenaučí (*πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει*), a zlomok B 35 naopak hovorí o tom, že filozofi by mali byť znalcami mnohých vecí (*χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι*).

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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



*Platón*

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

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

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

<sup>16</sup> K Platónovmu chápaniu Odyssea ako „Odysseus *ἀπράγμων*“ pozri (Montiglio 2011, 47-52).

<sup>17</sup> Takýto typ človeka stojí v opozícii proti tyranovi (*Resp.* 578c).

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

Na prvý pohľad sa Gorgiovo stanovisko javí ako veľmi podobné tomu, aké prezentuje Antisthenov Odysseus alebo Platónov Sókratés v *Apológii*.<sup>22</sup> Formulácia tejto pozície v kontexte Gorgiovej druhej najznámejšej reči – *Laudatio Helenae* – naznačuje možné dištinkcie. Helena je nevinná, pretože podnetom Trójskej vojny sa nestala z vlastnej viny, ale preto, lebo konala buď na pokyn osudu a bohov (*ἡ γὰρ τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλευμάσι*) a z rozhodnutia nevyhnutnosti (*ἀνάγκης ψηφίσμασιν*), alebo bola násilím unesená, slovami prehovorená (*ἡ λόγοις πεισθεῖσα*) či premožená láskou (*ἡ ἔρωτι ἀλοῦσα*) (Hel. § 6). Celá obhajoba, resp. chvála sa síce stále nesie v duchu hesla *nemo sua sponte peccat*, avšak Helenino konanie nebolo necnostné, pretože z vlastne vôle by tak nekonala. Dichotómia *tyché* – *techné* tak v tomto konkrétnom prípade nadobúda iný zmysel ako u Odyssea. Odysseus v Platónovom eschatologickom mýte, ako aj Antisthenov Odysseus, disponujú inou *techné*, využívajú silu rozumu a porážajú nepriaznivé životné okolnosti, ktoré im do cesty stavia *tyché*. Gorgiova Helena sa necháva unášať magickou silou *logu* a nestavia sa svojmu osudu na odpor. Je to práve reč, *logos*, ktorá nám umožňuje pochopiť, čo je vlastne „sofistické“ alebo „gorgiovské“ na Antisthenovej deklamácii. Je to tá istá sila, ktorou disponuje rečník – filozof z Platónovho *Faidra*, *polytrópia* Antisthenovho Odyssea, a práve táto sila prehovára Helenu.

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

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

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

---

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

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

## Literatúra

- ANTISTHENÉS (2010) *Zlomky*. Prel. A. Kalaš. *Filozofia*, 65 (3), 257-268.
- BLASS, F. (1892): *Die attische Beredsamkeit*, II. Leipzig: Teubner.
- BECK, F. A. G. (1964): *Greek Education*. London: Methuen & Co Ltd.
- BRICKHOUSE, T. C., SMITH, N. D. (1999): *The Philosophy of Socrates*. United States of America, Westview Press Inc.
- CALOGERO, G. (1957): Gorgias and the Socratic Principle Nemo Sua Sponte Peccat. *The Journal of Hellenic Studies*, 77, Part 1, 12-17.
- CEPKO, J. (2011): Antisthenés a paideia. K sókratovskému modelu výchovy. *Filozofia*, 66 (6), 535-544.
- DIELS, H. (1951): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I–II. Ed. W. Kranz. Dublin – Zürich: Weidmann.
- GERA, D. L. (2003): *Ancient Greek Ideas on Speech, Language, and Civilisation*. Oxford: Oxford University Press.
- GIANNANTONI, G. (ed.) (1990): *Socratis et Socraticorum reliquiae*. 4 vol. Napoli: Bibliopolis.
- GORGAS (2014): *Palamédova obhajoba*. Prel. A. Kalaš. *Filozofia*, 69 (3), 267-273.
- GUTHRIE, W. K. C. (1971): *The Sophist*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HÖISTAD, R. (1948): *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*. Uppsala: Karl Bloms Boktryckeri.
- JAEGER, W. (1945): *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Vols. I– III. Oxford: Oxford University Press.
- JANAWAY, CH. (2006): Plato and the Arts. In: *A Companion to Plato*. Ed. H. H. Beson. Blackwell Publishing Ltd., 388-400.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R. (1996): *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- MONTIGLIO, S. (2011): *From Villain to Hero. Odysseus in Ancient Thought*. The University of Michigan Press.
- PRINCE, S. (2014): Words of Representation and Words of Action of Antisthenes' Ajax. In: *Antisthenica Cynica Socratica*. Ed. V. Suvák. Praha: Oikoymenh, 168-200.
- RICHARDSON, N. J. (2006): Homeric Professors in the Age of the Sophists. In: *Ancient Literary Criticism*. Ed. Andrew Laird. Oxford: Oxford University Press, 65-81.
- SCHOFIELD, M. (2005): Approaching the Republic. In: *Greek and Roman Political Thought*. Ed. Ch. Row, – M. Schofield. Cambridge: Cambridge University Press, 190-232.
- SUVÁK, V. (2010): Antisthenés: Logos ako éthos. In: *Sebapoznanie ako starosť o seba*. Ed. V. Suvák. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 112-143.
- SUVÁK, V. (2010): Antisthenés: Praktický charakter sókratovskej etiky. *Filozofia*, 65 (3), 239-248.
- SUVÁK, V., KALAŠ, A. (2013): *Antisthenis Fragmenta*. Bratislava: Univerzita Komenského.
- SUVÁK, V. (2014): *Kynizmus grécky a moderný I*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity.

---

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

ŠKVRNDA, F. (2012): Čo iné je Platónov Sókratés, než len Platón vpredu, Platón vzadu a v strede Chiméra? *Pro-Fil*, 13 (2), 75-87.

ŠKVRNDA, F. (2016): Bol Antisthenés pýthagorovec? *Filozofia*, 71 (2), 96-106.

---

Tento text vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA 1/0885/14 *Fontes Cynicorum: pramene kynizmu a ich interpretácia*.

---

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