

Filozofická interpretácia Sokratovho *daimonia* v zlomkoch Terpsiona a Eukleida z Megár

FRANTIŠEK ŠKVRNDA ml., Ekonomická univerzita v Bratislave, Fakulta medzinárodných vzťahov, Katedra medzinárodných politických vzťahov, Bratislava, Slovenská republika

ŠKVRNDA ml., F.: Philosophical Interpretation of the Socrates' *Daimonion* in the Fragments of Terpsion and Euclid of Megara
FILOZOFIA, 80, 2025, No 3, pp. 379 – 393

The main aim of the study is to analyze selected fragments of the Megarics dealing with Socrates' *daimonion* and the double deity (*duplex genius*). The first part of the study analyzes the doxographical evidence about Terpsion of Megara. The second part of the study reconstructs Terpsion's purported theory of Socrates' *daimonion* from the dialogue of Plutarch *De genio Socratis*. The third part of the study analyzes the only extant fragment of Euclid of Megara about *daimones* and dieties. In the conclusion we formulate the hypothesis that the traces and features of the Megaric interpretation of the *daimonion* are to some extent also present in various Socratic philosophers as well as schools, ranging from Plato and the Cynics to Aristotle and the Stoics, and that it represents a philosophical reinterpretation of traditional forms of religiosity and superstition.

Keywords: Terpsion of Megara – Euclid of Megara – Socratic philosophy – *daimonion* – sneezing – Eros

Štúdia¹ sa zaoberá analýzou vybraných zlomkov Terpsiona a Eukleida z Megár, v ktorých sa spomína problematika Sokratovho *daimonia* a koncepcia tzv. dvojitého božstva (*duplex genius*). Cieľom štúdie je rekonštruovať a predložiť jednotnú megarskú interpretáciu Sokratovho *daimonia*, ktorá dopĺňa správy Platóna a Xenofóna, a ponúka nový, doposiaľ málo akcentovaný a reflektovaný pohľad na enigmatický rozmer sokratovskej filozofie.

¹ Autor ďakuje Vladislavovi Suvákovi za poskytnutie odbornej literatúry a tiež anonymnému recenzentovi, ktorého kritické pripomienky prispeli k skvalitneniu štúdie.

Prvá časť štúdie analyzuje doxografické testimóniá o Terpsionovi z Megár, v ktorých nachádzame zlomok o Terpsionovej interpretácii Sokratovho *daimonia*. V nasledujúcej časti štúdie analyzujeme filozofické pasáže z Plutarchovho dialógu *De genio Socratis*, z ktorého zlomok o Terpsionovej interpretácii pochádza. Dochádzame k záveru, že Terpsionov zlomok je súčasťou filozoficky prepracovanej teórie o *daimoniū*, ktorá nie je odvoditeľná ani z Platóna, ani z Xenofónťa. Ďalšia časť štúdie nadväzuje na práce súčasných talianskych odborníkov Brancacciho a Mecciho, a prostredníctvom kritickej reinterpretácie ich záverov postulujeme jednotnú megarskú interpretáciu Sokratovho *daimonia*, ktorá vychádza z dualistickej a funkcionalistickej interpretácie *daimonia*. Posledná časť štúdie poukazuje na spoločné črty a možný prienik megarskej interpretácie *daimonia* so správami vybraných predstaviteľov sokratovskej tradície myslenia, vrátane Aristotela a stoikov. V závere formulujeme tézu, podľa ktorej je megarská interpretácia Sokratovho *daimonia* vyjadrením všeobecnejšej dobovej tendencie filozofie racionalizovať a demystifikovať niektoré formy a prejavy tradičnej religiozity.

1. Terpsion z Megár

Terpsion z Megár patrí medzi marginálne postavy sokratiky. Zachovalo sa o ňom veľmi málo testimónií. Najstaršie zmienky pochádzajú z Platónových dialógov, v ktorých Terpsion vystupuje ako Eukleidov verný druh a člen vnútorného kruhu Sokratových priateľov, ktorí sú prítomní vo väzení počas jeho smrti.² Platónove zmienky viedli niektorých doxografov k presvedčeniu, že Terpsion bol spoluzakladateľom megarskej filozofickej školy (Muller 1985, 110).³ Moderní bádatelia však takýto názor nezdierajú, pretože zo skromných zlomkov, ktoré sa o Terpsionovi zachovali, sa nedá údajne vyvodiť žiadna filozofická doktrína, žiadny filozofický názor.⁴ Meno Terpsiona predstavuje len historické „torzo“, ktorým neskorší autori zahaľovali vlastné myšlienky (Nails 2002, 74).

² Porov. SSR VI B 94 (= Platón, *Phaed.* 59c; *Theaet. init.*). Zlomky citujeme v súlade so zaužívaným postupom podľa edície Giannantonioho (1990), porov. Suvák (2024, 128).

³ Pozri bližšie zlomky SSR VI B 96-97 (= Olympiodóros, in *Aristot. categ. proleg.* p. 3, 17; Suidas, s. v. Σωκράτης) a tiež Elias, *In. Cat.* 108.

⁴ Giannantoni neuvádza Terpsiona vo svojich komentároch o megarskej filozofii ani jedynkrát (porov. Giannantoni 1990, 33 – 60). Kurzová (2007) nezaraďuje zlomky Terpsiona do svojej zbierky vôbec. K ďalším skeptickým zmienkam a marginalizácii Terpsionovho miesta v dejinách filozofie pozri bližšie Mecci (2022, 251).

Skepticizmus moderných bádateľov má čiastočne svoje opodstatnenie, avšak je potrebné dodať, že väčšina z nich úplne prehliada viacero správ antických autorov, v ktorých sa uvádza meno Terpsiona. V zbierke prísloví od peripatetika Klearcha zo Soli mal byť uvedený citát z Terpsionovho bližšie neznámeho a nezachovaného diela *Gastrológia*. Athénaios označuje Terpsiona za učiteľa sicílskeho labužníka Archestrata z Gely, takisto autora gastrologickej príručky.⁵ V Lukianovej satire sa akýsi Terpsion sťažuje Plutovi, bohovi podsvetia, aké je nespravodlivé, ak zomiera namiesto chorého a starého človeka mladý muž v plnom rozkvetе svojich síl.⁶ V zbierke ľúbostných listov od Aristaeneta figuruje Terpsion ako autor fiktívneho listu o láske, v ktorom sa uvádza, že boh Eros zapáľuje pochodne a strieľa šípy do ľudí prostredníctvom sluchu.⁷

Hoci tieto textové svedectvá pochádzajú od autorov z neskorších období a majú skôr literárny, ako historický alebo doxografický charakter, nemali by sme ich celkom prehliadať a ignorovať, pretože môžu odkazovať k starším, dnes už nedochovaným textom a predlohám.⁸

Problémy, ktoré sa spájajú s Terpsionovým filozofickým odkazom, nie je možné uspokojivo vyriešiť. Na jednej strane zdieľame skepticizmus moderných bádateľov, na druhej strane sa však domnievame, že zo zachovaných zlomkov je možné odvodzovať aj filozoficky pregnančné koncepcie. Zo všetkých dostupných testimónií považujeme za najvhodnejšie začať s analýzou jedného zlomku, ktorý považuje za vyjadrenie filozofického názoru historického Terpsiona aj Stefano Mecci (2022, 255). Ide o nasledujúci zlomok SSR VI B 95 (= Plutarchos, *De gen. Socr.* 581a):

Naozaj som aj ja sám, Galaxidoros, počul od nejakého megarika, ktorý to počul od Terpsiona, že Sokratovo daimonion bolo v skutočnosti kýchnutie – buď

⁵ Zlomok z Klearcha cituje Atenaios v VIII. knihe *Hodujúcich sofistov* (*Deipn.* 337a): „mäso z korytnačky sa musí alebo nesmie zjesť“. Citát predstavuje slovnú hračku, ako upozorňujú neskorší antickí gramatici (Zenobius, Diogenianus). Klearchovo dielo obsahovalo pravdepodobne aj iné Terpsionove citáty (cf. Clearchus fr. 78 Wehrli).

⁶ Lukianos, *Dialog. Mort.* VI.

⁷ Aristaenetus, *Epist.* II. 7.

⁸ Antickí autori, ako napríklad Lukianos, vychádzali pri spracovaní postáv a charakterov svojich diel zo starších predlôh (Prince 2019, 467). Nakoľko zmienky o Terpsionovi v niektorých prípadoch (Atenaios, Lukianos, Plutarchos, Pausanias) nemožno všetky *en bloc* zredukovať len na Platóna, nemali by sme robiť urýchléné a nedostatočne opodstatnené závery o povahe týchto svedectiev (*pace* Nails), ani ich úplne ignorovať a vylučovať (*pace* Giannantonio et al.).

jeho vlastné alebo iných ľudí. Keď totiž kýchol niekto sprava, či už zozadu alebo spredu, vraj to Sokrata nahováralo k činu. Ak niekto kýchol zľava, tak ho to od činu odhovárало. Jeho vlastné kýchanie ho v činoch buď utvrdzovalo v prípade, že niečo ešte len zamýšľal konať, alebo ho zastavovalo v prípade, keď už niečo konal.⁹

Na prvý pohľad sa môže javiť stotožnenie Sokratovho *daimonia* s obyčajným kýchnutím ako vyjadrenie nefilozofického postoja, ktorý korešponduje s dobrou ľudovou poverčivosťou a tradičnými prejavmi religiozity.¹⁰ Pri detailnejšom čítaní Plutarchovho dialógu je však ihneď zrejmé, že Terpsionov názor tvorí súčasť komplexnejšej argumentácie a filozofickej teórie *daimonia*, ktorá je rozdelená do dvoch filozofických digresií. Ak chceme porozumieť Terpsionovej interpretácii Sokratovho *daimonia* a vidieť jej filozofickú hĺbku, musíme sa obrátiť k Plutarchovi a analyzovať Terpsionov zlomok v širšom kontexte.¹¹

2. Interpretácia Sokratovho *daimonia* v Plutarchovom dialógu *De genio Socratis*

Predmetný Plutarchov dialóg patrí medzi jeho najkvalitnejšie literárne kompozície. Klasickí filológovia oceňovali najmä jeho prepracovanosť. Hlavnou predlohou dialógu je Platónov *Faidón*, hoci niektorí autori upozorňujú aj na vplyv Xenofónových prác.¹² Vo filozofických digresiách dialógu podáva Plutarchos originálny, u Platóna a Xenofóna neprítomný, výklad Sokratovho *daimonia*. Dnes je už nemožné rozhodnúť, či Plutarchos čerpal informáciu o Terpsionovej interpretácii z dialógu iného sokratovského filozofa, alebo sa riadil vlastnou fantáziou a interpretáciu si jednoducho vymyslel. Skutočnosť, že vo vyššie citovanom zlomku SSR VI B 95 sa uvádza ešte jeden, bližšie neznámy megarik ako sprostredkovateľ Terpsionovej interpretácie, môže naznačovať, že pochádza z prostredia megarskej filozofie.

⁹ Slovenský preklad filozofických pasáží z Plutarchovho dialógu *O Sokratovom božstve* je dostupný v Kalaš – Škvrnda (2013).

¹⁰ Mecci sa vo svojej štúdii odvoláva len na zlomok SSR VI B 95 a z tohto dôvodu mu uniká širší filozofický kontext, s ktorým sa Terpsionova interpretácia spája. To ho následne privádza k nesprávnemu záveru, že Terpsionova interpretácia predstavuje prejav tradičnej religiozity (Mecci 2022, 255 – 256).

¹¹ Obojve filozofické digresie uvádzajú v plnom znení zlomky SSR I C 411-412 (= Plutarch. *De gen. Socrat.* 580b12-582c; Plutarch. *De deo Socrat.* 588b21-590b).

¹² Porov. Hirzel (1895, 148 – 151); Christ (1901, 59); Kahle (1912, 17 – 19); Lattanzi (1933, 15 – 17). Afinitu Plutarchovho dialógu s Xenofónovými myšlienkami reflektuje štúdia Hershbell (1988, 367).

Sokratovo *daimonion* sa v Plutarchovom dialógu spomenie prvýkrát v spojitosti s Pytagorovou a Empedoklovou filozofiou, ktoré sú plné poverčivosti, mystického ošiaľu a prázdnej vystatovačnosti. Sokrates je naopak vychvaľovaný ako triezvy, racionálny človek, ktorý svoj život venuje hľadaniu a spoznávaní pravdy. Jeden z diskutujúcich proti takémuto pohľadu okamžite namietne, že Sokratovo *daimonion* ďaleko presahuje všetky veštecké schopnosti a tajuplnosť, spájajúce sa s filozofiou Pytagora. Ešte predtým, ako sa v texte spomenie názor Terpsiona, je *daimonion* zadefinované ako a) kýchnutie (*ptarmos*), b) neurčitý zvuk (*klēdōn*), alebo c) iné podobné „znamenie“ (*symbolon*).¹³

Výklad problematiky v pasážach bezprostredne nasledujúcich pred a po Terpsionovej definícii je podávaný vo filozofickej terminológii zdôrazňujúcej Sokratove rozumové schopnosti a cnostný spôsob života (*dianoia, logos, logismos, noēsis, noethēn, nous katharos kai apathēs*).¹⁴ Tento racionalistický výklad je doplnený tiež inde nezachovanými príhodami so Sokratovým *daimonionom*, ktoré slúžia ako dôkazy potvrdzujúce jeho výnimočné veštecké schopnosti.

Terpsionova interpretácia *daimonia* ako kýchnutia je spočiatku obhajovaná rôznymi typmi argumentov, ktoré sa zakladajú prevažne na argumentácii *per analogiam*. Racionalistický slovník a popis Sokratovho asketického spôsobu života slúži na zdôvodnenie, prehĺbenie a vysvetlenie toho, prečo Sokrates mohol vidieť v obyčajnom kýchnutí prejavy božstva. V dialógu nachádzame celkovo deväť podobenstiev, ktorými sa explikuje podstata a povaha Sokratovho *daimonia*:

- (i) váhy: *daimonion* je pre Sokratov rozum tým, čím je malá a ľahká drachma pre jazýček na váhach. Keď ju priložíme na jednu stranu ťažkých, ale dokonale vyvážených misiek váh, zapríčiní ich vychýlenie v prospech tej strany, na ktorú sa pridalo;¹⁵
- (ii) medicína a diagnostika: *daimonion* je pre Sokrata tým, čím je pre lekára pulz alebo vyrážka – malé a nenápadné znamenie, ktoré je symptómom čohosi veľkého a vážneho;

¹³ Plutarchos, *De gen. Socr.* 581a. Posledný výraz (*symbolon*) odkazuje pravdepodobne k pytagorovským vešteckým a náboženským praktikám. K tejto problematike pozri bližšie Thom (2013); Bernabé (2013); Casadesús Bordoy (2013).

¹⁴ Porov. Plutarchos, *De gen. Socr.* 580c (*logos*), 581a (*dianoia, logismos*), 588d-e (*noēsis, dianoia, nous katharos kai apathēs*), 589a (*noethēn*) atď.

¹⁵ Plutarchos, *De gen. Socr.* 581a.

- (iii) námorníctvo a prognostika: *daimonion* je pre Sokrata tým, čím je pre námorníka malý poryv vetru alebo nenápadné zmeny oblakov, ktoré môžu indikovať veľkú zmenu počasia;
- (iv) umenie čítať a interpretovať text: *daimonion* je pre Sokrata tým, čím je pre čitateľa písaný text – z malých a samých osebe bezvýznamných písmen dokáže vyčítať veľké udalosti z dejín;¹⁶
- (v) lukostrelectvo: prečo Sokrates nehovoril, že sa rozhoduje na základe obyčajného kýchnutia, ale rozprával vznešene ako autor tragédií o nejakom *daimoniu*? Iba nerozumný človek povie, že ho zasiahol šíp a nie osoba, ktorá šíp vystrelila;¹⁷
- (vi) hrnčiarsky kruh: *daimonion* uvádza do pohybu konanie človeka tak, ako malé prsty zapríčiňujú nenápadným pohybom otáčanie veľkého a ťažkého hrnčiarskeho kruhu;¹⁸
- (vii) zrkadlo: *daimonion* predstavuje reč rozumu (*logou noēsis*), ktorá nepreniká k človeku vo forme artikulovanej, fonetickej reči, ale dostáva sa priamo do mysle človeka nejakým „zvláštnym“ (*atopos*) spôsobom (podobné sa vníma podobným);¹⁹
- (viii) bronzový štít: znamenia od *daimónov* prechádzajú cez všetkých ľudí, avšak zachytiť ich dokážu len nemnohí; podobne dokáže jedine štít z bronzu zachytiť dunenie nástrojov kopáčov hlboko pod zemou;²⁰
- (ix) spánok a lýra: *daimonion* neprichádza k ľuďom počas spánku, kedy sú ich racionálne mohutnosti oslabené, ale keď sú v bdelom stave. Ak by bohovia zosielali ľuďom *daimonion* počas spánku, bolo by to podobné, ako keby chcel hudobník hrať na rozladenej lýre.²¹

Z Plutarchových analógií je možné odvodiť relatívne komplexnú „lingvistickú“ teóriu *daimonia* ako nástroja (*organon*)²² komunikácie bohov s ľuďmi.

¹⁶ Príklady (ii) – (iv) sú uvedené v pasáži Plutarchos, *De gen. Socr.* 581f-582b.

¹⁷ Plutarchos, *De gen. Socr.* 582c. Výraz *daimonion* sa začína vyskytovať v dejinách gréckej literatúry práve v dielach tragických autorov, porov. Sofokles, *Ant.* 376, *El.* 1267; Euripides, *Phoen.* 352, *Bacch.* 894. Výraz môže nadobúdať mnoho rôznych významov, v homérskom zmysle mohol označovať doslovne „to, čo pochádza od božstva“ pôsobiaceho v anonymite (porov. Wilford 1965, 218 – 219), alebo všeobecnejšie silu / agenta slabšieho ako boh a mocnejšieho ako človek. K ďalším možným rozlíšeniam pozri bližšie Radovic (2024, 435).

¹⁸ Plutarchos, *De gen. Socr.* 588f.

¹⁹ Plutarchos, *De gen. Socr.* 589b.

²⁰ Plutarchos, *De gen. Socr.* 589d. Príklad je prevzatý pravdepodobne z Herodota (*Hist.* IV 210).

²¹ Plutarchos, *De gen. Socr.* 589d-e.

²² Plutarchos, *De gen. Socr.* 582c.

Predpokladom k tomu, aby človek dokázal chápať túto reč, je ovládanie určitého umenia (*technē*). Dielom tohto umenia je neotrasiteľná povaha (*athorybon to ēthos*) a kľudná, vyrovnaná duša (*nēnemon psychē*),²³ ktoré predstavujú podmienku *sine qua non* komunikácie s bohmi. Kontemplatívny spôsob života, ktorého cieľom je hľadať a spoznávať pravdu rozumovými úvahami, predpokladajú asketický život, minimalizujúci telesné vzruchy a túžby. Toto sú podľa Plutarcha božskí a výnimoční ľudia (*tois theois kai perritois andrasi*), privilegovaní komunikovať s bohmi.²⁴

Terpsionovu interpretáciu tak možno považovať z hľadiska dialektickej diskusie za prvý predpoklad, prvú definíciu *daimonia*, ktorá sa ďalej konkretizuje a upravuje. V druhej digresii dialógu vystupuje namiesto Terpsiona iný Sokratov priateľ, Simmias z Téb, ktorý prekonáva Terpsionovu interpretáciu všeobecnejším a abstraktnejším výkladom. Sokrates údajne nikdy nehovoril o *daimoniu* otvorene. Terpsionova definícia *daimonion* = kýchnutie (*ptarmos*) je nahradená Simmiovou definíciou *daimonion* = bližšie neurčený zvuk (*klēdōn*). Sokrates vraj zvykol považovať ľudí, ktorí tvrdili, že vidia čosi božské očami, za chvastúňov a pokrytcov (*aladzonēs*). Tých, ktorí tvrdili, že počuli čosi božské ušami (*akousai tinos fōnēs*), však bral vážne a zisťoval, ako sa im to deje.²⁵

Daimonion Simmias napokon zadefinuje ako „reč mysle“ (*logou noēsis*), ktorá sa odlišuje od obyčajnej reči tým, že nie je konštruovaná žiadnymi slovami ani menami (*ou rhēmātōn oude onomatōn*), ale „myšlienkami lepších bytostí“ (*noēthen hypo tōn ameionōn*). Médiom tejto reči je vzduch (*aēr*). Obyčajná reč (*logos*) vzniká podľa Simmia tak, že sa artikulované zvuky odtláčajú do vzduchu a ušami sa skrze počúvanie dostávajú do myslenia. Reč bohov nevy-

²³ Plutarchos, *De gen. Socr.* 589d. K podobnému motívu pozri bližšie zlomok z diela Sokratovca Faidóna z Élidy, kde sa poukazuje na Sokratov vášnivý charakter, ktorý dokázal Sokrates ovládnuť a nadobudnúť zdatnosť (Boys – Stones 2007, 27). Podobnú silu vyzdvihuje aj Antisthenés, ktorý vyzdvihoval Sokratovu silu (*ischys*) v zmysle „fyzického aj duševného úsilia o vyrovnaný spôsob života“ (Suvák 2010, 246).

²⁴ Plutarchos, *De gen. Socr.* 589c. Plutarchov výklad o božských a výnimočných ľuďoch nadväzuje na tému filozofického života v Platónovom dialógu *Faidón* (62a-69c), v ktorom sa filozof definuje ako človek umŕtvujúci svoje telesné potreby a túžby, a praktizujúci kontemplatívny spôsob života. To z neho robí božského a výnimočného človeka, ako uvádza aj mystický výrok citovaný Platónom: „existuje mnoho tých, ktorí nosia *narthex*, ale pravých bakchov je málo“.

²⁵ Plutarchos, *De gen. Socr.* 588c.

tvára žiadne údery ani odtlačky, ale prechádza ním bez ťažkostí vo forme myšlienkovej reči (*noēsantos logon*) priamo do mysle ako do orgánu, ktorý je s bohmi príbuzný (*di' eupatheian*).²⁶

Simmias konštatuje, že interpretácia *daimonia* ako kýchania alebo iného takéhoto zvuku nestojí za pozornosť. *Prima facie* je Terpsionova interpretácia vyvrátená, hoci spôsob, akým sa to deje, jasne explikuje jednotnú filozofickú interpretáciu, ktorá má tri roviny, postupujúce od konkrétnej k abstraktnej. Prvá definuje *daimonion* v rovine konkrétneho, náhodne započutého zvuku, ktorým je kýchnutie. Druhá definuje *daimonion* všeobecnejšie, ako druh neurčitého, náhodne započutého zvuku (*klēdōn*), teda ako čokoľvek, čo je možné vnímať sluchom. Tretia rovina napokon definuje *daimonion* ako „netelesný“ zvuk, reč mysle, ktorá nezanecháva vo vzduchu žiadne odtlačky alebo údery a vstupuje priamo do rozumových úvah. Táto tretia definícia sa odlišuje od druhej a snáď ju môžeme stotožniť s pytagorovským pojmom *symbolon*, ktorý Plutarchos uvádza ako jednu z troch definícií *daimonia* na začiatku výkladu tejto problematiky. Simmiová interpretácia *daimonia* týmto nevylučuje Terpsionovu, skôr ju filozoficky zdôvodňuje a vysvetľuje, v akom zmysle sa Sokrates mohol riadiť aj na prvý pohľad takými zdanlivo bezvýznamnými znameniami. Kýchnutie nemôže byť stotožnené s *daimonionom*, avšak z Plutarchovho textu vyplýva, že kýchnutie mohlo predstavovať kontingentnú, konkrétnu formu komunikácie s božstvom.

3. *Duplex genius* a Eukleidova interpretácia *daimonia*

Terpsionova interpretácia *daimonia* ako kýchnutia má ešte jeden zaujímavý rozmer. Podľa Terpsionovho svedectva Sokrates údajne rozlišoval medzi kýchnutiami, ktoré prichádzali z ľavej strany a kýchnutiami, ktoré prichádzali z pravej strany. Taktiež údajne rozlišoval medzi tým, či si kýchol on sám alebo niekto druhý. Tieto rozlíšenia privádzali Sokrata k dvom možným záverom – buď ho k činom a myšlienkam nabádali, alebo ho od činov a myšlienok odvracali. Väčšina bádateľov poukazuje na skutočnosť, že Sokratovo *daimonion* je inak popisované Platónom a inak Xenofóntom (porov. Joyal 2000, 68 – 71; Destrée 2005, 66). Hlavný rozdiel medzi Platónovým a Xenofóntovým podaním spočíva práve v tom, že Platón charakterizuje Sokratovo *daimonion* takmer výlučne ako apotreptické znamenie, ktoré Sokrata k ničomu nenabáda, ale vždy, keď sa mu

²⁶ Plutarchos, *De gen. Socr.* 589c.

ozve, ho od niečoho odvracia.²⁷ Xenofón charakterizuje Sokratovo *daimonion* viac v súlade s tradičnými formami religiozity a dobovými vešteckými praktikami, ktoré človeka nabádajú a vyzývajú, aby konal tým či oným spôsobom.

Na možnú afinitu medzi Terpsionovou interpretáciou *daimonia* s myslením Eukleida z Megár upozornil vo svojej štúdii Mecci, ktorý poukázal na Brancacciho úvahy o dvojitej funkcii *daimonia* v Eukleidovom zlomku Giannantoni SSR II A 11 (= Stobaeus III. 6. 63; Censorinus, *De die nat.* III. 3):²⁸

Spánok je boh mladší, má mladický výraz, dobre sa presvedča a je ľahké mu uniknúť. Ten druhý je však šedivý a starý, vyhľadáva spoločnosť starších ľudí, nedá sa presvedčiť a je neúprosný. Keď sa raz dostaví, ťažko mu uniknúť. Žiadna reč ho nepresvedčí, je totiž hluchý. Ani mu nič neobjasníš, je totiž slepý.

Sokratovec Eukleides vraví, že každý z nás má pri sebe dvojité božstvo, ako sa môžeme dočítať u Lucilia v XVI. knihe satír.

Ako je zrejmé už na prvý pohľad, predmetný Eukleidov zlomok tvoria dva samostatné zlomky, ktoré vzájomne vôbec nemusia súvisieť, aj keď v nich väčšina odborníkov vidí vyjadrenie jednej myšlienky o podvojnóm božstve (*duplex genius*). Zo Stobaiovho zlomku vyplýva, že Eukleides rozlišoval božstvá Spánku a Smrti na základe ich veku a poddajnosti alebo otvorenosti rozumovým úvahám. Z Censorinovho textu môžeme odvodiť, že Eukleides predpokladal existenciu bližšie neurčitého podvojného božstva, ktoré má pri sebe každý človek. Latinský výraz *genius*, ktorý sa vyskytuje v Censorinovom texte, môže v gréčtine znamenať nielen „božstvo“ (*daimōn*), ale aj „čosi božské“, teda *daimonion*.

Jednotnú interpretáciu zlomkov predložil Brancacci, ktorý sa domnieva, že pochádzajú z Eukleidovho dialógu *Kritón* (Brancacci 2005, 145). Brancacci sa domnieva, že predmetné zlomky z Eukleida odhaľujú jeho originálnu interpretáciu Sokratovho *daimonia*, ktorá sa odlišuje od Platónovej aj Xenofóntovej in-

²⁷ Na druhej strane je potrebné zdôrazniť, že niektorí odborníci poukazujú na pasáž z Platónovej *Apológie* (40c), ktorá zmierňuje rozdiel medzi apotreptickou a protreptickou funkciou *daimonia*. Porov. Brickhouse – Smith (1989, 241) a McPherran (1996, 189), ktorí poukazujú na to, že Platónov Sokrates v niektorých prípadoch odvodzoval morálne pravdy, teda pozitívne tvrdenia z mlčania *daimonia*, teda zo skutočnosti, že sa mu pri určitých činnostiach alebo myšlienkach neozývalo.

²⁸ Mecci (2022, 256). K českému prekladu Eukleidových zlomkov pozri bližšie Kurzová (2007, 33).

terpretácie v tom zmysle, že predpokladá dvojité, kombinovanú funkciu *daimonia*. Prvá funkcia *daimonia* má byť údajne apotreptická, druhá naopak protreptická (Brancacci 2005, 152 – 153). V tomto ohľade sa Meccimu Terpsionova interpretácia *daimonia* ako kýchnutia javí len ako viac rozvinutá a artikulovaná interpretácia Eukleida (Mecci 2022, 256).

Je otázne, nakoľko možno z Eukleidových a Terpsionových zlomkov odvodzovať jednotnú a vzájomne komplementárnu interpretáciu či koncepciu *daimonia*, keďže pôvodné znenie zlomkov je problematické aj z hľadiska autorstva, aj z hľadiska obsahu a výkladu. Domnievame sa, že Brancacciho a Mecciho závery je možné korigovať a doplniť v nasledujúcich bodoch. Po prvé, Eukleidova koncepcia dvojitého božstva môže úzko súvisieť s Erosom, ktorý je v sokratovskej tradícii opisovaný taktiež ako podvojný božstvo s telesnou dimenziou na jednej strane a spirituálnou, transcendentálnou na druhej strane (Stavru 2022). Po druhé, v sokratovskej tradícii nachádzame tiež niekoľko príkladov, kedy filozofi spájali kýchanie s pôsobením Erosa (Kerkides), verili v božský pôvod kýchnutia (Aristoteles), alebo sa kýchaním riadili ako veštekým znamením (Kleantes). V nasledujúcej časti štúdie analyzujeme tieto dva body detailnejšie.

4. Eros, *daimonion* a kýchanie v sokratovskej tradícii myslenia

Eukleidova koncepcia dvojitého božstva má blízko k platónsko-pytagorovským myšlienkam. Na rozdiel od Brancacciho predpokladali starší filológovia, že Eukleidov zlomok o dvojitom božstve pochádzal z jeho spisu *Erotikos* (Meineke 1867, 259 – 260; Nestle 1922, 171). Viedla ich k tomu téma rozumového presviedčania a veku, ktorou Eukleides rozlišoval Spánok od Smrti. Zeller videl v tejto dištinkcii alegorizovanú dvojicu ústredných konceptov sokratovskej praktickej filozofie *phronēsis* a *aphrosynē* (Zeller 1875, 222), zatiaľ čo Boyancé uvažoval nad tým, že ide o vyjadrenie príbuzné pytagorovskému dvojitému božstvu *Agathodaimōn* a *Kakodaimōn* (Boyancé 1935, 189 – 202).

V Platónovom *Sympóziu* je Eros priamo charakterizovaný ako *daimonion* v zmysle toho, čo sa nachádza v strede medzi „bohóm a človekom“ (Platón, *Symp.* 202d-e). Eros je ďalej charakterizovaný ako *daimonion* aj v tom zmysle, že predstavuje zdroj všetkého „veštenia a proroctiev, čarovania, zariekania, rituálneho zasväcovania a obiet“. Podvojný charakter Erosa ilustrujú v *Sympóziu* minimálne tri interpretačné roviny: a) mytologická, vyjadrená príbehom o Porovi a Penii, b) filozofická, vyjadrená dialógom Diotimy a Sokrata o tom, že

existuje stredný člen medzi múdrosťou a nevedomosťou, medzi krásou a škaradosťou, c) náboženská, vyjadrená rozlíšením medzi nebeskou a ľudovou Afroditou. Všetky tri roviny charakterizujú Erosa prostredníctvom negatívnych (telesných) a pozitívnych (duševných) vlastností, čo je v súlade aj s Zellerovou dištinkciou *phronēsis* – *aphrosynē*, aj s Boyanceho dištinkciou *Agathodaimōn* – *Kakodaimōn*.

Platónov dialóg *Sympózium* patrí okrem toho medzi ojedinelé Platónove dialógy, v ktorých jeho hovorcovia kýchajú. Scéna s kýchaním je symbolická: v priebehu jednotlivých chválospevov na Erosa sa kýchne Aristofanovi, ktorý v dôsledku toho prestane čkať a môže predniesť svoju reč o podvojnnej podstate človeka (mýtus o androgýnoch). Kýchnutie je označené ako liečebný prostriedok navracajúci telu jeho správnu „usporiadanosť“ (*to kosmion tou sōmatos*) (Platón, *Symp.* 189a). Je otázne, nakoľko sa dajú Platónove myšlienky čítať v intenciách Terpsionovho stotožnenia *daimonia* s kýchaním. V *Sympóziu* však nachádzame úzku konceptuálnu súvislosť medzi *daimoniom* a Erosom,²⁹ pričom charakterizácia Erosa cez protikladné dvojice je podobná Eukleidovmu opisu dvojitého božstva.

V sokratovskej tradícii myslenia však vystupuje Eros aj priamo ako pôvodca dvoch druhov „dychu“ lásky, v ktorom moderní bádatelia nevidia nič iné, než kýchanie. Podľa zlomku kynika Kerkida je Erosov dych podvojný v tom zmysle, že komu Eros „vydýchne“ z pravého líca, toho čaká šťastie a zdar, komu „vydýchne“ z ľavej strany, toho postretne presný opak.³⁰ Kerkides vychádzal zo starej viery o Erosovom dvojitom dychu a jeho zlomok pravdepodobne naráža na bližšie nezachovanú Euripidovu tragédiu, ktorá pracovala s rovnakým námetom.³¹ Hoci by si táto problematika vyžadovala samostatný priestor pre spracovanie, pre účely našej štúdie postačuje, že koncepcia Erosa ako podvojného božstva, ktoré dáva veštby ľuďom kýchaním, je doložená už v 5. storočí pred Kristom.

²⁹ Tento rozmer si všímajú aj niektorí odborníci, porov. bližšie Dorion (2003); Bussanich (2006, 208).

³⁰ Český preklad zlomku pozri bližšie v práci Vitek (2013, 176).

³¹ Oldfather k tomu poznamenáva, že hoci Kerkidov zlomok explicitne nehovorí o kýchaní, v iných textoch sa interpretuje kýchanie sprava alebo zľava v rovnakom zmysle ako božské znamenie pochádzajúce od Erosa a je plauzibilné predpokladať, že Kerkides odkazuje práve na túto tradíciu (Oldfather 1936, 275). Eros, ako pôvodca kýchania, sa stal klasickým lyrickým *topom* najmä v rímskej poézii. Kerkidov zlomok je uvedený v Powellovej zbierke *Collectanea Alexandrina* a pochádza zo zbierky papyrov z Oxyrhynchu (Powell 1925, 206 – 207).

Na Kerkidovom zlomku je zaujímavé predovšetkým to, že samotné kýchnutie je stotožnené s „vydychovaním Erosa“ z líc, čo indikuje interpretačnú možnosť, že Eros je fyzicky prítomný v hlave človeka a vychádza z nej kýchnutím. Stotožnenie *daimonia* s neurčitým *daimónom* vo vnútri hlavy nachádzame v aristotelovskom spise *O zázrakoch z počutia* (Mir. Ausc. 846b22-25). V aristotelovských spisoch nachádzame aj ďalšie pasáže, v ktorých sa kýchanie interpretuje ako religiózny fenomén v naturalisticko-racionalistických intenciách: kýchanie predstavuje istý druh dychu (*pneuma*), ktorý má božskú podstatu a zároveň predstavuje vešdecké znamenie (*sēmeion*), pretože pochádza z najvznešenejšej časti ľudského tela, z hlavy (Aristoteles, *Hist. Anim.* 492b7-8; *Probl.* 962a32-38). Ako poznamenávajú viacerí odborníci, koncepty *daimōn*, *daimonios*, *daimonion*, *theion* neznamenajú pre Aristotela niečo mysteriózne a iracionálne, ale naopak, spadajú do všeobecnejšieho rámca zákonov prírody (Radovic 2024, 437). Bolo to práve pod vplyvom Platóna a Aristotela, kedy sa ľudská hlava začala všeobecne považovať „za centrum najvyššej časti duše, vedomia a rozumu“, pričom stotožnenie tejto časti duše malo blízko k ľudovému presvedčeniu, že kýchanie pôvodne prezrádalo či dokonca potvrdzovalo dočasnú prítomnosť a aktivitu božskej sily (Vítek 2013, 180 – 181).

Paralela k Terpsionovej interpretácii Sokratovho *daimonia* sa vyskytuje aj v anekdote o stoikovi Kleantovi: keď pred neho údajne postavili zmäkčilého a zhýralého mladíka, ktorý sa navonok javil ako cnostný a tvrdo pracujúci človek, Kleantes sa nevedel vyjadriť, aký má charakter. V momente, ako si mladík kýchol, však Kleantes bez váhania vyslovil svoj súd o jeho povahe (Dion Chrysostomos, *Or.* XXXIII. 54 – 55).³² Stoici sa intenzívne venovali náboženským témam a škola veľmi pravdepodobne nadväzovala na tradíciu Sokratovho *daimonia* aj v prípade ďalších stoikov, ako napríklad Antipatera z Tarsu (Long 2011, 374).

5. Záver

Terpsionov zlomok je súčasťou komplexnejšej teórie, ktorú Plutarchos kladie do úst Simmiovovi z Téb. Sokratovo *daimonion* je podľa tejto teórie možné zadefinovať ako akýkoľvek náhodne započutý, neurčitý zvuk (*klēdōn*, *fōnē*), ktorý môžeme počuť skrz uši, alebo ako reč rozumu, ktorú dokáže vnímať človek svojou myslou (*noēsantos logon*) za predpokladu, že žije cnostným a kontemplatívnym spôsobom života.

³² Pozri bližšie Vítek (2013, 174).

Terpsionovu interpretáciu nemožno ignorovať ako neserióznú a filozoficky nezaujímavú (*pace* Víték 2013, 175). Okrem toho, že tvorí dialektický základ Plutarchovej teórie *daimonia* ako božskej reči, nadväzuje aj na Eukleidovu koncepciu podvojného božstva (*duplex genius*), ktorá podľa Brancacciho a Meccioho tvorí základ megarskej teórie *daimonia* s kombinovanou apotreptickou a protreptickou funkciou. Okrem toho, úvahy megarských filozofov odhaľujú afinitu nielen s platónskou náukou o podvojnóm božstve Erosovi, ale aj s tradíciou myslenia, ktorá už minimálne od čias Euripida identifikuje v bohovi Erosovi zdroj vešteckého rozmeru kýchania. Kýchanie je zadefinované ako veštecké znamenie taktiež v aristotelovských spisoch, pričom je zaujímavé, že veštecká sila kýchania sa odvodzuje od toho, že pochádza z najrozumnejšej a najvznešenejšej časti ľudského tela, v ktorom sídli božská časť duše – z hlavy. Paralelu k Terpsionovej interpretácii *daimonia* je možné vidieť taktiež v anekdote o stoikovi Kleantovi, ktorý kýchnutie považoval za potvrdenie svojej mienky.

Hoci by si tieto paralely vyžadovali komplexnejšiu analýzu a komparáciu, na záver môžeme konštatovať, že nenápadný a takmer úplne prehliadaný zlomok Terpsiona z Megár pred nami odhaľuje doposiaľ málo preskúmanú oblasť megarskej filozofie, v ktorej sa prelínajú prvky platónsko-pythagorovskej metafyziky a tradičných náboženských predstáv. Vo všeobecnosti môžeme v myšlienkach Terpsiona a Eukleida sledovať ďalší rozmer sokratovských filozofov ako reformátorov dobového systému náboženskej viery a vešteckých praktík, ktorí cez staré a tradičné formy artikulujú nový filozofický obsah. Život založený na poverčivosti a iracionálnej viere v zázraky nahrádza život založený na umiernenosti a cnosti, umení viesť rozhovory a na rozumovom hľadaní pravdy. Filozofický život sa tak stáva podmienkou *sine qua non* novej zbožnosti, ktorá situuje božské a daimónske sily do vnútra človeka a podriaďuje tak výklad vôle bohov ľudskému rozumu.

Literatúra

- BERNABÉ, A. (2013): Orphics and Pythagoreans: the Greek Perspective. In: Cornelli, G. – Mckirahan, R. – Macris, C. (eds.): *On Pythagoreanism*. Berlin and Boston: De Gruyter, 117 – 152.
- BOYANCÉ, P. (1935): Les deux démons personnels dans l'Antiquité grecque et latine. *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*, 9, 196 – 210.
- BOYS-STONES, G. (2007): Physiognomy and Ancient Psychological Theory. In: Swain, S. (ed.): *Seeing the Face, Seeing the Soul: Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*. Oxford: Oxford University Press, 19 – 124.

- 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>
- BRICKHOUSE, T. – SMITH, N. D. (1989): *Socrates on Trial*. Oxford: Oxford University Press.
- BUSSANICH, J. (2006): Socrates and Religious Experience. In: Ahbel-Rappe, S. – Kamtekar, R. (eds.): *A Companion to Socrates*. Oxford: Blackwell Publishing, 200 – 213.
- CASADESÚS BORDOY, F. (2013): On the Origin of the Orphic-Pythagorean Notion of the Immortality of the Soul. In: Cornelli, G. – Mckirahan, R. – Macris, C. (eds.): *On Pythagoreanism*. Berlin and Boston: De Gruyter, 153 – 176.
- DESTRÉE, P. (2005): The *Daimonion* and the Philosophical Mission – Should the Divine Sign Remain Unique to Socrates? *Apeiron*, 38 (2) 63 – 80. DOI: <https://doi.org/10.1515/APEIRON.2005.38.2.63>
- DORION, L.-A. (2003): Socrate, le daimonion et la divination. In: Laurent, J. (ed.): *Les dieux de Platon*. Caen: Presses Universitaires 2003, 169 – 192.
- GIANNANTONI, G. (1990): *Socratis et Socraticorum Reliquiae I. – IV*. Napoli: Bibliopolis.
- HERSHBELL, J. P. (1988): Plutarch's Portrait of Socrates. *Illinois Classical Studies*, 13, 365 – 381.
- HIRZEL, R. (1895): *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.
- CHRIST, W. (1901): Plutarch's Dialog vom Daimonion des Sokrates. München: Verlag der k. Akademie.
- JOYAL, M. (2000): *The Platonic "Theages": An Introduction, Commentary and Critical Edition*. Stuttgart: Steiner Verlag.
- KAHLE, K. (1912): *De Plutarchi Ratione Dialogorum Componendorum*. Göttingen: Apud Dieterichum.
- KALAŠ, A. – ŠKVRNDA, F. (2013): Plutarchos: O Sókratovom daimoniu. *Filozofia*, 68 (8), 691 – 703.
- KURZOVÁ, H. (2007): *Megarikové. Zlomky*. Praha: Oikoymenh.
- LATTANZI, G. M. (1933): *Il De Genios Socratis di Plutarco*. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato.
- LONG, A. A. (2011): Socrates in Later Greek Philosophy. In: Morrison, D. (ed): *The Cambridge Companion to Socrates*. New York: Cambridge University Press, 355 – 380.
- McPERRAN, M. (1996): *The Religion of Socrates*. University Park: The Pennsylvania University Press.
- MECCI, S. (2022): Terpsion of Megara and the Socratic Daemon. In: Marsico, C. (ed.): *Socrates and the Socratic Philosophies*. Baden-Baden: Academia Verlag, 249 – 262.
- MEINEKE, A. (1867): *Analecta Critica ad Athenaei Deipnosophistas*. Lipsiae: Teubner.
- MULLER, R. (1985): *Les Mégariques. Fragments et témoignages*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- NAILS, D. (2002): *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company.
- NESTLE, W. (1922): *Die Sokratiker*. Jena: Eugen Diederichs.
- OLDFATHER, W. (1936): The Sneeze and Breathing of Love. In: *Classical Studies Presented to Edward Capps on his Seventieth Birthday*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 268 – 281.
- POWELL, I. U. (1925): *Collectanea Alexandrina*. Oxford: Oxford University Press.

- PRINCE, S. (2019): Socrates in Stobaeus: Assembling a Philosopher. In: Moore, Ch. (ed.): *Brill's Companion to the Reception of Socrates*. Leiden and Boston: Brill, 453 – 517.
- RADOVIC, F. D. (2024): Aristotle on the Daemonic in "De Divinatione". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 106 (3), 431 – 454. DOI: <https://doi.org/10.1515/agph-2021-0067>
- SUVÁK, V. (2010): Antisthenés: Praktický charakter sókratovskej etiky. *Filozofia*, 65 (3), 239 – 248.
- SUVÁK, V. (2024): Antisthenove logické tézy v kontexte Stilpónovej dialektiky. In: Marchevský, O. – Suvák, V. – Zákutná, S. (eds.): *Život s filozofiou. Zborník príspevkov k jubileu profesora Františka Mihinu*. Bratislava: SAV, 127 – 148.
- THOM, J. (2013): The Pythagorean *Akousmata* and Early Pythagoreanism. In: Cornelli, G. – Mckirahan, R. – Macris, C. (eds.): *On Pythagoreanism*. Berlin and Boston: De Gruyter, 77 – 102.
- ZELLER, E. (1922): *Die Philosophie der Griechen*. Leipzig: Fues Verlag.
- VÍTEK, T. (2013): Věštění v antickém Řecku II. Tělo a sny. Praha: Herrmann & synové.
- WILFORD, F. A. (1965): Daimon in Homer. *Numen*, 12 (3), 217 – 232.

Tento príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA 1/0031/23 *Miesto megarikov v sokratovskom hnutí*.

František Škvrnda ml.
Ekonomická univerzita v Bratislave
Fakulta medzinárodných vzťahov
Katedra medzinárodných politických vzťahov
Dolnozemska cesta 1
852 35 Bratislava 5
Slovenská republika
e-mail: frantisek.skvrnda2@euba.sk
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2573-3409>