

## PREDSTAVA ĽUDSKEJ PRIRODZENOSTI V THEOGNIDEI

MATÚŠ PORUBJAK, Katedra filozofie FF UCM, Trnava

PORUBJAK, M.: The Notion of Human Nature in Theognidea  
FILOZOFIA 68, 2013, No 4, p. 276

The article tries to sketch the notion of human nature in Theognidea. First, it shortly discusses the word φύσις in pre-classical literature, and then it turns to Theognidea to localize and interpret all occurrences of the verb φύω and the relevant occurrences of γίγνομαι. The author's focus is on the "eugenic" and "didactic" tendencies of the Theognidea as well as on the main character of Theognidea – the young Cynus to compare him with the character of the poet as a spokesman playing the role of moral authority and Cynus' mentor. Finally, the author tries to determine which of the notions of the human nature – "eugenic" or "didactic" – is crucial to Theognidea, and how the tension between them makes this question fruitful.

**Keywords:** Nature – Eugenic – Didactic – Noble – Base – Bastard – *Fysis* – *Genos* – Theognis – Theognidea – Cynus – Meno

V nasledujúcom príspevku sa pokúsime vyložiť chápanie ľudskej prirodzenosti v elégiách archaického lyrika Theognida z Megary (cca 2. pol. 6. stor. p. n. l.), konkrétne v korpuse textov zlúčených do tzv. theognidey.<sup>1</sup> Najprv sa budeme krátko venovať slovu φύσις v predklasických textoch, potom sa sústredíme na všetky pasáže theognidey, v ktorých sa vyskytuje sloveso φύω a na niekoľko relevantných pasáží so slovesom γίγνομαι. Na základe ich analýzy a analýzy ďalších veršov sa pokúsime vytýčiť dva prístupy k ľudskej prirodzenosti, ktoré si pracovne nazveme „eugenický“ a „didaktický“. Ďalej svoju pozornosť zameriame na charakter kľúčovej postavy theognidey – mladíka Kyrna. Nakoniec sa pokúsime rozhodnúť, ktorý z dvoch uvedených prístupov k ľudskej prirodzenosti v theognidei prevláda a aký je ich vzájomný vzťah.

**Fysis v predklasických textoch.** Klasická antická filozofia a lekárske spisy budú v súvislosti so skúmaním ľudskej prirodzenosti používať termín φύσις ἀνθρώπου. V predklasickej filozofii a literatúre sa so substantívom φύσις stretáme len zriedka a prakticky vždy mimo kontextu prirodzenosti človeka. Samotné slovo *fysis* sa objavuje už u Homéra, no iba jediný raz. Nájdeme ho v *Odyssei* (10, 303) a nijako nesúvisí s ľudskou prirodzenosťou. Použije ho Hermés pri charakterizovaní vlastností čarovnej byliny, ktorá Odyssea ochráni pred trikmi čarodejnice Kirké. Ďalší, teda druhý autentický výskyt slova *fysis*

<sup>1</sup> Diskusiu o období Theognidovho pôsobenia, o vierohodnosti zachovanej zbierky jeho básní (zostavenej koncom byzantského obdobia), prítomnosti veršov niektorých iných autorov či hľadania originálneho jadra zbierky možno nájsť v prácach: (Figueira – Nagy 1985, 1-3; Cairns 2002, 167-168; Hubbard 2007, 196-198; Budelmann 2009, 174-175; Easterling – Knox 1989, 95-96).

môžeme dokladovať až u Hérakleita z Efezu v štyroch jeho zlomkoch (B 1, B 112, B 106, B 123) – vo všetkých prípadoch však ide o kontext prirodzenosti celku sveta.<sup>2</sup>

Jedinou výnimkou staršieho použitia slova *fysis* v kontexte ľudskej prirodzenosti by mohol byť Empedoklov zlomok B 110. Tak to aspoň naznačuje lexikón LSJ,<sup>3</sup> ktorý príslušnú pasáž zlomku – 5. riadok – uvádza pri význame „one’s nature, character“ (prirodzenosť, charakter človeka). Kľúčová veta, pokračujúca 5. riadkom, začína na konci 4. riadku zlomku a znie takto: „...αὐτὰ γὰρ αὖξει ταῦτ' εἰς ἡδὸς ἕκαστον, ὅπη φύσις ἐστὶν ἕκαστωι.“ Problém nastáva už pri výklade celkového kontextu zlomku, z ktorého nie je jasné, na čo sa vzťahuje výraz „*auta*“ – „tieto“. Môže ísť buď o náuky či poučenia, ktoré Empedoklés odovzdáva svojmu žiakovi (tak to interpretujú napríklad Hussey 1997, 93; Kirk, Raven, Schofield 2004, 403-404), alebo o empedoklovské štyri korene (tak to interpretuje Víték (Víték 2006b, 469-470)). Problém je aj so samotným prekladom 5. riadku zlomku. Buď ho môžeme preložiť ako „...tieto <náuky> samy vrastajú do charakteru človeka, vždy podľa jeho prirodzenej povahy“ (Hussey 1997, 93), alebo ako „...lebo <tieto náuky> budú samy pôsobiť, že každý porastie podľa svojho vlastného spôsobu, v súlade so svojou prirodzenosťou“ (Kirk, Raven, Schofield 2004, 403-404), ale aj ako „...pretože samy <tieto korene> rastú v povahu každú, ako je jej určené zrodom“ (Víték 2006a, 377).<sup>4</sup>

Vzhľadom na argumenty, ktoré uvádza T. Víték, považujeme za veľmi pravdepodobné, že v prípade tohto zlomku nejde ani o prirodzenosť ľudskej povahy (ako to interpretuje Hussey), ani o náuky, ktoré spôsobujú, že každý, kto ich vloží do svojej mysle, rastie na svoj vlastný spôsob v súlade so svojou prirodzenosťou (Kirk, Raven, Schofield), ale o „prirodzenosť každej veci a bytosti, ktorej špecifickosť tvorí určitá konfigurácia štyroch koreňov“ (Víték 2006b, 469). Prvenstvo použitia slova *fysis* v kontexte ľudskej prirodzenosti pri takejto interpretácii teda pripadá sofistom z 5. stor. p. n. l., ktorí ako prví zaviedli rozlíšenie medzi tým, čo je u človeka „od prirodzenosti“ (*κατὰ φύσιν*), a tým, čo je podľa dohody – zvyku – zákona (*κατὰ νόμους*).<sup>5</sup>

**Prirodzene smrteľní.** Ďaleko lepšie než s *fysis* sú na tom archaické texty so slovesom *φύω*, od ktorého je substantívum *φύσις* odvodené. Rôzne tvary slovesa *φύω* (predovšetkým prítomný a imperfektum média) nájdeme pomerne často už u Homéra, a to v hlavných významoch rodiť sa, rásť, vzhádzať, viniť sa (por. Lepař [s. a.], 742; heslo *φύω*). V theognidei na neho narazíme desaťkrát. V kontexte nášho skúmania je zaujímavé aj sloveso *γίγνομαι* s jeho dvoma základnými významami: „prísť do nového stavu jestvo-

<sup>2</sup> Por. (Kočandrle 2008, 22-26, 255-294). Súhrnný prehľad výskytov slova *φύσις* u predsokratikov ponúka *Lexikón predsókratovskej filozofie* (Despotopoulos 1994, 406-408).

<sup>3</sup> *Grécko-anglický lexikón* autorov H. G. Liddela, R. Scotta a H. S. Jonesa (1996) budem uvádzať v podobe štandardnej skratky LSJ.

<sup>4</sup> Všetky ostré zátvorky pridal M. P.

<sup>5</sup> Príkladom takéhoto typu rozlišovania je aj Menónova otázka zo začiatku Platónovho dialógu *Menón* (70a, cf. 89b). Myšlienku autentického života človeka v súlade s prirodzenosťou (*κατὰ φύσιν ζῆν*) zaujímavým spôsobom rozvinú neskôr stoici, ktorí ňou dokonca zdôvodnia istý typ slobody stoika v inak deterministickom stoickom univerze (pozri Kalaš 2004, 201-203; porovnaj Fraňo 2013, 99-103).

vania“ a „narodiť sa“. Ide o sloveso s viac než pol stovkou výskytov v theognidei, z ktorých štyri súvisia s našou témou; postupne na ne upozorníme. Nateraz sa zameriame na sloveso *φύω*, najprv sa budeme venovať tým jeho výskytom, ktoré vzhľadom na otázku ľudskej prirodzenosti nie sú až také problematické, potom tým, ktoré so sebou prinášajú ďalšie otázky. Medzi menej problematické patrí štvorveršie 425-428 s dvoma výskytmi slovesa *φύω*. Theognis tu konštatuje, že pre smrteľníkov je najlepšie sa nenarodiť (*μὴ φῦναι*), a ak sa už narodili (*φύντα*), tak je pre nich najlepšie čím prv prísť k bránam Háda a spočívať v hrobe.<sup>6</sup> Ide o štandardný obraz antického básnictva, ktorý býva pripisovaný rôznym autorom.<sup>7</sup> S nutnou dávkou realistického pesimizmu sa v ňom poukazuje na ľudskú nedokonalosť a na problémy, ktoré so sebou život prináša. V porovnaní s životom mocných bohov sú ľudia takmer bezmocní, ich život má len malý lesk a ich trápenia prevažujú nad radosťami.

S Hádom sa stretneme aj v ďalšom štvorverší 801-804. Tu Theognis konštatuje, že zatiaľ sa nenarodil (*πέφυκεν*) ani nebude jestvovať človek, ktorý by uspokojil všetkých, kým sa odoberie k Hádovi, veď dokonca ani kráľ bohov a ľudí Zeus nemôže všetkých uspokojiť (por. podobnú dikciu v. 24-26). Na rozdiel od predošlých veršov táto neschopnosť nie je zapríčinená „vrodenu“ ľudskou nedokonalosťou a slabosťou. Ide o všeobecné konštatovanie sociálneho faktu, že rozmanité a často aj protikladné požiadavky okolia jednotlivca jednoducho nemôže uspokojiť.

Ďalšie verše so slovesom *φύω*, ktoré považujeme za menej problematické, konštatujú, že na zlo, ktoré začína rásť (*φουμένωι*), treba spolu s priateľmi hľadať liek hneď na jeho počiatku (v. 1133-1134). Opäť ide skôr o konštatovanie bežnej skutočnosti: Priatelia si majú pomáhať, a je užitočné a jednoduchšie zvrátiť neželaný stav hneď pri jeho zrode, než až keď sa rozvinie.

Všimnime si aj niektoré výskyty slovesa *γίγνομαι* súvisiace s rodením či stávaním sa. V dvojverší 299-300 Theognis hovorí: „Nikto nechce byť priateľom človeku, ktorého postihnú zlé časy (*κακὸν ... γένηται*), ani keby sa tí dvaja zrodili z jedného lona (*ἐκ γαστροῦς ... μιᾶς γεγόννη*)“. Theognis kritizuje svojich súčasníkov za to, že ekonomické záujmy sú im prednejšie než vlastná „krv“, že hodnota sociálnych a rodinných zväzkov je pre nich menšia než hodnota majetku (tomuto problému sa budeme podrobne venovať nižšie).

V inom štvorverší sa Theognis zaprisaháva: Nech našho spadne bronzové nebo, ktorého sa ľudia – zrodenci zeme (*χαμαιγενέων*) tak boja, ak neposkytne pomoc svojim priateľom a žiaľ svojim nepriateľom (849-872). Požiadavka konania dobra priateľom a zla nepriateľom patrí k jadru antickej etiky. S našou témou súvisí štandardný obraz človeka ako bytosti zrodenej zo zeme a do zeme sa vracajúcej, teda bytosti smrteľnej. Ak si zhrnieme doteraz uvedené verše, môžeme konštatovať, že podľa theognidey sa ľudia

<sup>6</sup> Pri citovaní a parafrázovaní Theognidových veršov sa budem držať Douglasovho anglického nemetrického prekladu (Douglas 1999, 166-385), ktorý je doslovnejší a pre naše účely vhodnejší než Mertlíkov český metrický preklad (Hošek 1981, 139-206).

<sup>7</sup> Bakchylidés 5, 160; Sofoklés *O.C.* 1225 a n. Bližšie pozri (Easterling (1989, 103). Proti takémuto chápaniu ľudského údela sa ostro ohradí Epikúros v *Liste Menoikeovi* (D.L. 10, 126).

rodia ako bytosti prirodzene smrteľné, slabé, nedostatkové, ktoré sú síce schopné pomáhať si, no často u nich prevláda sklon nadradovať osobné záujmy nielen nad záujmy spoločnosti, ba dokonca aj nad záujmy vlastného rodu.

**„Eugenická“ pozícia.** Otázka ľudskej prirodzenosti začína naberať na intenzite v nasledujúcich dvoch dvojveršiach. V prvom Theognis hovorí: „Rozum je dobrá vec a rovnako aj jazyk, ale zrodilo sa (*πέφυκεν*) len málo mužov, ktorí majú vládu nad obidvoma“ (1185-1186). Akýmsi doplnkom týchto slov sú verše 1163-1164, kde sa konštatuje že tí, ktorí sú chápaní (inteligentní, rozumní – *συνετοί*), majú vo svojom vnútri vyrastené (*φύεται*) chápané oči, uši, jazyk a myseľ.<sup>8</sup> Uvedená dvojica veršov naznačuje, že zmysly, jazyk a myslenie sú kvality spoločné všetkým ľuďom, avšak len nemnohí – tí najlepší (vskutku chápaní/rozumní) – sú schopní adekvátne ich ovládať. Môžeme teda predpokladať, že podľa Theognida schopnosť adekvátne používať uvedené kvality nie je vrodenná všetkým, inými slovami, vyskytuje sa len u vybraných jedincov a nemožno ju pokladať za všeobecnú súčasť ľudskej prirodzenosti.

Tento aristokratický prvok nájdeme explicitnejšie formulovaný v nasledujúcich dvoch Theognidových elégiách, ktoré sú pre našu tému kľúčové. Prvá z nich obsahuje obidve slovesá – *φύω* aj *γίγνομαι* – a Theognis v nej hovorí, že je ľahšie človeka splodiť a vyživiť (*φῦσαι καὶ θρέψαι*), než doňho vštepiť ušľachtilú myseľ (*φρένας ἐσθλάς*). Nikto zatiaľ neprišiel na to, ako spraviť z hlupáka múdreho a zo zlého šľachetného človeka. Ak by boh lekárom umožnil liečiť ľudské zlo a zákernú myseľ, prinieslo by im to bohatú mzdu. „Ak by sa dobrá myseľ dala vytvoriť a vložiť do človeka, tak by sa nikdy z ušľachtilého otca nezrodil zlý syn (*οὔποτ' ἂν ἐξ ἀγαθοῦ πατρὸς ἔγεντο κακός*), pretože by dbal múdrych slov. No učením (*διδάσκων*) nikdy nevytvoríš zo zlého muža ušľachtilého“ (v. 429-438). V ešte radikálnejšom duchu sa nesie ďalšie štvorveršie: „Hlava otroka ešte nikdy nevyrástla vzpriamene (*ἰθεῖα πέφυκεν*), no vždy je ohnutá, svoju šiju drží zhrbenú. Lebo z morskej cibule nikdy nevyrastú (*φύεται*) ani ruže, ani hyacint a dieťa otrokyne nikdy nebude mať slobodného ducha“ (v. 535-538).

Theognidova pozícia v týchto veršoch sa javí ako jednoznačná a nazveme si ju pozíciou „eugenickou“. Človek nízkeho pôvodu má pokrivený charakter, a preto sa z neho nikdy nestane šľachetný človek. Naopak, ak má človek aristokratický pôvod, má aj chápaného ducha a je predurčený na to, aby sa z neho stal ušľachtilý človek, ktorý vidí, počuje i myslí rozumne.

Čo však spôsobuje to, že z dobrého otca sa môže zrodiť zlý syn? Odpoveď by sme mohli nájsť vo veršoch 183-192, v ktorých sa Theognis sťažuje na skutočnosť, že u domácich zvierat sa staráme o kvalitu plemien a každý chce mať chov z dobrého plemena, avšak ľudia si neváhajú zobrať horšieho partnera len kvôli majetku – „bohatstvo zmiešalo rod (*πλοῦτος ἔμειξε γένος*) preto sa nediv, Polypaidés, že občianske rody sa kazia, lebo

<sup>8</sup> Ako upozorňuje G. E. Douglas (Douglas 1999, 347), preklad tohto dvojveršia je neistý, ale anglický (Douglas 1999, 347), český (Hošek 1981, 193) aj ruský (Dovatur 1989, 179) preklad zhodne zachovávajú význam, ktorý tu uvádzame.

to, čo je šľachetné, sa zmiešava s nízkym (*μίσγεται ἐσθλὰ κακοῖς*)“ (v. 190-192). Zlí synovia dobrých otcov sú dôsledkom „genetickej degenerácie“ aristokracie, ktorá plodí potomkov s nearistokratickými partnermi.<sup>9</sup>

**„Didaktická“ pozícia.** „Eugenický“ postoj theognidey je však komplikovaný v dôsledku skutočnosti, ktorú si všíma Platónov Sókratés v dialógu *Menón* (95d-96a). Keď spolu s Menónom preberajú otázku, či sa zdatnosť dá učiť, alebo nie, a či ju získavame učením, alebo je súčasťou našej prirodzenosti, cituje verše z dvoch Theognidových elégií, tvrdiac, že si v nich básnik odporuje. Ide o nami už uvedené verše 434-438, v ktorých Theognis hovorí o tom, že do človeka sa nedá vštiepiť dobrá myseľ, čoho dokladom sú zlí synovia dobrých otcov. Oproti týmto veršom Sókratés stavia jedny z najznámejších a najčastejšie uvádzaných veršov theognidey, v ktorých Theognis pripomína Kyrnovi, aby sa vyhýbal zlým a stýkal sa len s dobrými: „S nimi pi a jedz, s nimi sedávaj, a buď po vôli tým, čo majú veľkú moc. Lebo veď od dobrých sa dobré naučíš (*ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἄπ' ἐσθλὰ μαθήσεται*), ak sa však združíš so zlými (*ἣν δὲ κακοῖσιν συμμίσηγης*), stratíš aj ten rozum, čo máš teraz“ (v. 33-36).<sup>10</sup>

Dôraz na styk s dobrými naznačuje opačnú tendenciu theognidey – človek sa nerodí ani ako dobrý, ani ako zlý. Na to, aby sa takým stal, je dôležitá spoločnosť, v ktorej sa ocitne, a jeho výchova. Theognis túto skutočnosť naznačuje v mnohých veršoch. Napokon, theognidea je predovšetkým didaktickou zbierkou, v ktorej nájdeme množstvo veršov zdôrazňujúcich význam učenia a výchovy. Túto pozíciu nazveme „didaktickou“ a ďalej uvedieme len zopár jej najzreteľnejších príkladov.

Vo veršoch 563-566 Theognis vyzýva Kyrna aby si, ak je pozvaný na hostinu, sadol „k skvelému mužovi, ktorý sa vyzná v každej múdrosti (*σοφίῃ*). Kedykoľvek povie niečo chytré (*σοφόν*), venuj sa tomu tak, aby si sa to naučil (*ὄφρα διδαχθῆις*), a to si vezmi domov ako zisk“. Styk s dobrými a múdrymi je ziskom hodným úsilia a Kyrnos sa má sám snažiť o to, aby sa naučil byť dobrým a múdrom (por. v. 69-72, 101-112, 587-590).

Pozícia zdôrazňujúca význam učenia a sociálneho prostredia je silne prítomná aj v nasledujúcich veršoch: „Zlí (*κακοί*) sa nie vždy ako zlí zrodia z lona (*ἐκ γαστροῦς γηγόνασιν*), ale tým, že vstupujú do priateľstva so zlými ľuďmi, naučia sa (*ἔμαθον*) od nich zlé činy, hanebné reči a spupné zvyky vo viere, že všetko, čo títo hovoria, je pravdivé“

---

<sup>9</sup> Na tomto mieste upozorníme na skutočnosť, ktorú si všíma vo svojej štúdii M. F. Ashley Montagu (Montagu 1947), ktorý kritizuje interpretáciu Theognidových „eugenických“ veršov 183-192 v Darwinovom diele *The Descent of Man*. V Theognidovom kontexte použitia slova *γένος* nejde o udržanie čistoty „rasy“ v čisto biologickom slova zmysle, ale o zachovanie sociálnej integrity spoločenskej triedy, ktorej súčasťou je samotný básnik. Jeho verše sú predovšetkým výzvou odolať dobovým ekonomickým tlakom zo strany ostatných sociálnych vrstiev. Aj preto uvádzame v celej štúdii slovo „eugenický“ vždy v úvodzovkách.

<sup>10</sup> Uvedené verše s obľubou cituje aj Xenofón: *Mem.* 1, 2, 20, *Symp.* 2, 4 (por. tiež Aristotelés *EN*, 9, 12; 1172a 13-14; *EN*, 9, 9; 1170a 12-14). Ďakujem Alešovi Havlíčkovi a Jaroslavovi Danešovi za plodnú diskusiu, ktorá sa k téme Theognidových veršov v *Menónovi* rozvinula v antickej sekcii na konferencii SFZ konanej v októbri 2012 Smoleniciach.

(v. 305-308). Tak, ako sa človek stáva dobrým prostredníctvom styku s dobrými ľuďmi, môže sa stať zlým vďaka styku so zlými.

Ak by sme zobrali do úvahy len verše citované v ostatných dvoch odsekoch, mohol by sa nám Theognis javiť ako odporca „eugenickej“ pozície a zástanca tvrdenia, že na charakter človeka má jednoznačný vplyv jeho výchova bez ohľadu na jeho rodové predpoklady. Situácia však ani tu nie je jednoznačná. Jednoznačná by bola vtedy, ak by sme v theognidei našli verše, ktoré by podobne ako verše 305-308 tvrdili, že nie všetci dobrí sa narodili ako dobrí, ale k dobru ich priviedol styk s dobrými ľuďmi. Takéto verše však v theognidei nenájdeme. Varovanie veršov 33-36 pred stratou rozumu, ktorý má Kyrnos teraz a o ktorý príde, ak sa združí so zlými, by sa dalo vysvetliť tým, že Kyrnos má rozum vrodenný, pretože sa narodil ako dobrý (aristokrat). Styk so zlými ho však oň pripraví, čím opustí svoju prirodzenú úroveň dobrých a dostane sa na prirodzenú úroveň zlých (nearistokratov).

**Kyrnov pôvod.** Trocha svetla do otázky „eugenickej“ či „didactickej“ príčiny vzniku dobrého/zlého človeka by nám možno mohla vniest postava samotného Kyrna – mladého muža, ktorého Theognis v korpuse theognidey osloví menom osemdesiatšedemkrát. Kto je mladý Kyrnos? Aký je jeho pôvod a charakter? Komu sa básnik venuje ako učiteľ žiakovi, *erastés erómenovi*?

Zaujímavú interpretáciu Kyrnovho mena podáva G. Nagy (Figueira – Nagy 1985, 54-55). Slovo *κῦρνος* v pluráli podľa Hésychia (por. LSJ, heslo *Κῦρνος*) znamená „bastard“. Aby sme porozumeli tomuto významu, musíme si všimnúť, ako theognidea používa dvojicu slov *ἀγαθός* a *κακός*. Pôvodný význam tejto dvojice je rodový – *ἀγαθός* znamená urodzený, *κακός* neurodzený (z nízkych pomerov). Theognis ich však začína používať aj mimo týchto rodových konotácií na odlišenie zdatných od nezdatných (por. v. 53-58, 319-322, 367-370). Z mnohých veršov sa dá usudzovať, že Kyrnos má aristokratický pôvod. Jeho meno však vypovedá o jeho tendencii k (charakterovému) „zbastardeniu“.

Okrem vlastného mena oslovuje Theognis Kyrna aj jeho patronymom *Πολυπαῖδης* – synu Polypaov (deväť oslovení). Toto meno sa skladá z dvoch komponentov: z predpony *poly-*, „veľa“, a slova *πά-ομαι*, „nadobudnúť“. *Polypaos* je „ten, ktorý veľa nadobudol“ (Figueira, Nagy 1985, 54). Nadmerný zisk je v theognidei základným predpokladom *hybris* – spupnosti, pýchy, arogancie,<sup>11</sup> ktorá plodí nespravodlivosť vedúcu k rozbrojom v obci (por. v. 39-52, Solón, zl. 4 atď.). Kyrnos by tak mohol byť synom zbohatlíka, ktorý sa vo svojom živote nezachoval vždy čestne a od ktorého prebral negatívne vzorce správania.

Situácia je však možno ešte zaujímavejšia – a tu sa od Nagyho interpretácie odpojíme. Môžeme si položiť hypotetickú otázku: Ako prišiel Kyrnov otec k nadmernému majetku? Vzhľadom na dobové pomery (por. Easterling – Knox 1989, 102) pripadajú do úvahy tri

---

<sup>11</sup> „Nadbytok plodí spupnosť (*Τίπτει τοι κόρος ὕβριν*) vždy, keď blahobyt navštívi zlého (*κακῶι*) muža, ktorý nemá zdravý rozum (*νόος ἄρτιος*)“ (Theognis, v. 153-154, por. Solón zl. 6, 2-3). Kritika nadmerného bohatstva je častou témou archaickej lyriky (neskôr i filozofie) a súvisí s rozsiahlymi hospodársko-politickými zmenami, ktoré v 7. a 6. storočí zasiahli celé Grécko (por. Syropoulos 2007).

hlavné možnosti: buď ho získal obchodovaním, alebo „čachrami“ na politickej scéne, alebo sobášom s bohatou nevestou neurodzeného, či dokonca negréckeho pôvodu. Ak zoberieme vážne Hésychia, tak môžeme za reálnu považovať tretiu možnosť. Kyrnos by tak bol skutočným bastardom, hoci mu po otcovi prináležal status aristokrata.<sup>12</sup> Verše o otrokyni, z ktorej sa nikdy nezrodí syn slobodného ducha (teda nie o otrokovi, ktorý nikdy nesplodí syna slobodného ducha), by sklamaný Theognis mohol adresovať práve Kyrnovi.

**Učiteľ a žiak, *erastés* a *erómenos*.** Tak ako postavy sokratovských dialógov ani Kyrnos theognidey nie je „biografickou“ osobou (navyše, theognidea je jediný text, ktorý sa o osobe menom Kyrnos zmieňuje). Je to typ mladého muža s určitými všeobecnými charakteristickými črtami. Theognidov vzťah k nemu je tiež typologickým vzťahom medzi učiteľom a žiakom, *erastom* a *erómenom* (milovníkom a milovaným). Zaujímavá je ambivalencia tohto vzťahu v theognidei. Na jednej strane Theognis adresuje Kyrnovi množstvo rád tak, ako by ich adresoval pozorný učiteľ svojmu nadanému a vďačnému žiakovi. Na strane druhej vyjadruje svoje hlboké sklamanie z toho, ako Kyrnos nakladá s jeho radami a s pozornosťou, ktorú mu venuje. Uvedme tu len dva typické príklady Theognidovho rozčarovania z Kyrna.

Prvým je rozsiahlejšia elégia, v ktorej Theognis opisuje, ako dal Kyrnovi svojimi veršami krídla, ako vďaka nemu obletí celý svet, ako o ňom budú na hostinách spievať mladí aristokrati a všetci si ho budú ctiť. Aj keď Kyrnos umrie, Kyrnovo meno nestratí lesk, bude naďalej putovať po celom Grécku, všetci ctitelia Múz a ich potomkovia ho budú ospevovať dokiaľ potrvá slnko a zem (v. 237-252). Posledné dva verše elégie však Theognis postaví do príkreho kontrastu ku predošlým šestnástim keď hovorí: „No mne sa od teba nedostáva ani najmenej úcty (*αἰδώς*), namiesto toho ma svojimi slovami klameš (*λόγοις μ' ἀπατᾷς*), akoby som bol malý chlapec“ (v. 253-254). Kyrnos zlyháva ako priateľ a *erómenos*. Nedokáže prejavovať *aidós* – má typickú vlastnosť tých, ktorých Theognis označuje ako zlých – nízkych (*κακοί, δειλοί*): ich činom nemožno dôverovať (v. 66), nie sú schopní vďačnosti ani recipročného konania (v. 105-108, 854, 956, 1038b) a nerozoznajú dobro od zla (v. 60, 1114).

Druhým príkladom Kyrnovho nie najlepšieho charakteru sú posledné verše básne, v ktorej Theognis varuje pred schopnosťou ľudí skrývať svoju povahu: „Nikdy nechváľ človeka, kým jasne nespoznáš akú má povahu, takt a spôsob života (*ὄργην καὶ ἔνθεμόν καὶ τρόπον*). Mnohí majú v skutočnosti falošný, zlodejský charakter (*ἐπίκλοπον ἦθος*), ktorý skrývajú, voliac si postoj vhodný pre ten-ktorý deň. No čas určite odhalí charakter (*ἦθος*) každého z nich. V skutočnosti som aj ja sám pochybil v úsudku. Priskoro som ťa pochválil, skôr, než som poznal všetky tvoje zvyky (*ἦθεα*); no teraz sa ti vyhýbam zd'aleka ako loď“ (v. 963-970, por. v. 119-128).<sup>13</sup> Kyrnos sa na prvý pohľad javí ako skvelý

<sup>12</sup> Aténskou reakciou na takýto stav vecí bol tzv. Periklov zákon o občianstve, prijatý okolo r. 451/450, podľa ktorého sa mohol aténsky občanom stať iba ten, koho obidvaja rodičia boli aténski občania. Po tomto zákone už na aténske občianstvo nemali právo ani cudzinky vydaté za Aténčana, ani ich deti (Aristotelés *Ath. pol.* 26, 4; por. Plútarchos *Per.* 37).

<sup>13</sup> Pokiaľ ide o tému ľudskej prirodzenosti v theognidei, bolo by veľmi zaujímavé preskúmať výskyty

mladý muž, no v jeho vnútri je niečo „zbastardené“ a čas túto jeho stránku postupne vyplavil na povrch (por. v. 571-572, ktoré hovoria o tom, že iba skúška odhalí, či sú ľudia naozaj dobrí, alebo sa dobrými len zdajú).

Kyrnos v theognidei zlyháva tak vo veciach priateľskej lásky, ako aj svojej povahy. Tento sľubný mladý aristokrat zdravej mysle je vlastne bastardom bez slobodného ducha. Tento krásny *agathos anér* je vo svojej podstate *kakos*. Postava Kyrna, ako sme už uviedli, reprezentuje istý typ mladého muža a podobne je to aj s rolou, do ktorej sa štylizuje samotný básnik. V theognidei tak na jednej strane máme básnika, učiteľa a *erómēna* Theognida s jeho citom pre mieru a spravodlivosť, na strane druhej nevyspytateľného Kyrna, krásneho a nadaného *erasta* so sklonom k *hybris*. Dvojica podobná tým, aké nachádzame v sókratovských dialógoch: umiernený, rozumný učiteľ Sókratés a samolúby, dobre situovaný mladý muž (Menón, Alkibiadés a podobní).<sup>14</sup>

**Záver.** Theognidove básne majú didaktický charakter a tomu je podriadená ich forma i obsah. My sme sa v nich pokúsili objaviť aj určitý obraz ľudskej prirodzenosti. V zbierke vidno prevahu „eugenického“ prístupu k ľudskej prirodzenosti, teda prístupu zdôrazňujúceho význam spoločenského statusu určovaného rodom. Silne tu však zaznieva aj „didaktický“ moment dôležitosti sociálnych vzorov a výchovy. Najzaujímavejšie (a didakticky veľmi účinné) je práve napätie medzi týmito dvoma tendenciami. Napätie podobné tomu, ktoré sa v rôznych podobách dosť nástoľčivo objavuje aj v dielach klasického obdobia, akými sú pseudo-Xenofontova *Aténska ústava*, ale aj mnohé pasáže Platónových a Aristotelových diel. Je to napätie, ktoré by sa dalo vyjadriť otázkou: Ako je možné, že tí, ktorí sú svojím rodom a výchovou predurčení vládnuť a byť zdatní, môžu tak zlyhávať? Kde hľadať príčiny tohto zlyhania, a ako tomuto „zbastardovaniu“ spoločenstva predchádzať? Budú to asi až kynici ranohelénskeho obdobia, ktorí ako prví definitívne opustia všetky formy „eugenického“ postoja. Hľadanie príčin morálneho zlyhania človeka však ostane naďalej živé – podobne ako bastardi.

---

a významy slov „ἡδονή“ a „ἀρετή“. Rozsah tejto štúdie nám to však nedovoľuje.

<sup>14</sup> Na tomto mieste si dovoľíme predložiť jednu prakticky neoveriteľnú hypotézu týkajúcu sa Menóna. O mužovi tohto mena sa dozvedáme predovšetkým z Xenofontovej *Anabázy*, kde je vylíčený vo veľmi nelichotivom svetle (por. hlavne *Anab.* 2, 6, 21-29). Platónov obraz mladého Menóna je oveľa miernejší. Jeho Menón má síce sklon k panovačnosti a nemiernosti, no zásluhou Sókratovho pôsobenia dokáže v priebehu dialógu tieto svoje sklony postupne ovládať. Vďaka rodiacej sa umiernenosti začína so Sókratom spolupracovať, začína mu rozumieť a pomaly v ňom vzniká schopnosť skúmaním na niečo prísť (por. Scott 2006, 209-213). Z dialógu *Menón* sa tiež dozvedáme, že Menónovým otcom bol Alexidemos, (76e) a že pochádzal z dobrej a bohatej rodiny (70b, 78d). O jeho matke sa nezvedáme nič. Ak by bol Menón podobným prípadom ako v našej hypotéze Kyrnos – teda po otcovi aristokrat, po matke „z nízkeho rodu“, tak by Sókratov príklad s otrokom, schopným vydržať aporetický stav a aktívne hľadať riešenie zadanej úlohy v slávnej „geometrickej pasáži“ dialógu nadobudol nový zaujímavý rozmer. A to predovšetkým vzhľadom na ďalšiu postavu dialógu – Anyta. Išlo by o typické komediálne obrátenie sociálnych rolí. „Čistokrvný“ aristokrat Anytos zohráva rolu najväčšieho hlupáka dialógu, „podradný“ Menónov otrok sa javí ako najchytrejší a mix aristokrata a nearistokratky – „bastard“ Menón sa umiestni niekde uprostred medzi nimi.

## Literatúra

- ASHLEY MONTAGU, M. F. (1947): Theognis, Darwin, and Social Selection. *Isis*, 37 (1/2), 24-26.
- BULDEMANN, F. (ed.) (2009): *The Cambridge Companion to Greek Lyric*. Cambridge University Press.
- CAIRNS, D. L. (2002): *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- DESPOTOPOULOS, K. I. (ed.) (1994): ΛΕΞΙΚΟΝ ΤΗΣ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ / LEXICON OF PRESOCRATIC PHILOSOPHY. Athens: Academy of Athens.
- DOUGLAS, G. E. (ed. and tr.) (1999): *Greek Elegiac Poetry: From the Seventh to the Fifth Centuries BC*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The Loeb Classical Library; LCL 258.
- DOVATUR, A. I. (1989): *Feognid i jego vremja*. Leningrad: Nauka.
- EASTERLING, P. E. – KNOX, B. M. W. (eds.) (1989): *The Cambridge History of Classical Literature*. Vol. 1, Part 1. – Early Greek Poetry. Cambridge University Press.
- FIGUEIRA, T. J. – NAGY, G. (eds.) (1985): *Theognis of Megara: Poetry and the Polis*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- FRAŇO, P. (2013): Ciceronovo uvažovanie o Chrysippovej náuke *peri sympatheias* v spise *De fato* (IV,7 – V,11). *Filozofia*, 68 (2), 93-104.
- HOŠEK, R. (ed.) (1981): *Nejstarší řecká lyrika*. Preklad F. Stiebitz, F. Novotný, P. Oliva, R. Hošek, R. Mertlík. Praha: Svoboda.
- HUBBARD, Th. (2007): Theognis' Sphrēgis: Aristocratic Speech and the Paradoxes of Writing. In: Cooper, C. (ed.): *Politics of Orality (Orality and Literacy in Ancient Greece, vol. 6)*. Leiden, Boston: Brill, 193-216.
- HUSSEY, E. (1997): *Predsokratiki*. Praha: Rezek.
- KALAŠ, A. (2004): Obraz globalizovaného stoického univerza a sloboda stoického mudrca v ňom. In: *Wartości i ich funkcje w kształtowaniu cywilizacji globalnej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 197-206.
- KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M. (2004): *Předsokratovští filosofové*. Praha: OIKOYMENH.
- KOČANDRLE, R. (2008): *Fysis iónských myslitelů (Rozprava nad peripatetickou dezinterpretací)*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- LEPAŘ, F. (s. a.) (1914): *Homérovský slovník řecko český*. Druhé vydání. Mladá Boleslav: Vačlena.
- LIDDEL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S. (1996): *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- SCOTT, D. (2006): *Plato's Meno*. Cambridge University Press.
- SYROPOULOS, S. (2007): Athenian Private Enterprise and Economic Relations with Egypt During the Archaic Period (750-480 BC). In: KOUSOULIS, P. (ed.): *Studies on the Ancient Egyptian Culture & Foreign Relations*. Egyptological Series: 1. Rhodes: University of the Aegean, 87-101.
- VÍTEK, T. (2006a): *Empedoklés: II. / Zlomky*. Praha: Herrmann & synové.
- VÍTEK, T. (2006b): *Empedoklés: III. / Komentář*. Praha: Herrmann & synové.

---

Príspevok vznikol na Katedre filozofie FF UCM v Trnave ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/0017/12 *Reflexia Homéra v antickej filozofii*.

---

Matúš Porubjak  
Katedra filozofie FF UCM  
Nám. J. Herdu 2  
917 01 Trnava  
SR  
e-mail: matusporubjak@gmail.com