

## DIOGENOV POSTOJ K ĽUDSKEJ SEXUALITE: HEDONIZMUS, ALEBO ASKETIZMUS?

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

KALAŠ, A.: Diogenes' Attitude to Human Sexuality: Hedonism or Asceticism?  
FILOZOFIA, 71, 2016, No. 2, pp. 119-130

Diogenes' attitude to sensual pleasure has been for a long time the object of cheap scandalization among laymen, as well as the cause of interpretational variety among the scholar authorities. In the present paper we propose several interpretative options offered by the doxographical records of Diogenes' attitudes to human sexuality. The author identifies and compares two types of asceticism: the radical on one side and eudaimonistic or hedonistic on the other, which he further refers to as the „Oriental“ and „Greek“ respectively. It is argued, that Diogenes' position may be classified as moderate, hedonistic asceticism, which is characteristic also for the Greek culture in general. The author also tries to prove that the specific Diogenes' notion of justice as well as his public masturbation is fully compatible with his historically highly probable attitude to hedonistic asceticism.

**Keywords:** Diogenes – Cynicism – Hedonism – Antihedonism – Asceticism – Pleasure – Justice – Masturbation

**1. Opovrhovanie rozkošou: Diogenov antihedonizmus?** Keď čítame doxografické správy o Diogenovi, skôr či neskôr nadobudneme dojem, že tento kynik zameral nemilosrdné ostrie svojho kynizujúceho meča aj na oblasť pôžitkov a sféru ľudskej sexuality. Základnou a snáď jedinou nespochybniteľnou historickou črtou kynizmu je predsa neochvejný odpor proti konvenciám (por. Giannantoni 1990, 4. zv., 531-532), teda proti postojom, názorom a praktikám, ktoré zastávajú davy, nesúadne masy ľudí, ktoré sa neradia zdravým rozumom, ale inštinktom stáda a vlastného tela. Čo môže byť viac davové, inštinktívne a konvenčné ako hnanie sa za telesnými pôžitkami? Diogenovo opovrhovanie rozkošou je okrem iných doxografických správ zjavné aj z týchto fragmentov:

zl. *SSR* V B 7 (= Diog. Laert. VI 38): „Hovorieval, že [scil. Diogenés] kládol odvalu do protikladu s náhodou, prirodzenosť so zákonom, rozum s vášňou.“<sup>1</sup>

zl. *SSR* V B 198 (=Diog. Laert. VI, 51): „Diogenés povedal, že láskou sa zaoberajú tí, čo nemajú nič iné na robotu“ (... τὸν ἕρῳτα σχολαζόντων ἀσχολίαν).

zl. *SSR* V B 199 (= Diog. Laert. VI 67): „Diogenés povedal, že milovníci nikdy ne-

<sup>1</sup> V texte štúdie uvádzame vlastné preklady antických textov. Pri príprave tohto príspevku mi bol veľkou oporou a pomocou rukopis komentára Vlada Suváka k pripravovanému slovenskému vydaniu Diogenových zlomkov, ktoré majú vyjsť v roku 2016 vo vydavateľstve Univerzity Komenského. Svojmu kolegovi som za všetku túto pomoc a podporu veľmi vďačný.

dosiahnu vytúženú rozkoš“ (... τοὺς ἐρῶντας ἔφη πρὸς ἡδονὴν ἀτυχεῖν).

zl. *SSR* V B 318 (= Diog. Laert. VI 66): „Diogenés povedal, že otroci otročia pánom a nepodarení ľudia svojim túžbam“ (τοὺς μὲν οἰκέτας τοῖς δεσπόταις, τοὺς δὲ φαύλους ταῖς ἐπιθυμίαις δουλεῦειν.).

V priebehu minulého storočia sa teda sformovala početná skupina interpretátorov presvedčených o tom, že základnou charakteristikou ranej generácie kynikov na čele s Diogenom bol antihedonizmus, asketizmus a rigorizmus. Autori ako Gerhard, Dümmler, Hense, Dudley alebo von Fritz<sup>2</sup> a ďalší súdia, že raný kynizmus nemohol byť hedonistický, pretože hedonizmus podľa nich začal prenikať do kynizmu až v 3. stor. pr. Kr. počnúc Biónom z Borysthenu,<sup>3</sup> a najmä Menippom z Gadar. Zo všetkých doxografických svedectiev, ktoré údajný Diogenov antihedonizmus, rigorizmus a asketizmus potvrdzujú, sú najmarkantnejšie miesta u Diogena Laertského, kde sa hovorí, že Diogenés sa v lete váľal po rozpálenom piesku a v zime objímal zasnežené sochy.<sup>4</sup> Prikláňame sa k presvedčivej argumentácii autora Höistada, ktorý historickú hodnovernosť týchto správ spochybňuje, keď tvrdí, že vierohodnosť tejto ani iných správ podobného typu nemožno odvodiť zo správy samotnej, pretože neuvádza svoj historický zdroj.<sup>5</sup> V nasledujúcom výklade uvidíme, že extrémne praktiky Diogenovho otužovania možno skôr zaradiť do negréckej tradície tzv. radikálneho asketizmu, praktizovaného napr. indickými gymnosophistami.

**2. Môže existovať rozkoš, ktorá je v Diogenových očiach dobrá? Spojenie hedonizmu a asketizmu.** V korpuse Diogenových zlomkov môžeme nájsť veľké množstvo fragmentov, ktoré naznačujú pozitívne hodnotenie rozkoše. Diogenés sa odrazu ukazuje ako ten, kto dokáže prežiť svoj život pohodovo, príjemne, ba dokonca naplniť ho špecifickým druhom pôžitkov. Už Zeller tvrdil, že kynici si podľa Sókratovho vzoru uvedomili, že filozofia im dáva skutočnú nezávislosť a že rozkoš získava tú správnu chuť odriekanim (Zeller 1922, 308-309). Zahĺbme sa do diogenovských fragmentov a pokúsme sa bližšie identifikovať, o aký druh hedonizmu v Diogenovom prípade ide:

zl. *SSR* V B 300 (= Stob. IV 39,21) O Diogenovi: „Skutočná blaženosť spočíva v tom, že duša a myseľ sa nachádzajú v stave trvalého pokoja a neutíchajúcej radosti.“

zl. *SSR* V B 301 (= Stob. IV 39,20): Diogenov názor: „Blaženosť totiž nespočíva v ničom inom len v tom, že človek sa skutočne teší a nikdy nezarmucuje bez ohľadu na to,

<sup>2</sup> Porovnaj napr. (Gerhard 1912, 388-408; Fritz 1926, 42 a n.; Dudley 1990<sup>2</sup>, 1937<sup>1</sup>, 103 a n.).

<sup>3</sup> Podľa K. Fritza navyše Bión nebol nikdy ani pravým kynikom (Fritz 1926, 42 a n.).

<sup>4</sup> ... καὶ θέρους μὲν ἐπὶ ψάμμου ζεστῆς ἐκυλινδεῖτο, χειμῶνος δ' ἀνδριάντας κεχιονισμένους περιελάμβανε, πανταχόθεν ἑαυτὸν συνασκῶν („... a v lete sa váľal po horúcom piesku, v zime však objímal zasnežené sochy, všetko využívajúc na cvičenie seba samého“) zl. *SSR* V B 174 (= Diog. Laert. VI 23, 7-9).

<sup>5</sup> Podrobnejšie k Höistadovej argumentácii proti Fritzovým argumentom, ktoré sa snažia ako zdroj predmetných správ o údajnom Diogenovom radikálnom asketizme identifikovať v príslušnom gréckom texte spomenutého Theofrasta, pozri (Höistad 1948, 133 a n.).

na akom mieste a v akých životných situáciách sa ocitne.“

zl. SSR V B 291 (= Diog. Laert. VI, 71): „Veď pravdou je podľa neho aj to, že samotné pohrdanie rozkošou je veľmi príjemné, ak sa naň človek dopredu cvičí. Uvádza, že ak tí, ktorí sú zvyknutí žiť v rozkošiach, pociťujú prechod k opačnému stavu veľmi nepríjemne, tak aj tí, ktorí sú vycvičení na nepohodu, budú pociťovať ešte väčšiu rozkoš ako tamtí – a to pri pohrdaní rozkošou.“

Z posledného zlomku vyplýva, že Diogenés vôbec neodmietal pôžitok, životnú príjemnosť, ani potešenie. Prvé dva zlomky citované v tejto časti prezrádzajú, že hodnotu pre neho majú skôr duševné pôžitky, napríklad trvalý pokoj (ήσυχία), neutíchajúca radosť (ίλαρότης) či priamo v treťom zlomku spomenutá eudaimonia (εὐδαιμονία). Autori ako F. Sayre a iní sa dokonca domnievajú, že hedonistická orientácia bola vlastná už staršiemu kynizmu. Kynizmus bol teda podľa Sayreho spočiatku „krátkou cestou k blaženosti“, a až potom sa stal „krátkou cestou k zdatnosti“ – ako ho klasifikovali stoici (Sayre 1938, 2-5, 106).

Miernejšiu interpretačnú pozíciu zastáva Giannantoni (Giannantoni 1990, zv. IV, 533-535). Jednak jednoznačne odmieta Sayreho interpretáciu a tvrdí, že pramene, o ktoré sa opiera, pochádzajú z neskoršieho obdobia, a ak niečo potvrdzujú, tak skôr hypotézu Gerharda a iných o Diogenovom antihedonizme. Špecifický postoj filozofa k problematike pôžitkov možno podľa Giannantonioho vysvetliť základnou motiváciou Diogenovho myslenia a správania, ktorou bola polemika proti zabehaným názorom a všeobecne uznávaným hodnotám. Preto sa Diogenés jednoducho nemohol nepostaviť proti všeobecne rozšírenému naháňaniu sa za pôžitkami a za šťastím, najmä za pôžitkami *par excellence*, ktorými sú pôžitky spojené s uspokojovaním sexuálnych potrieb, ale aj za pôžitkami spojenými s jedením, pitím a pohodlím. Zároveň však musel Diogenés podľa G. Giannantonioho prezentovať svoj spôsob života ako čosi v konečnom dôsledku hodnotnejšie a aj príjemnejšie. Práve v tejto motivácii vidí Giannantoni zdroj Diogenovho hedonizmu s výrazným eudaimonistickým zafarbením (Giannantoni 1990, zv. IV, 533-535).

Ak bol teda Diogenés naozaj hedonista, a nie antihedonista (ako ho chceli mnohí naozaj vidieť), položme si otázku, o aký druh hedonizmu v jeho prípade ide. Pri hľadaní odpovede na ňu musíme nevyhnutne zobrať na vedomie fakt, že mnohým významným interpretátorom pripadal Diogenés naozaj ako rigorista, asketik a mrzutý nepriateľ príjemností života. Prečo nám jeho doxografický obraz pripadá tak ambivalentne? Čo ak by sa v jeho skutočnej historickej filozofickej povahe organicky spájali dve zdanlivo protirečiacie črty hedonizmu aj asketizmu, pôžitkárstva i rigorizmu, životnej pohody i lopoty zároveň?

Domnievame sa, že odpoveď na vynárajúce sa protirečenia poskytuje Diogenovo preformulovanie Antisthenovho vyhlásenia, že „námaha je dobro“ (ó πόνοσ ἀγαθόν) (zl. SSR V A 85 = Diog. Laert. VI 2, 10), do podoby:

zl. SSR V B 292 (= Stob. III 7,17 = Epictet. fr. 57 Smets] Diogenov názor: „Tvrdil, že žiadna námaha nie je dobrá, ak sa po nej nedostavuje dobrá nálada a nie telesná, ale duševná sila.“

Práve v tejto Diogenovej formulácii nachádzame ono podivné sklbenie hedonizmu a asketizmu.<sup>6</sup> Diogenés si vyberá len také námahy a útrapy, ktoré mu prinesú tú najhodnotnejšiu a najtrvalejšiu rozkoš, ktorou je rozkoš duše. Toto zaujímavé spojenie hedonizmu a asketizmu u Diogena veľmi vhodne nazval bádateľ R. Höistad eudaimonistickým hedonizmom. Autor sa téme venuje pomerne podrobne (Höistad, 1948, 132-138), pričom zdôrazňuje že Diogenov asketizmus nebol radikálny, ale eudaimonistický, pretože radikálny asketizmus sa mal v Grécku rozšíriť až v neskoršom období pod východnými vplyvmi (Höistad 1948, 134). Základom tohto – nazvime ho pre naše potreby radšej takto – hedonistického asketizmu u Diogena je podľa Höistada „oslobodenie od všetkých vonkajších okolností, takže človek môže viesť život, v ktorom sú ľudské potreby redukované na absolútne minimum“ (Höistad 1948, 134). Radikálny asketizmus orientálnej proveniencie priblížime v našom článku trochu neskôr, keď uvidíme zaujímavú pasáž zo Strabóna, ktorý opisuje Onésikritovo stretnutie s indickými gymnosofistami. Na tomto mieste len uvedieme, že v radikálnom asketizme je podľa Höistada asketizmus cieľom samým osebe a je dovedený *ad absurdum*. Jeho cieľom je *ἐγκράτεια*, a nie *εὐδαιμονία*, ktorá je prvoradým cieľom v asketizme eudaimonistickom (porovnaj tiež Höistad 1948, 134, 135).

Ak sú predložené hypotézy správne a historický Diogenés bol naozaj hedonista – aj keď s prívlastkom „asketický“ –, tak sa na toto historické asketicko-hedonistické jadro mohli úspešne nabaľovať všetky neskoršie doxografické správy zobrazujúce – často zveličeným spôsobom – Diogena ako pôžitkára. Ide najmä o pramene z cisárskej doby:

zl. SSR V B 265 (= Epictet. Dissert. I 24, 6-9): „A aké len veci povedal tento vyzvedač o fyzickej námahe, aké o rozkoši, aké o chudobe! Telocvičňa je podľa neho lepšia ako akýkoľvek drahý purpurový odev. A spať na holej zemi sa v jeho očiach takpovediac vyrovná tej najmäkšej posteli.“

zl. SSR V B 264 (= Julián *Orat.* IX, 19): „Ale Diogena nebudeme viniť ani mu vyčítať, že občas navštívil prostitútku.“

zl. SSR V B 298 (= Maxim. Tyr. *Philosoph.* XXXII 9): „Ale aj onoho Diogena privádza do suda rozkoš. (...) Keď budeš navzájom porovnávať jednotlivé rozkoše, zistíš, že tie, ktorým sa oddával Diogenés, jednoznačne víťazia. (...) Diogenove rozkoše však nepoznajú nárek, stonanie, slzy a ani zármutok. (...) Dovolil by som si dokonca povedať, že nik nebol väčším milovníkom rozkoše ako Diogenés. (...) ako jediný zo všetkých ľudí si užíval v najväčšej hojnosti rozkoše, ktoré už nebolo treba strážiť, ktorých je pre každého dosť a ktoré mu ani nikto nezávidel.“

Ak sú naše hypotézy správne a historický Diogenés bol naozaj hedonistický asketik, tak vychádzajúc z tejto interpretačnej hypotézy bude možné vysvetliť nielen pôvod správ

---

<sup>6</sup> Len pripomíname, že takýto motív môžeme nájsť aj v skoršej sókratovskej tradícii, či už u Xenofóna, alebo aj u Platóna, napr. v *Prótagorovi*, kde Sókratés zastáva tzv. „umiernený hedonizmus“ – ak si človek odriekne okamžité pôžitky, prináša uspokojenie potrieb oveľa väčší pôžitok. Za tento postreh som vďačný Lívii Flachbartovej.

vidiacich v ňom hedonistu, ale aj pôvod antických správ a neskorších interpretácií, ktoré v Diogenovi identifikovali antihedonistu, rigoristu a plnokrvného askétu.

**3. Je vrcholnou rozkošou podľa Diogena spravodlivosť? Spravodlivé je odriekanie rozkoší vedúce k rozkošiam – alebo opäť hedonistický asketizmus?** Príznačným vyústením Diogenovho konceptu hedonizmu, ktorý je prioritne zameraný na dušu a hľadanie ušľachtilých stavov či „rozkoší“, v ktorých sa môže nachádzať, by mohol byť nasledujúci text, v ktorom doxograf Stobaios pripisuje akémusi Diogenovi názor stotožňujúci najvyššiu rozkoš so spravodlivosťou:

Stob. III 9,46: Diogenove myšlienky: „Spravodlivosť teda prináša duši veľké uvoľnenie. Pre človeka je totiž veľkou výhodou a pôžitkom, ak žije bez strachu a hanby pred kýmkoľvek. Ten, kto má v duši spravodlivosť, je užitočný nielen pre ostatných, ale úplne najviac práve sám pre seba. Nikdy sa totiž nepokúsi konať nepravosť voči sebe samému, a to ani v tých najmenších detailoch života. Nikdy si vlastnou vinou nespôsobí ani zármutok či chorobu. Zmysly, ktoré mu dala príroda, bude považovať za bohov a bude ich aj správne používať. Nikdy sa totiž nebude snažiť vykonať niečo, čo je nad jeho možnosti a sily. Najviac zo všetkého bude mať pod kontrolou rozkoše, a preto mu budú na osoh. Tomu, kto sa správa k sebe samému spravodlivo, vzniká pôžitok aj zo sluchu, zraku, potravy či telesného styku... a nebezpečenstvo vzniká v súvislosti s vecami, ktoré sú najdrahšie a ktoré ľudia musia mať za každú cenu. Vari si ešte nevidel ľudí, ktorých duša je vo dne v noci vydesená na smrť? Alebo takých, čo sa celkom bez rozumu vrhajú do mora alebo do objatia hetéry?“

Viacerí autori tento text pripisujú Diogenovi zo Sinópy. Zeller o Diogenovom autorstve nepochybuje, ale nevie sa rozhodnúť, z ktorého Diogenovho diela by mal text pochádzať (Zeller 1922, 310, pozn. 3). E. Weber zasa poukazuje na obsahovú príbuznosť so zl. SSR V B 300 a SSR V B 301, ktoré sú v Giannantonioho zbierke zaradené v časti, kde Diogenés hovorí o blaženosti (Weber 1887, 81). Zarážajúci je však fakt, že Gabriele Giannantoni síce vzal názor týchto odborníkov na vedomie, no napriek tomu pasáž do svojej zbierky nezaradil (Giannantoni 1990, zv. IV, 531-532). Domnieva sa, že keby sa text zachoval bez hesla, nikomu by ani nenapadlo pripisovať ho Diogenovi zo Sinópy. Nepopiera, že v texte sa očividne prelínajú kynické a démokritovské motívy, no takýto myšlienkový prienik je podľa neho produktom neskoršej doby, pričom rozhodujúcu úlohu v ňom mal zohrať kynik Démétrios. Autorstvo pasáže je teda podľa Giannantonioho možné pripísať celkovo až štyrom rôznym „Diogenom“.<sup>7</sup>

Proti inej Giannantonioho námietke, totiž že v texte absentuje typický diogenovský

---

<sup>7</sup> Mali by nimi byť: démokritovec Diogenés zo Smyrny, o ktorom sa zmieňuje Diog. Laert. IX 49, ďalej bližšie neznámy epikúrovec Diogenés, ktorý dobre poznal Démokritov spis *O spokojnom živote* a od ktorého vraj pochádzajú aj Stobaiove pasáže v SSR V B 300 a SSR V B 301, ďalej Diogenés, o ktorom sa opakovanne zmieňuje Diogenés Laertský v Epikúrovom životopise, a napokon epikúrovec Diogenés z Oinoandy (por. (Giannantoni 1990, zv. IV, 531-532).

polemický náboj proti mienke davu (Giannantoni 1990, zv. IV, 531-532), možno oponovať tým, že hľadaný polemičský náboj proti mienke davu je implicitne obsiahnutý už v samotnom filozofickom koncepte jemného či „sofistikovaného“<sup>8</sup> hedonizmu, ktorý text prezentuje. Nezná elitársky a proti mienke nerozumného davu tvrdenie nášho prameňa, že „nebezpečenstvo vzniká v súvislosti s vecami, ktoré sú najdrahšie a ktoré musia ľudia mať za každú cenu“? Koncept hedonizmu založeného na dodržiavaní spravodlivosti<sup>9</sup> je totiž sám osebe aristokratický, elitársky a na hony vzdialený akejkol'vek simplifikácii zo strany nevzdelaného davu.

Keď si predložený zlomok všimneme bližšie, zistíme, že v ňom môžeme identifikovať aj istú dávku asketizmu. Ako sme argumentačne zdôvodňovali vyššie, asketizmus nasmerovaný k blaženosti, či priamo k rozkoši zrejme konštituoval samotné historicky pravdepodobné jadro Diogenovej filozofie, akýsi východiskový bod, z ktorého môžu prameniť najrozmanitejšie interpretácie kynického postoja k telesným pôžitkom. Špecifický „asketický“ charakter dodržiavania spravodlivosti vidíme v citovanom zlomku najmä v tom, že sama spravodlivosť nás vedie k tomu, aby sme mali najviac pod kontrolou práve rozkoše (φυλάττων δὲ τὰ μάλιστα καὶ ἡδονάς). Tento postoj však v konečnom dôsledku smeruje dokonca k akémusi zisku (καὶ ὠφελείας λαμβάνων διὰ τούτων), ktorý má paradoxne podobu – kvalitatívne očividne „vyšších“ – pôžitkov poskytovaných sluchom, zrakom, potravou či telesným stykom (ἀπὸ ἀκοῆς καὶ ἀπὸ ὀράσεως καὶ ἀπὸ τῆς τροφῆς καὶ ἀπὸ <τῶν> ἀφροδισίων ἡδοναὶ ἔσονται). Nejde o vskutku brilantný filozofický výkon eudaimonisticky, či dokonca hedonisticky zameraného askétu, ktorý dokáže pretaviť sebaodriekanie v rozkošiach na kvalitatívne vyšší stupeň ich plnokrvného užívania? Teda aj zlomok, v ktorom sa Diogenés vyjadruje o spravodlivosti, je v plnom súlade s hypotézou, že tomuto filozofovi možno pripísať postoj hedonistického (či eudaimonistického) asketizmu, ktorý sme načrtli v predchádzajúcej časti príspevku.

#### **4. Radikálny orientálny asketizmus ako protiklad gréckeho eudaimonistického asketizmu.** Najvhodnejším spôsobom, ako priblížiť protiklad medzi gréckym a orientál-

---

<sup>8</sup> „Sofistikovaným“ by sa dal nazvať hedonizmus, či skôr labužníctvo, ktoré prejavuje Antisthenés v Xenofóntovom *Sympóziu*: „Veru je veľký rozdiel – keď už hovoríme o rozkoši –, či si dám niečo, až keď príde hlad a smäd, alebo či užívam nejakú lahôdku, ako napríklad toto víno z ostrova Thasos. Pijem ho preto, lebo nám ho ponúkajú, hoci nie som vôbec smädný“ (preklad A. Kalaš) (zl. SSR, V A 82 (= Xenoph. *Symp.* 4,41,4 – 42,1)); porovnaj celý zlomok aj s komentárom (Suvák, Kalaš 2013, 210-217).

<sup>9</sup> Istú komplikáciu by však mohla predstavovať skutočnosť, že spravodlivosť nebola u kynikov (na rozdiel od stoikov) dominantnou témou. Dawson v tomto kontexte zdôrazňuje: „Spravodlivosť je [u kynikov] zvyčajne definovaná negatívnym spôsobom: dikaiosyné je chápaná ako absencia takých konfliktov, ktoré vyplývajú z vlastníctva, pôžitkov a reputácie“ (Dawson 1992, 141-142). Za túto poznámku som vďačný U. Wollnerovi, ktorý ju formuloval na konferencii v októbri 2015 na Veľkej Javorine. Osobne som však presvedčený, že aj proti Dawsonovmu tvrdeniu možno postaviť protipríklad: Antisthenés v Xenofóntovom *Sympóziu* hovorí: „... tí, čo v živote viac hľadajú na striedmosť (εὐτέλεια) ako na prepych (πολυχρηματία), sú aj oveľa spravodlivejší (δικαιότεροι): kto sa uspokojí s tým, čo má, rozhodne nebude túžiť po cudzom“ (zl. SSR, V A 82 (= Xenoph. *Symp.* 4,42,1 – 43,1); porovnaj celý zlomok aj s jeho komentárom (Suvák, Kalaš 2013, 210-217)).

ným typom asketizmu, je pozrieť sa na to, ako podľa Grékov „fungoval“ orientálny asketizmus priamo v živote. Informácie „z prvej ruky“ nám podáva Strabónovo dielo *Geografia*, v ktorom sa opisuje údajné<sup>10</sup> stretnutie Alexandrovho vyslanca Onésikrita s východnými gymnosofistami, tzv. nahými mudrcmi. O týchto tajuplných filozofoch Východu píše aj Plútarchos opisujúci ich stretnutie s Alexandrom<sup>11</sup> a tiež Cicero, ktorý v *Tuskulských rozhovoroch* uvádza, že tí, ktorí sú v Indii považovaní za mudrcov (*sapientes*), žijú nahí a bez bolesti znášajú sneh a zimy Kaukazu. Keď sa títo mudrci – podľa Ciceronových slov – odovzdajú ohňu, bez stonania zhoria.<sup>12</sup> Začítajme sa teda do nasledujúceho Strabónovho opisu východných mudrcov a pokúsme sa zhrnúť črty odlišujúce grécky typ asketizmu od jeho orientálneho typu. Text kvôli rozsahovým obmedzeniam nášho príspevku citujeme bez gréckeho originálu:

*Onésikritos hovorí, že bol vyslaný za týmito mudrcmi, aby sa s nimi pohovárал. K Alexandrovi totiž prichádzali zvesti o tom, že títo ľudia sa nikdy neobliekajú, neustále sa cvičia vo vytrvalosti a všetci si ich nesmierne vážia. Nikdy vraj nekráčajú smerom k niekomu inému, a to ani vtedy, ak by ich o to žiadal. Naopak, sami prikazujú iným, aby prišli k nim. Robia to vraj vtedy, keď chcú, aby im tamí niečo povedali alebo urobili. Keď Alexander zvažil ich povahu a zvyky, rozhodol, že by nebolo vhodné, aby on chodil k nim, ale nechcel ani nútiť mudrcov, aby robili niečo proti svojej vôli. Onésikritos hovorí, že preto k nim vyslali práve jeho.*

*Keď prišiel na miesto vzdialené od mesta asi dvadsať štádií, natrafil na pätnásť nahých mužov. Každý z nich buď stál, sedel, alebo ležal v inej polohe tela. Takto celkom nehybne zotrvali až do večera, keď sa vrátili späť do mesta. Onésikritos zdôrazňuje, že bolo nadľudsky ťažké vydržať celý deň pod takým horúcim slnkom. Pálava vraj bola na poludnie taká veľká, že bežný človek nedokázal stúpiť bosou nohou na zem.*

*Onésikritos sa porozprával s jedným z mudrcov, ktorý sa volal Kalanos. Bol to ten, ktorý nasledoval kráľa Alexandra až do Perzie. Zomrel vraj podľa zvyku predkov tak, že ho položili na hranicu, ktorú zospodu zapálili. Keď sa s ním Onésikritos stretol, práve ležal na nejakých kameňoch. Podišiel bližšie a takto ho oslovil: „Posiela ma kráľ, aby som sa niečo dozvedel o vašej múdrosti. Alexander ti zároveň odkazuje, že aj on sa rád zúčastní výkladu, ak nebudeš mať nič proti.“*

*Keď Kalanos uvidel Onésikritov veľký plstený klobúk, dlhý plášť a vysoké vojenské čížmy, zasmial sa a povedal: „Kedysi bolo všetko pokryté pšeničnou múkou a jačmeňom podobne, ako je dnes všetko pokryté prachom. Z jedných studničiek vyvierala voda,*

---

<sup>10</sup> Vladislav Suvák v poznámke k zl. SSR V B 31 (= Plutarch. *de Alex. M. fort. aut virt.* I 10 p. 331 D – 332 C) v pripravovanom rukopise akademického vydania Diogenových zlomkov v súvislosti s nasledujúcou citovanou Strabónovou pasážou píše: „Strabónova správa mohla byť ovplyvnená kynicko-stoickými autormi, ktorí reinterpretovali epizódy z Onésikritovho života v súlade s vlastnou verziou pôvodu kynických myšlienok.“

<sup>11</sup> Plutarchos, *Alex.* 69,7.

<sup>12</sup> Cicero, *Tusc. disp.* V, 77. Podľa poznámky prekladateľa J. E. Kinga ide o opis konca života brahmanov, ktorí sa stávajú eremitmi a žobrákmi (Cicero 1927;<sup>1</sup> 2001,<sup>2</sup> 504, pozn. 2).

z iných mlieko, med, víno či olej. Prílišná hojnosť a záhal'ka však spôsobili, že ľudí ovládla pýcha. Dioví sa tento stav veľmi zneľákali. Všetok blahobyť preto zničil a život človeka naplnil námahou. Do popredia sa dostala umiernenosť a spolu s ňou aj ostaté zdatnosti. Na zemi tak opäť zavládla hojnosť a dostatok všetkého. Dnes však ľudia začínajú byť opäť presýtení a rodí sa v nich pýcha. Preto znovu hrozí zničenie sveta.“ Keď dohovoriť, prikázal mu, aby si aj on vyzliekol odev a ľahol nahý na kamene vedľa neho. Len potom vraj môže pokračovať vo výklade.

Keď sa Onésikritos dostal do pomykova a nevedel, čo má robiť, do rozhovoru zasiahol Mandanis. Zo všetkých mudrcov bol najmúdrejší a najváženejší. Kalana pokarhal za spupnosť slov, ktoré vyslovil. Onésikrita pozval ďalej a povedal, že kráľ Alexander si zaslúži najväčšiu pochvalu za to, že túži po múdrosti napriek tomu, že spravuje takú veľkú ríšu. Nikdy vraj nevidel vojvodu v plnej zbroji, ktorý by sa zaoberal aj filozofiou. Pre ľudstvo je vraj nesmierne užitočné, ak sa muži majúci v rukách moc snažia priviesť ľudí k zdravému rozumu – ochotných presvedčaním, tvrdohlavých donútením. Potom sa Onésikritovi ospravedlnil za to, že mu nebude schopný ukázať všetku užitočnosť náuk, do ktorých ho zasväcuje. Dôvodom je vraj to, že budú diskutovať prostredníctvom troch tlmočníkov, ktorí jeho slová síce počujú, ale nerozumejú im o nič viac ako nevzdelaný dav. Chcieť od nich, aby správne tlmočili jeho hlboké myšlienky, je vraj rovnako nemožné ako napiť sa čistej vody z bahňitého močiara.

Celý výklad smeroval k myšlienke, že najlepšia reč je tá, ktorá odstráni z ľudskej duše zármutok, ale aj potešenie. Smútok duše je však veľmi odlišný od námah. Proti zármutku preto bojujú všetkými možnými prostriedkami, no telá všemožne navykajú na znášanie námah, ktoré považujú za priateľov ľudskeho rodu. Ich cieľom je to, aby mali vo všetkom správny a neochvejný názor. Ten im vraj umožní zbaviť ľudí rozbrojov, pretože sa stanú ich najlepšimi radcami vo všetkých verejných i súkromných otázkach. Mandanis Onésikritovi prisľúbil, že hneď teraz navrhne Taxilovi, aby prijal Alexandra. Prikáže mu, aby ho vo všetkom poslúchal, ak sa pri stretnutí ukáže, že kráľ je od neho lepší. Ak sa však ukáže, že je horší, dostane za úlohu, aby ho polepšil.

Po týchto slovách sa Mandanis vyzvedal, či sú aj medzi Grékmi rozšírené takéto filozofické myšlienky. Onésikritos mu odpovedal, že podobné názory širil napríklad Pythagoras, ktorý okrem iného prikazoval zdržiavať sa jedla, v ktorom niekedy sídlila duša. Keď spomenul aj Sókrata a Diogena, ktorého dokonca sám počúval, Mandanis vyjadril názor, že títo mudrci majú veľmi rozumné názory takmer vo všetkom okrem jedného. Chybujú vraj v tom, že ľudský zákon uprednostňujú pred prírodou. Keby to tak nebolo, nehanbili by sa prežiť svoj život úplne nahý a s minimálnymi nákladmi na živobytie – presne tak ako on.

Najlepší dom na bývanie je podľa neho ten, ktorý si vyžaduje najmenej údržby a opráv. Veľa sa vraj venujú skúmaniu prírody a predvídaníu budúcich udalostí, napríklad záplav, období sucha a chorôb. Keď prídu do mesta, chodia po námestiach a trhoch, kde sa zhromažďuje veľa ľudí. Keď stretnú niekoho, kto vezie figy alebo hrozno, ochotne ich ponúkne a oni si zoberú toľko, koľko sa im žiada. Ak má na voze aj olej, leje im ho na chrbát a oni si ním natierajú celé telo. Každý bohatý dom má pre nich dvere otvorené dokorán. Keď vojdú dnu, môžu sa slobodne pohybovať po všetkých izbách okrem tých,



ktoré sú vyhradené pre ženy. S domácimi spoločne večerajú a vedú rozhovory na rozličné témy. Vec, za ktorú sa najviac hanbia, je choroba tela. Keď sa niekomu z nich zdá, že ho postihla ťažká choroba, spácha samovraždu tak, že sa upáli na hranici, ktorú si predtým sám postaví. Urobí to tak, že sa najskôr natrie olejom, posadí sa na hranicu a potom iným prikáže aby ju zospodu zapálili. Takto vraj celkom nehybne zhorí (Strabo, *Geograph.*, 15, 63-65).

Z citovanej pasáže je zrejmé, že orientálny asketizmus nie je vôbec zameraný na dosiahnutie osobného blaha, ale skôr na akúsi službu ľuďom (predvídanie budúcich udalostí, chorôb, záplav, sucha...). Môžeme sa opodstatnene domnievať, že mudrci vďaka svojej askéze a dosiahnutému stavu vrcholnej zdržanlivosti (ἐγκράτεια) nadobúdajú bližšie neurčené vyššie poznanie, presnejšie „vo všetkom správny a neochvejný názor“, čo im umožní „zbaviť ľudí rozbrojov, pretože sa stanú ich najlepšimi radcami vo všetkých verejných i súkromných otázkach“. Myšlienka prezentovaná v Strabónovom texte, totiž že askéza, ktorá má podobu až akéhosi sebatrýznenia, má byť prostriedkom pomoci, možno dokonca až spásy iných ľudí, je čosi značne cudzie pohanskej antike a oveľa bližšie napr. kresťanskej tradícii.

Na druhej strane sa zdá, že grécky asketizmus nesie v sebe vždy istú mieru racionálnej „prefíkanosti“, ktorá jeho výsledný efekt vždy nasmeruje k určitému pôžitku. J. Cepko vo svojom vynikajúcom článku nazvanom „Antisthenov antihedonizmus“ identifikuje v Antisthenovej filozofii (u Xenofóna, v Antisthenových rečiach i v doxografii) postoj, ktorý sa ako antihedonizmus javí len navonok a pre ktorý razí autor článku veľmi vhodné pomenovanie „kalkulujúci hedonizmus“: „... princíp, podľa ktorého dobrý cieľ robí dobrými aj prostriedky, však v sebe skrýva docenenie námah a útrap spojených s dosiahnutím blaženosti“ (Cepko 2011, 247). Všetko nás zatiaľ presvedča o tom, že Diogenés určite nebol „pocitový“ askéta orientálneho typu, ale skôr prešibaný hedonista, ktorý sa len navonok javí ako askéta. Ak ho aj nazveme askétom, potom jeho asketizmus treba chápať v prvom rade ako cvičenie, ktoré má pozitívny charakter, nie odriekanie či odopieranie, ktoré – ako napr. v kresťanskej tradícii – nadobúda negatívny a popierajúci charakter.

**5. Prax verejnej masturbácie je plne zlučiteľná s Diogenovým postojom hedonistického asketizmu.** V dostupných prameňoch často nachádzame správy o tom, že Diogenés praktizoval verejnú masturbáciu.<sup>13</sup> Obidva citované pramene nám pritom naznačujú aj dôvod či možnú motiváciu takéhoto Diogenovho počínania:

zl. SSR V B 197 (= Galen. *de loc. affect.* VI 15) (...) „Napriek tomu si aj on užíval telesnú rozkoš. Mal totiž potrebu zbaviť sa nepríjemného pocitu z hromadiaceho sa semena. Nedá sa však povedať, že by chcel dosiahnuť rozkoš spojenú s týmto vyprázdnením, akoby bola nejakým dobrom.“

---

<sup>13</sup> Ďalšími pramennými miestami okrem tých, ktoré citujeme nižšie, sú napr.: zl. SSR V B 147 (= Diog. Laert. VI 69, 4 – 7) alebo zl. SSR V B 147 (= Athen. IV 158 F). Z hľadiska obsahovej informácie, ktorá je pre našu interpretáciu podstatná, však neprinášajú nič nové, a preto sa nimi nebudeme zaoberať.

zl. SSR V B 147 (= Diog. Laert. VI 69) „Často na verejnosti aj ‚pracoval rukou‘. Zvykol pritom hovoriť: ‚Prial by som si, aby bolo možné aj hlad zahnať pošúchaním brucha‘.“

Prečo teda kynici praktizovali masturbáciu na verejnosti? Už nemeckí historici zo začiatku 20. storočia, napr. F. Überweg (Überweg 1967, 169), spájali kynickú bezostyšnosť (ἀναιδεία) so sofisticko-antisthenovskou snahou odpútať sa od všetkého, čo je „zavedené“ a „platné“. Zdá sa, že táto snaha šokovať verejnosť „nehanebnosťou“ najhrubšieho zrna bude jednou z kľúčových motivácií verejne prevádzaných obscénností. Tento motív dobre zapadá do základného a nikdy nespochybniteľného kynického leitmotívu rúcania hraníc „sociálne prípustného“ a „dovoleného“. Do kontextu tejto motivácie veľmi dobre zapadá Augustínovo tvrdenie z jedného kynického zlomku, v ktorom cirkevný otec tvrdí:

zl. SSR V B 225 (= August. *De civ. Dei* XIV 20): „Diogenés a tí, o ktorých sa hovorí, že to robili na verejnosti, len napodobovali pohyby súložiacich... takýmto spôsobom udivovali okoloidúcich zvedavcov, ktorí vôbec nevedeli, čo sa deje pod plášťom... navyše, toto je aj oveľa pravdepodobnejšie ako to, že by boli schopní doviest' až do konca rozkoš pred uprenými pohľadmi toľkých ľudí.“

Bádateľ Dawson sa domnieva, že Augustínov názor (hoc aj nesprávne zdôvodnený) môže byť celkom blízky historickej skutočnosti. Diogenovi v prvom rade nešlo o to, aby sa sexuálne uspokojil, ale aby prelomil spoločenské tabu (Dawson 1992, 139). Všetko nasvedčuje tomu, že sociálna motivácia verejnej masturbácie, ktorou sa mali od základu rúcať všetky hranice „oficiálne“ slušného a dovoleného, musela byť pre Diogena veľmi dôležitá.

Druhou motiváciou verejne predvádzanej autoerotiky mohlo byť odbúravanie všetkého, čo nejakým spôsobom naruša príjemné prežívanie života hedonistického askétu. V prípade Diogena – ako sme už argumentovali – totiž nejde o askétu, ktorý by vo svojom asketizme zachádzal do krajnosti a sebatrýznenia. A práve takýmto nežiaducim stavom by mohlo byť pre kynika napätie spojené s pocitom sexuálneho neuspokojenia.<sup>14</sup> Druhá motivácia verejnej masturbácie teda dobre zapadá do navrhnutého konceptu hedonistického asketizmu, ktorý sa ukazuje aj v tejto oblasti ako veľmi pravdepodobný postoj historického Diogena. Tretím hypotetickým motívom Diogenovej verejnej masturbácie by napokon mohlo byť nasledovanie toho, čo je prirodzené. Uspokojovanie výlučne prirodzených potrieb patrí k hlavným motívom kynizmu a súvisí s kynickou *anaideiou* – hanba spojená s uspokojovaním základných potrieb na verejnosti nie je prirodzená, ale je výsledkom konvencie. Tak, ako je prirodzené zahnať hlad a urobiť to čo najjednoduchším spôsobom – ideálne napr. jednoduchým trením brucha (τὴν κοιλίαν παρατριψάμενον τοῦ

---

<sup>14</sup> Podobný postoj prezrádzajú aj slová, ktoré vkladá do úst Xenofón Antisthenovi v diele *Hostina* (zl. SSR V A 82 = Xenoph. *Symp.* 4, 38): „... Ak sa mi azda zažiada aj telesnej rozkoše, uspokojím sa so všetkým, čo príde: ženy, ktoré si vyberám, ma vítajú s veľkou radosťou, pretože ich nik nechce.“

λιμοῦ παύσασθαι), prirodzené je aj zbaviť sa nepríjemných pocitov sexuálneho neuspokojenia tým najefektívnejším spôsobom, ktorým je masturbácia.

**Záver.** V našom príspevku sme sa snažili prelomiť niektoré mýty a nedorozumenia ohľadne Diogenovho postoja k ľudskej sexualite. Ukázalo sa, že považovať Diogena za prvoplánového pôžitkára, ale aj za sebatrýzniaceho askétu je historicky neopodstatnené. Obidve interpretácie sú síce v súlade s časťou pramenného materiálu, ale ani jedna z nich neposkytuje vhodné explanačné východisko vysvetlenia kynických prameňov ako celku. Interpretačne oveľa výhodnejšie je predpokladať, že Diogenés zastával pozíciu tzv. hedonistického asketizmu, teda že si osvojil filozofický postoj askétu, ktorý vďaka praktizovaniu zdržanlivosti (ἐγκράτεια) v rôznych rozkošiach (ἡδοναί) dosahuje ešte väčšiu a kvalitatívne vyššiu rozkoš. Ďalším logickým krokom by bolo dôkladne preveriť túto interpretačnú hypotézu v rôznych oblastiach Diogenovej filozofie. Vzhľadom na obmedzený rozsah nášho príspevku sme mohli preukázať explanačnú relevantnosť predmetnej interpretácie len na Diogenovom koncepte spravodlivosti a na jeho postoji k verejnej masturbácii. Rovnako zaujímavé by však bolo preveriť navrhnutú explanačnú hypotézu aj na doxograficky zachytených Diogenových postojoch týkajúcich sa myzogynie, negatívneho vzťahu k hetéram, ztročujúcim dušu človeka, údajného mileneckého vzťahu k vybraným slávnym prostitútkam alebo aj z hľadiska Diogenovho odmietania pre páchatel'a riskantného cudzoložstva a jeho nahradenia bezplatnou masturbáciou alebo stykom s lacnou prostitútkou. Je pravdepodobné, že ďalšie pramenné skúmanie v naznačených oblastiach by navrhnuté interpretačné stanoviská nielen potvrdilo, ale aj precizovalo.

## Literatúra

- CEPKO, J. (2011): Antisthenov antihedonizmus. In: Palenčár, M. (ed.): *Problém utrpenia v živote súčasného človeka*. Banská Bystrica: Fakulta humanitných vied Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici.
- CICERO (1927, 2001): *Tusculan Disputations*. Ed. J. Henderson, editor emeritus G. P. Goold; prel. J. E. King. Cambridge: Harvard University Press.
- CLAUDII GALENI (1824, repr. 1965): *De locis affectis libri vi*. Ed. C. G. Kühn. Leipzig: Knobloch.
- DAWSON, D. (1992): *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- DUDLEY, D. R. (1990,<sup>2</sup> 1937<sup>1</sup>): *A History of Cynicism: From Diogenes to the Sixth Century A. D.* Chicago: Ares.
- DIOPENIS LAERTII (1964,<sup>1</sup> 1966<sup>2</sup>): *Vitae philosophorum*. Ed. H. S. Long. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- EPICTETI (1916, repr. 1965): *Dissertationes ab Arriano digestae*. Ed. H. Schenkl. Leipzig: Teubner.
- FRITZ, K. von (1926): Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope. *Philologus*, Supplementband 18, 2, Leipzig.
- GERHARD, G. A. (1912): Zur Legende vom Kyniker Diogenes. In: *Archiv für Religionswissenschaft*, XV, 1912, 388-408.
- GIANNANTONI, G. (1990): *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. (4 voll.) Napoli: Bibliopolis.
- HÖISTAD, R. (1948): *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man*. Lund: Carl Bloms Boktryckery.

- IOANNIS STOBAEI (1884, repr. 1958) *Anthologium*. Ed. C. Wachsmuth and O. Hense. 5 vols. Berlin: Weidmann.
- L'EMPEREUR JULIEN (1963) *Oeuvres completes*. Ed. G. Rochefort. Vol. 2. Paris: Les Belles Lettres.
- MAXIMI TYRII (1910): *Dialexeis*. Ed. H. Hobein. Leipzig: Teubner.
- PLUTARCHI (1935, repr. 1971): *De Alexandri magni fortuna aut virtute*. Ed. W. Nachstädt. Leipzig: Teubner.
- SAYRE, F. (1938): *Diogenes of Sinope: A Study of Greek Cynicism*. Baltimore: Furst.
- STRABONIS (1877, repr. 1969): *Geographica*. Ed. A. Meineke. 3 vols. Leipzig: Teubner.
- SUVÁK, V., KALAŠ, A. (2013): *Antisthenis Fragmenta*. Bratislava: Univerzita Komenského.
- ÜBERWEG, F. (1967): *Grundriß der Geschichte der Philosophie*. zv. I. *Philosophie des Altertums*. Basel, Stuttgart: Schwabe Verlag.
- WEBER, E. (1887): *De Dione Chrysostomo Cynicorum Sectatore*. In: *Leipziger Studien zur classischen Philologie*. Vol. X. Leipzig, 77-268.
- XENOPHONTIS (1921, repr. 1971): *Symposium*. Ed. E. C. Marchant. Oxford: Clarendon Press.
- ZELLER, E. (1922): *Die Philosophie der Griechen*. Bd. II., 1. Teil: *Sokrates und die Sokratiker*. 5. Ausg. Leipzig: Reisland (citované podľa ZELLER, E. (1877): *Socrates and the Socratic Schools*. Trans. O. J. Reichel. London: Longmans, Green and Co.).

---

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

---

Andrej Kalaš  
Katedra filozofie a dejín filozofie  
Filozofická fakulta Univerzity Komenského  
Šafárikovo nám. 6  
814 99 Bratislava 1  
Slovenská republika  
e-mail: andrejkalas@gmail.com