

## SÓKRATOVSKÁ *THERAPEIA*: PLATÓNOV *CHARMIDÉS* 153A-158D<sup>1</sup>

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

SUVÁK, V.: Socratic *Therapeia*: Plato's *Charmides* 153a-158d  
FILOZOFIA 71, 2016, No. 5, pp. 357-368

A therapeutic approach to reading the Socratic literature of the 4th century B.C. is based on the assumption that Socrates appears in Socratic dialogues not only as a persistent investigator or as a paradigm of ethical behaviour, but also as a therapist. Socrates cures the souls of his loved companions. *Therapeia* in Plato's *Charmides* is a mask which Socrates deploys to force the young Charmides to examine the excellence (*aretê*). At the same time *therapeia* is a metaphor for Socratic dialogue as an art of curing through speeches (*logoi*). Reading the prologue 153a-158d of *Charmides* as a dramatic genre the paper tries to outline the possible meaning of Socratic "speech therapy" in the context of a profound examination of excellence (*aretê*) as the care for the self and the others.

**Keywords:** Plato's *Charmides* – *Sôphrosunê* – Therapeutic function of Socratic dialogues – Care for the self

Terapeutický prístup k čítaniu sókratovskej literatúry 4. st. pr. Kr. vychádza z predpokladu, že Sókratés zobrazený v sókratovských dialógoch nie je iba neúnavný skúmateľ (ako u raného Platóna) alebo vzor etického konania (ako u Xenofóna), ale aj liečiteľ, ktorý sa zaoberá liečbou duší. Terapeutický aspekt by sme zrejme nemali hľadať vo všetkých „sókratovských rečiach“ (λόγοι Σωκρατικοί).<sup>2</sup> Viaceré z nich však odkazujú na *therapeia* buď priamo, alebo nepriamo tým, že Sókratovi pripisujú schopnosť liečiť, t. j. pomáhať pomocou rozhovorov sebe a svojim blízkym v tom, ako sa majú starať o seba.

Platónov dialóg *Charmidés* nám môže poslúžiť ako dobrý príklad terapeutického chápania sókratovského rozhovoru, lebo Sókratés sa v ňom štylizuje do úlohy liečiteľa.<sup>3</sup> V *Charmidovi* je *therapeia* v prvom pláne maskou, ktorú si Sókratés nasadzuje, aby priviedol

<sup>1</sup> Rád by som poďakoval za všetky poznámky a pripomienky k textu Lívii Flachbartovej, Andrejovi Kalašovi, Ulrichovi Wollnerovi, Marcele Maglione a Hynkovi Bartošovi.

<sup>2</sup> Konkrétne ide o sókratovské reči prvej generácie Sókratových nasledovníkov (Aischinés, Faidón, Antisthenés, Xenofón atď.), ku ktorým by sme mohli priradiť aj dialógy raného Platóna; (por. Kahn 1996, 1-35). Na zachované zlomky sókratovcov odkazujem podľa Giannantonioho zbierky (Giannantoni 1990; skratka *SSR*).

<sup>3</sup> Dialóg *Charmidés* zaraďujú historici medzi rané Platónove dialógy. Niektorí ho radia hneď za *Hippia Menšieho*, *Lachéta* a *Prótagora* (Ritter), viacerí pred neho zaraďujú aj *Apológiu* (Lukoslawski) alebo *Ióna* (Hans von Arnim), resp. *Kritóna* a *Lysida* (Wilamowitz). David Ross ho považuje za prvý Platónov dialóg (Ross 1951, 2-10).

mladého Charmida ku skúmaniu zdatnosti. Ale postupne sa z nej stáva metafora sókratovského rozhovoru ako umenia liečby pomocou reči. Ak chceme pochopiť Sókratovu metaforu „logoterapie“, mali by sme si pozorne prečítať úvodnú scénu *Charmida* (153a-158d).<sup>4</sup> Na prvý pohľad sa nám môže zdať, že táto scéna nerieši žiadny etický problém, ale pri pozornejšom čítaní zistíme, že práve ona vytvára celkový rámec problematizácie hlavnej témy dialógu, ktorou je σωφροσύνη. Úvodná scéna naznačuje, že vymedzenie σωφροσύνη nie je iba záležitosťou poznania, ale aj hľadania vhodného prístupu k samotnému skúmaniu. Cesta k poznaniu nadobúda zvláštny terapeutický význam, ktorý je neoddeliteľný od nachádzania správnej odpovede na otázku, čo je σωφροσύνη. V tomto zmysle by sme mohli povedať, že hodnota „pravdy“ závisí od úsilia, ktoré vynakladáme pri jej hľadaní.

Naše čítanie zameriame na dramatickú výstavbu úvodnej scény, ktorú dáme do vzťahu so Sókratovým elenktickým skúmaním σωφροσύνη v hlavnej časti dialógu. Ale ešte predtým, ako sa pustíme do čítania *Charmida*, mali by sme si stručne naznačiť, čo je jeho témou. Výraz σωφροσύνη znamená doslova „zdravá myseľ“ – vyjadruje stav „duševného zdravia“ či „duševnej vyzretosti“. Prenesene označuje „uvážlivosť“, „rozvahu“, „zdržanlivosť“, „umiernenosť“ týkajúcu sa zmyslových túžob, „sebaovládanie“, „striedmosť“ apod.<sup>5</sup> Grécky výraz σωφροσύνη sa prekladá do moderných jazykov pomerne ťažko. Od Homéra až do 4. st. pr. Kr. označoval tradičný ideál zdatného konania, ktorý bol výrazom duševnej vyspelosti jednotlivca v politickom, etickom a náboženskom zmysle.<sup>6</sup> Sókratovi spolubesedníci v *Charmidovi* postupne nahrádzajú tradičné významy σωφροσύνη („pokojnosť“, „ostýchavosť“) premyslenejšími vymedzeniami („konať svoje veci“, „konať dobré veci“, „poznať sám seba“ atď.), v dôsledku čoho sa medzi jednotlivými skupinami významov vytvára určité napätie.

Moderní prekladatelia *Charmida* používajú pri preklade σωφροσύνη jednotné výrazy ako „umiernenosť“ alebo „rozumnosť“.<sup>7</sup> Ale preklad σωφροσύνη jediným slovom

---

<sup>4</sup> Viacerí historici, ktorí sa zaoberali výkladom *Charmida*, nevenovali takmer žiadnu pozornosť úvodnej scéne – považovali ju za literárne uvedenie do skúmania σωφροσύνη (por. Taylor 1937, 47-57; Friedländer 1957, 61-74; Guthrie 1975, 155-174 atď.).

<sup>5</sup> H. North pripomína, že σωφροσύνη bola aristokratickým ideálom zdatnosti, ktorý sa využíval v politických diskusiách v 5. – 4. st. pr. Kr. na obhajobu konzervatívnej politiky (kritika demokracie, obdiv k Sparte atď.) (North 1966, 101-114). V *Charmidovi* predstavujú aristokratický ideál obidve hlavné postavy – vzdelaný, ambiciózný Kritias i neskúsený Charmidés. V Xenofónových *Spomienkach* (*Mem.* III-9.4) stelesňuje tento ideál Sókratés, ktorý stotožňuje σωφροσύνη s múdrosťou (σοφία) a chápe ju ako sebaopoznanie (Wollner 2010, 623).

<sup>6</sup> Por. Aischylos (*Sept.* 610) – človeka, ktorý je σῶφρων, označuje zároveň za *spravodlivého* (δίκαιος), *dobrého* (ἀγαθός) a *zbožného* (εὐσεβής).

<sup>7</sup> Por. nem. *Besonnenheit* (Schleiermacher), angl. *temperance* (Jowett, Lamb, Cooper, Sprague, Fowler), *self-control* (Waterfield), *moderation* (Schmid), pol. *rozwaga* (Witwicki), čes. *rozumnost* (Novotný), *ukázněnost* (Patočka), slov. *rozumnosť* (Špaňár) atď. Edith Hamilton upozorňuje v úvode k Jowettovmu prekladu *Charmida*, že výraz σωφροσύνη sa nedá preložiť do moderných jazykov preto, lebo pre Grékov stelesňoval najdôležitejší ideál zdatného konania, ktorý už dávno nepatrí medzi moderné ideály (Plato 1961, 99).

v celom dialógu prináša so sebou riziko, že prehliadneme dôležitú hru, v ktorej Sókratés ukazuje mladučkému Charmidovi pomocou elenktického dokazovania, prečo je tradičné chápanie σοφροσύνη neudržateľné a musí byť premyslené a uchopené nanovo.<sup>8</sup>

**Situácia: Sókratov návrat z vojny (153a-153d5).** Sókratés – ako rozprávač<sup>9</sup> – začína svoju reč pripomenutím udalostí, ktoré bezprostredne predchádzali jeho rozhovor s Charmidom a Kritiom (153a1-153a3). Sókratés sa vracia do Atén po dlhej dobe. Prichádza z vojenského ťaženia pri Poteidaia.<sup>10</sup> Už prvá veta naznačuje, že Sókratés sa nachádza v podobnej situácii ako Homérov Odysseus, ale táto podobnosť je skôr vonkajšková.<sup>11</sup> Odysseus sa vracia na rodnú Ithaku po dvadsiatich rokoch do mesta úplne odlišného od toho, ktoré opustil, preto prichádza v prestrojení. Sókratés sa vracia po dvoch či troch rokoch do mesta, ktoré sa – ako verí – príliš nezmenilo.<sup>12</sup>

Ani Sókratés sa nezmenil, lebo hneď na druhý deň po svojom návrate sa ponáhľá do novej palestry za hradbami Atén v nádeji, že sa bude zaoberať „zvyčajnými rozpravami“ (ἐπι τὰς συνήθεις διατριβάς; 153a3).<sup>13</sup> Sókratés sa teda nevracia do rodnej obce ako hrdý vojak z víťaznej bitky, akým by mohol byť Odysseus, keby neprichádzal v prestrojení za žobráka, ale vracia sa ako človek, ktorý dychtí po svojom obvyklom živote. Vojna je len krátka epizóda, prerušenie života, na ktorom Sókratovi skutočne záleží.

Úvod *Charmida* je v plnom súlade s tým, čo hovorí Sókratés v Platónovej *Obrane*,

---

<sup>8</sup> K chápaniu σοφροσύνη v období medzi Homérom a Platónom pozri bližšie (Tuozzo 2011, 90-100).

<sup>9</sup> Iba tri nenápadné miesta v dialógu naznačujú, že Sókratés adresuje svoju reč nejakému anonymnému poslucháčovi, ktorého nazýva „druh môj“, „milý môj“ alebo „môj drahý“ (ὦ ἑταῖρε, ὦ φίλε, ὦ γεννάδα; 154b8, 155c5, 155d3). Všetky tri vokativy sú zvláštnym spôsobom prepojené – vyjadrujú Sókratovo gradujúce vzrušenie.

<sup>10</sup> Poteidaia – osada založená korintskými kolonistami na chalkidickom polostrove Palléné. Dramatické datovanie dialógu je zasadené do r. 429 pr. Kr. C. Planeaux uvažuje o máji 429 pr. Kr. (Planeaux 1999).

<sup>11</sup> Lampert nachádza analógie medzi tým, ako hovorí o svojom návrate Odysseus v rozhovore s Télémachom (por. Hom., *Od.* 16.205), a ako o ňom hovorí Sókratés v rozhovore s Chairefóntom (Lampert 2010, 151-152). Tieto analógie však nemajú priamu súvislosť s dramatickými situáciami, v ktorých sa nachádzajú Homérov Odysseus a Platónov Sókratés.

<sup>12</sup> Atény sa v určitom zmysle zmenili, lebo v r. 429 Aténčania strádajú následkom vojny a morovej epidémie. Lampert preto označuje *Charmida* za „dialóg Sókratovho návratu“ – počas vojny sa zmenil Sókratés aj jeho mesto (Lampert 2010, 147-148). Proti tomu by sme mohli namietat', že Sókratés sa vôbec nezmieňuje o tom, ako sa zmenil on alebo ako sa zmenilo jeho mesto. Naopak, je plný očakávania, že bude v nezmenenej podobe pokračovať v tom, čo robil kedysi. V nadväznosti na štúdiu Bernarda Knoxa je zaujímavejší predpoklad, že Platón (ako autor dialógu) zasadil *Charmida* do historického kontextu prvej fázy peloponézskej vojny a poslednej fázy Periklovej vlády preto, aby vytvoril analógiu Sofoklovho *Vládcu Oidipa* (Atény sa podobajú Tébam, Periklés sa podobá Oidipovi) – morová epidémia sa totiž tradične chápala ako trest za spupnosť (ὕβρις), ktorej protikladom je σοφροσύνη (Knox 1957, 53-106).

<sup>13</sup> Palestra bola pôvodne určená na vojenský výcvik, ale od 5. st. pr. Kr. sa stala bežným miestom výchovy aténskych mladíkov (podobne ako *gymnasion*, v ktorom sa cvičili telesné aj duševné zdatnosti). K „obvyklým rozpravám“ por. Plat., *Apol.* 39d.

že totiž jedinou dôležitou činnosťou, ktorou sa vždy zaoberal, boli rozhovory s mladými Aténčanmi.<sup>14</sup> Akoby chcel Sókratés svojou nenápadnou poznámkou o „obvyklých rozhovoroch“ zdôrazniť, čo považuje za dôležité – nie je to česť ani sláva (hodnoty konvenčnej morálky), ale skúmanie, ktoré nás učí, ako sa máme starať o seba a druhých.<sup>15</sup>

Sókratés vchádza do Taureovej palestry pri chráme bohyně Basilé a zastihne v nej početnú spoločnosť (153a3-153d5).<sup>16</sup> Pribehne k nemu Chairefón a pýta sa, ako vyviazol z bitky.<sup>17</sup> Sókratés (ako rozprávač) nazve Chairefóna „divokým“, čím chce povedať, že divokosť patrí k jeho charakterovým vlastnostiam (Chairefón vyskočí, beží k Sókratovi, ťahá ho za ruku). Adjektívum *μανικός* (= „divoký“, „bláznivý“, „pojašený“; 153b2) zrejme nie je náhodné, lebo je jedným z protikladov *μανία* je *σωφροσύνη*, ktorou sa bude zaoberať Sókratés v rozhovore s Charmidom a Kritiom.<sup>18</sup> Označenie Chairefóna za „divokého“ by sme mohli chápať ako prvú narážku na neumiernenosť v správaní, ktorá je protipólom *σωφροσύνη* ako umierneného konania.<sup>19</sup> A naopak, príkladom umiernenosti by mohla byť Sókratova nevzrušená odpoveď na Chairefónovu otázku, ako vyviazol z bitky: „Takto, ako vidíš“ (*Οὕτωςι, ὡς σὺ ὀρᾷς*; 153b7-8).<sup>20</sup>

Každý chce počuť najnovšie správy z vojny. V poslednej bitke vraj padlo veľa dobrých mužov.<sup>21</sup> Sókratés prisvedčí, prisadne si ku Kritiovi a odpovedá na ich otázku.<sup>22</sup>

<sup>14</sup> Pre Platónovho Sókrata je dialogické skúmanie dôležitejšie ako remeslo zdedené po otcovi či účasť na aténskej politike; por. Plat., *Apol.* 29d.

<sup>15</sup> Por. Plat., *Apol.* 29c-30b; 30d-e; 33b-c.

<sup>16</sup> Niektorí interpretátori hľadajú symboliku aj vo výbere miesta, kde sa odohráva Platónov dialóg: Taureova palestra („chrám tela“) tvorí protiklad chrámu bohyně Basilé („kráľovnej Podsvetia“). Podľa Hylanda symbolizuje toto miesto vzťah medzi ľudskou konečnosťou a *σωφροσύνη* (Hyland 1981, 30).

<sup>17</sup> Xenofón menuje najvernejších Sókratových nasledovníkov (*Mem.* I.2.48), medzi ktorými uvádza Chairefóna hneď na druhom mieste po Kritiónovi. Chairefón patril k najstarším a najznámejším sókratovcom. V Aristofanových *Oblakoch* (*Nub.* 104, 504) je zobrazený ako najbližší Sókratov druh (vychudnutý a mítvolne bledý). V Aristofanových *Vtákoch* vystupuje v úlohe napodobňovateľa Sókrata – svoj obdiv k Sparte dáva najavo tým, že nosí dlhé vlasy, neumýva sa atď. (*Av.* 1280-1283). V Platónovej *Obrane* je Chairefón vykreslený ako „bláznivý“ sókratovec, ktorý kladie Apollónovi provokatívnu otázku (*Apol.* 21a). Postava Chairefóna sa objavuje aj v Platónovom *Gorgiovi* (Boháček 2009, 30-33).

<sup>18</sup> Xenofón uvádza (*Mem.* I.1.16), že otázky, čo je *σωφροσύνη* a čo je *μανία*, patrili k hlavným témam Sókratových skúmaní. K významu výrazov *μανία* a *μαινόμενος* v sókratovskej literatúre pozri bližšie (Flachbartová 2014, 309-329).

<sup>19</sup> Ďalším protikladom *σωφροσύνη* by mohla byť *ἀκολασία* („neviazanosť“, „nemiernosť“), resp. *ὑβρις* („spupnosť“), t. j. vlastnosti, ktoré mohli spájať Platónovi čitatelia s obidvomi hlavnými postavami dialógu – Kritiom i Charmidom.

<sup>20</sup> Z hľadiska tradičnej diferencie slov a činov (*λόγοι-ἔργα*) by sme mohli označiť Sókratovu lakonickú odpoveď za hodnú hrdinu, ktorý pred tými, ktorí neboli očitými svedkami jeho činov, nepotrebuje hovoriť o tom, čo vykonal. Por. Aiantovu argumentáciu v Antisthenovej reči *Aias* (*SSR* V A 53, §7) (Kalaš, Suvák 2013, 154-159) alebo Palamédovu argumentáciu v Gorgiovej reči *Obrana Palaméda* (DK 82 B 11a, 34) (Gorgias 2014). Napätie medzi slovami a činmi zohráva dôležitú úlohu v Platónových dialógoch *Lachés* a *Charmidés*. Takisto Xenofónov Sókratés zdôrazňuje prioritu činu pred slovom (por. *Mem.* IV 4,10).

<sup>21</sup> Chairefón hovorí o poslednej bitke, ktorá bola veľmi „ostrá“, „prudká“, pričom použije adjektívum *ἰσχυρός* (153b9). V neskoršej diskusii bude protipólom *ἰσχυρός* výraz *ἡσυχος* (= „pokojný“,

Hovorí síce o nedávnych udalostiach (v dialógu im venuje sotva pár viet), ale oveľa viac sa zaujíma o to, čo sa deje doma.<sup>23</sup> Pýta sa, ako je to teraz s φιλοσοφία, pričom filosofiu dáva do úzkej súvislosti s výchovou mladíkov.<sup>24</sup> Sókratés sa príliš nezaujíma o politické udalosti, ktoré zmenili životy Aténčanov. Pýta sa, či vyniká medzi mladíkmi niektorý múdrosťou (σοφία) alebo krásou (κάλλος) alebo múdrosťou aj krásou.

Homoerotický slovník je prítomný v celom dialógu, aj keď Sókratés (oproti Kritiovi alebo Chairefóntovi) vystupuje v pederastických vzťahoch vždy v úlohe vychovávateľa, ktorému záleží viac na duševnej než na telesnej kráse mladíkov.<sup>25</sup> V neskoršej diskusii v *Charmidovi* sformuluje Sókratés tézu, v ktorej postaví do protikladu žiadostivosť a erotickú lásku (167e): predmetom žiadostivosti (ἐπιθυμία) je telesná rozkoš (ἡδονή), zatiaľ čo predmetom lásky (ἔρως) sú krásne veci (τὰ καλά). Úzke prepojenie lásky s krásou nám umožňuje lepšie porozumieť Sókratovej otázke, ktorú kladie na začiatku dialógu, totiž či sú v meste mladíci, ktorí vynikajú krásou alebo múdrosťou.<sup>26</sup> Ak je niekto krásny, a na vyše túži po múdrosti, tak je hodný Sókratovej lásky.

**Spoločenstvo v palestre: Charmidova krása (153d5-155a1).** Kritias chce predstaviť Sókratovi „najkrajšieho mladíka v kvitnúcom veku“, svojho bratranca Charmida (153d5-154c8). V nadväznosti na Sókratovu otázku začne vychvalovať Charmidovu krásu (a rozvíjať pederastický slovník). Sókratés sa priznáva, že jemu sa zdá krásny každý mladík v tomto veku, ale nakoniec musí aj on uznať, že Charmidés je výnimočný – všetci naňho hľadeli ako na sochu (ἄγαλμα), t. j. ako na boha.

Chairefón hovorí o Charmidovej krásnej tvári – a keby sa vyzliekol, odhalila by sa ešte krajšia postava (τὸ εἶδος; 154c8-154e3). Pre Kritia a Charmida je krása mládenca predovšetkým telesná. To však neznamená, že by obidvaja hovorili iba o jeho vonkajšom

---

„jemný“), ktorý použije Charmidés pri svojom prvom pokuse o vymedzenie σοφροσύνη (159b3, 160c2, 168a10).

<sup>22</sup> Hlavné postavy dialógu – Kritias a Charmidés – naznačujú, že dialóg má aj politický rozmer, lebo v čase, keď ho Platón napísal, boli už známe osudy jeho protagonistov, predovšetkým osud Kritia, ktorý sa stal členom oligarchickej Vlády tridsiatich (spolu s Charmidom v r. 404 pr. Kr.) a krvavo zakročil proti stúpencom demokratického zriadenia.

<sup>23</sup> Sókratés v *Charmidovi* nehovorí o udalostiach počas obliehania Poteidaie. Až v Platónovom *Symposii* sa dozvedáme o Sókratovej vytrvalosti a odvahe počas vojenského ťaženia z reči opitého Alkibiada (*Symp.* 219e-221c).

<sup>24</sup> Výraz φιλοσοφία použije Sókratés iba na jednom mieste *Charmida*, čo by mohlo znamenať, že ho používa v širšom dobovom význame „úsilia o vyššie vzdelanie“. Dôvody neštandardného prepisovania gréckeho slova φιλοσοφία („filosofia“, a ďalších odvodených slov, „filosof“, „filosofický“ atď.) s grafémou „s“ vysvetľuje stať uverejnená v časopise *Filozofia*, 55 (5), 395-399.

<sup>25</sup> Napr. Platónov Sókratés (poučený kňazkou Diotimou) uvažuje o „náležitej pederastii“ (τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν; *Symp.* 211b5-6). Vo *Faidrovi* sa zase hovorí o spojení pederastie s filosofiou (παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας; *Phdr.* 249a2). K pederastickému charakteru výchovy aristokratických mladíkov v palestrách 5. – 4. st. pr. Kr. por. Aristoph., *Nub.* 973-983; Aesch. 1.9-12.

<sup>26</sup> Platón dáva pomerne často do vzájomného vzťahu ἐπιθυμία (hlavne telesné žiadostivosti ako hlad alebo smäd) a ἡδονή. Por. *Lach.* 191d-e; *Phd.* 81b; *Gorg.* 491d-e; *Symp.* 196c, 207e.

vzhľade, lebo telo odzrkadľuje prirodzenú krásu aj húževnatosť a sebaovládanie, ktoré sú výsledkom tvrdého výcviku. Už v tomto (konvenčnom) chápaní tela vidíme, že nejde len o výzor, ale aj o to, čo telo vyžaruje – osobnosť a charizmu. Dve rovnako krásne telá by mohli pôsobiť úplne protikladne, ak by z jedného vyžarovala, a z druhého nevyžarovala vnútorná sila.

Všetci súhlasia s Chairefóntom: Charmidés je krásny ako boh. Tu sa Sókratés nečakane opýta, či má krásnu aj dušu (ψυχή; 154e1). Svojou otázkou zaostrí pozornosť prítomných na možný nesúlad medzi tým, čo je zjavné, a tým, čo zjavné byť nemusí. Otázkou by sme si mohli vyložiť ako typický sókratovský obrat – skutočná krása nemá telesný, ale duševný charakter. Sókratés však vzápätí dodá (prekvapujúco, keďže hovorí v zhode s konvenčnými predstavami), že by sa patrilo, aby mal Charmidés krásnu dušu, keď pochádza zo vznešenej rodiny.<sup>27</sup> Akoby chcel naznačiť, že skutočne krásna podoba (τὸ εἶδος) by mala byť v súlade so svojou vlastnou ψυχή.

Kritias nepochybuje o tom, že Charmidés je dokonalý muž, t. j. dokonalý po telesnej aj duševnej stránke (154e4-155a1). Použije pritom výraz καλὸς καὶ ἀγαθός (154e4), ktorý má v kontexte aristokratickej morálky význam „dokonalého príslušníka svojho rodu“. Sókratés nezavrhne tradičný význam *kalokagathie* (ten sa stáva akýmsi východiskom ďalšieho skúmania) a navrhne, aby vyzliekli najprv Charmidovu dušu, a až potom sa pozreli na jeho nahé telo.

**Dramatická zápleтка: Sókratés ako liečiteľ duše (155a2-158d6).** Sókratés chce prizvať Charmida k „rozhovoru“ (τὸ διαλέγεσθαι; 154e7, 155a5), t. j. k tomu, po čom túžil počas dlhej vojrovej výpravy (155a2-155b8). Až v tejto chvíli opúšťa pole konvenčnej morálky (καλὸς καὶ ἀγαθός sa prejavuje činmi, predovšetkým činmi bojovníka) a otvára priestor na vlastné skúmanie otázky dobrého konania. Sókratés vyzýva skúmať – to už mnohokrát uplatnil v minulosti v rozhovoroch s mladými ľuďmi.<sup>28</sup>

Kritias nevidí žiadnu prekážku, ktorá by mohla Charmidovi zabrániť v tom, aby odpovedal na Sókratove otázky. Ako bývalý Sókratov žiak však musí vedieť o úskaliach elenktického dokazovania. Mohol by oprávnene očakávať, že Sókratés spochybní Charmidovu *kalokagathiu* a spolu s ňou aj jeho krásu – tak, ako v minulosti mnohokrát spochybnil všeobecne prijímané mienky o veciach alebo ľuďoch (156a). Napriek tomu, resp. s vedomím tohto rizika Kritias označí Charmida za „milovníka múdrosti“ (φιλόσοφος), ktorý je zároveň básnikom – ako o ňom súdia iní aj on sám (154e8-155a1).<sup>29</sup>

Sókratés chce začať rozhovor a podľa pravidiel klasickej pederastie sa uistí, že jeho návrh nie je neslušný, keďže rozhovor sa uskutočňuje v prítomnosti Charmidovho brat-

---

<sup>27</sup> Tento motív sa opakuje v *Charm.* 157e-158b, kde Sókratés pripomína Charmidových slávnych predkov.

<sup>28</sup> *Charm.* 156a: Charmidés dosvedčuje, že Sókratova povest' skúmateľa je všeobecne známa.

<sup>29</sup> Kritias nazve Charmida σοφρονέστατος, t. j. „najumiernenejším“ mládencom v Aténach (157d7).

ranca a poručníka (ἐπίτροπος).<sup>30</sup> Kritias súhlasí a pošle po Charmida, pričom použije leš: Odkáže Charmidovi, že je tu lekár, ktorý mu pomôže vyliečiť bolesť hlavy. Kritias sa zároveň uistí, že Sókratés je ochotný prijať túto hereckú rolu, t. j. že sa bude vydávať za lekára.

Príchod Charmida do miestnosti vyvolá veľký rozruch (155b9-157d9). Scéna pôsobí priam divadelne a je plná homoerotického napätia: Charmidés vstupuje do telocvične, ozýva sa smiech, každý mu chce uvoľniť miesto, a tak horlivo strká do svojho suseda, až jeden z tých, ktorí sedia na kraji, musí vstať a druhý spadne z lavice. Charmidés sa usadí medzi Sókrata a Kritia (ktorí museli taktiež postrkovať do svojich susedov, aby mu uvoľnili miesto). Hlavná scéna hry je pripravená.

Sókratés sa už-už chystá ujať úlohy „lekára“, ale vtom sa mu naskytne nečakaný pohľad na Charmidovo poodhalené telo a odrazu celý vzplanie (ἐφλεγόμην; 155d4). Svoj stav opisuje slovami: „Už som viac nebol pri sebe“ (οὐκέτ' ἐν ἑμαυτοῦ ἦν; 155d4).<sup>31</sup> Inými slovami, Sókratés sa pri pohľade na Charmidovo nahé telo prestane ovládať.<sup>32</sup> Zmocní sa ho túžba mocná ako divoká šelma.<sup>33</sup> Táto dramatická situácia predznamenáva ďalší možný význam σωφροσύνη, pretože jej protikladom je „nebyť pri sebe“, t. j. „neovládať sa“, „nechať sa zotročiť telesnými túžbami“.<sup>34</sup>

Sókratés sa našťastie spamätá. Ani nevie ako, ale spamätá sa – „oživí v sebe iskru“ (ἀνεζωπυρούμην; 156d2-3).<sup>35</sup> Vysvetlí Charmidovi, na čom sa zakladá jeho liečba: k lieku proti bolesti hlavy (k listu akejsi rastliny) patrí „zariekavanie“ (ἐπωδή) – liek podaný bez zariekavania nie je účinný. Sókratés začne zoširoka vysvetľovať, ako bude postupovať pri

---

<sup>30</sup> Úloha Kritia ako Charmidovho poručníka („náhradného otca“) znamená, že má na starosti jeho výchovu (176b-d).

<sup>31</sup> Obraz Sókrata ako človeka, ktorý nevie ovládnuť svoje vášne, je v protiklade s obrazom, ktorý nachádzame v Platónovom *Symposiu* 218c-219e.

<sup>32</sup> V pseudo-Platónových *Milovníkoch* Sókratés hovorí, že pri pohľade na krásnych mladíkov sa vždy vzruší (*Amat.* 133a; por. taktiež Xenoph., *Symp.* 8.2). Obraz Sókrata ako aktívneho „milovníka“ (ἐραστής) je prítomný v celej sókratovskej literatúre 4. st. pr. Kr., ale Sókratés je zároveň zobrazovaný ako človek, ktorý varuje pred telesnými pôžitkami (τὰ ἀφροδίσια) pri styku s krásnymi chlapcami, lebo keď im raz niekto podľahne, nedokáže si zachovať rozvahu (σωφρονεῖν; por. Xenoph., *Mem.* I.3.8).

<sup>33</sup> Sókratés sa ocitne v situácii, v ktorej označí sám seba za srnca a Charmida za leva (155d-e). V kontexte *Charmida* je ἔρωσ uchopený ako túžba, ktorej môže človek podľahnúť – ako moc, ktorej je vydaný napospas, ak sa nedokáže ovládnuť. Erós tak vytvára určitú analógiu politickej moci, ktorá zavlieka človeka do politicko-mocenských vzťahov; (por. Hobza 2007, 58). Iba ἔρωσ spojený so σωφροσύνη môže viesť ku krásnym veciam (167e).

<sup>34</sup> Por. v tejto súvislosti Faidónov dialóg *Zópyros*, v ktorom sa Sókratés priznáva k tomu, že iba filozofická príprava mu pomáha ovládnuť telesné vášne (*SSR* III A 9-11); (bližšie pozri Rossetti 1980). V *Charmidovi* sa tematizuje protiklad „neschopnosti ovládnuť vášne“ cez spojenie „konať svoje veci“ (τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν; 161b6), resp. „konať dobré veci“ (τῶν ἀγαθῶν πράξις; 163e1).

<sup>35</sup> Sókratov opis vnútorného úsilia o znovuzískanie sebaovládania je dramatickým obrazom náročnej cesty k σωφροσύνη. Stať sa σώφρων predpokladá poznať sám seba, pričom sebazpoznanie nemôže byť iba gnozeologickou záležitosťou; por. jedno z nasledujúcich vymedzení σωφροσύνη ako „poznania seba samého“, τὸ γινώσκειν ἑαυτόν; 164d4; k apóriám gnozeologického vymedzenia sebazpoznania pozri bližšie (Jirsa 2009).

svojej liečbe, pričom postaví do protikladu dva typy lekárov – gréckych a thráckych. Rozumní lekári uzdravujú nielen hlavu, ale celého človeka – liečia celé telo a spolu s ním aj jeho časti. Sókratés sa prizná, že umenie zariekavať sa naučil (ἐμαθον; 156d4) od thráckeho liečiteľa, jedného zo stúpencov bájneho Zalmoxida.<sup>36</sup> Zároveň kritizuje gréckych lekárov za to, že nedospeli k poznaniu (ako Zalmoxis), že nemôžu úspešne vyliečiť oči bez liečenia hlavy, hlavu vyliečiť bez liečenia celého tela a telo vyliečiť bez liečenia duše. Mnohé choroby gréckym lekárom unikajú, keďže „zanedbávajú celok, ktorému treba venovať starosť (ἐπιμέλεια); lebo ak nie je v dobrom stave celok, tak nemôže byť v dobrom stave ani jeho časť“ (156e4-6).

O zariekavaní, ktorým sa lieči duša (θεραπεύεσθαι τὴν ψυχὴν), hovorí Sókratés veľmi stručne, ale o to významnejšie, lebo ho stotožní s krásnymi rečami (λόγους τοὺς καλοῦς), z ktorých vzniká v duši σωφροσύνη (157a4-6).<sup>37</sup> Týmto spojením dá nenápadne do súvislosti vlastné skúmanie (σκοπεῖν, σκέψις; 158e3, 158e6), t. j. „krásnu reč“ (λόγος καλός), so σωφροσύνη, ktorá bude hlavnou témou nasledujúcej rozpravy. Mohli by sme dokonca povedať, že už na tomto mieste predznačí „sókratovské“ chápanie σωφροσύνη, pričom účastníci rozpravy, ktorými sme vlastne aj my ako jej čitatelia, si to neuvedomujú.

Sókratés ešte raz zdôrazní vzťah medzi σωφροσύνη a liečbou, keď zopakuje Zalmoxidove slová, že chybu robia všetci, ktorí sa pokúšajú byť lekármi, ale oddeľujú σωφροσύνη od zdravia.<sup>38</sup> Pripomenie, ako sa zaprisahal thráckemu lekárovi, že nebude podávať liek (φάρμακον) bez zariekania (ἐπαθῆ). Motív filozofa ako čarovného liečiteľa duše sa bude od tejto chvíle tiahnuť celým dialógom.

Kritias vyhlási, že Charmidés môže byť rád, keď ho pre jeho bolesti hlavy prinúti stať sa lepším aj v mysli. Ešte raz zdôrazní, že Charmidés prevyšuje svojich vrstovníkov práve tým, na čo Sókratés pozná zariekanie – svojou σωφροσύνη. Sókratés na to odvetí, že Charmidés by vskutku mal prevyšovať ostatných mládencov, lebo pochádza z obidvoch strán z najlepších aténskych rodov, ktoré vynikali nad inými krásou i zdatnosťou. Pokiaľ ide o Charmidov vonkajší výzor (ἰδέα; 158b1), ten určite nezaostáva za jeho slávnymi predkami. Ale Sókrata zaujíma, či má Charmidés aj σωφροσύνη a ostatné dobré vlastnosti, o ktorých sa zmienil Kritias. Lebo ak ich má, tak už nepotrebuje zariekanie.

---

<sup>36</sup> Hérodotos (*Hist.* 4.94-96) dáva Zalmoxida do súvislosti s Pythagorom. Platónov Sókratés možno naznačuje pomocou odkazu na Zalmoxida, ktorý „pomáha dosiahnuť nesmrteľnosť“ (156d), určitú súvislosť medzi Pythagorovou náukou a vlastným „liečiteľským umením“. Každopádne je možné (ako ma upozornil Hynek Bartoš), že za postavou Zalmoxida sa skrýva Platónovo chápanie lekárstva, ktoré hľadá analógiu medzi lekárstvom („starosťou o telo“ či „starosťou o zdravie“) a filozofiou („starosťou o dušu“): starosť o telesné zdravie musí vychádzať zo starosti o σωφροσύνη. Starosť o dušu (reprezentovaná Sókratom) je tak predpokladom úspešného lekárstva, ako aj dobrého vychovávateľstva, politiky, resp. každej činnosti dôležitej pre obec. Preto je Platónov Sókratés najdôležitejšou osobou pre aténsku obec (por. *Grg.* 521d). K rozdielom medzi sókratovským a hippokratovským chápaním liečby pozri (Bartoš 2009).

<sup>37</sup> Sókratovo liečiteľské umenie je v plnom súlade s tým, čo hovorí v Platónovej *Obrane* (*Apol.* 28e-29d).

<sup>38</sup> Sókratés tu dáva do vzájomného vzťahu zdravie (ὕγεια) a σωφροσύνη, ktorá má tradične význam „zdravej mysle“ (157b6-7). Por. taktiež Xenoph., *Mem.* 3.12.6.



Sókratés sa chce presvedčiť, či je Charmidés dostatočne σώφρων, aby mohol užiť liek na bolesť hneď, alebo či potrebuje najprv zariekanie.

Všimnime si, že Sókratés sa pýta, či má Charmidés σωφροσύνη *dostatok* (ικανῶς; 158c3), t. j. či jej má toľko, aby sme ho mohli označiť za σώφρων. Spôsob, akým kladie svoju otázku, naznačuje, že v *Charmidovi* nezastáva prísny etický postoj (buď konáme správne, alebo chybujeme).<sup>39</sup> Zdatnosť dosahujeme jednotlivými krokmi – mohli by sme povedať, že ju získavame postupnou „askézou“ – a nadobudneme ju buď v dostatočnej, alebo nedostatočnej miere. Sókratova otázka však môže mať aj rétorickú funkciu – primäť Charmida k tomu, aby súhlasil so skúmaním.

Charmidés musí odpovedať na priamu otázku. Začervená sa a Sókratovi sa odrazu zdá s rumencom na tvári ešte krajší. Charmidés sa prizná, že nevie, ako by mal odpovedať: Ak by tvrdil, že σωφροσύνη nemá, hovoril by proti názoru svojho poručníka. Ale ak by povedal, že σωφροσύνη má, tak by chválil sám seba, čo by sa mohlo protiviť ostatným. Preto Sókratés navrhne Charmidovi, aby spoločne skúmali, či má σωφροσύνη v dostatočnej miere. Až po tomto pomerne komplikovanom uvedení do situácie položí otázku spôsobom, ktorý je typický pre Platónovho Sókrata:<sup>40</sup> „Čo je σωφροσύνη a aká je to asi vec“ (ὅτι ἐστὶν καὶ ὅποιόν τι ἡ σωφροσύνη; 159a3)?<sup>41</sup>

**Je Sókratés σώφρων?** Prológ *Charmida* – tak, ako sme ho načrtli – nie je iba literárnym uvedením do situácie, v ktorej sa má uskutočniť skúmanie σωφροσύνη. Prológ je v plnom slova zmysle problematizáciou σωφροσύνη, aj keď sa tento problém zatiaľ neobjavil ako problém, t. j. ako otázka „Čo je σωφροσύνη?“ Dramatické vykreslenie situácie, ktorá sa odohrala pred samotnou rozpravou, poukazuje na niekoľko možných významov σωφροσύνη. Jej protikladom by mohla byť „divokosť“, ktorá charakterizuje Chairefóntovo správanie. Protipólom Chairefónta by zase mohol byť Sókratés ako učiteľ, ktorý si uvedomuje Chairefóntovu μανία. Ale v niektorých situáciách sa nedokáže ovládnuť ani on sám – napríklad, keď zazrie nahé telo krásneho Charmida. V takých chvíľach Sókratés stráca rozvahu – Charmidova krása pôsobí odzbrojujúco. Ak by sme pochopili σωφροσύνη ako štít, ktorým sa chránime, aby sme nepodľahli telesným vášňam, mohli by sme Charmidovu krásu pochopiť ako skúšku Sókratovej odolnosti. Proti nástrahám erotického

---

<sup>39</sup> Prísny etický postoj vychádza z predpokladu, že buď máme vedenie o správnom konaní (t. j. konáme v súlade s týmto vedením), alebo konáme vedení nevedomosťou (t. j. chybujeme neúmyselne); por. Plat., *Euthd.* 281e: ani jedna z vecí, ktoré považujeme za dobré (zdravie, bohatstvo, sláva atď.) alebo zlé (choroba, chudoba, hana atď.), nie je ani dobrá, ani zlá – iba znalosť (σοφία) je dobrom, iba nevedomosť (ἀμαθία) je zlom. Na postoj, ktorý zastáva Sókratés v Platónovom *Euthydémovi* (279a-281e), nadviaže prísna etika raných stoikov (por. Long 2011, 355-379; Kalaš 2002).

<sup>40</sup> Na tomto mieste začína hlavná časť dialógu, v ktorej bude Sókratés skúmať σωφροσύνη najprv s Charmidom (158d-162b) a potom s Kritiom (162c-176a). Oproti pomerne dlhému úvodu (153a-158d) je záver dialógu veľmi krátky (176a-176d).

<sup>41</sup> Ako ma upozornil Andrej Kalaš, grécky výraz ὅτι by sme mohli preložiť takisto spojku „že“ – alternatívny preklad by poukazoval na to, že ak je σωφροσύνη v človeku, tak si o nej môže vytvoriť určitý názor: *že je a aká je to asi vec*.

vzplanutia sa Sókratés bráni krásnymi rečami, ktoré majú schopnosť vyliečiť Charmidovu, ako aj jeho vlastnú dušu. Sókratovský rozhovor sa tak stáva miestom nového uchopenia σωφροσύνη, ktoré sa rodí v dušiach všetkých zúčastnených.

Vidíme, že, posun od tradičného významu σωφροσύνη k sókratovskému chápaniu naznačila úvodná scéna ešte skôr, ako sme si to plne uvedomili. Jedna okolnosť v dramatickom úvode však vyvoláva otázku, na ktorú by sme mali odpovedať: Prečo Sókratés súhlasí s rolou „lekára“, ktorú mu vnútil Kritias, aby vlákal Charmida do spoločného rozhovoru? Väčšina z nás by očakávala, že Sókratés Kritiov návrh odmietne. Sókratés predsa nepotrebuje predstierať, že je niekým, kým nie je. Ale on prekvapujúco prijme novú rolu a nasadí si masku čarovného liečiteľa.<sup>42</sup> Ako si to máme vysvetliť?

Ak vezmeme do úvahy, ako často prizvukuje Sókratés Platónových raných dialógov, že nemá vedenie o veciach, ktoré skúma, tak jeho postoj v *Charmidovi* je o to prekvapujúcejší. Sókratés hovorí (aj keď s určitými ťažkosťami; 155e-d), že ovláda spôsob (umenie/vedenie), ako vyliečiť Charmidovu bolesť hlavy. Pritom sa očividne nechystá liečiť Charmida ako „lekár“ v konvenčnom zmysle slova. Sám seba označuje za „zariekavača“, t. j. za „logoterapeuta“. My síce vieme, že ide o hru, ale aj tak nám nie je jasné, ako máme pochopiť Sókratov súhlas s touto hrou – žartovne, ironicky, alebo vážne? Ak by sme ho chápali vážne, mali by sme si ujasniť, prečo si Sókratés nasadzuje masku liečiteľa, keď chce predviesť svoje umenie liečby, resp. v čom spočíva toto umenie.<sup>43</sup>

Sókratés si mohol nasadiť masku z niekoľkých dôvodov. Mohol to urobiť napríklad preto, aby vlákal Charmida do rozhovoru. Veď práve po rozhovoroch túžil od svojho návratu z vojny. Masku by tak ostala maskou až do konca rozpravy. Alebo si ju mohol nasadiť preto, aby priviedol Charmida k lepšiemu poznaniu seba samého. Masku by tak stratila status masky a stala by sa metaforou Sókratovej činnosti – liečenia duší pomocou rozhovorov.

Platónov dialóg vyvoláva množstvo otázok, ktoré sú dôsledkom zložitej hry medzi Kritiom, Charmidom, Sókratom a každým z nás („milým druhom“). Ale tieto otázky si kladieme aj z iného dôvodu: Na Sókrata – obzvlášť na Platónovho Sókrata – hľadáme ako na „morálneho mysliteľa“, ktorý je stelesnením zdatnosti konania.<sup>44</sup> Dívame sa naňho ako na autoritu, ktorá je vzorom morálneho konania. Sókratés v *Charmidovi* však prekvapujúco súhlasí s predstieraním, t. j. s niečím, čo sa nezhoduje s našim pojmom morálneho konania.<sup>45</sup> Prečo to robí? Má na to nejaký dôvod? Akoby Sókratés – „Sókratés našich očakávaní“ –

---

<sup>42</sup> To, že Sókratés pristupuje k *therapeii* ako k maske, vyplýva z toho, ako bez váhania súhlasí s Kritiovým návrhom, aby predstieral, že pozná liek na Charmidovu bolesť hlavy (155b).

<sup>43</sup> Ako ma upozornil Ulrich Wollner, Sókratés nazýva sám seba ironicky „absurdným lekárom“ (γελοῖος ἰατρός) aj v Platónovom *Prótagorovi* 340e. Por. taktiež *Prot.* 357e, kde sa liečba dáva do vzťahu s odstraňovaním najväčšej nevedomosti, ktorou je podliehanie rozkoši.

<sup>44</sup> V tomto duchu ho označuje Alkibiadés v Platónovom *Symposiu* za človeka, ktorý je σόφρων (216d) a σωφρόσυνος (219d); por. taktiež Xenoph., *Apol.* 14.

<sup>45</sup> Ako ma upozornila Lívia Flachbartová, Sókratov postup by sme mohli vyložiť aj z hľadiska antisthenovského prívlastku πολύτροπος pre sókratovského mudrca, ktorý prispôsobuje svoju reč konkrétne poslucháčovi; por. *SSR V A 187* (Kalaš, Suvák 2013, 429-439).

chcel spochybníť všetky predbežné predstavy o správnom konaní. Akoby chcel upriamiť našu pozornosť na to, že falošné očakávania nás môžu priviesť k chybným záverom. Až priebeh dialógu má ukázať, či sa Sókratés ujal svojej hry ako herec, alebo ako skutočný hráč. Až priebeh rozhovoru s Charmidom má ukázať, či je Sókratés pravým „liečiteľom duše“, alebo niekým, kto sa zaňho iba vydáva, t. j. niekým, kto si nasadzuje, ale nesníma masku lekára. Ak má Sókratés potvrdiť svoj status „morálneho mysliteľa“, malo by sa to uskutočniť tak, že na konci rozpravy si už nikto nebude myslieť, že sa rozhodol nesprávne, keď prijal rolu „lekára“. Malo by sa ukázať, že práve on je povolaný liečiť duše.

Inými slovami, pri čítaní úvodnej scény *Charmida* nadobúdame dojem, akoby chcel Sókratés podrobiť skúške vlastné dialektické umenie. Akoby chcel preveriť terapeutický účinok svojich rozhovorov. Vzdáva sa autority „morálneho mysliteľa“ a prijíma masku „lekára“, aby mohla byť potvrdená alebo vyvrátená jeho povest' *logoterapeuta*.

*Charmidés* začína scénou, v ktorej Sókratés pocíti neodolateľnú erotickú túžbu po Charmidovom krásnom tele (155d3-e2), ale nakoniec ju potlačí a vyzve Charmida, aby sa spoločne dali do skúmania. Dialóg končí Charmidovým vyhlásením, že túži po tom, aby ho Sókratés zariekaval deň čo deň, a to bez podávania lieku, až kým on sám neuzná, že má dostatok krásnych rečí (176b2-d5). Aj keď ich prvé spoločné skúmanie nevyústilo do uspokojivej odpovede, Charmidés nepochybuje o tom, že Sókratés vie, čo je σωφροσύνη. Sókratés je v jeho očiach σὼφρων schopný učiť seba aj iných zdatnosti.

Ako vidíme, sókratovská *therapeia* v *Charmidovi* nie je vopred daná. Uskutočňuje sa postupne, potvrdzuje sa až v priebehu rozhovoru ako umenie založené na skúmajúcom rozhovore. Sókratovská *therapeia* sa práve vďaka spôsobu dialektickej rozpravy stáva zvláštnym druhom etického vedenia, ktoré si nenárokujú odpovedať s konečnou platnosťou na otázku, čo je dobré a správne. Spoza masky lekára pred nás predstupuje liečiteľ duší. Z hry na *therapeiu* sa stáva účinné uzdravovanie duše, t. j. liečenie, ktoré je podmienkou každej úspešnej liečby – dokonca aj liečby tela. Sókratés sa potvrdzuje v úlohe liečiteľa duší. Dialektika – „umenie skúmajúcej reči“ – sa potvrdzuje ako najvhodnejší spôsob liečby duše. Ostáva už iba hľadať Charmidovu zdatnosť.

## Literatúra

- BARTOŠ, H. (2009): Dietetic therapy and its limitations in the Hippocratic *On regimen*. In: Suvák, V. (ed.): *Sokratika: Sebapoznanie a starosť o seba*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 8-16.
- BOHÁČEK, K. (2009): Gorgiás 447a-448e aneb Opožděný prolog. *Aithér. (Časopis pro studium řecké a latinské filosofické tradice)*, 1 (1), 23-41.
- FLACHBARTOVÁ, L. (2014): Diogenes of Sinope as Socrates Mainomenos. In: Suvák, V. (ed.): *Antisthenica Cynica Socratica*. Praha: OIKOYMENH 2014, 308-350.
- FRIEDLÄNDER, P. (1957): *Platon*. Bd. 2: *Die platonischen Schriften. Erste Periode*. Berlin: Walter de Gruyter.
- GIANNANTONI, G. (ed.) (1990): *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 4 volumi. Napoli: Bibliopolis.
- GORGAS (2014): Palamédova obhajoba. Prel. Andrej Kalaš. *Filozofia*, 69 (3), 267-273.
- GUTHRIE, W. G. F. (1975A): *A History of Greek Philosophy*. Vol. 4. Cambridge: Cambridge University Press.

- HOBZA, P. (2007): Moc, křehkost, uměřenost: Dialogické kontexty v *Charmidovi*. In: Havlíček, A. (ed.): *Platónův dialog Charmidés*. Praha: OIKOYMENH, 35-60.
- HYLAND, D. (1981): *The Virtue of Philosophy: An Interpretation of Plato's Charmides*. Athens: Ohio University Press.
- JIRSA, J. (2009): Duše a vědění – poznání sebe sama v dialozích *Charmidés* a *Alkibiadés*. In: Suvák, V. (ed.): *Sokratika: Sebapoznanie a starosť o seba*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 38-56.
- KALAŠ, A. (2002) Stoická etika. *Pro-Fil* III, 1. URL; dostupné na [http://profil.muni.cz/01\\_2002/kalas\\_stoicka-etika.html](http://profil.muni.cz/01_2002/kalas_stoicka-etika.html) (navštívené 28. 4. 2016).
- 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.
- KNOX, B. (1957): *Oedipus at Thebes*. New Haven: Yale University Press.
- LAMPERT, L. (2010): *How Philosophy Became Socratic. A Study of Plato's Protagoras, Charmides, and Republic*. Chicago: University of Chicago Press.
- LONG, A. A. (2011): Socrates in Later Greek Philosophy. In: Morrison, D. R. (ed.): *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 355-379.
- NORTH, H. (1966): *Sophrosyne, self-knowledge and self-restraint in Greek literature*. Ithaca: Cornell University Press.
- PLANEAUX, C. (1999): Socrates, Alcibiades, and Plato's ta Poteideatika. Does the *Charmides* Have a Historical Setting? *Mnemosyne* 52, 72-77.
- ROSS, W. D. (1951): *Plato's Theory Of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.
- ROSSETTI, L. (1980): Ricerche sui dialoghi socratici di Fedone e di Euclide. *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, 108, 1834-1852.
- SCHMID, W. T. (1998): *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*. New York: State University of New York Press.
- TAYLOR, A. E. (1937): *Plato: The Man and His Work*. London: Methuen & Co.
- TUOZZO, T. M. (2011): *Plato's Charmides: Positive Elenchus in a "Socratic" Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WOLLNER, U. (2010): Problém sebapoznania v Xenofóntovom diele *Memorabilia*. *Filozofia*, 65 (7), 622-630.

---

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

---

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