

KRATÉTOVA KYNICKÁ UTÓPIA

JAROSLAV CEPKO, Katedra filozofie FF UMB, Banská Bystrica, SR

CEPKO, J: Crates' Cynic Utopia
FILOZOFIA, 72, 2017, No. 2, pp. 92-102

The extant writings of Crates the Cynic include a poem about a city called Travelling Bag (*Pera*). It is a peculiar example of uniting the Cynic literary expression (*tropos*) with Cynic way of life (*bios*). The paper focuses on two aspects of the poem. The first one concerns the poem's form: It shows the tendency to parody the poetic authority (Homer), mixing jest with seriousness. The second one, concerning its content, deals with the Cynic "political" views and elucidates the progress from Diogenian topics (self-sufficiency, life in accordance with nature) to new, Cratetian issues (philanthropy, voluntary poverty, disapproval of war). However, the underlying motivation remains Socratic, namely philosophy as a means helping the human community to achieve practical wisdom.

Keywords: Crates of Thebes – Ancient Cynicism – Ancient utopianism – *Paignia* – Voluntary poverty

To, že kynizmus sa vymykal akýmkoľvek systematickým rozlíšeniam medzi filozofickými smermi, si všimli už helenistickí tvorcovia reťazi učiteľ-žiak (*διαδοχαί*), ktoré možno považovať za jeden z najstarších pokusov vniesť poriadok do spleti osobností, ktoré boli súčasťou príbehu zvaného φιλοσοφία. Ani títo historici myslenia neboli jednotní v názore, či fenomén kynizmu možno označiť za „školu“ (*αἵρεσις*), alebo či ide iba o „životný štýl“ (*ἔνστασις βίου*).¹ Rozpaky neboli neodôvodnené. Na jednej strane mal kynizmus široký, až masový ohlas – vo všetkých väčších mestských aglomeráciách sa objavujú viac či menej vydarené napodobeniny „psieho“ filozofa Diogena; na druhej strane ťažko medzi nimi nájsť osobnosti, ktoré by držali jednotnú doktrínálnu líniu. Čo však zneistovalo najviac, to bolo presvedčenie kynikov, že niektoré už etablované filozofické disciplíny (najmä logika a fyzika) jednoducho nestoja za to, aby sa im rozumný človek venoval. Je len prirodzené, že za absencie pevného doktrínálneho jadra a za existencie silného individualizmu „otcov zakladateľov“ kynizmu je problematické hovoriť o kynickej filozofickej komunite. A predsa, kynikovi Diogenovi sa pripisuje dielo s názvom *Politeia* (Diog. Laert. VI 80 [= V B 117]) a niektoré jeho zlomky naznačujú, že predpokladal

¹ Známa je v tejto súvislosti pasáž Diog. Laert. VI 103 [= SSR V A 135]: „Teraz ešte načrtneme spoločné názory kynikov, ktorých filozofiu uznávame za plnohodnotný smer, a nielen za životný postoj, ako tvrdia niektorí.“ Kynizmom ako životným postojom sa vo svojej monografii zaoberá L. Flachbartová (Flachbartová 2015).

spoločenstvo „múdрых“ (rozumej kynikov).² Filodémov pamflet *Proti stoikom* (SSR V B 126) hádže do jedného vreca politické názory raných stoikov s údajným obsahom Diogenovej *Ústavy*, pričom poukazuje na ich obscénnosť a neľudskosť. O stoikovi Zénónovi sa navyše píše, že svoju *Ústavu* napísal „na psom chvoste“ (Diog. Laert. VII 4 [= SSR V H 38]). Zo životopisných prameňov o ňom vieme, že bol údajne žiakom kynika Kratéta, a teda obdobie „psieho chvosta“ máme chápať ako obdobie pod Kratétovým vplyvom.

Kratés z Théb, v antike spravidla citovaný jedným dychom spolu s Diogenom zo Sinópy ako druhá emblematická postava najstaršieho obdobia kynizmu, si medzi kritikmi a komentátormi posledných dvoch storočí nevydobil taký priestor, aký by mu mohol patriť.³ Je to škoda, pretože práve konfrontácia Kratéta s jeho (u komentátorov oveľa populárnejším) predchodcom a inšpirátorom Diogenom nám môže veľa napovedať o podstate kynizmu, ak pod ňou rozumieme spoločnú myšlienkovú výbavu a jej vývoj. Navyše, v porovnaní s Diogenom, o ktorom nie sme si ani celkom istí, či niečo napísal,⁴ od Kratéta sa nám šťastným riadením osudu zachovala obsiahlejšia písomná pozostalosť, hoci iba v podobe zlomkov. Hlbší ponor do Kratétových myšlienok nám tak môže poskytnúť odpoveď aj na našu otázku o kynickom postoji k ľudskému spoločenstvu.

Život a literatúra. Ako sme už naznačili, v kynizme je filozofia na nerozoznanie od životnej skúsenosti a praxe, preto bolo len otázkou času, kedy sa toto spojenie pretaví aj do literárneho výrazu, ktorý bude rovnako nový ako kynický život. Úzku paralelu medzi *κυνικός βίος* a *κυνικός τρόπος* možno badať už z Diogenových výrokov, tvrdých, ráznych a hryzúcich, takých, ako bol kynikov život sám. Anthony Long dokonca neváha predostrieť odvážnu hypotézu, že hoci Diogenove reakcie pri náhodných udalostiach života vyzerajú ako čisto spontánne, badať za nimi premyslený plán, ako iniciovať anekdotickú tradíciu práve v takej podobe, v akej sa neskôr skutočne objavila (Long 1996, 31). Tak sa jeho život premenený v legendu mohol stať modelom správania a nepísanou knihou filozofie.

Kratétov život sa niekedy kladie do kontrastu so správaním Diogena. Proti Diogenovej prísnosti a tvrdosti sa zdôrazňuje Kratétova vľúdnosť a otvorenosť (*φιλανθρωπία*). Plútarchos o ňom píše, že „prežil celý život len s jedným otrhaným plášťom a žobráckou taškou, a to hrajúc sa a smejúc (*παίζων καὶ γελῶν*) akoby na nejakej oslave“ (*De tranq. an.* 4 p. 466 E [= SSR V H 46]).⁵ Táto pôvabná charakteristika sa premietla aj do jeho

² Diogenovu paródiu na sylogizmus, ktorej záver znie: „Všetko patrí múdrym,“ som rozoberal v stati (Cepko 2016).

³ O Kratétovi píše zväčša autori rozsiahlejších publikácií venovaných dejinám kynizmu (napr. Dudley 1937, 42-53; Desmond 2008, 24-27), sporadicky sa k parciálnym otázkam vyjadri nejaký článok v periodiku (napr. Grilli 1960), no monografií venovaných výlučne Kratétovi je menej ako šafranu – napr. poľský preklad Kratétových zlomkov s komentárom (Wandowicz 2012).

⁴ Životopisec uvádza dva katalógy Diogenových spisov, pričom reprodukuje aj názor Sósikrata a Satyra, podľa ktorých Diogenés nenapísal nič (Diog. Laert. VI 80 [= V B 112]).

⁵ Pri preklade Kratétových zlomkov a svedectiev o ňom sa opieram o zatiaľ nepublikovanú pracovnú verziu prekladu sekcie V H Giannantonioho zbierky (SSR, zv. 2), ktorú mi poskytol A. Kalaš.

literárneho prejavu: ide o vážno-veselý žáner (σπουδογέλοιον), ktorý dostal názov παίγνιον („hra, zábava“).⁶ Eduard Schwartz pripomína, že práve u Kratéta si moralistická poézia začína hľadať svoj spôsob vyjadrenia. Básne sú preňho nástrojom šírenia kynickej etiky. Ani sám básnik, ani ľudia, ktorí ho počúvali, neboli poznačení estetickou oddeľujúcou umenie od morálky. Recitujúci básnik bol pre nich podobne ako v dávnych dobách učiteľom života (Schwartz 1910, 22-23). Ak je kynizmus pokusom narovnať pokrivenia zapríčinené vžitými konvenciami prostredníctvom ich prehodnocovania v duchu hesla „falošovať obeživo“ (παραχαράττειν τὸ νόμισμα), Kratés takto falšuje etablované vzory v poézii. Účinnými nástrojmi tejto literárnej παραχάραξις sú paródia a irónia. A Schwartz pokračuje poznámkou: Tak ako celá kultúra na začiatku helenizmu aj poézia bola už unavená a nasýtená. Nadalej ju pestovať bolo možné iba v podobe „estetickéj hry“ (Schwartz 1910, 23), prevracajúcej vysoké na nízke. Vynikajúcim príkladom Kratétovej smiešno-vážnej hry, parodujúcej najväčší básnický vzor, Homéra, sú fragmenty *paignia* o ostrove Kapsa.

Dva ostrovy. Konštruktéri utópií majú notorickú záľubu v ostrovoch. Niet vhodnejšieho miesta na ukážkové ľudské terárium ako obec sídliaca na ostrove vhodnej veľkosti, vybavenom základnými prírodnými zdrojmi. Okolité more zabezpečuje vytúženú izolovanosť od neblahých vplyvov okolitého sveta. Stačí si spomenúť na obec Platónových *Zákonov*, na *Novú Atlantídu* Francisa Bacona a niet sa čo čudovať, že samotný umeľý grécky výraz *Utópia* bolo pomenovanie ostrova vysnívaného Thomasom Morom. V parodickej podobe ponúka v jednom zo svojich *paignií* opis blaženého ostrova aj Kratés. Tomuto ostrovu dáva meno Πήρα,⁷ čiže Kapsa, v akej si kynici zvyknú nosiť svoju skromnú výbavu. G. Giannantoni, nasledujúc Dielsa (Diels 1901, 207-223),⁸ uvádza vo svojej zbierke sedem zlomkov (SSR V H 70-76), o ktorých predpokladá, že boli súčasťou *paignia* o Kapse.

Existuje akési mesto uprostred temného mora pýchy a volá sa Kapsa.
 Je krásne a bohaté, hoci ziva prázdnotou a je obklopené haldami špiny.
 Na tento ostrov nepláva žiaden hlupák, príživník ani smilník,
 čo plesá pri pohľade na zadok hetéry.
 Na ostrove sa rodí tymian, cesnak, figy a obilie.
 Preto sa o jeho bohatstvo nevedú vzájomné vojny
 ani nik nevlastní zbrane, aby si vydobyl peniaze či slávu
 (Diog. Laert. VI 85 [= SSR V H 70]).

⁶ V súvislosti s kynickým spisovateľom Monimom Diogenés Laertský píše: „Napísal literárne hračky preniknuté skrytou vážnosťou“ (VI 83 [= SSR V G 1]).

⁷ Iónsky (básnický) tvar slova πήρα označujúceho kožený vak alebo kapsu (*LSJ*, s. v. πήρα).

⁸ Diels označuje *paignion* o Kapse výslovne za utopický žáner: „Opis kynického života a jeho odporúčanie: utopický žáner, ako Atlantis u Platóna, Eusebés u Theopompa či Panchaia u Euheméra“ (Diels 1901, 207).

Vládni im a plesaj mravným charakterom svojej duše,
nezotročená láskou k zlatu ani láskou k vášnivej túžbe
ani vtedy, keď ti do cesty príde niečo, čo živí spupnosť.
Nezotročení otročkou rozkošou a celkom noví
milujú nesmrteľné kráľovstvo a slobodu
(Clem. Alex. *Strom.* II, XX 121, 1-2 [= SSR V H 71]).

Nenakladaj si viac jedla do misy, ale len šošovicu,
aby si nás neuvrhol do občianskej vojny
(Plutarch. *De tuenda san. praec.* 7 p. 125 F = Athen. IV 158 B [= SSR V H 72]).

Ďalší zlomok je parafrázou, z ktorej možno vyrozumieť, že Kratés odporúča ako prostriedok proti chudobe zber voľne dostupných darov prírody: „mušle, bôb a všeličo iné, čo sa k tomu dá jesť“ (Teles p. 14, 3-15-2 Hense = Stob. III 1, 98 [= SSR V H 73]). Nasleduje úprava epitafu o Sardanapallovom hedonizme, kde proti pôžitkom tela kynik kladie vnútorné bohatstvo duše: „Mám len to, čo som sa naučil a o čom som sa napremýšľal, a tiež všetko vznešené, čo som sa dozvedel od Múz“ (Diog. Laert. VI 86 [= SSR V H 74]).⁹ V predposlednom zlomku Kratés vyjadruje povedomie blížiacej sa smrti: „Kráčša už, milý hrbáč, do domu Háda“ (Diog. Laert. VI 92 [= SSR V H 75]); a posledný nás informuje, že autor *paignia* nazýval pochlebovačov „pritakávačmi každého dňa“ (Stob. III 14, 16 [= SSR V H 76]).

Začiatok Kratétovej básne je pozmeneným citátom z Homérovej *Odyssey* (τ 172-173): „Uprostred tmavého mora je zem, čo Krétou sa volá; krásna a bohatá, v objatí mora“ (prekl. M. Okál).¹⁰ Kontext je nasledovný: V 19. speve sa Odysseus predstaví svojej manželke Pénélope v postave žobráka a vyrozpráva jej príbeh o tom, ako kedysi stretol jej manžela. Cudzinec sa najprv zdráha hovoriť o svojej vlasti a pôvode, no napokon na Pénélopino naliehanie prezradí, že sa volá Aithión a že pochádza z Kréty. Tam vraj stretol Odyssea, keď ho cestou na trójsku výpravu vietor zavial k ostrovu. Spomienka na Krétu v rozprávačovi vyvolá dojatie. Samozrejme, ide o fingovanú nostalgiu, ale môžeme predpokladať, že veľkoleposť ostrova zanechala v ithackom kráľovi naozaj silný dojem, ba že jeho slová reprodukujú názor rozšírený medzi Grékmi, totiž že Kréta je rajom na zemi. Epiteta *καλή* και *πείρα* („krásna a bohatá“) evokujú blahobyť, ktorý vládol aj v Aithiónovom dome: bohaté domáce zásoby, iskrivé víno, múka, hovädzina nadostač pre domácich aj pre zablúdených prišielcov. Nemôžeme sa preto diviť, že Aithiónov opis bohatej a krásnej Kréty bol v povedomí Grékov spojený s predstavou zlatého veku

⁹ Sardanapallov epitaf mal znieť takto: „Mám len to, čo som si napechal do brucha, čo som si drzo zobral a čo som si s pôžitkom užil v láske; všetky tie mnohé príjemné veci však už podľahli skaze“ (Strabo, *Geogr.* IV 5, 9; Dio Chrysost. *Orat.* IV (4) 135 [= SSR V B 582]).

¹⁰ Aby čitateľ lepšie porozumel filologickým poznámkam, ktoré nasledujú nižšie, na porovnanie uvádzam aj pôvodné znenie.

Homér: Κρήτη τις γαῖ ἔστι μέσῳ ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ, / καλή και πείρα, περίρρυτος...

Kratés: Πήρη τις πόλις ἔστι μέσῳ ἐνὶ οἴνοπι τύφῳ, / καλή και πείρα, περίρρυπος, οὐδὲν ἔχουσα.

a s túžbou po jeho opätovnom návrate v podobe dobre fungujúcej obce zabezpečujúcej svojim obyvateľom tradične poňatý blahobyť.¹¹

Protí tomuto obrazu krásneho a bohatého (doslova „tučného“) ostrova kladie Kratés pred oči svojich poslucháčov a čitateľov iný ostrov, tiež krásny a bohatý, ale v inom zmysle. Aby sme boli presnejší, to, že ide o ostrov, usudzujeme iba z narážky na homérsky text. Kratés totiž komolí Homérovu Κρήτη na Πήρη a Homérov výraz „zem“ (γαῖ, γαίης) mení na „obec“ (πόλις). Tento druhý rozdiel možno považovať za významný, lebo nám ukazuje, kam Kratés mieri – chce sa zapojiť do diskusií o povahe správne fungujúceho politického spoločenstva. Nemôžeme mu vyčítať, že nejde cestou náčrtu ideálneho vzoru, ako to vo svojej *Ústave* urobil Platón, ani analýzou existujúcich ústav ako Aristotelés v *Politike*, ale používa svojský, kynický prejav – vážno-veselú báseň. Homérov Odysseus-Aithión opisuje Krétu ako zem, v ktorej je deväťdesiat *poleis* s obyvateľstvom najrozmanitejšieho pôvodu (*Od.* τ 174). Kratétova Kapsa je iba jedno mesto, do ktorého majú prístup všetci rozumní, nezávisle od národnostnej príslušnosti, majetku či spoločenského statusu. Vylúčení sú hlupáci, paraziti a ľudia ovládaní vášňami. Zdroje tejto obce rozumných sú skromné, no dostatočné na život umiernených, ktorí o ne nemusia viesť vojny. Obyvatelia kynickej obce nevedú boje ani o peniaze, ani o slávu, čo je tiež v kontraste s atmosférou na Homérovej Kréte, kde sa robia bezprostredné prípravy na ťaženie proti Tróji.

Ďalšou nápadnou zmenou v homérskom citáte je zmena πόντος na τύφος, pričom obidva výrazy si zachovávajú epiteton οἶνον („vyzerajúci ako víno“, „vínovo sfarbený“). Kým Krétu obklopuje more temnej vínovej farby, Kapsa je miesto obklopené vínovými výparmi. Slovo τύφος sa práve vďaka Kratétovi stáva súčasťou kynického „kazateľstva“ a literatúry. Nesie v sebe konotáciu pary alebo dymu, a to v dvojacom prenesenom zmysle: ako čohosi prchavého, ničotného („márnosť“) alebo ako čohosi rozpínajúceho sa, nadúvajúceho sa („pýcha“). Podľa kynikov sa tieto dva významy zbiehajú v hodnotení tyfoidných ľudí ako hlupákov podliehajúcich ničujúcemu sebaklamu.¹² Mesto Kapsa je teda ostrovom rozumnosti a správneho sebahodnotenia uprostred mora ilúzií. Skutočnosť, že Kratés ako charakteristiku tohto mora pýchy a márnosti ponechal Homérove adjektívum οἶνον, môže súvisieť s jeho záporným postojom k vínu, ktoré v záujme chudoby, skromnosti a zachovania jasného rozumu nahrádza čistou vodou (*SSR V H 33*; porov. *Ps.-Crat. Epist.* 10, 14 a 18 [= *SSR V H 97, 101 a 105*]).

Mesto Kapsa nie je na rozdiel od Kréty geograficky určiteľné. Už z vyjadrenia, podľa ktorého je obklopené „morom pýchy“, badať, že ide o metaforu. Táto mimopozemskosť a späťnosť s vnútrom človeka vedie Klementa Alexandrijského k tomu, že Kratétovo mesto prirovnáva k mestu kresťanov, k nebeskému Jeruzalemu (ήμετέρα πόλις; *Paedag.* II, X 93, 4 [= *SSR V H 70*]). S nehmotným charakterom pýchy a márnosti súvisí aj drobná a ľahko prehliadnuteľná zmena v adjektíve περιρρυτος („obtekaná prúdom“) z Homéra, ktoré Kratés zámenou jedného písmena transformuje na περίρρυτος („obklopená špinou“),

¹¹ Ako príklad môžu poslúžiť Platónove *Zákony* vsadené do prostredia Kréty.

¹² Stručný vývoj významu tohto slova ponúka Dudley (Dudley 1937, 56, pozn. 8^a).

výraz, ktorý sa inde v antickej literatúre nenachádza. Kritici sa rozdelili na tých, čo zachovávajú novotvar, a tých, čo ho opravujú na homérsky originál (por. kritický aparát k zlomku *SSR V H 70* v Giannantoni, zv. II, 550). Narážka na špinu môže byť narážkou na stereotyp o kynikoch ako ľuďoch zanedbávajúcich hygienu¹³ a považujúcich niektoré „nečisté“ úkony za čosi prirodzené. Predpona *περί-* by však mohla naznačovať, že nečisté je skôr okolie tohto mesta, a tak by „špina“ bola hodnotením okolitého *τόπος*. O chvíľu však uvidíme, že v štruktúre verša nachádza oporu prvá z týchto dvoch interpretácií.

Otvorená kapsa. Prečo dáva Kratés svojmu mestu meno Kapsa? Tvrдили by sme čosi samozrejmé, keby sme povedali, že chcel propagovať kynický spôsob života. Prečo však zvolil práve tento atribút kynika, a nie iný? Prečo nezvolil dlhú bradu, ostrihané vlasy, obdraný plášť, palicu, sud?

Odpoveď začnime jedným textovým dôvodom. Slovo *πήρα* sa nápadne podobá slovu *πίερα*, ktoré je jedným z dvojice adjektív opisujúcich Krétu z Homérovej *Odyssey*. To však nesie v sebe konotáciu tučnosti, šľavnatosti, prekypovania, a teda bohatstva. Ako je možné zmieriť kynizmus s opulentnosťou a bohatstvom? Tento paradox je vpísaný aj do samotného Kratétovho verša. Mesto Kapsa je bohaté (*πίερα*), a zároveň „živa prázdnotou“, presnejšie, „nič nemá“ (*οὐδὲν ἔχουσα*). A nie je to paradox jediný. Ak prijmeme čítanie *περίρρηπος*, o ktorom bola reč vyššie, a interpretujeme ho ako charakteristiku kynického života, čiže samotného mesta Kapsy, tak Kratétova *polis* má dve dvojice protirečivých prívlastkov. Je krásna a špinavá, je bohatá a nič nemá. Kynická „falšovateľská“ optika však poskytuje nástroj, ako z tohto protirečenia vyviaznuť. Kynik je predsa prevracačom vžitých hodnôt. A tak to, čo sa bežne považuje za krásu a bohatstvo, v skutočnosti krásou ani bohatstvom nie je. Diogenov i Kratétov život sú príkladom toho, že nič nemať môže byť obohacujúce a že z drsných a špinavých podmienok života sa môže zrodiť ušľachtilosť osobnej zdatnosti. Preto Plútarchos o Kratétovi vyhlasuje, že „chudoba mu bola nástrojom na rozvíjanie filozofie“ (*De vit. aer. alien.* 8 p. 831 E [= *SSR V H 46*]), a autor *16. listu* kolujúceho pod Kratétovým menom [= *SSR V H 103*] píše, že kapsa a ošúchaný plášť sú „zbraňami bohov“.

Protirečením je už to, že kynik vôbec nosí kapsu. Kapsa je predsa skladiskom, hoci skromného, ale predsa len majetku. Kynik na druhej strane proklamuje svoju radikálnu sebestačnosť, takže kapsa je mu pripomienkou, že sa nachádza stále len na ceste za svojím ideálom. Úplne sebestační sú bohovia a bohom najviac podobní sú tí, čo potrebujú málo (*Diog. Laert. VI 105* [= *SSR V A 135*]). Toto „málo“ je obsah kynikovej kapsy. G. Giannantoni upozorňuje, že tradičné atribúty kynika – kapsa a palica – sú atribútmi žobráka a tuláka. Tie sa veľmi dobre hodia na Diogena, ktorý nemal dom (*SSR V B 174, 263, 299 a 468*) a žobral (*SSR V B 247-253*). Takýto obraz však nie je ľahké zosúladiť s Kratétom. Dudley upozorňuje, že zo zachovaných správ nemožno jednoznačne usudzovať, že Kratés bol odkázaný na žobranie (*Dudley 1937, 48*). Ak máme veriť správ

¹³ Menandros nazýva kynika Monima „žobrákom a špinavcom“ (*Diog. Laert. VI 83* [= *SSR V G 1*]).

zachovanej u cisára Juliána, v jednom období mohol mať dokonca v Aténach dom (*Orat.* IX [= VI] 17 p. 200 B [= *SSR V H 89*]).¹⁴

Ako to teda bolo s Kratétovou chudobou, ktorej symbolom je kynická kapsa? Z informácií o jeho živote pred obrátením sa na filozofiu vieme, že pochádzal z bohatých pomerov (*SSR V H 4*). Napokon však končí ako vyznávač chudoby a skromnosti. Táto životná dráha pripomína tú Diogenovu: syn sinópskeho bankára sa ocitá v Aténach ako chudobný muž. Na druhej strane je medzi nimi aj markantný rozdiel. Kým Diogena k chudobe dohnali vonkajšie okolnosti (vyhnanstvo, prípadne útek z rodného mesta), v Kratétovom prípade sa pramene (sumarizované v *Diog. Laert.* VI 87-88 [= *SSR V H 4*]) zhodujú v tom, že sa majetku zriekol dobrovoľne. Podľa verzie pochádzajúcej od Antisthena z Rhodu tak urobil pod dojmom tragédie o hrdinovi Téléfovi, ktorý bol prototypom vyhnanca.¹⁵ Vtedy vraj predal všetok svoj majetok a dvesto talentov, ktoré zaň utŕžil, vraj rozdal Thébanom. Iná verzia, od Diokla, hovorí o tom, že na Diogenovu radu nechal svoje nehnuteľnosti spustiť na pastviny a hnutelný majetok hodil do mora. Démétrios z Magnézie rozširuje verziu o predaji majetku a tvrdí, že Kratés uložil výnos z neho u bankára, ktorý ho mal vyplatiť Kratétovým synom, ak sa v dospelosti budú chcieť stať riadnymi občanmi. Ak však budú chcieť byť filozofmi ako ich otec, bankár má peniaze odovzdať Thébanom. Antisthenova verzia je zaujímavá tým, že Kratétova filozofická konverzia nemusí byť nutne spojená s kynizmom. Dioklés je u Diogena Laertskeho zväčša hlasom krídla stoikov sympatizujúceho s kynikmi, preto sa nesmieme čudovať, že vynáša na svetlo Kratétov vzťah k Diogenovi ako svojmu učiteľovi. Na Démétriovej verzii je pre nás zaujímavá dvojaká, otcovsky láskavá Kratétova starosť o svojich synov: ak sa budú chcieť stať členmi kynickej elity, čiže filozofmi, znamená to, že im bude na ošoh chudoba. Ak však budú chcieť viesť bežný život, zídu sa im otcove peniaze. Druhá možnosť neznamena, že by nimi otec v takom prípade pohrdol a peniaze im nechal za trest. Nazdávam sa, že sa tu ohlasuje dvojakosť kynického spôsobu života, o ktorej bude reč nižšie.

Dobrovoľná chudoba je zaiste posunom v porovnaní s Diogenom znášajúcim údery osudu a učiacim sa niest' ich aj v tých najdrsnejších podmienkach, ba premeniť ich („sfalšovať“) na prostriedok zdokonalenia vlastného charakteru. Kratés si tento prostriedok od osudu takpovediac vynúti vlastnými rukami: ak chudoba pomáha k dokonalosti, tak ju treba aktívne vyhľadávať. Preto sa zrieka majetku, a tak „Kratés oslobodzuje Kratéta“ (*SSR V H 4-8*). U cirkevného otca Gregora z Nazianzu však nachádzame verziu, ktorá predstave o dobrovoľnom zrieknutí sa majetku protirečí: „Podľa niektorých sa raz ten istý Kratés – podľa iných autorov išlo o celkom odlišného filozofa, ktorý mal však rovnaké názory – plavil na mori. Keď sa strhla prudká búrka a loď s ťažkým nákladom sa začala

¹⁴ Hoci inde sa zdôrazňuje, že keď uzatváral „psie manželstvo“ s Hipparchiou, žiadny dom nemal a žili spolu na verejnom priestranstve (*SSR V H 20, 22 a 23*).

¹⁵ Aristofanés (*Acharn.* II, 435, 448, 453) nás informuje, že Euripidés prisúdil tomuto tragickému hrdinovi skutočne skromný majetok: otrhaný plášť, košík a palicu (*Dudley 1937, 7*), čo nápadne pripomína výbavu kynika.

potápať, ochotne vyhodil do hĺbín mora všetky cennosti a vyslovil pri tom tieto pamätné slová: „Vďaka Ti, Osud, že si ma naučil všetko to krásne a že sa budem ľahko obliekať do ošúchaného plášťa“ (Gregor. Nazianz. *Carm.* I 2, 10 vv. 228-243 [= *SSR V H 8*]). Ak ide o nášho Kratéta (o čom do istej miery pochybuje aj sám Gregor), tak je na tom rovnako ako Diogenés – k filozofii ho privádza úder osudu, nie vlastná vôľa.

Nech by to s Kratétovou konverziou bolo akokoľvek (či už bola dielom osudu, alebo Kratétovho slobodného rozhodnutia), táto dvojaká forma prijatia kynického života (dobrovoľná a nedobrovoľná) naznačuje čosi o univerzalizme kynického spôsobu existencie. V radoch kynikov sa nachádzajú takí, čo dobrovoľne minimalizujú svoje životné potreby, aby sa stali viditeľným znakom toho, že bohom podobní potrebujú toho málo (Diog. Laert. VI 105 [= *SSR V A 135*]).¹⁶ Sú medzi nimi však aj takí, a tých je oveľa viac, pre ktorých je podstatou kynizmu prijať svoje životné podmienky – nech už je to bohatstvo, chudoba, zdravie či choroba, také alebo onaké spoločenské postavenie – a nemárniť čas svojho života zbytočným hnaním sa za niečím iným. Takýto nepokoj by bol znakom nerozumného otročenia vášňam, ktoré by Kratés neváhal označiť za τῦφος. Doayne Dawson upozorňuje, že takúto odľahčenú verziu kynizmu, ktorá však nevylučuje ani existenciu striktnejšieho krídla, prezentuje vo svojich diatribách sympatizant kynikov Telés z Megár (Dawson 1992, 120-122). Zlomky z jeho reči sa zachovali v Stobaiovej antológii a ich pôvod možno datovať do obdobia pred rokom 240 pred Kr. Zaznamenávajú situáciu prvého kynického storočia, a navyše v nich nebadáť vplyv stoikov, preto sú veľmi dôležitým svedectvom. Práve Telés zachytáva jeden Kratétov výrok ponúkajúci pohľad do vnútra kynickej kapsy. Na otázku, aký je ošoh z filozofie, vraj Kratés komusi odpovedal: „Dokážeš ľahko otvoriť svoju tašku a rukou z nej ľahko vyberať i dávať. Nebude to tak ako teraz, keď ju mnohokrát obraciaš, či chceš, či nechceš, a celý sa trasieš, akoby tvoje ruky boli ochrnuté. S rovnakým pokojom budeš na ňu hľadiať, keď bude plná, a nijako sa nebudeš trápiť ani vtedy, keď budeš vidieť, že sa vyprázdňuje. Naučíš sa plným priehŕstím užívať to, čo máš, a prestaneš túžiť po tom, čo nemáš. Skrátka, budeš žiť pokojne, lebo sa uspokojíš s tým, čo je, nebudeš túžiť po tom, čo nie je, a predovšetkým sa nebudeš vôbec hnevať na to, čo sa ti stane“ (Teles p. 38, 4 – 39, 1 Hense *ap.* Stob. IV 33, 31 [= *SSR V H 44*]). Treba priznať, že „taška“ je v pôvodine φασκώλιον, nie πήρα, ide však tiež o kožené vreco, alebo vrecko, v ktorom sa nosia veci nevyhnutné pre život. Môže ísť o tašku žobráka, ale aj o mešec boháča. Táto nejednoznačnosť poukazuje na to, že ani jeden, ani druhý nie sú vylúčení zo spoločenstva filozofujúcich. Obidvaja majú možnosť prežívať svoj život ῥαδίως, čiže s ľahkosťou, ktorá je charakteristická pre život bohov. V každej životnej situácii je teda možné hneď teraz, nie s odkladom do budúcnosti, prežívať zlatý vek, keď najlepší z ľudí boli „priateľmi bohov“ (Hesiod. *Op.* 120).¹⁷

¹⁶ Rozlíšenie medzi kynickou elitou a masovejšou základňou umožňuje zmieriť také paradoxy kynizmu, akým je napríklad napätie medzi antihedonizmom a hedonizmom, ktoré sa A. Kalaš pokúsil vysvetliť pomocou takzvaného „hedonistického (či eudaimonistického) asketizmu“ (Kalaš 2016, 124-127).

¹⁷ Tvrdenie, že „múdri sú priateľmi bohov“, je jednou z premís Diogenovej paródie na sylogizmus,

Nový Sókratés. Keď Zénón z Kitia prišiel do Atén, počul akéhosi obchodníka s knihami čítať zo Xenofónových *Spomienok na Sókrata*. Pri počúvaní úryvku nadobudol dojem, že sa stane lepším iba vtedy, ak nájde druhého Sókrata. I spýtal sa knihkupca, kde by takého nového Sókrata našiel. Ten ho poslal za kynikom Kratétom (Diog. Laert. VII 2-3 [= SSR V H 38]). Autorovi tejto anekdoty očividne išlo o to, aby poukázal na sókratovské korene stoicizmu.¹⁸ Pre nás je však zaujímavý ako doklad toho, ako sa Aténčania pozerali na Kratéta. Mali dojem, že po agore znova kráča Sófroniskov syn a napĺňa to, čo cítil ako povinnosť voči svojej obci (Plat. *Apol.* 30a-b). Kratés sa naozaj podobá Sókratovi v tom, že vnáša filozofiu do ulíc. V dobe, keď Sókratovi žiaci Platón a Aristotelés ztvorili filozofiu do múrov svojich škôl a o dave vyhlásili, že je neschopný filozofovať (por. Plat. *Resp.* 494a), Kratés chodí od domu k domu, navštevuje svojich priateľov, zhovára sa s nimi, všade je vítaný, uzmieruje, láskavo napomína a privádza k zdravému rozumu. Takýto azda trochu idealizovaný obraz, ktorý však môže vychádzať z milej a prívetivej Kratétovej povahy, nám zachoval cisár Julián (*Orat.* IX [= VI] 18 p. 201 B [= SSR V H 17]). Aténčania mu vraj nad dvere domu napísali: „Vchod ku Kratétovi, dobremu daimónovi“ (Iulian. *Orat.* IX [= VI] 17 p. 199 C – 200 B [= SSR V H 84]). Mimochodom, je to ten istý titul, aký mal podľa legendy o predaji do otroctva dostať pri svojom pedagogickom pôsobení v Xeniadovom dome v Korinte už Diogenés (Diog. Laert. VI 74 [= SSR V B 70]). Ide teda o poctu súvisiacu s jeho výchovným vplyvom na spoluobčanov, čo je opäť jasná paralela so Sókratom.

Sókratés bol u Aténčanov – aspoň podľa toho, ako nám udalosti vykresľuje Platón v *Obrane* – kameňom úrazu: šíri sa o ňom povest' (ὄνομα), ktorá ho napokon priviedla pred súd, ba až na smrť. Tých, čo skutočne stáli za Sókratom, bola len hŕstka – v celej obci, na súde a potom aj v žalári v deň jeho smrti. Kratétov prípad je zrejme odlišný. Šíri okolo seba atmosféru láskavosti, ktorá mu otvára dvere a získava mu priateľov po celom meste. „Otváračovi dverí“ (Diog. Laert. VI 86 [= SSR V H 18]) sa tak podarilo to, v čom neuspel ani Sókratés – dav sa stáva priateľom filozofa, priateľa bohov, ba rodinného bôžika (ἄγαθοδαίμων). Ideál otvorenej kapsy tak oslovuje široké vrstvy rôzneho sociálneho postavenia. Otvára dvere domácností, ba otvára aj brány a búra hradby samotnej *polis*.

Umierajúce mestá a nesmrteľné kráľovstvo. Sókratés chápal svoje poslanie ako službu rodnej obci, čiže Aténom. Na občanov akej *polis* sa však orientuje služba Kratétova? Kratés si dobre všíma, v akej dobe žije a aký osud stíha tradičné *poleis*, ktoré boli dosiaľ živnou pôdou umožňujúcou rast Grékov k zdatnosti. S Macedónčanmi Filipom a jeho synom Alexandrom sa tento svet končí. *Polis* sa ukazuje ako nanajvýš nesebestačná, závislá vo svojom bytí či nebytí od vrtkavej *Tyché*, bohyně šťastného, ale i nešťastného osudu. Jednotlivec si zrazu začína uvedomovať, že život jeho najbližšieho spoločenstva, spoločenstva obce, nie je v moci členov tohto spoločenstva, ale v rukách vzdialeného monarchu (βασιλεύς), ktorý riadi osudy oveľa väčšieho celku. Kratés zdedil sókratovskú

ktorú som analyzoval na inom mieste (Cepko 2016).

¹⁸ O sókratovských koreňoch kynizmu pozri (Suvák 2011).

tradičiu o tyranovi ako otrokovi vášni, preto predpokladá, že ani tento pozemský *basileus* nevlastní sám seba, nie je svojim pánom. Nad všetkým vládne rozmar *Tyché*. Mestá padajú vo vojnách, opäť sa dvíhajú z ruín, a opäť padajú. Nečudo, že Kratés vo svojej básni vidí úzke prepojenie medzi márnosťou/pýchou (τύφος) a vojnou. Keď sa ho podľa jednej anekdoty Alexander spýtal, či má dať znovu vybudovať jeho rodné Théby,¹⁹ zareagoval lakonicky: „A načo? Veď mi ich zas nejaký iný Alexander zrovná so zemou“ (Diog. Laert. VI 93 [= SSR V H 31]). Tradičné mestá umierajú, ich smrťou sú Alexandrovia, otroci nenásytnej túžby po bohatstve a moci. Je načase odsťahovať sa do inej vlasti.

Novou vlasťou pre Kratéta je jeho mesto Kapsa. Jeho spoluobčanmi sú všetci rozumní, tí, čo sa nenechajú ovládať vášňami. Nemajú dôvod viesť vojnu, keďže im stačia voľne dostupné zdroje tohto vnútorného ostrova. Sú páni nad sebou, pravými kráľmi v nesmrteľnom kráľovstve (ἀθάνατος βασιλεία; fragment z *paignia* o Kapse v SSR V H 71), ktoré nezničí náhodný rozmar osudu. Kratés nie je anarchistický revolucionár búrajúci existujúce poriadky. Žije uprostred nich a zároveň buduje paralelnú kynickú Obec-Neobec, nezávislú od nich. Dejinám podliehajúca situácia bude vždy nestabilná. Jediné, čo možno mať vo svojich rukách, je vlastný charakter. A to je v moci nielen kynických askétov, demonštrujúcich svoju sebestačnosť šokujúcimi prejavmi, ale aj všetkých obyvateľov smrteľných pozemských obcí, ktorí, ak budú mať rozumné životné očakávania, budú žiť už teraz v kráľovstve slobody.

Záver. Úvahy nad Kratétoým *paigniom* o meste Kapsa nás priviedli k zisteniu, že kynizmus nebol hnutím hŕstky čudákov, budujúcich si imidž krajných individualistov, ktorých ostatní považovali za mizantropov. Kratétoý život je svedectvom toho, že kynizmus dokázal prekonať ostrý protiklad medzi jednotlivcom a davom, aký možno badať ešte u Diogena. Svojou prívetivosťou dokázal rozšíriť kynický ideál na široké vrstvy. Nie je to ideál prísnej askézy a pohrdania druhými, ale ideál skromnosti a priateľskej ľudskosti. Je takáto myšlienka utópiou? Ak pod utópiou chápeme niečo, čo nepatrí medzi aktuálne realizované politické systémy, tak utópiou je; Kratétova Kapsa je utópiou preto, lebo je antipolitická (Desmond 2008, 187). Ak však pod utópiou chápeme niečo, čo je buď principiálne neuskutočniteľné, alebo uskutočniteľné iba vo vzdialenej budúcnosti, tak Kapsa utópiou nie je. Je to totiž ideál, ktorý možno žiť za akýchkoľvek životných okolností, ideál natoľko kompaktný, že si nevyžaduje jedno miesto a jeden čas, ale možno ho zbaliť do kapsy a žiť kedykoľvek a kdekoľvek.

¹⁹ V roku 335 pred Kr. sa Théby pod vplyvom falošných správ o Alexandrovej smrti vzbúрили proti macedónskej nadvláde. Alexander ich vtedy dobyl a na výstrahu ostatným mestám exemplárne potrestal – mesto zrovnal so zemou a obyvateľstvo predal do otroctva. V roku 315 pred. Kr. Théby znovu vybuduje Alexandrov nástupca Kassandros, no v roku 292 pred Kr., teda ešte za Kratétoého života, opätovne rúca ich hradby „iný Alexander“, Démétrios Poliorkétés.

Literatúra

- CEPKO, J. (2016): „Všetko patrí múdrym“: Blasfémia, alebo utópia? *Filozofia*, 71 (2), 131-140.
- DAWSON, D. (1992): *Cities of Gods. Communist Utopias in Greek Thought*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- DESMOND, W. (2008): *Cynics*. Berkeley: The University of California Press.
- DIELS, H. (ed.) (1901): *Poetarum philosophorum fragmenta*. Berlin: Weidmann.
- DUDLEY, D. R. (1937): *A History of Cynicism: From Diogenes to the Sixth Century A. D.* London: Methuen & Co.
- FLACHBARTOVÁ, L. (2015): *Diogenovský kynizmus ako spôsob života*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity.
- GIANNANTONI, G. (ed.) (1990): *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 4 voll. Napoli: Bibliopolis (skratka SSR).
- GRILLI, A. (1960): Note critiche a Cratete Cinico. *Rivista critica di storia della filosofia*, 15, 428-434.
- HOMÉROS (2011): *Odysseia XIII – XXIV*. Preložil M. Okál. Bratislava: Thetis.
- KALAŠ, A. (2016): Diogenov postoj k ľudskej sexualite: hedonizmus, alebo asketizmus? *Filozofia*, 71 (2), 119-130.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S. (1996): *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press (skratka LŠJ).
- LONG, A. A. (1996): The Socratic Tradition: Diogenes, Crates and Hellenistic Ethics. In: BRANHAM, R. B. – GOULET-CAZÉ, M.-O. (eds.) *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 28-46.
- SCHWARTZ, E. (1910): *Charakterköpfe aus der Antiken Literatur. Zweite Reihe*. Leipzig: Teubner.
- SUVÁK, V. (2011): Antisthenés medzi Sókratom a Diogenom. *Filozofia*, 66 (6), 545-557.
- WANDOWICZ, K. (2012): *Krates. Fragmenty*. Wrocław: Polskie Forum Filozoficzne.

Príspevok vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/0885/14 *Fontes Cynicorum: Prámeny kynizmu a ich interpretácia*.

Jaroslav Cepko
Katedra filozofie FF UMB
Tajovského 40
974 01 Banská Bystrica
Slovenská republika
e-mail: jaroslav.cepko@umb.sk