

# Umenie čítať ľudský charakter v sókratovskej filozofii

Zuzana Zelinová

---

Zelinová, Z.: Umenie čítať ľudský charakter v sókratovskej filozofii. In: *Ostium*, roč. 17, 2021, č. 1.

---

## Art of Recognizing Human Character in Socratic Philosophy

Ancient art of knowing oneself could have several forms - either philosopher knows man through words, or (later in Peripatetic philosophy) recognizes human character on the basis of appearance and bodily manifestations. In ancient Greek, this art was referred to as φυσιογνωμονία, which is usually translated as *the science or art of judging a man by his features*. The authorship of the work on this art is attributed to Pseudo-Aristotle. In our paper, we will try to answer the question whether we can also find certain theoretical possibilities, which this term binds to itself, namely the possibility to judge the character from the appearance, in Socratic philosophy. We will focus mainly on Socratic authors as Antisthenes, Xenophon, Plato or Phaedo of Elis.

**Keywords:** physiognomy, Socratic Philosophy, soul and body, Antisthenes, Xenophon, Plato

Umenie poznať seba samého, vyjadrené gréckym *gnothi seauthon*, je rozšírenou sókratovskou témou. Sókratés vedie postavy vystupujúce v platónskych dialógoch alebo v Xenofónových spisoch k tomu, aby spoznávali seba samých a starali sa tak o svoju dušu. Sókratés dokáže spoznať charakter človeka na základe dialógu, ktorý s ním vedie. Filozof, podobne ako hrdina Odyseus, je *polytrópos* - to znamená, že dokáže voliť konkrétny spôsob reči na základe charakteru, s ktorým práve diskutuje[1]. Aristotelovská tradícia však pozná tzv. *fysiognómoniku*, teda umenie čítať ľudský charakter na základe výzoru či telesných prejavov. Starogrécky termín φυσιογνωμονία sa zvykne prekladať ako veda alebo umenie usudzovať o človeku na základe jeho výzoru či tvárových črt (*the science or art of judging a man by his features*)[2]. Niekedy sa zamieňa aj za výraz φυσιογνωμία, ktorý je totožný skôr so starogréckym termínom φυσιολογία odkazujúcim na všeobecnejšiu povahu skúmania prirodzených príčin a javov. Termín φυσιογνωμονία nachádzame v gréckej literatúre prvýkrát v piatom storočí pred Kr. v hippokratovskom spise s názvom *O epidemických nemociach*[3]. V tomto spise sa uvedený výraz spomína v súvislosti s telesnými znakmi, ktoré predznamenávajú istý typ akútneho ochorenia končiaceho sa smrťou[4]. Je pravdepodobné, že Hippokratés a hippokratovci využívali *fysiognómoniku*[5] skôr na diagnostiku. *Fysiognómonika* sa rozšírila s peripatetickou školou, pričom sa nám zachoval rovnomený spis, ktorého autorstvo sa zvykne pripisovať pseudo-Aristotelovi. Samotný Aristotelés však tiež poznal tento termín a používal ho napríklad v dielach, ako sú *Prvé analytiky* (*Ἀναλυτικὰ Πρότερα*)[6], *História živočíchov* (*Τῶν περὶ τὰ ζῶα ἱστοριῶν*), *O častiach živočíchov* (*Περὶ ζώων μορίων*), *O pôvode živočíchov* (*Περὶ ζώων γενέσεως*) či v *O duši* (*Περὶ Ψυχῆς*) a i. V našom článku sa pokúsime podať odpoveď na otázku, či dokážeme v sókratovskej tradícii nájsť isté teoretické možnosti, ktoré na seba tento termín viaže, t. j. možnosť usudzovať na charakter zo vzhľadu. Vieme, že sókratovský mudrc dokáže spoznať cnostného/necnostného človeka na základe reči, dokáže ho však spoznať aj na základe výzoru?

## *Fysiognómonika* u Antisthena, Xenofóna a Faidóna z Elidy

Pred Aristotelom používa tento výraz tiež sókratovec Antisthenés, ktorý podľa Athénaia[7] napísal

spis s názvom *O sofistoch a fyziognómii*[8] (*Περὶ τῶν σοφιστῶν φυσιογνωμονικός*). Je pravdepodobné, že Antisthenés sa v tomto diele zaoberal fyziognomónickými charakteristikami sofistov a zároveň kládol dôraz na ironizovanie ich činnosti – sofisti vstúpili do mladým ľuďom podobne, ako keď obchodníci vykrmujú prasiatka[9] proti ich vlastnej vôli. Niektorí autori celkom odvážne tvrdia, že dokonca všetky pramene referujúce o vzniku *fysiognómiky* majú antisthenovský pôvod[10] – či už ide o porovnávanie Sókrata so sochami silénov[11], alebo o správy, ktoré s *fysiognómikou* spájajú tiež italského filozofa Pythagora (opierajúc sa o kynický portrét tohto filozofa)[12]. V skutočnosti však nemáme dostatočne veľa reálnej textovej evidencie, ktorá by označovala Antisthena za jedného z tvorcov teoretických základov *fysiognómiky*[13]. Navyše sa zdá, že Antisthenés popieral existenciu iracionálnej zložky duše a dušu pravdepodobne vnímal ako bytostne rozumovú[14]. Z toho dôvodu je zjavné, že nemohol akceptovať ani hlavné východisko *fysiognómického* skúmania – t. j. fyzický vzhlad vedie k poznaniu vrodeneho charakteru človeka.

Hoci iní sókratovskí myslitelia nenapísali diela, ktoré by sa priamo svojím názvom hlásili k *fysiognómike*, v ich spisoch nachádzame viaceré indície, ktoré by mohli svedčiť v prospech hypotézy Ulricha von Wilamowitza-Moellendorffa. Ten tvrdí, že významným impulzom pre *fysiognómické* texty Sókratových žiakov mohol byť rozpor medzi Sókratovým fyzickým vzhladom a jeho vnútornou povahou[15]. Sókratovci sa však – podľa neho – väčšinou odvracali od telesnej stránky (σῶμα) a svoju pozornosť upriamovali skôr na dušu (ψυχή).

Xenofón v *Spomienkach na Sókrata* uvádza, že Sókratés v rozhovore s maliarom Parrhasiom a so sochárom Kleitónom skúmal, či je možné prostredníctvom umeleckého znázornenia ľudských črt a výzoru vo všeobecnosti zachytiť povahu duše (τῆς ψυχῆς ἦθος)[16]. Podľa Xenofónovho Sókrata sa ľudská osobnosť najviac ukazuje prostredníctvom očí[17]. „Myslíš, že sa rovnako tvária tí, ktorým leží na srdci šťastie alebo nešťastie priateľov, ako tí, ktorým nie?“ – „To určite nie. V šťastí má človek jasný, v nešťastí pochmúrny výraz v tvári.“ – „A dá sa to znázorniť obrazom?“ – „Dá,“ povedal Parrhasios“.[18] O pár storočí neskôr iatrosofista[19] Adamantios bude v diele *Fysiognómika* (*Φυσιγνωμονικά*) tvrdiť, že *fysiognómické* skúmania sa majú najviac zaoberať práve očami, pretože ony sú akousi bránou pre dušu.[20]

Zatiaľ čo sókratovec Antisthenés pravdepodobne vnímal dušu ako bytostne rozumovú, o Xenofónovom názore na dušu (a teda aj o jeho postoji k možnosti *fysiognómických* skúmaní) vieme málo. Zdá sa však, že predpokladal existenciu iracionálnej časti duše. V diele *Kýrova výchova* (*Κύρου παιδεία*) vsádza do úst umierajúceho Kýra Veľkého tieto slová: „Nikdy som sa, deti, nemohol presvedčiť (ἐπίσθην), že duša žije len dovtedy, pokiaľ je v ľudskom tele a že zomiera ihneď po tom, ako ho opustí. Nemôžem veriť ani tomu, že duša stratí rozum (ἄφρων) v momente, kedy sa odlúči od nerozumného tela; práve naopak, keď sa nezmiešaná a čistá myseľ od neho oddelí (ἄκρατος καὶ καθαρὸς ὁ νοῦς ἐκκριθῆ), vtedy sa zdá, že je najrozumnejšia (φρονιμώτατον)...“[21]

Tvrdenie, že Xenofón predpokladal existenciu zmiešanej, teda z časti aj iracionálnej duše, môže svedčiť v prospech toho, že Sókratov žiak skutočne – v istej miere – akcentoval *fysiognómické* náuky. Ak by ľudská duša bola bytostne racionálna, tvárové rysy ani celkové telesné usporiadanie by o ničom nevypovedali. Xenofónovo tvrdenie o duši ponúka aj alternatívne čítanie, ktoré by vylučovalo iracionálnu povahu samotnej duše tým, že všetka nerozumnosť prichádza do duše iba spolu s telom, teda je to práve telo, ktoré sa spája s iracionalitou a nerozumnosťou. Toto čítanie však nevylučuje Xenofónov spomínaný postoj k *fysiognómike* ako takej.

Niektorí autori[22] vidia vplyv *fysiognómiky* taktiež v Xenofónovom zobrazení bohyně Cnosti (Ἀρετή) a Neresti (Κακία), ktoré sa objavujú v jeho verzii Prodikovho *Héraklea na rázcestí*. [23] Nerest disponuje znakmi, ktoré budú neskôr charakteristické pre Pseudo-Aristotelov či Adamantiov obraz žiadostivého človeka – neprirodzené držanie tela, mäsitosť či dokorán otvorené oči. Existujú však aj opačné názory. Boys-Stones sa nazdáva, že opisy bohýň by sme mali čítať skôr alegoricky –

v tomto zmysle je podľa neho potrebné chápať mäsitosť (πολυσαρκία) bohyně Neresti skôr ako znak jej telesného deficitu, a nie ako ukazovateľ jej duševnej skazenosti.[24]

Na druhej strane sa zdá, že Sókratovi žiaci museli *fysiognómoniku* principiálne odmietaf práve kvôli paradoxu, ktorý vznikaf medzi Sókratovou telesnou škaredosťou a filozofovou krásnou dušou. Sókratés je ako literárna postava *sókratikoí logoi* nekompromisne škaredý a mnohonásobne prirovnávaný k satyroví, morskej raji[25] či silénovi[26].

V týchto opisoch nezaostáva ani Xenofón a uvádza, že Sókratés mal oči vypleštené z jamiék, ploský nos, mäsité pery a veľké brucho.[27] Uvedené črty však nehodnotí negatívne, ale pozitívne, pretože zo všetkého najdôležitejšie vzhľadom na krásu je preňho kritérium užitočnosti. „Pretože tvoje vidia len priamo, ale moje aj do bokov, lebo sú celkom vypleštené z jamiék.“ (...) „Ak nám dali bohovia nos nato, aby sme čuchali, krajší je podľa mňa ten môj. Tvoje nozdry hľadia do zeme, moje zívajú naširoko-daleko, takže môžu zachytiť pachy, nech už prichádzajú odkiaľkoľvek.“ „A prečo je tvoj tupý nos krajší ako rovný?“ „Pretože neprekáža vo výhlade, ale dovoľuje očiam hľadiť priamo na to, čo chcú. Hore otočený nos však akoby z pýchy a namyslenosti oddeľuje oči ako dajaká hradba“ vysvetľuje Sokrates (...) „Čo sa týka úst, vzdávam sa boja. Ak sú totiž stvorené na to, aby hrýzli, oveľa väčší kus zrejme odhryzneš ty ako ja. Sokrates, nemyslíš, že aj tvoj bozk je mäksí, pretože máš tučné pery?“[28]

Sókratovu charakteristickú škaredosť zlomkovito zachytáva aj dialóg *Zópyros* (Ζώπυρος) od jeho žiaka Faidóna z Élidy. Zópyros je orientálny mág, ktorý tvrdí, že dokáže vyveštiť ľudský charakter z tváre či z reči tela. Pri čítaní Sókratovej povahy tvrdí, že jeho hrubý krk a býčia šija prezrádzajú, že je hlúpy a jeho oči zas to, že je žiadostivý[29]. Sókratovi žiaci mága prirodzene vysmejú, ale Sókratés ich zahriakne tvrdiac, že je práve takýto, ale prostredníctvom filozofie sa stal lepším, ako je jeho prirodzená povaha[30]. Je pravdepodobné, že Zópyros symbolizuje príchod *fysiognómoniky* z Východu do Grécka, pričom súčasní bádatelia vedú diskusie, či orientálny mág pochádzal zo Sýrie[31] alebo z Perzie[32]. Hlavným cieľom Faidónovho dialógu samozrejme nebolo zdôvodnenie užitočnosti *fysiognómonického* umenia, hoci to, že sa Faidón zaoberal *fysiognómonikou* nemôžeme úplne vylúčiť. Ako hlavný motív dialógu sa ukazuje vzťah medzi prirodzenosťou či vrodenuou povahou a edukačnou funkciou filozofie. Tento motív podčiarkujú ďalšie dva fragmenty, ktoré nachádzame v Giannantonioho zbierke. O skrotení divokého a násilného charakteru hovorí fragment SSR IIIA 11, ktorý opisuje, ako lev vyrastal spolu s perzským princom – správna výchova dokáže zmeniť dokonca aj povahu divokej šelmy[33]. Podľa fragmentu SSR IIIA 2 Faidón zas predpokladal, že každý môže očistiť svoju povahu prostredníctvom filozofie. Výchovný rozmer dialógu *Zópyros* podčiarkuje aj jeho prepojenie s postavou Alkibiada, ktorého literárna tradícia často spája práve so sókratovskou *paideiou*[34]. Navyše mladý Alkibiadés[35] mal vraj podľa Platóna učiteľa, ktorý sa nazýval rovnako ako hlavný protagonista Faidónovho dialógu[36]. Práve Alkibiadés predstavuje exemplárny príklad toho, ako dokázala Sókratova výchova a filozofia potláčať prirodzené sklony. „*Alkibiadovia* z pera sókratovcov viac či menej otvorene dokazovali, že Alkibiadove negatívne vlastnosti neboli dielom Sókratovej výchovy. Naopak, práve Sókratova παιδεία ich dokázala potlačiť, čo znamená, že až keď prestala pôsobiť, Alkibiadove megalomanské sklony nadobudli prevahu“.[37]

Pre zodpovedanie otázky, aký postoj zastával Faidón, resp. Faidónov Sókratés v *Zópyrovi* k *fysiognómonike*, je potrebné najskôr zistiť, akú koncepciu duše Faidón preferoval, resp. akým spôsobom vnímal vzťah medzi dušou a telom. Zo zlomkov, ktoré sa nám zachovali, vieme o Faidónových názoroch vyčítať veľmi málo.

Boys-Stones uvádza tri možné interpretácie fragmentov[38] zachytávajúcich Sókratovu odpoveď na *fysiognómonickú* diagnostiku mága Zópyra. Na základe evidencie môžeme podľa neho Faidónovi pripísať nasledujúce tvrdenia:

- (1) každá osoba má „prirodzenú povahu“, ktorá zahŕňa jej iracionálne impulzy;
- (2) každá „prirodzená povaha“ je napojená na telo do takej miery, že odborník v danej oblasti dokáže odvodiť povahu zo vzhladu;
- (3) „prirodzená povaha“ danej osoby - hoci neeliminovaná - nedokáže ovplyvniť správanie ľudí, ktorí sa venujú filozofii[39].

Aký je však konkrétny vzťah medzi telom a dušou fragmenty nikde nenaznačujú. Faidón z Élidy je tiež postavou, podľa ktorej je nazvaný Platónov dialóg *Faidón*, pričom už antická tradícia prisúdila tomuto dialógu podtitul „O duši“[40]. Doteraz však nie je jasné, či Platón v danom dialógu predstavuje vlastné alebo pythagorovské, resp. orfické názory na dušu.[41] Táto neistota nám však nebráni hľadať isté súvislosti medzi koncepciou duše, ktorú predstavuje Platónov Faidón a predpokladaným[42] postojom sókratovca Faidóna k *fysiognómike*. Nazdávame sa, že fiziognómické náuky by najviac mohla podporovať koncepcia, ktorá dušu predstavuje ako istú harmóniu[43]. Na rozdiel od iných názorov na dušu, ktoré ponúka dialóg *Faidón*, uvedená koncepcia hovorí o duši ako o sekundárnom produkte tela, resp. to, že duša (podobne ako harmónia, ktorú vytvára dobré naladenie lýry) vzniká až pri dobrom „nastavení“ telesných orgánov. Existuje teda priama súvislosť medzi telesným usporiadaním a duševným stavom. „... rovnako ako sa naše telo udržiava v napätí a drží pokope teplom a chladom, suchom a vlhkom a takýmito nejakými vlastnosťami, je aj naša duša zmiešaninou a harmóniou týchto prvkov, keď sú navzájom zmiešané dobre a v správnom pomere. Ak je teda duša akousi harmóniou, potom je zrejmé, že kedykoľvek naše telo neprimerane chradne alebo je napnuté chorobami a inými zlami, tu duša nevyhnutne začína hynúť...“.[44]

Hoci by sa analógia medzi vzťahom duša-telo a lýra-harmónia mohla javiť ako istá forma *epifenomenalizmu*[45], pravdou zostáva, že antická filozofia pred Aristotelom ešte nepracovala s emergentnou teóriou duše - t. j. duša je vlastnosťou mozgu, resp. „psychologické“ funkcie človeka sa podstatným spôsobom nelíšia od tela a „objavujú sa“ ako súčasť fyziologických aktivít. Súčasní interpretátori uvádzajú, že prvý, kto postuloval emergentnú teóriu duše, bol Aristotelov žiak Dikaiarchos z Messany[46]. Koncepcia duše ako telesnej harmónie, resp. akási forma „proto-emergentnej“ teórie však nekorešponduje s myšlienkami, ktoré predstavuje Faidón v *Zópyrovi*, pretože - ako sme uviedli - najdôležitejší motív celého dialógu je práve Sókratova schopnosť premôcť svoju prirodzenú povahu. Táto schopnosť predpokladá racionálnu zložku duše, ktorá sa dokáže odosobniť od fyziologickej determinácie charakteru a prostredníctvom vykonávania filozofie premôže prirodzené ľudské sklony.

### **Fysiognómika a Platón**

Najznámejší Sókratov žiak Platón sa vo svojom diele nikde priamo nevenuje fiziognómickým náukám, ale častým námetom jeho dialógov je práve vzťah duše a tela. V dialógu *Gorgias* prostredníctvom homérskeho mýtu priamo tvrdí, že mnohí, ktorí majú zlé duše, sú oblečení do krásnych tiel.[47] Zdá sa teda, že podľa Platóna nemôžeme z vonkajšieho výzoru vyčítať ľudskú povahu. Významným príkladom toho, že fyzický výzor často nekorešponduje s vnútornou povahou je pre Platóna - okrem samotného Sókrata - aj krásny, ale skazený Alkibiadés či škaredý[48], ale nadaný[49] Theaitétos. Pravú krásu nespoznáme vďaka zraku, ale práve vďaka duši.[50] Oči človeka, ktorý je zamilovaný do telesnej krásy, sa podľa Platóna neraz mýlia: „... nepatrí sa zabúdať, že milovníka chlapcov a zamilovaného všetci mladí chlapci dráždia a vzrušujú, lebo sa zdajú hodnými jeho pozornosti a lásky. Alebo sa tak nesprávate k pekným chlapcom? Jedného s tupým nosom vyhlasujete za roztomilého a vychvaľujete ho, o druhom s orlím nosom poviete, že má v sebe čosi kráľovské, a o tom, ktorý je uprostred medzi nimi, hovoríte, že zachováva pravú mieru; tmavovlasí majú podľa vás mužný výzor, plaví sú zas synmi bohov; o medovožltých si však myslíš, že pochádzajú takisto ako ich meno od kohosi iného, len nie od milujúceho, ktorý dáva tej žltosti pekné meno a ľahko ju znáša, aj je spojené s mladíckou krásou? Slovom, používate všetky zámienky a dávate

všetky mená, len aby ste ani jedného z tých, čo sú v kvete mladosti, nestratili.”[51]

Boys-Stones sa napriek Platónovmu charakteristickému nezáujmu o fyzickú krásu a svet javov vo všeobecnosti, nazdáva[52], že niektoré popisy, ktoré nachádzame v dialógoch, by mohli pôsobiť ako relevantný zdroj fysiognómických skúmaní. Ide predovšetkým o známe podobenstvo z dialógu *Faidros*, ktoré pracuje s alegorickým obrazom duše ako dvojzáprahu žiadostivého a umierneného koňa.[53] „Ten lepší z nich je pekne urastený, s pravidelne členeným telom, vysokou šijou, vypuklými nozdrami, bielej farby, čiernooký, má rád čestné, rozumné a zdržanlivé zaobchádzanie, pravdivú mienku, nepotrebuje bič, dá sa viesť povzbudením a slovom; no ten druhý je krivý, telnatý, nečistej rasy, so silnou šijou, s krátkym krkom, ploskými nozdrami, tmavej farby, s očami bledými a krvou podliatymi, spupný a vystatovačný, s chlpatými ušami, hluchý, ťažko sa podvoľujúci biču a bodaniu.”[54] Uvedené opisy jednotlivých črt však nekorešpondujú s tým, aké vlastnosti budú neskôr fysiognómia pripisovať spomínaným telesným atribútom. Napríklad vysokú šiju (ὕψαύχηρ) ušľachtileho koňa vníma Adamantios ako jeden zo znakov arogancie.[55] Pseudo-Aristotelés zas silný krk (κρατεραύχηρ) a krátku šiju pripisuje tomu, kto je odvážny.[56] Naozaj sa teda javí, že Platón vskutku nijakým spôsobom – či už implicitne alebo explicitne – neakcentoval *fysiognómoniku*[57] vo význame, ako ju antika bude neskôr poznať práve vďaka Pseudo-Aristotelovi a jeho nasledovníkom.

## Záver

Na základe uvedeného sa javí, že vzťah k *fysiognómike*, ako k umeniu čítať ľudský charakter na základe výzoru či telesných prejavov, je rozporuplný. Platón – svojou filozofiou – takéto úvahy implicitne odmieta. Ako inak by mohol byť „najškaredší“ Sókratés morálne „najkrajším“ človekom a „najkrajší“ Alkibiadés zlým a skazeným politikom? Na druhej strane disponujeme fragmentami z dialógu *Zópyros*, ktorého autorom je sókratík Faidón. Tieto zlomky by mohli naznačovať, že Sókratov výzor skutočne niekedy odrážal Sókratovu dušu – a len prostredníctvom správnej „seba-výchovy“ a filozofie sa dokázal zmeniť. Ďalší Sókratov žiak Antisthenés dokonca býva niekedy považovaný za zakladateľa *fysiognómiky*, pričom sa pravdepodobne zaoberal fysiognómickými charakteristikami sofistov a kládol dôraz na ironizovanie ich činnosti. Zaujímavým zdrojom pre neskoršie umenie *fysiognómiky* bol pravdepodobne Xenofón a jeho opisy bohýň Neresti a Cnosti. Je to predovšetkým bohyňa Neresti, ktorej telesné znaky budú neskôr charakteristické pre fysiognómické spisy, konkrétne pre Pseudo-Aristotelov či Adamantiov obraz žiadostivého človeka. Dejiny filozofie vo všeobecnosti čítajú Sókratovu filozofiu prostredníctvom Platóna a v oveľa menšej miere prostredníctvom jeho ďalších žiakov. Zdá sa, že aj v prípade umenia čítať ľudský charakter na základe telesných vlastností, sa prevažuje (v rámci historiografie-antickej filozofie) platónsky uhol pohľadu a na prvom mieste stojí skúmanie duše prostredníctvom reči, a nie prostredníctvom zraku.

## Literatúra

- BOYS-STONES, G.: Phaedo of Elis and Plato on the soul. In: *Phronesis* 49, 2004, s. 1 – 23.
- BOYS-STONES, G.: Physiognomy and Ancient Psychological Theory. In: SWAIN, S. (ed.): *Seeing the Face, Seeing the Soul: Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 19-124.
- BOYS-STONES, G.: Order and Orderliness: The Myth of 'Inner Beauty' in Plato. In: HORKY, P.S. (ed.): *Cosmos in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, s. 108 – 121.
- BRANCACCI, A.: *Antisthène: Le discours propre*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2005.
- CASTON, V.: Epiphenomenalisms, Ancient and Modern. In: *The Philosophical Review*, Vol. 106, No. 3, 1997, s. 309 – 363.
- DI LANZO, D.: Phaedo of Elis: The Biography, Zopyrus, and His Intellectual Profile. In: Stavru, L. – Moore, C. (eds.): *Socrates and Socratic Dialogue*. Leiden: Brill, 2018, s. 221 – 234.
- EBERT, T.: *Sókratés jako Pythagorejec a anamnése v Platónově dialógu Faidón*. Praha: Oikoymenh, 1999.
- EVANS, E.C.: Physiognomics in the Ancient World. In: *Transactions of the American Philosophical*

*Society* 59/5, 1969, s. 5 - 97.

GIANNANTONI, G.: *Socratis et Socraticorum reliquiae*, I-IV, Napoli: Bibliopolis, 1999.

HIRZEL, R.: Über den Protreptikos des Aristoteles. In: *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, X, 1985, s. 61 - 100.

HOERBER, R. G.: Thrasylus' Platonic Canon and the Double Titles. In: *Phronesis*, Vol. 2, No. 1, 1957, s. 10 - 20.

HODGESON, S. H.: *The Theory of Practice: An Ethical Enquiry*, Vol. 2. London: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1870.

HUXLEY, T.: *On the Hypothesis that Animals are Automata, and its History*. Address delivered before a meeting of the British Association for the Advancement of Science, Belfast, 1874. In: HUXLEY, T.: *Collected Essays, Vol. I.: Method and Results*. New York: D. Appleton, 1901, s. 199 - 250.

JOËL, K.: *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, 2. zv. Berlin: R. Gaertners Verlagsbuchhandlung, 1893.

KALAŠ, A. - SUVÁK, V.: *Antisthenis Fragmenta, Antisthenove zlomky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2013.

LIDDELL, H. G. - SCOTT, R. - JONES, H. S.: *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

MISENER, G.: Iconistic Portraits. In: *Classical Philology* 19/2, 1924, s. 97 - 123.

NORDEN, E.: *Die antike Kunstprosa*. 2 zv. Leipzig: Teubner, 1898.

REPICI, L.: Strato's Aporiai on Plato's *Phaedo*. In: DESCLOS, M.-L., FORTENBAUGH, W.W. (eds.): *Strato of Lampsacus. Text, Translation, and Discussion*. London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017, s. 413 - 442.

ROSSETTI, L.: Therapeia in the Minor Socratics. In: *Theta-Pi*, 3, 1974, s. 145 - 147.

SHARPLES, R. W.: Dicaearchus on the soul and divination. In: FORTENBAUGH, W. W. - SCHÜTRUMPF E. (eds.): *Dicaearchus of Messana*. New Brunswick: Rutgers University Studies in Classical Humanities, 2001, s. 143 - 173.

ŠKVRNDA, F.: Sókratés v starej attickej komédii. In: *Ostium*, roč. 11, č. 1., 2015, s. 1 - 9.

VÍTEK, T.: *Věštení v antickém Řecku*. Praha: Hermann & Synové, 2013.

VOGT, S.: *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*. 3. zv. Leipzig: S. Hirzel, 1999.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von: *Antigonons von Karystos. Philologische Untersuchungen*, IV. Berlin: Weidmann, 1881.

ZELINOVÁ, Z. - KALAŠ, A.: Alkibiadov pedagogický Erós? In: *Filozofia*, roč. 74, č. 1, 2019, s. 13 - 27.

## P o z n á m k y

[1] Por. Platón, *Phaedr.* 261a-b.

[2] Por. LIDDELL, H. G. - SCOTT, R. - JONES, H. S.: *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996, s. 1964.

[3] Podľa Vogta je možné, že tieto časti mohli byť do hippokratovského textu vložené až neskôr (por. VOGT, S.: *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*. 3. zv. Leipzig: S. Hirzel, 1999, s. 37). Ak by mal Vogt pravdu, najstarším autorom, ktorý uvádza termín fysiognómika, by bol Démostenés, in *Aristog.* I. (Or. XXV).

[4] Galénos Hippokratovi dokonca pripisuje objavenie tohto spôsobu skúmania ľudského tela. „Tento druh vedeckého skúmania (θεωρία) objavil božský Hippokratés, prvý zo všetkých lekárov a filozofov“ (Galénos, *Quod anim. mor. corp. temp* 7, IV. 798).

[5] V našej štúdiu budeme uprednostňovať latinizovanú verziu starogréckeho výrazu φυσιγνωμονία a jej odvodeniny pred slovenským termínom *fysiognómia* - daný výraz používame až v záverečnej časti štúdie, ktorá pojednáva o vývoji predmetného umenia po antike. K tomuto kroku nás viedla snaha zabrániť rôznym anachronizmom, ktoré by sa mohli spájať s neskoršími konceptami *fysiognómie*. V nasledujúcom slovenskom preklade tak používame výraz 1) *fysiognómika* pre vedu zaoberajúcu sa skúmaním vzťahu medzi duševným charakterom a telesným vzhľadom, 2) výraz

- fysiognóm pre vykonávateľa tohto umenia, resp. činnosti a 3) *fysiognómia* používame ako výraz, ktorý pojednáva o tvárovom či - vo všeobecnosti - telesnom usporiadaní individua.
- [6] Najväčší význam vo vzťahu k *fysiognómionike* má pasáž, ktorú nachádzame v *Prvých analytikách*, por. Aristotelés, *Prior. anal.* II. 27, 70b.
- [7] Por. Athen. XIV 656 F: Antisthenés v spise *O fysiognómii* píše: „Aj tieto [scilicet manželky maloobchodníkov] krmia prasiatka proti ich vôli“ (prel. A. Kalaš).
- [8] Alternatívny preklad tohto diela by mohol byť *O znalcoch vo fysiognómii*. Ak by sme prijali tento názov, museli by sme spochybníť Nordenovu hypotézu, že hlavnou témou diela bola kritika sofistického hnutia, por. NORDEN, E.: *Die antike Kunstprosa*. 2. zv. Leipzig: Teubner, 1898, s. 186.
- [9] Hirzel dáva Antisthenovu fysiognómioniku do súvislosti s Athénaiovou správou (por. Athen. XIV 656 F), ktorá uvádza, že sókratovec Aischinés v dialógu *Alkibiadés* hovorí o prasiatkach, vo veľmi podobnom zmysle, por. HIRZEL, R.: Über den Protreptikos des Aristoteles. In: *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, X, 1985, s. 61 - 100, s. 116.
- [10] Por. KALAŠ, A. - SUVÁK, V.: *Antisthenis Fragmenta, Antisthenove zlomky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2013, s. 185 - 188.
- [11] Por. Platón, *Symp.* 215b.
- [12] Por. JOËL, K.: *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, 2. zv. Berlin: R. Gaertners Verlagsbuchandlung, 1893, s. 672-673 a tiež Giannantonioho kritiku (GIANNANTONI, G.: *Socratis et Socraticorum reliquiae*, IV, Napoli: Bibliopolis, 1999, s. 283). Pythagoras si vraj vyberal svojich žiakov na základe fysiognómionického testu, por. Iamblichos, *Vitae Pyth.* 71; Porfyrios, VP 13 a tiež Riedweg 2005, s. 101. Podobným spôsobom si mal vraj vyberať žiakov aj Sókratés pozri Apuleius, *De dogm. Plat.* I. 1 a tiež Proklos, *in Alcib.* I, 94.
- [13] BOYS-STONES, G.: Physiognomy and Ancient Psychological Theory. In: SWAIN, S. (ed.): *Seeing the Face, Seeing the Soul: Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 34.
- [14] Por. Diog. Laert., *Vitae* VI 11 a tvrdenie, že zdatnosť je dostatočnou podmienkou na dosiahnutie blaženosti.
- [15] WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von : *Antigonons von Karystos. Philologische Untersuchungen*, IV. Berlin: Weidmann, 1881, s. 148.
- [16] Por. *Mem.* III. 10. 3.
- [17] Xenofón zároveň naznačuje, že z výzoru je možné odčítať a prostredníctvom obrazu či sochy zaznamenať vlastnosti, ako sú napr. dobro (ἀγαθός), zloba (αἰσχροός), podlosť (πονηρός) či ničomnosť (μισητής) (por. Xenofón *Mem.* III. 10. 5).
- [18] *Mem.* III. 10. 4.
- [19] Týmto termínom sa v starovekom Grécku vo všeobecnosti označoval lekár. Výraz ἰατροσοφιστής pozostáva zo slov ἰατρός (lekár) a σοφιστής (múdry, vzdelaný človek), mohli by sme ho teda preložiť ako človek múdry v medicíne, resp. lekárstve.
- [20] Adamantios, *Physiog.* A4.
- [21] *Cyr.* VIII. 7. 19-23.
- [22] EVANS, E.C.: Physiognomics in the Ancient World. In: *Transactions of the American Philosophical Society* 59/5, 1969, s. 46 a MISENER, G.: Iconistic Portraits. In: *Classical Philology* 19/2, 1924, s. 106.
- [23] *Mem.* II.1.21-34.
- [24] BOYS-STONES, G.: Physiognomy and Ancient Psychological Theory. In: SWAIN, S. (ed.): *Seeing the Face, Seeing the Soul: Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 33 - 34.
- [25] Por. Platón, *Meno* 80a.
- [26] Por. Xenofón, *Symp.* IV. 18 a tiež Platón, *Symp.* 215b. Podľa Alessandra Stavru sa môže vykreslenie Sókrata ako siléna datovať až do attickej komédie (máme správy až o štyroch komédiách, ktoré dramatisovali postavu Sókrata), v ktorej herci predstavujúci Sókrata mali na sebe masky satyrov, por. Stavru 2018, s. 209. Sókratés figuruje v Telekleidovej neznámej komédii, komédii

Zajatci (Πεδῆται), v Aristofanových *Oblakoch* (*Νεφέλαι*) a v Ameipsiovom *Konnovi* (*Κόννος*), viac por. ŠKVRNDA, F.: Sókratés v starej attickej komédii. In: *Ostium*, roč. 11, č. 1., 2015, s. 2.

[27] Por. Xenofón, *Symp.* II. 19.

[28] Xenofón, *Symp.* V. 5-7.

[29] Konkrétne, že túži po ženách, por. *mulierosus* u Ciceróna (*Fat.* 10) a *libidinosus* v *Σ ad Pers.* Podľa tohto spisu Zópyros tvrdil, že Sókratés je hlúpy a veľmi zaostalý (*stupidum et bardum*) a sukničár (*mulierosum*) na základe toho, že nemá priehlbínu pri kľúčnej kosti (*iugula concava non haberet*) a že má tieto časti zaplnené a upchaté (*obstructas et obturatas*). V tomto konkrétnom prípade teda Zópyros veštil ľudský charakter konkrétne na základe priehlbiny, v ktorej sa na koniec kľúčnej kosti napája oblasť krku.

[30] Fragmentsy z dialógu *Zópyros* nachádzame u GIANNANTONI, G.: *Socratis et Socraticorum reliquiae*, I-IV, Napoli: Bibliopolis, 1999, SSR IIIA, s. 115 - 27.

[31] Por. Diog. Laert. II. 45.

[32] ROSSETTI, L.: *Therapeia in the Minor Socratics*. In: *Theta-Pi*, 3, 1974, s. 145-146 a tiež DI LANZO, D.: *Phaedo of Elis: The Biography, Zopyrus, and His Intellectual Profile*. In: Stavru, L. - Moore, C. (eds.): *Socrates and Socratic Dialogue*. Leiden: Brill, 2018, s. 229.

[33] V sókratovskej filozofii sa k levovi často prirovnáva grécky štátnik Alkibiadés, pozri Platón, *Alc. I.* 122e-123a. To, že išlo o pomerne zaužívaný *topos* dokazuje aj Aristofanés v komédii *Žaby* (*Ran.* 1431-1432) či Plútarchos vo svojich životopisoch (*vit. Alcib.* II. 2).

[34] Por. ZELINOVÁ, Z. - KALAŠ, A.: Alkibiadov pedagogický Erós? In: *Filozofia*, roč. 74, č. 1, 2019, s. 13-27.

[35] Zároveň sa nám zachovali aj informácie o vzťahu medzi Faidónom a Alkibiadom, pozri Diog. Laert. II 105.

[36] Por. Platón, *Alc. I.* 122b a tiež Plutarch. *vit. Alcib.* I. 3. 192a.

[37] KALAŠ, A. - SUVÁK, V.: *Antisthenis Fragmenta, Antisthenove zlomky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2013, s. 473.

[38] Fr. 8 (= *Scholias to Persius* 4. 24; Sókratés hovorí): „Som naozaj žiadostivý, ale mám moc prekonať túto žiadostivosť.“

Fr. 9 (= Ps.-Plutarch, *Peri Askéseos* f. 179; Sókratés hovorí) „V skutočnosti sa tento človek nemýli, pretože svojou povahou som veľmi naklonený k žiadostivosti, ale prostredníctvom starostlivej praxe som taký, ako ma poznáš.“

Fr. 10 (= Alexander, *O osude* 6): „Bol by taký, pokiaľ ide o jeho povahu, ale prostredníctvom filozofickej praxe sa stal lepším, ako je jeho povaha.“

Fr. 11 (Cassian, *Conferences* 13. 5. 3): „Ja som, ale zdržiavam sa.“

[39] Por. BOYS-STONES, G.: *Physiognomy and Ancient Psychological Theory*. In: SWAIN, S. (ed.): *Seeing the Face, Seeing the Soul: Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 27.

[40] K problematike Thrasylovho pomenovania Platónových dialógov por. Hoerber 1957, s. 10-20.

[41] Por. bližšie EBERT, T.: *Sókratés jako Pythagorejec a anamnése v Platónově dialógu Faidón*. Praha: Oikoymenh, 1999.

[42] Boys-Stones sa nazdáva, že Platón v dialógu *Faidón* pracuje s autentickými myšlienkami Faidóna z Élidy (BOYS-STONES, G.: *Phaedo of Elis and Plato on the soul*. In: *Phronesis* 49, 2004, s. 1-23.).

Rossetti taktiež nevyklučuje možnosť, že Platón bol oboznámený s niektorými Faidónovými spismi, keď písal rovnomenný dialóg (Rossetti 1973). Giannantoni a Brancacci zas zhodne predpokladajú, že témy, ktoré prináša dialóg *Faidón* - najmä otázka dominancie filozofie nad dušou ako *therapeia tés psychés* -, boli spoločným záujmom všetkých sókratovcov, por. GIANNANTONI, G.: *Socratis et Socraticorum reliquiae*, I-IV, Napoli: Bibliopolis, 1999, s. 127 a BRANCACCI, A.: *Antisthène: Le discours propre*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2005, s. 101 - 104.

[43] Por. s Aristotelovým vymedzením duše ako harmónie a s jeho kritikou tohto názoru (harmónia nie je hybná sila, zatiaľ čo duša je takouto silou) v *De Anima* I. 4, 407b-408a.

[44] Platón, *Phaedo* 86b-c.



[45] Prvú modernú reflexiu *epifenomenalizmu* nachádzame u Huxleyho (HUXLEY, T.: *On the Hypothesis that Animals are Automata, and its History*. Address delivered before a meeting of the British Association for the Advancement of Science, Belfast, 1874. In: HUXLEY, T.: *Collected Essays, Vol. I.: Method and Results*. New York: D. Appleton, 1901, s. 239 – 244) a u Hodgesona (HODGESON, S. H.: *The Theory of Practice: An Ethical Enquiry*, Vol. 2. London: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1870, s. I. 335-38 a s. 417 – 436). K rozdielom medzi antickým a moderným epifenomenalizmom por. štúdiu Victora Castona *Epiphenomenalisms, Ancient and Modern* (CASTON, V.: *Epiphenomenalisms, Ancient and Modern*. In: *The Philosophical Review*, Vol. 106, No. 3, 1997, s. 309-363).

[46] Pozri SHARPLES, R. W.: *Dicaearchus on the soul and divination*. In: FORTENBAUGH, W. W. – SCHÜTRUMPF E. (eds.): *Dicaearchus of Messana*. New Brunswick: Rutgers University Studies in Classical Humanities, 2001, s.143 – 173 a tiež prácu Repici, *Strato's Aporiai on Plato's Phaedo* 2017, s. 427, kde sa píše, že podobné názory o duši zastávali okrem Dikaiarcha aj Aristoxenos a Stratón, pravdepodobne tak asi išlo o peripatetickú diskusiu s Platónovým *Faidónom*.

[47] por. *Gorg.* 523c.

[48] Platón, *Theat.* 143e.

[49] *Theat.* 142c.

[50] Por. *Symp.* 212a. Boys-Stones v texte *Order and Orderliness: The Myth of 'Inner Beauty' in Plato* ponúka čítanie Platónovho dialógu *Symposion*, ktoré sa snaží argumentovať v prospech tvrdenia, že cnostná duša sa manifestuje prostredníctvom tela, a teda cnostný človek je zároveň aj krásny (BOYS-STONES, G.: *Order and Orderliness: The Myth of 'Inner Beauty' in Plato*. In: HORKY, P.S. (ed.): *Cosmos in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, s. 108 – 121).

[51] *Resp.* III. 474e.

[52] Por. Boys-Stones 2007, s. 39.

[53] Por. *Phaedr.* 246a-b

[54] *Phaedr.* 253d-e

[55] *Physiogn.* B39-40.

[56] *Physiogn.* 811a.

[57] Napriek uvedenému sa však zdá, že Platón pripúšťal niektoré fysiognómonické tvrdenia, resp. skôr predpoklady. Vítek uvádza, že konkrétne išlo o:

a) vplyv prostredia a klímy na charakter a výzor (*Tim.* 24c, *Crit.* 109c, *Leg.* IV. 705a);

b) spriaznenosť ľudského charakteru so zvieratom vo vzťahu k reinkarnácii (*Phaed.* 81e-82c, *Resp.* X. 619e-620d);

c) (negatívne) pôsobenie tela na dušu a správanie sa človeka (*Tim.* 86d-e), por. VÍTEK, T.: *Věšteni v antickém Řecku*. Praha: Hermann & Synové, 2013, s. 89. V známej časti v dialógu *Timaios* (*Tim.* 86b-89d) Platón uvádza, že duša môže „ochorieť“ prostredníctvom tela: „... duševné choroby vznikajú zo stavu telesného takto: nemožno totiž poprieť, že nepríčetnosť je chorobou duše a že jestvujú dva druhy nepríčetnosti, šialenosť a nevedomosť. V dôsledku toho treba každý stav, v ktorom je človek a postihne ho to alebo ono, označiť ako chorobu. Za najväčšie duševné choroby treba pokladať nadmerné rozkoše a trápenia. Človek totiž, ktorý je nadmieru veselý alebo naopak, nadmieru smutný, usiluje sa v nevhodnom čase jedného zmocniť, druhému uniknúť, a nie je schopný nič správne vidieť alebo počuť, ale šalie, a v tomto stave vôbec nie je schopný rozumne uvažovať. Komu sa vytvorí v dreni veľa semena a prudko prúdiaceho, tak ako keď strom prináša bohaté plody, taký človek vždy pociťuje mnoho bolesti a mnoho rozkoší zo svojich vášní aj z ich následkov, pre prílišné bolesti a rozkoše väčšinu svojho života strávi v šialenstve, a hoci sa jeho duša stala nerozumnou a ochorela pôsobením tela, pozerajú sa naňho nie ako na chorého, ale ako na úmyselne zlého človeka.“

Mgr. Zuzana Zelinová, PhD.

Univerzita Komenského v Bratislave

Filozofická fakulta

Katedra filozofie a dejín filozofie SK  
Šafárikovo nám. 6  
814 99 Bratislava 1  
e-mail: zelinova9@uniba.sk