

## CICERONOVA INTERPRETÁCIA HOMÉRSKEJ TEMATIKY: PRÍBEH O FILOKTÉTOVI

PETER FRAŇO, Katedra filozofie FF UCM, Trnava

FRAŇO, P.: Cicero's Interpretation of Homeric Motifs: The Story of Philoctetes  
FILOZOFIA 69, 2014, No. 3, pp. 246-255

Critical reflections on Homer's work have been an integral part of Greek philosophy from its very beginning. In ancient Roman philosophy Homer excited the interest of Marcus Tullius Cicero. The aim of the article is to outline Cicero's reflections on Homer as well as to explore one of the most original Cicero's interpretations of Homer focusing on the mythological story of Philoctetes, the king of Thessaly. It is shown, how the Roman philosopher used the figure of Philoctetes as an original interpretative means to illustrate not only various ethical theories (such as the Stoic conception of *virtue* or Epicurean conception of *pain*), but also physical theories (such as Skeptic theory of necessary causes) as well as logical theories and principles (e.g. rejecting the bivalence principle).

**Keywords:** Philoctetes – Cicero – Homer – Stoicism – Epicureism – Academic skepticism  
– *De fato*

V gréckom prostredí sú filozofické úvahy o Homérovi a homérskejších motívoch súčasťou už „predsokratovského“ myslenia.<sup>1</sup> V prípade ranej fázy dejín rímskej filozofie nám znemožňuje zaujať podobné kategorické stanovisko predovšetkým akútny nedostatok ucelenej latinskej filozofickej produkcie.<sup>2</sup> Myšlienková reflexia homérskejších námetov je v tomto období integrálnou zložkou iných žánrových foriem, pričom má veľmi často podobu výhradne umeleckých štylizácií. Napríklad aj známe *exordium* z Enniových *Letopisov* (lat. *Annales*), ktoré predstavuje Homéra ako exponenta pythagorejskej nauky o „prevteľovaní duší“ (gr. μεταμψύχωσις; lat. *transmigratio*), reprezentuje len typ dobovo vyhľadávanej poetickej obrazotvornosti (pozri Brink 1972). O primárne filozofickom využití homérskej tematiky preto môžeme hovoriť až od 1. stor. p. n. l., keď Marcus Tullius Cicero priblížil rímskemu publiku niektoré princípy helenistickej filozofie v samostatných spisoch.

<sup>1</sup> Bližšie pozri napr. niektoré zlomky u Xenofana (DK 21 B 11; 21 B 12) či Hérakleita (DK 22 B 56; 22 B 42). Interpretácii Homéra u neskôr pôsobiaco Antisthena sa podrobne venuje Vladislav Suvák (Suvák 2008, 55-61). Vzťah medzi Xenofanom a Homérom zas podrobne analyzuje Dariusz Kubok (Kubok 2014, 223-235).

<sup>2</sup> Najstaršiu fázu dejín rímskej filozofie vymedzujeme od obdobia pôsobenia Appia Claudia Caeca (4. – 3. stor. p. n. l.) po vystúpenie Tita Lucretia Cara či Marca Tullia Cicerona (1. stor. p. n. l.); (porovnaj Maurach 2006, 7-28).

**Cicero a homérska tematika.** S obsahovou stránkou homérskeho eposu sa rímsky filozof zoznámil už v ranej mladosti počas štúdia na gramatickej škole, ktorú absolvoval spolu s priateľom Atticom. Ako na príklade *Epistulae ad Atticum* presvedčivo dokazuje Carolyn Higbieová, Ciceronova znalosť homérskej problematiky vysoko prekračovala obvyklý rámec dobovej recepcie. Okrem neštandardného citovania veľkého počtu spevov z *Íliady* (11 spevov) a *Odysseie* (9 spevov), má totiž autor zjavné vedomosti aj o širšej textovo-kritickej tradícii. V jednom z listov napríklad spomína osobu alexandrijského filológa Aristarcha (*Att.* I, 14), inde zas vyjadruje túžbu čítať bližšie neurčené dielo gramatika Tyrannióna (ide tu asi o narážku na spis *Περὶ τῆς Ὀμηρικῆς Προσῳδίας*) (*Att.* XII, 6). Napriek týmto pozitívam však bádatelka upozorňuje aj na skutočnosť, že Cicero nikde v textoch neuvádza mená iných učencov (napr. Zénodota, Aristofana Byzantského, Kratéta z Mallu) a ani neoznačuje použité pasáže konkrétnym číslom zodpovedajúcej knihy, hoci toto členenie bolo už v období autorovho pôsobenia zavedené (Higbie 2011, 380, 385).

S nečíslovanými knihami sa stretávame aj vo filozofických dielach, no na rozdiel od privátnej listovej tvorby v nich absentujú priame grécke citácie veršov z *Íliady* a *Odysseie*. Cicero tu pracuje výlučne s latinským textom, ktorý najčastejšie pochádza z prostredia rímskej tradície umeleckého spracovania homérskeho námety (najmä od Q. Ennia, M. Pacuvia či L. Accia).<sup>3</sup> Tento odlišný postup vyplýva z autorovho striktného odlišovania medzi „súkromným“ (lat. *privatus*) a „verejným“ (lat. *publicus*) charakterom literárnej tvorby. Kým v osobnej korešpondencii so vzdelaným priateľom Attikom si ešte mohol dovoliť používať celé pasáže v gréčtine, filozofická spisba určená širokému obecenstvu už musela spĺňať úplne iné formálne požiadavky. Cicero si tu kládol za cieľ sprostredkovať rímskemu publiku nový umelecký žáner, a preto sa snažil v čo možno najväčšej miere obmedzovať grécky, a naopak výrazne preferovať latinský, t. j. „prirodzený jazyk“ (*sermo innatus*) (*Off.* I, 31, 111).<sup>4</sup> Používanie latinčiny však nevedie k tomu, že by v skúmaných dielach dochádzalo k výraznejšiemu uprednostňovaniu tých homérskeho postáv, ktoré sú nejakým spôsobom významovo späté s rímskym kultúrnym prostredím (napr. Aineias, Anchisés). Dokonca uňho nepozorujeme ani snahu zamerať svoj výklad výlučne na konanie niektorého konkrétneho hrdinu.

Cicero totiž využíva „mytologickú látku“ (lat. *fabula*) najmä ako funkčný prostriedok vhodný „na ilustráciu a zosilnenie argumentu alebo na zobrazenie myšlienky“ (Canter 1936, 39). Z tohto dôvodu sú homérske narážky značne variabilné, majú podobu krátkych „príkladov“ (lat. *exempla*) a tematicky vždy súvisia s obsahovým zameraním autorových diel. V spise *De natura deorum* preto nachádzame najmä kritiku homérskeho náboženstva, v diele *De divinatione* sa pertraktujú otázky predpovedania budúcnosti a naj-

<sup>3</sup> Napríklad v obsiahlom spise *Tusculanae disputationes* vôbec nenachádzame citácie gréckych veršov z *Íliady* či *Odysseie* a priame latinské preklady sú tu použité len trikrát (pozri *Tusc.* III, 9, 18; III, 26, 63; III, 27, 65). Zvyšnú časť tvoria práve citácie a parafrázy diel spomínaných latinských autorov.

<sup>4</sup> Otázke používania latinského jazyka v Ciceronovej filozofickej spisbe sa bližšie venuje Elena Urbancová (Urbancová 2003). Latinské znenie prameňov preberáme vždy z kritických edícií uvedených v zozname použitej literatúry. V prípade citovania zo spisu *De fato* uprednostňujeme vydanie Karla Bayera (Cicero 2000, 8-68). Všetky preklady z latinčiny sú naše vlastné.

početnejšej etickej literárnej produkcii zas dominuje buď vyzdvihovanie pozitívnych, alebo odsudzovanie negatívnych vlastností postáv z *Íliady* a *Odyseie*. Po obsahovej stránke majú Ciceronove príklady väčšinou podobu štandardných schematických korelácií typu homérski bohovia sú antropomorfní (*N. D.* II, 28, 70), darom veštenia nie je obdarený „rozumný Priamos“ (*Priamus sapiens*), ale „šialená Cassandra“ (*Cassandra furens*) (*Div.* I, 39, 85), Achilleovo, Agamemnónovo či Aiantovo správanie spôsobuje „hnev“ (lat. *ira*) (*Tusc.* IV, 23, 52), Odysseus používa pri rozhodovaní „rozum“ (lat. *ratio*) (*Tusc.* II, 21, 49-50) a podobne.<sup>5</sup> Keďže takýto druh súvzťažností nevyčníka veľkou originalitou, zameriame naše skúmanie na výklad jednej z mála inovačných zložiek autorovho uvažovania o homérskej tematike, t. j. na reflexiu príbehu o thesálskom kráľovi Filoktétovi.



Cicero

**Cicero a Filoktétés.** Hoci postava Filoktéta zaujíma v najstarších gréckych epických dielach marginálne postavenie, je významovo úzko spätá s trójskym cyklom. Z druhej knihy *Íliady* sa dozvedáme, že výborného lukostrelca Filoktéta uštipol na ceste do Tróje vodný had a kvôli náreku spôsobenému bolestivou ranou ho Achájski zanechali na ostrove Lémnos úplne osamoteného (*Il.* II, 716-725). Filoktétés strávi v obrovských bolestiach na opustenom mieste desať rokov, až kým poňho neprídu Odysseus a Achilleov syn Neoptolemos a nepresvedčia ho o potrebe návratu, keďže podľa veštby Priamovho syna Heléna nemohli Gréci dobyť Ilion bez Filoktétovej účasti (*S. Ph.* 604-613). Osobnosť thesálskeho kráľa preto predstavuje rozhodujúci činiteľ budúceho úspechu Achájcov v Trójskej vojne.

Príbeh o životnom osude Filoktéta bol v posthomérskom období umelecky spracovaný trojicou najznámejších gréckych dramatikov (Aischylos, Sofoklés, Euripidés) a do latinského jazykového prostredia ho tiež uviedol tragik Lucius Accius, na ktorého dielo *Philocteta* alebo *Philocteta Lemnius* sa rímsky autor neraz aj konkrétne odvoláva (napr. *Fin.* V, 11, 32; *Fam.* VII, 33). Zachované časti gréckych dramatických diel (najmä Sofoklov Φιλοκτήτης) umožňujú interpretovať postavu Filoktéta prevažne v kontexte politického a etického spôsobu uvažovania (pozri napríklad Hawkins 1999; Tessitore 2003). Cicero cituje hrdinovo meno celkovo štrnásťkrát.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Dôkladnú analýzu konania homérskeho postáv vo vzťahu k ich „psychosomatickému“ systému predkladá Matúš Porubjak (Porubjak 2010, 31-84).

<sup>6</sup> *Har.* 18, 39; *de Orat.* III, 35, 141; *Fin.* II, 29, 94 (dvakrát); V, 11, 32; *Tusc.* II, 7, 19; II, 14, 33;

Ak vylúčime primárne nefilozofické pasáže z diel *De oratore*, *De haruspicum responso*, ako aj zmienky z *Epistulae ad Familiares* a z *Epistulae ad Quintum fratrem*, tak nám zostane desať relevantných textových ukážok, ktoré sa z obsahového hľadiska dotýkajú všetkých troch oblastí súvekej filozofie, t. j. „fyziky“ (jedna ukážka), „logiky“ (dve ukážky) a „etiky“ (sedem ukážok) (gr. φυσική, λογική, ἠθική). Cicero teda rozširuje tradičný *modus interpretandi* tohto príbehu o dva netypické parametre.

**Filoktétés a éthiké.** Etická reflexia postavy Filoktéta sa v autorových filozofických dielach vyskytuje najčastejšie (sedem z desiatich úryvkov)<sup>7</sup> a v podobe štandardizovaných „príkladov“ slúži na zvýraznenie korelácie medzi pociťovaním neznesiteľnej bolesti na jednej strane (uštipnutie hadom) a neadekvátnou reakciou človeka na ňu na strane druhej (plač). Cicero sa odvoláva na túto súvzťažnosť pri výklade stoickej koncepcie „cnosti“ (lat. *virtus*) a pri kritike epikurejskej teórie „bolesti“ (lat. *dolor*).

Z druhej knihy spisu *Tusculanae disputationes* jasne vyplýva, že pre stoikov predstavuje Filoktétés prototyp človeka, ktorý nedokáže vedome potlačiť prejavy bolesti, ako sú „nariekanie“ (*eiulatio*), „kvílenie“ (*questus*), „stonanie“ (*gemitus*), „krik“ (*fremitus*), a preto nespĺňa kritériá, podľa ktorých by mohol byť mužom „statočným“ (*fortem*), „veľkodušným“ (*magno animo*), „trpezlivým“ (*patientem*), „dôstojným“ (*gravem*) či „povzneseným nad bežné ľudské starosti“ (*humana contemnentem*) (*Tusc. II*, 14, 33) (porovnaj *Tusc. II*, 23, 55). Jednoducho, nezvládanie bolesti vylučuje hrdinu z okruhu „udatných“, t. j. cnostných „mužov“ (lat. *virī boni*), keďže schopnosť potlačiť duševné a telesné utrpenie je vždy nerozlučne spätá s dominanciou rozumnosti. Ako správne pripomína Elena Urbancová: „*Vir fortis* sa vždy riadi príkazmi rozumu, takže jeho statočnosť je, na rozdiel od tradičného rímskeho chápania, neoddeliteľne spätá s múdrosťou, a nie iba s fyzickou silou a smelosťou“ (Urbancová 2002, 91). Pre stoikov tak postava Filoktéta predstavuje symbol absencie racionality, ktorý sa vždy vyznačuje negatívnymi povahovými črtami.

Iná situácia nastáva pri argumentácii proti Epikurovej zásade „Veľká bolesť je krátká, dlhá bolesť je ľahko znesiteľná“ (*Magnum dolorem brevem, longinquum levem esse*), ktorej dodržiavanie malo trpiacemu pomôcť prekonať rôzne stavy bolesti. Myšlienkový obsah tejto tézy sa v diele *De finibus bonorum et malorum* aplikuje na príbeh o Filoktétovi s cieľom dokázať praktickú neudržateľnosť Epikurovho stanoviska. Ak totiž má byť „bolesť krátká“ (*brevis dolor*), prečo trpí thezálsky kráľ neznesiteľnými mukami už desať rokov? A podobne, ak má byť „dlhé“ utrpenie „ľahko znesiteľné“ (*longus levis*) vďaka časovým prestávkam medzi bolestivými podnetmi, ako možno zdôvodniť hrdinovo takmer nikdy nepoľavujúce trápenie? Rímsky filozof totiž predpokladá, že ani prechodné zlepšenie stavu nemožno v pravom slova zmysle považovať za úľavu, keďže spomienka na predchádzajúcu bolesť vždy vyvoláva strach z budúceho súženia. Hlavným cieľom tohto výkladového postupu je ukázať, že bolesť sa nedá odstrániť jednoduchým nasledovaním všeobecných epikurejských fráz, pretože skutočným liekom na trýzeň sa stávajú výlučne

II, 19, 44; II, 23, 55; *Fat.* XVI, 36; XVI, 37 (dvakrát); *Fam.* VII, 33; *Q. fr.* II, 9 (8).

<sup>7</sup> *Fin.* II, 29, 94 (dvakrát); V, 11, 32; *Tusc.* II, 7, 19; II, 14, 33; II, 19, 44; II, 23, 55.

stoické princípy „cnosti“ (*virtus*), „veľkodušnosti“ (*magnitudo animi*), „zdržanlivosti“ (*patientia*) a „statočnosti“ (*fortitudo*) (*Fin.* II, 29, 94-95) (porovnaj *Tusc.* II, 7, 19; II, 19, 44).

Na týchto ukázkach môžeme zreteľne vidieť, že kým v prípade stoicizmu nadobúda hrdinovo prežívanie bolesti jasne negatívne črty, pri výklade epikurejskej teórie už slúži ako základný argumentačný bod, prostredníctvom ktorého sa vyvodzuje nutnosť nasledovania stoických etických princíпов.

**Filoktétés a fyziké.** Na rozdiel od etickej roviny nachádzame aplikáciu Filoktétovho príbehu na oblasť „fyziky“ (konkrétne na náuku *περὶ αἰτιῶν*) zobrazenú len v spise *De fato* (*Fat.* XVI, 36), kde slúži ako záverečný argument, ktorým sa dokazuje faktická odlišnosť medzi stoickou a skeptickou koncepciou nevyhnutnej príčiny. Explicitnú formuláciu tohto dôkazu predchádza niekoľko myšlienkových operácií. V 32.-33. kapitole diela *O osude* (*Fat.* XIV, 32-33) sa Ciceronova pozornosť najskôr obracia proti takzvaným „prirodzeným príčinám od večnosti“ (lat. *causae naturales ex aeternitate*), stotožňovanými so stoickým „osudom“ (gr. *εἰμαρμένῃ*; lat. *fatum*), prostredníctvom ktorých sa dali predpovedať budúce udalosti. Stoici totiž prirovnávali časovú os budúcnosti k „rozvíjajúcemu sa lanu“ (*rudentis explicatio*), ktoré neprináša nič nové, ale len opätovne odvíja predchádzajúce veci. A keďže tieto príčiny dokázali po sebe zanechávať určité „znaky“ (*signa*) a „znamenania“ (*notas*), ľudia, ktorí sa ich naučili správne interpretovať, dokázali pomocou nich predvídať budúcnosť (*Div.* I, 56, 127). V kontexte poznávania zas *causa naturalis ex aeternitate* predstavovala nevyhnutný, t. j. „iniciačný“ element každého ľudského rozhodovacieho procesu, ktorý síce pochádzal z vonkajšieho prostredia, no po podnietení ihneď prestal účinkovo pôsobiť.<sup>8</sup> Dokončenie kauzálneho procesu prevzala na seba „hlavná príčina“, ktorá sa už stotožňovala s vnútorným hodnotovým rebríčkom každého jednotlivého človeka.<sup>9</sup> Takýmto spôsobom Chrysippos obhajoval existenciu slobodného ľudského konania. Skepticky orientovaní filozofi však túto diferenciáciu neakceptovali, a práve vlastnosti nevyhnutnosti, temporálnej nadväznosti či externej „iniciácie“ považovali za základné deterministické prvky stoického učenia.

Cicero ako exponent akademického skepticizmu reagoval na stoickú teóriu *περὶ αἰτιῶν* náukou o náhodnom type kauzality, realizovaným prostredníctvom „prirodzených príčin bez večnosti“ (lat. *causae naturales sine aeternitate*), ktoré boli vyňaté z nevyhnutného kauzálneho rámca prírody, a tak vylučovali akúkoľvek možnosť presnej predikcie budúcich udalostí na základe retrográdneho rozpoznávania príčin. Kauzálny rad „prirodzenej príčiny bez večnosti“ nesiahal ďaleko do minulosti a spočíval „len vo vedomí rozhodujúceho sa a konajúceho človeka“ (Kalaš 2011, 92). Tento krok však priniesol viacero problémov, keďže

---

<sup>8</sup> Stoickú „iniciačnú“ príčinu označuje Cicero v spise *De fato* nejednotne. Okrem výrazu *causa naturalis ex aeternitate* používa aj varianty: *causa aeterna rerum futurarum* (*Fat.* X, 21), *causa antecedens* (*Fat.* V, 9; XI, 23; XI, 24; XIV, 31; XV, 34; XVII, 40; XVIII, 41; XVIII, 42; XIX, 43; XIX, 44), *causa antegressa* (*Fat.* X, 21; XIX, 45), *causa anteposita* (*Fat.* XVIII, 41; XVIII, 42), *causa externa* (*Fat.* XI, 23; XI, 24; XI, 25), *causa naturalis* (*Fat.* V, 9; V, 11; VII, 14), *causa principalis* (*Fat.* V, 9), *causa proxima* (*Fat.* XVIII, 41; XVIII, 42; XIX, 44).

<sup>9</sup> Stoickú diferenciáciu príčin prehľadne ukazuje Andrej Kalaš (Kalaš 2003, 128-136).

absolutizácia náhodnosti na úkor nevyhnutnosti sa nezlučovala s existenciou niektorých bežných fyzikálnych relácií. Preto sa skeptici rozhodli pozitívne vymedziť aj istý typ „nevyhnutnej“ príčiny, ktorú definujú „ako to, čo spôsobuje následok“ (*causa autem ea est, quae id efficit, cuius est causa*).<sup>10</sup> Ide tu o príčinu, ktorá priamo a prirodzene spôsobuje účinok, napríklad v prípade korelácií typu „zranenie“ je priamou príčinou „smrti“ (*vulnus mortis*), „pokazený žalúdok“ príčinou „choroby“ (*cruditas morbi*) či „oheň“ príčinou „pálavy“ (*ignis ardoris*).

V protiklade k akceptovanej pozícii stojí stoická temporálne zret'azená nevyhnutnosť, ktorá vidí nezvratnú reláciu aj medzi Hekabiným pôrodom Parida a vypuknutím Trójskej vojny či medzi Tyndareovým splodením Klytaimnéstry a Agamemnónovou smrťou (*Fat. XV, 34*). Vidíme, že takto chápaná nevyhnutnosť vedie podľa Cicerona k absurdným dôsledkom. Príčina prítomných a budúcich javov sa kladie ďaleko do minulosti a vzniká tak „nekonečný regres“ udalostí (*regressus ad infinitum*) (pravdivosť udalosti  $P_1$  sa zakladá na pravdivosti udalosti  $P_2$ , pravdivosť  $P_2$  na pravdivosti  $P_3$  a tak sa dá pokračovať donekonečna).<sup>11</sup>

Zo spisu *De fato* (*Fat. XVI, 36*) sa ďalej dozvedáme, že stoici<sup>12</sup> nenechali toto obviňenie bez odpovede a takisto vymedzili určitý druh priamej účinkovej príčiny „s ktorou sa všetko uskutočňuje nevyhnutne“ (*cum quo effici aliquid necesse sit*) a ktorá podľa diela *Topica* (*Top. 58*)<sup>13</sup> zapríčiňuje následok svojou „vlastnou silou“ (*sua vi*). Výraz *cum quo effici aliquid necesse sit* sa tak pravdepodobne funkčne prekrýval so stoickou príčinou, „prostredníctvom ktorej sa niečo deje“ (gr. αἴτιον δι' ὅ).<sup>14</sup> Vzhľadom na stoickú odpoveď rímsky autor upresňuje pôvodnú definíciu akceptovanej nevyhnutnej príčiny. „Termínu príčina nezodpovedá ani tak to, bez čoho sa nič nestane, ako skôr to, čo keď sa už dostavilo, nevyhnutne spôsobilo to, čoho je príčinou“ (*Nec id, sine quo quippiam non fit, causa est, sed id, quod, cum accessit, id, cuius est causa, efficit necessario*) (*Fat. XVI, 36*). Vidíme, že novým kardinálnym prvkom uznania nevyhnutnosti sa stáva časový aspekt, ktorého bližší význam Cicero ozrejmjuje práve prostredníctvom známeho mytologického príbehu o Filoktétovi:

---

<sup>10</sup> Skeptickú definíciu nevyhnutnej príčiny prekladáme voľnejšie. Cicero totiž doslova hovorí: „Príčina je to, čo spôsobuje to, čoho je príčinou.“

<sup>11</sup> V 35. kapitole spisu *De fato* (*Fat. XV, 35*) uvádza rímsky autor ako vzorový príklad procesu *regressus ad infinitum* časť Enniovej tragédie *Medea exul*.

<sup>12</sup> V latinskom texte sa stoici priamo nespomínajú. Cicero tu hovorí prostredníctvom zamlčaného subjektu v 3. os. pl. indikatívu prezenta aktíva: „hovoria“ (*aiunt*). Karl Bayer stotožňuje zamlčaný subjekt s predstaviteľmi Akadémie (nem. „Die Akademiker“) (Cicero 2000, 55). R. W. Sharples prekladá túto pasáž neutrálne (angl. „But they say“) (Cicero 1991, 83). Naša interpretácia sa stotožňuje s prevládajúcim názorom, ktorý za zamlčaným subjektom vidí predstaviteľov stoicizmu (pozri Schallenberg 2008, 211-212 pozn. 396).

<sup>13</sup> Znenie zo spisu *Topica* preberáme od R. W. Sharplesa (Cicero 1991, 94).

<sup>14</sup> Pozri Stob. *Ecl. I*, p. 138, 14 (= SVF I, 89); *I*, p. 138, 23 (= SVF II, 336). O charakteristických črtách tohto pojmu pozri (Kalaš 2003, 109-113; Schallenberg 2008, 212).

*Nondum enim ulcerato serpentis morsu Philocteta quæ causa in rerum natura continebatur fore, ut is in insula Lemno linqueretur? Post autem causa fuit propior et cum exitu iunctior. Ratio igitur eventus aperit causam.*

Lebo pokiaľ ešte Filoktétés nebol poranený hadím uštipnutím, aká príčina bola zahrnutá v prirodzenom poriadku vecí, že zostal zanechaný na ostrove Lémnos? Avšak z hľadiska neskoršieho časového horizontu už bola táto príčina spojená s výsledkom oveľa užšie a tesnejšie. Skrátka, spôsob akým udalosť nastane, odhaľuje príčinu.

*Fat. XVI, 36-37*

Rímsky autor využíva časovú perspektívu Filoktétovho príbehu na demonštrovanie relatívneho charakteru nevyhnutnej príčiny. Ešte „pred“ (*ante*) uskutočnením tejto udalosti (z bežného časového hľadiska) sa totiž príčina, pre ktorú bude Filoktétés zanechaný na ostrove Lémnos (uštipnutie hadom), dozaista nejaví ako nevyhnutná (uštipnutie hadom nie je nevyhnutným predpokladom zanechania niekoho na ostrove Lémnos). Ak sa však na túto príhodu pozrieme cez prizmu „neskorších“ udalostí (*post*), tak už môžeme hovoriť o príčine, ktorá bola spojená s výsledkom oveľa „užšie“ (*propior*) a „tesnejšie“ (*iunctior*) (= nevyhnutnejšie). Cicero sa domnieva, že každé uznanie nevyhnutného aspektu príčinnosti vyplýva vždy zo situačného kontextu, má teda variabilnú platnosť a až „spôsob, akým udalosť nastane, odhaľuje príčinu“ (*ratio [...] eventus aperit causam*) (Cicero 1991, 185). Keďže grécki hrdinovia sa v okamihu Filoktétovho uštipnutia hadom nachádzajú na ceste do Tróje, môžeme jeho zanechanie na ostrove Lémnos považovať za nevyhnutné, lebo keby k nemu nedošlo, tak by Gréci nesplnili svoj stanovený cieľ, totiž zúčastniť sa na výprave proti Tróji (Schallenberg 2008, 216-217).

Tento príklad jasne vypovedá o nedogmatickom charaktere skeptickej filozofie a môžeme ho ešte značne rozviesť. Zatiaľ čo v prípade cesty do Tróje sa zanechanie Filoktéta javí ako nevyhnutné, o desať rokov neskôr by ho už za nevyhnutné neoznačil asi nikto, keďže, ako sme už spomenuli podľa veštby Priamovho syna Heléna Gréci nemohli dobyť Tróju bez Filoktétovej účasti. Ak by ho teda pred desiatimi rokmi nevysadili na ostrove Lémnos, tak by už Tróju dávno dobyli. Preto z „pozície“ desiateho roku Trójskej vojny nemá zanechanie Filoktéta nevyhnutný charakter. Úplne odlišnú koncepciu nevyhnutnosti však prezentuje následná logická pasáž.

**Filoktétés a logiké.** Logická perspektíva Filoktétovho príbehu bezprostredne nasleduje za vyššie spomínanou fyzikálnou časťou, no tematicky už nadväzuje na Ciceronovu kritiku epikurejskej filozofie. V 37.-38. kapitole spisu *De fato* (*Fat. XVI, 37-38*) totiž rímsky filozof začína zrazu analyzovať Epikurovo odmietanie platnosti princípu dvojhodnotovosti v prípade súdov vypovedajúcich o budúcnosti (porovnaj *Fat. IX, 19; X, 21; N. D. I, 25, 70; Luc. XXX, 97*). Tento neštandardný logický krok vznikol ako reakcia na Chrysippovu argumentáciu, ktorá práve z platnosti zákona bivalencie dokazovala reálnu existenciu osudu (*Fat. X, 20-21*). Ako upozorňuje Magnus Schallenberg, z textu diela *O osude* vyplýva, že Epikurovo nesúhlasné stanovisko sa netýkalo disjunkcie vo vše-

obecnej roviny ( $p \vee q$ ), ale „disjunkcie“ (*in rebus contrariis*), v ktorej „jeden súd niečo tvrdí, a druhý to popiera“ (*quorum alterum ait quid, alterum negat*) ( $p \vee \neg p$ ) (Schallenberg 2008, 217-218). Pre každú logickú výpoveď tak nemuselo nevyhnutne platiť, že je alebo pravdivá, alebo nepravdivá.

Podľa svedectva rímskeho filozofa si epikurejci<sup>15</sup> reálne uvedomovali logickú problematickosť tohto kroku, a preto sa pokúšali urobiť určitý ústupok, ktorý v konečnom dôsledku viedol k ešte „škandalóznejšiemu“ (*impudentius*) výsledku: Uznali síce, „že protikladné disjunkcie sú síce celé pravdivé“ (*veras esse ex contrariis diiunctiones*), no zároveň tvrdili, „že ani jedna časť, z ktorej tieto súdy pozostávajú, by už pravdivou nemusela byť“ (*quae in his enuntiata essent, eorum neutrum esse verum*).<sup>16</sup> Prečo tento postup vyvolal poburujúcu reakciu? Magnus Schallenberg analyzuje problematickosť uvedeného kroku nasledovne: V klasickej logike je disjunkcia pravdivá iba vtedy, ak je prinajmenšom jedna jej zložka pravdivá. Pre klasický typ disjunkcie ( $p \vee q$ ) tak platí ( $P(p \vee q) \leftrightarrow Pp \vee Pq$ ).<sup>17</sup> Vo vyššie uvedenej pasáži však predstavuje jeden z členov disjunkcie protiklad ( $\neg p$ ), t. j. negáciu druhého člena disjunkcie ( $p$ ). Takže ak namiesto pôvodného  $q$  dosadíme  $\neg p$ , tak platí  $P(p \vee \neg p) \leftrightarrow Pp \vee P\neg p$ . Uvedené  $P\neg p$  (je pravdivé, že nie  $p$ ) fakticky znamená  $Np$  (je nepravdivé, že  $p$ ). Konečný výsledok logickej operácie preto znie takto:  $P(p \vee \neg p) \leftrightarrow Pp \vee Np$ . Na ľavej strane nachádzame formuláciu logického zákona *tertium non datur*  $P(p \vee \neg p)$  a na pravej strane princípu dvojhodnotovosti  $Pp \vee Np$ . Z toho vyplýva, že epikurejci sa pokúšali zachovať jednak platnosť zákona *tertium non datur*, jednak obmedziť princípu dvojhodnotovosti. Keďže sa obidva princípy vzájomne podmieňujú, nestretol sa tento postup s Ciceronovým pochopením (Schallenberg 2008, 218-219).

Príbeh o Filoktétovi slúži rímskemu autorovi ako praktická ukážka neprijateľnosti prvého z prezentovaných stanovísk, pretože ak by neplatilo ( $p \vee \neg p$ ), tak by Epikuros mohol pokojne tvrdiť, že súd <Filoktétés bude zanechaný na ostrove Lémnos> (*Relinquetur in insula Philoctetes*) by vôbec nemusel byť nevyhnutne pravdivý od večnosti. Z Ciceronovho hľadiska však musí vždy platiť, že „súd <Filoktétés bude zranený> bol pravdivý už pred mnohými stáročiami a súd <Filoktétés nebude zranený> nebol pravdivý už pred mnohými stáročiami“ (<*Sauciabitur Philocteta*> *omnibus ante saeculis verum fuit, <Non sauciabitur> falsum*). Na prvý pohľad vyznieva uvedený postup paradoxne. Vo fyzikálnej oblasti zdôrazňuje príbeh o Filoktétovi relativitu nevyhnutnosti, pričom o riadok

---

<sup>15</sup> V texte sa doslova hovorí o „mienke epikurejcov“ (*Epicureorum opinionem*). Nižšie spomínaná realizácia onoho „hanebného“ kroku tak na rozdiel od popretia platnosti princípu dvojhodnotovosti, nemusela vôbec pochádzať od samotného Epikura, ale od niektorého z jeho nasledovníkov.

<sup>16</sup> Magnus Schallenberg prekladá túto pasáž nasledovne: „Die aus einer Aussage und ihrem kontradiktorischen Gegenteil gebildete Disjunktion sei als ganze wahr, wobei aber keinem der in ihr enthaltenen Glieder ein Wahrheitswert zugewiesen werden müsse“ (Schallenberg 2008, 218). Preklad R. W. Sharplesa znie: „... that disjunctions from opposites (e. g.: "Either Philoctetes will be wounded or he will not be") are true, but of the statements included in them neither is true“ (Cicero 1991, 83, 85).

<sup>17</sup>  $P$  = je pravdivé;  $N$  = je nepravdivé.



nižšie (podľa Bayerovej paginácie) sa už používa ako vzorové *exemplum* na demonštrovanie nevyhnutnej platnosti logických súdov. Tento variabilný charakter argumentačných príkladov je však pre rímskeho autora typický a súvisí s eklektickým zameraním jeho myslenia a s organickým prepájaním filozofických a rétorických štruktúr do jedného koherentného celku.

Na záver môžeme konštatovať, že postava Filoktéta sa vďaka silnému citovému a časovému akcentu (utrpenie, dlhé odlúčenie) stala pre Cicerona ideálnym prototypom rétorického argumentu *ad oculos*, prostredníctvom ktorého bolo možné zvyrazňovať buď pozitívne, alebo negatívne črty rozličných helenistických filozofických teórií. V etickom kontexte tak dokázal rímsky filozof široko využiť fenomén hrdinovho utrpenia, a to jednak na podporu stoickej náuky o cnostiach, jednak pri kritike epikurejskej teórie bolesti. V oblasti fyzikálneho uvažovania zas zužitkoval situáciu vysadenia Filoktéta na ostrove Lémnos na podporu skeptickej náuky *περι αιτιῶν*. A tým istým motívom zároveň vyjadril nesúhlas s Epikurovým odmietaním platnosti princípu dvojhodnotovosti v prípade súdov vypovedajúcich o budúcnosti. Takýmto spôsobom Cicero originálne vyložil Filoktétov príbeh a ukázal, že homérske motívy majú aj v oblasti helenistickej filozofie široký interpretačný potenciál.

#### Literatúra

- BRINK, C. O. (1972): Ennius and the Hellenistic Worship of Homer. *The American Journal of Philology*, 93 (4), 547-567.
- CANTER, H. W. (1936): Mythology in Cicero. *The Classical Journal*, 32 (1), 39-41.
- CICERO, M. T. (1980): *Academicorum reliquiae cum Lucullo*. Recognovit O. Plasberg. Stuttgart: B. G. Teubner.
- CICERO, M. T. (1920): *De divinatione*. Edited by A. S. Pease. The University of Illinois.
- CICERO, M. T. (2010): *De Finibus Bonorum et Malorum*. Vol I. – II. Recensuit et enarravit J. N. Madvig. Cambridge: Cambridge University Press.
- CICERO, M. T. (2009): *De Natura Deorum Libri Tres*. With introduction and commentary. Vol. I. – III. Edited by J. B. Mayor and J. H. Swainson. Cambridge: Cambridge University Press.
- CICERO, M. T. (1928): *De officiis*. With an English translation by W. Miller. London: William Heinemann.
- CICERO, M. T. (1967): *De oratore*. Vol. I. – II. With an English translation by E. W. Sutton. London: William Heinemann.
- CICERO, M. T. (1923 – 1925): *Epistulae ad Familiares*. Edidit H. Sjögren. Leipzig: B. G. Teubner.
- CICERO, M. T. (1956 – 1961): *Letters to Atticus*. With an English translation by E. O. Winstedt. Vol. I. – III. London: William Heinemann.
- CICERO, M. T. (2001): *Listy přátelům I*. Překlad V. Marek. Praha: Arista; Baset.
- CICERO, M. T. (1991): *On fate (De fato)*. Edited with an introduction, translation and commentaries by R. W. Sharples. Warminster: Aris & Phillips.
- CICERO, M. T. (2012): *Orationis „De Haruspicum Responso“ Habita Originem Tullianam*. Defendit G. Lahmeyer. Nabu Press.
- CICERO, M. T. (2000): *Über das Schicksal. De fato*. Herausgegeben und übersetzt von K. Bayer. Düsseldorf; Zürich: Artemis & Winkler.

- CICÉRON (1968; 1970): *Tusculanes*. Tome I. – II. Texte établi par G. Fohlen et traduit par J. Humbert. Paris: Les Belles Lettres.
- DIELS, H. – KRANZ, W. (1951 – 1952): *Fragmente der Vorsokratiker I – III*. Berlin: Weidmann.
- HAWKINS, A. H. (1999): Ethical Tragedy and Sophocles' „Philoctetes“. *The Classical World*, 92 (4), 337-357.
- HIGBIE, C. (2011): Cicero the Homerist. *Oral Tradition*, 26 (2), 379-388.
- HOMÉROS (1962): *Ílias*. Preložil M. Okál. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
- KALAŠ, A. (2011): *Sloboda u Sokrata a jeho nasledovníkov v skeptickej Akadémii*. Bratislava: UK.
- KALAŠ, A. (2003): Stoické chápanie kauzality a teória príčin. In: *Brnianske prednášky*. Brno: MU, 107-138.
- KUBOK, D. (2014): Skepticizmus a negatívny dogmatizmus v myslení Homéra a Xenofana. Preložil U. Wollner, *Filozofia*, 69 (3), 223-235.
- MAURACH, G. (2006): *Geschichte der Römischen Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- PORUBJAK, M. (2010): *Vôľa (k) celku. Človek a spoločenstvo rečou Homéra a Theognida*. Pusté Úľany: Schola Philosophica.
- SOFOKLÉS (1975): *Tragédie*. Preklad F. Stiebitz, R. Mertlík, R. Hošek. Praha: Svoboda.
- SCHALLENBERG, M. (2008): *Freiheit und Determinismus. Ein Philosophischer Kommentar zu Ciceros Schrift De fato*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Stoicorum veterum fragmenta* (1964): Vol. I. – IV. Collegit Ioannes ab Arnim. Stutgardiae in aedibus B. G. Teubneri.
- SUVÁK, V. (2008): Antisthenés: Výklad Homéra. *Filozofia*, 63 (1), 50-62.
- TESSITORE, A. (2003): Justice, Politics and Piety in Sophocles' „Philoctetes“. *The Review of Politics*, 65 (1), 61-88.
- URBANCOVÁ, E. (2002): *Cnosť v tóge. Pojem virtus vo filozofii M. Tullia Cicerona*. Prešov: FF PU.
- URBANCOVÁ, E. (2003): M. Tullius Cicero a tvorba latinského filozofického slovníka. *Filozofia*, 58 (8), 513-522.

---

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

---

Peter Fraňo  
Katedra filozofie FF UCM  
Nám. J. Herdu 2  
917 01 Trnava  
SR  
e-mail: peter.frano@ucm.sk