

## CAESAR ÉS A FILOZÓFIA

SZEKERES CSILLA

A szakirodalomban az 1940-es évektől, Momigliano nagy visszhangot kiváltott recenziójától<sup>1</sup> kezdve újra és újra felvetődik Caesar epikureizmus melletti elkötelezettségének a kérdése. Az elmúlt évtizedekben számos alkalommal tették mérlegre az erre vonatkozó érveket,<sup>2</sup> s bár valamennyi megfontolásra érdemes, Caesar állítólagos vagy valós epikureizmusának tisztázásához mindenekelőtt azt a kérdést kell megvizsgálnunk: *lehetett-e* egyáltalán éppen ennek a hellénisztikus filozófiai iskolának a híve? Önmagában a felvetés is abszurdnak tűnik: a talán legenergikusabb és legambiciózusabb római politikus és hadvezér a lélek zavartalanságát és a békés visszavonultságot hirdető Epikuros híve lett volna? Igazán jelentőssé azonban olyan, a római szellemi élet egészét érintő problémák teszik, mint a görög filozófia hatása a római arisztokrácia gondolkodásmódjára, filozófia és politika kapcsolata, a filozófia és a római tradíciók viszonya.

---

<sup>1</sup> A. Momigliano: Review (B. Farrington: Science and Politics in the Ancient World. London 1939). JRS 31 (1941) 149–157. A recenzió magával Caesarral nem foglalkozik, csupán a Caesar környezetében levők filozófiai hovatartozásával.

<sup>2</sup> Momigliano fenti recenzióját követően a leginkább vitára ingerlő véleményt Frank C. Bourne fogalmazta meg 1977-ben (Caesar the Epicurean. CW 70 [1977] 417–432). A Caesar epikureizmusa mellett szóló érveket legutóbb hét pontban összefoglaló Raymond Angelo Belliotti is főképpen őrá hivatkozik (Roman Philosophy and the Good Life. Lanham–Boulder–New York–Toronto–Plymouth, UK 2009. 107–108). A hét pont röviden a következő: 1. Caesar beszéde Sallustiusnál (*Bellum Catilinae* 51, 20–21). 2. Caesar mind consulként, mind hadvezérként, mind magánemberként következetesen elutasította a babonát, a jóslást, megvetette a különféle, isteni gondviselésre utaló előjeleket. 3. Stílusa az epikureus retorikai előírásokat tükrözi; Ciceróval ellentétben a *popularella* és nem az *optimatesszel* állt szoros kapcsolatban, ez az epikureusok egyenlőség melletti elkötelezettségének a hatása. 4. Caesar mint a politika nagymestere rendkívül hatékonyan használta ki az *amicitiából* és a *clientelából* fakadó lehetőségeket, ami végső soron a barátsággal kapcsolatos epikureus elméletre vezethető vissza. 5. Az epikureizmus népszerű volt Caesar katonái között, ő maga epikureus elveket – *clementia*, önfegyelem, bölcsesség, előrelátás – tanúsítva vezette őket. Tábora – különösképpen, ha Pompeiuséval vetjük össze – igen egyszerű volt. 6. Jóllehet tekintélyes vagyona tett szert, nem tekintette azt végcéljának, hanem csupán a jövő biztosítására szolgáló eszköznek. 7. Félelemmentessége egy lehetséges merénylettel és a halállal szemben. A Caesart epikureusnak tartó szakirodalomról ld. C. J. Castner: Propography of Roman Epicureans from the Second Century B.C. to the Second Century A.D. Frankfurt am Main–Bern–New York–Paris 1988. 84 sk.

Az epikureizmus általános vélekedés szerint a hellénisztikus filozófiai iskolák közül a legkevésbé volt összeegyeztethető azokkal a hagyományos értékekkel, melyeket követve Róma világbirodalommal növekedett. A vele szemben megfogalmazott római fenntartásokat leginkább Cicero műveiből ismerjük.<sup>3</sup> Jóllehet az általa felsorakoztatott ellenérvek – kontextusukból fakadóan<sup>4</sup> – meglehetősen sarkosak és a legkevésbé sem elfogulatlanok, nagy valószínűséggel híven tükrözik az epikureizmussal szemben megfogalmazott, közszájon forgó, sztereotíp vádakot. Ezek mindenekelőtt Epikuros filozófiájának amoralitását, a római vallással való összeegyeztetetlenségét, egoista jellegét, műveltségellenességét és nem utolsósorban a politikai szerepvállalást elutasító álláspontját hangsúlyozták.<sup>5</sup>

Epikuros azt tartotta legfontosabb feladatának, hogy megmutassa az embereknek, miben rejlik a boldog élet és hogyan lehet azt elérni. Az emberi élet végső célja (*telos*), vagyis a boldogság számára azonos a test egészségével és a lélek zavartalanlanságával, másképpen: a teljes fájdalommentességben megnyilvánuló gyönyörrel.<sup>6</sup> Az általa kidolgozott filozófiai elmélet megtanít arra, miként kell helyesen gondolkodni az istenekről, a halálról, a fájdalomról és a vágyakról, hogyan szabadulhat meg az ember a hamis vélekedések szülte félelmektől, s élhet zavartalanul úgy, mint isten az emberek között.<sup>7</sup> A belső biztonság elérése mellett ugyanakkor szükség van egyfajta külső biztonságra is az *ataraxiát* veszélyeztető többi emberrel szemben. Némelyek úgy vélik, hogy az emberektől való biztonságra (*ἡ εἰς ἀνθρώπων*

<sup>3</sup> Cicero antiépikureizmusának kérdéséhez ld. T. Maslowski: Cicero, Philodemus, Lucretius. Eos 66 (1978) 215–226.

<sup>4</sup> Az epikureizmussal szemben megfogalmazott érvek nem feltétlenül Cicero személyes álláspontját tükrözik. Az *in utramque partem* érvelési módszert követő filozófiai művekben (*De finibus bonorum et malorum*, *De natura deorum*) provokatív, az epikureus beszélgetőpartnert (L. Torquatus, C. Velleius) vitára ingerlő funkciójuk van (vö. *Fin.* 1, 8, 26). Az *In Pisonem*ben az *invektiva* műfajából adódóan ugyancsak kellő körültekintéssel kell kezelnünk Cicero antiépikureus kijelentéseit, annál is inkább, mert határozottan megkülönbözteti Piso felületes és félreértett, valamint Philodemos valódi epikureizmusát (vö. *Pis.* 68–69). A Trebatiushoz írt levél (*Fam.* 7, 12) is inkább a közfelfogás leegyszerűsítő álláspontját tükrözi, mint az epikureus elméletet részleteiben is meglehetősen jól ismerő Cicero véleményét. Mindemellett hangsúlyoznunk kell, hogy Cicero némely epikureust nagyrabecsüléssel emlegetett (vö. *Pis.* 68; *Fin.* 2, 119 *familiares nostros, credo, Sironem dicis et Philodemum, cum optimos viros, tum homines doctissimos*); másokkal pedig egyenesen baráti viszonyt ápolt (pl. C. Velleiusszal, L. Manlius Torquatusszal, Atticusszal).

<sup>5</sup> Vö. *Fam.* 7, 12, 2 (Kr. e. 53) *sed quonam modo ius civile defendes, cum omnia tua causa facias, non civium? [...] quod ius statues 'COMMVNI DIVIDVNDO', quom commune nihil possit esse apud eos, qui omnia voluptate sua metiuntur? quo modo autem tibi placebit 'IOVEM LAPIDARE IVRARE', cum scias, Iovem iratum esse nemini posse? quid fiet porro populo Ulubrano, si tu statueris, πολιτεύεσθαι non oportere?; Sest. 23; 138–139; de Orat. 3, 63–64; Rep. 1, 8–9; Luc. 140; Fin. 1, 24–25; 1, 71–72; 2, 22–23; Tusc. 2, 7; 5, 93–95.*

<sup>6</sup> *ep. Men.* 128; 131.

<sup>7</sup> *ep. Men.* 123–127; 135; *KD* I, II, III, IV, X, XI, XII.

ἀσφάλεια) úgy tehetnek szert, ha híresekké és tekintélyesekké válnak.<sup>8</sup> Bár a hatalomból és a gazdagságból származhat bizonyos fokú biztonság, a legteljesebb mértékű, „legtisztább” ἀσφάλεια a nyugalomból és a sokaságtól, a tömegtől való elkülönülésből ered.<sup>9</sup> A λάθε βιώσας<sup>10</sup> epikurosi parancsa azonban nem mindenféle emberi közösségnek hátat fordító, magányos életre szólít fel: az epikureus filozófusok baráti közössége az az ideális hely, ahol a legteljesebb „rokonság” és bizalom révén biztonságban lehet gyönyörteljes életet élni.<sup>11</sup> A közélettől, a politikától az epikureus bölcs következetesen távol tartja magát.<sup>12</sup> Mindezzel együtt Epikuros úgy vélte, hogy az emberek életét szervező államra és törvényekre szükség van.<sup>13</sup> Bármennyire is kívánatos az epikureus számára a visszavonult élet, nem függetlenítheti magát teljes egészében sem az őt körülvevő társadalomtól, sem a politikától.<sup>14</sup> Egyik vagy másik államforma melletti vagy elleni határozott politikai állásfoglalásról azonban nincs szó.<sup>15</sup> A legfontosabb szempont ugyanis az epikureus belső és külső biztonsága, ez utóbbi pedig leginkább a fennálló politikai viszonyok iránti lojalitást tesz kívánatossá. Ugyanakkor ritka kivételként az aktív politikai részvétel is indokolható.<sup>16</sup> Az epikureus célja azonban nem az igazságosabb társadalmi berendezkedésért vívott küzdelem saját lelki nyugalmanak feláldozása árán, hanem az, hogy belső diszpozíciójának (διαθέσις<sup>17</sup>) engedelmeskedve a politikai szerepvállalás révén tevékenykedjék a *tranquillitas animi* érdekében.

Úgy tűnik, hogy a „rejtőzködve élj” alapelve mindvégig érvényesült az iskola történetében. Bizonyítja ezt többek között Cicero epikureizmussal szemben megfogalmazott kritikája – melynek, mint láttuk legfontosabb eleme a μη πολιτεύεσθαι előírása – csakúgy, mint az akadémikus Plutarchos – a Kert filozófiájának alapos ismerője –, aki többek között élesen bírálta Epikurosnek a politikával kapcsolatos nézeteit is. A hagyományos antiepikureus polémia elemeiből építkező *Adversus*

<sup>8</sup> *KD* VII.

<sup>9</sup> *KD* XIV; vö. *KD* XXVII, XXVIII; *SV* 34.

<sup>10</sup> frg. 551 Usener.

<sup>11</sup> Vö. *KD* XL.

<sup>12</sup> frg. 29 Nickel (= Diog. Laert. 10, 119 = frg. 8 Usener) Οὐδε πολιτεύεται (ὁ σόφος) οὐδε τυραννεύσειν. Vö. *SV* 58.

<sup>13</sup> Vö. frg. 530 Usener.

<sup>14</sup> Vö. A. Barigazzi: Sul concetto epicureo della sicurezza esterna. In: ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull’epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante. Napoli 1983. 91 sk.

<sup>15</sup> Vö. M. Griffin: Philosophy, Politics, and Politicians. In: M. Griffin–J. Barnes (eds.): *Philosophia togata. Essays on Philosophy and Roman Society*. Oxford 1989. 29 sk.; Cic. *Tusc.* 2, 17 sk. (az epikureus a tyrannis körülményei között).

<sup>16</sup> Vö. Plut. *Tranqu. an.* 465 F (frg. 555 Usener) οὐδ’ Ἐπίκουρος οἶεται δεῖν ἡσυχάζειν, ἀλλὰ τῇ φύσει χρῆσθαι πολιτευομένους καὶ πράσσοντας τὰ κοινὰ τοὺς φιλοτίμους καὶ φιλοδόξους, ὡς μᾶλλον ὑπ’ ἀπραγμοσύνης ταραττεσθαι καὶ κακοῦσθαι πεφυκότας, ἂν ὦν ὀρεγονται μὴ τυγχάνωσιν; Cic. *Rep.* 1, 10; Sen. *de Otio* 3, 2 (= frg. 9 Usener).

<sup>17</sup> Az epikureus terminus jelentéséről ld. A. Grilli: ΔΙΑΘΕΣΙΣ in Epicuro. In: ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull’epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante. Napoli 1983. 93–109.

*Colotem* című értekezésében az epikureusok közügyektől való elfordulását önző kényelemszeretetéként mutatja be, az *An recte dictum sit latenter esse vivendum* címet viselő rövid írásában pedig mindenekelőtt az elmélet önellentmondásosságát emeli ki.<sup>18</sup>

Mindez azonban nem jelenti azt, hogy bizonyos hangsúlybeli eltolódások ne következtek volna be a politikai szerepvállalásra vonatkozó epikureus álláspontban. Az a Hegel óta általánosan elfogadott nézet, mely szerint az epikureizmus egy rendkívül merev, az iskolaalapító filozófiájához szigorúan ragaszkodó, fennállásának évszázadai alatt lényegében elméleti változatlanyságot mutató dogmatikus filozófiai irányzat lett volna, az utóbbi évtizedek kutatásainak fényében megdőlni látszik. Úgy tűnik, hogy bizonyos módosításokra bizonyíthatóan sor került, mégha ezek egyrészt kisebb mértékűek voltak is, mint más iskolák esetében, másrészt többnyire az „orthodoxia” iránti szubjektív törekvésből fakadtak.<sup>19</sup> Konkrét bizonyítékaink vannak a „heterodoxiára” Cicero korából. A *De finibus bonorum et malorum* első könyvében Cicero több, egymástól eltérő epikureus álláspontot ismertet olyan alapvető elméleteket illetően, mint a barátság (1, 20, 66–70), a gyönyör és az erény viszonya (1, 7, 25), illetve miként kell bizonyítani (kell-e egyáltalán), hogy a gyönyör a legfőbb jó (1, 9, 30–31). Feltételezhetően számos újítás, változtatás fűződik a sidóni Zénón nevéhez, aki Cicero értékítélete szerint is messze a legélelméjűbb epikureus filozófusok közé tartozott.<sup>20</sup>

A gadarai Philodémos – csodált mestere, a sidóni Zénón nyomán<sup>21</sup> – nemegy kérdésben oly módon magyarázta az iskolaalapító álláspontját, hogy az éppen az interpretációnak köszönhetően vált elfogadhatóvá a római arisztokrácia számára.<sup>22</sup> Ebben a tekintetben a leglényegesebb a politikai életben való részvételről vallott álláspontja. Noha elfogadta, sőt, védelmezte az iskolaalapító erre vonatkozó tanítását,<sup>23</sup> mégis számos jel utal arra, hogy a gyakorlatban jóval megengedőbb volt ná-

<sup>18</sup> A művek tartalmáról rövid áttekintést ad K. Ziegler: Plutarchos. In: PWRE XXI col. 761–763; 765–767.

<sup>19</sup> Vö. Maslowski: i. m. (1978) 216 skk.; E. Asmis: Philodemus’ Epicureanism. In: ANRW II. 36. 4 (1990) 2377 sk.; M. Erler: Orthodoxie und Anpassung. Philodem, ein Panaitios des Kepos? MH 49 (1992) 171–200.

<sup>20</sup> Az említett változtatások egy része összefüggésben állhat a karneadési argumentációval. Vö. Cic. Ac. post. 1, 46 qui [Zeno] cum ab eo [Carneade] plurimum dissentiret unum tamen praeter ceteros mirabatur. Cicero Zénónról: Tusc. 3, 38 ille acriculus [...] senex Zeno, istorum acutissimus; N. D. 1, 59.

<sup>21</sup> Vö. Asmis: i. m. 2371 sk.

<sup>22</sup> Ld. különösképpen a műveltség, így a retorika és a költészet philodémosi megítélését: Asmis: i. m. 2400–2406. Vö. Castner: i. m. XIV.

<sup>23</sup> Vö. Philodémos *Rhétorica* c. műve 5. könyvének érveivel a politikai életben való részvétellel szemben (T. Maslowski: The Chronology of Cicero’s Anti-Epicureanism. Eos 62 [1974] 64), valamint az istenekről írt művével, amelyben szánakozik azokon, akik részt vesznek a politikai életben (vö. D. P. Fowler: Lucretius and Politics. In: M. Griffin–J. Barnes (eds.): i. m. 125–126).

la.<sup>24</sup> Nehéz megállapítani, mekkora szerepe volt ebben annak, hogy a Kr. e. 70-es évektől Rómában élő filozófust szoros szálak fűzték a római politikai elithez, mindenekelőtt *patronusa*, L. Calpurnius Piso Caesoninus révén<sup>25</sup>, de számos gondolata nagy valószínűséggel csak ennek a ténynek a figyelembevételével értelmezhető.<sup>26</sup> A *Περὶ τοῦ καθ' Ὁμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως* (PHerc. 1507) című, Pisónak ajánlott<sup>27</sup> művében sok idézettel támasztja alá azt a meggyőződését, hogy Homéros szerint a jó uralkodó legfontosabb erényei a szelídség és a jóság (*ἐπιεικεία, ἡμερότης, πραότης*)<sup>28</sup>; az *ἀγαθὸς βασιλεύς* bár harcias (*πολεμικός*), nem szereti a háborút vagy a csatát: nem *φιλοπόλεμος*. A görög költő Philodémos érvelése alapján határozottan elítéli azokat, akik viszályt szítanak a polgárok között, miközben nagyra értékeli Nestór különféle békéltető kísérleteit.<sup>29</sup> A művet elemző Oswyn Murray<sup>30</sup> úgy látja, hogy mindezt és a könyv számos más, a görög gondolkodástól idegen részletét azzal magyarázhatjuk, hogy az nem csupán Pisóhoz, hanem egy jóval szélesebb olvasóközönséghez szól: címzettje a római *principes viri*, tárgya pedig az, hogy miként kell egy *princeps*nek, vagyis egy római *senator*nak morális szempontból helyesen viselkednie a köz- és magánéletben.

Ismerve a római *nobilisek* dicsőségvágyát, aligha lehet véletlen, hogy Philodémos *De adulatione* című művének egy töredéke alapján a hírnévre való törekvés elfogadható, mivel természetes abban az esetben, ha célja a biztonság elérése és megfelel az ember diszpozíciójának.<sup>31</sup> Még a hatalomra, dicsőségre való törekvést, a politikától elválaszthatatlan tülekedést szenvedélyesen elítélő Lucretius<sup>32</sup> is mutat némi megértést a közéleti szerepvállalás, pontosabban a katonáskodás iránt, ha a *res publica* veszélybe kerül.<sup>33</sup>

<sup>24</sup> Vö. Maslowski: i. m. (1978) 219–220.

<sup>25</sup> Vö. Cic. *Pis.* 68 [Philodemus] *dedit se in consuetudinem* [Pisonis] *sic ut prorsus una viveret nec fere umquam ab eo discederet.*

<sup>26</sup> Minderről részletesen ld. O. Murray: Philodemus on the Good King according to Homer. *JRS* 55 (1965) 176 sk.

<sup>27</sup> Vö. col. XXV 15 sk. (A. Olivieri [ed.]: Philodemi *Περὶ τοῦ καθ' Ὁμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως* libellus. Leipzig 1909; a továbbiakban: Olivieri. A mű újabb, fordítással, kommentárral ellátott kiadása: T. Dorandi: *Filodemo: Il buon re secondo Omero*. Neapel 1982; a továbbiakban: Dorandi.)

<sup>28</sup> col. VI–VII 19 Olivieri; vö. Murray: i. m. 168.

<sup>29</sup> col. IX 14 sk. Olivieri; vö. Murray: i. m. 169. Figyelemre méltó, hogy Philodémos szorosán összekapcsolja a belviszályt és a háborút (col. XXIX 6 Dorandi).

<sup>30</sup> i. m. 178 sk.; Erler: i. m. 184 sk.

<sup>31</sup> Idézi Erler: i. m. 196.

<sup>32</sup> Vö. pl. 2, 7–14; 2, 995–1002; 3, 59 sk.

<sup>33</sup> *Lucr.* 1, 41–42. Vö. Fowler: i. m. 128.

A Kr. e. 1. században számos olyan római államférfiről van tudomásunk, aki Epikuros hívévé szegődött.<sup>34</sup> Mindez egyszerre több kérdést is felvet: hogyan egyeztethették össze a politikát a *λόθη βιώσας* alapelvével? Van-e valamiféle összefüggés filozófiai nézeteik és politikai állásfoglalásuk között? Lehet-e szó arról, hogy az epikureizmus a Kr. e. 1. században politikai jelleget öltött volna Itáliában?<sup>35</sup>

Ami az előbbit illeti: úgy tűnik, hogy a rómaiak általában véve nem gondolták úgy, hogy a hellénisztikus filozófiai iskolák etikai tanításai ellentétben állnának a tradicionális római értékekkel, és ez alól az epikureizmus sem kivétel. Cicero idézett véleményétől eltérően – legalábbis a Kr. e. 1. században már – aligha láttak az epikureizmusban a hagyományokat fenyegető tényleges veszélyt.<sup>36</sup> Másfelől a filozófiát a rómaiak sokkal inkább tekintették magánügynek, mint a görögök, így az különösen nem akadályozta őket politikai tevékenységükben.<sup>37</sup> A Kert filozófiájának terjedését az államot irányító arisztokraták között mindemellett kétségkívül megkönnyítette a görög epikureusok, így Philodémos imént tárgyalt Epikuros-interpretációja csakúgy, mint az az aligha vitatható tény, hogy a rómaiak többségének epikureizmusa meglehetősen felületes volt.<sup>38</sup> Összességében véve a *hortushoz* való tartozásnak nem volt kritériuma a politikai életből való kivonulás, ahogyan azt C. Cassius életútja is példázza. Cassius három-négy évvel március idusa előtt lett a *hortulus* tagja, döntésének háttérében pedig feltételezhetően az a megfontolás állt, hogy Pharsalos után – beletörődve Caesar egyeduralmába – ily módon vonja ki magát a véres polgárháborúból és szerezzen maga számára megnyugvást, békét.<sup>39</sup> Kr. e. 44-ben mégis vezető szerepet vállalt a Caesar elleni összeesküvésben, s mivel élete végéig Epikuros híve maradt, valószínűleg úgy gondolta, az adott politikai helyzetben a *tranquillitas* feladása árán is a cselekvés a megfelelő epikureus magatartás.<sup>40</sup>

Vitatott kérdés, hogy a fenti személyek politikai nézeteit milyen mértékben befolyásolta, befolyásolta-e egyáltalán filozófiai hovatartozásuk. Momigliano idézett recenziójában sorra veszi a Caesart Kr. e. 45–44-ben támogató és vele szemben fellépő, epikureus elkötelezettségű rómaiakat, hasonlóképpen a merénylők csoportját.<sup>41</sup> Jóllehet elemzéséből azt a következtetést vonja le, hogy a kortárs epikureusok közül

<sup>34</sup> Vö. Momigliano: i. m. 151 sk.; Castner (i. m. VII) az *Epicurei certi* között sorolja fel pl. L. Calpurnius Piso Caesoninust, C. Cassius Longinust, L. Manlius Torquatust, L. Velleiust, C. Trebatius Testát.

<sup>35</sup> Vö. Barigazzi: i. m. 88 sk.

<sup>36</sup> Vö. Cassius Cicerónak írt levelével: Cic. *Fam.* 15, 19, 2–3.

<sup>37</sup> Így vélekedik pl. Maslowski: i. m. (1978) 23; Griffin: i. m. 11 sk. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy a filozófiát ebben a tekintetben teljesen hatástalannak tartották volna.

<sup>38</sup> Vö. Castner: i. m. XV sk.; 60.

<sup>39</sup> Vö. Cic. *Fam.* 15, 15, 1 *etsi uterque nostrum spe pacis et odio civilis sanguinis abesse a belli necessaria pertinacia voluit...*; 15, 16; 15, 17, 3; 15, 19.

<sup>40</sup> Vö. D. Sedley: *The Ethics of Brutus and Cassius*. JRS 87 (1997) 46–47. Cassius epikureizmusáról ld. Belliotti: i. m. 110–113.

<sup>41</sup> i. m. 154.

a többség Caesarral szemben a *res publica* oldalán állt, éppen az általa felvonultatott tények szólnak az ellen, hogy direkt összefüggést fedezzünk fel a politikai álláspont és a filozófiai hovatartozás között.<sup>42</sup> Az az álláspont is erősen vitatható, hogy a Kr. e. 1. századi Rómában az epikureizmus valamiféle heroikus, „forradalmi” jelleget öltött volna.<sup>43</sup>

Ideje, hogy megkíséreljünk választ adni a tanulmány elején feltett kérdésre: *lehetett-e* Caesar epikureus? Mint láttuk, bár a politikai tevékenység ellentétes az *ataraxiával*, bizonyos különleges körülmények között már Epikuros is tett engedményeket. Philodémos – meggyőződése szerint az iskolalapító elméletével összhangban – még megengedőbb volt, lehetővé téve ezzel a római arisztokraták számára, hogy magától értetődő hivatásukat, az államférfiúi tevékenységet összeegyeztessék filozófiai meggyőződésükkel. A római epikureusok politikai aktivitása így nem járt azzal a következménnyel, hogy ellentétbe kerülnek filozófiai nézeteikkel. Valószínűleg csak kisebbség részük választotta a visszavonult életet (mint például Lucretius vagy Atticus), a többség valamiképpen kombinálta az epikureizmust és a politikát.

A fáradhatatlanul tevékeny Caesar, a dicsőségért elszántan és kitartóan küzdő római „prototípusa” tehát csupán ezt az egy szempontot, a politikához fűződő viszonyát figyelembe véve *lehetett* epikureus. Ám hogy valóban az volt-e, számos más tényező körülméteket vizsgálata után dönthetjük el.<sup>44</sup> A legnagyobb súllyal kétségkívül ama beszéd epikureus elemei esnek latba, amelyet Sallustius ad a szájába, valamint az a feltűnő hasonlóság, amely a Philodémos által megrajzolt jó uralkodó (Περὶ τοῦ κατ’ Ὀμηρον ἀγαθοῦ βασιλεύως, *De bono rege secundum Homerum*) és Caesar erényei között felfedezhető. De mindez már egy másik tanulmányba kívánkozik.

<sup>42</sup> Caesar 16 név szerint ismert merénylője közül Cassiuson kívül egyetlen epikureust sem tudunk megnevezni. Mindemelllett *Momigliano* (i. m. 159) állításával szemben arra sincs bizonyíték, hogy az elkövetők a gyilkosságot *ténylegesen* epikureus terminusokkal igazolták volna. Vö. *Griffin*: i. m. 30.

<sup>43</sup> *Momigliano*: i. m. 149–157.

<sup>44</sup> Az utóbbi évtizedek szakirodalma a *non liquet* vagy a *nem* felé hajlik ebben a kérdésben. *Castner* (i. m. 83–86) az *Epicurei incerti* között tárgyalja őt proszopográfiai összefoglalásában. *J. D. Minyard* (Lucretius and the Late Republic. An Essay in Roman Intellectual History. Leiden 1985) könyvének Caesarról írt fejezetében (15–22) azt hangsúlyozza, hogy Caesar nem volt filozófus, professzionális spekulatív gondolkodó: a cselekvés embere volt, aki ugyanakkor kimagasló tehetsége és műveltsége révén felismerte az „eszmék hatalmát”, az „intellektuális szimbolizmus” jelentőségét (17). *J. Malitz* (Philosophie und Politik im frühen Prinzipat. In: H. W. Schmidt–P. Wülfing [Hrsg.]: Antikes Denken – Moderne Schule. Heidelberg 1988. 157–158) Caesarnak a filozófiával szembeni távolságtartó viszonyát emeli ki. Ezzel együtt úgy gondolja, hogy a filozófiai elméletek közül az epikureizmus állhatott hozzá a legközelebb. *Belliotti* (i. m. 109) mérlegelven a Caesar epikureizmusa mellett szóló érveket arra a következtetésre jut, hogy legfeljebb a vallás és a halál tekintetében lehet őt epikureusnak nevezni, egyébiránt Caesar tipikus római, aki a filozófiai érveket csak eszközként használta politikai céljai eléréséhez.