

# Päť poznámok o zrodení rečníctva z ducha reči

Vladislav Suvák

---

Suvák, V.: Päť poznámok o zrodení rečníctva z ducha reči. In: *Ostium*, roč. 17, 2021, č. 2.

---

The aim of the paper is to sketch in five pictures how speech (Gr. *logos*) became a problem in Greek thought from archaic to the classical period. Under the influence of pre-Socratic thinkers, we address speech primarily through the question, how true *logos* about things is possible. However, speech also becomes a problem in other ways (e.g. in epics, lyrics) which allow different approaches to such figures of thinking as „truth“, „deception“, „untruth“, „persuasion“. This article focuses on how the rhetoric of 5th century BC works with the speech, or more precisely, what relationships the rhetoric creates with older traditions (epics, poetry, tragedy) when it thinks about the possibilities of *logos*.

**Keywords:** *Logos*, truth and deception, epics, rhetoric, Plato's critique of rhetoric

## 1. *Logos* (Hérakleitos a Parmenidés)

Zrodenie gréckej rétoriky a búrlivé diskusie o povahe logu v 2. pol. 5. stor. pred Kr. spolu úzko súvisia.<sup>[1]</sup> Keď sa pozrieme na tieto diskusie z určitého odstupu, zistíme, že vyúsťujú do otázky, ktorá vyvoláva skeptické závery: Môže *logos* pravdivo vypovedať o skutočnosti, ak nie je jeho predmetom samotná možnosť vypovedať? – Nemôže. – Preto sa musí každá reč o skutočnosti zaoberať vlastnými možnosťami vysloviť pravdu o veciach. – Ale práve táto požiadavka vyúsťuje do skepticizmu, lebo hovoriť o možnosti hovoriť správne znamená veriť, že o nej hovoríme správne.

Skúsenosť dvojznačnosti logu, t. j. vedomie nesúlady medzi tým, ako o veciach hovoríme, a tým, aké sú, vedie na začiatku klasickej doby k potrebe nanovo uchopiť a usporiadať *logos* tak, aby vypovedal o skutočnosti správne, presne, zdôvodnene (čo sú atribúty neotrasiteľného vedenia, *apodeixis*).

Z tejto potreby sa zrodí aristotelovská logika.<sup>[2]</sup>

Problematizácie logu však nevznikli na začiatku klasickej doby – narazíme na ne oveľa skôr, v archaickom myslení. Viažu sa k úsiliu predsókratovských mysliteľov opísať celkové usporiadanie vecí, ktoré označí neskoršia tradícia zovšeobecňujúcim slovom *kosmos*.

Hérakleitos hovorí o logu (o vyslovenej „reči“ a zároveň o „Reči“ poskytujúcej rád veciam), keď chce pochopiť Princíp Diania ako niečo, čo preniká každou prirodzenosťou, čo sa mení a zároveň pretrváva vo všeobecnom procese vznikania a zanikania.<sup>[3]</sup> *Logos* znamená pre Hérakleita možnosť, ako rečou porozumieť Reči nekonečného kolobehu premien, ako sa vymaniť zo spiackej väčšiny, ktorá nechápe, že za porozumenie musí zaplatiť tým, že sa vzdá vlastnej rozumnosti.<sup>[4]</sup> *Logos* je predovšetkým výrazom skutočnosti *kosmu*, teda toho, čo presahuje všetkých a vyjadruje „všetkosť“ (*ta panta*) ako „jedno“ (*hen*).<sup>[5]</sup> Rozlíšenie medzi logom a *epea* (DK B 1), respektíve medzi logom a *onomata* (DK B 23, B 32, B 48) naznačuje, že „slová“ (*epea*) a „mená“ (*onomata*) nehovoria nič zmysluplné, ak sa nevzťahujú k logu – nedokážu vypovedať o tom, čo je spoločné (*xynon*) všetkým veciam.<sup>[6]</sup> Zrejme preto má *logos* bližšie k hádankám a orákulu, ako k tomu, čo považuje väčšina za reč.<sup>[7]</sup> A preto je tak ťažké pochopiť Hérakleitov *logos* – potrebovali by sme „délskeho potápača“ (DK A 1,12), aby sme

sa v ňom neutopili. Aj v Reči sa môžeme utopiť, ak sa necháme unášať klamom „reči“.[8]

Analogické rozlíšenie medzi *onomata* a „(tým, čo) je“ (*esti*) používa Parmenidés: Bohyňa hovorí vo svojej záverečnej reči o smrteľníkoch, ktorí dávajú veciam mená, aby odlišili jednu od druhej, ale skutočné veci (zdanlivo neprítomné) sú spoľahlivo prítomné myslou.[9] Nič mimo jestvujúce (sudbou spútané, aby bolo celé a nehybné) nie je. Ľudia nazvali „jestvujúce“ rozličnými menami (*onomasthai*) v presvedčení, že sú pravdivé: vznikáť a zanikať, byť a nebyť, meniť miesto. No jestvujúce má najbližšie ku krásne zaoblenej guli, rovnakej na všetky strany, lebo nemôže byť ani o niečo menšie ani o niečo väčšie.[10] Bohyňa tak kladie do ostrého protikladu „myšlienku o pravde“ s „klamlivým poriadkom slov“, ktorý sa opiera o zmätené „mienky smrteľníkov“.[11] Opäť narážame (podobne ako u Hérakleita) na dvojznačnosť reči, ktorá sa prejavuje v neprekonateľnom rozpore medzi rečou (*logos*) bohyně pravdivo vyjadrujúcou „(to, čo) je“ (*esti*) a slovami (*epea*) smrteľníkov obracajúcimi všetko do protismeru, keď vyhlasujú, že byť a nebyť je to isté a nie je to isté. Keďže myslieť a byť je jedno, aj pravdivá reč môže byť len tá, ktorá sa vzťahuje k *esti*.

Logos predstavuje v predsókratovských skúmaníach zásadný krok na ceste k pochopeniu toho, akú povahu majú veci (*fysei*) a ako sú usporiadané (*kosmein*). Preto pôsobí zarážajúco poznámka, že až na mieste, kde sa z logu stáva „štitok na veciach“, získajú diskusie o jeho dvojznačnej povahe nový charakter, ktorý povedie k zrodu rétoriky. Inak povedané, až na mieste, kde sa pripíše logu úloha označovaného a označujúceho, vzniká priepasť medzi skutočnosťou a jej znakmi - priepasť, ktorá sa živí nekonečnými opismi skutočnosti aj znakov.

Keď čítame knihy o vývoji gréckeho myslenia (s príznačným titulom „od mýtu k logu“), nadobudneme dojem, že premeny logu majú lineárnu podobu. Ale tento dojem je klamlivý. Ak chceme pochopiť, prečo, mali by sme sa vrátiť pred Parmenida a Hérakleita, k najstarším textovým svedectvám o problematizáciách pravdy (*alétheia*). Uvidíme, že Hérakleitos a Parmenidés (pre nás paradigmatickí archaickí myslitelia) sa vyhrajú voči tradícii, pre ktorú je *logos* taktiež dvojznačný.

## 2. Hésiodove klamlivé Múzy

Príkladom dvojznačnosti logu môže byť začiatok Hésiodovej *Theogonie*, ktorý dodnes fascinuje klasických filológov. Múzy sa obracajú na úbohého pastierika so slovami, ktoré ho spočiatku mätú. Ak sa chceme vžiť do tejto zmätenosti, potrebujeme vedieť, že pre grécku epiku je príznačný „múzický kult“: Nie je to básnik, kto vytvára slová básne, ale Múzy ich tvoria, pretože iba tak môže zaznieť božská reč skrze ústa básnika.[12] Každý poeta, či presnejšie pevec začína svoju pieseň poďakovaním Múzam za to, že môže vysloviť pravdu o dávných činoch - tejto zvesti síce nerozumie, ale verí, že je božská, lebo pochádza od samotných dcér Dia a Mnemosyny. Hésiodova *Theogonia* sa odvoláva na múzický kult už v prvých veršoch (*Theog.* 1-7):

„Našu báseň začnime vzývaním helikónskych Múz, ktoré obývajú veľkú a nadovšetko posvätnú horu Helikón. Nežnými nôžkami tancujú okolo prameňa s nádychom fialkovej farby a okolo oltára všemocného Kronovho syna. Vláčne telo si umyjú v tečúcich vodách Permessy, Koňského prameňa a posvätného Olmeia. Vďaka vrtkým pohybom ňôh potom krásnymi tancami plnými vášne zaplavia najvyšší vrchol Helikóna. Vzápätí vykročia v nočnom sprievode celkom zahalené hustým oparom.“[13]

A o niečo nižšie sa spieva (*Theog.* 104-110):

„Koho Múzy milujú, je v živote šťastný, lebo z jeho úst plynú sladké slová. (...) Budte pozdravené, slávne Diove deti! Darujte básnikovi piesne plné túžob! Spievajte o posvätnom rode večne nesmrteľných bohov - o tých, čo zrodila Zem, hviezdnaté Nebo...“

Tými sa potvrdzuje autorita Múz: Ony sú zvestovateľky pravdy, len vďaka nim vieme, čo sa udialo na

božskom Olympe. Autorita Múz je nepochybná, no spolu s ich prítomnosťou sa do našich myslí vtierajú pochybnosti o ľudskej schopnosti porozumieť božskej reči. Hésiodos zdôrazňuje tento moment opisom Múz, ako kráčajú v nočnom sprievode „celkom zahalené hustým oparom.“ Keď oslovia pastierika pod posvätným vrchom, aby ho naučili básnické umenie (*hé aoidé*), prehovoria podivnými slovami. Hésiodos je presvedčený, že Múzy budú hovoriť pravdivo (*artiepeiai*, *Theog.* 29), ale z ich úst vyjde niečo iné:

„Hej, pastieri, vy paskudy nenásytné, čo spávate len pod holým nebom! Či viete, že my, Múzy, vieme povedať aj veľa klamstva podobného pravde? Ale ak sa nám zachce, dokážeme vysloviť aj skutočnú pravdu.“[\[14\]](#)

Slová, ktorými sa Hésiodove Múzy obracajú na pastierov, sú strohé (keď ich porovnáme s Homérovými) – vyznievajú, akoby sa k nim nedalo nič dodať.[\[15\]](#) Klasických filológov 19. a 20. storočia fascinuje táto pasáž, lebo jej význam im uniká. Ak označíme Hésiodovu báseň za jedno z najstarších diel gréckej literatúry, v ktorom sa hovorí o tom, ako bohovia (presnejšie Zeus a jeho pokolenie bohov) ustanovili právo medzi ľuďmi, tak priznanie olympských Múz, že dokážu klamať, by mohlo vrhnúť pochybnosti na samotné právo (*diké*).[\[16\]](#) Z hypotetických odpovedí na otázku, prečo deväť helikónských Múz hovorí o sebe s takým dešpektom, by nás mohli zaujímať dve.[\[17\]](#)

Walter Otto navrhuje, aby sme Múzam naozaj verili, že dokážu klamať – podobným spôsobom hovorí Homér o jednom z najväčších hrdinov Trójskej vojny (*Od.* XIX 203): „vyslovil mnoho lží podobných skutočnosti“ (*ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα*).[\[18\]](#) Múzickou lžou je napríklad Odysseov žobrácky odev, v ktorom navštívi svoju manželku Pénélope a rozpráva jej o svojom stretnutí s jej mužom. My vieme, že celý príbeh si vymýšľa priamo pred našimi očami, no zároveň cítime, že v Odysseovej lži sú prítomné čriepky pravdy – chápeme, prečo klame, rozumieme dôvodom, prečo rozpráva nepravdivý príbeh o Odysseovi. O to viac nás dojímajú Pénélopine slzy, ktoré sa topia na jej lícach ako sneh, keď začne fúkať na jar teplý fén:

„Klamal jej mnoho, no veci tie skutočným podobné boli.

Ona ho počúvala, no od slz vlhli jej líca.

Ako sa na horských vrchoch rozpúšťa sneh, keď Euro

vánkom roztopí všetko, čo Zefyros nasypal na zem,

roztopeným snehom sa naplnia tečúce rieky,

takto sa topili krásne jej líca, jak ronila slzy,

plačúc nad svojím mužom, čo vedľa nej sedel. A tento

mal síce súcit so svojou plačúcou ženou, no predsa

brvami nehol, lež oči mal nehybné, akoby boli

z rohu alebo z kovu, a slzy tiež zakrýval lštivo.“[\[19\]](#)

Ani Odysseus sa nezdrží plaču, ale svoju slabosť zakrýva (ako vykresľuje celú scénu náš básnik), takže sa zdá, že neplače. Keď chce dať vymyslenému príbehu hodnotu toho, čo privedie Pénélope k pravde, musí využiť všetky schopnosti a k tým patrí tak hovorenie pravdy, ako aj klamanie. Bez klamstiev by trójsky hrdina neprežil – ani Achájci by nedobýli Tróju bez Odysseových úskokov. Preto si Walter Otto myslí, že v priznaní Múz by sme mali vidieť ich schopnosť vyjaviť pravdu pred smrteľníkmi, ako aj potešenie z vytvárania fantazijných obrazov skutočnosti. To všetko je súčasťou hry, ktorá učiní z malého pastierika kôz veľkého básnika Grékov.

Pietro Pucci posúva interpretáciu Hésiodových Múz ešte ďalej, keď ukazuje, že samotná reč (či už ako *epos*, *mythos*, alebo *logos*) je miestom pravdy a nepravdy, imitácie a identity. Vzťahy medzi vecami skutočnými (*etyma*) a nepravými (*pseudea*) sa zakladajú na podobnostiach (*homoia*).[\[20\]](#) Poézia produkuje (v tom spočíva jej čaro i tajomnosť) pamäť a zabúdanie, pravdu a nepravdu, to sladké aj to násilné a kruté.[\[21\]](#) Záluba v paradoxoch nie je znakom literárnej zručnosti básnika –

paradoxy sú prejavom prítomnosti neustáleho napätia.[22] Reč Múz (samotná Poézia) je krásna, zázračná, nepreniknuteľná, nebezpečná. Hlas Múz sa sprítomňuje vo veciach, ktoré falšujú tým, že ich napodobňujú, alebo ich naopak robia pravdivými.

Určitý rozdiel v spôsobe, ako sú vyslovené pravdy a nepravdy, naznačujú samotné Múzy, keď hovoria, „vieme povedať (*legein*) aj veľa klamstva podobného pravde“ (v. 27), a hneď nato, „dokážeme vyspievať (*géryrasthai*) aj skutočnú pravdu“ (v. 28). Na základe týchto veršov sa zdá, že pravda je aktom spevu, epického spevu, ktorý zachováva vernosť veciam.[23] Poézia osvetľuje prítomnosť vecí, t. j. odhaľuje (v duchu etymológie gréckeho *a-létheia*) starodávne činy, akoby sa bol básnik zúčastnil samotného zrodenia bohov.[24] Hésiodos je rituálne zasvätený do múzického kultu (*Theog.* 30-34), čo sa nakoniec prejaví v jeho označení *Músaón therapón* (*Theog.* 100), „služobník Múz“, „ctiteľ Múz“. Z básnika sa stáva „rituálny náhradník“ („alter-ego“) božských Múz.[25] A my môžeme uveriť jeho slovám, lebo sú ľudské a zároveň božské.

V archaickej epike pravda netvorí protiklad s nepravdou. Prejavuje sa to tak, že pravda (*alétheia*) sa vzťahuje vždy nejakým spôsobom k zabúdaniu, *léthé*. [26] Pravdu nemôžeme „vyňať“ z reči mýtu, nemôžeme ju „vyslobodiť“ z mýtického rozprávania – keby sme to urobili, stala by sa nezrozumiteľnou. Ani „reč“ nemôžeme myslieť ako niečo nezávislé od postojov, konania, správania, gest. Olympskí bohovia svojou rečou konajú, uskutočňujú, vládnu – čo sa zdôrazňuje slovesom *krainein*. [27] Vyslovená reč je mocnosťou, dielom, činom.

Schopnosť poslucháča uveriť slovám básnika sa dá vyjadriť dvojicou výrazov *pistis* a *peithó*. *Pistis* je prejavom dôvery človeka k Múzam – často sa spája s prísahou, lebo dôvera zakladá vzájomné zväzky. [28] *Peithó* predstavuje schopnosť presvedčiť človeka o božskej pravde. [29] *Peithó* má moc očarovať, preto sa spája už od najstarších čias s mágiou slov. Môže byť jednou z Múz ako *Thelxinoé* („Očarujúca myseľ“) pridružená k trojici boiótskych Múz, alebo jednou zo *Sirén* ako *Thelxiepeia* („Potešujúca oko“) pridružená k trojici božských sirén. Úloha *Peithó* je dvojznačná: môže pôsobiť ľubozvučne, príjemne, príťažlivo, ale aj zvädzajúco, násilne, pomätene (ako dcéra *Até*). Práve táto negatívna stránka z nej činí nástroj klamu, predovšetkým lichotenia, ktoré sa stane veľkou témou etických problematizácií života v sókratovskej literatúre. *Peithó* môže byť zviazaná s pravdou, ale aj so zabúdaním (*léthé*), klamlivými slovami (*pseudeis*), čarom, či lšťou (*apaté*). [30] Dvojznačná reč nadobúda v mýtických príbehoch podobu ženy, pestrofarebnej tkaniny, alebo morského starca *Prótea* (mnohotvárneho a vlniaceho sa boha, ktorý je raz ohňom, inokedy vodou, stromom, levom, drakom, obrovským prasatom a zároveň tým všetkým).

Ako ukazuje Marcel Detienne, medzi pravdou a zabúdaním neleží ostrá priepasť, ale stredná zóna, v ktorej *alétheia* prechádza do *léthé*. [31] „Negativita“ zasahuje do sféry pravdy, či presnejšie, sprevádza ju ako jej tieň. Tento vzťah by sme mohli vyjadriť hérakleitovsky: protivy sa potrebujú, protivy sa milujú – jedna je tým, čím je, vďaka tej druhej.

Počnúc *Odyseiou* sa klam (*apaté*) stáva dôležitou figúrou myslenia. *Odysseus* je zobrazený ako nový typ hrdinu, ktorý má záľubu vo vymýšľaní lští, tie však využíva na dobré účely. Klamanie patrí nielen k jeho osobnosti, ale aj k spôsobu vedenia vojny, ktorý pomôže Achájcom vyhrať. Úskoky a lži sprevádzajú *Odyssea* na každom kroku. Pre tradičných bojovníkov ako *Achilleus* alebo *Aias* je *apaté* neprijateľná vlastnosť charakteru hraničiaca so zbabelosťou. [32] Hrdina musí konať za každých okolností priamo, nepotrebuje úskoky, aby sa postavil proti nepriateľovi. Aj napriek tradičnému chápaniu héra sú však Achájci nútení uznať, že víťazstvo nedosiahli zásluhou *Achillea* alebo *Aianta*, ale vďaka *Odyseovým* úskokom. Klam (*apaté*) nie je v tomto kontexte opakom pravdy (silne zviazanej s užitočnosťou). K *apaté* nemôžeme pristupovať ani cez platónske rozlíšenie medzi *aisthesis* a *gnosis*. Klam patrí skôr do ríše, ktorú by sme mohli nazvať nedostatočnosťou našich rečových možností vyjadriť veci tak, ako sa dejú (často v protiklade k našim očakávaniam).

Jemné narážky na nesúlad medzi vecami (ako sa dejú), a tým, ako o nich hovoríme, nájdeme už v *Iliade*.<sup>[33]</sup> Bohovia a ľudia sa vyjadrujú o rovnakých veciach rozdielne. Niekedy o nich hovoria rozdielne aj samotní bohovia. V I. speve *Iliady* sa dívame na rozhnevaného Dia, lebo Thétis ho svojou prosbou vháňa do hádky s Hérkou. Prvý medzi Olympanmi jej vraví (*Il.* I.526): „Nemôžem odvolať, nemôžem klamať, nemôžem nesplniť niečo, čo prisľúbim kývnutím hlavy.“ V priebehu eposu sa pritom zas a znovu prejavuje dvojnásobnosť rozhodnutí Dia, lebo práve v jeho osobe sa zbierajú viaceré božské sily pôsobiace proti sebe.<sup>[34]</sup> V XIV. speve zasa vidíme Hérku, ako pripravuje božskú lešť na svojho manžela (*Dios apaté*), aby ho na chvíľu uspala.<sup>[35]</sup> Bohovia (najmä bohyne) využívajú lešť a klam pomerne často, aby dosiahli to, čo chcú. Vo využívaní *apaté* sa Odysseus v ničom nelíši od bohov. Dokonca by sme mohli povedať, že tento majster *apaté* má spomedzi všetkých hrdinov k bohom najbližšie.<sup>[36]</sup>

Odysseovi by sme mali prisúdiť novú zdatnosť, ktorá zahŕňa umnosť, šikovnosť a zároveň lstivosť, rafinovanosť – Gregory Nagy si myslí, že je ňou *métis*.<sup>[37]</sup> Bez *métis* by Odysseus nedokázal poraziť Polyféma, ktorý disponoval neporovnateľne väčšou silou, ale aj tak zostal divokým (necivilizovaným) tvorom, ktorý sa nevie napiť vína tak, aby sa neopil.<sup>[38]</sup>

*Métis*, múdrosť zviazaná so šikovnosťou a lstivosťou, dáva nový význam spojeniu, ktorým Homér charakterizuje Odyssea (*Od.* XIX 203): „vyslovil mnoho lží podobných skutočnosti.“<sup>[39]</sup> V homérskej charakteristike Odyssea by sme mohli hľadať archaické „umenie reči“ ako majstrovské narábanie s *métis*.<sup>[40]</sup> Rovnaké spojenie sa objavuje u Theognida, ktorý ho dáva do súvislosti s darom jazyka božského Nestóra: „aj keby vymyslel klamlivé zvesti podobné pravým.“<sup>[41]</sup> A pripomínajú ho aj ďalší básnici, gramatici, spisovatelia (Eusthatios, Plútarchos, Syrianos, Porfyrios, Dionysios z Halikarnasu) – všetci s vedomím, že toto spojenie sprevádza paradox, ktorý patrí k logu. Pripomeňme v tejto súvislosti dva príklady z dielne prvých rečníkov.

### 3. Klam (*Gorgias a Dissoi logoi*)

Prvým fragmentom je Gorgiov výrok o tragédii spôsobujúcej klam, takže „ten, kto je oklamáný, je spravodlivejší, ako ten, kto nie je oklamáný, a oklamáný je múdrejší ako neoklamáný.“<sup>[42]</sup> Z formulácie vyplýva, že klam (*apaté*) nemusí byť v protiklade so spravodlivosťou, múdrosťou, pravdou, lebo čím viac sa vžívame do diania na scéne, tým rýchlejšie zabúdame, že sa to deje na scéne, a nie naozaj. Keď prestávame vnímať hru ako hru, stávame sa citlivejšími k jej posolstvu. Vďaka tomu sme múdrejší a spravodlivejší. Klam nás tak privádza k pravde, ktorá bola skrytá, dokiaľ sme sa nenechali oklamať. Klam nám pomáha odhaliť pravdu. V tomto by mohla spočívať pozitívna rola *apaté*.

Druhý fragment pochádza zo zbierky *Dissoi logoi* (okolo r. 400 pred Kr.) a týka sa maliarstva a tragédie: V obidvoch umeniach vyniká ten, kto dokáže oklamať druhého (*exapatésein*) vytváraním vecí najpodobnejších pravde.<sup>[43]</sup>

Z uvedených fragmentov najstaršej rétoriky vyplýva, že základným vzťahom medzi pravdou a klamom je podobnosť (*homoiotés*). Klam umožňuje pravdu, či presnejšie pravda sa stáva klamom, aby sa mohla zviditeľniť. Pravda a klam netvorí v prísnom slova zmysle protiklad, inak by neprechádzali jeden do druhého. Skôr by sme mohli povedať, že pravda a klam sú si podobné.

Takýto záver by bol neprijateľný pre Platóna, ktorý trvá na tom, že dvojnásobné odpovede sú poznačené „tragickým tónom“ (*tragiké*; *Meno* 76e3). Platónov Sókratés ich nepriamo vzťahuje ku Gorgiovmu spôsobu vedenia reči (*Meno* 76c4).<sup>[44]</sup> V *Kratylovi* 414c-d zasa robí narážku na ľudí, ktorí sa nestarajú o pravdu, ale všetko svoje umenie venujú ústam. Je zrejmé, že mieri na rečníkov Gorgiovmu typu. Platón sa ostro vyhraňuje voči tendencii rečníckeho umenia, ktoré pripúšťa podobnosť medzi pravdou a klamom.<sup>[45]</sup> Pre nás by mohlo byť zaujímavé, aký jazyk volí Platónov Sókratés, keď chce Hermogenovi vysvetliť, že reč, ktorá všetko vyjadruje („všetkým točí a hýbe“), je dvojaká – pravdivá a nepravdivá (*Crat.* 414c): jej pravdivý druh je hladký a božský a býva spoločne s

bohmi; nepravda zase býva „dole“ medzi obyčajnými ľuďmi, je drsná a tragická (*tragikon*), veď vo svete tragikov prežívajú väčšinou mýty a nepravdy. Platón tu na jednej strane hovorí, že ľudský svet je plný mýtov a nepráv (dvojznačný, tragický), ale keď chce ozrejmiť povahu tohto sveta, využíva v plnej miere mýtický jazyk. Takáto argumentácia je možno presvedčivá (*ad hominem*) vo vzťahu k Hermogenovi, ktorý opakovane pritakáva, ale asi by nepresvedčila Gorgia.

Rétorika sa od začiatku vymedzuje ako *techné*, t. j. ako „umenie“, „zručnosť“, „obratnosť“, „znanosť“ – ako umenie ovládnutia slova.[46] Pohľad rétoriky na dvojznačnosť reči je v určitom zmysle „technický“. Z pragmatického hľadiska sa môže ukázať ako užitočný, a to preto, lebo keď máme rozhodnúť o veciach týkajúcich sa všetkých ľudí (napríklad o zákonoch), a chceme sa odvolať na pravdu, stále nám hrozí, že prijmemo zlé rozhodnutia, ak sme sa stali zajatcami domnelých práv. Pokiaľ však zotrváme v presvedčení (ako Prótágoras), že pravda o veciach sa nedá dosiahnuť, budeme schopní opravovať všetky svoje rozhodnutia s ohľadom na meniaci sa svet, v ktorom žijeme.[47]

Približne takéto poslanstvo by sme mohli vyčítať z tých nemnohých zlomkov, ktoré sa nám zachovali z Prótágorových spisov. Zrejme sa k nemu prihlásili aj ďalší sofisti, ktorí považujú reč, logos, za nástroj ovplyvňovania diskusie o spoločných záležitostiach.[48] Pragmatizmus sofistov spočíva v tom, že za dôležitejšie (t. j. užitočnejšie) považujú dosiahnutie lepšieho stavu spoločenstva než (nevysloviteľné) pravdy.

## 4. Dvojznačnosť logu

Videli sme, že dvojznačnosť logu nie je vynález klasickej rétoriky – patrí ku gréckemu mysleniu od archaických čias. Dvojznačne pôsobia bohovia vyjavujúci práve tolko, koľko zakrývajú. Aj preto si vyžadujú veštby výklad.[49] Ľudský svet je podobne dvojznačný ako svet bohov. Počnúc *Odyseiou* môžeme pozorovať, že „pravdivé“ a „klamlivé“ sa vzájomne prelína – niekedy sa zamieňa, inokedy sa dopĺňa.[50] Keď Pénélope hovorí Odysseovi o snoch („chabých príznakoch“), rozlišuje medzi tými, ktoré k nám vstupujú bránou z rezanej slonoviny, a tými, ktoré prichádzajú bránou z vyhladených rohov (*Od.* XIX 560-567): tie prvé nás mamiť, sú klamlivé, prinášajú jalové správy, „slová bez uskutočnenia“; tie druhé zas hovoria pravdu, uskutočňujú pravdu, „skutočne majú moc“ a splnia sa tým, ktorým sa zjavia v spánku. Aj tu vidíme, ako sa pravdivosť uskutočňuje (*krainein*), zatiaľ čo klamlivosť sa tvári ako skutočná.[51] Záleží na Pénélope a Odysseovi, ako budú interpretovať svoje sny, teda ako rozlíšia pravdivé správy od klamlivých.

Skúsenosť archaického človeka žijúceho vo svete protichodných mienok (*doxai*), kvôli ktorým sa nevie rozhodnúť pre správne konanie, pripomínajú Theognidove verše:

„O nic se překotně nesnaž, neb při každém jednání lidském  
nejlépe vhodný mít čas. Častokrát muže, jenž jde  
za ctí a hledá i zisk, pak vědomě zavede osud  
do víru hříchů a chyb, způsobí, že se mu pak  
snadno zdá dobrým to, co v skutku je špatné, a zase  
naopak špatným vše, cokoli prospěšné je.“[52]

Podozrenie, že nič v živote smrteľníkov nie je jednoznačné, sa objavuje zas a znova v attickej dráme, ktorá ukazuje, že každý logos je svojou povahou „dvojaký“ (*dissos*). V jednom fragmente z Euripidovej *Antiopé* (fr. 189 Nauck) zbor spieva: „O každej veci môže človek viesť dišputy na dve strany, ak je zdatný rečník.“

Z hľadiska epickej tradície, ktorá nenachádza ostrú hranicu medzi pravdou a nepravdou (v jej mnohorakých odtieňoch), pôsobia Platónove útoky na básnikov „nečasovo“ – akoby nebrali ohľad na epický priestor diania. V *Ústave* Platón obviňuje básnikov, že sú klamári reprodukovajúci neznalosť –

tým v podstate prisudzuje archaickému mysleniu zámerné vytváranie nepravd.[53] No práve táto dichotómia - „vytvárať buď pravdy alebo nepravdy“ - je archaickému básnictvu cudzia. Epika vťahuje človeka do sveta neistých významov, ale to, pre aké pravdy a nepravdy sa rozhodne, ponecháva na ňom. Archaický človek nemusí uveriť básnikovi „na slovo“, veď samotné bohyne vravia, že nie všetko je pravda, čo hovoria. Pohrávajú sa s ním? Možno. Ale vďaka tomu sa pred ľuďmi otvára priestor predstavivosti a možnosť pripísať zmysel niektorým veciam, iným ho zase vziať - to všetko v závislosti na tom, či je to v danej situácii prospešné. Samotný zmysel vecí sa môže javiť ako pohyblivý a premenlivý. Skúsenosť jazyka, dvojznačného a nepredvídateľného, vytvára priestor pre myslenie, ktoré sa učí, ako sa má orientovať v skutočnosti plnej hádaniek a dvojsmyslov. Archaické myslenie podporované básnickou imagináciou netvorí v tomto kontexte protiklad s myslením klasickým, ale skôr priestor vyvolávajúci potrebu nových diskusií o povahe logu ako o vzťahu reči ku skutočnosti, ktorú chce človek ranej klasickej doby poznať a ovládnuť (ako naznačuje grécka dráma, či sochárstvo, alebo nové predstavy o pokroku ľudstva vďaka *technai*). Spôsob, akým sa rétorika díva na logos, je však v niečom odlišný od epickej tradície.

## 5. Obrat k logu

Je všeobecne známe, že rečníctvo 2. polovice 5. stor. pred Kr. prisudzuje logu agonistický charakter.[54] Táto informácia zostáva neúplná, pokiaľ k nej nepridáme poznámku, že rečnícke zápasy (*agónes*) sa netýkajú vecí a dejov, ale osôb. Zjednodušene povedané, rečníci obracajú pozornosť od vecí k poslucháčom.[55] Práve v tomto obrate by sme mohli vidieť najväčší posun oproti epike alebo predsókratovským skúmaniam (*historia, fysiologia*). Rečníci sa nedívajú na logos ako na priestor zrkadlenia vecí - vnímateľných skutočností, ktoré v konečnom dôsledku nedokážeme uchopiť rečou.[56] Na logos nenazerajú ako na médium prenášajúce nejaké posolstvá. Reč považujú (pragmaticky) za nástroj pôsobenia na ľudí. Presnejšie, reč podľa nich vyvoláva určité účinky v dušiach poslucháčov, ak je vhodné a primerane usporiadaná. V tomto zmysle má rečníctvo bližšie k tragédii, ktorá pôsobí na divákov veršom, rytmom a melódiou, než k epike alebo k predsókratovským výkladom *kosmu*. [57] Rečníctvo vyvoláva pôsobením logu podobné účinky ako tragické básnictvo.[58]

V rétorike nejde o pravdu, ale o presvedčivosť. Mohli by sme povedať, že rétorika zaujíma k pravde skeptický postoj. Ale presnejšie by bolo povedať, že pravda sa v rétorike nespája s poznaním skutočnosti. „Pravda“ a „klam“ sú prostriedky posilňujúce alebo oslabujúce účinnosť reči. Pravda sa v tomto zmysle nevzťahuje k veciam, ale k tomu, ako pôsobí na poslucháčov. „Pravda“ a „klam“ sa používajú ako prostriedky presvedčivosti bez ohľadu na to, aký majú vzťah k veciam. „Pravda“ je niečo, čo môže byť v určitej chvíli presvedčivé preto, lebo v ňu uverili prítomní poslucháči, nie preto, že odzrkadľuje skutočnosť. O žiadnej „skutočnosti“ nedokážeme vypovedať ani pravdivo ani nepravdivo, lebo jej povaha je nepostihnuteľná rečou, ani ju nemôžeme zdieľať s iným človekom. Gorgias v spise *O nebytí* formuluje argument o neprekonateľnej priepasti medzi tým, ako sa nejaká vec deje, a našou schopnosťou opísať toto dianie v reči:[59]

„Pokud někdo něco neví, jak by se to mohl od druhého dozvědět prostřednictvím řeči (*logos*) nebo jiného znamení (*sémeion*), odlišného od samotné věci (*pragma*), jinak než zrakem, jde-li o barvu, či jinak než sluchem v případě hluku? Mluví však v podstatě nevydává žádný hluk ani barvu, ale pronáší řeč. Takže na barvě není nic k přemýšlení, ale k vidění, stejně jako je hluk určen sluchu, a ne úvahám (*dianoeisthai*).“ [60]

Keď Gorgias napíše v *Helene*, že niet väčšej mocnosti (*dynastés*) ako logos, tak nemá na mysli reč ako pravdivé zrkadlenie skutočnosti, ale reč ako prostriedok presvedčivosti (mohli by sme dodať: sily bez použitia zbrani). [61] Keď naproti tomu Platón nazve gorgiovskú rétoriku *psychagógia* („čarovné vedenie duší pomocou rečí“) a postaví ju do ostrého protikladu s „hľadaním pravdy“, tak prisúdi rétorike ambície, aké ona sama nemá. [62] Rozdiel medzi rečníctvom a „pravdohľadačstvom“

pochopte, keď uplatníme na vzťah k logu peripatetickú diferenciu: Reč môžeme posudzovať „s ohľadom na poslucháčov“ (*pros tús akroatas*) alebo „s ohľadom na veci“ (*pros tús pragmata*).<sup>[63]</sup> Hľadači pravdy dávajú logos do priameho a nevyhnutného vzťahu s vecami, preto považujú za zásadný problém pravdy. Rečníci posudzujú logos podľa reakcií publika, preto je pre nich dôležitá presvedčivosť. Z peripatetickej diferencie okrem iného vyplýva, že rečník nemusí byť človek, ktorý zámerne zavádza a klame svojich poslucháčov – jeho umením je presvedčiť iných o niečom, čo nemusí byť jeho vlastným presvedčením. Preto by bolo zavádzajúce uplatňovať na rečníctvo etické alebo epistemologické kritériá hodnotenia. Logos predstavuje pre rečníkov prostriedok pôsobenia, ktorý je v ich očiach „humánnejší“ a účinnejší ako hrubá sila (v tomto určení logu by sme mohli hľadať aj etický rozmer). Rečníctvo vychádza z predpokladu, že na ľudí nepôsobí pravda ako zhoda výroku s vecou, ale vhodne usporiadaná reč. Aristotelés v tejto súvislosti hovorí, že ak je rečníkom dobrý muž, jeho prejav bude pôsobiť hodnoverne – no vzápätí dodáva, že aj táto výhoda si vyžaduje rečnícky výkon.<sup>[64]</sup>

V gorgiovskej rétorike je *apaté* dôležitým princípom pôsobenia, ale z iného dôvodu, ako v epike. Na *apaté* sa nemusíme dívať cez vzťah medzi logom a vecami – *apaté* nemusí byť klamlivým opisom skutočnosti. Práve preto, že hľadanie súladu medzi logom a vecami nemá uspokojivé riešenie, gorgiovská *apaté* neprekračuje oblasť logu. Reč je pre Gorgia plne autonómna skutočnosť, z čoho vyplýva, že *apaté* sa netýka vecí, ale iba reči, ktorá je adresovaná poslucháčom. Odysseus využíva *apaté* tak, ako to kedysi robili bohovia – to, čo bolo v *Iliade* privilegiom bohov, môže odteraz uskutočniť aj smrteľník. Tak, ako Múzy kedysi klamali Hésioda, aj básnik môže klamať svoje publikum, ale nerobí to preto, aby mu nahovoril nejaké nepravdy o veciach – to, čo básnik napodobňuje na konaní bohov, je skôr „zvádžanie“ než „zavádzanie“. Keď povieme, že logos je *apatélos*, nehovoríme, že je klamlivý vo vzťahu k veciam, ale že môže pôsobiť čarovne, ak ho správne použijeme. Logos sa môže stať účinnou zbraňou alebo vhodným liekom bez ohľadu na to, aká je skutočnosť. Približne takto sa naň díva Gorgias a jeho nasledovníci, ktorí sa už nechcú zaoberať starými spormi o vzťahu medzi vecami a menami.

## Literatúra

- DETIENNE, M.: *Mistři pravdy v archaickém Řecku*. Prel. O. Spěváková. Praha: Oikúmené, 2000.
- FISCHEROVÁ, S.: Kosmos mých slov. Srovnání Hésiodovy „Theogonie“ a Parmenidovy básně „O přírodě“. *Filosofický časopis*, roč. 54, 2006, č. 3, s. 331 – 361.
- FORSYTH, N.: The Allurement Scene: A Typical Pattern in Greek Oral Epic. *California Studies in Classical Antiquity*, roč. 12, 1979, č. 1, s. 107 – 120.
- HEINIMANN, F.: *Nomos und Physis*. Basel: Reinhardt, 1945.
- HESIOD: *Theogony*. Prolegomena and Commentary by M. L. West. Oxford: Clarendon, 1966.
- HOFFMANN, E.: *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1925.
- HOŠEK, R. (ed.): *Nejstarší řecká lyrika*. Preklad F. Stiebitz, F. Novotný, P. Oliva, R. Hošek, R. Mertlík. Praha: Svoboda, 1981.
- KAHN, C. H.: Philosophy and the written word: some thoughts on Heraclitus and the early Greek uses of prose. In: ROBB, K. (ed.): *Language and thought in early Greek philosophy*. La Salle: The Hegeler Institute, 1983, s. 110 – 124.
- LENZ, A.: *Das Proöm des frühen griechischen Epos*. Bonn: Habelt, 1980.
- NAGY, G.: *The Best of the Achaeans*. Baltimore – London: The Johns Hopkins University Press, 1979.
- OTTO, W. F.: *Das Wort der Antike*. Stuttgart: Ernst Klett, 1962.
- OTTO, W. F.: *Die Götter Griechenlands: Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1987.
- OTTO, W. F.: *Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens*. Düsseldorf: Eugen Diederichs, 1955.
- OTTO, W. F.: Hesiodea. In: *Varia Variorum: Festgabe für K. Reinhardt*. Münster – Köln, 1952, s. 49 – 57.



- PORUBJAK, M.: *Vôľa (k) celku. Človek a spoločenstvo rečou Homéra a Theognida*. Pusté Úľany: Schola Philosophica, 2010.
- PUCCI, P.: *Inno alle Muse (Esiodo, Teogonia, 1-115): Testo, Introduzione, Traduzione e Commento*. Pisa - Roma: Fabrizio Serra, 2007.
- ROSENMEYER, T. G.: Gorgias, Aeschylus, and Apatē. *American Journal of Philology*, roč. 76, 1955, č. 3, s. 225 - 260.
- SEGAL, C.: The Phaeacians and the Symbolism of Odysseus' Return. *Arion*, roč. 1, 1962, č. 1, s. 17 - 64.
- SCHADEWALDT, W.: *Iliasstudien*. Leipzig: S. Hirzel, 1938.
- STROH, W.: Hesiods lügende Musen. In: GÖRGEMANN, H. - SCHMIDT, E. A. (eds.): *Studien zum antiken Epos*. Meisenheim am Glan: Hain, 1976, s. 85 - 112.
- ZELINOVÁ, Z. - KALAŠ, A.: *Hesiodov svet vo veršoch*. Rukopis 2021.

## P o z n á m k y

- [1] Zo štylistických dôvodov skloňujem grécky výraz λόγος v transliterovanej podobe do latinky („logos“) a na rozdiel od iných transliterovaných slov tento výraz nedávam do kurzívy. Základné pole významov výrazu λόγος je veľmi široké - „slovo“, „reč“, „počet“, „zmysel“, „rozum“, „dôvod“, „výklad“ - preto sa môže objavovať vo viacerých oblastiach (od básnictva a tragédie až po rétoriku a logiku).
- [2] Porov. Arist., *Rhet.* 1355a4-8.
- [3] Porov. DK B 1: ľudia nechápajúci logos sú ἄξύνετοι, čo znamená, že sú „mimo to spoločné“ (ἄξύνετοι), resp. nedokážu hovoriť „s rozumom“ (ξὺν νόωι).
- [4] DK B 2: „Aj keď je logos spoločný, väčšina ľudí žije tak, akoby mala vlastné myslenie“; DK B 89: „Pre prebudených je svet jeden a spoločný, ale v spánku sa každý obracia do svojho vlastného“. Poznamenajme, že Plútarchova parafráza používa (platónsky) výraz *kosmos* na mieste, kde má Hérakleitos na mysli skôr *xynos*.
- [5] DK B 50: „Ak si vypočuli logos, nie mňa, je múdre, aby súhlasili, že všetko je jedno“; porov. DK B 114: „Tí, ktorí hovoria s rozumom (ξὺν νόωι), musia sa opierať o to, čo je všetkým spoločné (τῶι ξυνοῖ πάντων), tak ako sa obec opiera o zákon a ešte silnejšie, veď všetky ľudské zákony sa živia jedným zákonom, ktorý je božský“.
- [6] Rozlíšenie medzi *logos*, *epea* a *onomata* posilňuje predpoklad, že Hérakleitos sa vo svojom spise obracia na čitateľov, a nie na poslucháčov, ktorí nevnímajú rozdiely medzi slovami, takže im uniká zmysel reči; porov. KAHN, C. H.: *Philosophy and the written word: Some thoughts on Heraclitus and the early Greek uses of prose*. In: ROBB, K. (ed.): *Language and thought in early Greek philosophy*. La Salle: The Hegeler Institute, 1983, s. 110 - 124.
- [7] Porov. DK B 93: „Vládca, ktorý má veštiareň v Delfách, ani nič nehovorí, ani nič neskrýva, ale dáva znamenia“ (σημαίνει); DK B 123: „Prirodzenosť sa rada skrýva“ (φύσις ... κρύπτεσθαι φιλεῖ).
- [8] Porov. DK B 56: „Ľudia sa pri poznávaní zjavných vecí mýlia“ (dokonca aj takí múdri ľudia ako Homér sa nechajú oklamať deťmi).
- [9] DK 28 B 4 a B 19.
- [10] DK 28 B 8, 36-44.
- [11] DK 28 B 8, 50-52; porov. DK 28 B 6 („dvojhaví ľudia“ unášaní ako hluchí a slepí). Parmenidov „klamlivý poriadok slov“ sa nápadne podobá tomu, ako o sebe hovoria Hésiodove Múzy, ktorým sa budeme venovať nižšie.
- [12] Základnou úlohou olympských Múz je sprítomniť pred básnikom dávnu minulosť; porov. LENZ, A.: *Das Proöm des frühen griechischen Epos*. Bonn: Habelt, 1980, s. 149. Hésiodos kladie dôraz na úlohu Múz tým, že ich predstavuje (na rozdiel od iných básnikov) ako dcéry Mnemosyné.
- [13] Nový slovenský preklad Zuzany Zelinovej a Andreja Kalaša, ktorý je súčasťou knihy *Hesiodov svet vo veršoch*.
- [14] *Theog.* 26-28.
- [15] Porov. HESIOD: *Theogony*. Prolegomena and Commentary by M. L. West. Oxford: Clarendon,

1966, s. 74.

[16] Porov. STROH, W.: Hesiods lügende Musen. In: GÖRGEMANNS, H. – SCHMIDT, E. A. (eds.): *Studien zum antiken Epos*. Meisenheim am Glan: Hain, 1976, s. 85 – 112: verše 27-28 považuje za kľúč k pochopeniu celej poémy; nielen z hľadiska obsahu, ale aj štýlu sa ukazuje, že poéma je zmesou právd a nepráv podobných pravde.

[17] Niekoľkými stratégiami výkladu tejto pasáže sa zaoberá FISCHEROVÁ, S.: Kosmos mých slov. Srovnání Hésiodovy „Theogonie“ a Parmenidovy básně „O přírodě“. *Filosofický časopis*, roč. 54, 2006, č. 3, s. 331 – 361.

[18] OTTO, W. F.: Hesioidea. In: *Varia Variorum: Festgabe für K. Reinhardt*. Münster – Köln, 1952, s. 49 – 57; OTTO, W. F.: *Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens*. Düsseldorf: Eugen Diederichs, 1955, s. 32 (Múzy pripomínajú biblického proroka, ktorý chce prebrať veriacich z ospalosti ich bytia); k charakteru gréckych bohov porov. taktiež OTTO, W. F.: *Die Götter Griechenlands: Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1987.

[19] Hom., *Od.* XIX 204-212. Prel. M. Okál. V každom z piatich veršov (204-208) sa objavuje sloveso τήκειν, ktoré má dva významy, takže moderné preklady ho nedokážu zachytiť v jednom slove: význam vonkajškový („zaplavovať“) a vnútorný („roztápať sa“). Práve táto dvojznačnosť umocňuje celý obraz a robí z neho jedno z najpôsobivejších homérskeho prirovnání.

[20] PUCCI, P.: *Inno alle Muse (Esiodo, Teogonia, 1-115): Testo, Introduzione, Traduzione e Commento*. Pisa – Roma: Fabrizio Serra, 2007, s. 14, 19 – 20, 63.

[21] Hésiodove Múzy sú späté s pamäťou – „hovoria, čo je, čo bude, čo bolo“ (*Theog.* 32, 38) – Múzy sú slovami Pamäti; porov. DETIENNE, M.: *Mistři pravdy v archaickém Řecku*. Prel. O. Spěvákova. Praha: Oikúmené, 2000, s. 30.

[22] PUCCI, P.: *Inno alle Muse (Esiodo, Teogonia, 1-115): Testo, Introduzione, Traduzione e Commento*. Pisa – Roma: Fabrizio Serra, 2007, s. 16.

[23] V tejto súvislosti pripomeňme, že samotné slovo μοῦσα (zbavené kultu) znamená „spievaná reč“.

[24] Porov. PUCCI, P.: *Inno alle Muse (Esiodo, Teogonia, 1-115): Testo, Introduzione, Traduzione e Commento*. Pisa – Roma: Fabrizio Serra, 2007, s. 19: prirovnáva túto situáciu k tomu, čo hovorí Odysseus Démodokovi (*Hom., Il.* VIII 489-451).

[25] Porov. NAGY, G.: *The Best of the Achaeans*. Baltimore – London: The Johns Hopkins University Press, 1979, s. 292-300 (podrobná analýza spojenia Μουσάων θεράπων na pozadí homérskeho pasáží o vzťahu medzi Achilleom a Patroklom, resp. medzi Apollónom a Orfeom).

[26] Porov. DETIENNE, M.: *Mistři pravdy v archaickém Řecku*. Prel. O. Spěvákova. Praha: Oikúmené, 2000, s. 66 – 98.

[27] Por. Aesch., *Suppl.* 139-140; *Agam.* 369-370, *Eum.* 759 atď.

[28] Pistis je „mocná bohyňa“, ktorá sa spája so Sófosyné (por. *Theogn.*, v. 1135) – vyjadruje dôveru človeka v posolstvo bohov, ktorá pečatuje pravdu.

[29] Porov. DETIENNE, M.: *Mistři pravdy v archaickém Řecku*. Prel. O. Spěvákova. Praha: Oikúmené, 2000, s. 78-79: Detienne odkazuje na antické pramene, ktoré pripomínajú osud Kassandry: „pravdovravná veštkyňa“ nechce klamať, ale keďže porušila prísahu (*pistis*), Apollón ju pripravil o schopnosť presvedčiť ľudí, takže jej reč nemá nad nimi žiadnu moc.

[30] Porov. Hes., *Theog.* 224, 227, 229.

[31] DETIENNE, M.: *Mistři pravdy v archaickém Řecku*. Prel. O. Spěvákova. Praha: Oikúmené, 2000, s. 89 – 90.

[32] U Hésioda (*Theog.* 224) je Apaté personifikovaná do božskej podoby ako bohyňa klamu (*Ἀπάτη*). Spolu s ňou sa rodí aj Erida, bohyňa sváru s vytrvalou myslou (*Ἐρις*).

[33] Porov. HEINIMANN, F.: *Nomos und Physis*. Basel: Reinhardt, 1945, s. 46 – 48.

[34] Por. SCHADEWALDT, W.: *Iliasstudien*, Leipzig, S. Hirzel, 1938, s. 42, 105 – 107.

[35] *Il.* XIV.153-353. Zvädzanie využívajúce lest má v *Iliade* a *Odyssei* viaceré podôb; porov. napr. *Il.* III.383-446 (Afrodita dáva dohromady Parida a Helenu); *Od.* XI.235-257 (Emipeos zvädza Tyró); *Od.* XXIII.153-372. (Odysseov návrat k Penelopé); bližšie pozri FORSYTH, N.: *The Allurement Scene: A*

Typical Pattern in Greek Oral Epic. *California Studies in Classical Antiquity*, roč. 12, 1979, č. 1, s. 107 – 120.

[36] Porov. reč Athény; *Od.* XIII.291-294: aj pre boha by bolo ťažké premôcť v úskokoch Odyssea.

[37] NAGY, G.: *The Best of the Achaeans*. Baltimore – London: The Johns Hopkins University Press, 1979, s. 45-49, 145-147, 345-346.

[38] Porov. SEGAL, C.: The Phaeacians and the Symbolism of Odysseus' Return. *Arion*, roč. 1, 1962, č. 1, s. 34.

[39] Analogickým homérsnym prívlastkom pre Odyssea je *polytropos* („schopný mnohých vecí“), ktorý má pozitívne aj negatívne zafarbenie.

[40] Majstrom *métis* nie je len Homérov Odysseus, ale aj Nestór.

[41] Theog. 713.

[42] DK 81 B 23 z Plut., *De glor. Ath.* 5 p. 348c.

[43] *Dialexeis* (Δισσοὶ λόγοι), fr. III 10.

[44] Por. Plat., *Crat.* 414c4-5.

[45] Porov. Plat., *Crat.* 385b7-8: pravdivá reč hovorí veci, ako sú (τὰ ὄντα λέγει ὡς ἔστιν, ἀληθής); nepravdivá reč zase hovorí veci, ako nie sú (ὅς δ' ἂν ὡς οὐκ ἔστιν, ψευδής).

[46] Najstaršie použitie výrazu ἡ ῥητορική, resp. ἡ ῥητορικὴ τέχνη nachádzame u Platóna (*Gorg.* 453a, *Phdr.* 266d) – nevieme, ako nazývali svoje umenie prví rečníci, ale je veľmi pravdepodobné, že rečníctvo chápali ako τέχνη na spôsob iných umení. Počas celej antiky sa udržala definícia rétoriky ako „umenia, ktoré sa zaoberá silou reči v občianskych záležitostiach s cieľom hovoriť tak presvedčivo, ako je to možné“ (τέχνη περὶ λόγου δύναμις ἐν πράγματι πολιτικῷ, τέλος ἔχουσα τὸ πειστικῶς εἰπεῖν κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον; cf. *Rhetorica anonyma, Prolegomena in artem rhetoricam* XIV, 11-13).

[47] Slovnú hru v Prótagorovom zlomku DK B 1 („človek je mierou všetkých vecí, jestvujúcich, že sú a nejestvujúcich, že nie sú...“) by sme mohli pochopiť ako nepriamu obhajobu skeptického postoja.

[48] Poznamenajme, že slovo πράγματα (porov. napr. Prótagorov zlomok DK B 1) má v tomto kontexte skôr význam „záležitostí“ než „vecí“, t. j. týka sa skôr konania (πρᾶξις) než skutočnosti, ktorá sa nachádza mimo dosah človeka.

[49] Známy je príbeh o lýdskom kráľovi Kroisovi, ktorý si nesprávne vyložil Apollónovu veštbu (Her. I.53: „ak sa vypraví proti Peržanom, tak zničí veľkú ríšu“) a namiesto očakávaného víťazstva zničil vlastné kráľovstvo, takže Lýdia sa stala súčasťou ríše Kýra II.

[50] Porov. DETIENNE, M.: *Mistři pravdy v archaickém Řecku*. Prel. O. Spěvákova. Praha: Oikúmené, 2000, s. 92. Aristotelés (*Poet.* 1460a18-b2) označuje Homéra za básnika, ktorý naučil iných básnikov, ako majú postupovať pri klamaní (παραλογισμός); príkladom je epizóda z XIII. spevu *Odysseie* (114 nn.), v ktorej básnik zakrýva nepochopiteľné veci inými prednosťami, takže namiesto toho, aby sme si kládli otázky, ako došlo k vylodeniu Odyssea na brehy Ithaky, máme potešenie z nepochopiteľného (vdaka Homérovej obratnosti).

[51] Por. *Od.* VIII 390-391.

[52] Theognis, v. 401-406; porov. tiež v. 133-142. Český preklad Rudolfa Mertlíka je súčasťou knihy HOŠEK, R. (ed.): *Nejstarší řecká lyrika*. Preklad F. Stiebitz, F. Novotný, P. Oliva, R. Hošek, R. Mertlík. Praha: Svoboda, 1981. k Theognidovi pozri PORUBJAK, M.: *Vól'a (k) celku. Človek a spoločenstvo rečou Homéra a Theognida*. Pusté Úľany: Schola Philosophica, 2010.

[53] Porov. Plat., *Resp.* 382d-e: básnici hovoria o starých mýtoch bez znalosti pripodobňujúc lož pravde; boh však nepotrebuje klamať, je bytosťou jednotnou a pravdivou v činoch aj slovách. Aristotelés (*Poet.* 1460a18-20) sa vyjadruje o klamlivých praktikách básnikov s ohľadom na zámery, ktoré sledujú, preto nepôsobí jeho kritika tak nekompromisne ako Platónova.

[54] Prótagorovi sa prisudzuje autorstvo spisu Καταβάλλοντες (*Vyvracajúce*, t. j. Καταβάλλοντες λόγοι, *Vyvracajúce reči*), pričom výraz καταβάλλοντες je prevzatý zo zápasníctva (porov. Democr. DK B 125; Her. VIII, 77) a znamená „poraziť“ súpera v zápase, t. j. prenesene „vyvrátiť“ reč protivníka.

[55] Porov. HOFFMANN, E.: *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1925, s.

28-30.

[56] Porov. argumentáciu 3. Gorgiovej tézy v spise *O nebytí*. K Prótagorovmu postojú v *Pravde*, ktorý bol zrejme kritikou eleatského spochybnenia skúsenostného sveta porov. Plat., *Theat.* 152c-d, 171a-d; *Crat.* 385e-386a.

[57] Porov. Arist., *Poet.* 1447b24-29.

[58] Porov. Plat., *Grg.* 502c-d: tragédia zbavená verša, rytmu a melódie sa stáva iba „rečou pre zástupy ľudí“ a slúži na lahodenie (Platón tu používa pre básnictvo hanlivý výraz *démégoria* = „hovorenie k ľudu“).

[59] Nezabúdajme, že grécky výraz *πρᾶγμα* má široké pole významov; primárne neoznačuje „vec“, ale „čin“, „skutok“, ktorý je zviazaný s konaním (*πρᾶξις*).

[60] Gorgias, *De Xenophane, de Zenone, de Gorgia* 980b3-7. Prel. K. Boháček. Porov. tiež Gorgias B 3,§79 a §82 zo Sexta Empeirika, *Adv. Math.* VII.

[61] Porov. Gorgias, B 11, 8-14.

[62] Plat., *Phdr.* 261a.

[63] Porov. Theofrastos, zl. 64-65 Wimmer. Bližšie pozri ROSENMEYER, T. G.: Gorgias, Aeschylus, and Apatē. *American Journal of Philology*, roč. 76, 1955, č. 3, s. 236 - 237.

[64] Arist., *Rhet.* 1356a5-11. Aristotelés v tejto pasáži kritizuje dobových učiteľov rečníctva, ktorí vyhlasujú, že rečníkova poctivosť nemá žiadny vplyv na jeho presvedčivosť.

Tento článok je súčasťou realizácie projektu č. 20-361-02321 (*Umenie reči medzi sofistickou a sokratikou*), ktorý podporil z verejných zdrojov Fond na podporu umenia.

Vladislav Suvák

Prešovská univerzita v Prešove

Filozofická fakulta

Inštitút filozofie

17. novembra 1

080 01 Prešov

e-mail: vladislav.suvak@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3067-9870>