

Suvák, Vladislav

Ideál kynika v Diónových Rečiach

Pro-Fil. 2022, vol. 23, iss. 1, pp. 16-27

ISSN 1212-9097 (online)

Stable URL (DOI): <https://doi.org/10.5817/pf22-1-20926>

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/digilib.76778>

License: [CC BY-NC-ND 4.0 International](#)

Access Date: 25. 02. 2024

Version: 20221024

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

IDEÁL KYNIKA V DIÓNOVÝCH REČIACH

VLADISLAV SUVÁK

Inštitút filozofie, Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove,
Slovenská republika, vladislav.suvak@unipo.sk

PŮVODNÍ VĚDECKÁ PRÁCE ▪ OBDRŽENO: 11/4/2022 ▪ PŘIJATO: 14/6/2022

Abstrakt: Článok sa zaoberá Diónovým portrétom Diogena ako kynika, ktorý problematizuje konvenčné chápanie dobrého života. Autor si kladie otázku, či Dión mechanicky preberá Diogenove postoje, alebo ich prispôsobuje sociálnej a politickej realite svojej doby. Prvá časť článku opisuje okolnosti, ktoré viedli Dióna k tomu, aby sa stal kynikom. Druhá časť sa venuje možným rozdielom medzi ranou diogenovskou a neskoršou Diónovou podobou kynizmu. Tretia časť analyzuje rôzne antické verzie príbehu o stretnutí Diogena s Alexandrom, ktoré by nás mohli priviesť k tomu, aké miesto zaujíma medzi nimi Diónova verzia. Zámerom článku je vyjasnenie povahy diónovského kynizmu.

Kľúčová slova: Dión z Prúsy, Diogenés zo Sinópy, dejiny kynizmu, sloboda, sebestačnosť, filozofia ako spôsob života

IDEAL CYNIC IN ORATIONS OF DIO CHRYSOSTOM

Abstract: The paper deals with Dio's portrayal of Diogenes as a Cynic who challenges the conventional meaning of the good life. The author wonders whether Dio of Prusa mechanically takes over Diogenes' attitudes or adapts them to the social and political reality of his time. The first part of the paper describes the circumstances that led Dio to become a Cynic. The second part of the paper deals with the possible differences between early Diogenic and later Dionian forms of Cynicism. The third part of the paper analyses various ancient versions of the story of Diogenes' meeting with Alexander, which could lead us to a better understanding of Dio's version. The purpose of the article is to clarify the nature of Dionian Cynicism.

Keywords: Dio Chrysostom, Diogenes of Sinope, History of Cynicism, freedom, self-sufficiency, Philosophy as a Way of Life

O raných kynikoch sa nám zachovali svedectvá, ktoré majú z hľadiska modernej historiografie neistý, či dokonca pochybný charakter. Z väčšej časti ide o doxografické zhrnutia kynického učenia – ich súčasťou sú rôzne fragmenty z biografických príbehov o Diogenovi, Kratétovi, Hipparchii a ďalších viac či menej známych kynikoch 4. – 2. stor. pred Kr.¹ Zlomkovité správy tvorili pôvodne zbierky *chreiai* a *apofthegmata*.² Dnes by sme ich označili

¹ Určitou výnimkou je Kratés, od ktorého sa zachovalo niekoľko básní, medzi nimi aj kynická utópia *Žobrácka kapsa* (πήρα) [= *SSR* V H 70]; bližšie pozri Cepko (2017, 92–102). Na texty sókratovských autorov odkazujem podľa číslovania, ktoré zaviedol G. Giannantoni (1990); skratka *SSR*.

² *Chreiu* by sme mohli charakterizovať ako hutné vyjadrenie nejakej maximy, často v podobe biografického príbehu. *Chreia* sa spája s konkrétnym charakterom, ktorý je zobrazený v určitej životnej situácii, takže je opakom

skôr slovom „anekdoty“ ako „svedectvá“, lebo stoja na pomedzí vážneho a smiešneho (*spúdaio geloion*). No nezabúdajme, že kynické „biografie“ sa stali pomerne rýchlo dôležitým žánrom helenistickej prózy, a to z jednoduchého dôvodu: učenie každého filozofa sa muselo potvrdiť spôsobom jeho života (*bios*) (Kindstrand 1986).³ Je možné, že už Diogenés – „prvý pes“ – vytváral príbehy o svojom živote tak, aby jeho diváci, poslucháči, čitatelia mohli nazerať na kynikovo konanie ako na model správania hodný nasledovania – Diogenov život sa vďaka tomu stal nepísanou knihou filozofie.⁴

Poznáme len niekoľko starovekých autorov, ktorí sa pokúsili o komplexnejší výklad kynizmu (*κυνισμός*) – spravidla ho považovali za filozofický postoj, ktorý nastavuje zrkadlo všetkým bez rozdielu a bez ohľadu na ich pôvod alebo vzdelanie. V krivom zrkadle mohol každý uvidieť, koľko zbytočného úsilia venuje honbe za vecami, ktoré vlastne nepotrebuje.⁵ K tým nemnohým autorom patria Dión z Prúsy, Epiktétos, či cisár Julián. Každý z nich kladie dôraz na iný aspekt kynizmu, ale všetci traja považujú kynikov za dôležitých filozofov – nielen kvôli ich kritickým postojom ku konvenčným hodnotám, ale aj kvôli tomu, čo vykonali voľbou filozofického života.

V tomto článku sa pozrieme na to, ako pracuje Dión s postavou Diogena ako príkladného kynika, ktorý problematizuje konvenčné chápanie dobrého života. Opakovane si budeme klásť otázku, či Dión mechanicky preberá Diogenove postoje alebo ich prispôsobuje sociálnej a politickej realite svojej doby, keď sa na jednej strane rozhoduje pre život potulného kazateľa a kritika tyranie a na strane druhej sa štylizuje do roly radcu cisára. V prvej časti naznačíme okolnosti, ktoré viedli Dióna k rozhodnutiu, aby vymenil svoj *himation* za kynický *tribón*, a budeme sa zaoberať možnými rozdielmi medzi Diónovou a ranou diogenovskou podobou kynizmu. V druhej časti pripomenieme niekoľko verzií najznámejšieho diogenovského príbehu o strete kynika s mocným vládcom Alexandrom, aby sme lepšie pochopili Diónovu verziu príbehu a na jej pozadí aj jeho kynickú pozíciu.

Dión ako kynik

Dión sa narodil okolo roku 44–45 po Kr. a zomrel okolo r. 115 po Kr. (Arnim 1898, 147). Pochádzal z Prúsy v maloázijskej Bithýnii a vyrastal v zámožnej rodine, ktorá si udržiavala priateľské vzťahy s Rímom. Vďaka otcovi Pasikratovi získal vynikajúce vzdelanie, takže mohol už v mladom veku zastávať vyššie úradnícke pozície.

V šesťdesiatych rokoch odchádza do Ríma, kde sa zaujíma o prednášky slávneho stoika Musonia Rufa (Moles 1978, 82–83). V centre vtedajšej vzdelanosti poznáva viacerých významných filozofov – blízke vzťahy má napríklad s novopythagorovcom Apollóniom

všeobecne ladených maxím alebo gnóm. *Apothegma* zasa označuje pichľavý výrok, ktorý môže mať podobu anekdoty.

³ Dôvody neštandardného prepisovania gréckeho slova φιλοσοφία („filozofia“, a ďalších odvodených slov, „filozof“, „filozofický“ atď.) s grafémou „s“ vysvetľuje stať uverejnená v časopise *Filozofia*, 55, 2000, s. 395–399. Používanie slova „filozofia“ v nesúlade so slovenskou jazykovou normou má zdôrazniť okrem iného antické chápanie filozofie, ktoré sa nespája ani s vedou o najvšeobecnejších zákonoch bytia, myslenia a procesu poznania, ani s názormi na život a na svet, ani so spoločenskovedným odborom štúdia na univerzitách (ako uvádzajú slovenské výkladové slovníky), ale s existenciálnou voľbou a spôsobom života. V tomto duchu interpretuje antickú filozofiu napr. Pierre Hadot v knihe o duchovných cvičeniach a antickej filozofii (Hadot 1981).

⁴ Porov. napr. správu Diog. Laert. VI 20–21 [= *SSR V B 2*], v ktorej sa doxograf zmieňuje o Diogenovom spise *Porดาลος*.; porov. taktiež Long (1996, 31).

⁵ Už počas helenizmu sa rozvinula diskusia o tom, či je kynizmus „škola“ alebo „životný postoj“; porov. Diog. Laert. VI 103.

z Tyany alebo so stoikom Eufrastom (Philostr., *Vit. soph.* I, 487–488). Stýka sa takisto s členmi krúžku „stoickej opozície“, t. j. s politickými kritikmi cisára Domitiana. Práve tieto styky spôsobia, že upadne do nemilosti a roku 82 musí odísť do vyhnanstva. V tom istom roku začína jeho dráha kynika – zotrvá na nej 12 rokov. V Diónových rečiach, ktoré sa vzťahujú k vynútenému odchodu z Ríma, môžeme pozorovať, ako dramatizuje svoj exil a štylizuje sa do roly politického martýra (Griffin 1982, 194–198).

Po odchode z Ríma navštívi Dión ako prvé miesto grécke Delfy a rozhodne sa, že zmení svoj život a spolu s ním aj svoj vzor. Vzhľadom bude pripomínať žobravého kynika (*Orat.* XII, 15): dlhé vlasy, neholená brada, jednoduchý odev, t. j. hrubý plášť (*tribón*), palica (*baktron*) a vak s nutnými potrebami (*péra*). Pre Dióna nie sú kynické šaty iba vonkajškovým znakom – oblieka si ich ako „uniformu“, ktorá vyjadruje vyhranený životný postoj.

O Diónovej premene na kynika sa zmiňuje Filostratos, keď opisuje, ako predniesol zapálenú reč pred vojakmi tábormi vo Viminaciu, ktorí sa rozhodli, že pomstia smrť cisára Domitiana. Filostratos pripomína (*Vit. soph.* 488), ako nahý vyskočil na vyvýšené miesto a citujúc Homérove verše o Odysseovi začal s vysvetlením, že aj keď vyzerá ako žobrák, v skutočnosti je filozof – hneď nato vyslovil ostrú kritiku tyranie a radil vojakom, ktorí boli naklonení Domitianovi, aby sa zmierili s cisárovou smrťou. Duch tohto „anarchistického“ obdobia zachytíme v reči *Diogenes alebo o tyranii* (*Orat.* VI). Podobne vykresľuje Diogena Diónova *VIII. reč* – zobrazuje ho ako filozofa, ktorý neustále karhá a vyvracia tých, čo žijú nerozumne (*Orat.* VIII, 5), a zároveň zdôrazňuje Diogenov sklon k filantropii (záleží mu na blahu všetkých ľudí).⁶ Aj na tomto príklade môžeme vidieť, ako činí Dión z Diogena hovorcu svojich vlastných postojov.

Dión patrí k vzdelancom, ktorí sa vedome hlásia ku kynickým zásadám a zároveň sa vyhraňujú voči domnelým kynikom, t. j. voči ľudovým kazateľom vyzývajúcim široké vrstvy k sociálnej vzbure (Desideri 1978, 91–96). Uvedomuje si, že na prvý pohľad sa nelíši od falošných prorokov – preto zdôrazňuje rozdiel medzi ich učením a vlastným pôsobením⁷ – najväčší dôraz pritom kladie na jednotu vzhľadu filozofa a jeho spôsobu života (*Orat.* XLVII, 25). Dión je kynik, lebo žije ako kynik – rozhodol sa pre κυνικός βίος. Dve reči napísané v tomto období – *O filozofii* (*Orat.* LXX) a *O filozofovi* (*Orat.* LXXI) – venuje takmer výhradne otázke, ako rozpoznáme pravého filozofa od nepravých kazateľov a buričov. Práve tieto reči (porov. tiež LXX, 7; XXII, 3–4), ako aj pasáže z Musónia (*Diss.* III; VI; XVI), Epiktéta (*Diatr.* I, 22, 17) a Plútarcha (*De prof. in vivi.* XIV, 84) priviedli Anne-Marie Malingrey k charakteristike celej gréckej filozofie tohto obdobia ako τέχνη περι βίον (Plutarch., *Quest. conv.* I, 2 613 B), t. j. ako „umenia zaoberajúceho sa životom“ (Malingrey 1961, 100–103). Neskôr rozvinie tento koncept Pierre Hadot, ktorý ho uplatní na celú post-sókratovskú filozofiu a bude ju ponímať existenciálne ako voľbu a spôsob života (Hadot 1981).

Dión obhajuje názor, že filozofické šaty neznamenajú pre kynika iba odev, ale viditeľný, stelesnený znak jednoduchého života (εὐτελής βίος), ktorý stojí v priamom protiklade k akejkoľvek forme márnivosti (τῦφος). Dión dokonca tvrdí (*Orat.* LXXI, 2), že filozof je

⁶ Porov. Brenk (2000, 266–267): Dión sa podľa neho pokúša o niečo podobné ako ideálny filozof u Musónia, čo sa prejavuje napr. v *VI. reči*, keď hovorí o výhodách jednoduchého života; porov. tiež Moles (1995, 180): upozorňuje na Diónov nekompromisný postoj k luxusnému životu Rimanov; vid' napr. záver *XIII. reči*.

⁷ Porov. *Orat.* IV, 132; XXII, 1, 5, 10, 13; XXXIII, 2; XXXV, 8; LXVI, 12; LXXVIII, 27. Za zmienku stojí, že Diónova kritika sofistov sa neviaže iba k obdobiu vyhnanstva, ale pretrváva aj po ňom (porov. napr. *Orat.* III, 27; IV 28) a objavuje sa aj pred ním (porov. napr. *Orat.* XXXII, 39; XXXI, 122).

nadradený ostatným ľuďom v každom ohľade, lebo jeho spôsob života sa týka všetkých činností. Filozof je – na rozdiel od sofistu Hippiá ovládajúceho všetky umenia (Plat., *Hipp. Mi.* 368b–d) alebo od „mnohoobratného“ Odyseá (*polytropos*) – lepší tým, že sa dokáže vyrovnáť so všetkým, čo sa mu prihodí (*Orat.* LXXI, 5). Preto je umenie života bytostne späté s filozofickou činnosťou.

Dión ako radca

V Diónovom neskrývanom príklone ku kynizmu narazíme na motív, ktorý pôsobí zvláštne, ak ho dáme do vzťahu s raným kynickým chápaním slobody, teda so zachovanými správami o Diogenovi alebo Kratétovi, ktorých pôvod siaha k predchodcom helenistických doxografov. Zdá sa, že Dión sa pokúša – na rozdiel od dobových kazateľov a sociálnych buričov – o súlad medzi životom jednotlivca a celkovým usporiadaním Rímskej ríše. Preto ho niektorí – napríklad Filostratos alebo Markus Aurélius – nazývajú „filozofom-radcom“. Dión žije v presvedčení (*Orat.* XLIX, 3), že cisárovi aj vládcovi v provinciách by mali radiť „vzdelanci“ (πεπαιδευμένοι), aby vládcovia vedeli, čo majú robiť a čomu sa majú vyhnúť. Oproti „filozofovi-vládcovi“ z Platónovej *Ústavy* je Diónov „vzdelanec“ umiernenjším radcom stojacim v úzadí, ale aj on pracuje s predstavou, že filozof sa musí postaviť na čelo spoločnosti, lebo má najvyššie vedenie o dobre, takže najlepšie vie, čo treba robiť.

Naproti tomu Diogenés ako proto-kynik kladie oveľa väčší dôraz na sebestačnosť, ktorá sa zakladá na nezávislosti od všetkých sociálnych a politických poriadkov. Dokladá to najcitovanejšia charakteristika kynizmu, ktorá označuje Diogenovu činnosť za „falšovanie obeživa“ (παραχαράττειν τὸ νόμισμα), t. j. za falšovanie konvenčných zvykov a zákonov (νόμισμα znamená „obeživo“ aj „zvyky“), ktoré sú vo svojej povahe nepravé (Diog. Laert. VI 20–21 [= *SSR* V B 2]). Jedno z najstarších svedectiev o Diogenovom kynizme (Fritz 1926, 36) pochádza z Theofrastovho spisu *Megarčan* (Diog. Laert. VI 22 [= *SSR* V B 172]): „Diogenés jedného dňa zazrel, ako okolo neho prebehla myš. Práve vtedy vraj našiel východisko zo svojej núdze, lebo si uvedomil, že jej nechýba ani len posteľ, nebojí sa tmy a netúži po žiadnych zdanlivých pôžitkoch.“ Diogenés Laertský uvádza túto anekdotu na začiatku svojho *Života Diogena*, keď chce vysvetliť hlavnú zásadu kynizmu – sebestačnosť (αὐτάρκεια). Ďalšia správa odkazujúca na ranú podobu kynizmu (Leo 1906, 441) pochádza z Plautovej komédie (*Pers.* 120–128 [= *SSR* V B 162]): „Čestné je, aby sa parazit stal chudobným kynikom, / nech má jednu fľašu, škrabku, šálku, papuče, plášť / a prázdny mešec, v ktorom je len málo možností, / aby čo i len trochu potešil svoj domáci život.“ Plautov kynik – podobne ako Theofrastov – obhajuje sebestačnosť a na prvé miesto stavia nezávislosť na pôžitkoch. Ak porovnáme Plautovu pasáž alebo chreiu o nezávislosti myši s neskoršími svedectvami, dospejeme k podobnému záveru ako Grundy Steiner, ktorý v nich nachádza ranú podobu kynickej tradície (Steiner 1976, 40). Podobu, ktorá sa v mnohom odlišuje od toho, čo vieme o neskoršom kynizme. Správy o Diogenovi, ktorý sa zbavuje bohatstva a dychtí po nezávislosti, totiž nekorešpondujú so správami, v ktorých vystupuje omnoho radikálnejšie a ktoré sú zrejme projekciou žobravých filozofov a potulných kazateľov pôsobiacich v období Rímskeho cisárstva – práve tých kazateľov, ktorých kritizuje Dión, keď načrtáva svoj portrét ideálneho kynika.

Pokiaľ postupujeme správne pri porovnávaní diogenovského kynizmu s chápaním kynizmu v cisárskom období, ukazuje sa, že raná podoba kynizmu vychádza z individuálnej snahy o sebestačnosť a život v súlade s prirodzenými potrebami človeka. Cieľom kynikovho života je sloboda, avšak na prvom mieste nestojí sloboda v politickom alebo sociálnom zmysle, ale oslobodenie sa od pôžitkov, ktoré nás zotročujú, ak nedokážeme ovládnuť seba samých.

Viacere antické správy ukazujú, že Diogenovo správanie malo v ranej fáze kynizmu ďaleko od extrémizmu, do ktorého dospel kynizmus v neskoršom období (napríklad častým zdôrazňovaním kynickej nehanebnosti, ἀναιδεια). Aj Dión odkazuje na umiernenú podobu Diogena, keď opakovane hovorí, že osobná chudoba mu nebránila v tom, aby prežil život šťastne a príjemne (*Orat.* IV 10 [= *SSR V B 582*]; VI 61 – 62 [= *SSR V B 583*]; X 9, 14 a 15 [= *SSR V B 586*])). Tieto a podobné správy nám umožňujú vytvoriť si predstavu o ranom kynizme, ktorý sa primárne spájal s úsilím o prirodzenosť (Athénodóros *ap.* Diog. Laert. VI 81), snahou o sebestačnosť a nezávislosť od všetkých poriadkov (Giannantoni 1990, zv. IV, 504).

Dión teda na jednej strane využíva ranú podobu kynizmu na kritiku dobových kvázi-kynikov, ale zároveň ju reinterpretuje, keď ju dáva do kontextu s politickými a sociálnymi problémami svojej doby. Tento motív získava na dôležitosti u neskorého Dióna, ktorý sa pokúša v stoickom duchu o zosúladienie filosofických princípov dobrého života s celkovým poriadkom spoločnosti podľa vzoru prírody. Prvé štyri reči *O kráľovskej vláde* (*Orat.* I – IV) sú akýmsi kynicko-stoickým programom vlády. Cisár v nich plní analogickú úlohu ako Zeus.⁸ Dión pristupuje k božstvu podobným spôsobom ako stoici (Boh = Prirodzenosť = Zákon), keď hovorí, že ľudia žili od začiatku v blízkosti boha (*Orat.* XII, 28). Týmto zároveň ospravedlňuje sociálne usporiadanie ríše na čele s cisárom.

Diogenés alebo Kratés by s najväčšou pravdepodobnosťou odmietli Diónov postoj, lebo sloboda kynika nie je zlučiteľná s politickým alebo sociálnym poriadkom ríše. Diogenés by nepodriadil osobnú slobodu žiadnemu, ani tomu najosvietenejšiemu panovníkovi, ktorý by si ctil kynické princípy života – keby si ich naozaj ctil, nevládol by nad inými, ale bol by slobodnou bytosťou, ktorá rešpektuje slobodu zdatne konajúcich a múdrych ľudí.

S Diogenom sa spája viacero správ (viac či menej fiktívnych), v ktorých vystupuje nekompromisne proti kráľom a tyranom ako Filip (*SSR V B 25 – SSR V B 27*), Perdikkas (*SSR V B 50*), Krateros (*SSR V B 51*), Antipatros (*SSR V B 52*), Dionýsios (*SSR V B 53 – SSR V B 54*). Spoločným znakom týchto správ je kynickovo odmietanie uznať autoritu vládcu založenú na bohatstve a moci – všetkým kráľom a tyranom vyčíta honbu za pôžitkami a vyzýva ich k zmene spôsobu života.

Pre raných kynikov je najdôležitejšie zdatné konanie – rozhodovanie a konanie musí byť za každých okolností ἀρετή – vďaka dobrému konaniu sa oslobodzujeme od konvenčných pravidiel života vo všetkých možných významoch slovesa „oslobodzovať“: oslobodzujeme sa od vášní (ἀπάθεια), naša reč sa stáva slobodnou (παρρησία), my sa stávame nezávislými od obce alebo ríše v sociálno-politickom zmysle (ἐλευθέρια) a tak ďalej (porov. Goulet-Cazé 1986, 38–40). Žiadny z kynických „cieľov života“ – ak máme použiť slovník helenistických doxografov – nepripúšťa kompromisy alebo odchýlky.⁹

Diogenés a Kratés označujú moc a slávu za prekážky na ceste k slobode. Pripomeňme v tejto súvislosti, ako Diogenés útočí na δόξα v oboch významoch tohto slova, ktoré v gréčtine znamená „poctu“, „slávu“, „dobrý chýr“, alebo všeobecne rozšírenú „mienku“ či „predsudok“ (*SSR V B 353*, *SSR V B 265*, *SSR V B 8*, *SSR V B 95*; *SSR V H 95*, *SSR V H 103*). Za všetky svedectvá môžeme uviesť aspoň Juliánovo, v ktorom sa parafrázujú aj Platónove slová zo *Zákonov* 730c1–2 (*Orat.* IX 8 p. 188 C): „Cieľom a hlavným poslaním kynického života bolo

⁸ Porov. Pavlík (2004, 37–71); porov. chápanie cisára v *Orat.* I a Dia v *Orat.* XII.

⁹ Helenistickí doxografi hovorili o „cieľi“ (*telos*), ku ktorému smerujú jednotliví filosofi, aby vyjadrili hlavné smerovanie ich filosofie. Vo vzťahu ku kynikom sa objavuje viacero možných „cieľov“: sloboda, sebestačnosť, život podľa prírody.

spoznať seba samého a pohrdať úbohými názormi ľudí. Iní zas hovoria, že sa vždy a zo všetkých síl svojho ducha snažili uchopiť pravdu, ktorá v očiach bohov i ľudí zaujíma prvé miesto medzi všetkými dobrami.“

Keď porovnáme postoje raných kynikov s Diónovou podobou kynizmu, narazíme na zvláštny paradox: Dión pripúšťa určitú formu politickej angažovanosti, ktorá je pre raných kynikov neprekonateľnou prekážkou na ceste k slobode. Nejednoznačné chápanie kynizmu sa prejavuje napríklad v tom, ako sa Dión díva na chudobných ľudí (Blomqvist 1989, 231). V rečiach z raného obdobia o nich hovorí v duchu tradičnej kritiky mienky davu (*hoi polloi*), ale v neskoršom období stavia do protikladu vznešených chudobných a zlých boháčov, ktorí nie sú dostatočne slobodní na to, aby dosiahli blaženosť (*Orat.* I, VII, LXI).

Diónovo ponímanie vlády vychádza z antisthenovsko-kynických a stoických predstáv o kráľovskej vláde (βασιλεία), ktorú dáva do protikladu s tyraniou. Dión sa zároveň pokúša o zosúladenie filosofického chápania vlády s politickými praktikami a charakterom cisára Traiana (*Orat.* III, 1–2), čo je v kontraste s postojmi raných kynikov a do značnej miery to nekorešponduje ani s postojmi raných stoikov. Hlavné princípy vlády a základné úlohy cisára – ako ich chápe Dión – by sme mohli zhrnúť do niekoľkých téz (Rostovtzeff 1957, zv. I, 120): Cisár je volený božskou prozreteľnosťou, preto koná v súlade s bohom – cisár sa nestáva bohom počas svojho pozemského života, ale až po smrti – politická moc je cisárovou povinnosťou, nie jeho osobným privilegiom – život cisára nesprevádzajú pôžitky (ήδοναί), ale námahy (πόννοι), ktoré musí prekonávať ako Héraklés alebo Diogenés – cisár je vo vzťahu k poddaným ich otcom (πατήρ) a patrónom (εὐεργέτης), nie je ich pánom (δεσπότης), a poddaní nemajú status otrokov, ale sú skrz-naskrz slobodní (ἐλεύθεροι) – poddaní musia milovať svojho cisára a ten musí byť „priateľom všetkých spoluobčanov“ (φιλοπολίτης) a „priateľom všetkých vojakov“ (φιλοστρατιώτης) – cisár má byť „znalcom vojenského umenia“ (πολεμικός) a súčasne „mierumilovným človekom“ (εἰρηνικός) – cisár sa musí obkolesiť priateľmi, ktorí sa majú podieľať na správe štátu (čo je zrejmä alúzia na rímsky senát).

Už z tohto krátkeho výpočtu cisárskych úloh je zrejmé, že Diónov kynizmus sleduje vlastný politický program, ktorý nekorešponduje s ranými kynickými predstavami o „ústave múdrych“. Na základe zachovaných zlomkov (SSR V B 125 – SSR V B 126) môžeme usudzovať, že Diogenova, resp. Zénónova Πολιτεία presadzovala kosmopolitické myšlienky, ktoré predznačili neskorší stoický koncept „kosmickej obce“ (porov. *S.V.F.* I, 263) (Husson 2015). Na rozdiel od raných kynikov, ktorí chápu spoločenstvo ako slobodné spolužitie dobre konajúcich ľudí bez potreby zákonov, Dión stavia na čelo spoločnosti cisára, ktorý sa nesmie správať ako pyšný a spupný vládca (akým sa javí Alexander Diogenovi), ale musí byť osvieteným panovníkom, ktorý garantuje poddaným spravodlivosť, bezpečie, slobodu. Pre Diogena by bola zrejme neprijateľná predstava „slobodného poddaného“ – takéto určenie človeka, paradoxné z hľadiska diogenovského kynizmu, naznačuje, ako Dión prispôbuje kynické myšlienky politickému typu vlády, ktorý je vlastný jeho dobe. Zároveň pripodobňuje svojho Diogena Sókratovi, ktorý nechce byť rebelom (ako v Platónovej *Obrane*), ale tým, kto poslúcha zákony (ako v Platónovom *Kritónovi*). Skôr sókratovsko-platónsky než kynicky pôsobia aj Diónove odkazy na mýtickú tradíciu a „božské poslanie“, ktoré prislúcha filozofovi (na rozdiel od sofistov a potulných buričov).¹⁰

Pozrime sa teraz bližšie na to, ako sa prejavujú Diónove politické a sociálne postoje v jeho prerozprávani príbehu o Alexandrovi a Diogenovi.

¹⁰ Porov. napr. *Orat.* I, 50 (cf. Hom., *Od.* XVII 222); IX, 9 (k Odysseovi prirovnáva Diogena); VII, 2–3; XII, 5–8; XXXII, 12–13 (sókratovské daimonion); XXXIV, 4–5; XL, 2; XLV, 1, 11.

Diogenés a Alexander

Diónovská transformácia diogenovského kynizmu je zreteľná v jeho *IV. reči* s názvom *O kráľovskej vláde* (Περὶ βασιλείας Δ; *Orat.* IV), ktorá tematizuje predstavu o filozofovi ako radcovi panovníka. Reč sa odvíja na pozadí mýtických obrazov (Diovo kráľovské umenie) a literárnych príbehov (Alexandrovo stretnutie s Diogenom) s čitateľným zámerom: Cisár Traian by si mal vybrať filozofa Diónovho typu, aby mu radil, lebo nemá dostatočné vedenie o dobrej vláde. V Diónovom zámere by sme mohli vidieť posun, ku ktorému dochádza medzi diogenovským a diónovským kynizmom – týka sa otázky, aký postoj má zaujímať filozof voči vládcovi, ktorý chce ovládnuť celý svet – a tematizuje sa cez jeden zo základných *topoi* kynickej literatúry, ktorým je príbeh o stretnutí filozofa s mocným vladárom.

Rozprávanie o strete medzi Alexandrom a Diogenom sa nám zachovalo v niekoľkých verziách. Okrem Diónovej poznáme ešte Ciceronovu, Senekovu, Valeriovu, či Plútarchovu verziu. V Giannantonioho zbierke diogenovských zlomkov sú zhromaždené všetky svedectvá na základe spoločných znakov. V zlomku *SSR V B 31* nájdeme správy o Alexandrovom výroku „Keby som nebol Alexandrom, bol by som Diogenom“; v zlomku *SSR V B 32* sú zase svedectvá, ktoré dávajú Alexandrov výrok do vzťahu s Diogenovou požiadavkou „Ustúp mi zo slnka“; v zlomku *SSR V B 33* sa nachádzajú verzie príbehu, ktoré uvádzajú iba Diogenovu požiadavku; v zlomkoch *SSR V B 34 – SSR V B 40* sú ďalšie slovné výmeny; v poslednej skupine zlomkov *SSR V B 41 – SSR V B 49* sú rôzne ohlasy a idealizované interpretácie týchto epizód.

Viacero moderných kritikov spochybňuje autenticitu tohto príbehu.¹¹ Pochybne pôsobí najmä okolnosť, že Alexander je vykreslený ako svetovládca, hoci stretnutie s Diogenom sa malo odohrať ešte pred jeho výpravou na Východ (Schwartz 1943, 4) (Fritz 1926, 27). Iní kritici zase poukazujú na to, že príbeh má poučný charakter, takže ho mohol vytvoriť nejaký obdivovateľ Alexandra, ktorý bol zároveň kynickým filozofom a chcel vzdať hold tak vladárovi, ako aj filozofovi (Bruns 1905, 23). Asi by sme mohli dať za pravdu kritikom, ktorí zasadzujú túto epizódu do staršej literárnej tradície vykresľujúcej stret medzi mudrcom a pyšným kráľom (Thiele 1906, 592). Tento *topos* je známy minimálne od 5. stor. pred Kr. – pripomeňme v tejto súvislosti aspoň stretnutie Solónu s kráľom Kroisom zaznamenané u Hérodota.¹²

Najstaršie svedectvo o stretnutí Alexandra s Diogenom pochádza od Cicerona – jeho zdrojom mohol byť Satyrov životopis Diogena alebo mohlo ísť o kritickú reakciu na Onésikritov životopis Alexandra. Niektorí historici si myslia, že Onésikritova chváloreč na Alexandra mala kynický charakter, ale proti tomu by sme mohli namietat', že Onésikritos nikdy nebol kynikom diogenovského typu, skôr využíval kynický jazyk na to, aby zahalil Alexandra do pláštika ideálneho *basilea* – táto propaganda však kynikov nikdy nepresvedčila.¹³ Cicero píše (*Tusc. disp.* V 32, 92): „Diogenés odpovedal ako skutočný kynik veľmi slobodne, keď ho Alexander

¹¹ O autenticite tohto príbehu nepochybuje len malá časť historikov; porov. napr. Natorp (1903, 768), Zeller (1922, 283).

¹² Historici upozorňujú aj na ďalšie analógie. Napríklad A. M. Pizzagalli (1942–1943, 154–160) poukazuje na analógiu medzi scénou o ustúpení zo slnka a podobnou anekdotou spájanou s Buddhom. Prostredníctvom kynickej diatriby sa tento buddhistický príbeh mohol dostať až do Grécka. V tejto súvislosti pripomeňme, že Diogenov obdivovateľ Onésikritos sa zúčastnil Alexandrovej výpravy a v Indii sa stretol s tamojšími gymnosofistami (porov. *SSR V C 1 – SSR V C 4*), takže mohol mať podiel na tom, ako vyobrazovala Alexandra neskoršia kynická tradícia.

¹³ Proti Weberovej téze (1887, 77–268) o kynickom charaktere Onésikritovho životopisu Alexandra namietala W. Hoffmann (1907, 9–11). Onésikritovo zidealizované rozprávanie o Alexandrovi v spise *Ako vychovávali Alexandra* (Πῶς Ἀλέξανδρος ἤχθη) kritizovali už starovekí autori (Strabón, Arrianos).

vyzval, aby mu povedal, či od neho niečo nechce. Žiadal od neho len to, aby mu kúsok odstúpil od slnka. Alexander mu totiž robil tieň pri opaľovaní.“ Cicero vykresľuje Alexandra skôr negatívne, čo znamená, že v pozadí jeho verzie mohol byť nepriateľský postoj voči macedónskemu kráľovi. Nepriateľský postoj voči Alexandrovi cítime takisto v Telétovom svedectve, ktoré vychádza z kynika Métrokla (Teles p. 43, 1–7).

Okrem Cicerona nachádzame negatívne zobrazenie Alexandra aj u Valeria Maxima a Seneku. Valerius uvádza príbeh týmito slovami (*Fact. et dict. mem.* IV 3 ext. 4): „Hoci si Alexander vydobyl čestný prívlastok Nepremožiteľný, nikdy nevedel dosiahnuť zdržanlivosť kynika Diogena.“ Opäť je tu postavená do protikladu Alexandrova nepremožiteľnosť, ktorá by mala byť znakom jeho moci (ale nie je), a zdatnosť kynika, predovšetkým sebaovládanie, ktoré z neho činí eticky silnejšiu bytosť. Alexander vystupuje v úlohe akéhosi pokašiteľa – Valerius k tomu pripája komentár všeobecnejšieho charakteru: „Alexander sa pokúša zo svojej pozície pokoriť Diogena peniazmi, rýchlejšie však pokorí Dareia zbraňami.“

Zatiaľ, čo Ciceronova správa sa zaoberá iba Diogenovou odpoveďou, pričom dôraz kladie na kynickú sebestačnosť, Senekovo svedectvo sa nesie v duchu démetriovskej obrody kynizmu a pozornosť sústreďuje na Diogenovu nadradenú pozíciu (*De benef.* V 6, 1): „Macedónsky kráľ Alexander sa zvykol pýšiť tým, že ho nemôže nik v jeho štedrosti prekonať. [...] Ale tým istým sa mohol pýšiť aj Sókratés alebo Diogenés, ktorý v tejto veci Alexandra určite pokoril. Nestalo sa tak práve v ten deň, keď sa nadľudským spôsobom nad všetkých vyťahoval a vzápätí stretol človeka, ktorému nemohol ani nič dať, ani mu nič zobrat?“

K zmene celej perspektívy dochádza u Plútarcha, ktorý vychádza s najväčšou pravdepodobnosťou z Onésikrita, takže jeho Alexander vystupuje ako pravý filozof – ako človek, ktorý svojimi činmi prakticky uskutočňuje Diogenove myšlienky:¹⁴ „Znakom filozofa je, že nadovšetko miluje múdrosť duše a že najviac obdivuje múdrych mužov. Obe tieto charakteristiky mal Alexander v miere, akú nedosahovali u žiadneho iného kráľa. (...) Keď sa dal pri Korinte do reči so samotným Diogenom, život a dôstojnosť tohto človeka ho natoľko prekvapili a ohromili, že ho aj potom často spomínal.“ Výsledkom priaznivého zobrazenia Alexandra je veta, ktorá vyznieva nevierohodne, ak by ju mal predniesť svetovládca, a ktorá je očividne Plútarchovou interpretáciou Alexandrových slov: „Keby som nebol Alexandrom, bol by som Diogenom.“ V podobnom duchu zmieňuje Plútarchos v I. knihe svojho spisu *O šťastí alebo zdatnosti Alexandra Veľkého* Alexandrovu veľkodušnosť voči Aristotelovi, Anaxarchovi, Pyrrhónovi a Xenokratovi.

Máme teda do činenia s dvomi tradíciami, či líniami príbehu o strete filozofa s vládcom (Höistad 1948, 204–213): prvá je nepriateľská voči Alexandrovi; druhá je voči Alexandrovi priaznivo naklonená. Prvá tradícia vykresľuje ako skutočného vládcu Diogena, zatiaľ čo Alexander je prototypom tyrana. Táto tradícia mohla byť výsledkom kynicko-peripatetickej syntézy z prvej polovice 3. stor. pred Kr. Druhá tradícia sa opiera o zidealizovaný obraz Alexandra ako ideálneho vládcu v kvázi-kynickom duchu, ktorý vytvoril podľa všetkého Onésikritos niekedy na konci 4. stor. pred Kr.

Keď sa pozrieme na obidve tradície z odstupu, ukáže sa, že Dión prepracoval celú scénu tak, že výsledkom je akýsi kompromis medzi prvou a druhou líniou (Giannantoni 1990, zv. IV, 450–451). Diónova *IV. reč* predstavuje Alexandra ako muža plného zlých charakterových vlastností, ktorý je však ochotný nechať sa poučiť kynikom. Dión označuje Alexandrove

¹⁴ Plutarch., *De Alex. M. fort. aut virt.* I 10 p. 331 D – 332 C [= *SSR V B 31*]; Plutarch., *Vit. Alex.* 14, 2 – 5 p. 671 D-E [= *SSR V B 32*].

pohnútky spočiatku za prejav jeho márnivosti (*tyfos*), ktorá je opakom dobrého konania (*Orat.* IV, 6–7): „Alexander sa dopočul, ako trpezlivo Diogenés znášal vyhnanstvo. Pretože bol veľmi mladý a dovtedy nepoznal nič iné ako kráľovskú samolúbosť, Diogenovou chudobou a jednoduchým spôsobom života zavše pohrdal. Oveľa častejšie však tohto muža obdivoval a horlivo túžil dosiahnuť jeho udatnosť a vytrvalosť. Chcel ho nasledovať najmä kvôli sláve (*doxa*), pretože Diogena napriek tomu, aký bol a ako žil, poznalo a obdivovalo celé Grécko.“ S odstupom času Alexander pochopí, v čom spočíva Diogenova veľkosť – zaimponuje mu kynikova odvaha (nezlakol sa ani kráľa) a sloboda jeho vyjadrovania (*Orat.* IV, 14–15).

Dión sa netají tým, že chce rozpovedať vlastnú verziu príbehu o Alexandrovi a Diogenovi (*Orat.* IV, 3) – hneď v úvode poznamenáva, že „o tomto stretnutí hovoria a píšu aj ďalší autori“ (*Orat.* IV, 1). O niečo nižšie pokračuje (*Orat.* IV, 3): „Pretože som si našiel chvíľku voľného času, chcel by som vám opísať, ako podľa mňa stretnutie Alexandra s Diogenom v skutočnosti prebehlo.“ Diónove slová o vylíčení skutočného priebehu udalosti pôsobia rečnícky, ak vezmeme do úvahy, že nik – vrátane Dióna – nemôže pochybovať o jeho fiktívnosti.

Dión vykresľuje Alexandra od prvého momentu ako samolúbeho mladíka (*Orat.* IV, 6–7). Diogenés pôsobí naopak ako vzor dobrého konania. Okrem toho sa uňho prejavujú silné vychovávateľské sklony. Vládcomi odpovedá na otázku, či má nejaký majetok, vysvetlením, že má mnoho cenných vecí, ale nie sú to ani vzácne meče, ani pohodlné lôžka, ani stoly (*Orat.* IV, 16). Diogenés vedie s Alexandrom vtipný rozhovor, až si nakoniec Alexander pomyslí, že je príjemný spoločník (*Orat.* IV, 20). Diogenés sa púšťa do obširneho vysvetľovania, čo znamená byť dobrým vládcom (*Orat.* IV, 24–28). Práve v tejto časti cítime, ako nápadne pripomína sókratovského učiteľa, ktorý vedie domýšľavého mladíka postupnými krokmi k lepšiemu sebazoznaniu – v podobnom duchu, ako viedol Sókratés k sebazoznaniu mladučkého Alkibiada v Aischinovom *Alkibiadovi* alebo v pseudo-platónskom *Alkibiadovi I*. Diónov Diogenés je v niektorých momentoch takmer na nerozoznanie od Sókrata zobrazeného v textoch sókratovskej literatúry 4. stor. pred Kr. Jedna *persona* (Diogenés) splyva s druhou (Sókratés), a to tak, aby mohol Dión zdôrazniť potrebu filosofického radcu pre každého vládcu bez patričného vedenia o tom, čo je dobrá vláda. Diogenés je z tohto hľadiska literárnou figúrou, ktorá sa dá tvarovať podľa toho, na čo Dión upriamuje svoju kritiku – v prípade Alexandra je to samolúbosť, márnivosť a túžba po sláve.

Diónov obraz Diogena vychádza nepochybne z kynickej literárnej tradície, no zároveň sa v určitých momentoch približuje k obrazom Sókrata, Zénóna a ďalších *personae*, ktoré Dión používa vo svojich *Rečiach*. Konkrétne, vo *IV. reči* získava Diogenés črty, ktoré by sme v raných kynických chreách nenašli – kynik nenadáva márnivému človeku a nekarhá pyšného vládcu, ale pôsobí naopak ako príjemný spoločník a trpezlivý učiteľ.

Zhrnutie

Na základe toho, čo sme doteraz povedali, môžeme sformulovať tézu, ktorá nemá hodnotu záveru – zachované správy sú vo vzťahu k raným kynikom príliš fragmentárne, ale aj napriek tomu nám umožňujú, aby sme si vytvorili určitú predstavu o Diónovej podobe kynizmu. Ukazuje sa, že Dión pripisuje kynickému filozofovi črty, ktoré nenachádzame v diogenovskom kynizme. Ide najmä o postoj kynika k vládcom, ktorých nielen kritizuje (v kynickom duchu) ako neslobodných ľudí, ale chce ich vychovávať (v sókratovskom duchu) a ponúka im filozofa ako radcu v politických otázkach (v duchu platónskom, či stoickom). Práve z tejto pozície – značne problematickej, ak ju dáme do vzťahu s ranými kynickými predstavami o „ústave múdrych“ – vyrastajú ďalšie Diónove tézy, ktoré reinterpretovali dio-

genovský kynizmus a dávajú ho do súladu so sociálnou a politickou realitou cisárskej doby. Zreteľne to vidíme na Diónovej obhajobe cisára ako osvieteného vládcu, ktorý sa má stať otcom a patrónom všetkých „slobodných poddaných“. Prejavuje sa to v koncepte cisára, ktorý má byť znalcom vojenského umenia a zároveň mierumilovným človekom a tak ďalej.

Tieto a podobné príklady ukazujú, že u Dióna dochádza k výrazným posunom v ponímaní kynizmu. Zároveň je zrejmé, že práve vďaka týmto posunom sú Diónove kynické postoje nielen individuálnou voľbou spôsobu života, ale majú dosah aj na sociálne a politické myslenie jeho súčasníkov. Vďaka tomu nadobúda filozofia tohto obdobia – reprezentovaná Musóniom, Epiktétom, Plútarchom a ďalšími viac či menej známymi osobnosťami – výrazne aplikovaný charakter.

PodĎakovanie

Tento text je súčasťou riešenia projektu Vega 1/0537/21, Umenie života v kontexte filozofickej praxe. Preklady Diogenových zlomkov, ako aj Diónových rečí o Diogenovi, ktoré by mali vyjsť knižne vo Vydavateľstve Univerzity Komenského, pochádzajú od Andreja Kalaša; miestami Kalašove preklady upravujem s ohľadom na výklad a terminológiu.

Bibliografia

Arnim, H. von (1898): *Leben und Werke des Dio von Prusa*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Arnim, Hans von (1893–1896): *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*. Berlin: Weidmann.

Brenk, F. E. (2000): Dio on the simple and self-sufficient life. In: Swain, S. (ed.): *Dio Chrysostom: Politics, Letters, and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 261–278.

Bruns, I. (1905): *Vorträge und Aufsätze*, München: C. H. Beck.

Cepko, J. (2017): Kratétova kynická utópia. *Filozofia*, 72 (2), 92–102.

Cepko, J. – Kalaš, A. – Suvák, V. (2016): *Diogenis fragmenta / Diogenove zlomky. Úvodná štúdia, preklad zlomkov a komentár*. Bratislava: Vydavateľstvo Univerzity Komenského.

Desideri, P. (1978): *Dione di Prusa: Un intellettuale greco nell'impero romano*. Firenze – Messina: G. D'Anna.

Fritz, K. von (1926): *Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*. In: *Philologus*. Suppl. 18/2, Leipzig 1926, 1–97.

Giannantoni, G. (1990): *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 4 zv. Napoli: Bibliopolis.

Goulet-Cazé, M.-O. (1986): *L'Ascèse Cynique: Un commentaire de Diogene Laërce VI 70–71*. Paris: Vrin.

Griffin, M. T. (1982): The Lyons Tablet and Tacitean Hindsight. *The Classical Quarterly*, 32 (2), 404–418.

- Hadot, P. (1981): *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Etudes Augustiniennes.
- Hoffmann, W. (1907): *Das literarische Porträt Alexanders des Grossen im griechischen und römischen Altertum* Diss. Leipzig.
- Höistad, R. (1948): *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man*. Lund: Carl Bloms Boktryckeri.
- Husson, S. (2015): *La République de Diogène. Une cite en quête de la nature*. Histoire des doctrines de l'antiquité classique, vol. 40. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Kalaš, A. – Suvák, V. (2021): *Dionis de Diogene orationes / Diónove reči o Diogenovi*. Bratislava: Vydavateľstvo Univerzity Komenského.
- Kindstrand, J. F. (1986): Diogenes Laertius and the 'Chreia' Tradition. *Elenchos*, VII (1–2), 217–243.
- Leo, F. (1906): Diogenes bei Plautus. *Hermes*, XLI, 441–446.
- Long, A. A. (1996): The Socratic tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics. In: R. Bracht Branham – M.-O. Goulet-Cazé (eds.): *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley: University of California Press, 28–46.
- Malingrey, A. M. (1961): *'Philosophia': étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.* Paris: Klincksieck.
- Moles, J. L. (1978) The career and conversion of Dio Chrysostom. *Journal of Hellenic Studies*, 98, 79–100.
- Moles, J. L. (1995): Dio Chrysostom, Greece, and Rome. In: D. Innes et al. (eds.): *Ethics and Rhetoric. Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-Fifth Birthday*. Oxford: Clarendon Press, 177–192.
- Natorp, P. (1903): Diogenes von Sinope. In: A. F. Pauly – G. Wissowa (eds.): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung. Zv. V. Stuttgart: J. B. Metzler & Druckenmüller, 765–773.
- Pavlík, J. (2004): *Dión Chrysostomos o výtvarném umění, náboženství a filozofii: Řeč olympijská*. Prekl. J. Pavlík. Praha: Karolinum.
- Pizzagalli, A. M. (1942–1943): Influssi buddhistici nella leggenda di Alessandro. *Rendiconti dell'Istituto Lombardo*, 76, 154–160.
- Rostovtzeff, M. (1957): *The Social and Economic History of the Roman Empire*. 2 zv. Oxford: Clarendon.
- Schwartz, E. (1943): *Charakterköpfe aus der Antike*. Band II. Leipzig: Koehler & Amelang.
- Steiner, G. (1976): „Diogenes' Mouse and the Royal Dog: Conformity in Non-Conformity.“ *The Classical Journal*, 72, 36–46.

Thiele, G. (1906): Phaedrus-Studien I.–II.–III. *Hermes*, XLI, 562–592.

Weber, E. (1887): *De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore*. In: *Leipziger Studien zur classischen Philologie*, X, 77–268.

Zeller, E. (1922): *Die Philosophie der Griechen*. Zv. II., 1. část: *Sokrates und die Sokratiker*. 5. vyd. Leipzig: Reisland.



Toto dílo lze užít v souladu s licenčními podmínkami Creative Commons BY-NC-ND 4.0 International (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>). Uvedené se nevztahuje na díla či prvky (např. obrazovou či fotografickou dokumentaci), které jsou v díle užity na základě smluvní licence nebo výjimky či omezení příslušných práv.
