

**SÓKRATOVSKÁ *THERAPEIA*:  
ANTISTHENÉS O ROZUMNOSTI**

VLADISLAV SUVÁK, Inštitút filozofie, Filozofická fakulta PU, Prešov, SR

SUVÁK, V.: Socratic *Therapeia*: Antisthenes on Wisdom  
FILOZOFIA, 71, 2016, No. 2, pp. 85-95

The paper offers a reconstruction of Antisthenes' understanding of practical wisdom, based on the comparison of doxographic reports on Antisthenes with Xenophon's portrait of the philosopher. The comparison shows that Antisthenes links wisdom with perseverance and self-control – with an asceticism that results in excellent decisions. The therapeutic function of wisdom consists in eliminating all deceptive assumptions about what it means to live a good life. However, wisdom alone is not enough for anyone to live a happy life. Wisdom requires Socratic education, i.e. instructions concerning our attitudes to others as well as ourselves.

**Keywords:** Antisthenes – Practical wisdom – *Phronêsis* – Socratic education

Terapeutický prístup k čítaniu sókratovskej literatúry 4. st. pr. Kr. vychádza z predpokladu, že Sókratés zobrazený v sókratovských dialógoch nie je iba neúnavný skúmatel' (ako u raného Platóna) alebo vzor etického konania (ako u Xenofóna), ale aj liečiteľ, ktorý lieči duše. Terapeutický aspekt by sme zrejme nenašli vo všetkých „sókratovských rečiach“. Viaceré z nich však odkazujú na *therapeiu* buď priamo, alebo nepriamo tým, že Sókratovi pripisujú schopnosť liečiť, t. j. pomáhať pomocou rozhovorov seba a svojim blízkym v starosti o seba.

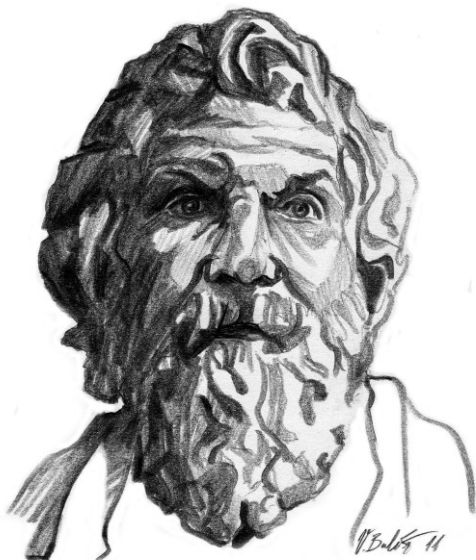
Antisthenés patrí k najstarším a najbližším Sókratovým nasledovníkom.<sup>1</sup> Je možné, že práve on bol prvým autorom „sókratovských rozpráv“ (λόγοι Σωκρατικοί) (por. (Giannantoni 1990, IV, 345-346). Ak by sme chceli niekde hľadať pôvodné terapeutické zameranie Sókratových rečí, bolo by to práve v týchto rozpravách. Situácia je však zložitejšia, ako sa zdá. Predovšetkým, nezachovali sa nám Antisthenove dialógy.<sup>2</sup> Máme síce k dispozícii dve súvislé reči (*Aias* a *Odysseus*), ale tie žánrovo pripomínajú skôr epideiktické deklamácie, než sókratovské dialógy.<sup>3</sup> Ďalšie zlomky majú viac menej charakter

<sup>1</sup> Por. Xenoph., *Symp.* 8,4-6 [= SSR V A 14]; Xenoph., *Mem.* III 11, 17 [= SSR V A 14]; Plat. *Phd.* 59b [= SSR V A 20]; Diog. Laert. VI 2 [= SSR V A 12]; *Gnom. Vat.* 743 n. 4 [= SSR V A 12]; Hieronym. *adv. Jovin.* II 14<sup>4</sup> [= SSR V A 12]; Philostrat. *vit. Apoll.* IV 25,1 [= SSR V A 17] atď. Odkazy na Antisthenove zlomky sa pridržiavajú Giannantoniho vydania (Giannantoni 1990, II), skratka SSR.

<sup>2</sup> Zachovali sa nám len odkazy na Antisthenove dialógy a parafrázy niektorých častí; (por. Kahn 1996, 20, 33).

<sup>3</sup> Por. SSR V A 53 a SSR V A 54.

gnóm, *apophthegmat* alebo *chreí*, ktoré vychádzajú z neskorších kynicko-stoických žánrov.<sup>4</sup> Snaha o rekonštrukciu pôvodných antisthenovských významov by mohla byť neúspešná. Namiesto toho by sme sa mohli pokúsiť o hľadanie súvislostí – podobností a odlišností – medzi kynicko-stoickými textami a sókratovskou literatúrou 4. st. pr. Kr. Mohli by sme hľadať súvislosti medzi kynicko-stoickými textami, ktoré sa hlásia k Sókratovi ako k svojmu zakladateľovi a ktoré Antisthena označujú za sprostredkovateľa svojho sókratovského dedičstva, a sókratovskou literatúrou, ktorá sa zmieňuje o Antisthenovi buď priamo (Xenofónovo *Symposium*), alebo nepriamo (Platónove dialógy). Budeme hľadať stopy antisthenovskej *therapeie* v postojoch, ktoré kynici preberajú od Antisthena, aby ich reinterpretovali na svoj vlastný obraz, ktoré však vychádzajú z diskusií sókratovcov prvej generácie. Bez nároku na „pôvodnosť“ budeme hľadať motívy antisthenovskej etiky v priestore, ktorý je „spoločný“ pre sókratovskú a kynickú literatúru.



*Antisthenés*

**Antisthenés v Xenofónovom *Symposiu*.** Modrená kritika dospela po takmer sto rokoch trvajúcej diskusii k názoru, že Antisthenés zobrazený v Xenofónovom *Symposiu* nie je iba fiktívna postava, ale skrýva sa za ňou aj mysliteľ, ktorý autonómym spôsobom rozvíja sókratovské myšlienky. Inými slovami, Xenofónov portrét Antisthena vychádza zrejme z textov, v ktorých Antisthenés obhajoval vlastnú podobu sókratovskej etiky (por. Bruns 1896, 388-393; Fritz 1935, 19-45; Decleva Caizzi 1964, 25-76; ku Xenofónovi pozri: Decleva Caizzi 1964, 60-76; Giannantoni 1990, IV, 209-222, 388-400). Antisthenés v Xenofónovom *Symposiu* sa natoľko odlišuje od toho, čo mu pripisujú neskoršie doxografické správy, že nám umožňuje urobiť určité rozlíšenie medzi dvomi portrétmi sókratovského mysliteľa. Na jednej strane môžeme vidieť Antisthena ako „učiteľa“ Diogena a „zakladateľa“ kynizmu, ktorý prakticky rozvinul Sókrato-

tovo učenie do etiky zdôrazňujúcej vnútornú silu a nezávislosť. Na dosiahnutie slobody je podľa tohto Antisthena nevyhnutná „námaha“, ktorá sa stane v kynizme neoddeliteľnou súčasťou „asketických praktík“. Portrét Antisthena ako „praktizujúceho sókratovca“ – odmietajúceho teoretické poznatky a zameraného výlučne na etické konanie – prekvapujúco

<sup>4</sup> Por. SSR V A 5, SSR V A 175.

pretrvá až do modernej doby (por. Zeller 1922, 280-281; Überweg 1967, 160 a ďalší).

Na jednej strane teda môžeme vidieť Antisthena, ktorý tvorí plynulý myšlienkový prechod medzi sókratovskou a kynickou etikou, Antisthena, ktorý do značnej miery (či práve preto) splyva s Diogenom, takže ani nedokážeme rozhodnúť, čo priniesol do kynizmu jeden, a čo druhý. Moderná historiografia vyriešila tento problém jednoducho: Antisthena označila za tvorcú základných zásad kynizmu, ktoré podľa nej dôsledne uplatnil až Diogenés.

Na druhej strane sa nám zachoval Xenofóntov portrét Antisthena, ktorý sa odlišuje od Sókrata (Xenofóntovho či Platónovho) nielen pokiaľ ide o jeho povahu, temperament a charakter, ale aj pokiaľ ide o jeho etické názory a postoje. Čo je príznačné pre Xenofóntovho Antisthena? Napríklad to, že v jeho argumentácii môžeme začuť ozvenu tézy o nemožnosti sporu, ktorú mu prisudzuje aristotelovská aj doxografická tradícia.<sup>5</sup> Téza odmietajúca protirečenie vychádza z predpokladu, že nie je možné vyvrátiť názor iného človeka – keď chceme niekoho presvedčiť o tom, čo považujeme za správne, musíme ho poučiť.<sup>6</sup> Naproti tomu Platónov Sókratés používa vyvracanie (ἐλεγχος) ako dôležitý nástroj skúmania etických zdatností – pomocou vyvracania zbavuje svojich spoločníkov domnelého vedenia (konvenčných mienok) a navádza ich na lepšie vymedzenie etických zdatností.<sup>7</sup>

Xenofóntov Antisthenés zastáva osobitý postoj aj k otázke naučiteľnosti zdatnosti.<sup>8</sup> Zdatnému konaniu sa možno naučiť, ale vyžaduje si to cvičenie, čo by sme zrejme mali chápať tak, že zdatnosť konania vychádza zo zmeny zmysľania a zmena zmysľania si vyžaduje neustálu prácu na sebe.<sup>9</sup>

Xenofóntov Antisthenés považuje spravodlivosť za najdôležitejšiu, či dokonca jedinou zdatnosť konania.<sup>10</sup> Žiaľ, nemáme k dispozícii ďalšie správy, ktoré by nám poskytli možnosť lepšie porozumieť Antisthenovým slovám, keď hovorí, že udatnosť (ἀνδρεία) a múdrosť (σοφία) „niekedy škodí aj priateľom, aj mestu, ale spravodlivosť sa ani v jednom prípade nemieša s nespravodlivosťou.“<sup>11</sup> Antisthenés tu možno stavia proti sebe tradičné a sókratovské chápanie zdatnosti. Alebo chce naznačiť, že bez spravodlivosti nemôžeme pochopiť udatnosť ani múdrosť, čo by znamenalo, že k obidvom zdatnostiam musíme pristúpiť z hľadiska spravodlivosti.

---

<sup>5</sup> Por. Xenoph., *Symp.* 6,5 [= *SSR V A 101*]; Xenoph., *Symp.* 3,4 [= *SSR V A 78*]; bližšie pozri (Patzner 1970, 68). K nemožnosti sporu por. *SSR V A 148* a *SSR V A 152*.

<sup>6</sup> Por. Stob., *Anth.* II 2,15 [= *SSR V A 174*]: „Ten, kto protirečí, nemá umlčať toho, kto mu protirečí, ale má ho poučiť.“

<sup>7</sup> Vyvracanie je dôležitou súčasťou takmer všetkých raných Platónových dialógov (*Ión*, *Lachés*, *Charmidés*, *Prótagoras* atď). Používa ho aj Xenofóntov Sókratés, ale v oveľa menšej miere (por. *Mem.* IV.2).

<sup>8</sup> Por. Xenoph., *Symp.* 2,12-13 [= *SSR V A 103*]. V doxografickej tradícii sa bude pripisovať Antisthenovi zjednodušená téza, že „zdatnosti sa možno naučiť“, spojená s kynickým presvedčením, že ju nemožno stratiť, t. j. stratiť ju vplyvom vonkajších okolností; por. Diog. Laert. VI 105 [= *SSR V A 99*].

<sup>9</sup> Je možné, že Antisthenov postoj k naučiteľnosti zdatnosti prevzal aj Xenofón, ktorý odmietal názor, že človek znály v etickej oblasti sa nemôže stať neznalým. Por. Xenoph., *Mem.* I 2,19 [= *SSR V A 103*].

<sup>10</sup> Por. Xenoph., *Symp.* 3,4 [= *SSR V A 78*].

<sup>11</sup> Xenoph., *Symp.* 3,4. Prekl. Andrej Kalaš (Kalaš, Suvák 2013).

Omnoho výraznejšie ako Antisthenove názory na spravodlivosť alebo naučiteľnosť zdatnosti vystupujú do popredia postoje, ktoré sa týkajú lásky (Eróta) a bohatstva. Sókratés v Xenofóntovom *Symposiu* vyzdvihuje Antisthenovo umenie rozpoznať tých, ktorí sa k sebe najviac hodia, ako aj jeho schopnosť zariadiť, aby po sebe vzájomne túžili. Antisthenés je podľa Sókrata natoľko zdatný „dohadzovač“, že by vedel spriatelíť celé obce a sprostredkovať medzi nimi výhodné sobáše. Prítomnosť dobrého „kupliara“ (προαγωγός, μαστροπός) je požehnaním pre priateľov, spojencov i celé mestá. Antisthenés sa najprv na Sókrata hnevá (čo by sme mohli chápať ako odkaz na jeho prudký temperament), ale nakoniec musí uznať, že takéto „kupliarstvo“ (μαστροπεία, προαγωγή) je najväčším bohatstvom duše.<sup>12</sup> Sókratés v Xenofóntovom *Symposiu* sa vyjadruje slovníkom klasickej pederastie, ale „kupliarstvu“ dáva aj širší význam hľadania spriaznených partnerov medzi mestami (por. Dover 1989, 153-170). Xenofóntov Sókratés sa pripodobňuje k milovníkom, ktorí oceňujú u milovaných telesnú krásu a horlivé úsilie o zdatnosť konania.<sup>13</sup> Sókratovská pederastia sa týka nielen intímneho vzťahu medzi mužom a dospievajúcim mladíkom, ale zároveň slúži ako metafora obce, ktorá sa snaží o fyzicky a duševne zdatné spoločenstvo ľudí. Pre Antisthenovo chápanie Eróta je zase príznačné, že lásku stotožňuje s priateľstvom (φιλία), lebo zmyslom Eróta je zblížovanie ľudí a nadväzovanie priateľských vzťahov.<sup>14</sup> V podobnom duchu by sme mali chápať aj Antisthenovo vyznanie, že Sókrata miluje najviac zo všetkých ľudí.<sup>15</sup> Sókratés na to ironicky poznamená, že Antisthenés zaiste túži viac po jeho tele, než po jeho duši, ale všetci prítomní vedia, že ich vzájomný vzťah je výrazom pravého priateľstva.<sup>16</sup>

Najvýraznejšie sa prejavuje Xenofóntov Antisthenés vtedy, keď má prehovoriť o svojom vzťahu k bohatstvu: „Človek nemá svoje bohatstvo alebo svoju chudobu zavretú v dome, ale nosí ju vo svojej duši.“<sup>17</sup> Viacerí historici považujú túto pasáž *Symposia* za najstaršie literárne stvárnenie kynického života.<sup>18</sup> Ale rovnako by sme ju mohli označiť za antisthenovskú verziu sókratovskej etiky. Antisthenés v nej dáva do priameho vzťahu vlastnú snahu o sebestačnosť (αὐτάρκεια) s rôznymi čiastkovými názormi: na uspokojovanie prirodzených potrieb, na vzťahy medzi mocou, bohatstvom a tyranidou, na telesné rozkoše, na fyzickú námahu, na spravodlivosť, na výchovu.<sup>19</sup> Túžba po moci a majetku vedie tyranských ľudí k zotročovaniu jednotlivcov aj celých miest. Takíto ľudia trpia vážnou chorobou a zaslúžia si úprimnú ľútosť. Antisthenés je oproti nim sebestačný a nebol by menej šťastný ani vtedy, ak by prišiel o celý svoj majetok.<sup>20</sup> Najväčšie duševné

<sup>12</sup> Por. Xenoph., *Symp.* 4, 61-64 [= SSR V A 13].

<sup>13</sup> Por. Xenoph., *Symp.* 8,41.

<sup>14</sup> Por. Plutarch., *Quaest. conv.* II 1,6 p. 632d-e [= SSR V A 13].

<sup>15</sup> Por. Xenoph., *Symp.* 8,4-6 [= SSR V A 14].

<sup>16</sup> Por. Xenoph., *Mem.* III 11, 17 [= SSR V A 14].

<sup>17</sup> Por. Xenoph., *Symp.* 4,34-44 [= SSR V A 82]. Por. taktiež Xenoph., *Symp.* 3,8 [= SSR V A 81].

<sup>18</sup> Por. (Σκουτερόπουλος 1998, 85); (Navia 2000, 69-70).

<sup>19</sup> Častý výskyt slovesa ἀρκεῖν odkazuje na princíp sebestačnosti, αὐτάρκεια; por. (Patzer 1970, 76-77).

<sup>20</sup> Opačný postoj zastáva napr. Kalliklés v Platónovom *Gorgiovi* 494b2.

bohatstvo získal od Sókrata. Vďaka Sókratovi je vnútorne slobodný a nezávislý od vonkajších foriem dobra. Vlastní toľko voľného času, že celé dni môže tráviť rozhovormi so Sókratom.

Na základe Antisthenových slov by sme mohli usudzovať, že „terapia“, ktorú dostal od Sókrata a ktorú teraz ponúka aj on sám svojim blízkym, nie je ako liek, ktorý raz užijeme, a vďaka tomu vyzdravieme, ale je to neustála práca na sebe – starosť o to, čo je majetkom našej duše, ktorý musíme pravidelne posilňovať, posilňovať rozhovormi.<sup>21</sup> Téza, že človek nosí bohatstvo vo svojej duši, je typický sókratovský motív, ktorý vyúsťuje do presvedčenia, že jediným dobrom je zdatné konanie, jediným zlom sú chyby konania.<sup>22</sup> Všetko ostatné je indiferentné, lebo veci nadobúdajú hodnotu až s ohľadom na rozumnosť rozhodovania.<sup>23</sup>

Ako vidíme, Antisthenés vykreslený Xenofóntom zastáva etický postoj, ktorý je v zásade sókratovský, ale zároveň mu dáva vlastnú pečat' odlišnú od iných sókratovských podôb etiky. Xenofóntov Antisthenés v mnohých ohľadoch pripravuje pôdu Diogenovmu no jeho etický postoj nie je v úplnej zhode s tým, čo bude prisudzovať doxografická tradícia Antisthenovi ako „zakladateľovi“ kynizmu.

**Doxografický obraz Antisthena.** Doxografická literatúra vychádza pri zobrazení Antisthena z kynicko-stoických zbierok chreíí (χρεῖται). V týchto prameňoch vystupuje Antisthenés ako „protokynik“, či dokonca „prvý kynik“, ktorý má všetky vonkajškové znaky kynického mudrca (zdvojený plášť, palica, žobravý spôsob života atď.).<sup>24</sup> Legenda o Antisthenovi-kynikovi vznikla pravdepodobne až v dielni alexandrijských doxografov, ktorí vytvárali „nástupníctva“, tzv. διαδοχαί.

Medzi doxografickým portrétom Antisthena a jeho obrazom v Xenofóntových dialógoch môžeme nájsť niekoľko dôležitých rozdielov. Ten najvýraznejší sa týka toho, že Xenofóntov Antisthenés sa priznáva k vlastníctvu menšieho majetku.<sup>25</sup> Naproti tomu Antisthenés zobrazený v doxografiách je – podobne ako Diogenés – žobrák a tulák bez majetku.<sup>26</sup> Oveľa dôležitejšie sú však iné rozdiely. Xenofón opisuje Antisthenovo poňatie Eróta pomocou metafory priateľstva, ktoré uzatvárajú jednotlivci aj celé obce. Takéto poňanie lásky – ako priateľstva – však nekorešponduje s postojom, ktorý mu pripisuje Kléméns, ktorý vkladá Antisthenovi do úst, že by ochotne vystrelil na Afroditu šíp,

---

<sup>21</sup> Por. činnosť Sókrata v Aischinovom *Alkibiadovi*; Ael. Arist., *De rhet.* 1,61-64 [= VI A 53.26 SSR]; por. taktiež Xenoph., *Mem.* 1.6,13-14; 4.2,40; 4.3,1 atď.

<sup>22</sup> Por. Plat., *Apol.* 29d-30b.

<sup>23</sup> Por. Sókratovu argumentáciu v Platónovom *Euthydémovi* 279e-280a: Len vďaka vedeniu konáme dobre a úspešne; len zásluhou rozumnosti (φρόνησις) nadobúda každé dobro status skutočného dobra.

<sup>24</sup> Por. Diog. Laert. VI 2 a Hieronym., *Adv. Jovin.* II 14<sup>4</sup> [= SSR V A 12]; Diog. Laert. VI 13-15 [= SSR V A 22] atď.

<sup>25</sup> Por. Xenoph., *Symp.* 3,8 [= SSR V A 81].

<sup>26</sup> Por. Diog. Laert. VI 2 [= SSR V A 12]; Diog. Laert. VI 13-15 [= SSR V A 22].

lebo Erós je len *neduh, ktorým trpí naša prirodzenosť*.<sup>27</sup> Kléméntov Antisthenés – domyslený kynicko-stoickou literatúrou a reinterpretovaný raným kresťanským myslením – nevidí v láske božstvo ani ju nespája s „telesným a duševným plodením v krásnom“,<sup>28</sup> ale chápe ju ako chorobu, ako zatemnenie mysle, ktoré si vyžaduje liečbu. Dôraz na potrebu liečby chorobného stavu našej prirodzenosti je typickým znakom textov cisárskeho obdobia.<sup>29</sup> Ale samotná požiadavka „liečenia duše“ vychádza z najstaršieho sókratovského myslenia. Koncept Eróta ako choroby zdôrazňuje len jednu stránku lásky – erotickú žiadostivosť, ktorá zotročuje človeka, ak ju neovláda. V tomto zmysle by sme mohli považovať aj výrok pripisovaný Antisthenovi za výzvu na ostražitosť: Ak vyhľadávame sexuálnu rozkoš, ktorej jediným účelom je rozmnožovanie, len kvôli nej samej, stáva sa chybou, ktorá zatemňuje našu myseľ a oslabuje našu dušu. Takejto rozkoši sa musíme vyhnúť za každú cenu.<sup>30</sup> A podobne by sme mali pristupovať aj k iným rozkošiam, pretože ich vyhľadávanie nás vystavuje vážnemu duševnému nebezpečenstvu. Len blázni sa nechajú zlákať rozkošnickým životom.<sup>31</sup>

Na základe Kléméntovej formulácie by sme mohli usudzovať, že Antisthenés stotožňuje Eróta so žiadostivosťou, ktorá nás núti konať proti našej vôli a rozumu. Dôraz na nevedomosť ako príčinu nesprávneho konania by zapadal do kontextu sókratovských problematizácií života.<sup>32</sup> Ale v Kléméntovej formulácii je zároveň určité zjednodušenie, ktoré súvisí s jeho kresťanským postojom k erotickej láske. Pre antisthenovské myslenie by bola príznačnejšia myšlienka, že láska (ἔρως) redukovaná na slasť (ἡδονή), t. j. láska, ktorá sa stáva chorobou (νόσος), resp. nesprávnou prirodzenosťou (κακία φύσεως), je v priamom konflikte s rozumnosťou (φρόνησις). Takáto láska je otrockým, nesprávnym Erótom (φαῦλος ἔρως), čiže odvrátenou stranou lásky. Iba mudrc je schopný skutočnej lásky, t. j. priateľstva v zmysle, ktorý dáva Erótovi Xenofóntovo *Symposion*.<sup>33</sup>

Azda najznámejšou etickou tézou, ktorú spájali antickí autori s Antisthenom, je stotožnenie „námahy“ (πόνος) s „dobrom“ (ἀγαθόν).<sup>34</sup> Myšlienka námahy ako dobra zvädza k interpretácii, podľa ktorej morálnu hodnotu má iba poctivá drina (por. Lovejoy, Boas

---

<sup>27</sup> Por. Clem. Alex., *Strom.* II, XX 107,2-3 [= *SSR* V A 123]. Por. taktiež Theodoret., *Graec. affect. cur.* III 53.

<sup>28</sup> Por. Plat., *Symp.* 206b.

<sup>29</sup> Niektorí historici spochybňujú autentickosť Kléméntovej správy, keďže jej účelom mohlo byť zdôraznenie prepojenia Antisthenovho asketizmu s kynickým životným štýlom; (por. Sayreho názor, že tézy zavrhujuce rozkoš nie sú konzistentné s Antisthenovým charakterom a ich pôvod by sme mali hľadať v „morbídnom fanatizme stoikov kresťanského obdobia“ (Sayre 1938, 58)).

<sup>30</sup> Por. Platónov opis tyranského človeka, ktorému v duši sídli tyran Erós a riadi jeho rozhodnutia (*Resp.* 573d). Iný príklad načrtáva Faidónov dialóg *Zópyros*, v ktorom sa Sókratés priznáva k tomu, že iba dialektické rozhovory mu pomáhajú odolávať vášňam vedúcim k neumiernenému životu (por. *SSR* III A 9-11).

<sup>31</sup> Por. (Navia 2000, 70).

<sup>32</sup> Por. Plat., *Euthyd.* 281e4-5; *Alcib. II.* 148a; *Tim.* 88b; *Phil.* 49a; Xenoph., *Mem.* III 9,4 atď.

<sup>33</sup> Por. Diog. Laert. VI 11 [= *SSR* V A 58]; Diog. Laert. VI 12 [= *SSR* V A 134].

<sup>34</sup> Antisthenés mal vyjadriť túto tézu vo svojich spisoch *Héraklés* a *Kýros*; por. *SSR* V A 85 z Diog. Laert. VI 2.

1997, 131; Schulz-Falkenthal 1991, 287). Ale takáto interpretácia by viedla k viacerým nedorozumeniam, ak by sme ju dali do súvislosti s inými antisthenovskými tézami (por. Chroust 1957, 275). Námaha (πόνος) nie je prostriedkom na dosiahnutie spásy, rovnako ako jej opak, lenivosť, neznamená, že sme podľahli diabolskému pokušeniu. Pripomeňme si v tejto súvislosti chválu „voľného času“ z úst Xenofónovho Antisthena, pre ktorého je najväčším dobrom čas strávený rozhovormi so Sókratom (SSR V A 82) (por. Desmond 2006, 27-104).

Moderná kritika dospela k zhode v tom, že téza πόνος-ἀγαθόν zaujímala dôležité miesto v antisthenovskej etike. Zároveň však musíme uznať, že sa na ňu dívame očami neskorších doxografov, ktorí ju pripisovali všetkým kynikom bez rozdielu. Zo zachovaných správ vieme, že Antisthenés sa venoval „námaha“ vo svojich najznámejších spisoch – *Héraklovi* a *Kýrovi*. Na základe paralel medzi Héraklovými a Kýrovými „námahami“ (πόννοι) by sme mohli načrtnúť hrubý obsah obidvoch Antisthenových diel (por. Høistad 1948, 92). Keďže námahavá práca (πόνος) sa viaže k otrockému stavu (δουλεία), Kýros musel byť pôvodne otrokom (δοῦλος), ktorý sa nebál vykonať námahavé činy (πόννοι), vedel ich využiť na dobré účely, vďaka čomu si vyslúžil slobodu (ἐλευθερία), až sa stal ideálnym vládcom (βασιλεύς). Neskorší kynickí autori Onésikritos a Dión budú zobrazovať Kýra v ostrom protiklade k Alkibiadovi – obidve známe osobnosti predstavujú typ vládcu disponujúceho telesnou krásou a veľkou mocou, ale zatiaľ čo Kýrove činy vychádzajú zo zdatných rozhodnutí, Alkibiadés uplatňuje svoju moc bez škrupúl. Práve v tomto protiklade by sme mohli hľadať antisthenovskú verziu kýrovej legendy.<sup>35</sup>

Na základe pasáže z 3. knihy spisu *De oratore*, v ktorej Cicero rozlišuje medzi hlavnými vetvami sókratovských mysliteľov, môžeme usudzovať, že Antisthenés pripisoval „námahám“ v snahe o zdatne vedený život dôležité miesto:<sup>36</sup> „Antisthenés si nadovšetko obľúbil v Sókratových rozpravách vytrvalosť (*patientia*) a odolnosť (*duritia*).“<sup>37</sup> Obidva použité termíny – *patientia* a *duritia* – by mohli odkazovať na Sókratovo učenie, ktoré Antisthenés (aspoň podľa Cicera) rozvinul jednostranne, t. j. uprednostnil požiadavku jednoduchého a zdržanlivého života pred inými sókratovskými témami, ktoré rozvinuli ďalší významní sókratovci. Zdá sa, že tému „námahy“ by sme mohli hľadať v uminenej podobe už u „historického“ Sókrata (por. Giannantoni 1990, IV, 388). Ale Cicero sa zmieňuje o „Sókratových rozpravách“ (*in Socratico sermone*), čo by mohlo odkazovať na „sókratovské dialógy“ (λόγοι Σωκρατικοί), t. j. na texty, v ktorých vystupoval Sókratés (alebo iní obhajcovia sókratovského spôsobu života, napríklad Kýros). Cicero mohol rozlišovať medzi obrazom Sókrata, ktorý vytvoril Antisthenés s dôrazom na *patientia* a *duritia*, a inými obrazmi Sókrata, ktoré vytvorili Platón, Aristippos, Faídón, Aischinés či Xenofón. Nič však nenasvedčuje tomu, že by Antisthenés považoval πόνος za etický cieľ,

<sup>35</sup> Por. Athen. XII 534 C [= SSR V A 198]. Bližšie pozri (Høistad 1948, 87-90).

<sup>36</sup> Cic., *De orat.* III 16,61-17,62 [= SSR I H 4].

<sup>37</sup> Obidva latinské výrazy, ktoré použil Cicero, majú viacero významov poukazujúcich na sókratovsko-antisthenovské poňatie etiky: *patientia* = „vytrvalosť“, „trpezlivosť“, „sebaovládanie“, „zdržanlivosť“, „poddajnosť“, *duritia* = „odolnosť“, „húževnatosť“, „jednoduchosť“, „striedmosť“, „strohosť“.

t. j. za „dobro osebe“. Skôr by sme mohli uvažovať o tom, že „námaha“ sa u Antisthena stáva dobrom až s ohľadom na to, čo človek dosahuje vďaka útrapám, ktoré podstupuje.

Pripomeňme si v tejto súvislosti známu Antisthenovu tézu, že zdatné konanie postačuje na to, aby bol človek blažený – nepotrebuje na to už nič iné, len duševnú silu, akou disponoval Sókratés.<sup>38</sup> Použitý výraz Σωκρατική ἰσχύς („sókratovská sila“) poukazuje pravdepodobne na obrovský zápal, s akým Sókrates skúmal seba a iných a ktorý ho neopúšťal po celý život. Σωκρατική ἰσχύς odkazuje na vytrvalosť pri skúmaní, lebo sókratovské rozpravy nevyúsťujú do vedenia v tom zmysle, že keď ho raz „máme“, tak sa ním už môžeme vždy riadiť. Dialektické skúmania nám pomáhajú pri správnom rozhodovaní, ale každé rozhodnutie si vyžaduje novú prácu na sebe, novú námahu. Σωκρατική ἰσχύς odkazuje zároveň na samotný akt rozhodovania, na jeho etický charakter. Oblasť etického vedenia sa u Antisthena nedá oddeliť od konania – bez vedenia, ktoré zakaždým overujeme a opravujeme, nebudeme správne konať, resp. bez konania, ktoré neustále podrobujeme skúmaniu, nenadobudneme správne vedenie. Dobrý život nie je nikdy hotový, úplný, zdôvodnený. Vyžaduje si úsilie, námahu, ktorej najlepším príkladom je Sókratov prístup k vlastnému životu a k životu druhých.<sup>39</sup> Inými slovami, námaha sama osebe nás neprivedie k zdatnému konaniu, ak nemáme dostatok „sókratovskej sily“, ktorá je podmienkou toho, aby sme spojili myšlienku na dobrý život so zdatným dielom.

Vo *Vatikánskom gnomológii* sa zachoval Antisthenov výrok, že „námahy sú podobné psom; aj tí totiž hryzú tých, na ktorých nie sú navyknutí.“<sup>40</sup> V doxografickej tradícii vystupuje Antisthenés ako typický kynik, presvedčený o tom, že iba opakované námahy vedú k zdatným rozhodnutiam.<sup>41</sup> Kynici mohli prevziať motív „námah“ (πόνος) od Antisthena, ktorý zase mohol rozvinúť pôvodné sókratovské presvedčenie, že každý človek usilujúci o sebestačný život potrebuje cvičenie (ἄσκησις), predovšetkým cvičenie v ovládaní seba samého (ἐγκράτεια) (bližšie pozri Johnstone 1994, 220-222). Ale u Antisthena nemuseli hrať πόνος takú istú úlohu ako u neskorších kynikov. Dosvedčujú to zlomky podmieňujúce snahu o dobrý život Sókratovou ἰσχύς, ktorou podľa všetkého disponovali Héraklés a Kýros, ale ktorá chýbala Alkibiadovi. Viaceré súvislosti naznačujú, že východiskovou témou Antisthenovho *Kýra* bol práve Alkibiadés v protiklade ku Kýrovi, resp. otázka, akého vládcu možno nazvať „dobrým kráľom“ (βασιλεὺς ἀγαθός).<sup>42</sup> Alkibiadés

<sup>38</sup> Por. Diog. Laert. VI 10 [SSR V A 134]; Diog. Laert. VI 105 [= SSR V A 99].

<sup>39</sup> Por. Xenoph., *Symp.* 4,44 [= SSR V A 82]; por. taktiež SSR V A 137 (Kalaš, Suvák 2013, 306-307).

<sup>40</sup> *Gnom. Vat.* 743 n. 1 [= SSR V A 113]. Gnóma zrejme pochádza z kynickej tradície, ako naznačuje prirovnanie ku psom. Takisto výraz πόνος je použitý v kynickom duchu (por. Diog. Laert. VI 70; VI 30).

<sup>41</sup> Typickým výtvorom doxografov je pasáž z Diog. Laert. VI 104 [= SSR V A 98], v ktorej sa hovorí, že cieľom človeka je žiť zdatne, ako hovorí Antisthenés v *Héraklovi*.“ Dosvedčujú to výraz τέλος aj spojenie τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ktoré používali stoici približne od 2. st. pr. Kr. Por. taktiež Hieronymove slová o Antisthenovom príklone ku kynizmu (Hieronym., *Adv. Jovin.* II 14<sup>4</sup> [= SSR V A 12]).

<sup>42</sup> Veta ὅτι ὁ πόνος ἀγαθόν použitá v Antisthenovom *Kýrovi* (SSR V A 85) sa často objavuje aj v III. reči Dióna Chrysostoma. K. Joël sa domnieva, že Dión vychádza z Antisthenovho dialógu (Joël 1901, 108).



slúžil Antisthenovi ako príklad vládcu, ktorému chýbajú najdôležitejšie zdatnosti konania – zdržanlivosť a sebaovládanie.<sup>43</sup> Proti Alkibiadovmu pôžitkárstvu (ήδωνή) a následnému otroctvu (δουλεία) mohol postaviť Antisthenés vlastnosti perzského kráľa – namáhavú činnosť (πονείν), priamosť (ἀπλότης) a slobodu (ἐλευθερία).<sup>44</sup> Zodpovedala by tomu známa antisthenovská téza, že zdatnosť spočíva predovšetkým v činoch, t. j. vo vykonaných dielach, a nepotrebuje príliš dlhé výklady (λόγοι) ani náuky (μαθήματα).<sup>45</sup> Antisthenov dôraz na praktické rozhodovanie by sme mohli chápať tak, že rozumnosť nestotožňuje s čistým vedením, ale spája ju s duševným cvičením (ἄσκησις), čo by znamenalo, že zdatnosť, v ktorej sa prestaneme cvičiť, sa môže oslabiť, či dokonca stratiť alebo zmeniť na špatnosť.<sup>46</sup> Antisthenés kladie väčší dôraz na vykonané (vlastné) činy než na získané (cudzie) náuky.<sup>47</sup> Samotné činy však nestačia na to, aby sme boli šťastní. Ak chceme byť šťastní, musíme konať zdatne, a na to potrebujeme aj duševnú silu, akou disponoval Sókratés.

V podobnom duchu by sme zrejme mali čítať aj ďalší Antisthenov výrok z *Vatikánskeho gnomológia*, že „zdatnosť (ἀρετή) nepoužíva veľa slov, špatnosť (κακία) však nekonečne veľa.“<sup>48</sup> Výrok by mohol vychádzať zo skúsenosti, že správne rozhodnutia nie sú výsledkom siahodlhých skúmaní, ktoré nás nakoniec tak či tak dovedú k záveru, že odpoveď na otázku, čo je zdatnosť, sme nenašli – ako to konštatujú takmer všetky Platónove rané dialógy.<sup>49</sup> Sókratovské skúmania si vyžadujú, aby sme sa držali „stručnej reči“ (βραχυλογία), ktorá je opakom „dlhého výkladu“ (μακρὸς λόγος), t. j. reči, akú predvzadzajú samozvaní učitelia politickej zdatnosti – sofisti.<sup>50</sup> Sókratovská βραχυλογία je slovom, rečou, a zároveň činom, lebo jej dielom je výchova k zdatnosti.<sup>51</sup>

**Záver.** Zmyslom sókratovskej výchovy je učiť sa, ako dať svojmu životu správne nasmerovanie a urobiť z neho niečo krásne a dobré. Kľúčová zdatnosť v tomto úsilí je rozumnosť, t. j. schopnosť rozumieť svojim rozhodnutiam a uplatňovať ich s ohľadom na život ako celok. Podobnosti a rozdielnosti medzi Xenofóntovým obrazom Antisthena

<sup>43</sup> Por. *SSR* V A 141.

<sup>44</sup> Por. Dio Chrysost. *Orat.* XV (65) 22. Podobným spôsobom vykresľuje Kýra Xenofón v *Kýrovej výchove* (*Cyrop.* I.4.3). Analogický protiklad využíva aj Sókratés v Platónovom *Alkibiadovi I.* v súvislosti s výchovou perzských kráľov (*Alcib. I.* 121e).

<sup>45</sup> Diog. Laert. VI 10-13 [= *SSR* V A 134]. Aj Xenofóntov Sókratés zdôrazňuje prioritu činu pred slovom (por. napr. *Mem.* IV 4,10). Podobný postoj bude príznačný aj pre neskorších kynikov.

<sup>46</sup> Toto by mohol byť ďalší možný význam Xenofóntovej správy, že udatnosť a múdrosť môžu niekedy, ak ich necvičíme, škodiť priateľom aj obci. Por. Xenoph., *Symp.* 3,4 [= *SSR* V A 78].

<sup>47</sup> Por. Diog. Laert. VI 103 [= *SSR* V A 161].

<sup>48</sup> *Gnom. Vat.* 743 n. 12 [= *SSR* V A 104].

<sup>49</sup> Podľa Aristotelovej správy dokazoval Antisthenés, že nie je možné vymedziť, čo je vec, pretože definícia je dlhý výklad (λόγος μακρός); por. Aristot., *Metaph.* 1043 b 4-32 [= *SSR* V A 150].

<sup>50</sup> Por. Plat., *Prot.* 336b-d.

<sup>51</sup> V podobnom duchu pripodobňuje Plútarchos (*Lyc.* 19,3,2) kynikov k Spartanom – k „mužom stručných slov a výstižných výrokov“ (βραχυλόγοι τε καὶ ἀποφθεγματικοί). Por. taktiež Demetr., *De eloc.* 9,5. K Antisthenovmu chápaniu výchovy pozri bližšie (Cepko 2011, 535-544).

a tým, ako ho zobrazuje doxografická literatúra, nám umožňujú vytvoriť si čo najpresnejšiu predstavu o Antisthenovom poňatí rozumnosti (φρόνησις). Rekonštrukcia antisthenovského chápania φρόνησις naznačuje, že prví sókratovci viedli zápasy o uchopenie rozumnosti ako zdatnosti. Antisthenov koncept rozumnosti – ak mu rozumieme správne – je alternatívou Platónovho ponímania. Antisthenés spája rozumnosť s vytrvalosťou a sebaovládaním, s askézou, ktorej dielom sú zdatné rozhodnutia.

Antisthenés vychádza zo sókratovského presvedčenia, že len vďaka rozumnosti dokážeme rozpoznať veci, ktoré sú vo vzťahu k životu klamlivé, a veci, ktoré mu prospievajú. Terapeutická úloha rozumnosti spočíva v odstraňovaní klamlivých predstáv o tom, čo znamená dobre žiť.<sup>52</sup> Ak túžime po pôžitkoch, ak túžime po bohatstve a moci, stanú sa z nás nakoniec otroci vlastných túžob. A podobne je to s láskou – ak ju redukuje na slasť, tak zmení náš prirodzený stav na chorobný. Takáto láska je nesprávnym Erótom. Pravej lásky je schopný iba rozumný človek. Jej zmyslom nie je hromadenie rozkoše, ale zblížovanie ľudí i celých miest do priateľských zväzkov.

Samotná rozumnosť však nestačí na to, aby sme žili šťastne. Rozumnosť potrebuje sókratovskú výchovu, t. j. výchovu seba samého a druhých. Bez pomoci Sókrata, bez pomoci toho, kto nám pomáha vďaka vzájomnej láske, nedokážeme dať svojmu životu správny smer. V tomto zmysle je sókratovská *therapeia* starosťou o seba, neustálou prácou na sebe.

Antisthenés pristupuje k starosti o seba podobne ako ďalší sókratovci. No zároveň ju chápe inak ako Platón alebo Aischinés či Xenofón: Zdatnosť konania stotožňuje so stručnou rečou schopnou činu. Nie nahliadnutie toho, čo je dobré a správne, ale askéza posilňuje rozumnosť. Preto má rozumnosť pre Antisthena hodnotu iba vtedy, keď sa spája s vytrvalosťou a sebaovládaním. Preto si dobrý život vyžaduje nielen zdatnosť konania, ale aj duševnú silu, akou disponoval Sókratés.

## Literatúra

- BRUNS, I. (1896): *Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt*. Berlin: Wilhelm Hertz.
- CEPKO, J. (2011): Antisthenés a paideia. K sókratovskému modelu výchovy. *Filozofia*, 66 (6), 535-544.
- DESMOND, W. (2006): *The Greek Praise of Poverty. Origins of Ancient Cynicism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- DOVER, K. J. (1989): *Greek Homosexuality*. 2. vyd. Cambridge: Harvard University Press.
- GIANNANTONI, G. (ed.) (1990): *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 zv. Napoli: Bibliopolis.
- HÖIŠTAD, R. (1948): *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man*. Lund: Carl Bloms Boktryckeri.
- CHROUST, A.-H. (1957): *Socrates, Man and Myth. The Two Socratic Apologies of Xenophon*. London: Routledge & Kegan Paul.

---

<sup>52</sup> V tomto duchu vysvetľuje aj Antisthenov Odysseus Aiantovi, že jeho chápanie zdatnosti nie je rozumné a vedie ho k nesprávnym predstavám o živote, ktoré sú sebazničujúce. Por. Odysseovu reč (SSR V A 54), ktorá je reakciou na reč Aiantovu (SSR V A 53).

- JOËL, K. (1901): *Der echte und der Xenophontische Sokrates*. Bd. 2. Berlin: R. Gaertners Verlagsbuchhandlung.
- JOHNSTONE, S. (1994): „Virtuous toil, vicious work: Xenophon on aristocratic style.“ *Classical Philology* 89 (3), 219-240.
- KALAŠ, A., SUVÁK, V. (2013): *Antisthenove zlomky / Antisthenis fragmenta*. Bratislava: Vydavateľstvo Univerzity Komenského.
- KAHN, C. (1996): *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LOVEJOY, A. O., BOAS, G. (1997): *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- NAVIA, L. E. (2000): *Antisthenes of Athens: Setting the World Aright*. Westport & London: Greenwood Press.
- PATZER, A. (1970): *Antisthenes der Sokratiker. Das literarische Werk und die Philosophie, dargestellt am Katalog der Schriften*. Heidelberg: vydané vlastným nákladom.
- SAYRE, F. (1938): *Diogenes of Sinope: A Study of Greek Cynicism*. Baltimore: Furst.
- SCHULZ-FALKENTHAL, H. (1991): „Die Kyniker und ihre Erkenntnistheorie.“ In: Billerbeck, M. (Hg.): *Die Kyniker in der modernen Forschung*. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie. Amsterdam: Grüner, 287-302.
- ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΣ, Ν. Μ. (ed.) (1998): *Οι αρχαίοι κινικοί*. Αθήνα: Γνώση.
- ÜBERWEG, F. (1967): *Grundriß der Geschichte der Philosophie*. Bd. I. Philosophie des Altertums. Basel, Stuttgart: K. Praechter.
- ZELLER, E. (1922): *Die Philosophie der Griechen*. Bd. II., 1. Teil *Sokrates und die Sokratiker*. Leipzig: Reisland.

---

Za pozorné prečítanie a poznámky k textu by som sa rád poďakoval Andrejovi Kalašovi.

---

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

---

Vladislav Suvák  
Inštitút filozofie  
Filozofická fakulta FF PU  
Ul. 17. novembra 1  
080 01 Prešov  
Slovenská republika  
e-mail: vladislav.suvak@gmail.com