

Aké je miesto Eukleida medzi megarikmi?

VLADISLAV SUVÁK, Inštitút filozofie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, Prešov, Slovenská republika

SUVÁK, V.: What is Euclid's Place among the Megarians?
FILOZOFIA, 80, 2025, No 3, pp. 362 – 378

The paper asks whether Euclid of Megara is a typical Socratic who examines the good life or a Megarian who combines Socratic ethics with the Eleatic doctrine. Firstly, the author analyzes the testimonies by Diogenes Laertius, Aristocles, and Cicero that identify Euclid as the founder of the Megarian line (part 1 – 4). The analyses result in an ambiguous assessment of Euclid as an Eleatic Socratic, which seems to have originated in the Hellenistic doxographies. Then the author returns to the theme of Megarian school and shows that within the Megarian movement we should consider several lines, and only the latest line of Dialecticians could be called a school (part 5). Finally, the author reviews the extant testimonies for Euclid (part 6). It shows that, with few exceptions, Euclid is portrayed in ancient accounts as a Socratic with an interest in ethical problems. The only direct fragment cited by Stobaeus does not suggest any connection with Eleatic doctrine.

Keywords: Euclid of Megara – Parmenides – Socrates – Megarian school – ancient doxographies

1. Kto sú megarici

Antickí autori používajú pre príslušníkov megarskej školy rôzne označenia. Zaujímavá je v tejto súvislosti kapitola, ktorú venuje Diogenés Laertský Eukleidovi. Začína odkazom na spis *Diadochai* od Alexandra Polyhistora, ďalšia zmienka sa týka Eukleidovho záujmu o Parmenida a následne doxograf pripomína spätosť Eukleida s jeho nasledovníkmi, ktorých nazýva neutrálnejšie „megarici“ alebo „dialektici“, či expresívnejšie „eristici“. Takéto uvedenie je typické pre doxografie, pretože čitateľovi má byť zrejmé: (1) o akú líniu následníctiev ide, t. j. od Parmenida smerom k Eukleidovi a neskorším megarikom; (2) ktorý prvok je kľúčový pre ich identifikáciu, t. j. v prípade Eukleida je ním eleatský spôsob dokazovania jestvujúceho.

Ťažkosti spojené s hodnotením megarikov spôsobujú pramene. Väčšina správ pochádza od doxografov zameraných na vytváranie „nástupníctiev“ (*diadochai*), ale závery, ktoré formulujú, pôsobia nejednoznačne. Ako príklad si môžeme uviesť pôvod „megarskej školy“. Základnými textami sú pre nás Diogenove *Životopisy*, Aristoklov spis *Peri filosofias* a Ciceronova rozprava *Academica priora*. Každý z týchto prameňov si stanovuje iné kritériá hodnotenia, takže keď im chceme porozumieť, neostáva nám nič iné, ako oddeliť doxografické konštrukty od konkrétnych tém, ktorých zdrojom sú zlomky zo stratených spisov megarikov (von Fritz 1931, 707).

2. Diogenova správa

Pri pohľade na Diogenov výklad pôvodu megarskej školy vidíme, že Eukleidovu pozíciu charakterizuje ako spojenie eleatizmu a sokratizmu (Diog. Laert. II 106):

Ustanovil (*scil.* Eukleides) jedno dobro nazývané mnohými menami; raz ho nazýva rozumnosťou, inokedy bohom, potom myslou a tiež ostatnými menami; popieral všetko, čo by mu odporovalo, vyhlasujúc, že to neexistuje.¹

Doxograf odvodzuje pôvod Eukleidovho myslenia od Parmenida, ktorého menuje hneď v úvode. Keď sa zamyslíme nad tým, ako Diogenés spája Eukleida so Sokratom, zistíme, že je to len jedno slovo, spodstatnené adjektívum *to agathon*, „dobro“. Oprávnené by sme si mohli klásť otázku, či tento výraz neodkazuje skôr na Platónovu ideu Dobra ako na sokratovské skúmania dobrého života. Vrátime sa k tomu nižšie.

Megarici sú z pohľadu doxografov nasledovníci eleatskej predstavy o jestvujúcim, ktoré je jedno, súvislé, nedeliteľné. Zjednodušene by sme mohli povedať, že východiskom eleatského myslenia je potvrdenie jedinej možnej cesty skúmania „(to) je“ (*esti*), ktorá demaskuje zdanlivý charakter stávania sa, o čom nás ubezpečujú naše zmysly (DK 28 B 2; DK 28 B 8, 15-16). Východiskom Eukleidovho myslenia je však *to agathon* nazývané mnohými menami, z čoho by malo vyplynúť vylúčenie existencie jeho opaku.

Položme si otázku, ako by Parmenides obhájil tézu, že dobro, ktoré je vždy jedno, prisúdime mnoho mien? Ak uplatníme eleatskú logiku, zrejme dospejeme k záveru, že dobro tým zmnožujeme, lebo „byť myslený a byť je to isté“ (DK 28 B 3; DK 28 B 8, 35-45). Diogenova správa o Eukleidovi nám neumožňuje bližšie vysvetlenie vzťahu medzi dobrom a jeho „menami“. Niektorí historici navrhujú,

¹ Číslovanie zlomkov sa pridrižiava edície Giannantonioho (1990); skratka SSR. Slovenský preklad Andreja Kalaša miestami mierne upravujem s ohľadom na výklad.

aby sme rôzne mená považovali za číry výplod jazyka, ktorý produkuje zdanlivú mnohorakosť dobra (Hermann 1893, 243 – 245). Iní predpokladajú, že výrazy ako „rozumnosť“, „boh“, „mysel“ patria k najvyšším pojmom, takže všetky vyjadrujú jedinú entitu, ktorou je samotné dobro (Zeller 1875, 221 – 222). Ďalší zase prisudzujú megarikom nominalistickú pozíciu (Prantl 1855, 36 – 37). Tieto vysvetlenia však nemajú oporu v antických svedectvách. Diogenova správa nehovorí o zdanlivosti mien pre dobro, ani o hierarchii pojmov, ani o tom, že „rozumnosť“, „boh“, „mysel“ sú pojmy, ktoré v skutočnosti neexistujú.

Zrejme by sme sa nemali pýtať na bytnosť „ne-dobra“ a jeho podivných mien ako ne-rozum, ne-boh, ne-mysel, lebo v skutočnosti neexistujú, takže tieto „zdanlivé jestvujúcna“ nemožno ani myslieť ani vysloviť. Na druhej strane, ak by sme nazreli do sokratovskej literatúry, protiklad k *areté* by sme našli – bolo by ním *to kakon*, teda „chyba“, „omyl“. Chyby (*ta kaka*) nie sú neexistujúce veci, my ich skutočne činíme a následkom toho škodíme sami sebe. Chyby nie sú „logické omyly“, ale nesprávne konania, ktoré nám neprinášajú úžitok.

Rozdiel medzi Parmenidovou a Eukleidovou pozíciou by mohol spočívať v tom, že zatiaľ čo eleat dokazuje bytnosť jestvujúceho, tak sokratovec hľadá bytnosť dobra, všetky *agatha* považuje za prejavy jedného *agathon* a všetky *aretai* za prejavy jednej *areté* (Döring 1972, 85). V sokratovskej literatúre narazíme na stopy skúmania dobra, ktoré má viacero mien, čo by mohlo navodzovať dojem, že doxografické hodnotenie Eukleida má sokratovský základ (porov. Platón, *Gorg.* 474c – 475b). Jedným z takýchto miest je rozhovor Sokrata s Euthydémom v Xenofónových *Memorabiliách* IV 6, 7, kde argumentuje, že keď sú múdri ľudia múdri v tom, čo vedia, tak sú múdri svojím vedením. O niečo nižšie pokračuje ďalšími príkladmi (dobro, krása, statočnosť) a vysvetľuje, že dobro je dobré preto, lebo je užitočné, takže môže mať viacero mien (podobne ako múdrosť). Ale ak pripustíme, že Eukleidovo dobro má viacero mien, tak musíme pripustiť aj to, že sokratovské dialektické postupy majú ďaleko od toho, čo dokazujú eleati, keď hovoria o jednote *esti* nepripúšťajúcej žiadnu formu neexistencie. Sokrates v Xenofónových *Spomienkach* povzbudzuje Euthydéma k tomu, aby sa pozrel na niektoré veci iným spôsobom, ako je ten, ktorý považuje za správny. To však neznamená, že chce dokázať správnosť svojho hľadiska na úkor tých ostatných. Sleduje iný cieľ, ktorým je etická problematizácia vecí všeobecne považovaných za múdre, dobré, krásne, statočné.

V nadväznosti na predpoklad niektorých historikov, že Eukleides uvažuje o jednote *aretai* a uchopuje ju ako dobro (Gigon 1972, 106 – 107), by sme si mali položiť otázku, prečo sa Diogenov zlomok zmieňuje iba o jednej *areté*, t. j. o rozumnosti (*frónésis*)? Ďalšie dve „mená“ (*onomata*) pre dobro sú „boh“ (*theos*)

a „myseľ“ (*nús*), čo nie sú príklady *aretai*. Diogenova správa hovorí, že existujú aj iné mená (*ta loipa*) pre dobro, ale my nevieme, čo si máme pod tým predstaviť. Je ich viac alebo je ich nekonečne veľa? Niektorí komentátori (Döring 1972, 86) hľadajú oporu v Plutarchovej správe o zakladateľovi eretrijskej školy (Plutarchos, *De virt. mor.* 2, 440e): „Menedémos z Eretrie zbavil zdatnosti tak mnohosti, ako aj rozdielnosti tvrdením, že zdatnosť je len jedna, hoci má mnoho mien: to isté totiž znamená umiernenosť, odvaha a spravodlivosť, rovnako ako slová *smrteľník* a *človek*.“ Menedémos bol Stilpónovým žiakom, čo by potvrdzovalo jeho spriaznenosť s megarikmi, ale inak je podobnosť s Diogenovou správou o Eukleidovi vonkajšková, pokiaľ nevieme, na čom sa zakladá Menedémovo tvrdenie, respektíve téza, ktorú pripisuje Diogenés Eukleidovi. Ak sa Menedémos hlási k údajnému zakladateľovi megarskej školy (čo Plutarchova správa ani nepotvrdzuje, ani nevyvracia), nedokazuje to o nič presvedčivejšie, že myšlienku o jednote *aretai* vyslovil ako prvý Eukleides, než tvrdenie, že ju neskorší megarici pripísali Eukleidovi, pretože ju sami rozvíjali. Preto nemáme dôvod dosadzovať za *ta loipa* tvrdenie, ktoré pripisuje Menedémovi Plutarchova správa.

Položme si otázku, čo by sme si mohli predstaviť pod druhým a tretím menom pre dobro, ktoré uvádza Diogenova správa výrazmi „boh“ (*theos*) a „myseľ“ (*nús*)? Ide o akýsi teologický moment v Eukleidovom myslení, ktorý je spätý s etickým ponímaním rozumnosti (*fronésis*)? Bezprostredne sa ponúka podobnosť s Anaxagorom, ale touto cestou by sme sa nemali uberať len preto, že Diogenés a Anaxagoras používajú rovnaké výrazy.² Analógiu so sokratovskou literatúrou by sme mohli hľadať v Xenofónových *Spomienkach* I 4, kde Sokrates dokazuje, že bohovia existujú a starajú sa o ľudí. Ak odhliadneme od apologetického rázu tejto pasáže, tak niektoré argumenty by mohli korešpondovať s Diogenovou správou, ktorá dáva boha do vzťahu s *nús*. Xenofónov Sokrates chce poučiť Aristodéma o povahe boha a hovorí mu: „tvoj rozum zaobchádza s tvojím telom, v ktorom býva, ako sa mu zachce; preto musíme veriť tomu, že rozum vládnuci všetkým veciam rovnako zaobchádza so všetkým, ako mu príde vhod, a že oko boha je schopné vidieť všetko naraz, a že božia rozumnosť je schopná starať sa o všetko naraz“ (*Mem.* I 4, 17). V Sokratovom výklade sa objavujú

² Porov. Jaeger (1953, 184 – 195): žiadny anaxagorovský zlomok nedáva boha do priamej súvislosti s *nús*; na druhej strane sa však takéto spojenie nevylučuje s Anaxagorovým učeníom, čo dokazuje hymnický charakter textu a taktiež epiteta pre *nús*, napríklad „nezmiešaný s ničím iným“, „zostávajúci sám v sebe samom“, „neobmedzený“, „ovládajúci sám seba“ atď.; porov. DK 59 B 12, 59 B 134.

všetky tri termíny, ktoré pripisuje Diogenova správa Eukleidovi, ale keďže nemáme bližšie svedectvá o eukleidovskom ponímaní *frónésis*, *theos* a *nús*, porovnanie s Xenofónovým Sokratom nám nepomôže. Jediné, čo môžeme potvrdiť, je to, že v sokratovskej literatúre sa problematizujú tieto tri termíny. Xenofónovým zámerom však nie je skúmanie vzťahu medzi *agathon* a trojicou *frónésis*, *nús*, *theos*, ale sokratovské rozvinutie starej xenofanovskej predstavy o bohu (*Mem.* I 4, 18).

Bližšie preskúmanie Diogenovej správy ukazuje, že pôvod megarského hnutia nevyjasňuje. Názor nemeckých historikov, ktorí prijímajú tézu o Eukleidovi ako sokratikovi ovplyvnenom Parmenidom (*Neueleat*), sa nedá historicky doložiť. Takisto nemôžeme bezvýhradne prijať ani tézu Kurta von Fritz (1931, 707 – 723) o sokratovskom Eukleidovi, respektíve tézu Klausa Döringa (1972, 87) o Eukleidovi, ktorý rozvíja eleatské prvky prítomné v sokratovskej dialektike.

Na okraj týchto diskusií poznamenajme, že ak je pravda, že Eukleides písal sokratovské dialógy, bolo by ťažké prisúdiť ich autorovi nejaký postoj, aj keby sa nám tieto texty zachovali v ucelenejšej podobe (ako v prípade Aischina zo Sfétu).

3. Aristoklova správa

Pozrime sa na druhý zdroj. Aristoklovo hodnotenie megarikov (*Peri filosofias*, zl. 2 [= SSR II O 26]) pracuje výhradne s eleatským vplyvom, akoby Sokrates nebol dôležitou autoritou pre pochopenie megarského myslenia:

Zastávajú názor, že (...) veriť treba jedine rozumu. Veď takéto niečo najskôr hovorili Xenofanes, Parmenides, Zenón a Melissos, neskôr Stilpónovi žiaci a megarici. Trvali totiž na tom, že jestvujúce je jedno a že nič iné neexistuje, nič nevzniká, nič nezaniká, ani sa vôbec nehýbe.

Spôsob a štýl tejto správy prezrádza, že jej zdrojom sú doxografie, ktoré vytvárali ešte pred alexandrijskými zostavovateľmi „nástupníctiev“ peripatetickí autori, nasledujúci Aristotela a Theofrasta. Zarážajúce na Aristoklovej správe sú dve veci: (1) medzi megarikmi a eleatmi nenachádza takmer žiadny rozdiel, obidvom líniam ide podľa neho o potvrdenie jestvujúceho ako skutočnosti uchopiteľnej iba rozumom, t. j. vôbec netematizuje dobro alebo *areté*; (2) k spoločenstvu eleatizovaných megarikov pridružuje Stilpóna, čo vôbec nekorešponduje so zachovanými zlomkami. Tieto dve zjednodušenia nás utvrdzujú v presvedčení, že Aristokles formuluje veľmi široké hodnotenie megarikov prevzaté z druhej ruky, čo dokladá výpočet následníctiev: Xenofanes → Parmenides → Zenón → Melissos → stúpenci Stilpóna → megarici.

4. Ciceronova správa

Do tretice uveďme Ciceronov text, ktorý by nám mohol objasniť pôvod megarského myslenia:

Megarské učenie bolo vznešené a starobylé. Zo spisov, ktoré som prečítal, vidím, že na jeho počiatku stál Xenofanes, (...) a potom ho nasledovali Parmenides a Zenón (...), preto sa podľa nich nazývajú stúpecami eleatského učenia. Potom ich nasledoval Sokratov žiak Eukleides z Megár, podľa ktorého dostali meno megarici. Vyhlasovali, že dobrom je jedine to, čo je jedno, podobné a vždy to isté. Prevzali mnoho aj od Platóna (*Acad. prior.* II 42, 129 [= *SSR* II A 31]).

Cicero vyhlasuje, že si prečítal megarské spisy a na základe svojho štúdia dospel k záveru, že na počiatku megarskej línie stáli Xenofanes, Parmenides a Zenón. Niet pochyb o tom, že doxografické hodnotenie megarikov sa presadilo medzi antickými autormi už v období helenizmu. Je pravdepodobné, že poznačilo aj Cicerona, ktorý sa zameriava (na rozdiel od Aristokla) na oblasť etiky, a uvádza, že megarici považujú za „dobro iba to, čo je jedno, vždy sebe podobné a so sebou totožné“. Zároveň poznamenáva, že megarskí vzdelanci „prevzali mnoho od Platóna“, čím nás opäť presúva na neistú pôdu, pretože novú dvojicu počiatočného vplyvu na megarikov tvoria eleati a Platón. Z určitého hľadiska by to dávalo zmysel, lebo parmenidovským ponímaním jestvujúceho a jeho logickými dôsledkami sa zaoberá Platón v neskorých dialógoch (*Sofistés*, *Parmenidés*), ale tým by sa takmer úplne vytratil vplyv sokratovských skúmaní *aretai* na prvých megarikov. Nezabúdajme, že Sokrates v raných Platónových dialógoch, ktorý má najbližšie k obrazom Sokrata v spisoch sokratovcov prvej generácie, sa nezaújima o eleatské zdôvodňovanie jestvujúceho, ale zaoberá sa primárne etickými problematizáciami života.

Zaujímavá je štruktúra Ciceronovej argumentácie: najprv zdôrazňuje starobylosť megarského učenia (*nobilis disciplina*) poukazom na genealogickú líniu (Xenofanes, Parmenides, Zenón), podľa ktorej sa megarici nazývajú *Eleatici philosophi*, vzápätí prechádza k Sokratovmu žiakovi Eukleidovi a jeho nasledovníkom, ktorí vyhlasujú, že dobrom je iba to, čo je jedno, podobné a vždy to isté. Napriek tomu, že nikto z trojice údajných zakladateľov (Xenofanes, Parmenides, Zenón) neproblematizuje vo svojom učení dobro, zdá sa, že sú s Eukleidom spriaznení, lebo Cicero pripisuje dobru (*bonum*) rovnaké atribúty, aké prisudzujú eleati jestvujúcemu (Döring 1972, 83 – 84): *unum* (= ἓν; DK 28 B 8, 6), *simile* (= ὁμοῖον; DK 28 B 8, 22), *idem semper* (= ταύτόν; DK 28 B 8, 29).

K Aristoklovej a Ciceronovej správe poznamenajme, že obidve sú ovplyvnené doxografickými históriami. Predstavme si, že by sa nám nezachoval žiadny Platónov dialóg a dnes by sme mali k dispozícii iba kapitolu o Platónovi u Diogena Laertia. Aký obraz by sme si vytvorili o myšlienkovom svete zakladateľa Akadémie? V prípade Eukleida sa nachádzame v situácii, že máme kapitolu o jeho pôsobení u doxografa, ale nemáme k dispozícii žiadne spisy. Preto musíme oddeliť zovšeobecňujúce hodnotenia megarikov, ktoré preukazujú zreteľné znaky doxografickej historiografie, od tých nemnohých správ, ktoré by mohli pochádzať z jeho spisov, aj keď sú príliš zlomkovité na to, aby sme na ich základe sformulovali hodnoverné závery o Eukleidovom pôsobení.

5. Megarská škola

Každá z trojice správ sa v niektorom bode odlišuje od ďalších dvoch, ale spája ich presvedčenie, že pre pochopenie megarského učenia je dôležitá Parmenidova téza o jednote jestvujúceho. Našlo by sa niekoľko ďalších svedectiev podporujúcich predstavu o priamom vplyve eleatizmu na megarikov (napríklad fragment 32 od Al-Mubaššira; Kurzová 2007, 38). V jednej poznámke píše Seneca (*Epist. ad Lucil.* XIII 43-45 [= zl. SSR II A 33]): „Zenón z Eley (...) vyhlásil, že nič neexistuje. Takmer v rovnakej oblasti sa pohybujú aj pyrrhónovci, megarici, eretriji a akademici, zavádzajúci nové učenie o tom, že poznanie nie je možné.“ Vtipná je formulácia, ktorá dáva do priameho vzťahu „nové učenie“ (*scientia nova*) a „nič nevedieť“ (*nihil scire*). Vyznieva to paradoxne, ak vezmeme do úvahy, že pevné poznanie je nutným predpokladom *scientia*, čo sa zároveň vylučuje s obsahom tohto učenia, čiže s nevedením. Na druhej strane, ak je obsahom nejakého učenia „nič“, tak zdanlivou témou vedenia sa môže stať aj nevedenie. Seneca kladie prehnaný dôraz na paradoxnosť eleatského východiska, čím naráža na všetky teoreticky zamerané myšlienkové prúdy, ktoré sú na hony vzdialené od riešenia praktických otázok voľby života. Ako uzatvára Seneca, prílišné lipnutie na argumentácii je nepriateľské voči duchu pravdy.

Porovnanie uvedených správ ukazuje, že buď vychádzajú priamo z alexandrijských doxografií (Diogenés Laertios), alebo sa v nich prejavuje vplyv historiografie peripatetickej (Aristokles) či alexandrijskej (Seneca). Jediný, kto nemusel byť ovplyvnený doxografiami, je Cicero, ale aj v jeho prípade nevieme, na základe čoho posudzuje megarikov ako jednoliate hnutie pôsobiace od Eukleida po Diodora. Možno mal k dispozícii texty neskorších dialektikov, možno práve oni presadzovali tézu, že Eukleides riešil podobné teoretické otázky ako „dialektická škola“. Alebo prevzal svoje hodnotenie od peripatetických historikov (Döring 1972, 83). V každom prípade staroveké svedectvá o pôvode megarského

učenia nie sú jednotné, lebo aj keď sú ich hodnotenia podobné, v jednotlivých záveroch sa odlišujú. Jediné, na čom sa zhodnú, je to, že už počas helenizmu sa presadila predstava o sokratovsko-eleatskom pôvode megarského myslenia, ktorú však nevieme doložiť na základe starších správ.

Podobné hodnotenia megarikov sa objavujú aj v modernej historiografii. Eduard Zeller, a naňho nadväzujúci nemeckí historici, sa pričínili o výklad megarikov ako jednotného hnutia sokratiky, ktoré spája sokratovské skúmania s eleatskou tradíciou. Eukleides bol podľa Zelleru najprv pod vplyvom eleatov, až neskôr sa pridal k Sokratovi (Zeller 1875, 208), takže sokratovské motívy začlenil do eleatskej predstavy o jestvujúcom. Takýto záver je príliš všeobecný a špekulatívny, lebo neberie do úvahy zásadné odlišnosti medzi eleatizmom zameraným na výklad jestvujúceho a sokratikou, ktorá sa vzdáva podobných skúmaní ako neuskutočniteľných a za hlavnú tému vyhlasuje problematizáciu života.

Po Zellerovi prichádza ďalšia skupina historikov, dokazujúca, že eleatské prvky sú prítomné priamo v sokratovskej dialektike, takže spojenie eleatizmu a sokratizmu pôsobí ešte prirodzenejšie (Hönigswald, 1924, 195 – 220). Títo autori vychádzajú pri posudzovaní toho, čo si máme predstaviť pod „sokratovskou dialektikou“, výlučne z Platóna (Stenzel 1931, 218), t. j. neberú do úvahy Xenofónove a Aischinove dialógy alebo zachované zlomky Antisthena či Stilpóna.

Moderné diskusie o eleatskom vplyve na megarikov trvajú viac ako sto rokov. Názory historikov sa líšia. Jedna skupina pripúšťa eleatské východiská megarského učenia a považuje ich za určujúce pre pochopenie megarikov ako myšlienkového hnutia (Zeller 1875, Natorp 1909, Stenzel 1931, Döring 1972, Montoneri 1984, Kurzová 2007). Druhá skupina popiera eleatský vplyv na megarikov (von Fritz 1931, Muller 1985, Giannantoni 1990), respektíve poukazuje na rozdielnu mieru tohto vplyvu u raných megarikov a neskorších dialektikov (Sedley 1977), pričom kladie dôraz na sokratovské základy megarského učenia.

S otázkou pôvodu megarského myslenia je zviazaná aj téma „školy“. Ak skutočne existovalo niečo ako „megarská škola“, znamená to, že „megarské myslenie“ malo viac menej jednotný ráz od samého začiatku? Bola to škola (*scholē*) rozvíjajúca učenie svojho zakladateľa alebo ide o doxografický konštrukt „následníctiev učiteľov a žiakov“ (*diadoché*)? Pri pozornejšom čítaní antických prameňov zistíme, že do diskusie by sme mohli pribrať aj ďalšie termíny, ktoré opisujú Eukleidovo pôsobenie: *agógé*, *diatribé*, *hairésis*. Tieto výrazy, na rozdiel od prvých dvoch, odkazujú na „spôsob života“, „životný štýl“, respektíve na „princípy“, ku ktorým sa hlási nejaké spoločenstvo so spoločnou predstavou o dobre vedenom živote.

Ak vezmeme do úvahy nezrovnalosti v zachovaných svedectvách, zistíme, že musíme pripustiť niekoľko odlišných podôb „megarskej školy“ alebo prinajmenšom niekoľko odlišných fáz v jej vývoji. Zaujímavá je v tejto súvislosti analýza prameňov, ktorú urobil David Sedley, so zámerom zaradiť Diodora Krona do širšieho kontextu helenistickej logiky. Výsledkom jeho skúmaní je vyčlenenie troch línií vo vývoji „megarskej školy“, ktorú by sme v konečnom dôsledku ani nemali nazývať školou (*scholé*), berúc do úvahy značné odlišnosti v charaktere týchto línií (Sedley 1977, 107): (1) megarská línia zameraná na etické otázky a zoskupená okolo Eukleida a Stilpóna (ako jediní pôsobia v Megarách); (2) eristická línia zameraná na teoretické riešenia sofiziem, zoskupená okolo Eubulida a Alexina; (3) dialektická línia zameraná na argumentačné postupy, zoskupená okolo Diodora a jeho žiaka Filóna. Línie (2) a (3) mohli mať vplyv na formovanie stoickej logiky, ale aj medzi nimi by sme mali rozlišovať. Línia (2) zrejme získala svoje označenie od kritikov eristických argumentov, takže nemusela tvoriť jednotné spoločenstvo s názvom „eristici“, skôr by sme dokázali identifikovať jednotlivých „eristikov“ (ako Eubulides). Línia (3) rozvíjala predikátovu logiku (v dialógu s peripatetikmi) a propozičnú logiku (v diskusii s ranými stoikmi), takže práve ona mohla mať najbližšie k názvu „škola“ (*scholé*).

V prospech toho, že „dialektici“ boli na konci 4. storočia pred Kristom samostatnou skupinou, svedčí fragment z Filippa (citovaný Diogenom Laertiom), ktorý sa pochvalne vyjadruje o Stilpónovej schopnosti pretiahnuť k sebe žiakov z iných dobových škôl (Diog. Laert. II 113 [= SSR II O 3]). Ak pripustíme, že Filippos sa vyjadruje korektne a Diogenés ho cituje správne, znamenalo by to, že Stilpón patril k úplne inej skupine „megarikov“ ako „dialektici“, konkrétne Paióneios alebo Difilos. Zároveň sa ukazuje, že takzvaní dialektici, ku ktorým patrí Diodoros Kronos a jeho žiak Filón, nemajú nič spoločné s Megarami a zrejme ani s najstaršími megarikmi. Inými slovami, dialektikov a megarikov by sme mohli rozlíšiť ako dve samostatné myšlienkové hnutia, ktoré pôsobia v rôznych epochách, lebo megarici sú ešte poslednými príslušníkmi klasických spoločenstiev, zatiaľ čo dialektici patria do ranej helenistickej epochy. Toto rozlíšenie nie je formálne, ak vezmeme do úvahy, že helenistické školy sa vymedzujú cez odlišné kritériá v porovnaní s tým, ako sa identifikujú stúpenci Sokrata alebo Eukleida. Minimálne medzi „megarikmi“, pôsobiacimi v Megarách krátko po Sokratovej smrti, a „dialektikmi“, pôsobiacimi v Aténach a v Alexandrii o dve až tri generácie neskôr, museli byť značné rozdiely. Tie vyplývali na jednej strane z rozdielnych tém, ktoré považovali za dôležité, a na strane druhej z iného myšlienkového kontextu, na ktorý reagovali. Najvýraznejšími predstaviteľmi týchto dvoch

línii boli Stilpón, nadväzujúci na Eukleida, a dialektik Diodoros Kronos. Ich protikladnosť je zrejmá aj napriek tomu, že ide o súčasníkov (Döring 1972, 149 – 156; Sedley 1977, 107). Protikladnosť v ich postojoch sa mohla týkať toho, ako chápali pôsobenie Eukleida, ku ktorému sa zrejme obidvaja hlásili.

6. Eukleides z Megár

O živote a pôsobení Eukleida nemáme takmer žiadne spoľahlivé správy. Najstaršie svedectvá zachované v sokratovskej literatúre potvrdzujú, že patril do užšieho kruhu prívržencov Sokrata (Platón, *Phd.* 59c; *Theat.* 142a-143b). Zrejme bol jedným z najstarších Sokratových žiakov (Gell, *Noct. att.* VII 10, 1-5 [= SSR II A 2]), čo by ho stavalo na podobnú úroveň ako obuvníka Simóna alebo Antisthena (von Fritz 1931, 129 – 130; Montoneri 1984, 39 – 44). Po procese so Sokratom sa vrátil do rodných Megár a krátko nato za ním prišli aj ďalší sokratovci, lebo sa obávali, že v Aténach nastanú represie [SSR II A 5]. Táto správa pochádza od Platónovho žiaka Hermodora a moderní historici nespochybňujú jej autenticitu, aj keď má výrazne dramatický ráz. Eukleides zrejme zotrval v Megarách až do konca života a zoskupil okolo seba hŕstku obdivovateľov, ktorá rozvíjala niečo, čo by sme mohli nazvať dedičstvom sokratovskej *paideia*. Vieme o nich z nemnohých správ, ktoré dokladajú, že medzi Eukleidom a jeho spoločníkmi nevládli inštitucionálne vzťahy, takže je takmer vylúčené, že by už v tomto čase pôsobila v Megarách „škola“ (Döring 1972, 98).

Množstvo správ o Eukleidovi má anekdotickú povahu. Ide o apofthégmy a historky, ktoré činia z nášho sokratovca smiešno-vážnu figúrku, podobnú iným nasledovníkom Sokrata. Typickým príkladom je Taurov príbeh o tom, ako Eukleides nasledoval Sokrata (Gell., *Noct. att.* VII 10, 1-5 [= SSR II A 2]): Počas zákazu návštev, ktorý nariadili Aténčania Megarčanom kvôli ich podpore Sparty, si Eukleides obliekal dlhú ženskú tuniku a na hlavu si dával závoj, aby sa v utajení dostal do Atén za Sokratom. Je to príbeh o konverzii, podobný príbehom ďalších sokratovcov, takže jeho hodnota je literárna (porov. príbehy o Antisthenovi [SSR V A 12], Aristippovi [SSR IV A 2], Platónovi [Diog. Laert. III 5]).

Keď sa pozrieme na Diogenovu kapitolu o Eukleidovi ako celok, zistíme, že doxograf vykresľuje Megarčana ako typického sokratovca, podobného iným stúpencom Sokrata. Jediná správa, ktorá dáva Eukleida do vzťahu s eleatmi, je vyššie citovaný zlomok (Diog. Laert. II 106 [= SSR II A 30]), do ktorého je včlenená veta o Eukleidovom záujme o Parmenidove spisy. Pokiaľ by sme vynechali z Diogenovej biografie vsuvku o Parmenidovi, možno by sme zazreli hmľitý obraz eukleidovského sokratovca. Niekoľko zlomkov nám totiž umožňuje vytvoriť si

akú-takú predstavu o Eukleidovom myslení. Predstavu, ktorá by bola udržateľná aj bez doxografického dôrazu na eleatizmus (von Fritz 1931, 707 – 709; Döring 1972, 84). Dve z týchto správ odkazujú na eukleidovské problematizácie ľudského dobra [SSR II A 32]; [SSR II A 30]. Ďalšou eukleidovskou témou mohli byť dialektické postupy [SSR II A 34], ktoré boli zamerané eticky, teda podobne ako Sokratova argumentácia v Platónovom *Euthydémovi*.

Keď oddelíme všeobecné hodnotenia, formulované antickými doxografmi, od konkrétnych tém, ktoré by mohli mať pôvod v spisoch najstarších megarikov, zistíme, že jediný priamy zlomok z Eukleidovho neznámeho dialógu nemá žiadnu súvislosť s eleatskou myšlienkovou tradíciou. Ide o text citovaný Stobaionom, ktorý má myšlienkovu bližšie k témam sokratovských spisovateľov ako Aischinés alebo Xenofón, než k Parmenidovi alebo Zenónovi. Najprv si zlomok prečítame, potom sa pokúsime o jeho výklad na pozadí toho, čo o ňom povedali moderní historici:

Z dvoch bratov má jeden démon mladícky vzhľad, aj vekom je mladší. Jeho meno je Spánok. Dá sa ľahko presvedčiť a nie je ťažké pred ním uniknúť. Druhý démon je neoblomný šedivý starec, ktorý sa nedá v ničom prehovoriť. Najviac lipne na veľmi starých ľuďoch. Keď raz príde, len ťažko sa ho zbaviš. Vôbec totiž nepočuje tvoje slová, pretože je celkom hluchý. Ale nič by si mu nevyjavil ani posunkami, lebo je slepý (Stob. III 6, 63 [= SSR II A 11]).

Moderní kritici nepochybujú o tom, že citát pochádza od Eukleida (von Fritz 1931, 708; Döring 1972, 80; Montoneri 1984, 45 – 46; Kurzová 2007, 239), ale rozchádzajú sa v tom, ako by sme ho mali čítať. V podstate navrhujú tri prístupy k Stobaiovmu svedectvu: (1) prvý vychádza z predpokladu, že dvojicu bratov tvoria Spánok a Smrť; (2) druhý poukazuje na možnú súvislosť medzi prvým bratom a Erosom; (3) tretí pracuje s analógiou medzi géniom (v Censorinovej správe) a sokratovským *daimonion* (v sokratovských dialógoch). Poďme sa pozrieť na jednotlivé stratégie čítania.

(1) Stobaiov fragment sa zmieňuje o dvoch bratoch, daimónoch, ktorí pôsobia na ľudí. Z citátu nie je jasné, o akú dvojicu ide, ale sochárska, maliarska a literárna tradícia nás posilňuje v presvedčení, že do eukleidovského zlomku by sme mali dosadiť dvojicu Hypnos a Thanatos, Spánok a Smrť. Meno prvého daimóna poznáme zo Stobaiovho textu (Hypnos), meno druhého daimóna by sme mohli doplniť na základe homérskych eposov, ktoré potvrdzujú existenciu dvoch božských bratov (Hom. *Il.* XVI 231; XVI 672 a 682). Ak je takýto prístup správny, Eukleidova alegória by mohla byť narážkou na Hesiodovu *Theogoniú*

758 – 766, v ktorej sa spieva o synoch temnej Noci, „mocných a hrozných bohoch“. Božskí bratia sa nepodobajú, aj keď sú to dvojčky, lebo Hypnos „je k ľuďom láskavý a pokojne obchádza zem i šíry chrbát mora“, zatiaľ čo Thanatos „má dušu zo železa a v hrudi bronzové srdce, ktoré nepozná zľutovania; ak sa niekoho zmocní, navždy ho drží v moci.“

Na tomto mieste treba poznamenať, že napätý vzťah medzi spánkom a smrťou patrí k tradičným *topoi* archaického myslenia, pre nás sú však dôležitejšie paralely so sokratovskou literatúrou.³ V závere Platónovej *Obrany* navrhuje Sokrates dva spôsoby, ako môžeme nazerať na smrť. Buď je to akýsi stav nebytia, v ktorom mŕtvy nemá žiadne pocity (*Apol.* 40c5-6). Alebo je to akýsi prechod a presťahovanie z tohto miesta na iné miesto (*Apol.* 40c7-9). Ak označíme prvú možnosť za „sokratovský“ výklad (smrť je prirodzenou súčasťou života), tak smrť bez pocitov by sme mohli prirovnať k spánku bez snov. Sokrates hovorí, že takáto smrť je „podivuhodným ziskom“ (*Apol.* 40c1-2). Pokiaľ označíme druhú možnosť za „platónsky“ výklad (podobný argumentácii vo *Faidóni*), tak smrť bude presťahovaním do Hádovej ríše, kde človeka postretne „veľké dobro“.⁴

S prvým prístupom k smrti by korešpondovala pasáž z Eukleidovho dialógu, ak by sme dosadili za druhého daimóna Thanata. To Thanatos „lipne na starých ľuďoch“ (starých ako Sokrates, ktorý si v Xenofónovej *Obrane* myslí, že jeho život sa naplnil); Thanatos je ten, „koho sa ťažko zbavíš“ (lebo smrť patrí k životu), to Thanatos „je celkom hluchý“ a „slepý“ (preto musíme prijať nevyhnutné, ako to činí Sokrates). Analógie medzi záverom Platónovej *Obrany*, úvodom Xenofónovej *Obrany* a zlomkom z Eukleida naznačujú, že tieto texty odkazujú na spoločný eschatologický *topos*. Smrť pochopená ako dlhý spánok bez snov v Platónovej *Obrane* by mohla byť nepriamou alúziou na Eukleidov zlomok u Stobaia.

(2) August Meineke (1867, zv. IV, 259 – 261) navrhuje, aby sme za prvého z bratov (Spánok) dosadili Erosa, ktorý „má mladícky vzhľad a je mladší aj vekom“, čo by bolo prirodzené, s ohľadom na Stobaiovo zaradenie citátu do oddielu s podtitulom *O nestriedmosti*. Zlomok by mohol byť súčasťou Eukleidovho spisu *Erótikos*, čo však viacerí historici odmietajú (Döring 1972, 45). Odhliadnuc

³ Relatívna protikladnosť medzi spánkom a smrťou je kľúčová pre Herakleita, ktorý oddeľuje „bdejších“ od „spiacich“ na základe ich schopnosti rozpoznať *logos* ako princíp všetkého diania (DK 22 B 1, B 2).

⁴ Na rozdiel medzi „sokratovským“ a „platónskym“ prístupom k smrti a pochovávaní tiel poukazuje aj M. Luz (2022), ktorý interpretuje pasáž z Platónovho *Faidóna* (115c-e) ako intertextovú hru so starším, pravdepodobne Eukleidovým spisom.

od názvu dialógu, citát by mohol byť alegóriou na výchovu prirovnanú k erotickej láske, ktorá je dôležitou témou sokratovskej literatúry – snahu o ovládnutie vášní stotožňujú sokratovskí autori s pôsobením výchovy. Takáto stratégia čítania je však veľmi neistá, takže sa z nej nedajú vyvodzovať ďalekosiahle závery (Giannantoni 1990, zv. 4, 55 – 60; Brancacci 2005, 144).

(3) Aldo Brancacci (2005, 143 – 154) vychádza pri výklade zlomku z rozdielu medzi pasážami u Stobaia a Censorina, ktorý zrejme odkazuje na ten istý Eukleidov dialóg. Najprv sa venuje Stobaiovej pasáži o dvoch daimónoch: chápe ich ako sily, ktoré nepôsobia na človeka súčasne. Ak dosadíme za druhého daimóna Thanata, ukáže sa, že Eukleidov zlomok mohol byť súčasťou logu o smrti. Literárne podoby takýchto rečí poznáme (Xenofón, Platón, Antisthenés), čo vedie Brancacciho (2005, 145 – 146) k záveru, že Sokratovým spoludiskutujúcim v Eukleidovom dialógu bol jeho dôverník Kritón (Diog. Laert. II 108 [= SSR II A 10]). Podobnosť s Platónovým *Kritónom* potvrdzuje práve „logos o smrti“.

Ďalšie paralely so sokratovskou literatúrou nachádza Brancacci u Censorina:

Avšak sokratovec Eukleides hovorí, že pri každom z nás bez rozdielu stojí daimón dvojakej povahy. O tejto veci sa možno dozvedieť v knihe satír u básnika Lucillia (*De die nat.* 3, 3 [= SSR II A 11]).

Aj keď sú pasáže u Censorina a Stobaia podobné, Censorinova parafráza sa líši od Stobaiovho citátu tým, že daimónska dvojica sa nespája so Spánkom a Smrťou. Latinský výraz *genius* je obdobou gréckeho slova *daimón*. Brancacci interpretuje Censorinov výraz *duplicem genius* ako jednotnú duchovnú silu, ktorá má dvojakú funkciu a pôsobí v každom človeku súčasne (čo korešponduje s rímskymi náboženskými predstavami). *Genius* by mohol byť eukleidovskou obdobou Sokratovho *daimonion*. Jediný rozdiel medzi *duplicem genius* a *to daimonion* spočíva v tom, že *daimonion* sa vyjadruje v singulárnej forme na rozdiel od „daimóna dvojakej povahy“. Zásadná otázka znie, či dvojica Stobaiových daimónov, ktorú moderní kritici identifikujú so Spánkom a Smrťou, korešponduje s dvojitým géniom u Censorina. Zdá sa, že Censorinov *genius* má všeobecnejšiu pôsobnosť (týka sa ktoréhokoľvek človeka).

Pri porovnaní Platónových a Xenofónových textov zistíme, že pracujú s rozdielnym ponímaním *daimonia*: Platónovmu Sokratovi bráni „vnútorný hlas“ vykonávať to, čo je nesprávne (*Apol.* 31c-d; *Theaet.* 151a). Na druhej strane Xenofónov Sokrates opakovane hovorí, že *daimonion* mu nielen bráni, ale v niektorých situáciách ho povzbudzuje k tomu, aby robil, čo je potrebné konať (*Mem.* I 1, 1-5; I 6, 14). Ak pripustíme, že výraz *genius* je latinským prekladom gréckeho *daimonion*, tak spolu s Brancaccim by sme mohli povedať, že Eukleides – jediný

sokratovec, ktorý uvažuje o dvojakej funkcii daimóna (*genius duplex*) – poníma túto božskú silu podobne ako Xenofón, ktorý prisudzuje Sokratovmu *daimoni* dvojakú funkciu (Brancacci 2005, 152).

7. Záver

Na otázku, aké je miesto Eukleida medzi megarikmi, nedokážeme jednoznačne odpovedať, lebo nemáme dostatok historických svedectiev. Preto musíme byť opatrní pri preberaní doxografických hodnotení Eukleida. Vieme, že patril do úzkeho okruhu Sokratových žiakov, ale eleatský vplyv na jeho učenie nedokážeme overiť. Jedna veta u Diogena Laertskeho, ktorá načrtáva Eukleidovo ponímanie dobra, je príliš všeobecná na to, aby sme z nej vyvodili nejaký záver. Navyše je možné, že pripisuje Eukleidovi ako „zakladateľovi školy“ niečo, čo mu prisúdia až jeho nasledovníci s odstupom niekoľkých generácií. Nemôžeme vylúčiť ani dokázať, že to bol Eukleides, kto ako prvý vyslovil tézu o jednom dobre, respektíve tézu o jednote *aretai*. Mohlo ísť o učenie rozvíjané neskoršími megarikmi, ktorí ho spätne prisúdili svojmu zakladateľovi. Ak mal Cicero k dispozícii megarské spisy, mohli to byť texty neskorších dialektikov, ktorí boli presvedčení o tom, že Eukleides riešil podobné teoretické otázky ako príslušníci „dialektickej školy“.

Jediný zachovaný fragment z Eukleidovho dialógu nenaznačuje žiadnu súvislosť s eleatským učením o jednote jestvujúceho. Je možné, že Eukleides nemal vlastné učenie o dobre, ale zaoberal sa, ako typický sokratovec, výchovou k dobrému životu, ktorá sa týkala tak jeho samého, ako aj jeho blízkych.

To sú hlavné dôvody, prečo nevieme uspokojivo odpovedať na otázku, či Eukleides vniesol eleatské prvky do sokratovských problematizácií života. Ale keby sme sa opýtali inak, napríklad či sú prítomné v sokratovskej dialektike nejaké prvky eleatského zdôvodňovania, otvoril by sa pred nami priestor, ktorý by umožnil určitú predstavu o prepojení eleatizmu a sokratizmu (porov. Döring 1972, 87; Brancacci 2017, 170 – 177). Najprv by sme si však museli vyjasniť niekoľko dôležitých bodov súvisiacich s charakterom sokratovskej dialektiky. Pomenujme aspoň tri: (1) čo mohla prevziať sokratovská dialektika z eleatskej argumentácie? (2) akú podobu dialektiky rozvíjali jednotliví sokratovci? (3) existoval nejaký rozdiel medzi dialektikou v raných a neskorých Platónových dialógoch? Keďže tieto otázky si vyžadujú priestor, ktorý by zaplnil viacero štúdií, naznačím iba niekoľko predbežných téz. Helenistickí doxografi spájajú pôvod dialektiky so Zenónom z Eley, ale bez bližšieho vysvetlenia (porov. Diog. Laert. VIII 57; IX 25). Na základe dvoch pasáží z Platónovho *Parmenida* (127d-128e a 135d-136c) sa zdá, že Zenón rozvíjal vlastnú metódu argumentácie, zameranú

na potvrdenie Parmenidových záverov; tá spočívala v tom, že vyvracal pravdivosť téz, ktoré boli v protiklade s Parmenidovými názormi. Ak táto pasáž nie je intertextová hra, mohli by sme povedať, že Zenón používal *elenchos* ešte pred Sokratom, ktorého poznáme z Platónových raných dialógov, a že jadrom „pôvodnej“ dialektiky bolo vyvracanie podobné sokratovskému *elenchu*. Na druhej strane je zrejmé, že medzi tým, aký význam prisudzuje dialektike Zenón v *Parmenidovi*, t. j. v jednom z Platónových neskorších dialógov, a tým, aký charakter má sokratovská dialektika v textoch raného Platóna (alebo v spisoch Xenofónových či Aischinových), spočíva značný rozdiel.

Dialektika v Platónových raných dialógoch je skúmanie, ktoré sa uskutočňuje v diskusii, s prísľubom, že spolubesedníci sa dopracujú k spoločnému súhlasu o skúmanej veci. Zmyslom rozhovorov nie je lepšia znalosť vecí, ktoré sú témou rozpravy, ale zmena spôsobu života na základe zmeny zmýšľania. Ide o skúšku charakterov, s dosahom na praktické konanie. Tento model dialektiky by sme mohli nazvať „sokratovský“, aj keď nevieme, do akej miery je dielom Platónovým, a do akej miery dielom starších sokratovcov, t. j. Antisthena, Aischina, Xenofóna, či Eukleida. Ak vymedzíme dialektiku pomocou Sokratovej maximy v Platónovej *Obrane* ako starosť o rozum, pravdu a dušu, aby bola čo najlepšia (*Apol.* 29d), tak pochopíme, že Sokrates nemá privilegované postavenie v diskusii – pravým vychovávateľom starosti o seba nie je učiteľ alebo odborník, ale samotná reč (*logos*).

Dialektika v neskorších Platónových dialógoch sa mení z umenia, ktoré nás povzbudzuje k zmene spôsobu života, na vedenie o skutočných veciach, ktoré sa majú stať kritériom premeny človeka aj celej obce. Tento model by sme mohli nazvať „platónsky“. Z nášho pohľadu je zaujímavé, že Platón vymedzuje „dialektické vedenie“ na pozadí eleatského ponímania jestvujúceho, ktoré zároveň prekračuje. Uvedme aspoň jednu pasáž z *Filéba* (16c-e), ktorá vysvetľuje, k čomu sa máme dopracovať pomocou dialektiky: musíme pochopiť, že veci, ktoré nazývame jestvujúcimi, sa skladajú z jedného a mnohého, a majú v sebe obmedzenie zrastené s neobmedzenosťou – preto musíme predpokladať vždy jednu ideu a tú máme hľadať. V takomto spôsobe skúmania spočíva nielen rozdiel medzi dialektikou a eristikou, ale aj možnosť, aby sme skrz dialektiku poučovali iných. To znamená, že dialektik je učiteľ povolaný poučiť iných o skutočných veciach. Tu narážame na zásadnú zmenu v ponímaní dialektiky, lebo žiadny účastník dialektickej rozpravy v Platónových raných dialógoch nie je v pozícii učiteľa – Sokratova úloha spočíva v tom, aby inicioval skúmanie, aby kládol otázky, na ktoré on sám nemá lepšie odpovede ako jeho spolubesedníci. Zásadná premena

sa týka priestoru, v ktorom sa uskutočňuje dialektické skúmanie: už ním nie je reč, ale duša potvrdzujúca pravdu jestvujúceho, lebo jestvujúce a pravda je to isté.

Snahy neskorého Platóna o uchopenie dialektiky ako vedenia rozpoznávať podľa rodu jestvujúca, ako sa jednotlivé veci môžu zlučovať a ako nie, dávajú dialektike výrazne ontologický význam. Platón sa pokúša prekonať Sokratove dialektické skúmania *aretai* bez jasných odpovedí (ako ich poznáme z raných dialógov) novým konceptom dialektického vedenia, ktoré sa zakladá na rozumovom výklade príčin (porov. *Meno* 98a3-4), čím sa presúva ťažisko dialektiky z etiky na ontológiu.

Zhrnuté a podčiarknuté, odpoveď na otázku, či sú prítomné v sokratovskej dialektike nejaké prvky eleatského zdôvodňovania, má síce určité opodstatnenie, ale ak by sme Eukleida vnímali ako nasledovníka Sokrata, a nie Platóna, tak v sokratovskej dialektike by sme našli len málo styčných bodov s eleatským učením. Eukleides bol pravdepodobne typický sokratovec a príklon k eleatizmu mu pripísali až neskorší autori. Slovo „pravdepodobne“ odkazuje na neisté antické svedectvá, ktoré nám nedovoľujú presnejšie hodnotenie, takže naša rekonštrukcia Eukleidovho pôsobenia ostáva v mode pravdepodobného.

Literatúra

- BRANCACCI, A. (2005): The Double Daimōn in Euclides the Socratic. *Apeiron*, 38 (2), 143 – 154. DOI: <https://doi.org/10.1515/APEIRON.2005.38.2.143>
- BRANCACCI, A. (2017): Socratism and Eleaticism in Euclides of Megara. In: Moore, C. – Stavru, A. (eds.): *Socrates and the Socratic Dialogue*. Leiden: Brill, 161 – 178.
- DÖRING, K. (1972): *Die Megariker*. Amsterdam: Grüner.
- FRITZ, K. von (1931): s. v. Megariker. In: Mittelhaus, K. – Kroll, W. (eds.): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Supplementband V. Stuttgart: J. B. Metzler, 707 – 723.
- GIANNANTONI, G. (1990): *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Vol. I – IV. Napoli: Bibliopolis.
- GIGON, O. (1972): Studien zu Platons *Protagoras*. In: A. Graeser (ed.): *Studien zur antiken Philosophie*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 98 – 154.
- HERMANN, K. F. (1893): *Geschichte und System der platonischen Philosophie I*. Heidelberg: Winter.
- HÖNIGSWALD, R. (1924): *Die Philosophie des Altertums: Problemgeschichtliche und systematische Untersuchungen*. Leipzig: B. G. Teubner.
- JAEGER, W. (1953): *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart: Kohlhammer.
- KURZOVÁ, H. (2007): *Megarikové. Zlomky*. Praha: Oikymen.
- LUZ, M. (2022): Socrates' Burial in Plato and Euclides. *International Journal of the Platonic Tradition*, 16 (1), 1 – 14. DOI: <https://doi.org/10.1163/18725473-bja10019>
- MEINEKE, A. (1867): *Analecta critica ad Athenaei Deipnosophistas*. Lipsiae: Teubner.
- MONTONERI, L. (1984): *I Megarici*. Catania: Università di Catania.

- MULLER, R. (1985): *Les Mégariques*. Paris: Vrin.
- NATORP, P. (1909): Eukleides aus Megara. In: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Band VI 1. Stuttgart: J. B. Metzler, 1000 – 1003.
- PRANTL, C. von (1855): *Geschichte der Logik im Abendlande*. Bd. 1. Leipzig: Hirzel.
- SEDLEY, D. N. (1977): Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 203, 74 – 120.
- STENZEL, J. (1931): *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Leipzig: Teubner.
- ZELLER, E. (1875): *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Band II/1. Leipzig: Fues's Verlag.

Tento príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA 1/0031/23 *Miesto megarikov v sokratovskom hnutí*. Autor ďakuje anonymným recenzentom *Filozofie* za kritické prečítanie textu.

Vladislav Suvák
Inštitút filozofie
Filozofická fakulta
Prešovská univerzita
Ul. 17. novembra č. 15
080 01 Prešov
Slovenská republika
e-mail: vladislav.suvak@unipo.sk
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3067-9870>