

## APPIUS CLAUDIUS CAECUS A POČIATKY RÍMSKEJ FILOZOFIE

PETER FRAŇO, Katedra filozofie a aplikovanej filozofie, Filozofická fakulta Univerzity sv. Cyrila a Metoda v Trnave, Trnava, SR

FRAŇO, P.: Appius Claudius Caecus and the Beginnings of Roman Philosophy  
FILOZOFIA, 75, 2020, No 3, pp. 183 – 194

The paper deals with the interpretation of the thought of Appius Claudius Caecus, who, according to tradition, belongs to the first Roman philosophical authors. At the beginning of this paper, the author presents four models of interpretation of the beginnings of Roman philosophy (historical and cultural, idealizing, class, literary) in the thinking of Marcus Tullius Cicero. Later the author deals with the thinking of Appius Claudius Caecus in two issues. The first group of problems concerns the association of Appius Claudius Caecus thinking with the philosophy of Pythagoreism. The second group of problems concerns the status of this author in the interpretation of the beginnings of the history of Roman philosophy.

**Keywords:** Appius Claudius Caecus – Pythagoreanism – Cicero – Roman philosophy

Výklad dejín akéhokoľvek filozofického obdobia sa vždy začína určením nejakého počiatočného periodizačného míľnika. Väčšinou sa uvažuje o konkrétnych osobnostiach či historických a kultúrnych udalostiach, ktoré výstižným spôsobom reprezentujú prelomový charakter spoločenských a názorových zmien v novo nastupujúcej ére. Prvé pokusy o ich určenie sú väčšinou prítomné už v textoch súdobých autorov, ktorí s určitým časovým odstupom hodnotia dejinný význam svojich priamych predchodcov. V prípade počiatkov gréckej myšlienkovvej tradície je takýmto autorom bezpochyby Aristoteles, ktorý v známej pasáži z prvej knihy *Metafyziky* (Arist. *Met.* 983b), označí za prvého pôvodcu filozofického uvažovania Thaletu z Milétu.<sup>1</sup> Hoci sa o tomto názore vedú pomerne rozsiahle akademické polemiky,<sup>2</sup> postava Thaletu sa vo

<sup>1</sup> Okrem Aristotelovej autority zohráva pri určení „Thaletovho prvenstva“ dôležitú úlohu aj fakt, že práve k jeho osobe sa viaže aj konkrétny historický dátum (28. máj roku 585 pred n. l.), keď mal údajne predpovedať zatmenie Slnka (*DK* 11 A 5).

<sup>2</sup> Matúš Porubjak napríklad nachádza počiatky protofilozofického myslenia už v starej gréckej eléгии (Porubjak 2012, 35 – 46; 2013, 276 – 284).

všeobecnom filozofickom povedomí stala synonymom počiatočného periodizačného míľníka.

Keby sme chceli podobný myšlienkový postup uplatniť aj v prípade rímskej filozofie, tak zistíme, že prvé relevantné svedectvá o svojich filozofických predchodcoch nám poskytuje až Marcus Tullius Cicero (106 – 43 pred n. l.). Cicero sa však pozerá na problém vzniku rímskej filozofie nejednotne, cez prizmu rôznych metodických východísk. V jeho literárnej pozostalosti sa preto celkovo môžeme stretnúť až so štyrmi odlišnými prístupmi k tejto problematike.

### Počiatky rímskej filozofie

Z historicko-kultúrneho hľadiska je Cicero presvedčený o tom, že vznik rímskej filozofie umožnili až spoločenské zmeny v oblasti Stredomoria, ktoré nastali v priebehu 2. storočia pred n. l. V tomto období Rimania vojensky dobývajú grécke územie a zoznamujú sa s helénskym myšlienkovým dedičstvom. Filozofia ako grécky import sa postupne etabluje v intelektuálnych kruhoch niektorých vysoko postavených politikov (napr. u Scipiona Aemiliana), ktorí sa priamo stávajú patrónmi prvých filozofujúcich literátov (napr. dramatika Publia Terentia Afera či satirika Gaia Lucilia).<sup>3</sup> V kontexte uvažovania o týchto literátoch sa veľmi často poukazuje na existenciu takzvaného Scipionovho krúžku (lat. *grex Scipionis*) ako akéhosi prvého filozofického programového zoskupenia, ktoré by sa ako celok teoreticky mohlo uchádzať o status periodizačného míľníka. Niektorí moderní bádatelia však presvedčivo poukazujú na skutočnosť, že existencia tohto zoskupenia je skôr literárnou fikciou autorov 19. storočia, ktorú nekriticky prevzali od Cicera.<sup>4</sup> Okrem toho v roku 155 pred n. l. dochádza v Ríme k verejnému predstaveniu gréckych filozofických náuk. Do Ríma vtedy ako aténsky diplomatický vyslanec<sup>5</sup> prichádzajú predstavitelia troch najvýznamnejších dobových filozofických smerov – akademik Karneades, stoik Diogenes Babylonský a peripatetik Kritolaos.<sup>6</sup> Pre dejiny výskumu počiatkov rímskej filozofie je dôležitý najmä fakt, že podľa niektorých antických svedectiev (Quint. *Instit.* XII, 1, 35; Lact.

<sup>3</sup> K filozofickému významu Terentia a Lucilia pozri bližšie: Sharrock (2013, 63 – 66); Mendell (1920, 138 – 157); Raschke (1990, 352 – 369).

<sup>4</sup> Strasburger (1966, 60 – 72); Zetzel (1972, 173 – 179); Forsythe (1991, 363 – 364).

<sup>5</sup> Voľba filozofov za diplomatických vyslancov nebola v helenistickom období nezvyčajná. Napríklad akademický filozof Dión z Alexandrie (1. storočie pred n. l.) bol vyslaný do Ríma ako diplomat s cieľom presvedčiť senát, aby neumožnil znovunastolenie egyptského faraóna Ptolemaia XII. na trón.

<sup>6</sup> Pozri najmä Plu. *Cat. Ma.* 22; Plin. *Nat.* VII, 30; Cic. *de Orat.* II, 37, 154 – 38, 161; *Luc.* 137; Lact. *Div. inst.* V, 14; Gel. VI, 14. Dôvodom ich príchodu bola žiadosť o zrušenie rozsudku, podľa ktorého mali Aténčania zaplatiť pokutu 500 talentov za vyplienenie mesta Órópos (pozri Paus. VII, 11). Vo vyslanectve neboli prítomní zástupcovia epikurejcov. Rimania sa totiž vo väčšine prípadov negatívne vymedzovali voči tejto filozofickej škole. Z roku 154 pred n. l. máme napríklad zachované informácie o vyhnaní dvoch epikurejcov Alkia a Filiska z Ríma (Ath. XII, 547a; Ael. *VH*, IX, 12).

*Div. inst.* V, 14, 3 – 5; *Epitome* 50, 5 – 8) mal Karneades práve počas pobytu v Ríme verejné prednášky o spravodlivosti, ktoré následne veľmi ovplyvnili rímsku mládež. A práve v tomto verejnom predstavení gréckej filozofie vidia aj viacerí moderní autori historický medzník v počiatočnom vývoji rímskej filozofie.<sup>7</sup> Druhé storočie predstavuje pre Cicera skutočné *saeculum mirabile* vo vývoji rímskej filozofie, a preto v spise *Tuskulské rozhovory* neváha úplne otvorene konštatovať, že práve pred obdobia života Scipiona Aemiliana a Gaia Laelia nenachádza v rímskom prostredí žiadneho iného filozofujúceho autora (*Cic. Tusc.* IV, 3, 5).

Rímsky filozof si však reálne uvedomuje, že zastávanie tohto historického východiska, podľa ktorého sa filozofia javí ako pomerne mladá disciplína,<sup>8</sup> nadobúda problematické črty vtedy, keď má byť cieľom výkladu obhajoba intelektuálnej starobylosti rímskej kultúry. Preto rozvíja v niektorých svojich dielach aj druhé idealizujúce stanovisko. V ňom sa rímska filozofia interpretuje ako myšlienkové pokračovanie „domácej“, teda pytagorejskej tradície (*Cic. Tusc.* IV, 1, 2). Keďže pytagorejci žili a tvorili v gréckych mestách na juhu Itálie, dalo sa ľahko poukázať na to, že medzi nimi a niektorými italickými kmeňmi (najmä Samnitami)<sup>9</sup> mohlo dochádzať v ranej fáze vývoja rímskej spoločnosti k nejakej forme kultúrnych kontaktov.<sup>10</sup> Tieto archaizujúce tendencie sa v oblasti filozofie spájajú najmä s menami legendárneho druhého rímskeho kráľa Numu Pompilia (pozri *Plu. Num.* 8; *Aem.* 2; *Liv.* XL, 29), politika Appia Claudia Caeca (pozri *Cic. Tusc.* IV, 2, 4) a samnitského vojvodu Herrenia Pontia (pozri *Cic. Sen.* 12, 39 – 41).

Tretie stanovisko zdôrazňuje rozmer triednosti. V Cicerovom ponímaní filozofia reprezentuje oblasť intelektuálneho záujmu, ktorá je vyhradená výlučne vysoko postaveným vrstvám rímskej spoločnosti. Autor preto v súvislosti s počiatkami filozofie neváha uvádzať mená Scipiona Aemiliana, Gaia Laelia či Appia Claudia Caeca, no na druhej strane problematizuje napríklad Enniov prínos.<sup>11</sup> Cicero síce rešpektuje Ennia ako filozofického autora, no k jeho výraznému preferovaniu v rámci zmienok o počiatkoch dejín rímskej filozofie nedochádza. Dôvod zastávania tohto stanoviska súvisí podľa Doroty Dutschovej najmä s Enniovým neprimeraným spoločenským

<sup>7</sup> Pozri Morford (2002, 14); Griffin (2005, 3); Ku kritike uskutočnenia verejných prednášok v Ríme pozri Powell (2003, 219 – 247).

<sup>8</sup> O problematickom vzťahu rímskej spoločnosti k filozofii svedčí aj skutočnosť, že Rimania prebrali od Grékov filozofickú spisbu až ako úplne posledný literárny žáner.

<sup>9</sup> K otázke vplyvu Samnitov na recepciu rímskeho filozofického myslenia pozri bližšie Horkey (2011).

<sup>10</sup> Je zaujímavé, že rímska tradícia uvažovala o nadväzovaní vzájomných interkulturálnych kontaktov len v prípade pytagorejcov, a nie u Empedokla či eleatov, ktorí taktiež pôsobili na juhu Apeninského polostrova či na Sicílii.

<sup>11</sup> V jeho dielach *Euhemerus* či *Epicharmus* môžeme identifikovať viaceré filozofických prvkov. Pozri Maurach (2006, 14 – 19), Dutsch (2014, 5 – 10).

postavením. Keďže Quintus Ennius pochádzal z neurodzeného rodu a pôsobil v Ríme ako *grammatikos* či dramatik, ktorý vždy žil pod patronátom iných osôb, preto ho z hľadiska triednosti nemožno zaradiť do panteónu prvých rímskych filozofov. Toto povolanie je v Cicerových očiach exkluzívne vyhradené najvyšším vrstvám rímskej spoločnosti (*principes, optimates*), do ktorých patrili už aj spomínaní Scipio či Laelius. Títo autori síce nepísali filozofické diela, no svojím životom na dlhé obdobie vytvorili štandardy správania sa v rámci rímskej morálnej praxe (Dutsch 2014, 2 – 5). A keďže praktická, eticko-politická stránka filozofie má v Cicerovom uvažovaní vždy oveľa väčšiu hodnotu ako jej teoretické vymedzenie, títo autori predstavujú pre rímskeho mysliteľa ideálnych reprezentantov archaického filozofického spôsobu života.<sup>12</sup>

Posledná, štvrtá pozícia berie do úvahy najmä literárne kritériá. Pre Cicera filozofická tvorba predstavuje špecifický literárny žáner, ktorý je spätý výlučne s prózou. To znamená, že ani epik Ennius, ani satirik Lucilius, ani dramatici Plautus a Terentius nemôžu byť v tomto špecifickom zmysle slova považovaní za filozofujúcich autorov. Za naozaj prvého skutočného filozofa tak možno v konečnom dôsledku označiť až samého Cicera, ktorý tak svojimi prozaickými traktátmi, ako aj odbornou terminológiou sprístupnil grécku filozofiu rímskemu publiku.<sup>13</sup> Užívanie prózy sa totiž tradične pokladá za jeden z dôležitých znakov nového racionalistického prístupu k svetu.<sup>14</sup> Preto si Cicero tak veľmi zakladá na tom, aby jeho prínos k tejto oblasti nebol príliš opomenutý (Cic. *Tusc.* I, 3, 5 – 6).

Uvedené interpretačné modely určujú pre počiatky rímskej filozofie jednak rôzne chronologické rozhrania (historicko-kultúrny prístup: 2. storočie pred n. l.; idealizujúci prístup: 4 – 3 storočie pred n. l.; literárny prístup: 1. stor. pred n. l.), a jednak aj rozmanité východiskové míľniky (personálne: Marcus Tullius Cicero, Appius Claudius Caecus; dátumové: rok 155 pred n. l.; kultúrne: existencia *rex Scipionis*; triedne: *principes, optimates*). Keďže z hľadiska predmetu nášho skúmania je vždy ťažšie obhájiť stanovisko, ktoré situuje určenie počiatočného periodizačného míľnika do najstaršieho obdobia, v ďalšom výkladovom postupe sa zameriame práve na interpretáciu chronologicky najstaršieho, teda idealizujúceho postoja. Ak chceme zároveň relevantným spôsobom uvažovať o tejto problematike, tak v prvom rade musíme brať do

---

<sup>12</sup> Napríklad v spise *Paradoxa stoicorum* Cicero filozoficky interpretuje cnostné správanie sa starých zákonodarcov (Romulus, Numa Pompilius, Lucius Iunius Brutus), vojvodcov (Gaius Mucius Scaevola, Publius Horatius Cocles, Publius Decius Mus, Marcus Regulus, Gaius Marius) a spravodlivých a skromných štátnikov (Gaius Fabricius Luscinus, Marcus Porcius Cato, Manius Curius Dentatus) (Cic. *Parad.* 6 – 19).

<sup>13</sup> K významu Ciceronovej filozofickej terminológie pozri Urbancová (2003, 513 – 522).

<sup>14</sup> Na základe tohto predpokladu napríklad Pavel Hobza spochybňuje filozofický prínos Milétanov (Thales, Anaximandros, Anaximénés. Pozri Hobza (2007, 23 – 34).

úvahy zachovanú primárnu textovú tradíciu. Z troch vyššie spomenutých autorov (Numa Pompilius, Appius Claudius Caecus, Herrenius Pontius), ktorí sa v rímskom literárnom prostredí tradične spájali s najstaršou, pytagoreizmom ovplyvnenou filozofiou, sa nám však do dnešných čias zachovali iba texty Appia Claudia Caeca. Oprávňujú nás teda tieto texty hovoriť o Appiovi ako o pytagorejskom filozofovi? A môžeme Appia naozaj pokladať za jedného z predstaviteľov ranej rímskej filozofickej tradície?

### **Appius Claudius Caecus**

Život a dielo Appia Claudia Caeca (prelom 4. a 3. stor. pred n. l.) sú poznačené viacerými idealizujúcimi tendenciami. Rímska literárna tradícia totiž do tejto osobnosti projektovala vzor veľmi vzdelaného archaického mudrca, ktorý mal disponovať širokými praktickými a teoretickými znalosťami. Appius vraj pôsobil ako skúsený politik a rétor. Na jeho podnet bola vybudovaná cesta z Capuy do Ríma a taktiež prvý akvadukt (Liv. IX, 29). Vďaka nemu došlo k prvému spísaniu právnych postupov. Okrem toho zreformoval latinský pravopis a venoval sa ďalším rozsiahlym literárnym a kultúrnym záujmom (pozri Stankiewicz 2008).

Ako sme už spomínali, pre oblasť výskumu počiatkov dejín vývoja rímskej filozofie je dôležitá najmä tá skutočnosť, že práve Appiovi vraj môžeme pripísať autorstvo prvého diela s latinským filozofickým obsahom, ktorého názov mal znieť *Sententiae* (Fest. p. 418L), *Carmen* (Cic. *Tusc.* IV, 2, 4) či *Carmina* (Sall. *Epist.* I, 1, 2), a z ktorého sa nám do dnešných čias zachovali iba tri krátke fragmenty:<sup>15</sup>

#### **Fragment 1: Festus, p. 317 M (418 L)**

...<ae>*qui animi compotem esse, ne quid fraudis stuprique ferocia pariat.*

„Vládni pokojnou mysl'ou, aby prudkosť nespôsobila žiadnu škodu a smilstvo“.<sup>16</sup>

#### **Fragment 2, Priscianus, I 384 H**

*amicum cum vides, obliscere miserias.*  
*inimicus si es commentus*<sup>17</sup> *nec libens aequae.*

---

<sup>15</sup> Všetky latinské znenia troch Appiových fragmentov preberáme z kritického vydania *Fragmenta Poetarum Latinorum Epicorum et Lyricorum* (1927, 5 – 6).

<sup>16</sup> V texte štúdie používame vlastné prozaické preklady Appiových fragmentov. V súlade s názorom Andreja Kalaša sa nazdávame, že „prozaický preklad umožňuje presnejšie tlmočenie filozofického obsahu básnickej reči“ (Kalaš 2017, 115). Ak nie je v texte uvedené inak, tak aj všetky ostatné preklady z latinčiny a gréčtiny sú naše vlastné.

<sup>17</sup> Pri preklade tohto fragmentu sa pridržame anglického prekladu (Horky 2011, 141). Priscianus cituje tento Appiov zlomok, aby zdôvodnil, že latinské slovo *commentus* je ekvivalentom gréckeho termínu

„Keď vidíš priateľa, zabudneš na strasti  
[Keď vidíš] nepriateľa, tak ak si múdry, [nezabudneš na strasti] s rovnakou  
ochotou“.

### Fragment 3, Sallustius, *ad Caes. Sen. De rep.* 1, 1, 2

*fabrum esse suae quemque fortunae*

„Každý si je strojcom vlastného osudu“.

Je zrejmé, že všetky tri fragmenty sa obsahovo vzťahujú k praktickej archaickej múdrosti. Prvý fragment zdôrazňuje význam zachovávanía pokojnej mysle pred zhubným vplyvom „prudkosti“ (*ferocia*). Druhý fragment vyzdvihuje význam „múdrosti“ (*commentus*) ako dispozície, ktorá dokáže odlíšiť priateľstvo od nepriateľstva. A tretí fragment zasa akcentuje, že človek môže svojím životom aktívne formovať vlastnú budúcnosť. Napriek nespornému protofilozofickému obsahu je však veľmi problematické zo znenia týchto troch zlomkov si utvoriť celkový obraz o charaktere a ideových zdrojoch Appiovej filozofie.

Už v staroveku sa však u Marca Tullia Cicera objavil názor, podľa ktorého môžeme tento spis spájať s filozofiou pytagoreizmu. Cicero dáva uvedené Appiovo literárne dielo do súvislosti s týmto myšlienkovým smerom výlučne v spise *Tusculanae disputationes*, kde explicitne píše:

*Mihi quidem etiam Appi Caeci carmen, quod valde Panaetius laudat epistula  
quadam quae est ad Q. Tiberonem, Pythagoreum videtur.*

„Pytagorejský ráz má podľa mňa aj známa báseň Appia Caeca, ktorú v jednom liste Quintovi Tiberonovi veľmi chválil Panaitios“ (Cic. *Tusc.* IV, 2, 4).

Uvedená pasáž sa nachádza v úvodnej časti štvrtej knihy *Tuskulských rozhovorov*, v ktorej sa Cicero zamýšľa nad aktuálnym stavom filozofického bádania v domácom spoločenskom prostredí. A práve v záujme obhájenia starobylosti rímskej filozofie rozvíja idealistickú predstavu o tom, že pytagorejské myšlienky si Rimania od Grékov nielenže „osvojili, ale ich aj ďalej udržiavali a rozvíjali“ (*expetita, sed etiam conservata et culta*) (Cic. *Tusc.* IV, 1, 2). Z tohto dôvodu Cicero hľadá „stopy“ (*vestigia*) kontinuity Pytagorovho učenia v rímskom geografickom priestore. Popri tradičnom

---

σοφισμένος. Výraz *commentus* tak pomenúva duševnú schopnosť, ktorá je nevyhnutná na to, aby sme dokázali pochopiť rozdiel v interakcii medzi priateľmi a nepriateľmi (Horky 2011, 142).

spájani postavy druhého rímskeho kráľa Numu Pompília s Pytagorom<sup>18</sup> a popri hľadaní analógií medzi rímskou obyčajou<sup>19</sup> spievať oslavné piesne v sprievode hudobného nástroja a pytagorejským zvykom vkladať zásady filozofického učenia do básní, predstavuje práve väzba Appiovej básne na pytagoreizmus najdôležitejší argument v prospech platnosti tohto stanoviska. Problémom však je, že okrem subjektívnej domnienky (*mihi quidem etiam*) nám Cicero neposkytuje žiadne iné relevantné dôkazy o prepojení Appiovho diela s filozofiou pytagoreizmu. Otázkou preto ostáva, či v Appiovom diele naozaj môžeme nájsť nejaké „stopy“ pytagorejskej filozofie?

### Fragment 1

Z troch spomínaných fragmentov sa s filozofiou pytagoreizmu tradične spája fragment 1, ktorý sa nám zachoval v diele gramatika Sexta Pompeia Festa z 2. storočia n. l. Na možnú súvislosť uvedeného fragmentu s filozofiou pytagoreizmu upozorňuje najmä francúzsky bádateľ Michel Humm. Odvoláva sa pri tom na znenie údajnej „staršej reči“ (*vetus oratio*) pytagorejského filozofa Archyta z Tarentu, ktorú Cicero reprodukuje v spise *Cato Maior de Senectute*. Táto rozprava sa vraj mala odhrať v roku 349 pred n. l. medzi už spomínaným Archytom z Tarentu, samnitským vojvodcom Gaiom Pontiom a samým Platónom:<sup>20</sup>

*Nullam capitaliorem pestem quam voluptatem corporis hominibus dicebat a natura datam, cuius voluptatis avidae libidines temere et ecfrenate ad potiundum incitarentur; hinc patriae prodiones, hinc rerum publicarum everisiones, hinc cum hostibus clandestina colloquia nasci; nullum denique scelus, nullum malum facinus esse, ad quod suscipiendum non libido voluptatis impelleret; stupra vero et adulteria et omne tale flagitium nullis excitari aliis inlecebris nisi voluptatis; cumque homini sive natura sive quis deus nihil mente praestabilius dedisset, huic divino muneri ac dono nihil tam esse inimicum quam voluptatem; nec enim libidine dominante temperantiae locum esse, neque omnino in voluptatis regno virtutem posse consistere.*

<sup>18</sup> Táto kuriózna väzba sa pokladala už v antike za anachronickú. Napríklad v spise *De re publica* (Cic. *Rep.* II, 15, 28 – 29) Scipio dokazuje, že Pytagoras prišiel do Itálie až stoštyridsať rokov po Numovej smrti (porov. Liv. I, 18; D. H. II, 59).

<sup>19</sup> Pytagoreizmus zdôvodňoval najmä starobylosť niektorých rímskych zvykov a obradov. V diele *De agricultura* spomína napríklad Cato špeciálny druh „pytagorejskej kapusty“ (*brassica Pythagorea*) (Cato *Agr.* 157). Plinius zas píše, že Marcus Terentius Varro sa vraj dal pochovať „pytagorejským spôsobom“ (*Pythagorico modo*), teda s myrtou, olejom a listami čierneho topoľa (Plin. *Nat.* XXXV, 46).

<sup>20</sup> K otázkam datovania a bližšej charakteristiky aktérov a historického pozadia rozhovoru pozri bližšie Horky (2011, 120 – 122).

„Povedal, že príroda nezoslala na ľudí zhubnejšiu pohromu ako rozkoš. Dychtivé vášne, ktoré ženú človeka k tomu, aby naplnil rozkoš, sú slepé a neskrotné. To je prameň vlastizrady, štátnych prevratov, tajných rokovaní s nepriateľom. Neexistuje nijaký zločin, nijaká hanebnosť, k spáchaniu ktorých by nepodnecovala zmyselná rozkoš. Znásilnenia, cudzoložstvá a všetky ostatné hanebnosti tohto druhu nie sú vyvolávané ničím iným ako nástrahami rozkoše. Na druhej strane príroda alebo nejaký boh nedali človeku nič lepšie ako rozum, avšak nič nie je pre tento božský dar väčším nepriateľom ako rozkoš. Ved' tam, kde vládne ľúbostná vášeň, nie je miesto pre umiernenosť, a vôbec, v kráľovstve vášne sa cnosť nemôže udržať“ (Cic. *Sen.* 12, 39 – 41).

Podobnosti medzi Appiovým zlomkom a Archytovou „starou rečou“ sú podľa Michela Humma početné a zjavné a môžeme si ich schematicky znázorniť nasledujúcim spôsobom:<sup>21</sup>

<b>Appius Claudius Caecus (<i>Sententiae</i>)</b>	<b>Archytas (<i>vetus oratio</i>)</b>
<i>compos animi</i>	<i>temperantia</i> = umiernenosť
<i>ferocia</i>	<i>avidiae libidines</i> = dychtivé vášne
<i>fraus</i> (ujma pre toho, kto zachováva <i>fides</i> )	vlastizrada, štátne prevraty, tajné rokovania s nepriateľom
<i>stuprum</i> (hanebné správanie)	<i>stupra et adulteria et omne tale flagitium</i> = znásilnenia, cudzoložstvá a všetky ostatné hanebnosti tohto druhu

Vidíme, že tak ako u Appia môže z „prudkosti“ (*ferocia*) vzniknúť „škoda“ (*fraus*) a „smilstvo“ (*stuprum*), rovnako u Archyta vznikajú z „dychtivých vášní“ (*avidiae libidines*) neresti spadajúce tak pod kategóriu *fraus* („vlastizrada, štátne prevraty, tajné rokovania s nepriateľom“) (*patriae prodiones, rerum publicarum eversionses, hinc hostibus clandestina colloquia*), ako aj neresti, ktoré sa týkajú kategórie *stuprum* („znásilnenia, cudzoložstvá a všetky ostatné hanebnosti tohto druhu“) (*stupra vero et adulteria et omne tale flagitium*). Vplyvu prudkosti zároveň u Appia vzdoruje „pokojná myseľ“ (*compos animi*) a u Archyta „umiernenosť“ (*temperantia*) (Humm 2005, 532 – 533).

<sup>21</sup> Uvedenú schému preberáme zo staršej talianskej štúdie Michela Humma (2000, 455), ktorá sa mierne odlišuje od autorovej novšej podoby uverejnenej v knihe Humm (2005, 533). Text je mierne upravený a doplnený o slovenské výrazy.



Appiov fragment tak podľa Michela Humma zhrňa pytagorejské učenie Archyta z Tarentu, ktorý však pravdepodobne myšlienkovo vychádzal z ešte staršej Aristoxenovej tradície. Francúzsky bádateľ okrem toho podopiera pytagorejský pôvod fragmentu aj odkazom na časť z Archytovho spisu *Περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης*, v ktorom sa problematizuje práve sila vlády rozumu:

Συνείρονται μὲν γὰρ τὰ πράξεις ἐκ τοῦ ἄρχειν καὶ τοῦ ἄρχεσθαι καὶ τρίτον ἐκ τοῦ κρατεῖν. Τὸ μὲν οὖν ἄρχεν τῷ κρείσσονος οἰκῆον, τὸ δ' ἄρχεσθαι τῷ χερήονος, τὸ δὲ κρατὲν ἀμφοτέρων ἄρχει μὲν γὰρ τὸ λόγον ἔχον τὰς ψυχὰς, ἄρχεται δὲ τὸ ἄλογον, κρατοῦντι δὲ τῶν παθέων ἀμφοτέρα. Γίνεται γὰρ ἐκ τὰς ἐκατέρων συναρμογᾶς ἀρετά, αὐτὰ δὲ καὶ ἀπὸ τῶν ἀδονᾶν καὶ ἀπὸ τῶν λυπᾶν εἰς ἀρεμίαν καὶ ἀπάθειαν ἀπάγει τὰν ψυχάν.

„Existuje súvislosť medzi tým, ako sa v nás prejavuje schopnosť vládnuť, schopnosť dať sa ovládať a tým, ako sa v nás prejavuje zvrchovaná sila. Vládnutie je znakom lepšieho, nechať sa ovládať by malo byť vlastnosťou horšieho a zvrchovaná sila by mala v sebe zhrňovať obe. Vládnú totiž časť duše obsahujúca rozum, ovládaná je jej časť bez rozumu, pričom zvrchovanú silu nejako vytvárajú oba tieto duševné stavy. Prepojením jedného s druhým totiž vzniká cnosť. Tá odvádza dušu tak od rozkoší, ako aj od smútkov, a privádza ju k upokojeniu a k stavu neprítomnosti vášní“<sup>22</sup> (Pseudo-Archytas, *Περὶ νόμου* fr. 1 Thesleff (*ap. Stob., Flor.*, IV, 1, 135 (p. 82 H.) = 43, 132 M.) (Humm 2005, 533).

Appiov fragment však vôbec nemusí byť primárne spájaný s filozofiou pytagoreizmu, tak ako si myslí Michel Humm. Z obsahového hľadiska zjavne tematizuje problematiku ľudského sebaovládania nad rozkošami a pripomína skôr obecné moralistické ponaučenia známe z gréckej literatúry. Na to okrem iných autorov<sup>23</sup> nakoniec poukazuje aj sám Michel Humm, ktorý zdôrazňuje spätosť uvedenej pasáže s časťami diel autorov takzvanej novej komédie, najmä Filémóna a Menandra (Humm 2005, 524 – 526). Franz Stoessl okrem toho upozorňuje na nápadnú obsahovú podobnosť Appiovho textu s časťou Solónovho fragmentu (Solón, zl. 6, 3 – 4):

τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἐπιηται  
ἀνθρώπος ὀπόσοις μὴ νόος ἄρτιος ἦ

„Lebo z bujnosti spupnosť sa rodí, keď nadobudne náhle  
veľkého bohatstva ten, kto nemá právny cit...“<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Preklad Andreja Kalaša.

<sup>23</sup> Marx (1897, 220); Stoessl (1979, 21); Maurach (2006, 10).

<sup>24</sup> Citované a upravené do slovenského jazyka podľa Hošek 1981, 75.

Solónono ὀπόσοις μὴ νόος ἄρτιος ἤ je obrátené *animi compotem esse*: τίκτει γὰρ κόρος ὕβρις: *ferocia pariat: ὕβρις quid fraudis stuprique*. Podobnú myšlienku zároveň nachádzame aj u Theognida<sup>25</sup> (Stoessl 1979, 21).

Vo všetkých týchto textoch sa rieši problematika prudkosti bohatých ľudí, ktorí po nadobudnutí majetku majú problém s dodržiavaním zákona a môžu sa tak dopúšťať morálnych prehreškov. To je tematickou náplňou tak Solónových a Theognidových veršov, ako aj námetov čerpajúcich z novej komédie. Appius zjavne nie je originálny mysliteľ. S najväčšou pravdepodobnosťou vo svojom diele reprodukoval populárno-filozofické sentencie mravného charakteru, ktorých prameňom mohli byť zbierky gréckych výrokov známe ako *Gnomologion* (Marx 1897, 220). Skutočná podoba literárneho diela Appia Claudia Caeca tak mohla mať podobu zbierky krátkych citácií, ktoré autor excerpoval z nejakého staršieho gréckeho zdroja a následne tvorivo spracoval. To by v konečnom dôsledku vysvetľovalo aj skutočnosť, prečo sa názov jeho diela zachoval tradovaný v podobe *Sententiae, Carmen* či *Carmina* (Humm 2005, 526). V takejto zbierke gréckych výrokov mohli byť uvedené výroky z rôznych zdrojov, ale presne určiť pôvod či textovú väzbu týchto zlomkov – tak ako sa o to usiluje Michel Humm – nie je podľa nášho názoru možné. To, že Appius mohol čerpať z rozmanitej literárnej tradície, dokladá nakoniec aj fakt, že v prípade hľadania myšlienkových zdrojov fragmentu 2 a 3 sa taktiež v odbornej literatúre objavujú intertextuálne väzby najmä na texty gréckej tragédie či novej komédie.<sup>26</sup>

## Záver

Keby bol tento predpoklad správny, otázka pytagorejského pôvodu Appiovoho myslenia by bola značne problematická. Ako sme sa snažili ukázať, obsahová stránka fragmentu 1 sa dá interpretovať aj bez spájania autorovej filozofie s pytagoreizmom. Okrem toho sám Cicero, ktorý ako jediný spomína pytagorejský pôvod Appiovej básne, nikde bližšie nevysvetľuje tento predpoklad. Podľa nášho názoru zjavne účelne využíva dobrú povesť Appiovej osoby, aby ňou dokázal starobylosť rímskej filozofickej tradície.

---

<sup>25</sup> Τίκτει τοι κόρος ὕβρις, ὅταν κακῶι ὄλβος ἐπιταί ἀνθρώποι καὶ ὅτοι μὴ νόος ἄρτιος ἦι. „Z hojnosti rodí sa pýcha, keď zloduch má veľké bohatstvo, pritom však chýba mu rozum, aký by správne mal mať.“ (Theognis I, 153 – 154; Citované a upravené do slovenského jazyka podľa Hošek 1981, 145).

<sup>26</sup> Pozri bližšie Marx (1987); Stoessl (1979); Maurach (2006, 10 – 11).

Problematickosť Appia ako pytagorejského filozofa však nespochybňuje jeho primárny význam pre počiatky výkladu dejín rímskej filozofie. Všetky tri fragmenty sa svojím obsahom vzťahujú k praktickej archaickej múdrosti a Appius si ich zrejme vybral z toho dôvodu, aby prostredníctvom nich demonštroval hodnotu rímskych *mores maiorum*. Tieto krátke texty pripomínajú *sententiae*, ktoré sa v prípade gréckej filozofie pripisujú legendárnym siedmim mudrcom. Tak ako grécka filozofická tradícia projektovala počiatky filozofického myslenia do týchto postáv, rímska filozofická tradícia pravdepodobne urobila niečo podobné s Appiom Claudiom Caecom. Appius svojím praktickým životom učenca, reformátora a hlásateľa archaickej morálky je akýmsi náprotivkom uvedenej gréckej tradície. Výklad dejín rímskej filozofie by sa tak mohol začínať práve Appiom, pretože práve on svojou legendárnou osobnosťou, literárnym dielom a spôsobom, ako s ním zaobchádzala neskoršia literárna tradícia, zosobňuje charakteristické črty antického protofilozofického myslenia.

## Literatúra

- DUTSCH, D. (2014): The Beginnings: Philosophy in Roman Literature before 155 B. C. In: Garani, M. – Konstan, D. (eds.): *The Philosophizing Muse: The Influence of Greek Philosophy on Roman Poetry*. Cambridge: Cambridge Scholar Publishing.
- FORSYTHE, G. (1991): A Philological Note on the Scipionic Circle. *The American Journal of Philology*, 112 (3), 363 – 364.
- BAEHRENS, E. – MOREL, W. (eds.) (1927): *Fragmenta Poetarum Latinorum Epicorum et Lyricorum*. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri.
- GRIFFIN, M. (2005): Philosophy, Politics, and Politicians at Rome. In: Griffin, M. – Barnes, J. (eds.): *Philosophia Togata I*. Oxford: Clarendon Press.
- HOBZA, P. (2007): Mílétské texty jako svědectví filosofie? *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas Philosophica, Philosophica VII*, 23 – 34.
- HORKY, P. S. (2011): Herennius Pontius: The Construction of a Samnite Philosopher. *Classical Antiquity*, 30 (1), 119 – 147. DOI: <https://doi.org/10.1525/ca.2011.30.1.119>
- HOŠEK, R. (ed.) (1981): *Nejstarší řecká lyrika*. Překlad F. Stiebitz, F. Novotný, P. Oliva, R. Hošek, R. Mertlík. Praha: Svoboda.
- HUMM, M. (2005): *Appius Claudius Caecus. La République accomplie*. Rome: Bibliothèque des Écoles Française de Rome. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.efr.1581>
- HUMM, M. (2000): Una sententia pitagorica di Appio Claudio? In: Ghidini, M. T., Marino, A. S., Visconti, A.: *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*. Napoli: Bibliopolis.
- KALAŠ, A. (2017): Filozofické aspekty Horáciovho diela. *Filozofia*, 72 (2), 114 – 127.
- MARX, F. (1897): Appius Claudius und Philemon. *Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien* 48, 217 – 220.
- MAURACH, G. (2006): *Geschichte der römischen Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- MENDELL, C. W. (1920): Satire as Popular Philosophy. *Classical Philology*, 15 (2), 138 – 157.
- MORFORD, M. (2002): *The Roman Philosophers*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- PORUBJAK, M. (2013): Predstava ľudskej prirodzenosti v theognidei. *Filozofia*, 68 (4), 276 – 284.

- PORUBJAK, M. (2012): Tyrtaios a sociálno-politická funkcia reciprocity. *Filozofia*, 67 (1), 35 – 46.
- POWELL, J. (2003): The Embassy of the Three Philosophers to Rome in 155 BC. In: Kremmydas, Ch. – Tempest, K. (eds.): *Hellenistic Oratory*. Oxford: Oxford University Press, 219 – 247. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199654314.001.0001>
- RASCHKE, W. J. (1990): The Virtue of Lucilius. *Latomus*. T. 49, Fasc. 2, 352 – 369.
- SHARROCK, A. (2013): Terence and Non-Comic Intertexts. In: Augoustakis, A. – Traill, A. (eds.): *A Companion to Terence*. Wiley-Blackwell, 52 – 68. DOI: <https://doi.org/10.1002/9781118301975>
- STANKIEWICZ, L. (2008): A duch jego był napięty jak łuk. *Symbolae Philologorum Posnaniensium*, XVIII, 215 – 221.
- STOESSL, F. (1979): Die Sententiae des Appius Claudius Caecus. *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge. 122. Bd., H. 1, 18 – 23.
- STRASBURGER, H. (1966): Der Scipionenkreis. *Hermes*, 94, 60 – 72.
- URBANCOVÁ, E. (2003): M. Tullius Cicero a tvorba latinského filozofického slovníka. *Filozofia*, 58 (8), 513 – 522.
- ZETZEL, J. (1972): Cicero and the Scipionic Circle. *Harvard Studies in Classical Philology*, 76, 173 – 179.

---

Príspevok vznikol na Katedre filozofie a aplikovanej filozofie FF UCM v Trnave ako súčasť riešenia grantových úloh VEGA 1/0864/18 *Ad Fontes Cynicorum Socraticorum – pramene a interpretácia sokratovského kynizmu* a FPPV-15-2020.

---

Peter Fraňo  
Katedra filozofie a aplikovanej filozofie  
Filozofická fakulta UCM  
Nám. J. Herdu 2  
917 01 Trnava  
Slovenská republika  
e-mail: [peter.frano@ucm.sk](mailto:peter.frano@ucm.sk)  
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0909-2699>