

A görög történetírók olvasóik morális fejlődését is szolgálni akarták műveikkel. Ezért foglalkozik a Római Birodalom felemelkedését megíró Polybios olyan kérdésekkel, mint hogy hogyan bánjon az ember az emócióival, miben áll az emberi nagyság, milyennek kell lennie a vezető szerepet betöltő embernek, milyen szerepe van a szerencsének az emberi életben és a történelemben... Polybiosnak az ilyen és hasonló kérdésekre adott válaszaiban legtöbbször a sztoikus filozófusok, különösen pedig Panaitios fogalmaira és érveire ismerhetünk rá, de az egyes gondolatok eredetének és pontos tartalmának tisztázása minden esetben érdekes kihívást jelent.

A Filozófiai koncepciók Polybios történetírásában a szerző kibővített és némileg átdolgozott PhD-dolgozatát tartalmazza, melynek több fejezete már megjelent önálló tanulmányként, de most először olvasható egymással összefüggő vizsgálatokból álló, egységes alkotásként.

FILOZÓFIAI KONCEPCIÓK POLYBIOS TÖRTÉNETÍRÁSÁBAN

FILOZÓFIAI KONCEPCIÓK POLYBIOS TÖRTÉNETÍRÁSÁBAN



PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
Történelemtudományi Doktori Iskola



Pázmány Péter Katolikus Egyetem

*

Történettudományi Intézet

*

Művelődéstörténeti Műhely

MOHAY GERGELY

Filozófiai koncepciók Polybios történetírásában

Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Történettudományi Intézet
2016

A PPKE BTK Történettudományi Intézet kiadványa.

A kötetet lektorálta: Kovács Péter és Lautner Péter

A kötet nyomtatását a Központi Alapok Program (KAP) támogatta.

© Mohay Gergely, Kovács Péter, Lautner Péter

Borítóterv: Lajos Viktor

A borítót Juhász Gabriella készítette.

Mutatók: Mohay Gergely

ISSN 1786-8785

ISBN 978-963-308-288-1

A kötetet kiadja a Pázmány Péter Katolikus Egyetem.

Nyomdai előkészítés: László Gábor, Bojtos Anita

Nyomda:

Duna-Mix Kft.

TARTALOM

BEVEZETÉS.....	9
A téma	9
A probléma tárgyalása a szakirodalomban és a vizsgálat nehézségei	11
Konkrét célok.....	14
Gondolatmenet és vizsgálati módszerek	16
PANAITIOS ÉLETE ÉS ETIKAI TANÍTÁSA	21
Életének főbb dátumai, eseményei.....	21
Kapcsolata Polybiosszal.....	25
Művei	27
Etikai tanítása	28
POLYBIOS ÉLETE ÉS FILOZÓFIAI MŰVELTSÉGE.....	37
Életének főbb dátumai, eseményei.....	37
Kapcsolata Panaitiosszal	42
Művének keletkezési ideje	43
Polybios forrásairól.....	45
Polybios filozófiai műveltsége.....	46
<i>Polybios filozófiai stúdiumai</i>	<i>47</i>
<i>Platón és az Akadémia csekély hatása Polybiosra</i>	<i>49</i>
<i>Aristotelész filozófiáját alig ismerte Polybios</i>	<i>52</i>
<i>Számos sztoikus gondolat jelenik meg Polybiosnál</i>	<i>54</i>
<i>Panaitios hatása Polybiosra a szakirodalom szerint.....</i>	<i>56</i>
<i>Polybios forrásai az államformák körforgásának (anakyklósis) elméletéhez.....</i>	<i>57</i>
<i>Polybios forrásai a kevert alkotmány teóriájához.....</i>	<i>59</i>
<i>Összegzés.....</i>	<i>61</i>
AZ IGAZSÁGOS HATALOMGYAKORLÁS (IMPERIUM IUSTUM) TEÓRIÁJA.....	63
Panaitios elmélete.....	64
A panaitiosi elmélet Polybiosnál.....	76
<i>A panaitiosi elmélet elemeinek megjelenése Polybiosnál</i>	<i>78</i>
<i>Az elmélet Rómára alkalmazása I.: Róma kiválóbb mint a többi állam</i>	<i>83</i>
<i>Az elmélet Rómára alkalmazása II.: Az alattvalóknak is hasznos Róma uralma.....</i>	<i>86</i>
Összegzés	91
A LELKI NAGYSÁG (MEGALOPSYCHIA) FOGALMA.....	93
A megalopsychia jelentésárnyalatai a köznyelvben	93
<i>Bőkezűség, jótékonyság, nagyvonalúság</i>	<i>94</i>

<i>Becsvágy, a szűgyen el nem viselése, katonai kiválóság</i>	94
<i>Öntudat, büszkeség, emelkedettség</i>	95
<i>Nagy tettek végrehajtására való képesség vagy elhivatottság, áldozatkészség</i>	96
A <i>megalopsychia</i> jelentésárnyalatai a filozófiai irodalomban.....	96
<i>Aristotelés megalopsychia-fogalma</i>	97
<i>A korai Sztoa megalopsychia-fogalma</i>	100
<i>Panaitios megalopsychia-fogalma</i>	101
<i>Az egyes megalopsychia-felfogások különbségei</i>	104
A <i>megalopsychia</i> fogalma Polybiosnál.....	106
Összegzés.....	112
AZ ILLENDŐSÉG (TO PREPON/DECORUM) FOGALMA.....	113
Az <i>illendőség</i> koncepciója Panaitiosnál.....	114
<i>A prepon/decorum</i> kettős jelentése.....	114
<i>Az emberek véleményét figyelembe kell venni</i>	120
Az <i>illendőség</i> koncepciója Polybiosnál.....	123
<i>A panaitiosi teória egyes elemeinek megjelenése</i>	123
<i>Komplex prepon-fogalmat mutató szöveghelyek</i>	127
Összegzés.....	132
AZ EMÓCIÓK MEGJELENÍTÉSE.....	135
Az <i>emóciók</i> a filozófiai irodalomban.....	136
<i>Platón</i>	136
<i>Aristotelés</i>	138
<i>Epikureizmus</i>	141
<i>Korai Sztoa</i>	145
<i>Panaitios</i>	148
Az <i>emóciók</i> Polybios művében.....	151
<i>Az emóciók messzemenően negatív megítélést kapnak</i>	152
<i>Az emóciók az értelem helytelen mozgásai – meg kell tőlük szabadulni</i>	156
<i>Mértéktartás a sorsfordulatokkal és az élvezetekkel szemben</i>	160
Összegzés.....	162
TEOLÓGIAI KONCEPCIÓK.....	165
Panaitios teológiája.....	165
<i>A világ tűzzé válása</i>	165
<i>Jóslás</i>	171
<i>Theologia tripertita és Panaitios istenképe</i>	174
Polybiosi teológia.....	176
<i>A hagyományos vallásról</i>	176
<i>Tyché</i>	178
Összegzés.....	183
ÖSSZEFOGLALÁS.....	185
Panaitios filozófiájának rekonstruálása.....	185

Polybios művére vonatkozó megállapítások.....	186
IRODALOMJEGYZÉK.....	191
Források	191
Felhasznált fordítások	193
Szakirodalom	194
NÉVMUTATÓ	204
FORRÁSMUTATÓ	207

BEVEZETÉS

A téma

Hannibal legyőzése után, a Kr. e. II. század folyamán Róma Hispániában, Afrikában, Hellasban, Makedóniában, valamint Kis-Ázsiában háborúzott, és a Földközi-tenger térségének legerősebb államává vált. Győzelmeit és hódításait elsősorban katonai és államszervezeti fölényének köszönhetette, kulturális tekintetben viszont elmaradt a függésbe vont keleti területekkel szemben. Ennek az elmaradásnak a leküzdéséért sokat tettek azok a görög művészek és tudósok, akik nagy számban jöttek a világ új fővárosába.

A korszak két talán legkiemelkedőbb görög szerzőjével fogok foglalkozni. Egyikük a rhodosi Panaitios, a sztoikus filozófia középső korszakának úttörő képviselője, akinek a munkássága fordulópontot jelentett a Sztoa történetében. Egyrészt elvetette azokat a nézeteket, melyek életidegennek tűntek, melyek miatt támadások érték az iskolát, és akadályozták a sztoikus tanítás szélesebb körű (mindenekelőtt római) elfogadását. Másrészt, míg a korai Sztoa az egyetemes természetre és a bölcsre való hivatkozás révén erős társadalomkritikával lépett fel, és megkérdőjelezte a társadalmi-politikai konvenciókat, Panaitios az ideális helyett az aktuálisra koncentrált, a bölcs helyett az átlagemberrel foglalkozott, és kritika helyett a fennálló társadalmi (és politikai) berendezkedést igazolta. Újraredefiniálta a tulajdonképpeni közösségi erény, az igazságosság fogalmát, és elvetette a korai Sztoának a mindennapi szemlélettől távolálló lélek- és boldogság-felfogását, valamint az emócióktól való mentesség eszményét. Panaitios előmozdította általában is a filozófia római meggyökereztetését, de újításai azzal a következménnyel is jártak, hogy a hellenisztikus filozófiai iskolák közül a Sztoa vált Rómában a legnépszerűbb filozófiai irányzattá.

A másik vizsgált szerző a megalopolisi Polybios, aki a Római Birodalom III. század végi és II. századi nagyarányú terjeszkedésének lefolyásáról és a terjeszkedés okairól ír. Az a kérdés foglalkoztatja, hogyan történt a Földközi-tenger meghódítása, és minek köszönhető a siker. Válasza szerint

Róma alkotmánya tette lehetővé, hogy birodalmat tudott építeni: ezzel azonban nemcsak Róma államformájára gondolt Polybios, hanem törvényeire, szokásaira, politikai, vallási, erkölcsi és nevelési hagyományaira, katonai szervezetére. Polybios volt az első, aki a görögökre jellemző tudományos rendszerességgel és görög filozófiai terminusok felhasználásával vizsgálta a római alkotmányt és annak az állam sikerességére gyakorolt hatását. Bár ez a kérdés áll figyelme középpontjában, művében számos kitérőt tesz politikai, etikai, historiográfiai és egyéb szaktudományi témákban.

Panaitios és Polybios fennmaradt írásain kívül több megfontolás is azt valószínűsíti, hogy a két szerző hasonló világszemléleti alapokon állt, és számos etikai, illetve politikai kérdésről hasonlóképpen gondolkodott. Ezt a feltételezést már az életükről való ismereteink is indokolják. Mindketten olyan görög állam polgárai voltak, melyet az ő életükben (a III. makedón háború után) fosztott meg tényleges önállóságától Róma. Mindkettejük családja fontos politikai szerepet játszott hazájukban. Polybios és Panaitios is több évet töltött Rómában, még hozzá ugyanabban a körben, a kor legkiemelkedőbb politikusa és hadvezére, Scipio Aemilianus mellett, akinek a barátai voltak. Továbbá az ő kíséretében mindketten voltak jelen olyan eseményeknél (teljes bizonyossággal Polybios Karthagó ostrománál, Panaitios Scipio keleti diplomáciai körútján, de könnyen elképzelhető, hogy más eseményeknél is), melyek a korszak történelmét döntően meghatározták, és azokat valószínűleg hasonló, Scipióétól jelentősen nem különböző szemszögből nézve ítélték meg. Így hasonló tapasztalataiknak, életútjuknak és kapcsolataiknak köszönhetően – legalábbis nagy vonalakban – hasonló lehetett politikai állásfoglalásuk, a kor legfontosabb, Rómát érintő politikai kérdéseikhez való viszonyuk. A Római Birodalom nagyarányú térhódítása mindkettejük számára olyan meghatározó tapasztalat volt, amely alapvetően megváltoztatta saját tudományterületükkel kapcsolatos nézeteiket is. Polybios Róma térhódítása miatt látja szükségesnek egyetemes történeti művet írni, és Róma sikerének okát kutatni. Panaitios pedig feltételezhetően részben ezért ír egy új etikai kódexet, melyben a III. századi, az individuumot szem előtt tartó etikai rendszerek után az egyént újra egy állami közösség tagjaként értelmezi. Az is a párhuzamok közé sorolható, hogy jöllehet különböző műfajban alkottak, mégis mind a ketten talán inkább a

görög vezető réteg nevelése céljából írták fő művüket, de nyilvánvalóan szem előtt tartották, hogy lesznek római olvasóik is. Hasonló etikai-politikai nézeteiket valószínűsítik még azok az ókori szerzőknél olvasható megjegyzések is, melyek – bár határozatlanul – kettejük kapcsolatát támasztják alá.

A következő kérdésre keresem a választ: kimutatható-e párhuzam kettejük gondolkodásában etikai és politikai (valamint teológiai) kérdésekben. Másképpen fogalmazva: fellelhetők-e a Panaitios által megújított sztoikus filozófia gondolatai Polybios művében. Panaitios nézeteiből kiindulva vizsgálom tehát meg Polybios művét, ami nem jelenti azt, hogy csak Panaitios hathatott Polybiosra. Az írásaik jellege és a ránk maradt művek terjedelme indokolja ezt az eljárást. Panaitios töredékei ugyanis hozzávetőlegesen a huszadát teszik ki a Polybiostól olvasható szövegmenynységnek. Másfelől pedig Polybios egy moralizáló történetíró, akinél bőségesen találhatók etikai-politikai tartalmú kitérők vagy megjegyzések, Panaitiosnak a töredékeiből viszont még az ő etikai rendszere is csak hiányosan építhető fel. Nála a történetíró hatását kimutatni sokkal nehezebb feladat lenne, mint fordítva.

A probléma tárgyalása a szakirodalomban és a vizsgálat nehézségei

Azt a kérdést, hogy mely filozófusok vagy iskolák és milyen mértékben alakították Polybios szemléletét, a Polybiosszal foglalkozó szakirodalom is jelentősnek tekinti a történetíró művének helyes értelmezése szempontjából. A XIX. század végén és a XX. század elején Rudolf Hirzel (Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften I–III. Leipzig 1877–1883) és Rudolf von Scala (Die Studien des Polybios. Stuttgart 1890) foglalkoztak a legrészletesebben ezzel a kérdéssel. Mind a ketten arra a következtetésre jutottak, hogy Polybiosra nagyon jelentős hatást gyakorolt Panaitios etikai rendszere, és ezt a hatást mindenekelőtt a következő témákban vélik felfedezni a megalopolisi történetíró művében: a jóslás elutasítása, a *telos* és a *skopos* megkülönböztetése, a *tyché* fogalma, a népek jogának koncepciója, az államelméleten belül elsősorban az *anakyklósis* teóriája és végül a lélek halandóságának feltételezése. Azonban a panaitiosi gondo-

latok mellett Hirzel és von Scala a korai Sztoa jelentős hatását is megállapítják Polybios művében, és mind a ketten úgy gondolják, hogy a korai Sztoa nézeteit is Panaitios közvetítette Polybios számára.

A XX. század második felében írt, Polybiosszal foglalkozó művek természetesen nem kerülhették meg a Polybios filozófiai jártasságát firtató kérdést, de kimerítően, rendszerezetten kifejtve nem tárgyalták. Hirzel és von Scala nézeteit idézi az újabb szakirodalom is, de megállapításaiknak egy jelentős részét nem tartja kellően megalapozottnak. Ezekben a munkákban a Polybiost esetlegesen ért panaitiosi hatásra inkább csak egyes polybiosi szövegrészekhez fűzött magyarázatokban, egy-egy rövidebb megjegyzésben találhatunk utalást. Ezzel a kérdéssel tehát érdemben nem foglalkozik az utóbbi egynéhány évtized szakirodalma, aminek az okát valószínűleg abban kell keresnünk, hogy nehéz bármit is kellő bizonyossággal kijelenteni a kérdésről. Mindkét szerző etikai nézeteivel kapcsolatban sok ugyanis a bizonytalanság. Panaitiosnál ez elsősorban abból következik, hogy tőle egy mű sem maradt ránk, hanem csak más szerzők – leginkább Cicero, tehát latin nyelvű – idézeteiből ismerjük gondolatait. Ezeknek a töredékeknek az azonosítása ráadásul mindannyiszor problémás, amikor nem szerepel Panaitios neve a szövegben, hanem a fragmentumot közlő műtől kell a panaitiosi gondolatot elkülöníteni. Ugyanakkor problémát okozhatnak a filozófus nevét megadó töredékek is, mert sokszor kétes a tanúbizonyosságuk, illetve van olyan fragmentum (az első), amely nagyon töredékes és sok helyen nem olvasható. Ami a Polybios etikai gondolkodására vonatkozó kételyeket illeti, ezek részint ugyancsak a mű töredékes voltából fakadnak: hozzávetőlegesen az eredeti mű 1/4-e olvasható számunkra. Problémát jelent továbbá, hogy a különböző etikai gondolatok rövidebb-hosszabb kitérők formájában szétszórva találhatók a műben, rendszeres kifejtésük (természetesen) nincs. A mű ráadásul évtizedekig készült, így részint Polybios gondolkodásának fejlődése miatt, részint ettől függetlenül vannak egymással nehezen összeegyeztethető nézetek, amelyeknek a műben való előfordulása – részben a későbbi betoldások miatt – nem követ semmilyen fejlődési irányt.

Tehát egy sok kételyt tartalmazó etikai rendszert kell egy ugyancsak sok bizonytalanságot tartalmazó rendszerrel összevetni: nyilvánvalóan az eredményt csak korlátozottan lehet további következtetésekre felhasználni.

Viszont a téma jelentősége és érdekessége nem engedheti, hogy ezek a kételyek elriasszák a kutatót: valamilyen álláspont kialakítására szükség van. Az ebben az esetben követendő módszer az lehet, amelyet Hirzel és von Scala is alkalmazott, még ha ők nem is jutottak meggyőző eredményre ilyen módon. A panaitiosinak tekinthető gondolatok tisztázása után minél több nézetével vagy gondolatkörével kapcsolatban meg kell vizsgálni, hogy van-e párhuzama Polybiosnál: az eredmények, melyek a valószínűségnek esetleg csak alacsonyabb fokán állnak, összegezve, ha azonos irányba mutatnak, akkor egymás valószínűségét erősítik. Hirzel és von Scala vizsgálatainak eredményeit ma már azért nem fogadják el, mert részint olyan nézeteket tulajdonítottak Panaitiosnak, melyeket a téma kutatói jelenleg elvitatnak tőle (pl. az *anakyklósis* teóriája vagy a népek jogának – illetve a háború és béke jogának – koncepciója), részint pedig egyes nézeteknek Polybiosnál történt felmutatása során eljárásuk nem volt kellően megalapozott.

A probléma népszerűtlenségének – a számos bizonytalanság mellett – az lehet a másik oka, hogy vannak, akik eleve elvetik annak lehetőségét, hogy a körülbelül tizenöt évvel fiatalabb filozófus etikai rendszere komolyabban érdekelhette az – e vélemény szerint – gyakorlatias gondolkodású, rendszerezésre vagy filozófusi elmélyülésre kevésbé hajlamos, hiányos műveltségű történetírót. Ezzel a véleménnyel szemben egyrészt a források tanúbizonyságára hivatkozhatunk, miszerint Polybios és Panaitios egyaránt barátai voltak Scipio Aemilianusnak, és gyakran folytattak eszmecserét politikai és államelméleti kérdésekről. Másrészt Polybios filozófiai ismereteinek vizsgálata alapján egyértelműen kijelenthető, hogy a történetíró ismerte Platón, az Akadémia és egyes peripatetikus filozófusok tanítását legalább néhány kérdéskörben, a sztoikus etika nézetei, fogalmai pedig rendszeresen megjelennek a műben. Ez kellőképpen bizonyítja filozófiai érdeklődését, legalábbis a politika, a gyakorlati etika területén, tehát éppen ott, ahol Panaitios munkásságának döntő része is folyt. Emellett hivatkozhatunk a VI. könyv egészére, a moralizáló kitérőkre és az erős tanító célzatra a műben, ami ugyancsak etikai érdeklődést árul el.

Konkrét célok

A fentiek értelmében úgy gondolom, hogy lehetséges és szükséges egy hasonló vizsgálatot lefolytatni, mint amelyet Hirzel és von Scala végzett. Azonban az ő munkáiktól eltérően eleve arra a hatásra koncentrálok, amely Panaitios részéről érhetne Polybiost. A vizsgálat már csak azért is indokolt, mert Hirzel és von Scala munkái több mint száz évvel ezelőtt születtek, és azóta jelentősen módosultak és mélyültek Panaitios nézeteiről való ismereteink. Emellett Hirzel és von Scala másik hiányossága, úgymint az elharmarkodott, kellően nem megalapozott véleményalkotásuk miatt is érdemes újra tanulmányozni a kérdést.

Számunkra elsősorban azért lehetséges, hogy Panaitios filozófiájára vonatkozóan hitelesebb képből induljunk ki, mint azt a több mint száz évvel ezelőtti munkák teheték, mert a számos fragmentum-gyűjteménynek, kommentárnak és monográfiának köszönhetően megbízhatóbb módon tudjuk megkülönböztetni a Panaitiosnak tulajdonítható töredékeket. A Panaitiostól származó gondolatok azonosításához elsősorban Alesse munkáját vettem alapul: Panezio di Rodi. Testimonianze. Edizione, traduzione e commento a cura di F. Alesse. Napoli 1997. Amennyiben az adott szövegrészt van Straaten (Panaetii Rhodii fragmenta. Collegit tertioque edidit M. van Straaten, Philosophia Antiqua 5, Leiden 1962) is felvette a Panaitios-kiadásába, akkor az általa adott fragmentum-számot is feltüntettem. A panaitiosinak tekinthető szövegek meghatározásában sokszor mindkét gyűjteménytől eltérő szempontokat érvényesít Dyck (Dyck, A. R.: A Commentary on Cicero, De officiis. Univ. of Michigan Pr. Ann Arbor 1999) és Lefèvre (Lefèvre, E.: Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre: vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch. Historia. Einzelschriften 150. Stuttgart 2001): egyes helyeken az ő eredményeket követtem.

Panaitios etikájának (illetve teológiájának) rekonstruálása után azt vizsgáltam a *TLG (Thesaurus Linguae Graecae)* és a *Polybios-Lexikon* (Polybios-Lexikon, Band I–III. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1956–2002) segítségével, hogy az egyes nézeteihez kapcsolódó kulcsfogalmak közül melyek jelennek meg Polybios művében. Elsősorban a következő, Panaitios rendszerében fontos szerepet játszó

fogalmak mutatkoztak Polybiosnál vizsgálatra érdemesnek: *megalopsychia/megalopsychos*, *prepon*, *epainos*, *psyché*, *sóphrón/sóphrosyné*, *eukairia*, valamint az emóciókat kifejező különböző fogalmak: *thymos*, *orgizesthai/orgé*, *hupé*, *algos*, *algédón*, *epithymia/epithymein*, *hédoné* és végül a *tyché*. Az ezeket a kifejezéseket tartalmazó szövegrészek elemzésével igyekeztem eldönteni, hogy kimutatható-e hasonlóság a két szerző fogalomhasználatában. A vizsgálandó témakörök meghatározásánál azonban természetesen figyelembe vettem a szakirodalomban felmerült kérdésköröket és a Polybiosnál szembeszökően sztoikus hatást sejtető helyeket, témákat. Ami a hivatkozott forrásrészleteket illeti: ezeket akkor idézem szó szerint, ha a szakasz fontos, vagy vitatott az értelmezése, és a pontos jelentés a gondolatmenet szempontjából lényeges. Az idézett szövegek magyarul is olvashatók: ezek a saját fordításaim, kivéve ahol külön feltüntettem a fordítót.

Mindezek alapján öt nagyobb témakörben látszott ígéretesnek a vizsgálat. Az elsőben, mely *Az igazságos hatalomgyakorlás teóriája* címet viseli, egy viszonylag népszerű témát vizsgállok. Itt nemcsak az szorult bizonyításra, hogy Polybiosnál jelen van az elmélet, hanem az is, hogy Panaitiosnak kell tulajdonítanunk a megfogalmazását. Ennek az elméletnek a problémájával ugyanis gyakran lehet a szakirodalomban találkozni, méghozzá körülbelül a XX. század közepéig mint egyértelműen Panaitios elméletével, az utóbbi évtizedekben pedig inkább az ezt vitató álláspont kap hangot. Ezért ezeknek az álláspontoknak a felülvizsgálata is szükséges volt.

A következő vizsgálatra az adott okot, hogy a *megalopsychia* (hozzávetőlegesen: emberi vagy lelki nagyság) erényének Panaitios etikai rendszerében jóval jelentősebb szerepe lett, mint a korai Sztoában volt, és tartalma is markánsan módosult a korábbi *megalopsychia*-felfogásokhoz képest. Polybiosnál pedig már alaposabb vizsgálat nélkül is feltűnt, hogy jóval többször fordul elő ez a fogalom, mint az öt megelőző nem-filozófiai irodalomban, és megjelenik az a jelentés, amely Polybios előtt csak a filozófiai irodalomban volt jellemző: mértékletesség a jó- és balsorssal szemben.

A harmadik témakört az „illendőség” (*prepon*) panaitiosi koncepciója jelenti, amelynek értelmében az erkölcsi jó megjelenik a külső szemlélőnek és ennek köszönhetően az emberekben elismerést vált ki. Az ide kapcsolódó gondolatok Panaitios jelentős újításait jelentik, és ezért azt lehetett re-

mélni, hogy a *prepon* polybiosi használatáról eldönthető lesz, hogy hasonló értelmű-e, mint Panaitiosnál.

Az emóciók megjelenítésének vizsgálatára az adott okot, hogy már felettes olvasás során is feltűnik, hogy Polybios az emóciók által vezérelt emberről mindig elítélően ír, az emóciók jóformán sohasem kapnak pozitív szerepet nála. Ezért feltételezhetőnek tűnt egyrészt, hogy a történetírónak markáns és következetes képe van az emóciókról, másrészt, hogy ez a kép eltér a mindennapi felfogástól és valamely filozófiai irányzat elméletével rokonítható. Ebben az esetben tehát a vizsgálat Polybios művének egy feltűnő vonásából indult ki, és azt igyekezett megállapítani, hogy megfelelhető-e Polybios szemlélete valamelyik filozófus vagy filozófiai irányzat látásmódjának.

Az utolsó nagy témakör Polybiosnak és Panaitiosnak a transzcendenciával, a hagyományos istenképpel és a vallással kapcsolatos nézeteit tárgyalja: ezeken a területeken keresek párhuzamosságokat a két szerző szövegeiben. Azért lehetett feltételezni, hogy a vizsgálat eredményes lesz, mert egyrészt Panaitiosról tudható, hogy sztoikus elődeitől világosan elkülöníthető teológiai nézeteket vallott, másrészt pedig mivel Polybios művének talán legrejtélyesebb fogalma, a *tyché* (szerencse, véletlen, sors) valószínűleg egy teológiai koncepció kulcsfogalma.

Gondolatmenet és vizsgálati módszerek

A vizsgálat lényegi része hét nagyobb fejezetből áll. Az elsőben bemutatásra kerülnek Panaitios életének legfontosabb epizódjai – arra koncentrálva, hogy olyan időszakokat jelölhessünk meg, amikor valószínűsíthető a Polybiosszal való személyes kapcsolata. Továbbá életének azokat az eseményeit, adottságait mutatom be, melyek jelentős hatással lehettek gondolkodására. Műveinek számbavétele után etikai rendszerének főbb összefüggéseit vázolom. A sztoikus tanítás megreformálásában Panaitios újításainak négy alappillért különböztetem meg: a külső javak bevonását a valódi javak közé, az egységes, racionális lélek helyett két lelki képesség megkülönböztetését, az erények újradefiniálását és azt a nézetet, hogy az erkölcsi jó az érzékszervek számára is megnyilvánul.

A következő fejezet Polybios életútjának bemutatásával kezdődik. Ezután olyan időszakot próbálok megjelölni, amikor elképzelhető Panaitios és Polybios rendszeres eszmecserekre alkalmas együttléte. A Polybios munkájának keletkezési és publikálási idejére vonatkozó szakirodalmi álláspontok ismertetésének az a célja, hogy megállapítható legyen, a mű melyik részeiben feltételezhető Panaitios hatása. Polybios filozófiai műveltségének, és a munkájában megjelenő filozófiai gondolatoknak az áttekintése két módon történik. Egyrészt a műben különböző filozófusoktól – a nevük említése mellett – idézett gondolatokat veszem számba: célom annak legalább hozzávetőleges megállapítása, hogy az idézett szerzőket mennyire ismerhette Polybios, illetve hogy milyen véleménnyel volt filozófiai rendszerükről. Másrészt a szakirodalom álláspontjait ismertetem a kérdéssel kapcsolatban. E fejezet célja annak megállapítása, hogy milyen mélységű volt Polybios filozófiai érdeklődése, és milyen területeken nyilvánult meg.

A negyedik fejezet témája a Római Birodalom igazságosságát bizonyító elmélet. A Kr. e. II. században Róma vezető rétege szükségesnek érezte egy olyan ideológia megfogalmazását, mely igazolta a meghódítottak előtt a Római Birodalom létét. Ezt az elméletet a kutatók egy része szerint Panaitios dolgozta ki, és lényege a következőkben összegezhető: akkor igazságos egy állam uralma más államok felett, hogyha ez a viszony az alávetett állam érdekét is szolgálja, ez pedig akkor lehetséges, hogyha az uralkodó állam kiválóbb, és az alávetetteket jobbá teszi, jobb irányba vezeti, mintha ők önmagukat irányítanák. A fejezet első részében amellet hozzáok fel érveket, hogy ezt az elméletet Panaitiosnak kell tulajdonítanunk. Ez úgy történik, hogy a Cicero *De re publicā*jából ismert teóriát összevetem az általánosan elismert Panaitios-töredékekkel, és azt bizonyítom, hogy a töredékekből ismert panaitiosi nézetek összhangba hozhatók az elmélettel, sőt nagyon valószínűvé teszik, hogy Panaitios fogalmazta meg azt. Ezután Polybiostól vett szövegrészek elemzésével amellet érvelek, hogy Polybios az elméletet ismerte, és a Római Birodalom, valamint a meghódított államok viszonyára alkalmazta is. Az elmélet összefüggően kifejtve nem található meg Polybios művében, ezért az volt a cél, hogy amennyiben lehetséges, az elmélet legfontosabb elemeit mutassuk fel. Ennek érdekében először is azt támasztom alá szöveghelyekkel, hogy a panaitiosi elmélet alapját

jelentő nézetek közül a legfontosabbak jelen vannak Polybiosnál: az objektív és abszolút igazságosság létezésének feltételezése, ennek egybeesése a hasznossággal, amihez a valódi és a látszólagos haszon megkülönböztetése kapcsolódik, ezenkívül a körülmények figyelembevételének tanítása (mely szerint nem ugyanaz a helyes magatartás mindig mindenki számára). Ezután azt igazolom, hogy Polybios meg volt győződve a római államnak és polgárságnak a többi államhoz viszonyított felsőbbbségéről, végül pedig hogy a Római Birodalom fennállását hasznosnak tartotta az alávetett államok szempontjából is.

Az ötödik fejezet a *megalopsychia* erényével foglalkozik. Ez az erény jelentős helyet foglal el több görög és római etikai rendszerben, valamint az antik közgondolkodásban is. A fogalom hozzávetőleg emberi, lelki nagyságot jelent, a konkrét tartalma azonban minden korszakban és minden szerzőnél más és más. E fejezet azt valószínűsíti, hogy Polybios művében a *megalopsychia* (illetve a *megalopsychos*: az a személy, akit ez az erény jellemez) többször is előfordul olyan értelemben, ahogyan azt Panaitios használta, azaz hogy a két szerző hasonló nézeteket vallott az emberi nagyságról. Ahhoz, hogy láthatóvá váljanak az egyes *megalopsychia*-felfogások közti különbségek, bemutatásra kerülnek a fogalom főbb megjelenési formái a kezdetektől a Kr. e. II. századig. Polybios művének tanulmányozása úgy történik, hogy a *megalopsychia* fogalmának 47 előfordulását vizsgálom: a szövegkörnyezet segítségével megállapítom a fogalom pontos jelentését az adott helyen. Ennek érdekében a fogalomhoz kapcsolódó mellékértelmezt kell meghatározni, illetve azt hogy milyen más fogalmak, nézetek jelennek meg együtt a *megalopsychiával*.

A hatodik fejezet összegzi a *prepon* koncepcióját Panaitiosnál, majd annak megállapítására törekszik, hogy Polybiosnál megjelenik-e ez a gondolatkör. A koncepció szerint a *prepon* köti össze a *kalont* és a *sympheront*, azaz az erényes cselekedet, illetve jellem kiváltja a többi ember elismerését (*epainos*), ami pedig hasznos jelent: az önismeretet és ezáltal az erény megvalósítását segíti, valamint a nagy tettek végrehajtásához biztosítja az emberek támogatását. Polybios szövegének vizsgálata úgy történik, hogy a panaitiosi elmélet kulcsfogalmainak (elsősorban a *prepomnak*, valamint az *epainosnak*) a használatát, jelentését, mellékértelmeit próbálom feltárni a

történetíró művében. Ide kapcsolódik még a mértékletesség erényének a vizsgálata is, mert ebben az erényben nyilvánul meg leginkább a *prepon*.

A hetedik fejezet azt elemzi, hogy a történelmi szereplők emócióit hogyan jeleníti meg Polybios. Minthogy minden filozófiai irányzat sajátos, más irányzatoktól többé-kevésbé eltérő elméletet alakított ki lényegükről, jellemzőikről, az emberi életben betöltött szerepükről, ezért viszonylag nagy megbízhatósággal lehet egyes elemeket egyik vagy másik iskolának, illetve filozófusnak tulajdonítani. Ennek megfelelően a fejezet első részében nagy vonalakban áttekintem a Polybios korában hatást gyakorló filozófiai irányzatok emóciókról adott tanítását annak érdekében, hogy kirajzolódjanak főbb különbségeik. Röviden bemutatásra kerül Platon, Aristotelész, a korai Sztoa és az epikureizmus felfogása az emóciókról, végül pedig összefoglalom Panaitios idevonatkozó nézeteit. A fejezet második részében emóciókat megjelenítő polybiosi szövegrészeket vizsgálom meg, és a polybiosi ábrázolásmód egyes elemeit feleltetem meg a megismert filozófiai elképzeléseknek.

A nyolcadik fejezetben először Panaitios teológiai vonatkozású nézeteit ismertetem a tárgyhoz tartozó összes fragmentuma alapján. Ezek a gondolatok három témakörre oszthatók: a világ tűzzé válása (*ekpyrósizis*) elméletének elvetése, a jóslás elvetése és a hagyományos istenkép elvetése. Az ismertetéssel egyidejűleg megpróbálom a három témát összekötő, azok magyarázatát jelentő pozitív gondolatot megállapítani. Ebből a célból felhasználom Panaitios etikai tárgyú fragmentumait is. Panaitios teológiájának leglényegesebb gondolatának találom a végzettel, illetve a gondviseléssel kapcsolatos, a korai Sztoához képest megváltozott álláspontját, mely a világ determináltságát korlátozottnak tarja, és feltételezi, hogy létezik autonóm döntés és véletlen. Ezután Polybios *tyché*-fogalmának jelentését próbálom tisztázni a legfontosabb szöveghelyek alapján. Végül a polybiosi *tyché*t összevetem a panaitios *fortunával/casusszal*.

PANAITIOS ÉLETE ÉS ETIKAI TANÍTÁSA

Életének főbb dátumai, eseményei

A következőkben először azt a kevés információt foglalom össze, amit Panaitios életéről tudhatunk. Bemutatásra kerülnek életének legfontosabb epizódjai – arra koncentrálva, hogy olyan időszakokat jelölhessünk meg, amikor valószínűsíthető, hogy személyes kapcsolatban állt Polybiosszal. Ezenkívül életének azokat az eseményeit, adottságait mutatom be, melyek jelentős hatással lehettek gondolkodására. Azokat a problémákat nem tárgyalom, melyek nincsenek e két kérdés valamelyikével kapcsolatban. Ezután etikájának fő vonásait, a korai Sztoa tanításától való legjelentősebb eltéréseket ismertetem. Az egyes gondolatköröket a későbbi fejezetekben fejtem ki részletesebben.

Panaitios a Rhodos szigetén lévő Rhodos városból származott. Elődei közt jelentős atléták és hadvezérek voltak, ami azt mutatja, hogy családjá az előkelők közé tartozott.¹ Ugyanezt erősítik meg a szigeten talált feliratok, melyek szerint a család tagjai több generáción keresztül tekintélyes papi hivatalokat töltöttek be.² Előkelő származását bizonyítja továbbá az is, hogy az athéniai *proxeniá*val és koszorúval³ – illetve más forrás szerint polgárjoggal⁴ – tisztelték meg, még hozzá nem mint filozófust, hanem mint előkelő Rhodosit: ezeket a kitüntetések egyébként még fiatalon kapta.⁵ Származásából következően számottevő vagyona is volt.⁶ Abban a fordulatban, melyet Panaitios gondolkodása hozott a sztoikus tanításban, a szakirodalom egyöntetűen döntő jelentőséget tulajdonít előkelő származásának. Míg ugyanis a korai Sztoa képviselői (akik alacsonyabb társadalmi rétegekből származtak) megkérdőjelezték a társadalmi-politikai konvenciókat,

¹ Strabo XIV 13, c 655 (ALESSE frg. 4); Philod. *stoicor. hist.* (PHerc. 1018) col. LV (ALESSE frg. 1, VAN STRAATEN frg. 1).

² Vö. POHLENZ (1949, 420).

³ Philod. *stoicor. hist.* (PHerc. 1018) col. LXVIII (ALESSE frg. 1, VAN STRAATEN frg. 1).

⁴ Plut. *comm. in Hesiod.* LXV (ALESSE frg. 10, VAN STRAATEN frg. 27).

⁵ Vö. ALESSE (1997, 153).

⁶ Philod. *stoicor. hist.* (PHerc. 1018) coll. LV–LXXVII (ALESSE frg. 1, VAN STRAATEN frg. 1.); különösen col. LX.

Panaitios kritika helyett a fennálló társadalmi (és politikai) berendezkedést igazolta, és elvetette a sztoikus rendszer cinikus elemeit. Abban is szerepe lehetett előkelő származásának, hogy művét a görög vezető réteg nevelése érdekében írta.

Családja a rhodosi elit Róma-barát csoportjához tartozott, amit például az bizonyít, hogy apja, Nikagoras 169-ben tagja volt egy Rómába küldött követségnek, melynek az volt a feladata, hogy újítsa meg a Róma és Rhodos közti baráti viszonyt, továbbá hogy engedélyt kérjen a *senatustól*, hogy gabonát szállíthassanak Szicíliából, végül hogy bizonyos vádak alól tisztázza a rhodosiakat.⁷ Erskine szerint Nikagoras Róma-pártiságát mutatja követte választása, mivel a követeket a *prytanisok* választották, és Rhodos városában a Róma-barát csoport feltételezhetően ezen a hivatalon keresztül gyakorolta hatalmát (míg a Róma-ellenesek a népgyűlésen keresztül), tehát akit a *prytanisok* megválasztottak, az nyilván az ő emberük, azaz Róma-barát volt.⁸ Valószínűleg azonban Nikagoras Róma-barátságát illetően elegendő csupán arra utalni, hogy amikor egy állam valamilyen kéréssel fordul a római *senatushoz* vagy néphez, általában olyanokat küld követségbe, akik kapcsolataik, vagy legalábbis „jó hírük” révén pozitív válaszban bízhatnak.

Panaitios tanulmányait Rhodoson kezdte, majd Pergamonban Mallosi Kratés grammatikus tanítványa lett,⁹ ezután Athénban a sztoikus Babiloni Diogenés¹⁰ és Tarsosi Antipatros előadásait látogatta.¹¹ Azonban bizonyára nem mulasztotta el az alkalmat, hogy Karneadést és Kritolaost is hallgassa.¹² Fiatal korától sokat utazott,¹³ huzamosabb ideig tartózkodott Rómában is, de élete legnagyobb részét hosszabb-rövidebb megszakításokkal

⁷ Pol. XXVIII 2. 1–2; hasonlóképpen: Pol. XXVIII 16. 5–6; vö. ERSKINE (1990, 212), WALBANK (1957–1979, III 328).

⁸ ERSKINE (1990, 213).

⁹ Strabo XIV 16, c 676 (ALESSE frg. 5, VAN STRAATEN frg. 5).

¹⁰ Suid. II 184 (ALESSE frg. 8, VAN STRAATEN frg. 2): „Az ifjabb Panaitios, Nikagoras fia, Rhodosból, sztoikus filozófus, Diogenés tanítványa, aki az Africanusnak nevezett Scipiót tanította a Megalopolisi Polybios után. Athénban halt meg.” (<Παναίτιος> ὁ νεώτερος, Νικαγόρου, Ρόδιος, φιλόσοφος Στωϊκός, Διογένους γνώριμος, ὃς καθηγήσατο καὶ Σκηπίωνος τοῦ ἐπικληθέντος Ἀφρικανοῦ μετὰ Πολύβιον Μεγαλοπολίτην. ἐτελεύτησε δ' ἐν Ἀθήναις.).

¹¹ Philod. *stoaicor. hist.* (PHerc. 1018) col. LIII, 1–3 (ALESSE frg. 7, VAN STRAATEN frg. 30); Cic. *div.* I 3, 6–7 (ALESSE frg. 137, VAN STRAATEN frg. 71).

¹² POHLENZ (1949, 421).

¹³ Cic. *tusc.* V 37, 107 (ALESSE frg. 12, VAN STRAATEN frg. 32).

Athénban töltötte, és itt is halt meg.¹⁴ Amíg Antipatros volt a sztoikus iskola vezetője, Panaitios bevezető kurzusokat tartott, majd Antipatros idős kora miatt már annak halála előtt (129-től) iskolavezetőként tevékenykedett.¹⁵

Életének (elsősorban születésének, halálának, keleti útjának és római tartózkodásának) dátumait azért fontos ismernünk, hogy meghatározhassuk azt az időszakot, amikor feltételezhető, hogy hosszabb időt töltött Polybios társaságában. Életének azonban valamennyi dátuma bizonytalan. 185 körül születethetett.¹⁶ 110-nél sokkal korábban nem halhatott meg, mert akkor nem lehetett volna a tanítványa Poseidónios,¹⁷ aki 135 körül született. 109 őszén¹⁸ viszont Crassus *quaestor*ként Athénban már Panaitios utódját, Mnésarchost hallgatta és nem Panaitios.¹⁹ Tehát vagy 110–109-ben halt meg, vagy – amint Zeller gondolja – Mnésarchos már Panaitios életében átvette az iskola vezetését, ahogyan Panaitios is átvette azt, amikor Antipatros még élt.²⁰ Ezzel az utóbbi felfogással összhangban Pohlenz és Philippson még két adatot felhasznál Panaitios halálának meghatározásához. Az egyik információ Cicerótól származik, aki azt írja, hogy Panaitios *Peri tu kathékontos* (*A hozzánk illő cselekedetről*) című műve megírása után még 30 évig élt.²¹ A másik fogódzót az a mód jelenti, ahogyan Panaitios ír a műben Scipióról, mert ez azt sugallja, hogy Scipio a mű megírásakor már nem élt. Az első két könyvben ugyanis 7 utalás történik Scipio Aemilianusra, melyek mindegyike dicséretet fejez ki. Ha még élt volna Scipio, túlságos hízlegésként hatottak volna Panaitios megfogalmazásai. Mint-hogy Scipio 129-ben halt meg, ezért a mű keletkezését röviddel ezutánra, Panaitios halálát pedig 30 évvel későbbre, 99-re vagy kevéssel későbbre

¹⁴ Suid. II 184 (ALESSE frg. 8, VAN STRAATEN frg. 2): lásd idézve a 10. jegyzetben.

¹⁵ Philod. *stoicor. hist.* (PHerc. 1018) col. LX (ALESSE frg. 1, VAN STRAATEN frg. 1).

¹⁶ POHLENZ (1949, 421).

¹⁷ Cic. *div.* I 3, 6–7 (ALESSE frg. 137, VAN STRAATEN frg. 71).

¹⁸ A 140-ben született Licinius Crassus 109-ben lehetett *quaestor*, mivel 107-ben volt néptribunus: Cic. *brut.* 44, 161; vö. ALESSE (1997, 160).

¹⁹ Cic. *de orat.* I 11, 45 (ALESSE frg. 9, VAN STRAATEN frg. 155).

²⁰ ZELLER (1990, 579).

²¹ Cic. *off.* III 2, 8 (ALESSE frg. 94, VAN STRAATEN frg. 35): „tanítványa, Poseidónios azt írja, hogy Panaitios harminc évet élt, miután azokat a könyveket kiadta.” (*scriptum a discipulo eius Posidonio est, triginta annis vixisse Panaetium posteaquam illos libros edidisset.*).

helyezi Pohlenz és Philippson.²² Talán meggyőzőbb viszont Alesse álláspontja, aki a 109 előtti dátum mellett érvel, szerinte ugyanis nem valószínű, hogy Mnésarchos már Panaitios életében átvette volna az iskola vezetését: erre semmilyen forráshely nem utal, másrészt Panaitios sem lett az iskola vezetője Antipatros halála előtt, csupán – annak gyenge egészségi állapota miatt – helyettesítette őt.²³ Ez azt is jelenti, hogy Panaitios főműve már 139 körül, vagy néhány évvel ezelőtt, megjelent,²⁴ azaz Panaitiosnak a 140-es évek második felében már feltétlenül érett filozófusnak kellett lennie.

Panaitios 140-ben²⁵ elkísérte Scipio Aemilianust 138-ig tartó keleti útjára,²⁶ melyen C. Metellus és Sp. Mummius is velük volt. Az út állomásai: Egyiptom, Szíria, Pergamon, Rhodos, Hellas. Az a tény, hogy tagja lett ennek a követségnek, ismét azt bizonyítja, hogy Panaitios a 140-es években már ismert filozófus volt, és hogy ekkor már Scipióval is ismeretségben állt.²⁷ Ismeretségük vagy C. Laelius révén született, aki akárcsak Panaitios, Babiloni Diogenés tanítványa volt,²⁸ vagy esetleg éppen Polybios hívta fel Scipio figyelmét Panaitiosra.²⁹ A 140-es években tehát már bizonyosan járt Rómában, de lehet, hogy a hosszabb római tartózkodása csak a 130-as évekre esett.³⁰ Rómában Scipio otthonában lakott.³¹ Nem sokkal 128 előtt tért vissza Athénba: sokkal korábban nem hagyhatta el Rómát, mert kü-

²² PHILIPPSON (1929, 338–341), POHLENZ (1934, 125), POHLENZ (1949, 424–5), WALBANK (1965, 1).

²³ ALESSE (1997, 161).

²⁴ DYCK (1999, 21) szerint Panaitios műve 138/9-ben született vagy kevésbé ezután, BARONOWSKI (2011, 28) a 140-es időpont mellett érvel, Panaitios halálát pedig 110-re vagy kevésbé korábbra teszi.

²⁵ WALBANK (1965, 1), ALESSE (1997, 172); ZELLER (1990, 577–8) szerint 141-ben.

²⁶ Cic. *ac. pr.* II 2, 5 (ALESSE frg. 36, VAN STRAATEN frg. 23): lásd idézve a Polybios életét bemutató fejezetben, a 136. jegyzetben; Plut. *mor.* 200e–201a (ALESSE frg. 37, VAN STRAATEN frg. 24); Plut. *mor.* 777a (ALESSE frg. 38, VAN STRAATEN frg. 25): „Egy barátja utazott vele (ti. Scipióval): a filozófus Panaitios.” (Συναπεδήμει δ’ αὐτῷ – scil. Σκιπίωνι – φίλος μὲν εἰς φιλόσοφος Παναίτιος); Scipio követségéről: ASTIN (1967, 127; 138; 177).

²⁷ VIMERCATI (2004, 26–7); DORANDI (1989, 92) szerint a 146 utáni időszakban kezdődhetett a barátsága Scipióval.

²⁸ Cic. *fin.* II 8, 24 (ALESSE frg. 47, VAN STRAATEN frg. 141); vö. ERSKINE (1990, 213).

²⁹ POHLENZ (1992⁷, 192), VIMERCATI (2004, 26).

³⁰ ZELLER (1990, 578, n.2).

³¹ Cic. *pro Mur.* 31, 66 (ALESSE frg. 24, VAN STRAATEN frg. 60): „Ilyen volt az a Scipio is, akinek nem volt ellenére, hogy ugyanazt tegye, mint te (Cato), hogy ti. otthonában tartsa a rendkívüli műveltségű Panaitios...” (Huiusce modi Scipio ille fuit quem non paenitebat facere idem quod tu (ti. Cato), habere eruditissimum hominem Panaetium domi...).

lönben a fiatalabb római barátai (pl. Rutilius Rufus 154 körül született)³² túl fiatalok lettek volna ahhoz, hogy ténylegesen kapcsolatban álljanak vele.³³

Kapcsolata Polybiosszal

Panaitios római tevékenységét a Scipio-körhöz szokás kötni. Ez a XIX. században keletkezett terminus egy állítólagos baráti társaságot jelöl, amely Scipio Aemilianus köré szerveződött római és görög, politikai, művészeti vagy tudományos szempontból kiemelkedő személyekből, és különösen szívügyének tartotta a görög kultúra támogatását és terjesztését. A XX. század második felében többen kétségbe vonták ennek a körnek a létezését, és inkább fikciónak, pusztán dramatikai eszköznek gondolták, melyet Cicero alkotott meg a *Laelius de amicitia*-ban és a *De re publica*-ban. Mások a tagok névsorát, illetve a körnek a görög kultúra római terjesztésében betöltött szerepét kérdőjelezték meg.³⁴ Mindenesetre abban bizonyosak lehetünk, hogy Panaitios baráti viszonyban állt az egyébként a Scipio-körhöz tartozónak mondott személyek legtöbbszörével, így C. Laeliusszal,³⁵ C. Fanniusszal,³⁶ Q. Mucius Scaevolával,³⁷ Q. Aelius Tuberóval,³⁸ P. Rutilius Rufusszal³⁹ és M. Vigelliusszal.⁴⁰

³² POHLENZ (1949, 423).

³³ PHILIPPSON (1929, 341); de POHLENZ (1949, 423) szerint kb. 135-ig maradt Rómában.

³⁴ ASTIN (1967, 294–306); STRASSBURGER (1966); ZETZEL (1972); HANCHEY (2013).

³⁵ Pomp. Porph. *comm. in Horat.* I 29, 13–14 (ALESSE frg 29, VAN STRAATEN frg. 18): „Panaitios, a rhodosi származású sztoikus filozófus volt Scipio Africanus és Laelius tanítója.” (Panaetius Stoicus philosophus fuit praeceptor Scipionis Africani et Laelii genere Rhodius.).

Cic. *fin.* IV 9, 23 (ALESSE frg. 83, VAN STRAATEN frg. 113): „Ezért az a nemes jellemű, tekintélyes, Scipio és Laelius barátságát kiérdemlő férfi, Panaitios, a fájdalom elviseléséről írt, Q. Tuberónak ajánlott könyvében... (ford. VEKERDI 2007; itaque homo in primis ingenuus et gravis, dignus illa familiaritate Scipionis et Laelii, Panaetius, cum ad Q. Tuberonem de dolore patiendo scriberet...)”

³⁶ Cic. *brut.* 26, 101 (ALESSE frg. 50, VAN STRAATEN frg. 140).

³⁷ Cic. *de orat.* I 17, 45 (ALESSE frg. 49, VAN STRAATEN frg. 145); Cic. *de orat.* I 11, 45 (ALESSE frg. 9, VAN STRAATEN frg. 144).

³⁸ Cic. *fin.* IV 9, 23 (ALESSE frg. 83, VAN STRAATEN frg. 113): lásd idézve a 35. jegyzetben; Cic. *ac. pr.* II 44, 135 (ALESSE frg. 89, VAN STRAATEN frg. 137).

³⁹ Cic. *brut.* 30, 113–4 (ALESSE frg. 48, VAN STRAATEN frg. 146); Cic. *off.* III 2, 10 (ALESSE frg. 94, VAN STRAATEN frg. 147).

⁴⁰ Cic. *de orat.* III 21, 78 (ALESSE frg. 51, VAN STRAATEN frg. 162).

Több forrás tanúsítja, hogy Panaitios és Polybios közeli kapcsolatban lehettek, és hogy rendszeresek lehettek köztük az eszmecserék. Négy forrásrészletünk van, melyek egyértelműen Panaitios és Polybios közeli ismeretségéről beszélnek. A *Suda-lexikon*ban két helyen is az áll, hogy Panaitios és Polybios együtt tanították Scipio Aemilianust.⁴¹ Cicero *De re publicá*jában azt mondja Laelius, hogy emlékszik, hogy Scipio Aemilianus gyakran beszélgetett Panaitiosszal Polybios jelenlétében (politikai kérdésekről).⁴² Végül Velleius Paterculus azt írja, hogy Scipio állandóan maga mellett tartotta Polybiost és Panaitioszt.⁴³ Számos forrásunk van továbbá egyrészt Panaitios és Scipio, másrészt Polybios és Scipio baráti kapcsolatáról, melyek a Panaitios és Polybios közti kapcsolat valószínűségét tovább erősítik.⁴⁴

⁴¹ Suid. Π 1941 (ALESSE frg. 28): „Polybios, Lykos fia, az arkadiai Megalopolisból, tanította Scipio Africanust, amikor a filozófus Panaitios is... (Πολύβιος, Λύκου υἱός, ἀπὸ Μεγάλης πόλεως τῆς Ἀρκαδίας, καθηγησάμενος Σκηπίωνος τοῦ Ἀφρικανοῦ, ὅτε καὶ Παναίτιος ὁ φιλόσοφος...).

Suid. Π 184 (ALESSE frg.8, VAN STRAATEN frg. 2): lásd idézve a 10. jegyzetben.

⁴² Cic. *rep.* I 21, 34 (ALESSE frg. 23, VAN STRAATEN frg. 119): (Laelius:) „Eszembe jutott, hogy régen gyakran beszélgettem politikáról Panaitiosszal Polybios jelenlétében – e két görög tán a legnagyobb szakértője ennek a területnek –, s hogy számos érvet adtál elő annak igazolására, hogy az őseink által ránk hagyományozott kormányzati forma messze a legkiválóbb.” (ford. LONG – SEDLEY 2014; *memineram persaepe te cum Panaetio disserere solitum coram Polybio, duobus Graecis vel peritissimis rerum civilium, multaque colligere ac docere, optimum longe statum civitatis esse eum, quem maiores nostri nobis reliquissent.*).

⁴³ Vell. *Paterc.* I 13, 3 (ALESSE frg. 27, VAN STRAATEN frg. 15): „Scipio ugyanis annyira választékos ízlésű művelője és csodálója volt a szabad emberhez méltó tudománynak és mindenfajta ismeretszerzésnek, hogy a két kiemelkedő tehetséget, Polybiost és Panaitioszt békében és háborúban állandóan maga mellett tartotta.” (ford. HOFFMANN 1996; Scipio tam elegans liberalium studiorum omnisque doctrinae et auctor et admirator fuit, ut Polybium Panaetiumque, praecellentes ingenio viros, domi militiaeque secum habuerit.) ERSKINE (1990, 213–4) szerint viszont ez a mondat talán csak annyit jelent, hogy Polybios ott volt Karthágó bevételekor, Panaitios pedig a keleti útra kísérte el Scipiót.

⁴⁴ Panaitios és Scipio kapcsolatát igazoló helyek: Cic. *tusc.* I 33, 81 (ALESSE frg. 21, VAN STRAATEN frg. 11), Cic. *rep.* I 10, 15 (ALESSE frg. 22, VAN STRAATEN frg. 77), Cic. *pro Mur.* 31, 66 (ALESSE frg. 24, VAN STRAATEN frg. 60), Cic. *epist. ad Att.* IX 12, 2 (ALESSE frg. 25, VAN STRAATEN frg. 14), Cic. *off.* II 22, 76 (ALESSE frg. 26, VAN STRAATEN frg. 13), Pomp. *Porph. comm. in Horat.* I 29, 13–14 (ALESSE frg. 29, VAN STRAATEN frg. 18), *Epigrammata Bobiensia sulp. fab.* 45–46 (ALESSE frg. 30, VAN STRAATEN frg. 15), Plut. *mor.* 814c–d (ALESSE frg. 31, VAN STRAATEN frg. 16), Gell. XVII 21, 1 (ALESSE frg. 32, VAN STRAATEN frg. 17), *Symmach. epist.* I 20, 2 (ALESSE frg. 33, VAN STRAATEN frg. 20), Themist. *orat.* 34, 8 (ALESSE frg. 34, VAN STRAATEN frg. 22), *Symmach. laud. in Grat.* 7 (ALESSE frg. 35, VAN STRAATEN frg. 19), Cic. *ac. pr.* II 2, 5 (ALESSE frg. 36, VAN STRAATEN frg. 23), Plut. *mor.* 200e–201a (ALESSE frg. 37, VAN STRAATEN frg. 24), Plut. *mor.* 777a (ALESSE frg. 38, VAN STRAATEN frg. 25).

Művei

Panaitiosnak a művei csak más szerzők idézésében maradtak ránk. Legfontosabb művét, melynek címe *A hozzánk illő cselekedetről* (*Peri tu kathékontos*), azért ismerjük, mert bár az eredeti mű elveszett, Cicero felhasználta (lefordította és némileg átdolgozta) azt a hasonló című (*De officiis*) művében.⁴⁵ Nincs egyetértés arra vonatkozóan, hogy Cicero művében mi tekinthető panaitiosi gondolatnak, és mi Ciceróé. Mindenesetre a három könyvből álló *De officiis* első két könyve viszonylag szorosan követi Panaitios három könyvből álló munkáját. Panaitios többi írásáról viszont alig tudunk valamit, legfeljebb egy-egy rövid fragmentum tájékoztat róluk. *A filozófiai iskolákról* (*Peri tón haireseón*)⁴⁶ című művében valószínűleg az egyes filozófiai iskolákat és filozófusokat, azok életét és tanításait mutatta be, még hozzá a hagyomány kritikus vizsgálata alapján.⁴⁷ Talán volt egy *Az államról* (*Peri politeias*) című műve,⁴⁸ és nem kizárt, hogy emellett még egy politikai írása volt a tisztségviselőről.⁴⁹ Biztosra vehetjük viszont másik két művének a létezését: *A jó kedélyállapotról* (*Peri euthymias*)⁵⁰ és *A gondviselésről* (*Peri pronoias*).⁵¹ Írt valószínűleg egy levelet Tuberóhoz a fájdalom elviseléséről,⁵² és egy művet Sókratésről (*Peri Sókratous*).⁵³

Polybios és Scipio kapcsolatát igazoló helyek: Pol. XXXI 23. 3–25, 1; XXXVIII 21–22; Diod. XXXI 26. 5, Plut. *mor.* 199f; 659f.

⁴⁵ Cic. *off.* III 2, 7 (ALESSE frg. 94, VAN STRAATEN frg. 35): „Panaitios tehát, aki vitathatatlanul igen körültekintően értekezett a hozzánk illő cselekedetokról, és akit mi némi kiigazítással a leginkább követtünk... (Panaetius igitur, qui sine controversia de officiis accuratissime disputavit quemque nos correctione quadam adhibita potissimum secuti sumus...).

⁴⁶ Diog. Laert. II 87 (ALESSE frg. 141, VAN STRAATEN frg. 49).

⁴⁷ PHILIPPSON (1929, 342–353).

⁴⁸ Vö. ALESSE (1997, 153).

⁴⁹ Cic. *leg.* III 5, 13–6 (ALESSE frg. 103, VAN STRAATEN frg. 48, 61); vö. ALESSE (1997, 239–241).

⁵⁰ Diog. Laert. IX 20 (ALESSE frg. 86, VAN STRAATEN frg. 45).

⁵¹ Cic. *epist. ad Att.* XIII 8 (ALESSE frg. 18, VAN STRAATEN frg. 33).

⁵² Cic. *tusc.* IV 2, 4 (ALESSE frg. 88, VAN STRAATEN frg. 47); Cic. *ac. pr.* II 44, 135 (ALESSE frg. 89, VAN STRAATEN frg. 137); Cic. *fin.* IV 9, 23 (ALESSE frg. 83, VAN STRAATEN frg. 113); ez utóbbi fragmentumot lásd idézve. a 35. jegyzetben.

⁵³ Plut. *arist.* XXVII 4 (ALESSE frg. 142, VAN STRAATEN frg. 132).

Etikai tanítása

Panaitios újító gondolatai fordulópontot hoztak a sztoikus etika történetében, ezért az ő munkásságától kezdődően – Schmekelt követve⁵⁴ – egy új korszakról, a középső Sztoáról szokás beszélni. Ebben a fejezetben Panaitios újítást jelentő gondolatainak legfontosabb összefüggéseit mutatom be. Egyes témákat a későbbi fejezetekben tárgyalok részletesebben.⁵⁵

Abban, hogy a sztoikus tanítás új irányt vett, jelentős szerepe volt az akadémikus filozófus, Karneadés támadásainak, aki elsősorban a sztoikus okosság- és igazságosság-fogalom tarthatatlanságára irányította rá a figyelmet. Az Akadémia részéről megfogalmazott bíráló mellett bizonyára egy olyan igény is jelentkezett, hogy legyen a sztoikus tanítás életközelibb, a mindennapi felfogással könnyebben összeegyeztethető. Kritika érte ugyanis a Sztoát amiatt, hogy a származást, a vagyont és az egészséget közömbösnek mondta a boldogság szempontjából, továbbá hogy csak egy olyan embereszmény, a bölcs számára tartotta megvalósíthatónak az erkölcsös életet és a boldogságot, aki valójában nem létezik. Ezenkívül – mint már fentebb utaltam rá – Panaitios származása, egyénisége is befolyásolhatta újításai irányát.

Panaitios etikai újításainak négy alappillérét érdemes megkülönböztetni: a külső javak bevonását a valódi javak közé, az egységes, racionális lélek helyett két lelki képesség megkülönböztetését, az erények újradefiniálását és azt a nézetet, hogy az erkölcsi jó az érzékszervek számára is megnyilvánul.

Panaitios enyhített a korai Sztoa szigorúságán, és a sztoikus tanítást az Akadémiához és a Peripatoshoz közelítette.⁵⁶ A legalapvetőbb sztoikus

⁵⁴ SCHMEKEL (1892).

⁵⁵ Panaitios tanításának rekonstruálásához az idézett műveken kívül felhasználtam még a következő írásokat: HAFFTER (1956), ABEL (1971), BRENNAN (2005), DYCK (1979), ENGBERG–PEDERSEN (1986), STRIKER (1996), SCHÄFER (1955), SCHOFIELD (2003), STEINMETZ (1984).

⁵⁶ Cic. *fin.* IV 28, 79 (ALESSE frg. 79, VAN STRAATEN frg. 55): „Ezt a ridegségüket és keménységüket (ti. a sztoikusoknak) akarta elkerülni Panaitios, amikor sem tételeik szigorúságát, sem szörszálhasogató tárgyalásmódjukat nem helyeselte, és az előbbieken enyhébben, az utóbbiban világosabban lépett fel, és állandóan Platónra, Aristotelésre, Xenokráteszre, Theophrastosra, Dikaiarchosra hivatkozott, mint írásai mutatják.” (ford. VEKERDI 2007; *quam illorum tristitiam atque asperitatem fugiens Panaetius nec*

nézettel szállt szembe, amikor azt állította, hogy az erény önmagában nem elegendő a boldogsághoz, hanem külső javakra, egészségre, vagyonra és hatalomra is szükség van,⁵⁷ és csak akkor kell lemondanunk ezekről, ha az erénnyel ellentétes a megszerzésük.⁵⁸ Az erről tudósító, Diogenész Laertiosnál szereplő forrásrészletet a kutatók többsége megbízható információnak tekinti,⁵⁹ de például Zeller szerint⁶⁰ Panaitios nem vette be a javak közé a régi Sztoa szerinti közömbös dolgokat. Ez a kérdés alapvető jelentőségű annak megítélésében, hogy mennyire szakadt el Panaitios gondolkodása a korai Sztoaétól. Véleményem szerint mindenekelőtt arra való hivatkozással lehet alátámasztani a Diogenész Laertios-i forrásrészlet tanúságát, hogy az ott olvasható elképzelés összhangban van a többi, Panaitiosnak tulajdonítható újítással. Összhangban van először is az emóciókról való új felfogásával, miszerint az emóciók nem a lélek természetellenes és vétkes mozgásai, hanem lehetnek indokoltak és hasznosak. Ezért az embernek nem kell kiirtania az emóciókat, csak az értelem kontrollja alatt kell tartania őket.⁶¹ A korai Sztoa szerint ugyanis éppen azért vétkek az emóciók, mert lényegük abban áll, hogy a közömbös dolgokat valódi, a boldogsághoz szükséges javaknak tekintjük. Ezzel szemben mivel Panaitios úgy gondolja, hogy a külső javak valódi javak, ezért nem kell a rájuk irányuló emócióktól megszabadulnunk. Összhangban van továbbá a külső javaknak a valódi javak közé sorolása az emberek véleményének figyelembevételével, a tekintéllyel, elismeréssel (*approbatio, gloria/doxa, timé, epainos*) kapcsolatos panaitiosi nézetekkel is. A rhodosi filozófus szerint ugyanis figyelembe kell vennünk az emberek véleményét: az önismerethez és az erény megvalósításához ez elengedhetetlen. Továbbá rászorulunk az

acerbitatem sententiarum nec disserendi spinas probavit fuitque in altero genere mitior, in altero illustrior semperque habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant.).

⁵⁷ Diog. Laert. VII 128 (ALESSE frg. 74, VAN STRAATEN frg. 110): “azonban Panaitios és Poseidónios azt állítják, hogy önmagában nem elégséges az erény, hanem szükség van egészségre, vagyonra és hatalomra.” (ὁ μέντοι Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετὴν, ἀλλὰ χρεῖαν εἶναι φασὶ καὶ ὑγιείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος.).

⁵⁸ Vö. ALESSE (1994, 112. n.178).

⁵⁹ ALESSE (1997, 212–213) felsorolja a különböző vélemények képviselőit.

⁶⁰ ZELLER (1990, 585).

⁶¹ Cic. *fin.* IV 9, 23 (ALESSE frg. 83, VAN STRAATEN frg. 113); Gell. XII 5, 10 (ALESSE frg. 84, VAN STRAATEN frg. 111); Cic. *off.* I 29, 102 (ALESSE frg. 123): lásd ennek a kérdésnek a részletes kifejtését *Az emóciók megjelenítése* című fejezetben és ezeket a szakaszokat idézve az 592, 594. és 595. jegyzetben.

emberek támogatására is, ha vezető szerepre törekszünk vagy azt töltünk be: tehát Panaitios szerint szükségünk van a külső javak közé tartozó elismerésre, tekintélyre.⁶² Azonban Panaitios ezzel egyidejűleg kötelességgé teszi azt is, hogy emelkedjünk felül a külső javakon, vessük meg őket, mert mulékonyak és sokkal értéktelenebbek, mint az erkölcsi jó. Tehát egyfajta kettősség jelenik meg a külső javakkal szemben: valamennyire szükségünk van rájuk, de mégis meg kell vetnünk őket.⁶³ A megvetésnek az oka az, hogy a külső javak múlandók, és sokkal értéktelenebbek az erkölcsi jónál⁶⁴ (nem pedig mint a korai Sztoában: közömbösségük a boldogságra nézve). Végül a külső javak valódi javak közé történt beemelése összhangban van Panaitios lélektani újításával is.

A sztoikus lélektan megújítása abban áll, hogy Panaitios elvetette a sztoikus intellektualizmust, miszerint a lélek azonos az értelemmel. Két természetet (*natura/physis; vis/dynamis*), illetve kétféle mozgást (*motus*) különböztet meg a lélekben: az ösztönös viselkedést (*appetitus/hormé*).⁶⁵ irracionális elem a lélekben, vagyis vágy, ösztönös késztetés, ami cselekvésre indít) és a *ratiót* (illetve *cogitatiót*).⁶⁶ Ebből következően nemcsak az értelem

⁶² Cic. *off.* I 28, 98–9 (ALESSE frg. 72, VAN STRAATEN frg. 107); Cic. *off.* I 28, 99 (ALESSE frg. 72, VAN STRAATEN frg. 107); Cic. *off.* I 41, 148 (ALESSE frg. 73); Cic. *off.* II 3, 11–12 (ALESSE frg. 78, VAN STRAATEN frg. 78); Cic. *off.* II 5, 16 (ALESSE frg. 114, VAN STRAATEN frg. 117); Cic. *off.* II 9, 33 (ALESSE frg. 106); Cic. *off.* II 9, 34 (ALESSE frg. 107); Cic. *off.* II 12, 42 (ALESSE frg. 109); lásd ezeket a szakaszokat idézve és ennek a kérdésnek a részletes kifejtését *Az illendőség fogalma* című fejezetben.

⁶³ Cic. *off.* I 5, 17 (ALESSE frg. 56, VAN STRAATEN frg. 103): „A lelki kiválóság és nagyság két dologban mutatkozik meg: az anyagi javak előteremtésében és gyarapításában magunk és a hozzánk tartozók számára, valamint még inkább ezeknek a javaknak a megvetésében...” (animi excellentia magnitudoque cum in augendis opibus utilitatibusque et sibi et suis comparandis, tum multo magis in his ipsis despiciendis eluceat...).

Ez a megvetés látszik még a következő fragmentumban is: Cic. *off.* I 20, 66–7 (ALESSE frg. 71, VAN STRAATEN frg. 106); lásd idézve *A lelki nagyság fogalma* című fejezetben a 423. jegyzetben.

⁶⁴ Cic. *off.* I 26, 90 (ALESSE frg. 124, VAN STRAATEN frg. 12): lásd idézve *A lelki nagyság fogalma* című fejezetben, a 428. jegyzetben. Ez olvasható ki még a következő fragmentumból is: Cic. *off.* I 20, 66–7 (ALESSE frg. 71, VAN STRAATEN frg. 106); lásd idézve *A lelki nagyság fogalma* című fejezetben a 423. jegyzetben.

⁶⁵ Tehát a *hormé* alatt Panaitios egészen mást ért, mint a régi Sztoa, ahol a *hormé* a *synkatathesis* kísérő mozgása az értelemnek. Ez jól látszik a következő fragmentumban is: Cic. *off.* II 5, 18 (ALESSE frg. 60, VAN STRAATEN frg. 89) – lásd idézve *Az illendőség fogalma* című fejezetben, a 471. jegyzetben; vö. ALESSE (1997, 257).

⁶⁶ Cic. *off.* I 28, 101 (ALESSE frg. 122, VAN STRAATEN frg. 87): „Kettős a lélek ereje és természete: egyik rész a vágyakozásban (késztetésben) van, amelyet görögül *horménak* mondanak, és amely az embert egyszer erre máskor arra ragadja, a másik az értelem,

lehet a természetnek megfelelő, hanem a vágy, az emóciók is, mert Panaitios ezeket a korai Sztoától eltérően nem az értelem hibás működéséből származóknak tartja, hanem az értelemtől különböző lelki jelenségeknek. Ezért is utasítja el az emócióktól való mentesség ideálját,⁶⁷ mert szerte – ahogy már fentebb is olvasható volt – nem kell megszabadulnunk teljesen az emócióktól, hanem csupán az értelem ellenőrzése alatt kell tartanunk őket.⁶⁸

Panaitios harmadik alapvető újítása az erények újradefiniálása. A *telos* meghatározása során, a sztoikus tanítást követve, a *naturae convenienter vivere/akoluthós té physei zénből* indul ki.⁶⁹ A *natura/physis* alatt azonban elsősorban nem az egyetemes természetet érti, hanem az emberben meglévő természetes hajlamokat (*aphormai*⁷⁰).⁷¹ Az erény az ezekkel a hajlamokkal

amely megmutatja és megmagyarázza, hogy mit kell megtenni és mit kell elkerülni...” (Duplex est enim vis animorum atque natura; una pars in appetitu posita est, quae est horme Graece, quae hominem huc et illuc rapit, altera in ratione, quae docet et explanat, quid faciendum fugiendumque sit...).

Cic. off. I 36, 132 (ALESSE frg. 121, VAN STRAATEN frg. 88): „A lélek mozgásainak két fajtája van: az egyik fajta a gondolkodás mozgása, a másik a késztetése. A gondolkodás elsősorban az igazság felkutatásán ügyködik, a késztetés cselekvésre sarkall. Ügyelnünk kell tehát, hogy a gondolkodást a lehető legjobb dolgokra használjuk, a késztetést pedig az értelemnek engedelmessé tegyük.” (ford. LONG – SEDLEY 2014; Motus autem animorum duplices sunt; alteri cogitationis, alteri appetitus. Cogitatio in vero exquirendo maxime versatur, appetitus impellit ad agendum. Curandum est igitur, ut cogitatione ad res quam optimas utamur, appetitum rationi oboedientem praebeamus.).

⁶⁷ Gell. XII 5, 10 (ALESSE frg. 84, VAN STRAATEN frg. 111): lásd idézve *Az emóciók megjelenítése* című fejezetben, az 594. jegyzetben.

⁶⁸ Cic. off. I 29, 102 (ALESSE frg. 123): lásd idézve *Az emóciók megjelenítése* című fejezetben, az 595. jegyzetben.

Cic. off. I 26, 90 (ALESSE frg. 124, VAN STRAATEN frg. 12): lásd idézve *A lelki nagyság fogalma* című fejezetben, a 428. jegyzetben.

⁶⁹ Például Diog. Laert. VII 87: „Ezért mondta elsőként Zénón *Az ember természetéről* írott művében, hogy a végcél: a „természettel egyetértésben élni”, ami nem egyéb, mint az erény szerint élni – hiszen a természet az erény felé vezérel bennünket.” (ford. LONG – SEDLEY 2014; Διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ’ ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις).

⁷⁰ Az *aphormé* az értelemmel összhangban lévő, az élőlények közül egyedül az értelemmel bíró emberre jellemző, természetes hajlamot jelenti, így megkülönböztetendő az irracionális késztetéstől, azaz ösztöntől vagy vágytól, amit Panaitiosnál a *hormé* jelöl. vö. ALESSE (1997, 183–4).

⁷¹ Clem. Alex. strom. II 21 (ALESSE frg. 53, VAN STRAATEN frg. 96): „Panaitios azt állította, hogy a végcél: a természettől ránk ruházott hajlamok szerint élni.” (ford. LONG – SEDLEY 2014; Παναίτιος τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμὰς τέλος ἀπεφύηνατο.).

összhangban álló magatartás.⁷² Négy ilyen hajlamunk van: a megismerésre, a közösségalkotásra, a dolgok és emberek fölé emelkedésre, valamint a rend és mérték megvalósítására irányuló.⁷³ Az erények közül az igazságosság tartalma változik a legjelentősebben.⁷⁴ Az igazságosság annak a hajlamnak a kiteljesítését jelenti, mely arra készíti az embert, hogy gondoskodik a gyerekeiről, a családjáról és az oltalmára szorulókról, valamint hogy mással közösségeket alkosson és azokban éljen.⁷⁵ Eszerint nemcsak azt követeli meg ez az erény, hogy mindenkinek megadjuk, ami megilleti, és hogy mások kára árán ne keressük saját hasznunkat, hanem ennél sokkal többet: az arra alkalmas embernek kötelessége anyagi eszközeivel, képességeivel és szorgalmával a közösség javára lenni, a gyengébbekről, kevésbé kiválókról gondoskodni, őket védelmezni,⁷⁶ a saját hasznáról pedig meg kell feledkeznie.⁷⁷ Az igazságosság ráadásul kiemelt helyet kap az erények között, ugyanis minden erényhez kapcsolódnia kell, nélküle nem beszélhe-

⁷² Stob. II 62, 7–14 (ALESSE frg. 57): „A természettől származó hajlamaink vannak mind a hozzánk illő cselekedet felismerésére, mind a vágyainkkal szembeni szilárdságra, mind a (bátor) kitartásra, mind az (igazságos) osztásra. Minden erény a (természettel való) összhangnak megfelelően, méghozzá saját összhangjának megfelelően cselekedve éri el, hogy az ember a természetet követve él.” (Ἐχειν γὰρ ἀφορμὰς παρὰ τῆς φύσεως καὶ πρὸς τὴν τοῦ καθήκοντος εὐρεσιν καὶ πρὸς τὴν τῶν ὁρμῶν εὐστάθειαν καὶ πρὸς τὰς ὑπομονὰς καὶ πρὸς τὰς ἀπονεμήσεις. Καὶ [κατὰ] τὸ σύμφωνον καὶ τὸ ἐαυτῆς ἐκάστη τῶν ἀρετῶν πρᾶττουσα παρέχεται τὸν ἄνθρωπον ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῶντα.).

⁷³ Cic. off. I 5, 15–7 (ALESSE frg. 56, VAN STRAATEN frg. 103): „De az erkölcsi jó a maga teljességében e négy forrás valamelyikéből táplálkozik: vagy az igazság feltárásán és a gyakorlati bölcsességen alapul, vagy az emberi társadalom fenntartásában rejlik, amennyiben megadjuk mindenkinek, ami megilleti, és becsülettel megtartjuk a szerződéseket; vagy az emelkedett és tántoríthatatlan lélek nagyságában és erejében; vagy valamennyi tettünk és megnyilatkozásunk összhangjában és mértéktartásában, ami a szerénység és az önuralom záloga. Bár e négy forrás szorosan egybefonódik, mégis minegyikükből meghatározott kötelességek származnak...” (ford. HAVAS – KISS 2007; Sed omne, quod est honestum, id quattuor partium oritur ex aliqua. Aut enim in perspicientia veri sollertiaque versatur aut in hominum societate tuenda tribuendoque suum cuique et rerum contractarum fide aut in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore aut in omnium, quae fiunt quaeque dicuntur ordine et modo, in quo inest modestia et temperantia. Quae quattuor quamquam inter se colligata atque implicata sunt, tamen ex singulis certa officiorum genera nascuntur...).

⁷⁴ Lásd részletesen kifejtve *Az igazságos hatalomgyakorlás teóriája* című fejezetben.

⁷⁵ Cic. off. I 4, 12 (ALESSE frg. 55, VAN STRAATEN frg. 98): lásd idézve *Az igazságos hatalomgyakorlás teóriája* című fejezetben, a 297. jegyzetben.

⁷⁶ Cic. off. I 9, 28 (ALESSE frg. 116): lásd idézve *Az igazságos hatalomgyakorlás teóriája* című fejezetben, a 299. jegyzetben.

⁷⁷ Cic. off. I 25, 85 (ALESSE frg. 113): lásd idézve *Az igazságos hatalomgyakorlás teóriája* című fejezetben, a 304. jegyzetben.

tünk erényről. Ezáltal minden erénynek a közösség javát is kell szolgálnia.⁷⁸ Egy másik kardinális erény, amely a korai Sztoában a bátorság volt, ugyancsak jelentősen átalakul. A neve *megaloψychia* lesz, tartalma pedig kettős: *egyrészt* a külső javaknak a semmibevételéből és az emócióink kontrolljából áll, *másrészt* pedig a vezető szerepre való törekvést és ennek birtokában a közösség érdekében álló nagy tettek végrehajtását jelenti.⁷⁹ Megváltozik a tartalma a negyedik kardinális erénynek, a mértékletességnek (*sóphrosynē*) is: az egységes, harmonikus személyiség megvalósítását jelenti, mely minden embernél a sajátos adottságai és körülményei függvényében más és más döntéseket és tetteket követel meg.

Az erényről alkotott elképzelések azzal a lényeges vonással is bővülnek, hogy Panaitios szerint nem ugyanaz a helyes viselkedés mindig mindenki számára.⁸⁰ Az általános emberi természetén kívül ugyanis mindenki van egy személyes természete, amelyet követnie kell.⁸¹ Van tehát az embernek egy első szerepe (*persona/prosōpon*), ami abból fakad, hogy értelemmel rendelkezik, és van egy második szerepe, amely az egyéni adottságaiból adódik.⁸² Ezekhez járul azonban még egy harmadik és egy negyedik szerep is: a véletlen, illetve a körülmények ruházzák ránk az egyiket, míg a saját választásunktól függ az utolsó szerepünk.⁸³ Azt az életmódot kell választanunk, amelyre a leginkább alkalmasak vagyunk és a leginkább illik személyünkhöz, körülményeinkhez, életkorunkhoz, hogy megvalósuljon tetteink egyöntetűsége és harmóniája,⁸⁴ illetve egyszerűen azért, mert ami a természet(ünk)nek megfelelő, illő (*decorum/prepon*), az egybeesik az erkölcsi

⁷⁸ Cic. off. I 19, 62–3 (ALESSE frg. 111): lásd idézve *Az igazságos hatalomgyakorlás teóriája* című fejezetben, a 300. jegyzetben.

⁷⁹ Lásd részletesen kifejtve *A lelki nagyság fogalma* című fejezetben.

⁸⁰ Cic. off. I 31, 112–4 (ALESSE frg. 63); Plut. mor. 472c (ALESSE frg. 59): lásd ezeket a fragmentumokat idézve *Az illendőség fogalma* című fejezetben, a 481. és a 476. jegyzetben.

⁸¹ Cic. off. I 31, 110–1 (ALESSE frg. 62, VAN STRAATEN frg. 97): lásd idézve *Az illendőség fogalma* című fejezetben, a 476. jegyzetben.

⁸² Cic. off. I 30, 107 (ALESSE frg. 61): lásd idézve *Az illendőség fogalma* című fejezetben, a 477. jegyzetben.

⁸³ Cic. off. I 32, 115 (ALESSE frg. 64): lásd idézve *Az illendőség fogalma* című fejezetben, a 478. jegyzetben.

⁸⁴ Cic. off. I 33, 119 (ALESSE frg. 65); Cic. off. I 34, 125 (ALESSE frg. 66): ezeket a fragmentumokat lásd idézve *Az illendőség fogalma* című fejezetben, a 482. jegyzetben.

jóval (*honestum/kalon*).⁸⁵ Az egyes ember számára a természetes és ésszerű magatartást (*officium/kathékon*)⁸⁶ nemcsak természetünk, természetes hajlmaink vizsgálatából tudhatjuk meg, hanem a többi ember is segíthet felismerni, mert az erkölcsi jó megnyilvánul a külső szemlélő érzékszervei számára is: érzékelhető, látható lesz. Így – mivel az erény az emberekben önkéntelen tetszést vált ki – a többi ember erényünk bírója lesz.⁸⁷ Ily módon tehát az átlagember szerepe megint felértékelődik, hiszen véleményének útmutatónkul kell szolgálnia az erényes élethez. Sőt azért is figyelembe kell venni az emberek véleményét, mert tőlük származik számunkra a legnagyobb haszon és kár is:⁸⁸ az erényeink hatására fognak megbízni bennünk és vezető szerepre vagy megtiszteltetésekre méltónak tartani.⁸⁹

Amikor tehát Panaitios az erények tartalmát és a hozzánk illő cselekedeteket meghatározza, nem a bölccsel foglalkozik, hanem az átlagemberrel,⁹⁰ nem is a kizárólag a bölcssek számára megvalósítható *katorthómáról* ír (az abszolút tudásból fakadó tökéletes cselekedetről), hanem a *kathékonról* (a természetnek megfelelő, azaz ésszerűen megindokolható tetről). Úgy látszik, hogy Panaitios nem is tesz különbséget az erény és a *kathékon* között, ahogyan ez például az egyes erények definíciójából kitűnik. Az erényeket ugyanis nem (bizonyos területeken alkalmazott) tudásként, vagy

⁸⁵ Cic. *off.* I 27, 94–5 (ALESSE frg. 72, VAN STRAATEN frg. 107): lásd idézve *Az illendőség fogalma* című fejezetben, a 464. jegyzetben.

⁸⁶ Az *officium/kathékon* terminust még a következő, azonos jelentésű kifejezésekkel adom vissza az alábbiakban: helyénvaló cselekedet/magatartás, hozzánk illő cselekedet/magatartás, kötelesség.

⁸⁷ Cic. *off.* I 28, 98–9 (ALESSE frg. 72, VAN STRAATEN frg. 107): lásd idézve *Az illendőség fogalma* című fejezetben, a 483. jegyzetben.

⁸⁸ Cic. *off.* II 3, 11–2 (ALESSE frg. 78, VAN STRAATEN frg. 78); Cic. *off.* II 5, 16 (ALESSE frg. 114, VAN STRAATEN frg. 117): ezeket a fragmentumokat lásd idézve *Az illendőség fogalma* című fejezetben, a 486. jegyzetben.

⁸⁹ Cic. *off.* II 9, 33 (ALESSE frg. 106); Cic. *off.* II 9, 34 (ALESSE frg. 107); Cic. *off.* II 12, 42 (ALESSE frg. 109); Cic. *off.* II 12, 41–2 (ALESSE frg. 108, VAN STRAATEN frg. 120): ezeket a fragmentumokat lásd idézve *Az illendőség fogalma* című fejezetben.

⁹⁰ Sen. *epist.* 116. 5–6 (ALESSE frg. 82, VAN STRAATEN frg. 114): Úgy vélem, Panaitios szellemes választ adott az ifjúnak, aki arról kérdezte, hogy a bölcs vajon szerelembe eshet-e: „Hogy a bölcs férfúval hogy s mint lesz, majd meglátjuk; ám neked és nekem, akik még oly messze vagyunk a bölcstől, nem szabad engednünk, hogy zavart, erőtlent, másnak alárendelt és saját magunk számára értéktelen állapotba kerüljünk. (ford. LONG – SEDLEY 2014; Eleganter mihi videtur Panaetius respondisse adulescentulo cuidam quaerenti an sapiens amator esset. 'De sapiente' inquit 'videbimus: mihi et tibi, qui adhuc a sapiente longe absumus, non est committendum ut incidamus in rem commotam, inpotentem, alteri emancupatam, vilem sibi...).

esetleg lelki alkatként, diszpozícióként határozza meg. Erények helyett inkább ésszerű vagy hozzánk illő cselekedetekről beszél.⁹¹ Így a bölcs és az átlagember közti különbségtétel nem kap szerepet Panaitiosnál. A korai Sztoában viszont éppen az egyetemes természetre és a bölcsre való hivatkozás tette lehetővé a társadalomkritikát, a konvenciók megkérdőjelezését: minden ember számára ugyanaz az ideál, a bölcs alakja volt az iránymutató, hogy megvalósítsa a célt, mármint hogy harmóniában éljen az egyetemes természettel, melytől a társadalom elszakadt. Panaitios gondolat-rendszere ezzel szemben az emberek közti különbségek hangsúlyozásával éppen a fennálló társadalmi (és politikai) viszonyok igazolására alkalmas.⁹² Emellett Panaitios olyan módon értelmezi újra az erényeket, hogy mindegyiknek a közösségi vonatkozását hangsúlyozza ki: csak a közösségért tevékenykedve és annak segítségét igénybe véve tudja az ember az erényeket (az igazságságot, a *megalopsychiát* és a mértékletességet, illetve a *prepont*) megvalósítani, és célját, a boldogságot elérni. Az a tény, hogy a vázolt módon megújított Sztoa valamennyi korabeli filozófiai iskola közül a legkevésbé támadta a római hagyományokat és politikai gyakorlatot, valamint hogy az egész tanítás életközeli lett, végül pedig hogy az embert újra egy közösség részeként értelmezte, jelentős mértékben hozzájárult ahhoz, hogy a Sztoa lett a Kr. e. II. század második felétől a legnépszerűbb irányzat Rómában.

⁹¹ Ezért a következőkben a *kötelesség/helyénvaló cselekedet* és az *erény* kifejezések változva, azonos jelentésben szerepelnek a Panaitiosot tárgyaló részekben.

⁹² Vö. ERSKINE (1990, 207).

POLYBIOS ÉLETE ÉS FILOZÓFIAI MŰVELTSÉGE

Életének főbb dátumai, eseményei

Polybios életének bemutatásával egyrészt az célom, hogy olyan időszakokat jelölhessek meg, amikor valószínűsíthető, hogy személyes kapcsolatban állt Panaitiosszal, másrészt hogy a történetíró etikai-politikai gondolkodására feltételezhetően hatást gyakorló eseményeket ismertessem. Ennek megfelelően Polybios életének több, más szempontból lényeges történése említetlen marad.

Polybios Megalopolisban, Arkadiában, az Achai Szövetség legjelentősebb városában született előkelő családból. Apja, Lykortas az Achai Szövetség befolyásos politikusa volt, a *stratégosi* tisztséget is betöltötte, még hozzá többször is a 180-as évek folyamán.⁹³ A Rómával szemben szigorúan, mereven semleges politikát folytató csoportba tartozott.⁹⁴ Még *hipparchos*ként,⁹⁵ 188-ban követként küldte őt az Achai Szövetség Egyiptomba⁹⁶ és Rómába⁹⁷ is. Polybios testvéréről, Thearidasról is van némi információnk: tagja volt 159/158-ban egy Rómába küldött követségnek, amelyet az achaiok egy nézeteltéréssel kapcsolatban indítottak, amely egyrészt az Achai Szövetség és Délos, másrészt Athén között alakult ki.⁹⁸ Ez az információ egyúttal arról is tájékoztat, hogy Thearidas nem volt a III. makedón háború után, 167-ben deportáltak között.⁹⁹ 147/146-ban újra Rómában járt az Achai Szövetség követeként, hogy egy római *legatust* ért durva bánásmód vádjával szemben próbálja megvédeni a szövetséget.¹⁰⁰

⁹³ Pol. XXIII 16. 1; Liv. XXXIX 35. 5–6; 36. 5; Plut. *philop.* XXI 1; Pol. XXIV 6. 4–5; 185/4-ben, 183/2-ben (Philopoimén halála után) és talán 182/1-ben volt Lykortas *hipparchos*: WALBANK (1957–1979, III 258).

⁹⁴ Pol. XXVIII 6. 3; vö. BARONOWSKI (2011, 1).

⁹⁵ Liv. XXXV 29. 1–2.

⁹⁶ Pol. XXII 3. 5–6.

⁹⁷ Liv. XXXVIII 32. 4–10.

⁹⁸ Pol. XXXII 7. 1.

⁹⁹ ERSKINE (2012, 26).

¹⁰⁰ Pol. XXXVIII 10. 1–3.

Polybios nem ír a saját családi viszonyairól, de egy helyen valószínűleg arra utal, hogy nős volt, és volt gyereke is.¹⁰¹

Ami Polybios születésének és halálának időpontját illeti, elsősorban két adat szolgál tájékoztatásul számunkra. Egyrészt tudjuk, hogy 82 évesen halt meg,¹⁰² másrészt a halálára vonatkozó terminus post quem a 118-as év, minthogy művében utal az ebben az évben épült *via Domitiára*.¹⁰³ Több kutató azonban későbbi betoldásnak tekintik a *via Domitiára* való utalást, illetve vannak, akik úgy gondolják, hogy az út építését már a 150-es években megkezdték,¹⁰⁴ ezért ez az adat nem ad megbízható alapot halála időpontjának meghatározásához. Ezenkívül az az információ, hogy 82 évesen halt meg, ugyancsak nem feltétlenül megbízható,¹⁰⁵ így csak hozzávetőlegesen tudjuk megbecsülni születésének és halálának időpontját: 200 körül születhetett és 118 körül halhatott meg. Így gondolja Ziegler, Pédech viszont 208-as születési dátumot tételez fel, Musti pedig 205-re teszi születése, 123-ra halála időpontját.¹⁰⁶

Fiatalkori pályafutása rendkívül gyors volt, több tisztségéről is tudunk. Champion Polybios egész életére vonatkozóan írja azt, hogy nincs még egy olyan ókori történetíró, akinek akkora politikai jelentősége lett volna az általa leírt történelmi események nagy részében, mint Polybiosnak volt.¹⁰⁷ Ami első tisztségét illeti, Plutarchosnál maradt fenn a beszámoló arról, hogy miután Philopoimén, az Achai Szövetség korábbi *stratégosa*, 183-ban meghalt, a hamvakat szállító ünnepélyes menetben Polybios még gyerekként vitte a feldíszített urnát.¹⁰⁸ (Polybios később megírta Philopoimén

¹⁰¹ ERSKINE (2012, 27).

¹⁰² Luc. *macrob.* XXII: „A megalopolisi Polybios, Lykortas fia életének nyolcvankettedik évében járt, amikor vidéki birtokáról hazafelé lovagolva leesett a lóról, s az így szerzett sérülésbe halt bele.” (ford. BOLLÓK et. al. 1974; Πολύβιος δὲ ὁ Λυκόρτα Μεγαλοπολίτης ἀγρόθεν ἀνελθὼν ἀφ’ ἵππου κατέπεσεν καὶ ἐκ τούτου νοσήσας ἀπέθανεν ἐτῶν δύο καὶ ὀγδοήκοντα.).

¹⁰³ Pol. III 39. 8: „innen (Narbótól) tovább a Rhodanoson lévő átkelőhelyig mintegy ezer-hatszáz stadion a távolság. A rómaiak ugyanis a közelmúltban gondosan lemérték ezt a szakaszt, és nyolc stadiononként mérföldköveket állítottak” (καὶ μὴν ἐντεῦθεν ἐπὶ τὴν τοῦ Ῥοδανοῦ διάβασιν περὶ χιλίους ἐξακοσίους· [ταῦτα γὰρ νῦν βεβημάτισται καὶ σεσημείωται κατὰ σταδίους ὀκτὼ διὰ Ῥωμαίων ἐπιμελῶς...]).

¹⁰⁴ WALBANK (1957–1979, III 768) ismerteti a különböző érveket.

¹⁰⁵ WALBANK (1957–1979, I 1).

¹⁰⁶ MUSTI (1972, 1115).

¹⁰⁷ CHAMPION (2004, 16).

¹⁰⁸ Plut. *philop.* XXI 5.

életrajzát,¹⁰⁹ amelyet Plutarchos használt fel a hadvezérről írt életrajzához.) 180-ban pedig – bár még nem érte el a törvény szabta korhatárt – tagja volt az V. Ptolemaios Epiphanéshez indított achai küldöttségnek.¹¹⁰ Ezekből a részletekből egyszersmind az is kiderül, hogy Polybios születésének időpontja valóban 200 körül lehetett: 183-ban ugyanis még mint gyerek szerepel, 180-ban viszont már csak azt említi a szöveg, hogy elmaradt a törvényes korhatártól: ez pedig valószínűleg a harmincadik életév volt.¹¹¹

Polybios 170/169-ben az Achai Szövetség *hipparchos* tisztségét viselte.¹¹² Mint a vezető szerepet betöltő achaiok egyike a 167-ben Rómába hurcolt ezer achai között volt.¹¹³ Perüket nem folytatták le tizenhét évig, ezután küldték haza 150-ben a megmaradt háromszázat.¹¹⁴ A fogvatartottakat Etruria városaiban őrizték.¹¹⁵ Polybios viszont befolyásos támogatóinak – Aemilius Paulusnak és családjának – köszönhetően Rómában maradhatott.¹¹⁶ A történetíró és a nála kb. 15 évvel fiatalabb Scipio Aemilianus között szoros barátság alakult ki,¹¹⁷ ami egyrészt meghozta a legelőkelőbb rómaiak ismeretségét Polybiosnak, másrészt lehetővé tette számára, hogy Scipio társaságában személyesen jelen legyen a korszak fontos történelmi eseményeinél. Így például Scipio első *consul*sága idején katonai szakértőként – ugyanis korábban egy harcászati művet is írt¹¹⁸ – segítette a III. pun háború hadműveleteit Karthagóban.¹¹⁹ Valószínűleg ugyancsak jelen volt Numantia 133-as ostrománál Scipio második *consul*sága idején, és megint – mint Karthagónál – katonai szakértőként vett részt az ostromban,¹²⁰ amelyet meg is örökölt.¹²¹ Bár Walbank szerint abból a tény-

¹⁰⁹ Pol. X 21. 5–6.

¹¹⁰ Pol. XXIV 6. 3, 5.

¹¹¹ WALBANK (1957–1979, III 259).

¹¹² Pol. XXVIII 6. 9; vö. WALBANK (1957–1979, III 334).

¹¹³ Liv. XLV 35. 1–3.

¹¹⁴ Pol. XXX 13. 1–11; Liv. XLV 31. 9; Pol. XXX 32. 1–12; XXXII 3. 14–7; XXXIII 1. 3–8; 3. 1–2; 14. 1; Plut. *cat. mai.* 9.

¹¹⁵ Paus. VII 10. 11–2; Pol. XXX 13; Pol. XXX 32; Pol. XXXV 6; Liv. XLV 31. 9.

¹¹⁶ Pol. XXXI 23. 5–6.

¹¹⁷ Pol. XXXI 23. 3–25, 1; XXXVIII 21–2; Diod. XXXI 26. 5, Plut. *mor.* 199f, 659f.

¹¹⁸ Pol. IX 20. 4.

¹¹⁹ Pol. XXXVIII 19–22.

¹²⁰ ZIEGLER (1952, 1458f).

¹²¹ Cic. *fam.* V 12. 2.

ből, hogy Polybios írt egy művet a numantiai háborúról, még nem következtethetünk feltétlenül arra, hogy jelen is volt a háborúban.¹²²

Míthogy Polybios az *autopsia* követelményét állította a történetírók elé, maga is igyekezett felkeresni a jelentős történelmi események színhelyeit. Ennek érdekében, továbbá hogy a földrajzi ismereteit bővítse, részt vett két felfedező hajóúton és egyéb utazásokon is, melyek mindegyikének kérdéses az időpontja. Fogvatartása idején Cuntz szerint nem hagyhatta el Itáliát.¹²³ Walbank – De Sanctis érvelését követve – ezzel nem ért egyet. Szerinte Polybios utazásai, melyeket Afrikában, Hispániában, Galliában és az ezeket a területeket övező Atlanti-óceánon tett,¹²⁴ részben 151–150-ben történtek. Ekkor ugyanis elkísérte Hispániába Scipiót, aki 151–150-ben ott *legatus* volt, majd átkelt vele Afrikába, hogy találkozzanak Massinisszával.¹²⁵ Végül hazaútkon az Alpokon át mentek Itáliába.¹²⁶ Erskine szerint nem bizonyítható, hogy Polybios fogvatartottként szabadon mozoghatott Scipióval, de az ellenkezője sem. Az viszont elképzelhető, hogy a szabadonbocsátás már 152/151-ben megtörtént. Az erről tájékoztató forrásrészlet¹²⁷ értelmezése azonban problémás. Biztosan annyit tudhatunk, hogy 154/153 és 149 között kellett a szabadonbocsátásnak történnie.¹²⁸ Valószínűleg 146-ban, Karthago eleste után vágott bele Polybios a második tengeri felfedező útba, mely Afrika partjai mentén délre és Hispánia partjai mentén északra vezetett az Atlanti óceánon.¹²⁹ Ziegler 147-re datálja ezeket a hajóutakat,¹³⁰ de ahogyan Cuntz is írja, nem valószínű, hogy Polybios otthagya volna Karthago ostromát e felfedezőutak kedvéért.¹³¹

Korinthos 146-os elpusztításánál valószínűleg nem volt jelen Polybios, de röviddel az esemény után érkezhetett. A *senatus*i tízes bizottság az achai

¹²² WALBANK (1957–1979, I, 6); ugyanígy MCGING (2010, 149).

¹²³ CUNTZ, O.: *Polybios und sein Werk*. Leipzig 1902. 55–56. idézi: WALBANK (1957–1979, I 4).

¹²⁴ Pol. III 59. 7.

¹²⁵ Így gondolja MCGING (2010, 140) is.

¹²⁶ Pol. XXXIV 16. 2, XXXVI 16. 12; IX 25. 4; III 48; vö. WALBANK (1957–1979, I 4).

¹²⁷ Paus. VII 10. 12.

¹²⁸ ERSKINE (2012, 29–31): 154/3-ban küldték az achaiok az utolsó általunk ismert követiséget a szabadonbocsátás ügyében; 149-ben pedig Polybios már Achaiában van (Pol. XXXVI 11.).

¹²⁹ Pol. III 59. 7; Plin. *nat. hist.* V 9; WALBANK (1957–1979, I 5); MCGING (2010, 144).

¹³⁰ ZIEGLER (1952, 1455).

¹³¹ Idézi: WALBANK (1957–1979, I 5).

háború utáni új berendezkedés kialakításában a történetíró tanácsait követte. Őt bízták meg, hogy 145-ben egyes görög városokban simítsa el a viszályokat, alakítson ki új berendezkedést, és hozzon új törvényeket a városok részére.¹³² Miután mint *senatusi* megbízott számos görög várost felkeresett (egyes vélemények szerint a szigetekre és Kis-Ázsiába is elutazott), Rómába is elment, hogy a *senatus*szal elfogadtassa az intézkedéseit.¹³³ Nagy elismerést szerzett ebben a szerepében,¹³⁴ ezért több városban szobrot állítottak neki.¹³⁵

Nem tudjuk, hogy Polybios részt vett-e Scipio 140 körüli keleti diplomáciai útján, melyre őt Panaitios elkísérte. Alesse két Panaitios-fragmentum¹³⁶ tanúsága alapján határozottan elutasítja ennek lehetőségét, mivel ezek a források azt állítják, hogy Scipiót barátai közül egyedül Panaitios kísérte el.¹³⁷ Ezt a két szakaszt Walbank és Ziegler vagy nem veszik figyelembe, vagy nem tartják bizonyító erejűnek, mert Walbank szerint nem eldönthető, hogy Polybios részt vett-e Scipio útján vagy sem,¹³⁸ Ziegler pedig két adatot említ, melyek őszerinte valószínűsíthetik, hogy Polybios részt vett az úton. Egyrészt tudunk róla, hogy Polybios VIII. Ptolemaios Euergetés Physkón uralma alatt volt Alexandriában.¹³⁹ VIII. Ptolemaios Physkón pedig kétszer uralkodott: először 170 és 163 között, majd 145 és 116 között. Amiről Polybios ír – a görög elem kiirtása a városban, – inkább a második periódusba illik, mert ez talán Ptolemaios bosszúja lehetett 163-as száműzéséért.¹⁴⁰ Ebben az esetben viszont Polybiosnak ez az egyiptomi látogatása könnyen történhetett Scipio kísére-

¹³² Pol. XXXIX 5. 1–3.

¹³³ Pol. XXXIX 8. 1; vö. WALBANK (1957–1979, III 741).

¹³⁴ Pol. XXXIX 5. 4.

¹³⁵ Paus. VIII 30. 8; VIII 37. 2; VIII 44. 5; Pol. XXXIX 3. 11.

¹³⁶ Cic. *ac. pr.* II 2, 5 (ALESSE frg. 36, VAN STRAATEN frg. 23): „...Publius Africanusról pedig a történetírás számon tartja, hogy ama nevezetes követségben, mellyel cenzorsága előtt bízták meg, egyetlen útitársa Panaitios volt...” (ford. KENDEFFY – LAUTNER 1998; ...P. autem Africani historiae loquantur in legatione illa nobili, quam ante censuram obiit, Panaetium unum omnino comitem fuisse...).

Plut. *mor.* 200e–201a (ALESSE frg. 37, VAN STRAATEN frg. 24): „egy barátja utazott vele, a filozófus Panaitios...” (Συναπεδήμει δ’ αὐτῷ φίλος μὲν εἰς φιλόσοφος Παναίτιος...).

¹³⁷ ALESSE (1997, 171).

¹³⁸ WALBANK (1957–1979, I, 5: n. 11).

¹³⁹ Pol. XXXIV 14. 6 (=Strabo XVII 1. 12): „...VIII. Ptolemaios Physkón Euergetés, aki nek az uralkodása alatt Polybios Alexandriába jött...” (...Εὐεργέτου τοῦ Φύσκωνος, καθ’ ὃν ἦκεν εἰς τὴν Ἀλεξάνδρειαν ὁ Πολύβιος...)

¹⁴⁰ WALBANK (1957–1979, III 630) is így gondolja.

tében. Egy másik helyen pedig arról számol be Polybios, hogy személyesen beszélt Sardeisben a galaták fejedelménőjével, Chiomarával.¹⁴¹ Ennek a találkozásnak a datálása bizonytalan, de egyes kutatók a 140-es évekre teszik, és így feltételezhetővé válik, hogy Scipio társaságában történt.¹⁴²

Nem tudjuk, hogy a 130-as és a 120-as éveket hol töltötte Polybios, de valószínűleg részben Rómában dolgozott a művén, miközben olykor esetleg hosszabb utakat is tett a Földközi-tenger térségében kutatásai érdekében, illetve részben Megalopolisban.

Kapcsolata Panaitiosszal

A fentiek és a Panaitios életét tárgyaló fejezet alapján tehát már a 140-es években elképzelhető, hogy Panaitios és Polybios hosszabb időt töltött együtt, amikor rendszeresen lehetett alkalmuk eszmét cserélni etikai és politikai kérdésekről. Ebben az időben Panaitios valószínűleg már ismert filozófus volt, aki a Sztoát megújító gondolat-rendszerét ekkorra már kialakíthatta. Nem tudunk azonban konkrét időszakot – forrásokkal alátámasztva – megjelölni mint eszmecseréik időszakát, minthogy mindkettejük életének eseményeit és helyszíneit csak nagyon hiányosan ismerjük. Mégis talán a legnagyobb valószínűséggel az achai háborút követő rendezés utáni és Scipio keleti útját megelőző időszakban lehetett Polybios és Panaitios együtt Scipio társaságában, azaz hozzávetőlegesen 144 és 142 (illetve 141) között, ahogyan azt Schmekel feltételezi.¹⁴³ A XX. századi szakirodalom azonban más olyan időszakokat is megjelölt, amikor mindketten Scipio társaságában tartózkodhattak. Így Scipio keleti diplomáciai útján esetleg részt vehetett Polybios is, vagy az sem kizárt, hogy Panaitios jelen volt

¹⁴¹ Pol. XXI 38. 7 (= Plut. *mor.* 258e): „Polybios elmondja, hogy Sardeisben szóba elegyedett Chiomarával, s elcsodálkozott okosságán és értelmén.” (ταύτη – scil. Χιομάρα – μὲν ὁ Πολύβιος φησι διὰ λόγων ἐν Σάρδεσι γενόμενος θαυμάσαι τὸ τε φρόνημα καὶ τὴν σύνεσιν.)

¹⁴² ZIEGLER (1952, 1461); WALBANK (1957–1979, III 151) összegzi az idevágó véleményeket.

¹⁴³ SCHMEKEL (1892, 5–6).

Karthagó ostrománál. Pohlenz pedig a 146-ot megelőző évekre teszi közös jelenlétüket Scipio társaságában.¹⁴⁴

Ha elfogadjuk, hogy Polybios *Via Domitiára* való utalása¹⁴⁵ nem származhat 118 előttről, akkor ebből a szakaszból arra is következtethetünk, hogy a történetíró élete végéig írta művét. Ha eltekintünk a *Via Domitiára* történő hivatkozástól, akkor is látható a XXXI. és a XXXVIII. könyv egy-egy szakaszán (XXXI 28. 13, XXXVIII 21. 3), hogy Polybios a 120-as években is dolgozott a művén, mert ezek a részek nyilvánvalóan Scipio Aemilianus halála, azaz 129 után készültek.¹⁴⁶ Ebben az esetben Panaitios hatása bármilyen későn is érte, nyomot hagyhatott írásán. Jelentősebb hatással viszont csak akkor számolhatunk, ha az a mű megírásának nem túl késői fázisában érte Polybiost.

Művének keletkezési ideje

Polybios munkájának keletkezési idejét elsősorban azért lenne szükséges ismernünk, hogy így megállapíthassuk, hogy a mű melyik részeiben feltételezhető Panaitios hatása. Azonban erre vonatkozóan sincsenek biztos ismereteink, a mű egyes részeinek megírására és publikálására vonatkozóan adott különböző becslések olykor több évtizednyi különbséget mutatnak. Egyes vélemények a datálás szempontjából döntőnek tartják, hogy Polybios az első tizenöt könyvben mindenütt úgy beszél Karthagóról, mint létező városról.¹⁴⁷ Ez azt bizonyítja szerintük, hogy Polybios művének ezt a részét 146 előtt írta.¹⁴⁸ Sok szakaszt így későbbi betoldásnak kell értelmezni az első tizenöt könyvben. A kutatók egy jelentős része pedig úgy gondolja, hogy 150-ig nemcsak az első tizenöt könyv készült el, hanem az eseménye-

¹⁴⁴ POHLENZ (1949, 422).

¹⁴⁵ Pol. III 39. 8; lásd fenn a 103. jegyzetben.

¹⁴⁶ WALBANK (1957–1979, III 512).

¹⁴⁷ Ezeket a véleményeket ismerteti: ECKSTEIN (1985, 277).

¹⁴⁸ Pontosabban 150 előtt, mert miután a többi achai deportálttal együtt ő is elhagyhatta Rómát, egy olyan eseménydús időszak kezdődött az életében, amikor bizonyára nem volt ideje történeti munkájára. Először Megalopolisba utazott, majd Karthagóban volt jelen az ostrom alatt, ezután pedig az achai háborút követő rendezésben vett részt.

ket a pydnai ütközetig bemutató első harminc könyv.¹⁴⁹ E vélemény szerint két fő szakaszt kell megkülönböztetni a mű megírása során: az első 168-ig viszi az eseményeket és a XXX. könyvvel fejeződik be, míg a második 144-ig tart, ahogyan az a III. könyv 4. fejezetében olvasható. Itt azt írja le Polybios, hogy – nyilvánvalóan a 140-es évek afrikai és achai eseményeinek hatására – úgy határozott, hogy nem fejezheti be a 168-as események bemutatásával a művét. Ennek megfelelően a 140-es évek végén kezdhett neki a második szakasz megírásának, amelyet élete végéig írt. Walbank viszont úgy gondolja, hogy csak a I–XV. könyvek készültek el 150-ig, a XVI–XXIX. könyvek 145 és 129 között, végül a XXX–XXXIX. könyvek 129 után.¹⁵⁰ Erbse ezzel szemben amellett érvel, hogy az egész mű 144 után íródott, és a Karthagóra történő utalások jelen ideje *praesens historicum*.¹⁵¹

Az egyes részek publikálását viszont ugyanezek a kutatók különböző időpontokra teszik. Ziegler (és a kutatók jelentős része) szerint a mű vagy legalábbis egy része posztumusz kiadásban jelent meg, amit két tény is bizonyít. Ezek egyike a mű befejezetlensége, amely abból látható, hogy nem egységes és nem kiegyensúlyozott. Másrészt a XXXIX. könyv 5. fejezete¹⁵² is a posztumusz kiadást valószínűsíti, mivel ez a szakasz egyértelműen Polybios halála után íródott, mert a görög városok által a történetírónak életében és halála után nyújtott megtiszteltetésekről szól.¹⁵³

Mindezek alapján azt kell mondanunk, hogy Panaitios hatása bárhol elképzelhető a műben, bár nyilvánvalóan a korai könyvekben kevésbé, mint a későbbiekben. A későn írt részek megírásáig Polybios és Panaitios már lehetett hosszabb időn keresztül egyidejűleg Scipio társaságában, a korábbi könyvekben pedig elsősorban azért képzelhető el Panaitios hatása, mert a későbbi betoldások már ugyancsak készülhettek egy olyan időszakban, mikor kettejük ismeretsége már feltételezhető. (Nem kizárt persze az

¹⁴⁹ ZIEGLER (1952, 1485–1487).

¹⁵⁰ WALBANK (1972, 13–25).

¹⁵¹ ERBSE (1982, 175ff.).

¹⁵² Pol. XXXIX 5. 3: „Így aztán, bár kezdettől elismerték és tisztelték Polybiost, az utóbbi időszakban az imént említett tettei miatt is elégedettek voltak, ezért mindenféle módon a lehető legnagyobb megtiszteltetésekkel illették őt a városok életében és halála után is.” (διὸ καὶ καθόλου μὲν ἐξ ἀρχῆς ἀποδεχόμενοι καὶ τιμῶντες τὸν ἄνδρα, περὶ τοὺς ἐσχάτους καιροὺς καὶ τὰς προειρημένους πράξεις εὐδοκούμενοι κατὰ πάντα τρόπον ταῖς μεγίσταις τιμαῖς ἐτίμησαν αὐτὸν κατὰ πόλεις καὶ ζῶντα καὶ μεταλλάξαντα.).

¹⁵³ ZIEGLER (1952, 1487–1488).

sem, hogy a korábbi könyvek végső formába öntése is már a Panaitiosszal való ismeretség után történt.)

Polybios forrásairól

Polybios nagyon sok és sokféle forrás felhasználásával alkotta meg művét,¹⁵⁴ melyben az eredeti szerzők legtöbbször már nem azonosíthatók, mivel Polybios a források kritikus mérlegelése után egységes egésszé dolgozta őket össze.¹⁵⁵ Az első két bevezető jellegű könyvtől eltekintve kevés dolgot lehet csak megállapítani a forrásokra vonatkozóan: a valószínűleg felhasznált szerzők neve megállapítható, de a felhasználásuk mértéke és helye csak igen ritkán.¹⁵⁶ Ezért Polybios munkájának elemzésekor legtöbbször a történetíró saját megfogalmazásának lehet és kell tekintenünk a szöveget, azaz lehetséges részletekbe menő nyelvi elemzéssel megközelíteni a művet abból a célból, hogy Polybios saját gondolatait, fogalmait ismerjük meg. Az Achai Szövetség történetéhez a legfontosabb forrása Aratos volt, de kiegészítésképpen Phylarchost is felhasználta. Az I. pun háborúhoz elsősorban Fabius Pictorra és Akragasi Philinosra támaszkodott. A II. pun háborúhoz Fabius Pictor lehetett a fő forrása, de Chaireas, Lakedaimoni Sosylos és Kalé Aktéi Silénos művéből is merített. A római történetírók közül ismerte még Coelius Antipatert, Cincius Alimentust, P. Cornelius Scipiót (Scipio Aemilianus adoptálóját), Scipio Nasicat, C. Aciliust, A. Postumius Albinust és Cato *Origines*-ét is.¹⁵⁷ Azonban nemcsak történelmi műveket használt fel, hanem hivatalos dokumentumokat is, amelyekhez kétségkívül hozzáférhetett Rómában, Megalopolisban és még Rhodoson is.¹⁵⁸ Az írott források mellett természetesen meghallgatta egyes események szemtanúit is, de ugyanúgy kapott információkat szóban a kor jelentős

¹⁵⁴ Polybios forrásairól ír például EISEN (1966).

¹⁵⁵ WALBANK (1957–1979, I 26).

¹⁵⁶ WALBANK (1957–1979, I 26–35).

¹⁵⁷ ZIEGLER (1952, 1560–1564); a Cato és Polybios gondolkodásában fellelhető párhuzamokat gyűjti össze és elemzi ECKSTEIN (1997, 192–198).

¹⁵⁸ Például Pol. XVI 15. 8: „a levél még mindig ott van a (rhodosi) prytaneionban...” (τῆς ἐπιστολῆς ἐτι μενούσης ἐν τῷ πρυτανείῳ).

személyiségeitől, akiket származása és Scipio Aemilianusszal való barátsága folytán volt lehetősége személyesen ismerni.

Polybios műve az ókor végéig teljes egészében olvasható volt. Ránk csak az első öt könyv maradt sértetlenül egy X. századi és öt XIV-XV. századi kéziratban. Az elveszett könyvekből viszont kivonatok maradtak ránk XI-XII. századi kéziratokban, melyek közül a Konstantinos Porphyrogennétos megbízásából készített gyűjtemény tartalmazza a legtöbb kivonatot.¹⁵⁹

Polybios filozófiai műveltsége

Polybios műve nagyon sok olyan – terjedelmében az egy-két soros megjegyzéstől a több fejezetet felölelő kitérőig tartó – témát érint, melyek túl lépnek a szorosan vett történetírás keretein, és inkább filozófiai, pontosabban etikai (ide tartozónak tekintve a politikát vagy politikai filozófiát is) nézeteknek minősíthetők. E megjegyzések és kitérők mellett Polybios gyakran úgy fogalmazza meg a történelmi eseményekre vagy szereplőkre vonatkozó leírásait, meglátásait, hogy azt engedi feltételezni, hogy egész gondolkodására hatással voltak bizonyos filozófusok vagy filozófiai iskolák. A Polybiosszal foglalkozó szakirodalom a történetíró művének helyes értelmezése szempontjából nagy jelentőségűnek tekinti azt a kérdést, hogy mely filozófusok vagy iskolák és milyen mértékben alakították Polybios szemléletét. Ez a fejezet a Polybios művében név szerint említett filozófusokat veszi számba, és a szakirodalom különböző álláspontjait mutatja be Polybios filozófiai műveltségéről és a filozófiához való viszonyáról.

A XIX. század végén Rudolf Hirzel és Rudolf von Scala foglalkoztak a legrészletesebben ezzel a kérdéssel. Hirzel először azt bizonyította, hogy Polybiost nemcsak történetírónak, hanem filozófusnak is kell tekintenünk. Ezután amellet érvelt, hogy leginkább sztoikus filozófusnak kell őt tartanunk. Végül pedig azt a tézist igyekezett alátámasztani a történetíró művének egyes részleteire való hivatkozással, hogy a Sztoán belül is leginkább

¹⁵⁹ ZIEGLER (1952, 1574–1577); részletesebben lásd: MOORE, J. M.: The manuscript tradition of Polybius. Cambridge University Press, 1965.

Panaitios gondolkodásával állnak rokonságban Polybios nézetei. Von Scala, aki egy 340 oldalas monográfiát szentelt a témának, miután több más irányzat hatását felmutatta¹⁶⁰ Polybios művében, a Sztoa és elsősorban Panaitios hatását tartja döntőnek. A Polybios történetírásáról írt XX. századi művek nem foglalkoztak részletesen a történetíró filozófiai műveltségével és kvalitásaival, aminek talán az az oka, hogy olyan sok a bizonytalanság ezzel a kérdéssel kapcsolatban. Hirzel és von Scala egyes nézeteit az újabb szakirodalom is idézi, megállapításaik jelentős részét azonban nem tartja kellően megalapozottnak.¹⁶¹

Polybios filozófiai stúdiumai

Polybios filozófiai műveltségéről és a filozófiához való viszonyáról mindekelőtt az árulkodik, hogy ő az első, aki a római államberendezkedést a görög filozófia segítségével elemezte. A VI. könyvben és máshol is kifejtett államelméleti, az állam keletkezéséről, az államformák körforgásáról és a kevert alkotmányról megfogalmazott nézetei a konkrét történelmi helyzet-től és szereplőktől elszakadó elméleti értekezések, melyek feltétlenül filozófiai stúdiumokat feltételeznek.

Hirzel többek között a következő érveket hozza fel, hogy Polybios filozófusi kvalitásait bizonyítsa. Először is úgy gondolja, hogy az erkölcsi fogalmak használata Polybios részéről filozófiai érdeklődést és képzettséget feltételez.¹⁶² Azután azt állítja, hogy a történetírás helyes módszereivel, szemléletével való foglalkozást filozófiai tevékenységnek kell tekintennünk.¹⁶³ Ezenkívül azt is megállapítja, hogy Polybios művében az elmélkedések terjedelme nagyobb annál, hogy azt a szerző általános műveltségével

¹⁶⁰ Véleménye szerint Polybios a sztoikus filozófián kívül behatóan foglalkozott Hérakleitossszal, Platónnal, az Akadémiával, Aristotelésszel, Theophrastossal, Phaléroni Démétriosszal és Lampsakosi Stratónnal: VON SCALA (1890, 86–255).

¹⁶¹ Lásd például WALBANK (1957–1979, passim), ZIEGLER (1952, 1464–1471).

¹⁶² HIRZEL (1877–1883, II 854).

¹⁶³ HIRZEL (1877–1883, II 846).

lehesen magyarázni.¹⁶⁴ Végül felhívja a figyelmet egy Polybios-testimóniumra, amelyben Strabón is a filozófusok közé sorolja Polybiost.¹⁶⁵

Ezzel szemben Ziegler dilettánsnak mondja Polybiost a filozófiában, és csak némi Platón-stúdiumot tételez fel nála.¹⁶⁶ Erbse elutasítja Ziegler nézetét, és Dilthey véleményét idézi: a polybiosi történetírás jellemző vonása a komplex elméletek módszeres felhasználása a történelmi összefüggések magyarázatában.¹⁶⁷ Von Fritz is egyetért Diltheyvel, Hirzellel, Erbsével: ő is komoly gondolkodónak tartja Polybiost.¹⁶⁸ Walbank úgy gondolja, hogy Polybios filozófiai ismeretei nem voltak túlságosan széleskörűek, és filozófusokra való utalásai ellenére sem tűnik úgy, hogy komolyabban tanulmányozta volna bármelyiküket is. A VI. könyv filozófiai hátterét is a kortárs népszerű írók művei jelentik Walbank szerint, nem a IV. vagy III. század gondolkodói.¹⁶⁹

Filozófusokat név szerint csak kevés helyen említ Polybios.¹⁷⁰ A hellenisztikus filozófiai iskolák hatása viszont (még ha ritkán is említ neveket) vitathatatlanul tetten érhető a műben – az epikureusokat kivéve.¹⁷¹ Alább a Platón-idézeteket és az Akadémiáról írt szövegrészeket, azután az Aristoteléstől és a peripatetikusoktól származtatható polybiosi gondolatokat, majd a sztoikus tanításokkal párhuzamba állítható szövegrészeket, végül pedig a Panaitios hatásának tulajdonított gondolatokat ismertetem,

¹⁶⁴ HIRZEL (1877–1883, II 842).

¹⁶⁵ Strabo I 1. 1, c 2: "... a filozófusok közül Eratosthenés, Polybios és Poseidónios." (...Ερατοσθένης τε καὶ Πολύβιος καὶ Ποσειδώνιος, ἄνδρες φιλόσοφοι.); vö. HIRZEL (1877–1883, II 859).

¹⁶⁶ ZIEGLER (1952, 1541; 1468).

¹⁶⁷ ERBSE (1982, 339, n. 14).

¹⁶⁸ Idézi: ERBSE (1982, 339, n.14).

¹⁶⁹ WALBANK (1957–1979, I 2).

¹⁷⁰ ZIEGLER (1952, 1468); A preszókratikusok közül csak Hérakleitoszt idézi (Pol. IV 40. 3; XII 27. 1), de Ziegler szerint ez a két idézet is talán csak iskolai élményeiből maradt meg, vagy az általános műveltség részei voltak, esetleg az általa felhasznált forrásban találta őket, de semmiképpen nem valószínű, hogy Polybios tanulmányozta volna Hérakleitos írásait.

¹⁷¹ Bár SCHOFIELD (1999, 746) szerint a VI. könyvben a társadalom kialakulásáról és a monarchiából a királyságra történő átmenetről írtak az epikureizmus hatását mutatják, akárcsak a közösséget fenyegető veszélyek és a biztonság szerepének hangsúlyozása. Ezzel szemben viszont HAHM (2003, 119) úgy látja, hogy Polybios szerint az együttműködésre való hajlam az emberben ösztönös, a család és a nagyobb közösség is természetből fejlődik ki, és az erkölcs forrása is a természetben van. Véleménye szerint az epikureizmus „társadalmi szerződés” koncepciója nem jelenik meg a történetíró szövegében.

az ismertetésekhez fűzve a kutatók értelmezéseit. Végül külön fejezetben olvasható, hogy a modern szakirodalom szerint milyen forrásokat használhatott fel Polybios az államformák körforgása és a kevert alkotmány elméletéhez, ahhoz a két elmélethez, melyek tagadhatatlanul a filozófia tárgyköréhez tartoznak.

Platón és az Akadémia csekély hatása Polybiosra

Polybios összesen ötször említi név szerint Platónt: egyszer épp csak megnevezi,¹⁷² egyszer egy nézetét idézi,¹⁷³ háromszor kritizálja. A VI. könyvben két helyen is kritikusan nyilatkozik Platónról. Először¹⁷⁴ a krétai alkotmánnyal kapcsolatban Platón két állításával nem ért egyet: egyrészt azzal, hogy a krétai és a spártai alkotmány hasonló, másrészt azzal, hogy a krétai alkotmány dicséretre méltó. Másodszor¹⁷⁵ Platón államát kizárja a vizsgálata-

¹⁷² Pol. VI 5. 1.: „Az államformák egymásba való természetes átmenetének az elméletét talán pontosabban tárgyalja Platón és néhány más filozófus is, de mivel bonyolult és hosszadalmas a fejtegetésük, csak kevesek számára felfogható.” (Ἀκριβέστερον μὲν οὖν ἴσως ὁ περὶ τῆς κατὰ φύσιν μεταβολῆς τῶν πολιτειῶν εἰς ἀλλήλας διευκρινεῖται λόγος παρὰ Πλάτωνι καὶ τισιν ἐτέροις τῶν φιλοσόφων· ποικίλος δ’ ὢν καὶ διὰ πλείονων λεγόμενος ὀλίγοις ἐφικτός ἐστιν.).

¹⁷³ Pol. XII 28. 2.: „Platón azt mondja, hogy akkor lesz jó az emberi élet, ha vagy a filozófusok lesznek a királyok, vagy a királyok filozófusok.” (ὁ μὲν οὖν Πλάτων φησὶ τότε τὰνθρόπεια καλῶς ἔξειν, ὅταν ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἢ οἱ βασιλεῖς φιλοσοφήσωσι...).

¹⁷⁴ Pol. VI 45. 1.: „A krétaiak államrendjére áttérve két tekintetben érdemes vizsgálódnunk: először is, hogy a régi írók közül a legkiválóbbak, mint Ephoros, Xenophón, Kallisthenész és Platón milyen értelemben állítják, hogy a krétaiak alkotmánya rendkívül hasonlít a spártaiakéhoz, sőt szinte azonos vele, másodszor pedig, hogy miért találják ezt az alkotmányt dicséretre méltónak. Én egyik állításukat sem tartom elfogadhatónak.” (Ἐπὶ δὲ τὴν Κρηταίων μεταβάντας ἄξιον ἐπιστῆσαι κατὰ δύο τρόπους πῶς οἱ λογιώτατοι τῶν ἀρχαίων συγγραφέων, Ἐφορος, Ξενοφών, Καλλισθένης, Πλάτων, πρῶτον μὲν ὁμοίαν εἶναί φασι καὶ τὴν αὐτὴν τῇ Λακεδαιμονίων, δεύτερον δ’ ἐπαινετὴν ὑπάρχουσαν ἀποφαίνουσιν· ὦν οὐδέτερον ἀληθὲς εἶναί μοι δοκεῖ.).

¹⁷⁵ Pol. VI 47. 8.: „És bizony az sem lenne helyes, ha Platón államát is idevennénk, bármennyire dicsérik is ezt egyes filozófusok. Mert amiképpen nem engedjük be a versenyeke-re azokat a művészeket és atlétákat, akik nem neveztek be és nem készültek fel eléggé, éppúgy ezt az alkotmányt sem szabad az első helyért folyó versengésbe beneveznünk, ha nem válik láthatóvá előbb a tényleges működése...” (Καὶ μὴν οὐδὲ τὴν Πλάτωνος πολιτείαν δίκαιον παρεισαγαγεῖν, ἐπειδὴ καὶ ταύτην τινὲς τῶν φιλοσόφων ἐξυμνοῦσιν. ὥσπερ γὰρ οὐδὲ τῶν τεχνιτῶν ἢ τῶν ἀθλητῶν τοὺς γε μὴ νενεμημένους ἢ σεσωμασκηκότας παρίεμεν εἰς τοὺς ἀθλητικούς ἀγῶνας, οὕτως οὐδὲ ταύτην χρὴ

iből, mert szerinte az csak egy elméleti konstrukció, ezért nem érdemes vele foglalkozni.¹⁷⁶ A VII. könyvben¹⁷⁷ von Scala szerint Polybios újra kritizálja Platón: arról ír, hogy V. Philippos, miután elkövette első nagy vétkét (elárulta szövetségeseit), királyból kegyetlen *tyrannosszá* vált – és nem emberből farkassá, mint az arkadiai történetben, ahogyan legalábbis Platón meséli. Von Scala szerint itt arra utal a történetíró, hogy Platón meszeszerű dolgokat ír. Ezzel viszont Polybios valótlanúságot állít, mert Platón valójában csak egy hasonlatban használja fel a „farkasember” alakját¹⁷⁸, ezért von Scala (és őt követve Walbank is) ízléstelennek és szűklátókörűnek titulálja Polybios kritikáját.¹⁷⁹ A két történész azonban ezzel a véleményével valószínűleg túlzásba esik, mivel Polybios szövegének nincs kritikus éle, csupán utal Platón történetére.

Hirzel úgy véli, hogy Polybios pontosan ismerte Platón *Az állam* című művét, mert erre utalnak a dialógusból vett idézetei (VII 13. 7 és XII 28. 2).¹⁸⁰ Ezzel szemben Ziegler¹⁸¹ úgy gondolja, hogy Polybios csak egyes részeit ismerte *Az államnak*, de a mű egészét nem, ahogyan más Platón-művet sem. Von Scala Platón más dialógusainak ismeretét is valószínűnek tartja, az V. és a XXIII. könyvben¹⁸² megjelenő népek jogának teóriájáról pedig azt gondolja, hogy feltétlenül platóni alapon nyugszik, bár valószínűleg nem közvetlenül Platónból merítette Polybios.¹⁸³ Aalders elképzelhetőnek tartja, hogy az emberi társadalom kezdeteiről írtak (VI 5. 5ff) Platón *Törvények* című munkáján alapulnak.¹⁸⁴

παρεισαγαγεῖν εἰς τὴν τῶν πρωτείων ἄμιλλαν, ἐὰν μὴ πρότερον ἐπιδείξηται τι τῶν ἐαυτοῦ ἐργῶν ἀληθινῶς).

¹⁷⁶ HIRZEL (1877–1883, II 846) szerint itt nem Platón ellen irányul a kritika, hanem azok ellen, akik megvalósítható államot láttak Platón *Az állam* című művében.

¹⁷⁷ Pol. VII 13. 7: „...és mintegy megérezvén az emberi vér, gyilkosság és szerződésszegés ízét, nem emberből farkassá lett, mint az arkadiai történetben, ahogy Platón elbeszéli, hanem királyból könyörtelen tyrannosszá.” (...καὶ καθάπερ ἂν ἐγγευσάμενος αἵματος ἀνθρωπείου καὶ τοῦ φονεῦν καὶ παρασπονδεῖν τοὺς συμμάχους, οὐ λύκος ἐξ ἀνθρώπου κατὰ τὸν Ἀρκαδικὸν μῦθον, ὥς φησιν ὁ Πλάτων, ἀλλὰ τύραννος ἐκ βασιλείως ἀπέβη πικρός.)

¹⁷⁸ Plat. resp. VIII 16. 565 d.

¹⁷⁹ VON SCALA (1890, 21; 99); WALBANK (1957–1979, II 61).

¹⁸⁰ Lásd fenn ezeket a helyeket idézve; HIRZEL (1877–1883, II 847).

¹⁸¹ ZIEGLER (1952, 1469).

¹⁸² Pol. V 11. 3 és XXIII 15. 1.

¹⁸³ Plat. resp. V 16. 470a, c; 471a; VON SCALA (1890, 101).

¹⁸⁴ Plat. leg. III 3. 680e.

Polybios művének egy részlete alapján megállapítható, hogy a történetíró jól ismerte az akadémikusok több fontos érvét és nézetét, de egyértelműen nem szimpatizált ezzel az iskolával. Az akadémikusok túlzott kételessly, hiperkritikája szerint már célját téveszti, hiteltelenné teszi őket. A sztoikusokkal szembeni karneadési érveket – a *sórités* érvét és az alvó, illetve hallucináló emberről szóló argumentumot – ismeri és hamisnak mondja.¹⁸⁵ Véleménye szerint az akadémikusok azzal, hogy mindent kétségbe vonnak, erkölcsi szempontból kárt okoznak: ők a felelősek azért, hogy az ifjúság nem foglalkozik erkölcsi és politikai kérdésekkel.¹⁸⁶ Érdeemes szem előtt tartani, hogy Polybios az akadémikusokban a sztoikusok legfőbb ellenfeleit kritizálja. Amit az akadémikusok ellen mond, az egyszersmind a sztoikusok mellett szól: helyesli az etika középpontba helyezését és a megfelelő mértékű kritikát az ismeretelméletben.¹⁸⁷ Az sem mellékes, hogy ebből a szövegrészből az is kiderül, hogy Polybios jól ismerte az Akadémia és a Sztoa közti ismeretelméleti vitát, amihez viszont filozófiai műveltség volt szükséges. Megjelennek ugyanis a vitában szerepet játszó legfontosabb

¹⁸⁵ Pol. XII 26c. 2: „Ugyanis közülük (ti. az akadémikusok közül) egyesek, mivel vitapartnereiket zavarba akarják hozni az olyan dolgokkal kapcsolatban, melyek nyilvánvalóan megragadhatónak, illetve megragadhatatlannak tűnnek, olyan paradoxonokhoz folyamodnak és olyan érvek vannak, mint például hogy felteszik a kérdést, hogy lehetséges-e, hogy az Athénban tartózkodók érezzék az illatát az Ephesosban főzött tojásnak, és bizonytalanok arra vonatkozóan, hogy amikor az Akadémián beszélgetnek ezekről a dolgokról, valóban ébren vannak-e, és nem inkább álmodnak minderről az otthonukban fekve.” (καὶ γὰρ ἐκείνων τινὲς βουλόμενοι περὶ τε τῶν προφανῶς καταληπτῶν εἶναι δοκούντων καὶ περὶ τῶν ἀκαταλήπτων εἰς ἀπορίαν ἄγειν τοὺς προσδιαλεγόμενους τοιαύταις χρώνται παραδοξολογίαις καὶ τοιαύτας εὐποροῦσι πιθανότητας ὥστε διαπορεῖν εἰ δυνατόν ἐστι τοὺς ἐν Ἀθήναις ὄντας ὁσφραίνεσθαι τῶν ἐννομένων ὧν ἐν Ἐφέσῳ καὶ διστάζειν μὴ πως, καθ’ ὃν καιρὸν ἐν Ἀκαδημείᾳ διαλέγονται περὶ τούτων, οὐχ ὕπαρ, ἀλλ’ ὄναρ ἐν οἴκῳ κατακείμενοι τούτους διατίθενται τοὺς λόγους.)

¹⁸⁶ Pol. XII 26c. 3–4: „...a paradoxonok túlzott kedvelése miatt az egész iskolát ellenszenvesse tették, ezért még a joggal kétségbe vont dolgokat illetően is hiteltelenné váltak. Továbbá a saját meggondolatlanságuk mellett még az ifjakban is akkora buzgalmat keltettek, hogy egyrészt még csak nem is gondolnak etikai és politikai kérdésekre, amelyek pedig haszonnal járnak a filozófiával foglalkozók számára, másrészt pedig azzal töltik az életüket, hogy haszontalan paradoxonok kitalálásával hivatkoznak.” (διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς παραδοξολογίας εἰς διαβολὴν ἤχασιν τὴν ὅλην αἵρεσιν, ὥστε καὶ τὰ καλῶς ἀπορούμενα παρὰ τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπιστίαν ἤχθαι. καὶ χωρὶς τῆς ἰδίας ἀστοχίας καὶ τοῖς νέοις τοιοῦτον ἐντετόκασιν ζῆλον, ὥστε τῶν μὲν ἠθικῶν καὶ πραγματικῶν λόγων μὴδὲ τὴν τυχοῦσαν ἐπίνοιαν ποιεῖσθαι συμβαίνει, δι’ ὧν ὄνησις τοῖς φιλοσοφοῦσι, περὶ δὲ τὰς ἀνωφελεῖς καὶ παραδόξους εὐρεσιλογίας κενοδοξοῦντες κατατρίβουσι τοὺς βίους.)

¹⁸⁷ Így gondolja VON SCALA (1890, 96–126) is.

terminusok: utalás történik a *kataléptiké/akataléptiké phantasiára* és a karneadési *pithané phantasiára*.

Aristotelés filozófiáját alig ismerte Polybios

Aristotelésre név szerint tizenkétszer¹⁸⁸ hivatkozik Polybios, de mindannyiszor csak az egyes görög államok alkotmányairól írt munkáira. Valószínűsíthetjük, hogy behatóbban nem is tanulmányozta más műveit. Így Aristotelés *Politiká*ját sem ismerte, ami többek között abból is látható, hogy amikor a krétai alkotmánnyal kapcsolatos fent említett két nézetet kritizálja,¹⁸⁹ akkor a *Politiká*t nem említi, pedig ebben¹⁹⁰ Aristotelés hosszan tárgyalja ezeket a nézeteket.¹⁹¹ Gelzer ugyancsak úgy látja, hogy a *Politiká*t nem ismerte Polybios.¹⁹² A *Nikomachosi etiká*t illetően Walbank annyit jegyez meg, hogy kétséges, hogy Polybios ismerte Aristotelésnek ezt a művét, mert legfeljebb közvetett hatását lehet kimutatni,¹⁹³ von Scala azonban ezzel ellentétesen gondolkodik.¹⁹⁴ A peripatetikus filozófusok közül Polybios ismerhette Theophrastost és Dikaiarchost, akiket esetleg az államformák körforgásának, illetve a kevert alkotmánynak a teóriájához vett alapul, de ez csak néhány kutató feltételezése.¹⁹⁵ Von Scala szerint a három jó és a három rossz államforma megkülönböztetésében és elnevezésében Polybios a peripatetikusokat követi.¹⁹⁶ Az államformák körforgásának leírása azonban egészében véve ellentétes Aristotelés nézeteivel, bár néhány

¹⁸⁸ Pol. XII 5. 4; XII 5. 5; XII 6a 1; XII 6b. 4; XII 7. 2; XII 7. 4; XII 8. 1; XII 8. 2; XII 9. 4; XII 11. 5; XII 23. 8; XII 24. 2.

¹⁸⁹ Lásd a 174. jegyzetet.

¹⁹⁰ Arist. *pol.* II 10. 1271b 20–1272b 23.

¹⁹¹ VON SCALA (1890, 132–3) szerint azonban az említett polybiosi helyen (VI 45. 1) Xenophón neve tévesen áll, Polybios valójában Aristotelésre akart hivatkozni, mert Xenophón nem tárgyalja a kérdést, ráadásul Aristotelés művének vonatkozó részével szövegszerű egyezés is kimutatható. VON SCALA (1890, 135, 148) tehát lehetségesnek tartja, hogy Polybios ismerte Aristotelés *Politiká*ját.

¹⁹² GELZER (1956, 84).

¹⁹³ WALBANK (1957–1979, I 643).

¹⁹⁴ VON SCALA (1890, 150–1).

¹⁹⁵ Lásd az 57–60. oldalakon.

¹⁹⁶ VON SCALA (1890, 136–8).

elemet tekintve vannak párhuzamok Aristotelés és Polybios között.¹⁹⁷ A peripatetikusok közül Polybios még talán felhasználta Phaléroni Démétrios *Peri tychés* című művét¹⁹⁸ és a népek jogával kapcsolatos kijelentéseit.¹⁹⁹ Említi még Polybios Lampsakosi Stratón is, akiről nagyon becsmérően ír a XII. könyvben.²⁰⁰ Az erőteljes kritika azt engedi feltételezni, hogy Polybios ismerte Stratón írásait és képes volt arra, hogy értékítéletet mondjon róluk, és összemérje őket az elődöknek a témában írt gondolataival. Az is lehetséges azonban, hogy az itt megfogalmazott kritika mások ítéletén alapul – ahogyan azt az idézett rész utolsó szavai („a hozzáértők előtt”) is sejtetik.²⁰¹ Ezenkívül von Scala szerint a IV. könyvben²⁰² az idő végtelenségére és így a világ örök voltára vonatkozó kijelentését Polybios ugyancsak Stratón alapján írja.²⁰³ Walbank szerint viszont – bár a szövegrész egyértelműen peripatetikus forrásból származik, mert szoros párhuzamot mutat egy aristotelési és egy stratóni gondolatmenettel – van Scalának nincs érve amellett, hogy miért lenne inkább stratóni mint aristotelési eredetű a hely.²⁰⁴ Végezetül megemlíti még Polybios a peripatetikus Prytanist is, azonban csupán mint Megalopolis új törvényeinek megalkotóját.²⁰⁵

¹⁹⁷ VON SCALA (1890, 140–5).

¹⁹⁸ VON SCALA (1890, 158–162).

¹⁹⁹ VON SCALA (1890, 156–8).

²⁰⁰ Pol. XII 25c. 3.: „Valami hasonló a helyzet a természettudós Stratónnal kapcsolatban is (ti. mint Timaiosszal): ugyanis ő is, amikor másoknak a nézeteit kezdi elemezni és elferdítve előadni, bámulatosnak mutatkozik; amikor viszont a saját gondolataiból ad elő valamit és a saját nézeteit fejtegeti, akkor a hozzáértők előtt sokkal ostobábbnak és lomhább felfogásúnak mutatkozik.” (παρὰ πλῆσιν γὰρ δὴ τι τοιοῦτο συμβέβηκε καὶ Στράτωνι τῷ φυσικῷ· καὶ γὰρ ἐκεῖνος ὅταν ἐγχειρήσῃ τὰς τῶν ἄλλων δόξας διαστέλλεσθαι καὶ ψευδοποιεῖν, θαυμάσιός ἐστιν· ὅταν δ' ἐξ αὐτοῦ τι προφέρῃται καὶ τι τῶν ἰδίων ἐπινοημάτων ἐξηγῇται, παρὰ πολὺ φαίνεται τοῖς ἐπιστήμοσιν εὐθερέστερος αὐτοῦ καὶ νοθερότερος.).

²⁰¹ Vö. WALBANK (1957–1979, II 387).

²⁰² Pol. IV 40. 5: „mivel ugyanis az idő végtelen...” (ὅταν γὰρ ὁ μὲν χρόνος ἄπειρος ᾖ...).

²⁰³ VON SCALA (1890, 190–2).

²⁰⁴ WALBANK (1957–1979, I 492).

²⁰⁵ Pol. V 93. 8.

Számos sztoikus gondolat jelenik meg Polybiosnál

Polybios név szerint nem hivatkozik egyetlen sztoikus szerzőre sem, mégis az egész mű tele van olyan kijelentésekkel, melyeknél a sztoikusok hatása feltételezhető. A következőkben csak egy válogatás olvasható a Polybiosnál megjelenő, egyes kutatók által sztoikusnak ítélt gondolatokból, más szövegrészeket a későbbi fejezetekben vizsgálom meg alaposabban.

Hirzel egyenesen sztoikus filozófusnak tekinti Polybiost, mert miután alátámasztotta, hogy filozófusnak kell tartanunk őt, amellet érvel, hogy a Sztoához áll a legközelebb.²⁰⁶ Az erkölcs eredetéről szóló polybiosi elméletet a sztoikusokéval tartja összeegyeztethetőnek,²⁰⁷ akárcsak a lélek halhatatlanságának tagadását.²⁰⁸ Polybios számos kulcsfogalma a Sztoában is fontos fogalom, így pl. az *ennoia* és a *kathékton* jelentéséről mutatja ki Hirzel a mű egy részén (VI 5. 10), hogy sztoikus értelemben szerepelnek.²⁰⁹ Abban az elképzelésében is a Sztoa követőjének látja Polybiost, hogy az ember nem a vak véletlennek van kiszolgáltatva, hanem a törvények szerint működő természetnek van alávetve.²¹⁰ Hirzel szerint ez egyszersmind Polybios vallási felfogása is, ugyanis a történetíró a sztoikusokhoz hasonlóan a *pronoia*-ban hisz.²¹¹ Továbbá Polybios – Hirzel véleménye szerint – sztoikus hatásra nyilatkozik úgy több helyen,²¹² hogy olykor helyes lehet az öngyilkosság.²¹³ Mert bár az epikureusok is megengedik az öngyilkosságot, de a sztoikusok adott esetben egyenesen kötelességnek tekintik,²¹⁴ ráadásul az idevágó polybiosi szövegrészekben a nyelvhasználat is több helyen²¹⁵ sztoikus.

²⁰⁶ HIRZEL (1877–1883, II 851ff).

²⁰⁷ HIRZEL (1877–1883, II 854); ugyanígy VON SCALA (1890, 246–8).

²⁰⁸ HIRZEL (1877–1883, II 860).

²⁰⁹ HIRZEL (1877–1883, II 850–3).

²¹⁰ HIRZEL (1877–1883, II 873).

²¹¹ HIRZEL (1877–1883, II 862–873); ROVERI (1982, 308–309, 316) tarthatatlannak nevezi Hirzelnek ezt az elképzelését.

²¹² Pol. XXX 6–9; XXXVIII 1. 7; XVI 32.

²¹³ HIRZEL (1877–1883, II 856–9).

²¹⁴ Diog. Laert VII 130; Cic. *fin.* III 60.

²¹⁵ Pol. XXX 7. 7; 8. 1; WALBANK (1957–1979, III 428) is úgy gondolja, hogy ezen a helyen az öngyilkosság helyeslése Polybios részéről sztoikus hatásra vall.

Hirzel és Walbank is ír arról, hogy Odysseus tudása, tudományos képzettsége miatt Polybios számára ugyanúgy emberideál (*hégemonikóτατος άνέρ*), mint a sztoikusok számára, és hogy Homéros költeményeit Polybios a Sztoához hasonlóan filozófiai tanításnak tekinti.²¹⁶ Ugyancsak sztoikus gondolatnak ismeri el mind Hirzel,²¹⁷ mind Walbank Polybiosnak azt a nézetét,²¹⁸ hogy az emberek a körülmények vagy a barátaik hatására jellemüktől eltérően viselkednek. Von Scala úgy gondolja, hogy az a gondolat a VI. könyv elején (VI 6. 5–7.), hogy az önszeretet fontos szerepet kap a *kathékον* fogalmának kialakulásában, sztoikus.²¹⁹ Von Scala²²⁰ és Erskine²²¹ szerint Polybiosnál²²² a tudás utilitárius koncepciója (azaz hogy nem önmagában van értéke a tudásnak, hanem valami másért, a gyakorlati haszonért érdemes azt birtokolni) sztoikus hatásra vall,²²³ amely nézetét Polybios kifejti külön a történelemre, majd a többi tudományra, illetve mesterségre vonatkozóan is.²²⁴ Egyes kutatók szerint a kevert alkotmányhoz és az államformák körforgásának elméletéhez is a Sztoa Polybios forrása.²²⁵

Míg Hirzel és Von Scala úgy látják, hogy erős sztoikus hatás mutatható ki Polybiosnál, Pohlenz szerint Polybios sztoicizmusa mindössze néhány

²¹⁶ Pol. XII 27.10; IX 16. 1; XXXIV 4. 4; vö. HIRZEL (1877–1883, II 855, 874–6), WALBANK (1957–1979, II 142; III 586).

²¹⁷ HIRZEL (1877–1883, II 858–60).

²¹⁸ Pol. IX 22–25, főleg IX 22. 10.

²¹⁹ VON SCALA (1890, 203, 246–8).

²²⁰ VON SCALA (1890, 202–3).

²²¹ ERSKINE (1990, 200).

²²² Pol IX 20. 6: „Én a tudományokhoz való felesleges hozzátételeket, amelyek a kérkedés és a szószátyárkodás végett történnek, sokkal inkább rossznak tartom, akárcsak a hasznot hozónál többet elrendelni; a szükséges dolgokat illetően viszont messzemenően becsvágyó vagyok és buzgón igyekvő.” (ἐγώ δὲ τὰ μὲν ἐκ περιττοῦ παρελκόμενα τοῖς ἐπιτηδεύμασι χάριν τῆς ἐν ἐκάστοις ἐπιφάσεως καὶ στωμυλίας πολὺ τι μᾶλλον ἀποδοκιμάζων, παραπλησίως δὲ καὶ τὸ πορρωτέρω τοῦ πρὸς τὴν χρεῖαν ἀνήκοντος ἐπιτάττειν, περὶ τὰναγκαῖα φιλοτιμώτατός εἰμι καὶ σπουδάζων.).

²²³ Stob. II 128; Cic *fin.* III 20ff; HIRZEL (1877–1883, II 884) szerint azonban ez a felfogás a Sztoára nem jellemző, csak Panaitiosra, ezért az ő hatását kell itt feltételeznünk.

²²⁴ Pol. III 4. 9–11: „...valóban senki sem sajátít el gyakorlati ismereteket és mesterségeket magáért az ismeretért. Mindenki mindent a tettekből fakadó kellemes, jó és hasznos végett tesz.” (...καὶ μὴν οὐδὲ τὰς ἐμπειρίας καὶ τέχνας αὐτῆς ἔνεκα τῆς ἐπιστήμης ἀναλαμβάνει πάντες δὲ πρᾶττουσι πάντα χάριν τῶν ἐπιγινομένων τοῖς ἔργοις ἡδέων ἢ καλῶν ἢ συμφερόντων.).

XII 25g. 2: „...ha ugyanis valaki elveszi a történetírásból azt, ami hasznos lehet számunkra, a maradék teljesen haszontalan és hiábavaló lesz.” (...εἰ γὰρ ἐκ τῆς ἱστορίας ἐξέλτοι τις τὸ δυνάμενον ὠφελεῖν ἡμᾶς, τὸ λοιπὸν αὐτῆς ἄζηλον καὶ ἀνωφελεὲς γίνεται παντελῶς.).

²²⁵ HIRZEL (1877–1883, II 855–6); VON SCALA (1890, 246–8); lásd az 57–60. oldalakon.

kifejezésre és gondolatra korlátozódik, melyek az általános műveltség részei voltak.²²⁶ Walbank pedig bár elismeri, hogy sok helyen a műben sztoikus terminológia található vagy sztoikus gondolatok jelennek meg, ezt a korban jellemző eklektizmus miatt nem tekinti bizonyító erejűnek arra vonatkozóan, hogy Polybios egész gondolkodását döntően befolyásolta volna a Sztoa. A sztoikus hatást Polybiosnál nem tekinti többnek, mint egy átlagos műveltséggel bíró értelmiségi ismereteinek a Sztoa tanításáról.²²⁷

Panaitios hatása Polybiosra a szakirodalom szerint

Hirzel és von Scala úgy gondolják, hogy Polybios Panaitios hatására lett sztoikus filozófus (!), és a korábban írt könyveibe (amikor még nem ismerhette Panaitioszt) utólagos betoldásként kerültek sztoikus gondolatok. Hirzel és von Scala több általuk panaitiosinak tekintett gondolat megjelölését vélte felfedezni Polybiosnál. Így például a *telos* és a *skopos* megkülönböztetése a XXIV. könyv 14. fejezetében mindkettejük szerint Panaitios hatása.²²⁸ A jóslást Hirzel szerint Panaitios hatására ítélte el Polybios, mert bár a korban más filozófusok is kételkedtek a jóslásban, de a kételyt írásban, rendszeresen csak Panaitios fejtette ki.²²⁹ Von Scala szerint Panaitiosnak és Polybiosnak hasonló volt a *tyché*-fogalma is,²³⁰ és a népek jogáról (a háború és béke jogáról),²³¹ valamint a lélek halandóságáról²³² is egybehangzóan gondolkodtak. Ziegler nyilvánvalónak tartja, hogy mind Panaitios Polybiosra, mind Polybios Panaitiosra nagyon erős hatást gyakorolt: Polybios mint a jóval idősebb és tapasztaltabb államférfi és történetíró, Panaitios pedig mint aki átfogó műveltségével és éleselmjűségével még az idősebb Polybiosszal szemben is fölényben volt. Véleménye szerint ennek a hatásnak a legerősebb bizonyítéka a VI. könyvben kifejtett államelmélet. Zieglert azonban ennél a megjegyzésnél tovább nem foglalkoztatja

²²⁶ POHLENZ (1949, 423).

²²⁷ WALBANK (1957–1979, passim).

²²⁸ VON SCALA (1890, 219), HIRZEL (1877–1883, II 550–7).

²²⁹ HIRZEL (1877–1883, II 882).

²³⁰ VON SCALA (1890, 185–8).

²³¹ VON SCALA (1890, 323).

²³² VON SCALA (1890, 206).

a kérdés.²³³ Pohlenz és Walbank szerint viszont Polybiosra nem hatott a nála jóval fiatalabb Panaitios.²³⁴

Polybios forrásai az államformák körforgásának (anakyklósis) elméletéhez

Az *anakyklósis* elmélete²³⁵ értelmében az egyszerű alkotmányú (város)államok berendezkedése nem stabil, hanem bizonyos idő elteltével szükségszerűen átalakul. Polybios az állam kialakulásakor megjelenő ösmonarchiától eltekintve hat alkotmánytípust különböztet meg: királyság, tyrannis, arisztokrácia, oligarchia, demokrácia, okhlokrácia. Ez a hat államforma a leírt sorrendben követik folytonosan egymást, méghozzá úgy, hogy az okhlokráciából mindannyiszor újra királyság lesz, így a kör kezdődik előlről. Ennek az elméletnek az ismeretében megállapítható és megérthető egy állam várható fejlődése. Ezenkívül a római alkotmány kiválóságának felismeréséhez is ezt az elméletet kell felhasználnunk. (Róma alkotmánya ugyanis elsősorban stabilitása miatt kiváló, ami annak köszönhető, hogy nem egyszerű, hanem *kevert* alkotmány, így – legalábbis egy ideig – nem jellemzi a hanyatlás.) Az anakyklósis-elmélet először Platónnál jelenik meg.²³⁶ Nála a legjobb államformát (amely az arisztokrácia vagy a királyság) az ún. krétai vagy spártai államforma követi, majd az oligarchia, demokrácia és a tyrannis. Itt azonban a vezetők közti ellentétek miatt történik az egyik formából az átmenet a másikba, tehát nem úgy mint Polybiosnál. Másrészt Platónnál nem alkotnak teljes kört az államformák változásai még a későbbi művekben sem.²³⁷ Aristotelésnél hasonlóképpen nincs szó körforgásról²³⁸ – ez az elem Polybiosnál jelenik meg először²³⁹ annak köszönhetően, hogy két elméletet kombinált: az *anakyklósis*-t és a társadalom eredetéről szólót²⁴⁰ (amelyben vagy Démokritost követi²⁴¹ vagy Platont, illetve

²³³ ZIEGLER (1952, 1470).

²³⁴ POHLENZ (1949, 423); WALBANK (1972, 141).

²³⁵ Pol. VI 4–9.

²³⁶ Plat. *resp.* VIII 1. 544c.

²³⁷ Plat. *leg.* III 1. 677a ff, IV 4. 709a ff; *polit.* XXX 291d–e, vö. *epist* VII 326b ff.

²³⁸ Arist. *EN* VIII 12. 1160b 10f.

²³⁹ WALBANK (1972, 140).

²⁴⁰ Vö. HAHM (1995, 21–28).

²⁴¹ WALBANK (1972, 139).

egyes elképzelések szerint az epikureusokat²⁴²). Fritz,²⁴³ Erbse²⁴⁴ és Pédech²⁴⁵ szerint Polybios kapcsolta össze a két elméletet és tette teljessé a kört.

Polybios forrása az *anakyklósis* teóriájához bizonytalan. Hirzel szerint Polybios Panaitios alapján írja le az államformák körforgását.²⁴⁶ Bár az általánosan elfogadott Panaitios-fragmentumokban nem található meg ez az elmélet, viszont Cicero *De re publicā*-jában olvasható ismertetését egyes kutatók – így Hirzel is – panaitiosinak gondolják. Schmekel szerint a legkisebb kétségünk sem lehet afelől, hogy az államformák körforgására nézve Cicero forrása a *De re publicā*-ban és Polybiosé a VI. könyvben egyaránt Panaitios.²⁴⁷ Von Fritz úgy gondolja,²⁴⁸ hogy Polybios saját alkotásának kell tekintenünk az elméletet. Polybiosnál ugyanis az *anakyklósis* teóriájának nagyon eredeti funkciója van, mivel a történetíró ezzel magyarázza a római kevert alkotmány csodálatos teljesítőképességét. Hasonló próbálkozást más szerzőnél nem ismerünk, ezért polybiosinak kell tekintenünk az elméletet. Walbank elveti Panaitios-t mint lehetséges forrást,²⁴⁹ merthogy fiatalabb is volt Polybiosnál, és nem is valószínű, hogy ismerték volna egymást a VI. könyv megírása idején. A sztoikus terminusok alkalmazását pedig a kor filozófiai eklekticizmusának tudja be Walbank. Továbbá azt írja egy másik helyen, hogy nem lehet Polybiosé sem az elmélet, mert a történetíró maga mondja (VI 5. 1), hogy Platón és korábbi filozófusok elméletét egyszerűsíti le.²⁵⁰ Másrészt azzal próbálja bizonyítani Walbank, hogy nem a saját elméletét, hanem egy átvett elméletet ad elő Polybios, hogy igyekszik kimutatni, hogy a *monarchos* szót az *anakyklósis* ismertetésekor más értelemben használja Polybios, mint műve egyéb helyein. Szerinte ugyanis az *anakyklósis*-t bemutató részben a *monarchos* a primitív uralkodót jelöli, míg a mű egyéb részeiben a *tyrannost*.²⁵¹ Walbanknak ez az érve azonban nem meggyőző,

²⁴² Lásd a 171. jegyzetet.

²⁴³ VON FRITZ (1954, 60–75).

²⁴⁴ ERBSE (1982, 339–340).

²⁴⁵ PÉDECH (1964, 303–304).

²⁴⁶ Idézi: SCHMEKEL (1892, 64).

²⁴⁷ SCHMEKEL (1892, 75–85).

²⁴⁸ VON FRITZ (1954, 60–75).

²⁴⁹ WALBANK (1972, 142).

²⁵⁰ WALBANK (1955, 152).

²⁵¹ WALBANK (1972, 140).

különösen hogy arra is hoz példákat, hogy a mű egyéb részeiben sem mindig *tyrannost* jelent a szó. Bár Polybios Platónra és „bizonyos más filozófusokra” hivatkozik, Walbank szerint valószínűtlen, hogy tényleg egészen Platónig visszanyúlt volna a teória leírásakor, inkább egy III. vagy II. századi filozófus lehetett a forrása. Erbse az elméletet Dikaiarchos *Tripolitikos* című művéből származónak tekinti,²⁵² Gelzer pedig Theophrastostól származónak.²⁵³

Polybios forrásai a kevert alkotmány teóriájához

Polybios szerint a kevert alkotmányú állam a leginkább állandó képződmény, mert mindhárom jó államformának (királyság, arisztokrácia, demokrácia) a vonásait egyesíti.²⁵⁴ Az egyes hatalmi tényezők egymást ellenőrzik, így megakadályozzák, hogy valamelyik elem túl nagy hatalomra tegyen szert, és így az államforma elkorcsosuljon. A kevert alkotmány első említését Thukydidésnél találjuk, aki Thérámenés alkotmányát dicséri, mint ami „mérsékelt keveréke a kevesek és a sokaság uralmának” (itt természetesen a királyság nincs említve).²⁵⁵ A királyságból, arisztokráciából és demokráciából álló kevert alkotmány először Platónnál jelenik meg.²⁵⁶ Aristotelés is foglalkozik a kevert alkotmánnyal, de szerinte az ideális alkotmány nem három államforma keveréke, hanem a keveredés inkább az egyes elemek, illetve hatalmi ágak – törvényhozás, végrehajtás, igazságszolgáltatás – között valósul meg.²⁵⁷ Diogenész Laertios²⁵⁸ szerint a sztoikusok is ismerték a kevert alkotmány koncepcióját, de hogy az általa idézett gondolat Panaitiosztól²⁵⁹ származik vagy Chrysipposztól,²⁶⁰ az vita tárgya.

²⁵² ERBSE (1982, 165 n. 1).

²⁵³ GELZER (1956, 195).

²⁵⁴ Pol. VI 11–8; A kevert alkotmány elméletéről lásd például HAHM (2000).

²⁵⁵ Thuc. VIII 97. 2: μετρία γὰρ ἦ τε ἐς τοὺς ὀλίγους καὶ τοὺς πολλοὺς ξύγκρασις...

²⁵⁶ Plat. *menex.* VI 238c–d; *leg.* III 11. 692a, III 11–2. 693b–e; IV 5. 712d–e.

²⁵⁷ Arist. *pol.* IV 14, 1297b 41ff; II 6. 1266a 4ff; IV 11. 1295a 25ff.

²⁵⁸ Diog. Laert. VII 131: „A legjobb államforma az, ami a demokrácia, a királyság és az arisztokrácia keveréke.” (πολιτείαν δ’ ἀρίστην τὴν μικτὴν ἐκ τε δημοκρατίας καὶ βασιλείας καὶ ἀριστοκρατίας.).

²⁵⁹ POHLENZ (1992⁷, II 102).

²⁶⁰ WALBANK (1972, 136 n. 49).

Nincs egyetértés arra vonatkozóan, hogy ki lehetett Polybios forrása a kevert alkotmány koncepciójának ismertetéséhez. Erbse úgy gondolja, hogy miként az *anakyklósis* elméletéhez, úgy a kevert alkotmányéhoz is Polybios Dikaiarchos *Tripolitikos* című művét használta fel.²⁶¹ Zeller szerint ugyancsak Dikaiarchos volt a forrás.²⁶² Hirzel úgy látja, hogy Dikaiarchos és a sztoikusok jöhetnek szóba lehetséges forrásként, de mivel Polybios több más filozófiai jellegű kérdésben is a sztoikusokat követi, Dikaiarchossal pedig folyton ellenkezik,²⁶³ ezért valószínűleg a kevert alkotmány elméletéhez is a sztoikusokat használta fel.²⁶⁴ Schmekel szerint Panaitios lehetett Polybios forrása.²⁶⁵ Walbank²⁶⁶ szerint megválaszolhatatlan a kérdés, hogy Polybios honnan vette a kevert alkotmány teóriáját, mert az a korban már általánosan elterjedt volt. Panaitiost azonban – hasonló érvek alapján mint az *anakyklósis* elmélete esetében – mint lehetséges forrást elveti.²⁶⁷ Erbse ugyanígy visszautasítja annak feltételezését, hogy Panaitios befolyásolhatta Polybiost. Szerinte a legfontosabb etikai és államelméleti kérdésekben való ellentétes felfogásuk kizárja ezt. Érvének kiindulópontja azonban hibás: Polybios ugyanis valójában nem a haszonnal magyarázza az állam kialakulását – mint ahogy Erbse a VI. könyv 5–6. fejezetét értelmezi²⁶⁸ – és így felfogása nem ellentétes a sztoikus nézőponttal, ahogyan ezt Walbank is elismeri.²⁶⁹ Aalders a teóriának azt a részét eredetinek látja, amely szerint a kevert alkotmány stabilitását az egyensúly biztosítja, amely úgy jön létre, hogy mindegyik elemnél erősebb a másik kettő együtt. Nem zárja ki viszont annak lehetőségét sem, hogy ezt a gondolatot Polybios valamilyen hellenisztikus forrásból vette.²⁷⁰

²⁶¹ ERBSE (1982, 165 n. 1).

²⁶² Idézi: HIRZEL (1877–1883, II 856).

²⁶³ Strabo II 4, 2, c 104: „Az a megállapítása (ti. Polybiosnak) azonban: ‘akinek még Dikaiarchos sem hitt’, nevetséges, mintha bizony zsinórmértékül kellene alkalmazni azt, aki ellen ő maga annyi kifogást emel.” (ford. FÖLDY 1977; τὸ μὲν οὖν μηδὲ Δικαιάρχου πιστεύσαντος γελοῖον, ὥσπερ ἐκεῖνον κανόνι χρῆσασθαι προσήκον, καθ’ οὗ τοσοῦτους ἐλέγχους αὐτὸς – scil. Πολύβιος – προφέρειται.).

²⁶⁴ HIRZEL (1877–1883, II 855–6).

²⁶⁵ Idézi: AALDERS (1968, 110).

²⁶⁶ WALBANK (1972, 137).

²⁶⁷ WALBANK (1972, 142).

²⁶⁸ ERBSE (1982, 166).

²⁶⁹ WALBANK (1955, 151).

²⁷⁰ AALDERS (1968, 99).

Összegzés

A fentiek alapján elmondható, hogy Polybios filozófiai ismereteinek megítélésében meglehetősen nagyok a szakirodalomban a véleménykülönbségek. A XIX. század végi szakirodalom komoly filozófiai stúdiumokat és kvalításokat tulajdonított Polybiosnak, míg a XX. század második felében túlsúlyban vannak az e tekintetben szkeptikus vélemények. Ami az egyes filozófusok hatását illeti, Polybios művében az epikureusoké nem mutatható ki, és Aristotelés filozófiai műveinek az ismerete ugyancsak kevésbé valószínű. A peripatetikusok közül viszont idézi Polybios Phaléroni Démétrioszt és Lampsakosi Stratont. Platón munkásságát már bizonyára ismerte valamilyen szinten, hiszen ötször is hivatkozik rá. Az akadémikusoknak a Sztoa elleni érveire utal, és a viták legfontosabb terminusai is megjelennek a szövegben. Magával a szkeptikus Akadémiával szemben pedig kritikát fogalmaz meg. Arra vonatkozóan teljes az egyetértés a szakirodalomban, hogy a mű igen sok helyén mutatható ki sztoikus hatás mind a fogalomhasználatban, mind az olyan gondolatokban, melyek etikai kérdéseket tárgyalnak. Ami pedig a panaitiosi gondolatokat illeti, Hirzel, von Scala és Schmekel elsősorban a következő témákban vélik a rhodosi filozófus hatását felfedezni Polybios művében: a jóslás elutasítása, a *telos* és a *skopos* megkülönböztetése, a *tyché* fogalma, a népek jogának koncepciója, az államelméleti kérdések és a lélek halandóságának feltételezése.

AZ IGAZSÁGOS HATALOMGYAKORLÁS (IMPERIUM IUSTUM) TEÓRIÁJA

A Kr. e. II. században Róma a Földközi-tenger keleti medencéjének is domináns hatalma lett. Ekkor az *urbs* vezető rétege számára különösen fontosá vált egy olyan ideológia megfogalmazása, mely igazolta a meghódítottak előtt a Római Birodalom létét. A háborúk vagy a hódítások igazolására, akárcsak az igazságos uralomról már korábban többféle propagandát vettek át a rómaiak a görögöktől, vagy dolgoztak ki maguk is.²⁷¹ A birodalom jogosultságáról azonban ebben az időben született meg egy új elmélet, melyet nagy valószínűséggel Panaitios fogalmazott meg.

Minthogy Polybios művében a Római Birodalom kialakulását mutatja be, és legtöbbször erkölcsi alapon (is) nyilvánít véleményt egy-egy kérdésben, kézenfekvő azt feltételezni, hogy érdekelte őt a birodalom igazolásának problémája. Az sem idegen tőle, hogy görög filozófusok elvont elméleteit átvegye, és azokat a Római Birodalomra alkalmazza, Róma történelmének, illetve berendezkedésének értelmezéséhez felhasználja. Ezt látjuk például az államformák körforgása vagy a kevert alkotmány teóriájának esetében. Ennek a fejezetnek az a célja, hogy a panaitiosi elmélet felvázolása után Polybiostól vett szövegrészek elemzésével annak a – kevésbé népszerű²⁷² – álláspontnak a valószínűségét erősítse, mely szerint Polybios a

²⁷¹ Lásd például WERNER (1972), VOLKMANN (1966), BOTERMANN (1987), BENGTON (1964).

²⁷² CAPELLE (1932, 89. n. 1) tagadja, hogy Polybios alkalmazná a római imperializmust igazoló teóriát. POHLENZ (1949, 423) szerint Polybios sztoicizmusa néhány kifejezésre és gondolatra korlátozódik, és nem hatott rá a nála jóval fiatalabb Panaitios. WALBANK (1965, 13) azt írja, hogy a rómaiak Karneadész beszédei hatására jöttek rá, hogy szükségük van egy, a birodalmuk létét igazoló filozófiára. Ezt a hiányt Polybios csak érzékelte, de a római birodalom megítélésére nem fektetett le más kritériumot, mint az önérdeket, így nem válaszolhatott Karneadész felvetésére. Máshol pedig azt írja WALBANK (1972, 182), hogy a birodalom igazságosságának kérdéséről csak általánosságban ír Polybios. STRASBURGER (1965, 46) szerint foglalkoztatta Polybiost a birodalom-építő politika megítélésének problémája, de művének fennmaradt részében mégsem olvasható ennek a témának a kifejtése. GRUEN (1984, 162) szerint a római imperializmus igazolása valójában Cicerótól származik, Polybios nem volt képes megfogalmazni vagy alkalmazni azt. ERSKINE (1990, 200) óvatosan annyit állít, hogy Polybios valószínűleg ismerte a birodalom igazságosságával kapcsolatos sztoikus vitát, mivel sztoikus fogalmak jelennek meg nála. BARONOWSKI (2011, 164) úgy gondolja, hogy Polybios csodálta a birodalom-építést és a Római Birodalmat, de nem igazolta az igazságosságra vagy a hasznosságra hivatkozva.

panaitiosi elméletet ismerte, és a Római Birodalom, valamint a meghódított államok viszonyára alkalmazta is.²⁷³

Panaitios elmélete

A panaitiosi tanítás lényege a következő: akkor igazságos egy állam uralma más államok felett, hogyha ez a viszony az alávetett állam érdekét is szolgálja, ami pedig akkor lehetséges, hogyha az uralkodó állam (erkölcsi értelemben) kiválóbb, és az alávetetteket jobbra teszi, jobb irányba vezeti, mintha ők önmagukat irányítanák. Az elmélet részleteinek tisztázása és a Sztoa tanításával való kapcsolata bonyolultabb kérdés, aminek az oka elsősorban az, hogy nincs egyetértés a kutatók között a panaitiosinak tekinthető gondolatok azonosításában.

Az elmélet leglényegesebb vonása, hogy (a szofisták túlnyomó többsége,²⁷⁴ a korai Sztoa, valamint) a Kr. e. II. századi akadémikus Karneadés ellenében azt állítja, hogy a mások feletti hatalomgyakorlás nem csupán önző érdeket szolgálhat, hanem létezik igazságos alárendeltségi viszony is. Az elmélet megfogalmazását az athéni filozófusküldöttség és elsősorban Karneadés 156/5-ben Rómában tartott előadásai²⁷⁵ tették sürgetővé: (a rómaiakat ért egyéb kritikákon kívül²⁷⁶) ezek hívták fel ugyanis a figyelmet a

²⁷³ Ezzel nem azt akarom állítani, hogy a panaitiosi elméletet Polybios ugyanúgy fejti ki, mint a rhodosi filozófus, hanem hogy a két szerzőnél hasonló szemléletmódot lehet kimutatni: Panaitiosnál általánosságban megfogalmazva, Polybiosnál a Római Birodalomra alkalmazva.

²⁷⁴ Például Thrasymachos az Állam I. könyvében: Plat. *resp.* I 12. 338c: „Azt állítom, hogy az igazságos nem más, mint ami az erősebbnek hasznos.” (φημι γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον.) vö. KERFERD (1964) és KERFERD (1981, 122f).

²⁷⁵ Cic. *rep.* III 6; Pol. XXXIII 2.

²⁷⁶ Ilyen, a rómaiak hatalomgyakorlását illető kritikus véleményeket mutat be Polybios a XXXVI. könyvben. Pol. XXXVI 9. 5: „már nincsenek meg azok az elveik, amelyekkel megszerezték a hatalmat, és lassanként az athéniak és lakedaimóniak hataloméhységének szintjére süllyedtek, még ha azoknál később is támadt bennük ez a vágy, az előjelekből úgy tűnik, hogy ugyanarra az eredményre fog vezetni.” (...οὐ ταύτην ἔχοντας αὐτοὺς – scil. τοὺς Ῥωμαίους – τὴν προαίρεσιν κατεκτήσθαι τὴν ἡγεμονίαν καὶ κατὰ μικρὸν εἰς τὴν Ἀθηναίων καὶ Λακεδαιμονίων ἐκτρέπεσθαι φιλαρχίαν καὶ βραδύτερον μὲν ἐκείνων ὁρμῶν, ἤξειν δ' ἐπὶ ταὐτὸ τέλος ἐκ τῶν προφαινομένων.).

Pol. XXXVI 9. 8: „Míg a karthagóiak semmi jóvátehetetlent nem tettek, a rómaiak súlyos és kegyetlen döntést hoztak felőlük, bár azok elfogadták, hogy mindent megtesznek és

birodalomépítés morális vonatkozásaira. Karneadés álláspontja szerint az igazságosság más érdekének figyelembevételét jelenti, és így ellentétben áll az okossággal, mely a saját hasznunk elérésére irányul. Így, mivel birodalma fenntartásával egy állam saját hasznát szolgálja, nem is lehet igazságos.²⁷⁷ Karneadés nézetét legrészletesebben a cicerói *De re publica* töredékesen ránk maradt III. könyvében olvashatjuk, ahol azt Furius Philus fejtí ki.²⁷⁸ Philus kritikájára válaszul Laelius amellet érvel, hogy maga az alárendeltségi viszony természetes (és így mindkét fél számára hasznos és igazságos is) lehet: „Nem látjuk, hogy maga a természet adja a legjobbnak a hatalmat a gyengébbek legnagyobb hasznára? Miért parancsol az Isten az embernek, a lélek a testnek, az értelem a vágnak, a haragnak és a lélek többi fogyatékosssággal rendelkező részének?”²⁷⁹ Tehát az alávetettség lehet a természettel összhangban álló és hasznos. Az ilyen alávetettség pedig (és csak az ilyen²⁸⁰), amely az alávetetteknek is hasznos – azaz alávetettként jobbak, igazságosabbak lesznek, mintha önmagukat kormányoznák – az igazságos is.²⁸¹ A kutatók egy része úgy gondolja, hogy Cicero Laeliusszal Panaitios

eltűnnek, amit rájuk róttak.” (μηδενὸς γὰρ ἀνηκέστου γεγονότος ἐξ ἐκεῖνων – scil. Καρχηδονίων – , ἀνηκέστως καὶ βαρέως βεβουλεῦσθαι περὶ αὐτῶν, πᾶν ἀναδεχομένων καὶ πᾶν ὑπομενόντων ποιήσιν τὸ προσταττόμενον.).

²⁷⁷ Az vitatott, hogy Karneadés kritikája konkrétan a római birodalom-építő politikára irányult-e. Mindenesetre a kutatók egy része így gondolja, mint például ASTIN (1967, 299) vagy BRUNT (2004, 175). Mások, például BARONOWSKI (2011, 25) szerint nem konkrétan a római birodalom-építést vizsgálta Karneadés, hanem általánosságban beszélt a témáról (többek között azért is, mert valószínűleg nem akarta támadni a római politikát és ezzel veszélyeztetni a filozófus-küldöttség sikerét).

²⁷⁸ Cic. rep. III 7, 10 – 20, 30: itt Furius Philus valószínűleg Karneadés azon érveit ismerte-ti, melyeket az igazságosságról tartott második előadásában képviselt. vö. CAPELLE (1932, 86), ERSKINE (1990, 190), STRIKER (1996, 262–3).

²⁷⁹ Cic. rep. III 28, 39 [24, 36] = Aug. civ. XIX 21: An non cernimus optimo cuique dominatum ab ipsa natura cum summa utilitate infirmorum datum? Cur igitur deus homini, animus imperat corpori, ratio libidini iracundiaeque et ceteris vitiosis eiusdem animi partibus?

²⁸⁰ Cic. rep. III 27, 38 frg. 1 [25, 37] = Non. 109, 2: „Létezik ugyanis olyan igazságtalan alárendeltség, amikor azok vannak mások hatalmában, akik képesek lennének arra, hogy maguk urai legyenek...” (Est enim genus iniustae servitutis, cum ii sunt alterius, qui sui possunt esse...).

²⁸¹ Cic. rep. III 28, 39 [24, 36] = Aug. civ. XIX 21: Az a válasz hangzott el az igazságosság részéről, hogy ez (ti. hogy egyes emberek alá vannak vetve hatalmi helyzetben lévő embereknek) azért igazságos, mivel ilyen emberek számára hasznos az alávetettség, és az ő érdekükben történik, amennyiben megfelelően történik, azaz ha a gazembereket megfosztják a becstelenségek elkövetésének lehetőségétől, és ha alávetve jobbak lesznek, mivel meghódításuk előtt hitványabbak voltak.” (responsum est a parte iustitiae ideo iustum esse

nézeteit képviselteti,²⁸² többen viszont ezt kétségbe vonják,²⁸³ és vagy Ciceró²⁸⁴ nézeteit vélik felismerni Laelius válaszában, vagy eldönthetetlennek tekintik a kérdést. A következő érvek viszont kellőképpen bizonyítják a szakasz és az elmélet panaitiosi eredetét.

Először is Karneadés támadása elsősorban a sztoikus igazságosságfogalom ellen irányult. Tudjuk, hogy a 150-es és 140-es években lényeges kihívásnak érezték a sztoikusok ezt a kérdést, mert próbált rá reagálni a sztoikus iskola akkori vezetője, Babiloni Diogenés, majd az őt követő Tarsosi Antipatros is. Az előbbi igazságosság-fogalma még kevesebbet követel az embertől, az utóbbi már többet,²⁸⁵ de egyikük válasza sem jelentett valódi megoldást, ezért természetes, ha Panaitios is foglalkozott a kérdéssel. Az általa kidolgozott és a fragmentumaiból ismert új, az embertől – az elődök igazságosság-fogalmához képest – többet követelő igazságosság-fogalom²⁸⁶ pedig választ is jelent a karneadési kritikára, amiből arra következtethetünk, Panaitiosnak célja volt Karneadésszel vitázni. Ugyanezt mutatja az a tény is, hogy az általa (az igazságossággal kapcsolatos fragmentu-

(scil. ut homines hominibus dominantibus seruiant), quod talibus hominibus sit utilis seruitus, et pro utilitate eorum fieri, cum recte fit, id est cum improbis aufertur iniuriarum licentia, et domiti melius se habebunt, quia indomiti deterius se habuerunt.).

²⁸² SCHMEKEL (1892, 55ff), CAPELLE (1932, 94–5), POHLENZ (1992⁷, I 206, II 102 ff.), WALBANK (1965, 13–4), ERSKINE (1990, 190–194), BARONOWSKI (2011, 20–21).

²⁸³ MOMIGLIANO (1980, 94), FERRARY (1988, 423–4), LEFÈVRE (2001, 32); VAN STRAATEN (1962) és ALESSE (1997) pedig nem veszik fel a Panaitios-fragmentumok közé ezeket a szakaszokat.

²⁸⁴ STRASBURGER (1965, 44ff.) szerint az itt közölt elmélet leginkább a rómaiakra lehet jellemző. GRUEN (1984, 162) a birodalom igazolását platóni és aristotelési eredetűnek tekinti, szerinte Panaitios legfeljebb közvetíthette azt. Az elmélet tényleges megfogalmazójának Cicerót tartja. Véleménye szerint a teóriát csupán a késő köztársaságkorban alkalmazták a római uralomra, tehát csak egy utólagos magyarázat volt, nem pedig a birodalom terjeszkedésével egykorú.

²⁸⁵ Cic. *off.* III 12, 51: „Az ilyen jellegű ügyekben (ti. amikor úgy látszik, hogy a hasznosság ellentétben áll a jóval), mást szokott helyesnek tartani Babiloni Diogenés, a nagy és tekintélyes sztoikus, és mást az ő tanítványa, az igen éleselméjű Antipatros; az utóbbi szerint mindent fel kell tární, hogy ne legyen olyan dolog, amit az eladó tud, de a vevő nem tud; Diogenés pedig úgy gondolja, hogy az eladónak olyan mértékben kell a hibákat elárulnia, ahogyan a polgárjog meghatározza, minden mást, ha csalás nélkül teszi, megtehet, és mivel elad, akarhat a legkedvezőbben eladni.” (In huiusmodi causis – scil. cum repugnare utilitas honestati videatur – aliud Diogeni Babylonio videri solet, magno et gravi Stoico, aliud Antipatro, discipulo eius, homini acutissimo; Antipatro omnia patefacienda, ut ne quid omnino, quod venditor norit, emptor ignoret, Diogeni venditorem, quatenus iure civili constitutum sit, dicere vitia oportere, cetera sine insidiis agere et, quoniam vendat, velle quam optime vendere.).

²⁸⁶ Ezt lásd a 69–72. oldalakon.

mokban) idézett Platón-szövegek megfelelnek a Karneadés által idézett Platón-szövegeknek.²⁸⁷

Másodszor: az nagyon valószínű, hogy a Laelius által mondottak a sztoikus filozófia nézetei, mivel (a sztoikusokat támadó) Karneadésnak válaszolniak, kifejtik a természeti törvény koncepcióját, az igazságosság alapjának a természetet tekintik, és csak az erényt nevezik (valódi vagy erkölcsi) jónak. Panaitios előtti sztoikus filozófus viszont nem lehet a szövegrész forrása, mert itt arról olvashatunk, hogy „az urak azonban úgy tartják korában a rabszolgáikat, ahogyan a lélek legjobb része, azaz a bölcsesség, ugyanannak a léleknek rossz és gyenge részeit, azaz a vágyakat, dühkitöréseket és egyéb indulatokat.”²⁸⁸ Márpedig a lélekben két képesség, illetve rész megkülönböztetése (ti. hogy az értelem parancsol az emócióknak) Panaitiosnál jelenik meg először a Sztoában.²⁸⁹ Ez a sajátság még Poseidóniosnál található meg, tehát ő lehetne még a filozófus, akinek nézeteit Laelius képviseli. Az elmélet azonban az emberek között alapvető különbségeket tételez fel (azt állítva, hogy egyeseknek hasznos a szolgaság). Poseidónios ezzel szemben teljesen magáévá tette a korai Sztoának az emberek egyenlőségéről szóló tanítását: hangsúlyozta, hogy a természet a barbárokat és a rabszolgákat is felruházza az emberi méltósággal.²⁹⁰ Emiatt Poseidónios ki kell zárunk mint az elmélet lehetséges megfogalmazóját. Strasburger ugyanezért akarja kizárni Panaitioszt is: szerinte ugyanis a laeliusi gondolatmenetnek a megfogalmazása Panaitios részéről opportunistá árulás lenne, mivel ez az elmélet elárulja a sztoikus „minden ember egyenlő” elvet.²⁹¹ Strasburger talán azért gondolkodhatott így Panaitiosról, mert van Straaten fragmentum-gyűjteményéből indult ki Panaitios nézeteinek meghatározásakor, amelyben nem szerepelnek olyan fragmentumok, melyek az emberek közti megkülönböztetésekre mutatnak Panaitios filozófiájában. Panaitios gondolatrendszerének azonban éppen az az egyik pillére, hogy különbséget kell tenni az emberek között képességeiket, lehetőségeiket, körülményeiket és ezekből következően a hozzájuk illő cselekedete-

²⁸⁷ ALESSE (1994, 122–3).

²⁸⁸ Cic. *rep.* III 25, 37: domini autem servos ita fatigant, ut optima pars animi, id est sapientia, eiusdem animi vitiosas imbecillasque partes, ut libidines, ut iracundias, ut perturbationes ceteras.

²⁸⁹ Lásd a *Panaitios élete és etikai tanítása* című fejezetet, a 30. oldalt.

²⁹⁰ STRASBURGER (1965, 48).

²⁹¹ STRASBURGER (1965, 51).

ket, azaz kötelességeiket (*kathékonta*) illetően. Erről szól az ember négy szerepéről (*persona/prosōpon*) alkotott nézete és az illendőség (*decorum/prepon*) figyelembevételének elmélete.²⁹² (Kevésbé lényeges, de ugyancsak az emberek közti – természettől fogva meglévő – különbségeket hangsúlyozza Panaitios akkor, amikor a „klíma-elméletet” vallja: eszerint ugyanis a különböző éghajlatú és földrajzi adottságú vidékeken különböző testi-lelki tulajdonságokkal rendelkező emberek születnek.²⁹³) Visszaszorul az egyenlőség gondolata két újradefiniált kardinális erény, az igazságosság és a (bátorságot felváltó) lelki nagyság (*magnanimitas/megalopsychia*) fogalmában is, ugyanis ezek az erények a kiemelkedő egyénnek különleges kötelezettségeket írnak elő.²⁹⁴ Panaitios tehát egyrészt nem tekintette egyenlőknek az embereket, másrészt viszont megkülönböztetett két képességet a lélekben: ezek alapján ő lehet az a sztoikus, akinek az elméletét Laelius képviseli.

Harmadszor: a karneádési kritika cáfolatának lényeges része kellett legyen a jó (*honestum* – ennek egyik formája az igazságosság) és a hasznos (*utile*) egybeesésének tézise. Az akadémikusok és a peripatetikusok azt állítják, hogy az erkölcsi jó előrébb való a hasznosnál, és nem esik egybe vele (szerintük van olyan erkölcsi jó, amely nem hasznos, és olyan haszon, amely erkölcsileg nem jó). A Sztoának viszont hagyományos tanítását jelenti a jó és a hasznos egybeesése, de Panaitiosnál különös hangsúlyt is kap. Azt állítja, hogy a jó és a hasznos nem állhat egymással ellentétben, ha mégis ellentétben állni látszanak, az csak azért lehetséges, mert nem valódi,

²⁹² Ezeket lásd *Az illendőség fogalma* című fejezetben, a 114–123. oldalakon.

²⁹³ Cíc. *div.* II 46, 96 (ALESSE frg. 140, VAN STRAATEN frg. 74): Hogyan? Különböző helyeken nem különböző emberek születnek? Könnyű végigvenni, hogy milyen testi és lelki különbségek vannak az indek, perzsák, etiópok és szírek között, úgyhogy hihetetlen eltérések és különbségek léteznek... (Quid? dissimilitudo locorum nonne dissimilis hominum procreationes habet? quas quidem percurrere oratione facile est, quid inter Indos et Persas, Aethiopas et Syros differat corporibus, animis, ut incredibilis varietas dissimilitudoque sit...).

Procl. *in Plat. Tim.* I 162, 11–15 (ALESSE frg. 157, VAN STRAATEN frg. 76): „Panaitios és néhány más platónikus az időjárás jelenségek között az évszakok mérsékelt voltáról tudta, hogy okos embereket hoz létre, így például hogy a mérsékelt attikai évszakok alkalmasok okos emberek létrehozására. (τὴν δὲ εὐκρασίαν τῶν ὥρων τὴν τῶν φρονίμων οἰστικὴν Παναίτιος μὲν καὶ ἄλλοι τινὲς τῶν Πλατωνικῶν ἐπὶ τῶν φαινομένων ἤκουσαν, ὥς τῆς Ἀττικῆς διὰ τὰς ὥρας τοῦ ἔτους εὖ κεκραμένως ἐπιτηδείως ἐχούσης πρὸς τὴν τῶν φρονίμων ἀνδρῶν ἀπογέννησιν.).

²⁹⁴ Lásd ezt részletesen a 69–72. oldalakon.

csak látszólagos ez a haszon.²⁹⁵ A helyesen felfogott önérdék tehát igazi haszon, és így egyaránt hasznot jelent mindenkinek, és egyszersmind igazságos is. Ezt a gondolatot – bár erről nem maradtak ránk Panaitios szavai – az államok közötti kapcsolatok szintjén is értelmezhetjük: amennyiben a birodalmat létrehozó államnak valódi hasznot jelent a birodalom fennállása, akkor ugyanúgy hasznos lesz az alávetett államoknak is, és akkor igazságos is lesz. Panaitiosnak ezek a nézetei tehát alkalmasok Karneadás álláspontjának cáfolatára.

Negyedszer: összhangban vannak a *De re publicá*ban kifejtett elmélettel Panaitiosnak azok a fragmentumai, melyekben az alárendeltségről, illetve a hatalomgyakorlásról mutatja ki, hogy a természettel összhangban állnak, és így igazolja jogosságukat. Azt állítja ugyanis, hogy a vezető szerepre irányuló törekvés az ember négy alapvető hajlama (*aphormai*) közül kettőnek is a kiteljesítését jelenti, tehát egyenesen erény: az igazságosság és a lelki nagyság erényét is megvalósítjuk, ha megfelelően törekszünk a vezető szerepre. Az egyik alapvető hajlama ugyanis arra ösztönzi az embert, hogy kiemelkedjen, első akarjon lenni (*appetitio principatus*), úgyhogy az arra méltó lélek

²⁹⁵ Cic. *off.* III 7, 34 (ALESSE frg. 104, VAN STRAATEN frg. 102): „Hanem mindenekelőtt a következőkben kell megvédeni Panaitioszt: nem a hasznosról állította azt, hogy bizonyos körülmények között ellentétbe kerülhet a tisztességgel – ilyesmit ugyanis nem mondhatott –, hanem arról, ami hasznosnak látszik. Gyakran tesz tanúbizonyságot arról, hogy valójában semmi sem hasznos, ami egyszersmind ne lenne tisztességes is, és semmi sem tisztességes, ami egyszersmind ne lenne hasznos...” (ford. HAVAS – KISS 2007; Ac primum in hoc Panaetius defendendus est, quod non utilia cum honestis pugnare aliquando posse dixerit – neque enim ei fas erat – sed ea, quae viderentur utilia. Nihil vero utile, quod non idem honestum, nihil honestum, quod non idem utile sit, saepe testatur...).

Cic. *off.* III 3, 12 (ALESSE frg. 75, VAN STRAATEN frg. 101): „Ha Panaitios olyan ember lett volna, aki szerint azért kell erényesnek lenni, mert az haszonnal jár – hasonlóképpen azokhoz, akik a törekvésre érdemes dolgokat vagy a gyönyörrel vagy a fájdalommentességgel mérik –, akkor mondhatta volna, hogy a hasznosság időnként ellentétbe kerül a tisztességgel. Ám mivel olyan emberről van szó, aki egyedül azt ítéli jónak, ami tisztességes, és aki szerint az, ami ezzel ellentétes, a hasznosságnak valamiféle látszata alapján az életet sem jobbra nem teszi, ha rendelkezésre áll, sem rosszabbá, ha nélkülözzük, ezért hát úgy tűnik fel, nem lett volna szükség arra, hogy fontolóra vegye azt az esetet, amikor azt, ami tisztességes, azzal vetjük össze, ami hasznosnak látszik.” (ford. HAVAS – KISS 2007; Quodsi is esset Panaetius, qui virtutem propterea colendam diceret, quod ea efficiens utilitatis esset, ut ii, qui res expetendas vel voluptate vel indolentia metiuntur,liceret ei dicere utilitatem aliquando cum honestate pugnare. Sed cum sit is, qui id solum bonum iudicet, quod honestum sit, quae autem huic repugnent specie quadam utilitatis, eorum neque accessione meliorem vitam fieri nec decessione peiorem, non videtur debuisse eiusmodi deliberationem introducere, in qua quod utile videretur cum eo, quod honestum est, compararetur.

„nem akar másnak engedelmeskedni csak mesterének vagy tanítójának vagy a hasznosság miatt annak, aki hatalmát igazságosan és törvényesen gyakorolja.”²⁹⁶ amennyiben ennek a hajlamnak megfelelően cselekszünk, akkor a lelki nagyság (*magnanimitas/megalopsychia*) erényét gyakoroljuk. (Ennek az *aphormé*nek a definíciójából viszont nemcsak az olvasható ki, hogy a vezető szerepre törekvés a természettel összhangban áll, hanem az is, hogy az ember természettől hajlik arra is, hogy elfogadja az igazságos hatalmat maga felett.) A másik alapvető hajlama pedig arra készíti az embert, hogy gondoskodjon a gyerekeiről, a családjáról és az oltalmára szorulókról, valamint hogy másokkal közösségeket alkosson és anyagi eszközeivel, képességeivel, valamint szorgalmával a közösség javára legyen.²⁹⁷ Ha ennek a hajlamnak megfelelően cselekszünk, akkor az igazságosság erényét gyakoroljuk,²⁹⁸ mely tehát megköveteli a gyengébbekről, kevésbé kiválókról való gondoskodást és védelmezésüket az igazságtalanság ellen.²⁹⁹ Amint látható,

²⁹⁶ Cic. *off.* I 4, 13 (ALESSE frg. 55, VAN STRAATEN frg. 98.): lásd idézve *A lelki nagyság fogalma* című fejezetben, a 419. jegyzetben.

²⁹⁷ Cic. *off.* I 4, 12 (ALESSE frg. 55, VAN STRAATEN frg. 98): „Ugyancsak az értelem erejével kapcsolja össze a természet az egyik embert a másikkal a nyelv és az életmód közösségében. Mindenekelőtt különleges szeretetet olt beléje azok iránt, akiket a világra hozott, arra serkenti, hogy emberi társadalmat alkosson, amelyben maga is részt vesz, és igyekezik előteremteni, ami megkönnyíti az életet nemcsak saját magának, hanem házastársának, gyermekeinek és azoknak, akik számára kedvesek, és akikre vigyázniuk kell. Ez a gondoskodás éleszti és sokszorozza meg tenni akarását.” (ford. HAVAS – KISS 2007; Eademque natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem ingeneratque inprimis praecipuum quendam amorem in eos, qui procreati sunt impellitque, ut hominum coetus et celebrationes et esse et a se obiri velit ob easque causas studeat parare ea, quae suppedient ad cultum et ad victum, nec sibi soli, sed coniugi, liberis, ceterisque quos caros habeat tuerique debeat, quae cura exsuscitat etiam animos et maiores ad rem gerendam facit.).

²⁹⁸ Mely többet követel az embertől, mint a korai Sztoa igazságosság-fogalma, mely szerint mindenkinek meg kell adnunk, ami megilleti. vö. Stob. II 84. 4: “az a habitus, amely kinek-kinek értéke szerint oszt” (ford. STEIGER 1983; ἔξις ἀπονεμητικὴ τοῦ κατ’ ἀξίαν ἐκάστῳ...

²⁹⁹ Cic. *off.* I 9, 28 (ALESSE frg. 116): Ezért látnunk kell, hogy nem elég az, amit Platón mond a filozófusokról, hogy azért igazságosak, mert az igazság kutatásával foglalkoznak, és mert azokat a dolgokat megvetik és semmibe veszik, amelyek után a legtöbben hevesen törekszenek és amelyekért harcolni szoktak egymással. Ugyanis így az igazságosság egyik nemét megvalósítják azáltal, hogy igazságtalanságot mégis elkövetésével nem ártanak másoknak, viszont egy másfajta igazságtalanságot mégis elkövetnek: megakadályozza ugyanis őket a tudásra való törekvésük, és így magukra hagyják azokat, akiket védelmezniük kellene.” (Itaque videndum est, ne non satis sit id, quod apud Platonem est in philosophos dictum, quod in veri investigatione versentur quodque ea, quae plerique vehementer expetant, de quibus inter se digladiari soleant, contemnant et pro nihilo putent, propterea iustos esse.

a lelki nagyság és az igazságosság erénye szorosan összefügg, ahogyan azt egyébként Panaitios ki is emeli:³⁰⁰ a lelki nagyság a (minél szélesebb körű) vezető szerep elérésére törekszik, és nagy tetteket hajt végre a közösség érdekében, az igazságosság pedig a megszerzett vezető szerep birtokában a kevésbé kiemelkedőket védelmezi, róluk gondoskodik. Ennek a két erénynek kell tehát érvényesülnie az igazságos hatalomgyakorlás során. Ha ezeket a gondolatokat az államok szintjén értelmezzük: a vezető szerepre törekvés, azaz a birodalomépítés és a birodalom fenntartása – ha megfelelő formában valósul meg – a természettel összhangban áll, helyénvaló, ésszerű cselekvés, azaz kötelessége az erre alkalmas államoknak.

Ötödször: Karneadés azt állította, hogy az okosság és az igazságosság szemben áll egymással, és ezzel a korai Sztoának az erények egységéről vallott tanítását kétségbe vonta. Panaitios viszont – valószínűsíthetően

Nam alterum iustitiae genus assequuntur, in inferenda ne cui noceant iniuria, in alterum incidunt; discendi enim studio impediti, quos tueri debent, deserunt.)

Cic. off. I 7, 23 (ALESSE frg. 70): „Az igazságtalanságnak két fajtája van: az egyik elkövetők lelkén szárad, a másik azokén, akik a szenvedő féltől nem hárítják el a jogtalanságot, bár megtehetnék. Mert aki a haragtól és a szenvedélytől hajtva valaki ellen támadást intéz, mintegy embertársára emel kezét; aki pedig nem áll ki, nem száll szembe a jogtalansággal, bár megtehetné, ugyanúgy bűnös, mintha szüleit, barátait vagy hazáját hagyná cserben.” (ford. HAVAS – KISS 2007; Iniustitiae genera duo sunt, unum eorum, qui inferunt, alterum eorum, qui ab iis, quibus infertur, si possunt, non propulsant iniuriam. Nam qui iniuste impetum in quempiam facit aut ira aut aliqua perturbatione incitatus, is quasi manus afferre videtur socio; qui autem non defendit nec obsistit, si potest, iniuriae, tam est in vitio, quam si parentes aut amicos aut patriam deserat.).

³⁰⁰ Cic. off. I 19, 62–3 (ALESSE frg. 111): „De vétkes a léleknek veszélyekben és nehézségekben megmutatkozó emelkedettsége, ha nélkülözi az igazságosságot, és nem a közjóért küzd, hanem a saját hasznáért; az erénytől idegen ez a magatartás, inkább a mindenféle emberséget elutasító vadságot jellemzi. Ezért helyesen határozzák meg a sztoikusok a bátorságot, amikor olyan erénynek nevezik, amely az igazságosságért küzd. Ezért senki sem tett szert dicsőségre, aki a bátorság hírére csellel és csalással szerezte meg: semmi sem lehet jó, ami nélkülözi az igazságosságot. Ezért kiváló Platónnak a következő mondata: nem csak azt a tudást kell inkább ravaszságnak nevezni, mint bölcsességnek, amely híján van az igazságosságnak, hanem azt a veszélyek vállalására kész lelket is inkább a vakmerőség, mint a bátorság elnevezés illeti meg, amelyet nem a közérdek ösztönöz.” (Sed ea animi elatio, quae cernitur in periculis et laboribus, si iustitia vacat pugnatque non pro salute communi, sed pro suis commodis, in vitio est; non modo enim id virtutis non est, sed est potius immanitatis omnem humanitatem repellentis. Itaque probe definitur a Stoicis fortitudo, cum eam virtutem esse dicunt propugnantem pro aequitate. Quocirca nemo, qui fortitudinis gloriam consecutus est insidiis et malitia, laudem est adeptus: nihil enim honestum esse potest, quod iustitia vacat. Praeclarum igitur illud Platonis: "Non," inquit, "solum scientia, quae est remota ab iustitia calliditas potius quam sapientia est appellanda, verum etiam animus paratus ad periculum, si sua cupiditate, non utilitate communi impellitur, audaciae potius nomen habeat, quam fortitudinis.")

Karneadés kritikájára adott válaszként – bizonyította, hogy összhangban állnak egymással az okosság és az igazságosság. Az újradefiniált igazságosság ugyanis kiemelt szerepet kap egész etikai rendszerében: azt állítja, hogy a többi erény csak akkor valósul meg, hogyha az igazságosság is hozzájuk járul.³⁰¹ Külön kifejti ezt a lelki nagyságra (illetve bátorságra) nézve,³⁰² az okossággal kapcsolatban pedig egyetértően idézi Platón szövegét, mely szerint az igazságosság hiányában csak ravaszságról beszélhetünk.³⁰³ A fragmentumokból kiolvasható az igazságosságnak két további sajátága, melyeknek szintén szerepük lehet a Karneadésnek adott válaszbán. Egyrészt a vezetőknek meg kell feledkezniük saját hasznukról,³⁰⁴ másrészt a társadalmi kötelezettségeken belül a prioritásokat a körülmények határozzák meg, azaz a körülményektől függ, hogy mi számít igazságosnak, vagyis hogy mit kell tennünk, hogy ne ártsunk másnak és a közösség hasznára legyünk.³⁰⁵

³⁰¹ Cic. *off.* I 19, 62–3 (ALESSE frg. 111): „nem lehet (erkölcsi) jó az, ami nélküli az igazságosságot...” (nihil enim honestum esse potest, quod iustitia vacat...).

³⁰² Cic. *off.* I 19, 62–3 (ALESSE frg. 111): lásd fenn idézve a 300. jegyzetben.

³⁰³ Cic. *off.* I 19, 62–3 (ALESSE frg. 111): „Ezért kiváló Platónnak a következő mondata: nem csak azt a tudást kell inkább ravaszságnak nevezni, mint bölcsességnek, amely híján van az igazságosságnak...” (Praeclarum igitur illud Platonis: "Non," inquit, "solum scientia, quae est remota ab iustitia calliditas potius quam sapientia est appellanda...")

³⁰⁴ Cic. *off.* I 25, 85 (ALESSE frg. 113): „Általában, akik az állami életben vezető szerepet szándékoznak játszani, tartsák szem előtt Platón két tanácsát: először is úgy örködjének polgártársaik érdekei fölött, hogy minden cselekedetük erre irányuljon, saját hasznukkal sem törődve; másodsor az állam egész testét ápolják, nehogy míg egyik részéről gondoskodnak, a többit elhanyagolják.” (ford. HAVAS – KISS 2007; Omnino qui rei publicae praefuturi sunt duo Platonis praecepta teneant: unum, ut utilitatem civium sic tueantur, ut quaecumque agunt, ad eam referant obliti commodorum suorum, alterum, ut totum corpus rei publicae curent, ne, dum partem aliquam tueantur, reliquas deserant.).

³⁰⁵ Cic. *off.* I 18, 59 (ALESSE frg. 91): „De mindezeket a kötelességeinket teljesítve, ügyelnünk kell arra, hogy kinek mire van leginkább szüksége, mit tudnak elérni nélkülünk, mit nem. Így az a sorrend, amit baráti kapcsolataink határoznak meg, nem esik egybe azzal, amit a külső körülmények követelnek, és vannak kötelességek, amelyekkel egyeseknek inkább tartozunk, mint másoknak. A termés begyűjtésében inkább szomszédodnak segítesz, mint testvérednek vagy barátodnak, de ha a törvényszéken perre kerül sor, elsősorban rokonodat és barátodat, nem pedig szomszédodat véded.” (ford. HAVAS – KISS 2007 – kisebb módosítással; ...Sed in his omnibus officiis tribuendis videndum erit, quid cuique maxime necesse sit et quid quisque vel sine nobis aut possit consequi aut non possit. Ita non idem erunt necessitudinum gradus qui temporum, suntque officia, quae aliis magis quam aliis debeantur, ut vicinum citius adiuveris in fructibus percipiendis quam aut fratrem aut familiarem, at, si lis in iudicio sit, propinquum potius et amicum quam vicinum defenderis.); vö. ALESSE (1994, 140–2, 147–8); összhangban van ezzel a cselekedetek

Hatodszor: Panaitios olyan módon értelmezi újra az erényeket, hogy mindegyiknek a közösségi vonatkozását hangsúlyozza ki: csak úgy lehet az erényeket (az igazságosságot, a *megalopsychiát* és a mértékletességet, illetve a *prepont*) megvalósítani, ha a közösségért tevékenykedünk és igénybe vesszük az emberek segítségét. Ez azt is jelenti, hogy életünk célját, a boldogságot (az erények szerinti életet) csak a közösség tagjaként valósíthatjuk meg. Ez a nézet radikális szakítást jelent a Sztoa erény- és boldogságfogalmával, amely – akárcsak más III. századi filozófiai iskolák etikai tanítása – az individuumot önmagában nézte, és az *autarkeia* megvalósításával kecsegtette.³⁰⁶ Panaitios tanítása visszatérést jelent a klasszikus kor etikai rendszereihez, amelyek az egyénre mindig mint a politikai közösség, a *polis* tagjára tekintettek. Panaitios viszont, amikor közösségről beszél, nyilvánvalóan nem a *polis*-ra gondol, hanem egy más jellegű állami közösség tagjának tekintti az embert. Ez nem lehet más, mint a Római Birodalom. Amennyiben pedig Panaitios valóban alapvető, szükségszerű és valószínűleg (már az életútjából adódóan is, de a fentiek szerint úgyszintén) pozitív adottságnak ítélte a Római Birodalom fennállását, akkor feltehetően igyekezett ezt elméletileg is alátámasztani.

Az említett érvek alapján elmondhatjuk, hogy ha kizárólag az általánosan elfogadott Panaitios-fragmentumokból indulunk ki, akkor is belátható, hogy Panaitios gondolatrendszere összhangban van a birodalom igazságosságáról szóló teóriával, sőt nagyon valószínű, hogy Laelius a *De re publicā*-ban Panaitios nézeteit képviseli. Ezzel szemben sem a *De re publicā*-ban olvasható szövegrész, sem a panaitiosi fragmentumok nem alkalmazzák az elméletet a birodalmat létrehozó állam és a meghódított államok kapcsolatára és így a Római Birodalom és az alávetett államok viszonyára sem, bár valószínűsíthető, hogy Panaitios ezt az alárendeltségi

megfelelő sorrendjéről, illetve időpontjáról (*eutaxia*; *eukairia*) szóló tanítás: Cic. *off.* I 40, 142.

³⁰⁶ A korai Sztoának is volt azonban társadalmi–politikai tanítása. Eszerint, mivel az ember természettől társas lény, kötelessége a politizálás, helytelen a visszavonultság. A társadalom javát kell szolgálnia: bátorítania kell az erényt, és vissza kell szorítania a vétkeket. Ennek megfelelően a sztoikusok számára a társadalmi szerepvállalás területét a nevelés (tanítás, írás) és a törvényhozás jelentette, esetleg egy uralkodó mellett töltöttek be tanácsadói szerepet. vö. SCHOFIELD (2000, 447). Panaitios azonban a korai sztoikusoknál sokkal lényegesebbnek tartja a közösség szerepét, és jelentősebb kötelességeket tulajdonít vele szemben az embernek.

viszonyt tarthatta szem előtt. Egyes kutatók szerint³⁰⁷ az első, aki ezt megteszi, Panaitios tanítványa és sztoikus filozófusként utóda, Poseidónios volt, aki egyszersmind történetíróként Polybios művét folytatta. Egyik fennmaradt töredékében³⁰⁸ jónak és hasznosnak tekinti egy kevésbé kiváló nép alárendeltségét egy kiválóbbnak: a mariandynosok ugyanis szellemi képességeik gyengesége miatt önként alávetették magukat a náluk kiválóbb népnek, Hérakleia Pontika lakosainak, hogy nekik szolgáljanak, tőlük pedig ők védelmet kapjanak. Emellett még arról is értesülünk, hogy a mariandynosok önállóan nem is tudnának létezni. Itt tehát valóban megtalálható a panaitiosi elmélet legtöbb eleme: a kiválóbbak vezetnek, és az alávetetteknek is haszonnal jár ez a viszony. Egy fontos elem azonban hiányzik, miszerint az uralomnak az alávetettek jobbá válását kell szolgálnia. Emiatt egyáltalán nem biztos, hogy ezen a helyen a panaitiosi elmélet jelenik meg. Az elméletnek a Római Birodalomra való alkalmazását pedig – a közkeletű vélemény szerint³⁰⁹ – először a Strabónnál megtalálható Poseidónios-töredékekben³¹⁰ olvashatjuk: az alávetett népek számára a

³⁰⁷ CAPELLE (1932, 99–100), ERSKINE (1990, 201).

³⁰⁸ Athen. *deipn.* VI 84 p. 263c–d (FGrH: Poseidonios frg. 8): „Poseidónios, a sztoikus filozófus, történeti művének XI. könyvében azt állítja, hogy ’sokan, mivel értelmük gyengesége miatt nem képesek megvédeni magukat, a náluk bölcsőbbek szolgálatába adják magukat, hogy tőlük megkapják az élethez szükséges dolgokat, ők maguk pedig megadják nekik azokat a szolgáltatásokat, amikre pedig ők képesek. Ezen a módon rendelték alá magukat a mariandynosok Hérakleia lakóinak, és ígérték meg, hogy mindaddig szolgálatukban fognak állni, amíg a hérakleiaiak megadják nekik, amiben szükségüket szenvednek. Emellett kikötötték azonban még azt is, hogy közülük senkit sem lehet eladni a hérakleiaiak területén kívülre, hanem mindannyiuknak a saját területükön kell maradniuk.’” (Ποσειδώνιος δέ φησιν ὁ ἀπὸ τῆς στοᾶς ἐν τῇ τῶν ἱστοριῶν ἐνδεκάτῃ ‘πολλοὺς τινας ἑαυτῶν οὐ δυναμένους προίστασθαι διὰ τὸ τῆς διανοίας ἀσθενὲς ἐπιδοῦναι ἑαυτοὺς εἰς τὴν τῶν συνεωτέρων ὑπηρεσίαν, ὅπως παρ’ ἐκείνων τυγχάνοντες τῆς εἰς τὰ ἀναγκαῖα ἐπιμελείας αὐτοὶ πάλιν ἀποδιδῶσιν ἐκείνοις δι’ αὐτῶν ἅπερ ἂν ὧσιν ὑπηρετεῖν δυνατοί, καὶ τοῦτο τῷ τρόπῳ Μαριανδυνοὶ μὲν Ἡρακλεώταις ὑπετάγησαν, διὰ τέλους ὑποσχόμενοι θητεύσειν παρέχουσιν αὐτοῖς τὰ δέοντα, προσδιαστελλόμενοι μηδενὸς αὐτῶν ἔσεσθαι πρᾶσιν ἔξω τῆς Ἡρακλεωτῶν χώρας, ἀλλ’ ἐν αὐτῇ μένειν τῇ ἰδίᾳ χώρᾳ.’).

³⁰⁹ CAPELLE (1932, 101–3); ugyanígy WALBANK (1965, 13–4) és őket követi ERSKINE (1990, 201).

³¹⁰ Strabo III 2. 5, c 144: „Hozzájárul még, hogy a kalózokat már kiirtották, s így most béke van, úgyhogy a hajózók teljes biztonságban vannak.” (ford. FÖLDY 1977; πρόσεστι δὲ καὶ ἡ νῦν εἰρήνη, τῶν λησθηρίων καταλυθέντων, ὥσθ’ ἡ σύμπασα ὑπάρχει ῥαστώνῃ τοῖς πλοῖζομένοις.).

Strabo III 3. 5, c 154.: „A Tagos és az artabrosok közötti területen mintegy 30 néptörzs lakik, bár földjük terményekben, állatokban, arany, ezüst és hasonló ércék tömegében igen gazdag, mégis a legtöbbjük a földművelő élettel felhagyva, rablásban és állandó háborús-

római uralom hasznát jelent a kalózok és a rablásból élő népek tevékenységének felszámolása és így a rend és béke biztosítása, valamint az útépitések miatt.³¹¹ Valójában azonban ezeket a helyeket még kevésbé lehet a panaitiosi elmélet konkrét alkalmazásának tekinteni, mint a fentebbi, a mariandynosokkal kapcsolatos szövegrészt, mert mindössze egy eleme jelenik meg az elméletnek (hogy ti. haszonnal jár az uralom).

A következő oldalakon összegyűjtött polybiosi részletek azt kívánják alátámasztani, hogy a panaitiosi elméletnek a Római Birodalom és az alávetett államok viszonyára való alkalmazása Polybiosnál jelenik meg először.

kodásban töltötte életét, mind egymással, mind szomszédaikkal hadakozva a Tagos másik partján, míg ennek a rómaiak véget nem vetettek, amennyiben leverték őket, s legtöbb városukat faluvá tették, némelyeket pedig még jobban benépesítettek gyarmatosokkal.” (ford. FÖLDY 1977; ἔθνη μὲν οὖν περὶ τριάκοντα τὴν χώραν νέμεται τὴν μεταξύ Τάγου καὶ τῶν Ἀρτάβρων· εὐδαίμονος δὲ τῆς χώρας ὑπαρχούσης κατὰ τε καρποὺς καὶ βοσκήματα καὶ τὸ τοῦ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ τῶν παραπλησίων πλῆθος, ὅμως οἱ πλείους αὐτῶν τὸν ἀπὸ τῆς γῆς ἀφέντες βίον ἐν ληστηρίοις διετελουν καὶ συνεχεῖ πολέμῳ πρὸς τε ἀλλήλους καὶ τοὺς ὁμόρους αὐτοῖς διαβαίνοντες τὸν Τάγον, ἕως ἔπαυσαν αὐτοὺς Ρωμαῖοι ταπεινώσαντες καὶ κόμας ποιήσαντες τὰς πόλεις αὐτῶν τὰς πλείστας, ἐνίας δὲ καὶ συνοικίζοντες βέλτιον.).

Strabo III 3. 8, c 156: „Durvaságuk és vadságuk nem egyedül a háborúskodás következménye, hanem a nagy messzeségé is; a hozzájuk vezető hajó- és országút ugyanis hosszú, s minthogy másokkal nem érintkeznek, társas és emberszerető vonásaikat elvesztették. Most mégis kevésbé szenvednek ebben a béke és a rómaiak bejövetele miatt, akiknek azonban ebben kevésbé van részük, féktelenebbek és vadabbak.” (ford. FÖLDY 1977; Τὸ δὲ δυσήμερον καὶ ἀγριῶδες οὐκ ἐκ τοῦ πολεμεῖν συμβέβηκε μόνον ἀλλὰ καὶ διὰ τὸν ἐκτοπισμὸν· καὶ γὰρ ὁ πλοῦς ἐπ’ αὐτοὺς μακρὸς καὶ αἱ ὁδοί, δυσεπίμικτοι δ’ ὄντες ἀποβεβλήκασι τὸ κοινωνικὸν καὶ τὸ φιλόφθονον. ἦττον δὲ νῦν τοῦτο πάσχουσι διὰ τὴν εἰρήνην καὶ τὴν τῶν Ρωμαίων ἐπιδημίαν· ὅσοις δ’ ἦττον τοῦτο συμβαίνει, χαλεπώτεροί εἰσι καὶ θηριωδέστεροι.).

³¹¹ STRASBURGER (1965, 46–8) szerint a Senecánál (Sen. ep. mor. 90. 4–6) és Strabónnál lévő Poseidónios-részek rokonok a *De re publicá*-ban olvasható teóriával, de nem szabad ezeket a gondolatokat Poseidóniosnak a római uralomról vallott felfogása lényegének tartani, mert akkor egy idealizáló leegyszerűsítést követnénk el. Poseidónios ugyanis sokkal realistább ennél, mert bár elismeri a római uralom áldásait, fennmaradt töredékeiben többször ír a rómaiak erkölcsi romlásáról, a római és itáliai kereskedők kapzsiságáról és az általuk folytatott brutális kizsákmányolásról, a római adóbérlők kegyetlen mohóságáról, a polgárháborúk szörnyű önpusztításáról stb.

A panaitiosi elmélet Polybiosnál

Az igazságos uralom jellemzőivel már évszázadok óta foglalkoztak a filozófusok, rétorok, történétírók, a hellenisztikus korban pedig különösképpen kedvelt és aktuális téma lett. Az igazságos uralom leírásakor több elem különféle összekapcsolását találhatjuk meg az egyes szerzőknél. Jellemző például az a szofistákig visszavezethető gondolat, hogy a kiválóbbnak kell uralkodnia a silányabbakon.³¹² Közhelyszerű gondolat, hogy a jó uralkodónak a lehető legtöbb erénnyel kell rendelkeznie, melyek közül a hellenisztikus korban különösen a következők megléte lesz fontos: emberségesség, lelki nagyság, gyakorlati okosság, szelídség, mértékletesség, bátorság, szorgalom, műveltség (*philanthrópia*, *megalopsychia*, *phronésis*, *praotés*, *sóphrosyné*, *andreia*, *philoponia*, *paideia*). A „jó királyság” hellenisztikus eszméje szerint az egyeduralkodó legitimitása elsősorban az alattvalóknak nyújtott jótéteményein nyugszik. Ilyen jótéteményt jelentenek az uralma által biztosított gazdasági előnyök, a birodalom katonai védelme és a kultúra terjesztése. A klasszikus korig nyúlik vissza a gondolat, hogy csak az az egyeduralom nevezhető jónak, azaz királyságnak (és nem tyrannisnak), amelynek az alapja az alattvalók önkéntes engedelmeskedése.³¹³ Arra számtalan bizonyítékot találhatunk, hogy Polybios ismerte ezeket az elméleteket, és ő maga is ezek alapján ítélte meg és mutatta be az uralkodókat, vezetőket.³¹⁴ Ennek illusztrálására néhány helyet elegendő idéznünk. Így például az V. könyv egyik rövid kitérőjében a következőket olvashatjuk: „a *tyrannosz*ra az a magatartás jellemző, hogy másoknak ártva félelemmel uralkodik az alattvalók akarata ellenére, miközben gyűlölik őt és ő is gyűlöli az alattvalóit; ezzel szemben a királyra az jellemző, hogy mindenkivel jót tesz, szeretik az alattvalók jótékonysága és emberségessége miatt, és olyanokat vezet és irányít, akik önként engedelmeskednek neki.”³¹⁵ A VI. könyvben azt állítja Polybios, hogy

³¹² Plat. *gorg.* XXXIX 483d; XLIV 490a; XLVI 491c–d; Plat. *resp.* IX 13. 590d.

³¹³ Plat. *resp.* III 22. 417b; Cic. *rep.* II 45.

³¹⁴ WELWEI, K. W.: Könige und Königtum im Urteil des Polybios. Köln 1963 eredményeit foglalja össze egyetértően ECKSTEIN (1985, 266–7).

³¹⁵ Pol. V 11. 6: τυράννου μὲν γὰρ ἔργον ἐστὶ τὸ κακῶς ποιοῦντα τῷ φόβῳ δεσπόζειν ἀκουσίῳ, μισούμενον καὶ μισοῦντα τοὺς ὑποταττομένους· βασιλέως δὲ τὸ πάντας εὖ ποιοῦντα, διὰ τὴν εὐεργεσίαν καὶ φιλανθρωπίαν ἀγαπώμενον, ἐκόντων ἡγεῖσθαι καὶ προστατεῖν.

„kétségkívül nem minden egyeduralmat lehet királyságnak nevezni, hanem csak azokat, amelyeket önként fogadnak el az alattvalók, és amelyeket inkább a józan ész kormányoz, nem a félelem és az erőszak.”³¹⁶ A VII. könyvben a jó uralkodónak tekintett Hierónról olvasható, hogy „ötven-négy éves uralma alatt megőrizte hazája számára a békét, maga számára pedig a hatalmat anélkül hogy összeesküvések lettek volna, továbbá elkerülte az irigységet, ami együtt szokott járni a nagy tekintéllyel; és bár többször megpróbált lemondani a hatalomról, ezt közösen akadályozták meg a polgárok. Ezenkívül nagy jótevője volt a görögöknek, és erősen törekedett arra, hogy dicsőségre tegyen szert közöttük.”³¹⁷

Ezeknek az elméleteknek egyes elemei közösek a panaitiosi elmélettel. A legfontosabb különbséget hozzájuk képest az jelenti, hogy Panaitios teóriájának értelmében a hasznos, melyben az alattvalók az uralkodó államtól részesülnek, az erkölcsi épülésük jelenti, azaz hogy a kiválóbb állam (és nép) őket jó irányba vezeti, és jobbá teszi, mint ha ők magukat irányítanák,³¹⁸ így számukra hasznosabb alattvalóként, mint függetlenül élni. Még az is egy fontos különbséget jelent, hogy a királyság-elméletekben pusztán arról van szó, hogy az alattvalók jótéteményekben részesülnek, és ezért érdekükben áll alattvalónak lenni, míg Panaitiosnál maga az alárendeltségi viszony természetes és jó.

Polybios művének fennmaradt részeiben sehol sem olvasható összefüggően kifejtve az alávetettség igazolásának panaitiosi elmélete, sem annak az uralkodó, illetve függésbe került államok viszonyára vagy konkrétan a Római Birodalomra történő alkalmazása. Megtalálhatók viszont a műben az elméletnek és alkalmazásának legfontosabb elemei. *Először* is kimutatható a műből, hogy Polybios szerint létezik objektív és abszolút igazságosság: ezt maga a természet jelöli ki, és ez az igazságosság egybeesik a hasznos-

³¹⁶ Pol. VI 4. 2: οὔτε γὰρ πᾶσαν δῆπου μοναρχίαν εὐθέως βασιλείαν ῥητέον, ἀλλὰ μόνην τὴν ἐξ ἐκόντων συγχωρουμένην καὶ τῇ γνώμῃ τὸ πλεῖον ἢ φόβῳ καὶ βίᾳ κυβερνωμένην.

³¹⁷ Pol. VII 8. 4: ἔτη γὰρ πεντήκοντα καὶ τέτταρα βασιλεύσας διετήρησε μὲν τῇ πατρίδι τὴν εἰρήνην, διεφύλαξε δ' αὐτῇ τὴν ἀρχὴν ἀνεπιβούλευτον, διέφυγε δὲ τὸν ταῖς ὑπεροχαῖς παρεπόμενον φθόνον· ὅς γε πολλάκις ἐπιβαλόμενος ἀποθέσθαι τὴν δυναστείαν ἐκωλύθη κατὰ κοινὸν ὑπὸ τῶν πολιτῶν. εὐεργετικώτατος δὲ καὶ φιλοδοξώτατος γενόμενος εἰς τοὺς Ἕλληνας... További hasonló tartalmú helyek: X 35–6; VII 11; XXXVI 16. Az eszményi uralkodó képéhez egyéb helyek: ECKSTEIN (1995, 274).

³¹⁸ Persze ez a gondolat sem előzmények nélküli. Az állam legfontosabb célját már Platón is a polgárok nevelésében, erkölcsi tökéletesítésében látta.

sággal. Létezik tehát olyan haszon, mely mindenki számára az, és így meg kell különböztetni a látszólagos haszontól. Ez a gondolat pedig a panaitiosi elmélet alapja, megfogalmazásának feltétele, mivel csak ennek elfogadása mellett lehetséges azt állítani, hogy az uralom, az alávetettség mindkét fél számára igazságos és hasznos lehet. Emellett párhuzamosság látható Polybios és Panaitios gondolkodásában az igazságosság erényének tartalmát, a körülmények figyelembevételének tanítását és a lelki nagyságról vallott elképzeléseiket illetően: ezáltal tovább valószínűsödik, hogy Polybios a panaitiosi elméletnek megfelelően gondolkodott az igazságos uralomról. *Ezután* kimutatható, hogy Polybios a római államot kiválóbbnak tartotta a többi államnál törvényei, hagyományai és polgárainak erényei tekintetében. Így Rómára nézve teljesül a panaitiosi elmélet azon tétele, hogy akkor igazságos az alávetettség, hogyha a kiválóbbnak vannak a kevésbé kiválók alávetve. *Végül* igazolható az is, hogy Polybios szerint Róma alattvalójának lenni érdekében áll minden alávetett államnak. Így Rómára nézve érvényesül a műben a panaitiosi elmélet másik legfontosabb eleme, mely szerint az igazságos uralom az alávetettek hasznát is szolgálja, mert azokat jobba, igazságosabbá teszi. Még ha a mű különböző részeibe szétszórva találhatók is meg Panaitios teóriájának elemei, meglátjuk azt valószínűsíti, hogy Polybios e teóriának megfelelően gondolkodott Róma és a függésbe került államok viszonyáról.

A panaitiosi elmélet elemeinek megjelenése Polybiosnál

Panaitios azért állítja azt, hogy az alávetettség igazságos lehet, mert maga a természet mutatja ezt meg. Van tehát egy abszolút hivatkozási alapja (mint minden sztoikus filozófusnak), amely szerint egyértelmű és objektív, hogy mi a jó, az igazságos, sőt az is, hogy mi a hasznos. Kimutatható, hogy Polybios is objektív fogalomnak tartotta az igazságosságot és a hasznosságot is.³¹⁹ A VI. könyv 5–6. fejezete azt vázolja fel, honnan származik „az emberekben a jó és az igazságos, valamint ezek ellentétének az ismere-

³¹⁹ Ezzel egybevág Lehmannak az a meglátása, hogy Polybios abszolút, objektív mércét alkalmaz a történelmi események megítélésére, el tud vonatkoztatni saját politikai álláspontjától; idézi: DEININGER (1982, 434).

te.”³²⁰ A történetíró azt állítja, hogy „a természet által társulásra készített emberek”³²¹ közösségben élve szükségszerűen bizonyos tapasztalatokra tesznek szert. Ha például azt látják, hogy a gyerekek hálátlanok a szüleik iránt, vagy hogy egyesek nem viszonzják a jótetteket, a segítséget, akkor ezen megütköznek, mert tudják, hogy ez velük is megtörténhet. Az ilyen tapasztalatok révén tehát maga a természet tanít meg arra, hogy mi a jó és igazságos.³²² Eszerint nem megegyezés eredménye, hogy mit tartanak az emberek igazságosnak, hanem szükségszerűen megmutatkozik mindenkinek – még hozzá a mindenkiben meglévő „kölcsonösség vagy reciprocitás elve” révén, amely talán egyfajta igazságosság-érzet.³²³

Ahogy Panaitios megkülönbözteti egymástól a valódi hasznót (amely egybeesik az erénnyel) és a látszólagos hasznót (amely ellentétbe kerülhet az erénnyel), Polybios is kétféle értelemben beszél a haszonról. Ezt láthatjuk abban a szövegrészben, ahol az árulás, ill. az áruló fogalmát határozza meg. Azt állítja, hogy az árulók egyéni hasznuk kedvéért követik el tettüket, de ez nem igazi haszon³²⁴ (mert ha a bosszúállást valahogy sike-

³²⁰ Pol. VI 5. 10: καὶ τότε πρώτως ἔννοια γίνεται τοῦ καλοῦ καὶ δικαίου τοῖς ἀνθρώποις, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἐναντίων τούτοις.

Pol. VI 6. 7: „Így alkot mindenki fogalmát a kötelesség (hozzánk illő cselekvés) jelentéséről és elméletéről, ami a kezdete is és beteljesedése is az igazságosságnak.” (ἐξ ὧν ὑπογίνεται τις ἔννοια παρ’ ἐκάστῳ τῆς τοῦ καθήκοντος δυνάμεως καὶ θεωρίας· ὅπερ ἐστὶν ἀρχὴ καὶ τέλος δικαιοσύνης.) Az erkölcsi fogalmaknak az itt leírt kialakulása a sztoikus filozófia nézeteinek felel meg, ahogyan azt egyöntetűen elismerik a szakaszra reflektáló kutatók, így például GÄRTNER (1981, 105–7).

³²¹ Pol. VI 6. 2: πάντων γὰρ πρὸς τὰς συνουσίας ὁρμώντων κατὰ φύσιν...

³²² Pol. VI 6. 4–5: „Mivel az ember abban különbözik a többi élőlénytől, hogy egyedül ő rendelkezik értelemmel és a gondolkodás képességével, nyilvánvalóan nem valószínű, hogy elkerülje a figyelmét az említett különbség (ti. a hálátlanság a hála és megbecsülés helyett), ahogyan ez a többi élőlény esetében megtörténik, hanem helyesli a korábban történeteket (ti. a jótéteményeket, illetve a szülők gondoskodását), és elítéli az utóbbiakat (ti. a hálátlanságot), miközben a jövőt tartja szem előtt, és meggondolja, hogy hasonló dolgok történhetnek mindenkivel.” (τοῦ γὰρ γένους τῶν ἀνθρώπων ταύτη διαφέροντος τῶν ἄλλων ζῶων, ἥ μόνους αὐτοῖς μέτεστι νοῦ καὶ λογισμοῦ, φανερόν ὥς οὐκ εἰκὸς παρατρέχειν αὐτοὺς τὴν προειρημένην διαφορὰν, καθάπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων ζῶων, ἀλλ’ ἐπισημαίνεσθαι τὸ γινόμενον καὶ δυσαρεστεῖσθαι τοῖς παροῦσι, προορωμένους τὸ μέλλον καὶ συλλογιζομένους ὅτι τὸ παραπλήσιον ἐκάστοις αὐτῶν συγκυρήσει.)

³²³ Így látja HAHM (2003, 119) is: úgy gondolja, hogy Polybios szerint az együttműködésre való hajlam az emberben ösztönös, a család és a nagyobb közösség is természetből fejlődik ki, és az erkölcs forrása is a természetben van.

³²⁴ Pol. XVIII 15. 5: „akik számára (az árulásuk) soha semmi valóban hasznosat vagy jót nem eredményezett...” (οἷς λυσιτελεῖς μὲν ἀληθῶς ἢ καλὸν οὐδὲν οὐδέποτε συνεξηκολούθησε...).

rülne is elkerülniük, rossz hírük és az emberek gyűlölete egész életükben kísérni fogja őket). Hasonlóképpen egy töredékben azt a tételt olvashatjuk, hogy a jó távol áll a rövidtávú haszontól.³²⁵ A hasznos és a jó egybeeséséről is olvashatunk néhány szövegrészben. Így például a VI. könyv fentebb említett részében, ahol az erkölcsi fogalmak megszületését ismerhetjük meg, a jó és a hasznos egybeesését szükségszerűnek mondja Polybios. Kijelenti, hogy „a jót (melyet a természet mutatott meg) a haszon miatt csodálják és utánozzák az emberek”,³²⁶ amelynek ezért (ugyanúgy mint a jónak) objektívnek és abszolútnak kell lennie. Ugyancsak egybeesik a hasznos és a jó az I. könyv elején, ahol Polybios *tyché* művei közül tanulmányozás szempontjából a „legkíválóbbnak és egyúttal *leghasznosabbnak*” nevezi a történelmi eseményeknek az összekapcsolódását egy világtörténelmi folyamatá, mely a római hódítások révén következett be.³²⁷ Hasonlóképpen a VI. könyv elején, amikor Polybios újra megnevezi műve tárgyát, annak megismerését az olvasó számára a lehető *legjobb* és *leghasznosabb* nyereségnek mondja.³²⁸

A fenti példák mellett az *óphelimon* és a *kalon* egymás mellett szerepeltetését – azonosításuk nélkül – gyakran olvashatjuk Polybiosnál, ami a két fogalom összetartozását sejteti és sztoikus hatással magyarázható, ahogyan azt (Hirzelt és von Scalát követve) Walbank is elismeri.³²⁹ A XXIV. könyvben az achai Aristainos kijelenti, hogy „minden államnak két célja van: az erkölcsileg helyes és a hasznos,” amely fogalmakat itt egymás mellé helyezi Polybios, viszont nem állítja róluk, hogy egybeesnének.³³⁰ Ugyancsak összetartozó fogalmakként kezeli Polybios a hasznos és az erkölcsi jót, amikor kijelenti, hogy akkor kezdődött Róma válsága, amikor a *senatus* csak a

³²⁵ Pol. XXI 32c. 2: „mindannyian tudjuk, hogy a jó többnyire nem összeegyeztethető a rövidtávú haszon természetével, és a (rövidtávú) haszon a jó természetével...” (τὸ πολὺ πάντες ἴσμεν διότι τὸ τε καλὸν φεύγει τὴν τοῦ παρὰ τὴν λυσιτελοῦς φύσιν καὶ τὸ λυσιτελεῖν τὴν τοῦ καλοῦ.).

³²⁶ Pol. VI 6. 9: καὶ τὸ μὲν (τί. τὸ καλὸν) ζήλου καὶ μιμήσεως τυγχάνειν διὰ τὸ συμφέρον...

³²⁷ Pol. I 4. 4: τὸ κάλλιστον ἅμα δ' ὠφελιμώτατον ἐπιτήδευμα τῆς τύχης.

³²⁸ Pol. VI 2. 3: τοῦτο κάλλιστον ἔφαμεν, ἅμα δ' ὠφελιμώτατον εἶναι τῆς ἡμετέρας ἐπιβολῆς...

³²⁹ Lásd az alább idézett helyekhez írt kommentárokat: WALBANK (1957–1979).

³³⁰ Pol. XXIV 12. 2: δύο γὰρ ἔφη σκοποῦς εἶναι πάσης πολιτείας, τὸ τε καλὸν καὶ τὸ συμφέρον; vö. PETZOLD (1969, 43)

Hasonlóképpen egymás mellett áll a haszon és az erkölcsi jó anélkül hogy egybeesésükről szó lenne: Pol. III 4. 11: πάντες δὲ πράττουσι πάντα χάριν τῶν ἐπιγινομένων τοῖς ἔργοις ἡδέων ἢ καλῶν ἢ συμφερόντων.

saját érdekeit tartva szem előtt, azokat kezdte el támogatni az igazságosságra való tekintet nélkül, akik őhöz á folyamodtak.³³¹ Végül még az egyik fent említett töredék folytatásában arról értesülünk, hogy a jót és a hasznosat csak keveseknek, mint például Philopoiménnek sikerült egyesítenie.³³²

A panaitioszi igazságosságfogalom egyik sajátossága, hogy a körülményektől nem független, hogy mi számít igazságosnak, azaz hogy mikor mit helyes cselekedni. Ugyanez a gondolat megtalálható Polybiosnál is. Így azt állítja a VIII. könyvben, hogy az időt és a körülményeket is figyelembe kell vennünk, hogy megítélhessük valaki tettét.³³³ A meggondolatlanul, elhamarkodottan döntő és a tetteiben nem eléggé elővigyázatos embert kell elítélnünk. Azt, aki megtesz minden tőle telhetőt, és mégis kudarcot vall, azt nem tarthatjuk hibásnak.³³⁴ A II. könyvben hasonlóképpen ír Polybios: példaképpen (először a veréssel, majd) az emberöléssel kapcsolatban mondja el, hogy attól függ, hogy helyesnek vagy vétkesnek tartjuk-e a tet-

³³¹ Pol. XXIV 10. 3–5: „A *senatus* úgy gondolta, hogy Kallikratés valami (a *senatus*) számára hasznosat mond, és miután Kallikratés felvilágosította az atyákat, hogy a *senatus* határozatainak támogatóit kell erősebbé tenniük, az ellenzőit pedig gyengíteniük, akkor először határozták el, hogy azokat, akik a legjobb politikát folytatják az egyes államokban (ti. a Rómával való semlegesség politikáját), gyengítik, azokat pedig, akik akár igazságosan, akár igazságtalanul a *senatus* mellett állnak, megerősítik.” (ἡ δὲ σύγκλητος δόξασα τὸν Καλλικράτην λέγειν τι τῶν αὐτῇ συμφερόντων καὶ διδαχθεῖσα διότι δεῖ τοὺς μὲν τοῖς αὐτῆς δόγμασιν συνηγοροῦντας αὔξειν, τοὺς δ' ἀντιλέγοντας ταπεινοῦν, οὕτως καὶ τότε πρῶτον ἐπεβάλετο τοὺς μὲν κατὰ τὸ βέλτιστον ἱσταμένους ἐν τοῖς ἰδίοις πολιτεύμασιν ἐλαττοῦν, τοὺς δὲ καὶ δικαίως καὶ ἀδίκως προστρέχοντας αὐτῇ σωματοποιεῖν.).

³³² Pol. XXI 32c. 1, 3: „Mivel a jó és a hasznos ritkán szokott egybeesni, és kevesen vannak, akik képesek e kettőt összebekíteni és harmonizálni egymással... Philopoimén azonban ezt tűzte ki maga elé, és el is érte célját: jó ugyanis a hadifogoly száműzötteket visszavezetni Spártába, de hasznos is megalázní a lakedaimóniak városát és megölni azokat, akik testőrként szolgálták a *tyrannosok* hatalmát.” (Ὅτι τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον σπανίως εἶωθε συντρέχειν, καὶ σπάνιοι τῶν ἀνδρῶν εἰσιν οἱ δυνάμενοι ταῦτα συνάγειν καὶ συναρμόζειν πρὸς ἄλληλα [...] πλὴν ὁ Φιλοποίμην προέθετο ταῦτα καὶ καθίκετο τῆς ἐπιβολῆς· καλὸν μὲν γὰρ τὸ κατὰγειν τοὺς αἰχμαλώτους φυγάδας εἰς τὴν Σπάρτην, συμφέρον δὲ τὸ ταπεινῶσαι τὴν τῶν Λακεδαιμονίων πόλιν, καταφρονέσαντα τοὺς δεδορυφορηκότας τῇ τῶν τυράννων δυναστείᾳ.).

³³³ Pol. VIII 35. 2: „úgy kell egyes hadvezéreket elmarasztalnunk, másoknak pedig megbocsátanunk, hogy tekintettel vagyunk az alkalomra és a körülményekre.” (βλέποντα πρὸς τοὺς καιροὺς καὶ τὰς περιστάσεις οἷς μὲν ἐπιτιμητέον τῶν ἡγεμόνων, οἷς δὲ συγγνώμην δοτέον.).

³³⁴ Pol. VIII 35–6; kiváltképp: VIII 36. 1: „azoknak szemrehányást kell tennünk, akik elővigyázatlanul szolgáltatták ki magukat az ellenségnek; azokat viszont nem lehet hibáztatnunk, akik megtették a lehetséges óvintézkedéseket...” (τοῖς μὲν ἀσκέπτως ἑαυτοὺς ἐγχειρίζουσι τοῖς ὑπεναντίοις ἐπιτιμητέον, τοῖς δὲ τὴν ἐνδεχομένην πρόνοιαν ποιούμενοις οὐκ ἐγκλητέον...).

tet, hogy ki az áldozat. Majd általánosságban fogalmazza meg, hogy a cselekvők szándékait és az okokat kell ismerni, hogy eldönthessük, hogy egy tettet dicsérni vagy kárhozthatni kell.³³⁵ Ugyancsak a körülmények figyelembevételének szükségességére hívja fel a figyelmet Polybios a XVIII. könyvben, amikor az árulás, azaz az igazságtalanság egy formájának a fogalmát próbálja meghatározni. Azt állítja, hogy „nem nevezhetjük automatikusan árulóknak azokat, akik bizonyos királyok vagy fejedelmek ellen közös fellépést kezdeményeznek, sem azokat, akik a megváltozott körülmények miatt hazájukat a meglévők helyett más barátságokba és szövetségekbe viszik bele.”³³⁶ Az ezután felsorolt példákkal szemlélteti, hogy szerinte mi a kritérium annak megítélésakor, hogy egy tettet árulásnak kell-e tartanunk vagy sem. Végül a példáktól elvonatkoztatva általánosságban is megfogalmazza, hogy akkor beszélhetünk árulásról, ha valaki a saját személyes érdekeit szolgálva, a közösség kárára adja idegen állam hatalmába hazáját.³³⁷ Ezek szerint az igazságosság (ill. igazságtalanság) fogalmához nemcsak a körül-

³³⁵ Pol. II 56. 15–6: „Polgártársainkat megölni a legnagyobb istentelenségnek tartjuk, amely a legnagyobb büntetésekre méltó; ezzel szemben viszont a tolvajt vagy a házasságtörőt nyilvánvalóan büntetlenül lehet megölni, aki pedig egy árulót vagy *tyrannost* öl meg, mindenhol megtiszteltetésekben részesül. Ily módon minden ilyen esetben a cselekedetek megítélésének elve nem pusztán a cselekedetekben van, hanem a különböző okokban és a cselekvők különböző szándékaiban.” (τό γε τοὺς πολίτας ἀποκτείνουσι μέγιστον ἀσέβημα τίθεται καὶ μεγίστων ἄξιον προστίμων· καίτοι γε προφανῶς ὁ μὲν τὸν κλέπτην ἢ μοιχὸν ἀποκτείνας ἀθῶός ἐστιν, ὁ δὲ τὸν προδότην ἢ τύραννον τιμῶν καὶ προεδρείας τυγχάνει παρὰ πᾶσιν. οὕτως ἐν παντὶ τὸ τέλος κεῖται τῆς διαλήψεως ὑπὲρ τούτων οὐκ ἐν τοῖς τελουμένοις, ἀλλ’ ἐν ταῖς αἰτίαις καὶ προαιρέσεσι τῶν πραττόντων καὶ ταῖς τούτων διαφοραῖς.).

³³⁶ Pol. XVIII 13. 4–6: οὐτε τοὺς ἐξ ἀκραίου συντιθεμένους τῶν ἀνδρῶν πρὸς τινας βασιλεῖς ἢ δυνάστας κοινωνίαν πραγμάτων εὐθέως προδότας νομιστέον, οὐτε τοὺς κατὰ τὰς περιστάσεις μετατιθέντας τὰς αὐτῶν πατρίδας ἀπὸ τινων ὑποκειμένων πρὸς ἐτέρας φιλίας καὶ συμμαχίας, οὐδὲ τούτους.

³³⁷ Pol. XVIII 15. 2–4: „Leginkább akkor közelíti meg valaki az igazságot, ha azok esetében beszél árulásról, akik a legválságosabb időkben a saját biztonságuk vagy hasznuk érdekében vagy a politikai ellenfeleikkel való nézeteltéréseik miatt szolgáltatják ki a városukat az ellenségnek, vagy – Zeuszra – akik helyőrséget fogadnak be és idegen csapatokat alkalmaznak a saját törekvéseikhez és céljaikhoz, és így egy nagyobb hatalomnak szolgáltatják ki hazájukat.” (μάλιστα δ’ ἂν προστρέχοι (τις) πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἐπὶ τοὺς τοιοῦτους φέρων (scil. τὸ τῆς προδοσίας ὄνομα), ὅσοι τῶν ἀνδρῶν κατὰ τὰς ὁλοσχερεῖς περιστάσεις ἢ τῆς ἰδίας ἀσφαλείας καὶ λυσιτελείας χάριν ἢ τῆς πρὸς τοὺς ἀντιπολιτευομένους διαφορᾶς ἐγχειρίζουσι τοῖς ἐχθροῖς τὰς πόλεις, ἢ καὶ νῆ Δία πάλιν ὅσοι φρουρὰν εἰσδεχόμενοι καὶ συγχρόμενοι ταῖς ἑξωθεν ἐπικουρίαις πρὸς τὰς ἰδίας ὁρμὰς καὶ προθέσεις ὑποβάλλουσι τὰς πατρίδας ὑπὸ τῶν πλεῖον δυναμένων ἐξουσίαν.).

mények figyelembevételének szükségessége tartozik, hanem – Panaitios felfogásának megfelelően – a közösség hasznának mérlegelése is.

Mindezek mellett még abban is párhuzamos Polybios felfogása Panaitioséval, hogy a birodalom-építésről mint nagy, szép és tiszteletre méltó dologról ír, amikor a VI. könyvben Spárta és Róma alkotmányát hasonlítja össze.³³⁸ Végül Polybios *megalopsychia*-fogalma is sok hasonlóságot mutat Panaitioséval, ami ugyancsak azt valószínűsíti, hogy Polybios a vezető szerepre való törekvést helyesnek tartotta, és hogy a kiemelkedő egyénektől más erényeket várt el, mint az átlagembertől.³³⁹

Az elmélet Rómára alkalmazása I.: Róma kiválóbb mint a többi állam

Polybios meg volt győződve a római államnak és polgárságnak a többi államhoz és néphez viszonyított felsőbbbségéről. A római államot több tekintetben és sok helyen kiválóbbnak mondja a többi államnál. Legtöbbször más államokhoz, népekhez, uralkodókhoz hasonlítva mutatja be Róma kiválóságát: a görögökhöz és az aitolokhoz,³⁴⁰ a makedónokhoz, a karthágóiakhoz,³⁴¹ az afrikaiakhoz,³⁴² Antiochoshoz,³⁴³ Philipposhoz,³⁴⁴

³³⁸ Pol. VI 50. 3–4: „A saját terület megőrzése szempontjából és a szabadság fenntartására elegendő a lykurgosi törvényhozás, és azoknak, akik ezt elfogadják az állam céljaként, el kell ismerniük, hogy nincs és nem is volt a lakedaimóni alkotmánynál és rendszernél választásra érdemesebb. Ha viszont valaki nagyobb dolgokra vágyik és ennél szebbnek és magasztosabbnak tartja sokaknak a vezetését és kormányzását, a sokak feletti uralkodást, és azt, ha sokan néznek fel rá és hajtják meg előtte a fejüket, akkor el kell ismerni, hogy a lakedaimóni állam tökéletlen, a római viszont felülmúlja azt és szilárdabb építmény.” (πρὸς μὲν τὸ τὰ σφέτερα βεβαίως διαφυλάττειν καὶ πρὸς τὸ τὴν ἐλευθερίαν τηρεῖν αὐτάρκης ἐστὶν ἡ Λυκούργου νομοθεσία, καὶ τοῖς γε τοῦτο τὸ τέλος ἀποδεχομένοις τῆς πολιτείας συγχωρητέον ὥς οὗτ’ ἔστιν οὕτε γέγονεν οὐδὲν αἰρετώτερον τοῦ Λακωνικοῦ καταστήματος καὶ συντάγματος. εἰ δὲ τις μειζόνων ἐφίεται, κάκεινου κάλλιον καὶ σεμνότερον εἶναι νομίζει τὸ πολλῶν μὲν ἡγεῖσθαι, πολλῶν δ’ ἐπικρατεῖν καὶ δεσπόζειν, πάντας δ’ εἰς αὐτὸν ἀποβλέπειν καὶ νεύειν πρὸς αὐτόν, τῇδὲ πῃ συγχωρητέον τὸ μὲν Λακωνικὸν ἐνδεὲς εἶναι πολίτευμα, τὸ δὲ Ῥωμαίων διαφέρειν καὶ δυναμικωτέραν ἔχειν τὴν σύστασιν.) Így értelmezi a helyet RIES (1975, 113) is. Hasonlóképpen pozitívan értékeli Polybios a birodalom-építést: XXXVIII 2. 9. Máshol viszont (amikor a pénzvágy mozgatója a hódítást) elítéli: VI 49. 1–4.

³³⁹ Erről lásd a Polybios *megalopsychia*-fogalmát tárgyaló fejezetet, a 106–12. oldalakat.

³⁴⁰ Pol. XVIII 34–35.

³⁴¹ Pol. XV 1–4.

³⁴² Pol. VI 52. 10.

Hannibalhoz³⁴⁵ hasonlítja a rómaiakat. Ez a kiválóság mindenek előtt Róma államformájában és törvényeiben mutatkozik meg: kiváló alkotmánya biztosította Róma számára a sikert, azaz a hódításokat és a stabilitást.³⁴⁶ A rómaiak azonban nemcsak alkotmányuk tekintetében múlják felül a többi népet (bár ebben a leginkább), hanem – éppen kiváló törvényeiknek és hagyományaiknak köszönhetően – valamennyi erényben. Először is azt hangsúlyozza Polybios, hogy a rómaiakat az önmérséklet, az indulatok megfékezése, az értelem szavának érvényesülése jellemzi.³⁴⁷ Azután az igazságosság erényéről beszél: azt állítja, hogy valamennyi nép közül leginkább a rómaiaknál találhatók meg a régi idők csalás nélküli hadviselésének nyomai,³⁴⁸ ők kevésbé követnek el csalást a vagyonszerzésnél,³⁴⁹ másokkal szemben ők tiszteletben tartják a követek sérthetetlenségét,³⁵⁰ megbüntetik az igazságtalanságot elkövetőket és segítik az igazságtalanság áldozatait,³⁵¹ végül pedig a rómaiaknál sokkal ritkább a megvesztegetés, mint más népeknél.³⁵² Az igazságosság erényéhez kapcsolódik az istenfélelem, amelyben Polybios Róma fölényének fontos biztosítékát látja. Ennek az erénynek köszönhető, hogy a rómaiak az esküt is sokkal inkább tisztelik, és pénzügyekben is megbízhatóbbak, mint mások.³⁵³ Katonai fölényüket több szempontból hosszasan elemzi az ellenfelekkel összevetve: a táborépítés módját hasonlítja össze a rómaiaknál és a görögöknél,³⁵⁴ máshol a római hadrendet veti össze a makedón falanxszal³⁵⁵ és a karthagói hadsereggel.³⁵⁶ Úgy látja, hogy a római katonák összetartók,³⁵⁷ bátrak³⁵⁸ és erősek,³⁵⁹ méghozzá nagyobb mértékben, mint az ellenfelek. Polybios annyira fontosnak

³⁴³ Pol. XV 20.

³⁴⁴ Pol. XV 20; 22–4; XVI 1.

³⁴⁵ Pol. IX 22–25.

³⁴⁶ Például Pol. I 1. 5; VI 2. 3; III 2. 6; III 118. 9; VI 10; VI 18; VI 50.

³⁴⁷ Pol. XV 1–4.

³⁴⁸ Pol. XIII 3. 7.

³⁴⁹ Pol. VI 56. 1–3.

³⁵⁰ Pol. XV 4. 9–10.

³⁵¹ Pol. II 8. 10.

³⁵² Pol. XVIII 34–5; különösen: 34. 7–8; VI 56. 1–3.

³⁵³ Pol. VI 56. 6.

³⁵⁴ Pol. VI 41–42.

³⁵⁵ Pol. XVIII 29–31.

³⁵⁶ Pol. XV 1–3.

³⁵⁷ Pol. XV 1–3.

³⁵⁸ Pol. I 64. 6.

³⁵⁹ Pol. VI 52.

tartja a római társadalmi és politikai viszonyokat kedvező színben beállítani, hogy még attól sem riad vissza, hogy beszámolója hitelességének rovására elhallgasson egyes tényeket. Több olyan eseményről nem ad hírt, melyek negatív színben állítanák be a római politikát vagy a vezető réteg életmódját: így nem számol be belső konfliktusokról, megosztottságról sem.³⁶⁰

Polybios azonban felismerte Róma politikai–társadalmi válságának is a jeleit. Azt tapasztalta, hogy a rómaiak gyakran nem követik már azokat az elveket, melyek a múltban jellemezték őket. Vannak helyek, ahol azt olvashatjuk, hogy Róma csak a saját érdekeit szem előtt tartva járt el, vagy éppen becstelenséggel, hazugsággal vádolható. Így például azt írja Polybios, hogy nem azért ítélték a rómaiak mindig Massinissa javára Karthagóval szemben, mert ez volt az igazságos, hanem mert ez állt érdekükben.³⁶¹ Hasonlóképpen a Rómába deportált achaiok ügyét a *senatus* nem volt hajlandó megtárgyalni, még ha ezt meg is követelte volna az igazságosság.³⁶² Polybios beszámol arról is, hogy a rómaiak megszegték az ígéretüket, amelyet Attalosnak tettek, amikor még azt hitték, hogy fivére, Eumenész ellen felhasználhatják őt.³⁶³ Arról is értesülünk, hogy az achai Kallikratész beszédének hatására (180-ban) elhatározták a rómaiak, hogy ezentúl azokat támogatják Hellasban, akik akár jogosan, akár jogtalanul a *senatus*hoz pártolnak.³⁶⁴ Súlyos hibát követtek el akkor is a rómaiak, amikor Szirakusai 212-es elfoglalása után a műkincseket elrabolták és Rómába szállították.³⁶⁵ Ezek a szakaszok (melyekhez még több hasonlót is hozzávehetnénk) azért nem teszik semmissé Polybiosnak a rómaiakról adott egyébként pozitív képét, mert az elfogultlanságot, és a rossz döntések megmutatását (akár a barátokkal szemben is) a történetíró feladatának tekinti,³⁶⁶ azaz a rómaiakat sem

³⁶⁰ MOMIGLIANO (1980, 91–2).

³⁶¹ Pol. XXXI 21.

³⁶² Pol. XXX 32.

³⁶³ Pol. XXX 1–3.

³⁶⁴ Pol. XXIV 10: lásd fenn idézve a 331. jegyzetben.

³⁶⁵ Pol. IX 10.

³⁶⁶ Pol. I 14. 7: „Sem attól nem kell óvakodnunk, hogy a barátainkat vádoljuk és az ellenségeinket dicsérjük, sem attól nem kell vonakodnunk, hogy ugyanazokat egyszer szidjuk, máskor magasztaljuk, mivel nem lehetséges, hogy az államügyekben tevékenykedők mindig jó döntéseket hozzanak, de az sem valószínű, hogy folyamatosan hibázzanak.” (οὔτε τῶν φίλων κατηγορεῖν οὔτε τοὺς ἐχθροὺς ἐπαινεῖν ὀκνητέον, οὔτε δὲ τοὺς αὐτοὺς ψέγειν, ποτὲ δ' ἐγκωμιάζειν εὐλαβητέον, ἐπειδὴ τοὺς ἐν πράγμασιν ἀναστρεφόμενους οὔτ' εὐστοχεῖν αἰεὶ δυνατόν οὔθ' ἁμαρτάνειν συνεχῶς εἰκός.).

dicséri mindig, még ha egyet is ért politikájuk fő vonalaival, és elismeri kiválóságukat. Másrészt – ami a panaitiosi elmélet szempontjából különösen lényeges – amikor más államokkal hasonlítja össze, akkor még mindig kiválóbbnak látja Rómát. Ezt bizonyítja például az is, hogy Rómában még a romló viszonyok között is talál két kiemelkedő személyt, akiket a régi erkölcsök jellemeznek: Scipiót és Catót – máshol viszont, a nem rómaiak között, nem talál senkit.³⁶⁷ Sőt még azt is szem előtt kell tartanunk, hogy a leírt igazságtalanságok nem az alattvalókat érik, hanem a még független államokat, melyek sokszor ellenséges viszonyban állnak Rómával.³⁶⁸

Az elmélet Rómára alkalmazása II.: Az alattvalóknak is hasznos Róma uralma

Művének számos részlete bizonyítja, hogy Polybios a Római Birodalom fennállását hasznosnak tartotta az alávetett államok szempontjából is. Azt állítja például, hogy örültséget követnek el a görögök és makedónok, akik a rómaiak ellen háborút indító Perseus mellé állnak, mert elfelejtik, hogy mennyi hasznos dologban részesültek a rómaiaktól, és mennyi rosszat kaptak a makedón uralkodóháztól.³⁶⁹ Műve több részén is kitér rá, hogy a makedónok számos jótéteményért lehetnek hálásak a rómaiaknak: adómentességet és szabadságot kaptak, valamint megszűntek köztük a belső viszályok.³⁷⁰ Megemlíti azt is, hogy a rómaiaknak köszönhetően a hellének meg-

³⁶⁷ Egyedül a gyáva Hasdrubal öngyilkos felesége kap dicséretet; vö. ECKSTEIN (1995, 266).

³⁶⁸ Itt talán érdemes megjegyezni, hogy Polybios Korinthos elpusztítását nem a rómaiaknak hányja a szemére, hanem a görögök ostobaságát tartja érte felelősnek: Pol XXXVII 1; 10–1; 16. Karthago elpusztítását pedig egyenesen helyesli: WALBANK (1985, 288–9).

³⁶⁹ Pol. XXVII 9–10, különösen XXVII 10. 3: „Ha csak röviden is emlékeztetné valaki (ti. a görögöket) a makedón uralkodóház részéről őket ért kellemetlenségekre és a római uralomból származó előnyökre, úgy vélem, hogy azon nyomban erős megbánást tanúsítanának.” (εἰ δὲ καὶ βραχέα τις ὑπέμνησε τῶν γεγονότων ἐκ μὲν τῆς Μακεδόνων οἰκίας δυσκόλων τοῖς Ἕλλησιν, ἐκ δὲ τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς συμφερόντων, καὶ λίαν ἂν παρὰ πόδας αὐτοὺς ὑπολαμβάνω μεταμεληθῆναι.).

³⁷⁰ Pol. XXXVI 17. 13: „A makedónok a rómaiaktól sok nagy jótéteményben részesültek: együttesen mindannyian megszabadultak az egyeduralom parancsaitól és az adóktól, valamint mindenki véleménye szerint a szolgaságot szabadsára cserélték; külön-külön pedig városonként a rómaiak dicsősége való törekvésének köszönhetően megszabadultak a sú-

szabadultak a hagyományosan kalózkodásból és törvényteleniségekből élő aitólok fenyegetésétől.³⁷¹ A római uralom áldásait dicséri az a kijelentése is, hogy régebben a makedón királyok hadjáratai és az egyes államok egymás ellen folytatott szüntelen hadviselése következtében a Peloponnésos teljesen elszegényedett, a saját korában viszont általános az államok közti egyetértés és ennek következtében a jólét.³⁷² Amikor pedig a III. könyv elején Polybios összefoglalja, hogy miről fog írni, megtudjuk, hogy a rómaiak megszüntették a galaták gőgjét, megszabadították a Tauroson innen lakó népeket a barbároktól való félelemtől és a galaták törvényteleniségeitől.³⁷³

A panaitiosi elmélet leglényegesebb eleme, hogy akkor igazságos az uralom, ha az alattvalókat jobbá teszi. Hogy Polybios úgy ítélte meg, hogy ennek a kritériumnak is megfelel Róma, azt a következő szövegrészek bizonyítják. A II. könyvben arról értesülünk, hogy a *senatus* követeket küldött Teuta illír királynőhöz, mert sérelmezte az itáliai kereskedőket az illírek részéről ért támadásokat. Teuta azt válaszolja, hogy az illír uralkodóknak nem szokásuk az alattvalók (akár tisztességtelen) nyereszskedését megakadályozni. Erre a római követ elmondja, hogy a római állam viszont megbünteti a magánemberek igazságtalanságait és segíti az igazságtalanságot elszenvedőket (és erre az illír uralkodót is rá fogja kényszeríteni).³⁷⁴ Ezek

lyos belső viszályoktól és a polgárok közötti vérontástól.” (Μακεδόνες μὲν γὰρ ὑπὸ Ῥωμαίων πολλῶν καὶ μεγάλων ἐτετεύχρισαν φιλανθρωπῶν, κοινῇ μὲν πάντες ἀπολυθέντες μοναρχικῶν ἐπιταγμάτων καὶ φόρων καὶ μεταλαβόντες ἀπὸ δουλείας ὁμολογουμένως ἐλευθερίαν, ἰδίᾳ δὲ πάλιν κατὰ πόλεις ἐκλυθέντες ἐκ μεγάλων στάσεων καὶ φόνων ἐμφυλίων διὰ τῆς Ῥωμαίων φιλοτιμίας...).

³⁷¹ Pol. XXX 11.

³⁷² Pol. II 62. 3–4: „Nem azokról az időkről beszélek, amikor a makedón uralkodók és még inkább a folyamatos belső háborúk miatt teljesen elpusztult a Peloponnésos, hanem a mi korunkról, amikor mindenki egy véleményen van, és úgy gondolja, hogy igen nagy jólétben él.” (ἐγὼ γὰρ οὐ λέγω κατ’ ἐκείνους τοὺς χρόνους, ἐν οἷς ὑπὸ τε τῶν ἐν Μακεδονίᾳ βασιλέων, ἔτι δὲ μᾶλλον ὑπὸ τῆς συνεχείας τῶν πρὸς ἀλλήλους πολέμων ἄρδην κατέφθαρτο τὰ Πελοποννησίων, ἀλλ’ ἐν τοῖς καθ’ ἡμᾶς καιροῖς, ἐν οἷς πάντες ἐν καὶ ταῦτο λέγοντες μεγίστην καρποῦσθαι δοκοῦσιν εὐδαιμονίαν.).

³⁷³ Pol. III 3. 5: „...hogy milyen módon vetettek véget a rómaiak a gallok gőgjinak és hogyan szereztek meg maguk számára az Asia feletti vitathatatlan uralmat, és szabadították meg a Tauroson innen élőket a barbároktól való félelemtől és a gallok törvényteleniségeitől.” (...τίνα τρόπον Ῥωμαῖοι καταλύσαντες τὴν Γαλατῶν ὕβριν ἀδύριτον μὲν σφίσι παρεσκεύασαν τὴν τῆς Ἀσίας ἀρχὴν, ἀπέλυσαν δὲ τοὺς ἐπὶ τῷ Ταύρου κατοικοῦντας βαρβαρικῶν φόβων καὶ τῆς Γαλατῶν παρανομίας.).

³⁷⁴ Pol. II 8. 8–11: „(Teuta) a következőképpen beszélt: ’megpróbálunk gondoskodni arról, hogy az illírek államilag ne kövessenek el semmi igazságtalanságot a rómaiak ellen; az

szerint a római uralom jellemzője, hogy a vétkeket megbünteti, és az alattvalókat a helyes viselkedésre szorítja. Indirekt módon ugyanerről értesülünk, amikor Polybios az Antiochos és Ptolemaios közötti konfliktus megoldásának kudarcáról számol be. 219-ben ugyanis nem sikerült tárgyalás útján rendezni ellentétüket, mivel – ahogy írja – ekkor Keleten „még nem volt olyan hatalom, amely képes lett volna fékentartani és megakadályozni az igazságtalanságot elkövetni szándékozó igyekezetét.”³⁷⁵ Ezt a hiányt fogja hamarosan Róma betölteni.

Arra vonatkozóan, hogy Polybios a római uralmat az alattvalók erkölcsi épülése szempontjából is hasznosnak tartotta, a legfőbb bizonyítéknak tarthatjuk azt az utólagos betoldást a szerző részéről, amelyet a III. könyv elejére (III. 4) illesztett, valamint a VI. könyv 47. fejezetét. Az első helyen azt mondja el, hogy miért tért el eredeti céljától (hogy ti. csak Kr. e. 168-ig mutatja be a történéseket), és vitte tovább az eseményeket 144-ig. Az itt leírtak szerint nem elegendő azt megismerni, hogyan alakult ki a Római Birodalom, hanem azt kell tudni megítélni, hogy a római uralom választásra érdemes-e, vagy igyekezni kell elkerülni (azaz *haireszai* vagy *phouktai*). Ennek eldöntéséhez meg kell ismerni, hogy miután Róma megszerezte az uralmat a világ nagy része felett, hogyan uralkodott, és milyen lett a helyzetük az alávetett államoknak. Arra utal, hogy akkor érdemes a Római Birodalom a dicsőre és a választásra, hogyha az alattvalók élete kellemesebbé, jobbá, hasznosabbá vált.³⁷⁶ A mű fennmaradt részeiben nem olvasható olyan kife-

viszont nem szokása az illyr uralkodóknak, hogy megakadályozzák az alattvalóikat az egyéni haszonszerzésben.’ Ekkor a fiatalabb követ, mivel felháborodott a hallottakon, olyan öntudatos nyíltsággal szólalt meg, amely egyébként megfelelő lett volna, de az adott helyzetben semmiképpen sem volt az. Azt mondta ugyanis, hogy ’Ó, Teuta, a rómaiaknak igen kiváló szokása, hogy a magánemberként elkövetett igazságtalanságokat államilag büntetik meg, és segítik azokat, akik ellen az igazságtalanságot elkövették; ezért, ha az isten is megsegít, megpróbálunk téged is minél hamarabb rákényszeríteni arra, hogy kijavítsd az illyrekre vonatkozó királyi rendelkezéseket.” (κοινῇ μὲν ἔφη πειρᾶσθαι φροντίζειν ἵνα μηδὲν ἀδίκημα γίνηται Ῥωμαίοις ἐξ Ἰλλυριῶν· ἰδίᾳ γε μὴν οὐ νόμιμον εἶναι τοῖς βασιλεῦσι κωλύειν Ἰλλυριοῖς τὰς κατὰ θάλατταν ὠφελείας. ὁ δὲ νεώτερος τῶν πρεσβευτῶν δυσχεράνας ἐπὶ τοῖς εἰρημένοις ἐχρήσατο παρρησίᾳ καθηκούση μὲν, οὐδαμῶς δὲ πρὸς καιρόν. εἶπεν γὰρ ὅτι Ῥωμαίοις μὲν, ὧς Τεῦτα, κάλλιστον ἔθος ἐστὶ τὰ κατ’ ἰδίαν ἀδικήματα κοινῇ μεταπορεύεσθαι καὶ βοηθεῖν τοῖς ἀδικουμένοις· πειρασόμεθα δὲ θεοῦ βουλομένου σφόδρα καὶ ταχέως ἀναγκάσαι σε τὰ βασιλικὰ νόμιμα διορθώσασθαι πρὸς Ἰλλυριοῦς.).

³⁷⁵ Pol. V 67. 11: μηδενὸς ὑπάρχοντος τοῦ δυναστομένου παρακατασχεῖν καὶ κωλύσαι τὴν τοῦ δοκοῦντος ἀδικεῖν ὁρμήν.

³⁷⁶ Pol. III 4. 6–11: „Hozzá kell fűzni az előbb említett tettekhez a győztes magatartását: milyen volt ezek után, és hogyan vezette az egész világot; aztán hozzá kell fűzni mások

lentés, mely egyértelműen *hairetének* vagy *phenkétének* minősítené a Római Birodalmat, mégis sokkal valószínűbb Polybios pozitív ítélete. A VI. könyvben ugyanis a III. könyv 4. fejezetéhez hasonló gondolatot fejt ki, csak éppen általánosságban megfogalmazva, nem konkrétan a Római Birodalomra alkalmazva: az alapján dönthető el, hogy egy állam hatalma *haireté* vagy *phenkété*, hogy az embereket kötelelességtudóvá, mértékletessé, igazságossá teszi-e. Itt azonban azt is megtudjuk, hogy az emberek erkölcsének alakításáért az állam szokásai és törvényei felelősek. Ha ugyanis jó törvényei és szokásai vannak az államnak, azok az embereket jóvá teszik, a rossz törvények és szokások pedig rosszá.³⁷⁷ (A VI. könyv elején hasonlóképpen

értékelését és véleményét: hányféle vélemény volt a vezetőkről, és ezek milyenek voltak; végül ezeken kívül még be kell mutatni, hogy milyen vágyak és törekvések érvényesültek és erősödtek meg a magán- és a közösségi életben. Kétségtől mindebből felismerhető lesz a most élők számára, hogy vajon igyekezni kell elkerülni, vagy ellenkezőleg, választásra érdemes a rómaiak uralma, a későbbi nemzedékek számára pedig hogy vajon dicséretre és utáztatásra méltónak vagy pedig kifogásolhatónak kell tekinteni az uralmukat. Történelmi munkánknak a haszna ugyanis ebben van leginkább a jelen és a jövő számára is. Nem gondolhatjuk ugyanis azt, hogy akár azok számára, akik az uralmat gyakorolják, akár azok számára, akik írnak róluk, az események megítélésének végső kritériuma lehet a győzelem és mindenki alávetése... Mindenki mindent a tettekből fakadó kellemes, jó és hasznos végett tesz.” (προσθετέον ἂν εἴη ταῖς προειρημέναις πράξεσι τὴν τε τῶν κρατούντων αἴρεσιν, ποία τις ἦν μετὰ ταῦτα καὶ πῶς προεστάτει τῶν ὄλων, τὰς τε τῶν ἄλλων ἀποδοχὰς καὶ διαλήψεις, πόσαι καὶ τίνες ὑπῆρχον περὶ τῶν ἡγουμένων, πρὸς δὲ τούτοις τὰς ὁρμὰς καὶ τοὺς ζήλους ἐξηγητέον, τίνες παρ’ ἐκάστοις ἐπεκράτουν καὶ κατισχύον περὶ τε τοὺς κατ’ ἰδίαν βίους καὶ τὰς κοινὰς πολιτείας. δῆλον γὰρ ὡς ἐκ τούτων φανερὸν ἔσται τοῖς μὲν νῦν οὖσιν πότερον φευκτὴν ἢ τοῦναντίον αἰρετὴν εἶναι συμβαίνει τὴν Ῥωμαίων δυναστείαν, τοῖς δ’ ἐπιγενομένοις πότερον ἐπαινετὴν καὶ ζηλωτὴν ἢ φευκτὴν γεγενῆσθαι νομιστέον τὴν ἀρχὴν αὐτῶν. τὸ γὰρ ὠφέλιμον τῆς ἡμετέρας ἱστορίας πρὸς τε τὸ παρὸν καὶ πρὸς τὸ μέλλον ἐν τούτῳ πλεῖστον κείσεται τῷ μέρει. οὐ γὰρ δὴ τοῦτ’ εἶναι τέλος ὑποληπτέον ἐν πράγμασιν οὔτε τοῖς ἡγουμένοις οὔτε τοῖς ἀποφαινομένοις ὑπὲρ τούτων, τὸ νικῆσαι καὶ ποιήσασθαι πάντα ὑφ’ ἑαυτοῦς... πάντες δὲ πρᾶττουσι πάντα χάριν τῶν ἐπιγενομένων τοῖς ἔργοις ἡδέων ἢ καλῶν ἢ συμφερόντων.).

³⁷⁷ Pol. VI 47. 1–4: „Úgy gondolom, hogy minden államnak két alapja van, amelyek meghatározzák, hogy az állam hatalma és alkotmánya választásra érdemes vagy elkerülendő: ezek a szokásai és a törvényei. A választásra érdemes törvények és szokások kötelelességtudóvá és mértékletessé teszik az embereket magánéletükben, az állami politikát pedig szelíddé és igazságossá, az elkerülendő törvények és szokások pedig ezek ellenkezőjét okozzák. Amikor tehát azt látjuk, hogy egy állam szokásai és törvényei jók, bátran kijelenthetjük, hogy a polgárok is ilyenek lesznek, és maga az állam is jó lesz. Ugyanígy, amikor azt látjuk, a polgárok a magánéletükben kapzsik, az államuk döntései igazságtalanok, akkor nyilvánvalóan nagy valószínűséggel jelenthetjük ki, hogy mind a törvényeik, mind a szokásaik, mind az egész államuk rossz.” (ἐγὼ γὰρ οἶμαι δὴ ἀρχὰς εἶναι πάσης πολιτείας, δι’ ὧν αἰρετὰς ἢ φευκτὰς συμβαίνει γίνεσθαι τὰς τε δυνάμεις αὐτῶν καὶ τὰς συστάσεις· αὐτὰ δ’ εἰσὶν ἔθνη καὶ νόμοι· ὧν τὰ μὲν αἰρετὰ τοὺς τε κατ’ ἰδίαν βίους τῶν ἀνθρώπων ὁσίους ἀποτελεῖ καὶ σώφρονας τὸ τε κοινὸν ἦθος τῆς πόλεως ἡμερον

ír Polybios: egy közösség minden terve az alkotmányból ered, és a megvalósítás sikere is attól függ.³⁷⁸ Kevéssel később pedig azt olvashatjuk, hogy a jó államformákban érvényesül az értelem, az igazságosság, az istenfélelem, tisztelik a szülőket és az öregeket.³⁷⁹ Tehát egyenes összefüggés van *egyrészt* a polgárok erkölcsi és jóléte, *másrészt* a törvények jó, illetve rossz volta, és *harmadrészt* az állam megítélése között. Polybios pedig – ahogy a fentebb említett helyekből látható – a rómaiakat (több erényben való kiemelkedésük miatt) jónak, a többi népnél kiválóbbnak és sikeresebbnek tartotta. Ebből következik, hogy Rómának a törvényei is jók (de ezt egyébként is tudomásunkra hozza Polybios, hiszen jelentős részben a római alkotmány kiválóságáról szól a műve). Ezek szerint tehát a római állam hatalmát minden valószínűség szerint választásra érdemesnek (*hairetê*) tartotta Polybios, még ha ezt munkájának fennmaradt részeiben nem is jelenti ki egyértelműen.³⁸⁰ Tehát miként korábban a rómaiak is a törvényeiknek köszönhetően váltak kiválóká, ugyanígy az alattvalóvá lett polgárok is Róma törvényei révén jobbá fognak válni, a közéletükben pedig a rend, a béke és az igazságosság fog érvényesülni.³⁸¹

ἀπεργάζεται καὶ δίκαιον, τὰ δὲ φευκτὰ τοῦναντίον. ὥσπερ οὖν, ὅταν τοὺς ἔθισμοὺς καὶ νόμους κατίδωμεν παρὰ τισὶ σπουδαίοις ὑπάρχοντας, θαρροῦντες ἀποφαινόμεθα καὶ τοὺς ἄνδρας ἐκ τούτων ἔσεσθαι καὶ τὴν τούτων πολιτείαν σπουδαίαν, οὕτως, ὅταν τοὺς τε κατ’ ἰδίαν βίους τινῶν πλεονεκτικοὺς τὰς τε κοινὰς πράξεις ἀδίκους θεωρήσωμεν, δῆλον ὡς εἰκὸς λέγειν καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰ κατὰ μέρος ἦθι καὶ τὴν ὅλην πολιτείαν αὐτῶν εἶναι φαύλην.).

³⁷⁸ Pol. VI 2. 9–10: „Azt kell gondolnunk, hogy minden állami ügyben a siker és a kudarc legfőbb oka egyaránt az állam alkotmánya. Szükségképpen ebből ered ugyanis, mint egy forrásból, nemcsak minden terv és vállalkozás, hanem a ezek megvalósulása is.” (μεγίστην δ’ αἰτίαν ἡγητέον ἐν ᾧ παντὶ πράγματι καὶ πρὸς ἐπιτυχίαν καὶ τοῦναντίον τὴν τῆς πολιτείας σύστασιν· ἐκ γὰρ ταύτης ἥπερ ἐκ πηγῆς οὐ μόνον ἀναφέρεσθαι συμβαίνει πάσας τὰς ἐπινοίας καὶ τὰς ἐπιβολὰς τῶν ἔργων, ἀλλὰ καὶ συντέλειαν λαμβάνειν.).

³⁷⁹ Pol. VI 4. 1–5.

³⁸⁰ Ezzel szemben WALBANK (1972, 182–3 és 1985, 293–4) véleménye szerint Polybios valójában nem könnyíti meg a római uralom megítélését, nem fektet le semmilyen kritériumot, melynek alapján ez megtörténhetne, inkább csak az összegyűjtött anyagát akarja valamilyen ürüggyel publikálni, és ezért viszi tovább az eseményeket 167 után is. Máshol viszont WALBANK (1957–1979, I. 301) is elimeri, hogy Polybios valószínűleg *hairetê*-nek gondolta a római uralmat. Sőt azt is kijelenti, hogy a III. könyv elején a megalopolisi történetíró a panaitiosi elmélet irányában mozdul el (bár szerinte sehol nem fejti ki azt világosan). Megint máshol WALBANK (1965, 12), az utóbbi véleménnyel összhangban, úgy gondolja, hogy 151 után Polybios a birodalmat *hairetê*-nek tekintette, míg korábban *pheuktê*-nek.

³⁸¹ Hogy Polybios úgy gondolkodott a római törvényekről, hogy azok akár a provinciabeli alattvalók erkölcsi épülését is szolgálhatják, azt még valószínűbbé teszi annak megfontolá-

Összegzés

Látható, hogy a kiválasztott szövegrészekben megjelenik a panaitiosi elmélet valamennyi lényeges eleme. Először is Polybios az igazságosság fogalmát számos esetben objektív értelemben használja, egyes helyeken azonosítja a hasznossággal, és a tartalmát gyakran a panaitiosi definíciónak megfelelően határozza meg. Másrészt Rómát kiválóbbnak mondja a többi államnál törvényei, hagyományai, polgárainak erényei (elsősorban az igazságosság erénye) és katonai kvalitásai tekintetében. Harmadrészt hasznosnak tartja az alattvalók számára, hogy a római uralom alatt élnek a béke, a rend, a nyugalom, a gazdasági előnyök miatt, de az igazságosság érvényesülése és a polgárok erkölcsi emelkedése miatt is. Bár Polybios az egész teóriát összefüggően sehol nem fejti ki, és hiányzik az elmélet helyessége melletti érvelés is, a legfontosabb elemek és a teória alapját jelentő nézetek megjelennek a műben, ezért valószínűsíthetjük, hogy Polybios hasonlóképpen gondolkodott a Római Birodalom igazságosságáról, mint Panaitios.

sa, hogy Polybios nem tett különbséget Róma itáliai uralmának formája és a provinciák feletti hatalomgyakorlásának jellege között: MOMIGLIANO (1980, 99).

A LELKI NAGYSÁG (*MEGALOPSYCHIA*) FOGALMA

A *megalopsychia* erénye jelentős helyet foglal el több görög és római etikai rendszerben, valamint az antik közgondolkodásban is. A fogalom hozzávetőleg emberi, lelki nagyságot jelent, a konkrét tartalma azonban minden korszakban és minden szerzőnél más és más. Ez a fejezet annak igazolására vállalkozik, hogy Polybios művében a *megalopsychia* (illetve a *megalopsychos*, az személy, akit ez az erény jellemez) többször olyan értelemben is előfordul, ahogyan Panaitiosnál, azaz hogy a két szerző hasonló nézeteket vallott az emberi nagyságról. A vizsgálatra az adott okot, hogy a *megalopsychia* erényének Panaitios etikai rendszerében sokkal jelentősebb szerepe lett, mint a korai Sztoában volt, és tartalma is markánsan módosult a korábbi *megalopsychia*-felfogásokhoz képest. Polybiosnál pedig jóval többször fordul elő a fogalom, mint az őt megelőző nem-filozófiai irodalomban. Annak érdekében, hogy láthatóvá váljanak az egyes *megalopsychia*-felfogások közti különbségek, bemutatásra kerülnek a fogalom főbb jelentései a kezdetektől a Kr. e. II. századig. A jelentéstörténeti ismertetés során csak a legfontosabb vonások kapnak említést, valamint azok, amelyek a polybiosi értelem meghatározásában szerepet játszhatnak.

A *megalopsychia* jelentésárnyalatai a köznyelvben

Polybios előtt a fogalom alig több mint harmincszor fordul elő a nem filozófiai irodalomban (míg Polybiosnál negyvenhétszer), viszont igen sokféle jelentéssel bír. Négy csoportba lehet sorolni a különböző jelentésárnyalatokat, melyek közül egy-egy szerzőnél olykor több is megjelenik egymás mellett (a leginkább összetett jelentést Isokratésnél kap a szó). Jellemző, hogy éppen az a mellékértelem nem fordul elő egy szerzőnél sem, amelyik különösen lényeges lesz a filozófiai irodalomban: a mérték megtartása a jó- és balsorsban. Ennélfogva a szó nem jelenti a legyőzött ellenséggel szembeni kíméletet, könyörületet sem, mert ez a könyörületesség a jósorsban (szerencsés helyzetében) mértéktartó személyt jellemzi. Gauthier viszont

két szöveget így értelmez, de valószínűleg helytelenül. Az egyik szövegrészben a szó valójában inkább bátorságot, esetleg emelkedettséget jelent: egy komikus színészt illetnek ezzel a megjelöléssel, mivel italozás közben volt mersze Philipposztól néhány barátja szabadonbocsátását kérni.³⁸² A másik helyen az athéniek azért kapják ezt a jelzőt, mert segítséget nyújtanak a megrágalmazottaknak.³⁸³

Bőkezűség, jótékonyság, nagyvonalúság

Démostenész egyszer³⁸⁴ az athéniakat nevezi *megalopsychos*oknak, mivel a kiválókat mindenki másnál inkább megjutalmazták, máskor II. Philipposzt,³⁸⁵ mivel nem sajnálja a pénzt a thébai követek megajándékozására, megvesztegetésére, megint máskor³⁸⁶ önmagát mondja *megalopsychos*nak, mivel nagy pompával vendégelte meg Philippos követeit. Tehát ezeken a helyeken a *megalopsychia* jelentése: bőkezűség, jótékonyság, illetve nagyvonalúság.

Becsvágy, a szégyen el nem viselése, katonai kiválóság

A *megalopsychiá*nak a legrégebbi (talán archaikus-kori) jelentését (melyet Aristotelész az *Analitica Posteriorában*³⁸⁷ mint a közfelfogásra jellemzőt ír le) leginkább Achilles, Aias és Alkibiadész testesíti meg: az ő sajátságuk, hogy képtelenek voltak a sértést, a megszégyenítést elviselni. Ettől persze elválaszthatatlan, hogy a dicsőség volt számukra a legfontosabb, amelyet elsősorban bátorságukkal, hősiességükkel akartak elérni).

Isokratész egy egész művet szentelt Euagorasnak, a ciprusi uralkodónak a dicsőítésére, aki nem egy okból érdemelte ki a *megalopsychos* jelzőt. Többek

³⁸² Aisch. *fals. leg.* 157. 4.

³⁸³ Hyp. *eux.* 43: vö. GAUTHIER (1951, 18).

³⁸⁴ Dem. XX 142. 2.

³⁸⁵ Dem. XIX 140. 3.

³⁸⁶ Dem. XIX 235. 5.

³⁸⁷ Arist. *an. post.* II 13, 97b 16–20.

között azért, mert többre becsülte a dicső halált, mint az életet; továbbá a hírnevet és a dicsőséget (a *kleost* és a *doxát*) mindennél előbbre tartotta.³⁸⁸

Aischinés gúnyból mondja Démosthenésről, hogy *megalopsychos*, azaz bátor és kitűnő harcos, mivel fegyvereit eldobálva futott meg a chairóneiai csatából.³⁸⁹ Aischinés egy másik beszédében is hasonló értelemben használja a szót (de itt nem gúnyosan): Achilleust azért mondja *megalopsychos*-nak, mert inkább akarta megbosszulni barátját, Patroklost, és örök hírnevet szerezni, mint hosszú, de dicstelen életet élni.³⁹⁰

Öntudat, büszkeség, emelkedettség

Xenophón³⁹¹ történeti művében a thessaliali *tyrannos*, Iasón mondja a thessal katonákról, hogy *megalopsychosok*, ezért nincs nép, akit méltónak tartanának arra, hogy alá vessék neki magukat. Isokratés egy levelében³⁹² ugyancsak a thessalokról mint nehezen kezelhető, viszálykodó és *megalopsychos* (azaz öntudatos, büszke vagy esetleg nagyravágyó) népről beszél.

Démosthenésnél egy helyen³⁹³ büszkeség értelemben szerepel a *megalopsychia*: az athéniakra a szabadsághoz és az igazságossághoz való ragaszkodásuk miatt jellemző ez az erény.

Isokratés a fentebb említett művében Euagorasról azt állítja, hogy *megalopsychiája* révén emelkedett mindenki fölé: a barátait ugyanis jótéteményekkel nyerte meg, mindenki mást pedig *megalopsychiájával*, azaz azzal, hogy jellemét és erényeit tekintve mindenkinél kiválóbb volt.³⁹⁴

³⁸⁸ Isoc. *euag.* 3. 2.

³⁸⁹ Aisch. *ctesi.* 212. 2.

³⁹⁰ Aisch. *timarch.* 145.8.

³⁹¹ Xen. *hell.* VI 1. 9. 1.

³⁹² Isoc. *epist.* 2. 20. 4.

³⁹³ Dem. XXIII 205. 9.

³⁹⁴ Isocr. *euag.* 45. 3.

Nagy tettek végrehajtására való képesség vagy elhivatottság, áldozatkészség

Lykurgos³⁹⁵ szerint Praxitheára (Erechtheus feleségére) jellemző a *megalopsychia*, mivel még lányát is képes volt feláldozni Athén győzelméért.

Isokratés Euagorasról írt művében³⁹⁶ a *megalopsychia* a nagy tettek végrehajtására való képességet, politikai hatalomra, terjeszkedésre törő ambíciót is jelent.

Démostenés egy helyen II. Philipposzt mondja *megalopsychos*-nak,³⁹⁷ mivel a Hellas fölötti uralomra tört, és ezért semmilyen áldozatot nem sajnált.

A *megalopsychia* jelentésárnyalatai a filozófiai irodalomban

A filozófiai irodalomban (és egyáltalán a görög irodalomban) először Démokritosnál³⁹⁸ fordul elő a fogalom. Értelme könnyen megállapítható, mivel a szövegrész éppen a *megalopsychia* definícióját adja: „szelíden viselni a sértést.” Tehát kíméletet, könyörületet jelöl a szó.³⁹⁹ Démokritos etikája szerint az ember célja a derült lelkiállapot (*euthymia*) elérése, valamint megtartása (ebben áll a boldogság), és erre úgy lehet szert tenni, ha mértékletesen élünk még a szerencse áldásai közepette is,⁴⁰⁰ a mértékletes öröm állapotában, mely kerüli a kívánság és a kielégülés túlzásait.⁴⁰¹ Ezzel a tanítással összhangban áll a *megalopsychia* démokritosi fogalma, amely erény egy konkrét területen, illetve helyzetben (ti. a sértéssel szemben) tanúsított mérsékletet jelent. A démokritosi *megalopsychos*-ról azonban ezen kívül nem sokat tudunk. Ugyancsak kevésbé ismerjük az epikureizmus *megalopsychia*-fogalmát. Annyit tudunk mindössze az epikurosi *megalopsychos*-ról, hogy a

³⁹⁵ Lycurgos *leoc.* 100.

³⁹⁶ Isocr. *euag.* 59. 3.

³⁹⁷ Dem. XVIII 68. 3.

³⁹⁸ Democr. frg. 46 = Stob. IV 44, 69: „A lelki nagyság a sértés szelíden viselésében áll.” (Μεγαλοψυχία τὸ φέρειν πρῶως πλημμέλειαν.).

³⁹⁹ Vö. GAUTHIER (1951, 18).

⁴⁰⁰ Democr. frg. 3 = Stob. IV 39, 25.

⁴⁰¹ Democr. frg. 191 = Stob. III 1, 210; vö. KIRK – RAVEN – SCHOFIELD (2002, 606–610).

jósorsban tisztában van azzal, hogy ki vagyunk téve a balsorsnak, a szerencsétlenségben pedig azzal, hogy nem kell nagy jelentőséget tulajdonítanunk a szerencse javainak.⁴⁰²

Összetettebb *megalopsychia*-képet Panaitioson kívül Aristotelésnél találunk. Minthogy nem tudjuk, hogy Aristotelés írásai mennyire voltak ismertek a Kr. e. II. században, de feltételezhetően kevésbé, és a filozófusok közül rajta kívül egyedül Panaitios tulajdonított különleges jelentőséget ennek az erénynek, ezért már eleve feltételezhető, hogy a rhodosi filozófus hatása játszhatott jelentős szerepet Polybios *megalopsychia*-fogalmának kialakulásában. Azonban azért hogy eldönthető legyen, hogy a polybiosi fogalom-használat melyik felfogással rokon, először az aristotelési, majd a korai sztoikus, végül a panaitiosi felfogás tömör összefoglalása következik, majd a *megalopsychiának* azokról az elemeiről olvashatók a különböző álláspontok, melyek a polybiosi fogalom értelmezésében segítségünkre lehetnek.

*Aristotelés megalopsychia-fogalma*⁴⁰³

Aristotelés szerint az *megalopsychos*, „aki nagy dolgokra tartja magát méltónak és tényleg méltó is rájuk.”⁴⁰⁴ Tehát a *megalopsychia* egy összetett erény, két alkotóeleme: az érdem (a nagyság) és ennek értékelése. Csak az utóbbi szempontból közép (azaz a *megalopsychos* nem értékeli magát sem kisebb, sem nagyobb elismerésre méltónak, mint amekkorára valóban méltó), mert egyébként a lehető legnagyobb tettekre törekszik.⁴⁰⁵ Nem pusztán egy

⁴⁰² frg. 77: GAUTHIER (1951, 120. n.2).

⁴⁰³ Itt csak az aristotelési *megalopsychia* legfontosabb jellemzőivel foglalkozom, a külső jegyek és a kevésbé lényegesnek tűnő vonások nem kapnak említést. Ugyanígy mellőzöm a *Rhétorika* és az *Analitica Posteriora* *megalopsychia*-fogalmát: az előbbi mivel nem ad új vonást a *Nikomachosi Etika* (1123a 34–1125a 34) fogalmához, az utóbbit mert valószínűleg a közfelfogás (és nem Aristotelés) *megalopsychia*-fogalmát adja (de legalábbis nem összeegyeztethető a *Nikomachosi Etikában* található képpel).

REES (1971, 234–235) is úgy gondolja, hogy ez a két mű nem használható fel Aristotelés *megalopsychia*-konceptiójának rekonstruálására.

⁴⁰⁴ Arist. EN. IV 7. 1123b 1–2: δοκεῖ δὴ μεγαλόψυχος εἶναι ὁ μεγάλων αὐτὸν ἀξίων ἄξιος ὄν...

⁴⁰⁵ Arist. EN. IV 7. 1123b 13–15: „akit a lelki nagyság jellemez, az a nagyságot tekintve a tetőfokon áll, de középen van abban a tekintetben, hogy úgy cselekszik, ahogyan kell: arra

erény, hanem az erények tetőfoka, „az erények díszje (*kosmos*): mivel nagyobbá teszi azokat, és nem születik meg nélkülük. Ezért olyan nehéz valódi lelki nagysággal rendelkezni: ugyanis nem lehetséges erkölcsi tökéletesség (*kalokagathia*) nélkül.”⁴⁰⁶ A lényegét tekintve tehát becsvágy és egyszerűs mind helyes önértékelés, ha egy szóval próbáljuk visszaadni, akkor talán a büszkeség vagy az önérzet a legmegfelelőbb szó.

A *megalopsychos* „figyelme elsősorban a kitüntetésre, illetőleg a meg nem becsültségre irányul; a nagy kitüntetésnek, ha ez komoly emberek részéről éri, örül, de csak módjával, mert úgy érzi, hogy csupán olyasmiben részesül, ami neki kijár, vagy talán még ennél is kisebbben... de már azt a kitüntetést, amit jelentéktelen emberek apró-cseprő okokból kínálnak neki, egyáltalában semmibe sem veszi, mert nem illet érdemel; aminthogy semmibe veszi a gyalázást is, mert ilyesmi úgysem érheti őt jogosan.”⁴⁰⁷ A *megalopsychos* „fegyelmезetten viselkedik akkor is, ha gazdagságról, hatalomról, s bármilyen jó vagy rossz sorsról van szó, akárhogy fordul is a dolog; sem a jó sorsban nem ujjong felettébb, sem a rosszban nem adja át magát nagyon a bánatnak. Hiszen még a kitüntetéssel szemben sem viselkedik úgy, mintha ez a legnagyobb dolog volna... márpedig akinek a szemében még a kitüntetés is kis dolog, annak minden egyéb is az.”⁴⁰⁸

Felsőbbségtudat jellemzi az aristotelési *megalopsychost*: a legkifejezőbbben abban mutatkozik meg ez, hogy nem akar jótéteményt elfogadni vagy az elfogadott jótéteményre emlékezni, mert akkor fölénybe kerül az illető

tartja magát méltónak, amire valóban méltó...” (ἔστι δὲ ὁ μεγαλόψυχος τῷ μὲν μεγέθει ἄκρος, τῷ δὲ ὡς δεῖ μέσος· τοῦ γὰρ κατ’ ἀξίαν αὐτὸν ἀξιοῖ...).

⁴⁰⁶ Arist. EN. IV 7. 1124a 1–3: εἰκοι μὲν οὖν ἡ μεγαλοψυχία οἷον κόσμος τις εἶναι τῶν ἀρετῶν· μείζους γὰρ αὐτὰς ποιεῖ, καὶ οὐ γίνεται ἄνευ ἐκείνων. διὰ τοῦτο χαλεπὸν τῇ ἀληθείᾳ μεγαλόψυχον εἶναι· οὐ γὰρ οἷόν τε ἄνευ καλοκαγαθίας.

⁴⁰⁷ Arist. EN. IV 7. 1124a 4–19: ford. SZABÓ 1971; μάλιστα μὲν οὖν περὶ τιμᾶς καὶ ἀτιμίας ὁ μεγαλόψυχός ἐστι· καὶ ἐπὶ μὲν ταῖς μεγάλας καὶ ὑπὸ τῶν σπουδαίων μετρίως ἡσθήσεται, ὡς τῶν οἰκείων τυχάνων ἢ καὶ ἐλαττόνων... τῆς δὲ παρὰ τῶν τυχόντων καὶ ἐπὶ μικροῖς πάμπαν ὀλιγορήσει· οὐ γὰρ τούτων ἄξιος· ὁμοίως δὲ καὶ ἀτιμίας· οὐ γὰρ ἔσται δικαίως περὶ αὐτόν.

⁴⁰⁸ Arist. EN. IV 7. 1124a 13–19: ford. SZABÓ 1971; καὶ περὶ πλοῦτον καὶ δυναστείαν καὶ πᾶσαν εὐτυχίαν καὶ ἀτυχίαν μετρίως ἔξει, ὅπως ἂν γίνηται, καὶ οὐτ’ εὐτυχῶν περιχαρὴς ἔσται οὐτ’ ἀτυχῶν περίλυπος, οὐδὲ γὰρ περὶ τιμὴν οὕτως ἔχει ὡς μέγιστον ὄν... ὃ δὲ καὶ ἡ τιμὴ μικρόν ἐστι, τούτῳ καὶ τᾶλλα.

A peripatetikus *Erényekről és vétkekről* szerint ez a legfőbb sajátossága a *megalopsychiának*: Arist. VV 1250b 34–35: „A megalopsychia jellemzője a jó- és balsors nemes túrése...” (μεγαλοψυχίας δ’ ἐστὶ τὸ καλῶς ἐνεγκεῖν καὶ εὐτυχίαν καὶ ἀτυχίαν...).

jótevő vele szemben.⁴⁰⁹ Ugyanígy „nem tud máshoz alkalmazkodni (legfeljebb a jóbaráthoz), mert az ilyesmi szolgálélekre vall.”⁴¹⁰ Az aristotelési *megalopsychos* számos vonása emlékeztet Sókratész hagyományos képére, így például a szókimondása vagy az iróniája vagy az a jellemzője, hogy tudatában van érdemeinek, valamint hogy nem akarja az életét minden áron megmenteni.⁴¹¹

Csak az lehet *megalopsychos*, aki nemcsak a megfelelő lelki alkattal (*hexis*), illetve szándékkal (*prohairesis*) rendelkezik nagy tettek végrehajtására, hanem ténylegesen végre is hajtja azokat, már csak azért is, mert csak ekkor válik méltóvá nagy kitüntetésre. Emiatt pedig szüksége van külső javakra, szerencsére, hogy meglegyen a lehetősége a nagy tettekre, és hogy sikerrel is járjon. Aristotelész ezt külön ki is hangsúlyozza,⁴¹² de egyébként hasonlóan gondolkodik a többi erény esetében is: a külső javakra is szükség van ahhoz, hogy erényesen tudjunk cselekedni, a szándék önmagában nem elégséges.⁴¹³ Sőt nemcsak mint az erényes tettekhez szükséges eszközök, hanem egyébként is kellenek a boldogsághoz a külső javak, mert „ha valaki bizonyos dolognak, pl. előkelő származásnak, boldog gyermekáldásnak, testi szépségnek híján van, akkor folt esik a boldogságán is. Mert semmiképp sem lehet boldog az az ember, akinek förtelmes alakja van, aki nemtelen származású, vagy aki magára van hagyva és gyermektelen; de talán

⁴⁰⁹ Arist. *EN*. IV 8. 1124b 9–12: „Szívesen tesz jót másokkal, de restelli, ha másoktól részesül jótéteményben: az előbbi azt az embert jellemzi, aki fölényben van, az utóbbi pedig azt, akivel szemben mások vannak fölényben.” (ford. SZABÓ 1971; καὶ οἷος εὖ ποιεῖν, εὐεργετούμενος δ’ αἰσχύνεται· τὸ μὲν γὰρ ὑπερέχοντος, τὸ δ’ ὑπερεχομένου.).

⁴¹⁰ Arist. *EN*. IV 8. 1124b 31–1125a 1: ford. SZABÓ 1971; καὶ πρὸς ἄλλον μὴ δύνασθαι ζῆν ἄλλ’ ἢ φίλον· δουρικὸν γάρ...

⁴¹¹ Vö. REES (1971, 242).

⁴¹² Arist. *EN*. IV 8. 1124a 20: „Úgy tűnik, hogy a *megalopsychiához* a szerencsejavak is hozzájárulnak.” (Δοκεῖ δὲ καὶ τὰ εὐτυχήματα συμβάλλεσθαι πρὸς μεγαλοψυχίαν.).

⁴¹³ Arist. *EN*. I 9. 1099a 31–1099b 1: „Mindazonáltal a boldogságnak – mint már mondtuk is – kétségtelenül szüksége van a külső javakra is: lehetetlen ugyanis – vagy legalábbis nem könnyű dolog – szép tetteket hajtani végre, ha az embernek nincsenek meg hozzá az eszközei. Sok dolgot ugyanis csak bizonyos eszközök: barátok, gazdagság vagy politikai befolyás segítségével tudunk végrehajtani...” (ford. SZABÓ 1971; φαίνεται δ’ ὁμως καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσδεομένη (scil. ἡ εὐδαιμονία), καθάπερ εἵπομεν· ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥάδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχωρήγητον ὄντα. πολλὰ μὲν γὰρ πράττεται, καθάπερ δι’ ὀργάνων, διὰ φίλων καὶ πλούτου καὶ πολιτικῆς δυνάμεως...).

még kevésbé az, akinek elvetemült gyermekei és barátai vannak; vagy az, akinek voltak ugyan gyermekei és barátai, de meghaltak.”⁴¹⁴

Valószínűsíthetjük, hogy Aristotelész (akárcsak a korai Sztoa és Panaitios is) elképzelhetőnek tartotta a *megalopsychiát* a *vita activában* és a *vita contemplatívában* is.⁴¹⁵

A korai Sztoa megalopsychia-fogalma

A sztoikusok közül Chrysippos definiálta először az erény különböző megjelenési formáit. Szerinte „a *megalopsychia* az a tudás vagy habitus, mely a jókkal és rosszakkal egyaránt megtörténő dolgok (vagyis az *adiaphora*: a szerencsejavarok és a sorscsapások) fölé emel bennünket.”⁴¹⁶ Ez az erény tehát annak tudását jelenti, hogy külső körülmények nem akadályozhatnak meg abban, hogy erényesek és boldogok legyünk, mivel nem gátolhatják meg, hogy összhangban éljünk a természettel, a *logosszal*.

Míg Aristotelésznél a bátorság (ami nála meglehetősen szűk jelentéskörű) és a *megalopsychia* jelentése és megvalósításának területe különböző, a két erény egymás mellett van alá- és fölérendeltség nélkül, a korai Sztoában sokkal szélesebb a bátorság jelentése, és a *megalopsychia* ennek mint kardinális erénynek van alárendelve (a kitartással, lelki szilárdsággal, eréllyel, önbizalommal együtt).⁴¹⁷ Így tehát a korai Sztoa nem tulajdonít ennek az erény-

⁴¹⁴ Arist. *EN*. I 9. 1099b 2–6: ford. SZABÓ 1971; ἐνίων δὲ τητῶμενοι ῥυπαίνουσι τὸ μακάριον, οἷον εὐγενείας εὐτεκνίας κάλλους· οὐ πάνυ γὰρ εὐδαιμονικὸς ὁ τὴν ἰδέαν παναίσχητος ἢ δυσγενὴς ἢ μονώτης καὶ ἄτεκνος, ἔτι δ’ ἴσως ἦττον, εἰ τῷ πάγκακοι παῖδες εἶεν ἢ φίλοι, ἢ ἀγαθοὶ ὄντες τεθνήσκουσιν.

Ezzel a felfogással némiképp szemben áll, hogy Aristotelész szerint a boldogság egy viszonylag stabil jellemzője az embernek. Ez abból következik, hogy a boldogsághoz erényesnek kell lennünk, az erényt pedig egy hosszú folyamat során sajátíthatjuk el (rendszeres helyes cselekedetek révén), viszont aztán jellemünknek lesz része, így nehezen veszíthető el: a változó (szerencsés, illetve szerencsétlen) körülmények között is megmarad. vö. VERBEKE (1985, 252).

⁴¹⁵ HARDIE (1978, 71), JOHANN (1981, 475. n. 57) és TESSITORE (1996, 34) szerint a politikai téren megvalósuló *megalopsychia* a jelentősebb a filozófusi *megalopsychiánál* Aristotelész elméletében. GAUTHIER (1951, 116) szerint viszont a szemlélődésben tetőződik az aristotelési nagyság.

⁴¹⁶ Diog. Laert. VII 93: τὴν δὲ μεγαλοψυχίαν ἐπιστήμην ἢ ἔξιν ὑπεράνω ποιοῦσαν τῶν συμβαινόντων κοινῇ φαύλων τε καὶ σπουδαίων.

⁴¹⁷ Stob. II 60.

nek olyan kiemelkedő jelentőséget, mint Aristotelés, aki az erények díszének, betetőzésének tartotta, vagy mint Panaitios, aki a négy kardinális erény egyikévé tette. Vagyis a korai Sztoában a fogalom nem átfogó jelentésű, nem jelöli az embereszményt.⁴¹⁸

Panaitios megalopsychia-fogalma

Panaitios szerint az erény a természetes emberi hajlamainkkal (*aphormai*) összhangban álló magatartás. A *megalopsychia* esetében a hajlam, amelynek kiteljesítését jelenti ez az erény, „a kiemelkedés vágya (*appetitus principatus*): hogy a természettől megfelelően formált lélek nem akar másnak engedelmeskedni csak mesterének vagy tanítójának vagy a hasznosság miatt annak, aki hatalmát igazságosan és törvényesen gyakorolja.”⁴¹⁹ Ha ennek a természetes hajlamnak megfelelően cselekszünk, akkor valósítjuk meg a *megalopsychia* erényét. Ezt az erényt (amelynek a latin megfelelője a *magnanimitas* vagy a *magnitudo animi*⁴²⁰) Panaitios azonosította a bátorsággal (amely a korai Sztoában a négy fő erény egyike volt), és így a *megalopsychiát* kardinális erénnyé tette.⁴²¹

A *megalopsychia* lényegét így foglalja össze Panaitios: „A *megalopsychia* leginkább két dologban nyilvánul meg: egyrészt a külső javak megvetésében, ha az ember meg van arról győződve, hogy az erkölcsi jón kívül sem-

⁴¹⁸ Vö. DYCK (1981, 153ff).

⁴¹⁹ Cic. *off.* I 4, 13 (ALESSE frg. 55, VAN STRAATEN frg. 98): (veri videndi cupiditati adiuncta est) appetitus quaedam principatus, ut nemini parere animus bene informatus a natura velit nisi praecipienti aut docenti aut utilitatis causa iuste et legitime imperanti (ex quo magnitudo animi existit humanarumque rerum contemptio.).

⁴²⁰ A fogalom történetét tárgyalja: KNOCHE (1935).

⁴²¹ DYCK (1999, 192) szerint az új kardinális erénynek a neve *megalopsychia* lett és nem *andreia*, amit az bizonyít, hogy az alapját jelentő hajlam az *appetitus principatus*. Hogy Panaitios mégis többször egymás mellett használja a két fogalmat (illetve olykor egyedül szerepel az *andreia*), azt a *variatio* igénye magyarázza, valamint az új fogalom szokatlansága, mely megvilágítást igényelt. Ezzel szemben LEFÈVRE (2001, 41) – kevésbé meggyőzően – úgy gondolja, hogy Panaitios a harmadik erényt *andreianak* és nem *megalopsychiának* nevezte: annyira következtlen ugyanis a fogalomhasználat, és annyira összevevő van az egyik fogalom a másiknak alárendelve, hogy Lefèvre szerint inkább Cícero lehetett aki felcserélte a két fogalmat. Másrészt (ugyancsak Lefèvre szerint) azért is tekinthető ciceróinak az *andreia megalopsychiával* való felcserélése, mert a *megalopsychia* (illetve a *magnanimitas*) a római *nobilis* tipikus erénye.

mit sem szabad csodálnia és kívánnia, és nem hajolhat meg sem ember,⁴²² sem szenvedély, sem a szerencse előtt. Másrészt, aki ezzel az erénnyel bír, az nagy és igen hasznos tetteket hajt végre, melyek rendkívül nehezek, és hatalmas erőfeszítéssel, valamint az élet és az élethez szükséges dolgok veszélyeztetésével járnak. E két dolog közül az utóbbiban van ennek az erénynek a dísze, nagyszerűsége, sőt hasznossága, az elsőben pedig az az ok, mely *megalopsychosszá* tesz.”⁴²³ Ezek szerint a *megalopsychiának* van egy teoretikus és egy praktikus alkotórésze.⁴²⁴ A teoretikus elem akkor valósul meg, ha felülkerekedünk a tőlünk független dolgokon: az embereken, az emóciókon és a szerencsejavakon.⁴²⁵ Ez az elem hasonlít a korai Sztoa *megalopsychia*-fogalmához azzal a különbséggel, hogy Panaitios szerint az erény a legfontosabb java az embernek, míg a korai Sztoa szerint az egyedi java. A *megalopsychia* praktikus eleme pedig nagy jótettek végrehajtását jelenti a közösség érdekében. Ebből a kettősségből következik az is, hogy (az aristotelési koncepcióhoz hasonlóan és a korai Sztoától eltérően) nem elég maga a tudás vagy lelki alkat, amelyet az erény jelent, hanem tettekben kell a *megalopsychiának* megnyilvánulnia. Tehát kettősség jelenik meg a külső javakkal szemben: a *megalopsychos* megveti őket,⁴²⁶ de valamennyire szüksége van rájuk (a jótettek végrehajtásához).⁴²⁷ Megvetésének oka az, hogy tisztá-

⁴²² Azonban az a fajta büszke felsőbbbűség tudat, amely az aristotelési *megalopsychos* jellemzője, a panaitiosi koncepcióban nem kap szerepet.

⁴²³ Cic. *off.* I 20, 66–7 (ALESSE frg. 71, VAN STRAATEN frg. 106): Omnino fortis animus et magnus duabus rebus maxime cernitur, quarum una in rerum externarum despicientia ponitur, cum persuasum est nihil hominem nisi quod honestum decorumque sit aut admirari aut optare aut expetere oportere, nullique neque homini neque perturbationi animi nec fortunae succumbere. Altera est res, ut cum ita sis affectus animo, ut supra dixi, res geras magnas illas quidem et maxime utiles, sed [ut] vehementer arduas plenasque laborum et periculorum cum vitae, tum multarum rerum, quae ad vitam pertinent. Harum rerum duarum splendor omnis, amplitudo, addo etiam utilitatem, in posteriore est, causa autem et ratio efficiens magnos viros in priore.

⁴²⁴ POHLENZ (1934, 44).

⁴²⁵ FERRARY (1988, 417) szerint a kiemelkedésre irányuló vágy (*appetitus principatus*) azonos a szabadságvágygal, amennyiben a szabadságot a tőlünk független dolgokon (embereken, emóciókon, szerencsejavakon) való felülkerekedésként fogjuk fel.

⁴²⁶ Cic. *off.* I 5, 17 (ALESSE frg. 56, VAN STRAATEN frg. 103): lásd idézve a *Panaitios élete és etikai tanítása* című fejezetben, a 63. jegyzetben.

Ez a megvetés látszik még a következő két fragmentumban is: Cic. *off.* I 4, 13 (ALESSE frg. 55, VAN STRAATEN frg. 98) és Cic. *off.* I 20, 66–7 (ALESSE frg. 71, VAN STRAATEN frg. 106): mindkettőt lásd fenn idézve a 419. és a 423. jegyzetben.

⁴²⁷ Diog. Laert. VII 127–8 (ALESSE frg. 74, VAN STRAATEN frg. 110): lásd idézve a *Panaitios élete és etikai tanítása* című fejezetben, az 57. jegyzetben.

ban van az emberi dolgok múlandóságával és a szerencse forgandóságával (nem pedig – mint a korai Sztoában – a szerencsejavak közömbössége a boldogság szempontjából).⁴²⁸

Panaitios a *megalopsychia* erényét két módon is kontroll alá helyezte.⁴²⁹ Egyrészt elítélte az elismerés és a tekintély utáni vágyat⁴³⁰ (ez talán a kiemelkedés, a vezető szerep utáni vágy elfajulása). Másrészt úgy gondolkodott Panaitios a *megalopsychiáról*, hogy a lényegét az igazságosságért való küzdelemben látta.⁴³¹ Tehát a *megalopsychiával* összekapcsolódik az igazságosság, nélküle nem is lehet erény.⁴³² Az igazságosság Panaitios szerint pedig nemcsak azt jelenti, hogy mindenkinek meg kell adnunk, ami megilleti, és hogy mások kára árán nem kereshetjük saját hasznunkat, hanem

⁴²⁸ Cic. *off.* I 26, 90 (ALESSE frg. 124, VAN STRAATEN frg. 12) „Panaitios azt mondja, hogy Scipio Africanus, aki tanítványa és barátja volt, gyakran mondogatta, hogy ahogyan a csaták sűrű összecsapásai miatt vadságukban féktelen lovakat át szokták adni a lóidomítóknak, hogy kezesebbek legyenek, ugyanígy a kedvező körülményeik miatt fêkevesztett és önhitt embereket mintegy az értelem és a tudomány iskolájába kell vezetnünk, hogy belásák az emberi dolgok törekeny voltát és a szerencse kiszámíthatatlanságát.” (Panaetius quidem Africanum auditorem et familiarem suum solitum ait dicere, "ut equos propter crebras contentiones proeliorum ferocitate exultantes domitoribus tradere soleant, ut iis facilius possint uti, sic homines secundis rebus effrenatos sibique praefidentes tamquam in gyrum rationis et doctrinae duci oportere, ut perspicerent rerum humanarum imbecillitatem varietatemque fortunae".); Cic. *off.* I 20, 66–7 (ALESSE frg. 71, VAN STRAATEN frg. 106): lásd idézve a 423. jegyzetben.

⁴²⁹ Ebben az – erények közül a legdinamikusabb – erénnyel szembeni bizalmatlansága mutatkozik meg Panaitiosnak JOHANN (1981, 34) szerint.

⁴³⁰ Cic. *off.* I 19, 65 (ALESSE frg. 112): „Az igaz és bölcs lelki nagyság úgy gondolja, hogy az az (erkölcsi) jó, amire természeténél fogva leginkább törekszik, a tetteiben és nem a dicsőségben van, és inkább akar első lenni, mint annak látszani.” (Vera autem et sapiens animi magnitudo honestum illud, quod maxime natura sequitur, in factis positum, non in gloria iudicat principemque se esse mavult quam videri.).

Cic. *off.* I 25, 85 (ALESSE frg. 113): lásd idézve *Az igazságos hatalomgyakorlás teóriája* című fejezetben, a 304. jegyzetben.

⁴³¹ Cic. *off.* I 19, 62–3 (ALESSE frg. 111): *virtus propugnans pro aequitate*. Mivel a korai Sztoának más a bátorság-fogalma (SVF I 563; III 256, 263, 266, 285), ezért ALESSE (1997, 246–7) szerint ezt a meghatározást panaitiosinak kell tekintenünk, melyhez Aristotelész (például *EN* IV 3. 1123b 31–2) és Platón (erről lásd a következő jegyzetet) gondolatai is előzményként szolgáltak.

⁴³² Cic. *off.* I 19, 62–3 (ALESSE frg. 111): lásd idézve *Az igazságos hatalomgyakorlás teóriája* című fejezetben, a 300. jegyzetben.

Johann (1981, 46) szerint Platónnál annak pontos megfelelője van, hogy az igazságosságtól elszakadt tudás csak ravaszság: Plat. *menex.* XIX 246e–247a, annak a gondolatnak viszont csak a kezdeményei vannak meg Platónnál, hogy a bátorság, mely nélkülözi az igazságosságot (azaz nem a közösség érdekében tevékeny), csak vakmerőség: Plat. *polit.* XLVII 309d–e, *lach.* XXV–XXVI 197 a–c; *leg.* I 5. 630c. Ez a gondolat talán Panaitios sajátja.

harcolni kell a másokat ért igazságtalanság ellen is.⁴³³ Sőt az arra alkalmas embernek kötelessége anyagi eszközeivel, képességeivel és szorgalmával a közösség javára lenni, a gyengébbekről, kevésbé kiválókról gondoskodni, őket védelmezni.⁴³⁴ A *megalopsychos* tehát a közösség érdekében hajt végre nagy tetteket. Ez fordítva is igaz: ahhoz, hogy valaki az igazságosságot a legteljesebb mértékben megvalósíthassa, azaz hogy gondoskodhasson a közösségről, vezethesse azt, szükség van a *megalopsychia* erényére.

Az egyes megalopsychia-felfogások különbségei

A *megalopsychia* lényegét tekintve, Aristotelés szerint felsőbbtség-tudat, büszkeség. Ebből következik először is a nagy tettek véghezvitele (még hozzá a *timé* elnyeréséért), másrészt hogy akit ez az erény jellemez, az mindent kicsinek tart. Ennek az utóbbi sajátásnak a következménye a jó- és balsors mérséklettel viselése. A leglényegesebb azonban, hogy nagy tekintélyre tartja magát méltónak, és erényei miatt tényleg méltó is rá. A korai Sztoában a *megalopsychia*, lényegét tekintve, annak tudása, hogy csak az erénnyel kell törődni, minden mást semmibe kell venni. Panaitiosnál a *megalopsychia* lényege, hogy egy természetes emberi késztetés kiteljesítése; felülemelkedés a külső javakon és az emóciókon (ehhez egyfajta tudás szükséges), továbbá nagy jótettek végrehajtása a közösség érdekében (amit az igazságosság követel meg). Fontos, hogy az önérzet, a büszkeség, felsőbbtség-tudat nem kap említést, és a megfelelő önértékelés (ti. azzal kapcsolatban, hogy mekkora tekintélyre vagyunk méltók) sem része a koncepciónak. A nagy (jó)tettek véghezvitele tehát közös Aristotelésnél és Panaitiosnál (bár különböző célból történik: a *timé*ért, illetve az igazságosság kötelessége miatt), mégis Panaitiosnál sokkal hangsúlyosabb; a korai Sztoában viszont erről nincs szó.

⁴³³ Cic. off. I 7, 23 (ALESSE frg. 70): lásd idézve *Az igazságos hatalomgyakorlás teóriája* című fejezetben, a 299. jegyzetben.

⁴³⁴ Cic. off. I 9, 28 (ALESSE frg. 116): lásd idézve *Az igazságos hatalomgyakorlás teóriája* című fejezetben, a 299. jegyzetben.

Ami a szerencsejavakhoz (vagyon, hatalom, megbecsültség) való viszonyt illeti, Aristotelés úgy gondolja, hogy a *megalopsychos* erénye, boldogsága a szerencsétől is függ: lényeges a szerencsejavak birtoklása (a *timé* különösen fontos célja). Mégis mértékkel örül vagy bánkodik felettük, mert számára kevés dolognak van csak jelentősége. A korai Sztoában a *megalopsychos* a szerencse javait megveti, azok nincsenek befolyással boldogságára, mert az csak az erénytől függ. Panaitios elképzelése az előző kettő között van: a *megalopsychos*nak a külső javakra szüksége van, de kevésre becsüli őket, mivel múlandók, a szerencse pedig változékony (az erények megléte pedig messze fontosabb, mint a külső javaké). A *gloria* megszerzése nem cél számára, hanem a *megalopsychia* erényéből mellékesen származó haszon.⁴³⁵

A mértéktartást a jó- és balsorsban mindhárom felfogás a *megalopsychiá*hoz tartozó sajátjának tekinti, de más és más megfontolásból. Aristotelés szerint a *megalopsychos* két okból tart mértéket a szerencse áldásai vagy csapásai közepette: egyrészt mert az indulatokban, a haragban (*thymos*, *orgé*), akárcsak minden más emóciót illetően – bár hasznos hajtóerőként szolgálhatnak, és ezért nem kell legyőzni, kiirtani őket – a megfelelő mértéket meg kell tartani; másrészt mivel a *megalopsychos* számára semmi sem nagy, így a szerencsétlenségét vagy a szerencsáját sem tartja túl sokra. A korai sztoikus *megalopsychos*nak mentesnek kell lennie az emócióktól (így a haragtól is), mert azok veszélyeztetik a *logos* uralmát: egyrészt ezért mértékletes a jó- és balsorsban. Másrészt mivel úgy tartja, hogy a szerencse adományai és csapásai nem sokat számítanak, nincsenek befolyással a boldogságra, mert az csak az erényektől függ. A könyörületességet és a kíméletet azonban a sztoikusok helytelennek tartják, mert a törvény szabta büntetéseket nem helyes mellőzni.⁴³⁶

⁴³⁵ Erről még lásd *Az illendőség fogalma* című fejezetet, a 121–3. oldalakat.

⁴³⁶ Diog. Laert. VII 123: „(a sztoikusok szerint a bölcsek)...nem könyörületesek: nem tesznek engedményt senkinek. Nem mellőzik a törvény szabta büntetéseket, hiszen az engedmény, a könyörületesség, sőt maga a kímélet sem egyéb, mint a lélek kihagyása: jószívűséget akar tanúsítani a büntetés helyett, hogy ezt ne érezzék túl szigorúnak.” (ford. STEIGER 1983; ἐλεήμονάς τε μὴ εἶναι συγγνώμην τ' ἔχειν μηδενί· μὴ γὰρ παριέναι τὰς ἐκ τοῦ νόμου ἐπιβαλλούσας κολάσεις, ἐπεὶ τό γ' εἴκειν καὶ ὁ ἔλεος αὐτῇ θ' ἡ ἐπιείκεια οὐδένειά ἐστι ψυχῆς πρὸς κολάσεις προσποιουμένης χρηστότητα· μὴδ' οἶσθαι σκληροτέρας αὐτὰς εἶναι.).

A panaitiosi felfogás hasonló a korai Sztoáéhoz azzal a különbséggel, hogy Panaitios nem az emócióktól való teljes mentességet írja elő, hanem csupán annyit, hogy az értelem ellenőrzése alatt kell tartani azokat. Ezért a haragnak sem szabad „elborítania” az elméjét, így kíméletes, könyörületes. Ezenkívül a szerencsejavak kevésre becsülése, sőt megvetése ugyancsak a mérsékletet teszi helyes magatartássá.

A *megalopsychia* összekötése az igazságossággal egy olyan elemet jelent, mely nem volt része sem az aristotelési felfogásnak,⁴³⁷ sem a korai Sztoa elképzelésének. Ráadásul Panaitios szerint az igazságosságból fakadó kötelesség az is, hogy az ember a közösség javáért tevékenykedjen, védelmezze a közösséget, gondoskodjon róla. Sőt a közösség érdekében áll jótékonykodása és halálmegvetése is. Ily módon a *megalopsychia* közösségi erény lett.

A *megalopsychia* fogalma Polybiosnál

A *megalopsychia*-fogalom vizsgálata során rögtön feltűnik, hogy a szó *egyrészt* sokkal gyakrabban fordul elő Polybiosnál, mint az őt megelőző nem-filozófus íróknál: Polybios művében 47 előfordulása van, szemben az egész nem-filozófiai irodalomban található 37 előfordulással. *Másrészt* nála sokkal összetettebb jelentéstartalommal is bír a *megalopsychia* fogalma, mint a régebbi rétoroknál, történetíróknál. *Harmadrészt* az is azonnal észrevehető, hogy Polybios nemcsak úgy használja a fogalmat, mint a korábbi köznyelv, hanem a filozófiai nyelvhasználat csaknem egészére jellemző értelemben is: a nem-filozófus írók közül ugyanis először nála jelent a szó mérsékletet a jó- és balsorsban. Mindezek alapján valószínűsíthető, hogy Polybios *megalopsychia*-fogalmának kialakulásában egy filozófiai iskola vagy filozófus hatása játszott szerepet.

A *megalopsychia* Polybiosnál található 47 előfordulásának nagy része olyan értelmű, amely mögött nem ismerhető fel egy konkrét iskola vagy

⁴³⁷ Bár az aristotelési *megalopsychos*nak az erények teljességével kell bírnia, így igazságosnak is kell lennie, de ez nem kap olyan hangsúlyt, mint Panaitiosnál. Különbség van továbbá a két filozófus igazságosság-felfogása között is: a *megalopsychia* erénye szempontjából a legfontosabb különbség, hogy Panaitiosnál az igazságosság megköveteli azt is, hogy az arra alkalmas ember vezető szerepet töltsön be.

gondolkodó hatása sem, hanem vagy a korábbi köznyelvi nyelvhasználattal rokon (bőkezűséget, jótékonyságot,⁴³⁸ bátorságot, győzni akarást, az erő és felsőbbség bizonyításának vágyát, nagy tettek véghezvitelét,⁴³⁹ emelkedettséget, öntudatot, büszkeséget⁴⁴⁰ jelöl), vagy a filozófiai nyelvhasználatból átvett, a jó- és balsorsban tanúsított mérsékletet (illetve az ebből következő kíméletet, megbocsátást, szelídséget)⁴⁴¹ jelenti. Tíz olyan részlet van a műben, ahol a fogalom jelentése összetett, és ahol feltételezhető, hogy Polybios filozófiai terminusként használta a szót. E szakaszok alábbi ismertetéséből az derül ki, hogy a fogalomhoz kapcsolódó mellékértelmek olyanok, mint amilyenekkel Panaitios is felruházta a *megalopsychiát*.

Műve VI. könyvében arról ír Polybios, hogy a cannaei vereség után Hannibal felajánlotta a rómaiaknak, hogy kiválthatják a fogságába került nyolcezer embert, akiket a rómaiak a csata előtt a táboruk őrzésével bíztak meg. Ennek visszautasítása miatt Polybios a szenátorokat állhatatosaknak és *megalopsychosok*nak tartja,⁴⁴² mivel felülemelkedtek a körülményeken: nem törődtek a hozzátartozók iránti részvétükkel és azzal a haszonnal, amelyet nyolcezer katona kiváltása jelenthetne az óriási emberveszteséget szenvedett római hadseregnek.⁴⁴³ Balsorsban sem hanyagolták el az illendő cselekvést (*prepon*) és a megfontolást (*logismos*):⁴⁴⁴ emóció nem jutott uralomra az értelmük felett. „Világosan látták Hannibal szándékát, hogy ti. egyrészt pénzhez akar jutni ebből az ügyletből, másrészt meg akarja törni ellenfeleinek becsvágyát azáltal, hogy megmutatja nekik: a legyőzötteknek is van

⁴³⁸ Pol. VI 11a 7; X 3. 1; XVI 23. 7; XXII 21. 3; XXXI 25. 9; XXXI 26. 6, 8; XXXI 27. 15–6; XXXI 28. 8–9.

⁴³⁹ Pol. I 20. 9–11; I 64. 5; XVIII 41. 5.

⁴⁴⁰ Pol. XV 5. 5, 8; XXXVIII 8. 10.

⁴⁴¹ Pol. II 70. 1; VI 2. 6; VIII 23. 4–5; XXX 17. 2–4.

⁴⁴² Pol. VI 58. 13: τὸ στάσιμον καὶ τὸ μεγάλῳ ψυχῶν τῶν ἀνδρῶν ἐν τοῖς διαβουλίαις...

⁴⁴³ Pol. VI 58. 10: „Annyira távol álltak attól, hogy valaminek is eleget tegyenek a kérések közül, hogy sem a rokonok iránti szánalmat, sem a férfiaktól remélhető hasznót nem becsülték többre...” (τοσοῦτ’ ἀπέσχον τοῦ ποιῆσαι τι τῶν ἀξιουμένων ὥστ’ οὔτε τὸν τῶν οἰκεῖων ἔλεον οὔτε τὰς ἐκ τῶν ἀνδρῶν ἐσομένης χρείας ἐποιήσαντο περὶ πλείονος...).

⁴⁴⁴ Pol. VI 58. 8: „Miután meghallgatták a mondottakat, sem az illendőséget nem hanyagolták el a körülmények nyomására, sem a szükséges dolgok józan mérlegelését...” (διακούσαντες τῶν λεγομένων οὔτε τοῦ πρέποντος αὐτοῖς εἰζάντες ταῖς συμφοραῖς ὀλιγόρησαν οὔτε τῶν δεόντων οὐδὲν τοῖς λογισμοῖς παρεῖδον...).

reménye a megmenekülésre.”⁴⁴⁵ Tehát amiatt kapják a szenátorok a *megalopsychos* jelzőt, hogy felülemelkedtek a balsorson, az emócióikon és Hannibalon,⁴⁴⁶ ami pontosan megfelel a panaitiosi *megalopsychia* teoretikus elemének (ti. nem hajolni meg sem ember, sem szenvedély, sem a sors előtt). (Ezzel szemben a történet appianosi verziójában – amelynek a fő forrása valószínűleg Fabius Pictor⁴⁴⁷ – nincs szó *megalopsychiáról*.⁴⁴⁸)

A XV. könyvben leírtak szerint a zámai csatát követő békekötés során Scipio *megalopsychos*, mivel szem előtt tartja a sors forgandóságát és ezért nem szab túl szigorú békefeltételeket, kíméletes a legyőzöttekkel. A szó itteni használatát azért lehet megkülönböztetni az aristotelési értelemről, mert az aristotelési *megalopsychos* fölénye tudatában büszkeségből nem tartaná túl nagyra a győzelmét, és ezért lenne kíméletes. Itt viszont Scipio tudja és ki is jelenti, hogy a győzelem a szerencsétől is függ, az emberi dolgok változékonyak (azaz a szerencse javait nem szabad túl sokra becsülni), és ezért viselkedik kíméletesen.⁴⁴⁹ A *megalopsychiával* kapcsolatban a szerencsejavak kevésre becsülése – azok múlandósága, kiszámíthatatlansága miatt – Panaitios felfogására jellemző. Aristotelés *megalopsychos*a azért becsüli kevésre a szerencsejavakat, mert „neki semmi sem nagy.” A korai Sztoa pedig azért tartja értéktelennek őket, mivel nem járulnak hozzá a

⁴⁴⁵ Pol. VI 58. 9: ἀλλὰ συνιδόντες τὴν Ἀννίβου πρόθεσιν, ὅτι βούλεται διὰ τῆς πράξεως ταύτης ἅμα μὲν εὐπορῆσαι χρημάτων, ἅμα δὲ τὸ φιλότιμον ἐν ταῖς μάχαις ἐξελεῖσθαι τῶν ἀντιταττομένων, ὑποδείξας ὅτι τοῖς ἡττημένοις ὁμῶς ἐλπίς ἀπολείπεται σωτηρίας...

⁴⁴⁶ Ezt kihangsúlyozza Cic. off. III 32, 114, ahol Cicero Polybiost idézi.

⁴⁴⁷ App. Hann. VII 27. 116: „A *senatus* Delphoiba küldte Quintus Fabiust, ugyanazt, aki megírta ezeket az eseményeket, hogy tanácsot kérjen a jelenlegi helyzetről.” (ἡ δὲ βουλὴ Κόιντον μὲν Φάβιον, τὸν συγγραφεὰ τῶνδε τῶν ἔργων, ἐς Δελφοὺς ἔπεμπε χρησόμενον περὶ τῶν παρόντων...).

⁴⁴⁸ App. Hann. VII 28. 120: „A *senatus* elrendelte, hogy a rokonok nem válthatják ki a foglyokat, úgy vélve, hogy mivel még sok a küszöbön álló veszély, a jelen helyzet emberbaráti tette nem szolgálja a jövőt, a szigorúság azonban, még ha fájdalmas is, a jövőre nézve hasznos lesz, és a jelenlegi helyzetben ez a vakmerőség megdöbbenti Hanibált.” (ford. NÉMETH 2008; οὐκ ἐπέτρεψεν ἡ βουλὴ τοῖς συγγενέσι λύσασθαι τοὺς αἰχμαλώτους, ἡγουμένη, πολλῶν σφίσιν ἔτι κινδύνων ἐπόντων, οὐ συνοίσειν ἐς τὸ μέλλον τὴν ἐν τῷ παρόντι φιλανθρωπίαν, τὸ δ’ ἀπάνθρωπον, εἰ καὶ σκυθρωπὸν εἴη, πρὸς τε τὰ μέλλοντα χρήσιμον ἔσεσθαι καὶ ἐν τῷ παρόντι καταπλήξειν Ἀννίβαν τῷ τολμῆματι.).

⁴⁴⁹ Pol. XV 17. 4: „Azt mondta (Scipio), hogy önmagukra, a szerencsére és az emberi dolgokra való tekintettel döntött úgy, hogy velük kíméllettel bánik, a helyzettel pedig a lelki nagysághoz illő módon.” (αὐτῶν δὲ χάριν ἔφησε καὶ τῆς τύχης καὶ τῶν ἀνθρωπίνων κεκρίσθαι σφίσι πρῶως χρῆσθαι καὶ μεγαλοψύχως τοῖς πράγμασι.).

boldogsághoz, mert az csak az erény meglététől függ – de a korai sztoikusok *megalopsychia*-képére már maga a kíméletesség sem jellemző.

Az a részlet, ahol a *megalopsychia* fogalmának polybiosi használata a legszorosabb rokonságot mutat a panaitiosi felfogással, a X. könyvben található. Itt arról olvashatunk, hogy hispániai sikerei hatására Scipiót az ibérek királyként üdvözlötték. Scipio viszont visszautasította ezt a megtiszteltetést, bár megérdemelte volna, hiszen hatalmas tetteket vitt végbe, rengeteg győzelmet aratott, és kiterjesztette a Római Birodalom határait. Emiatt a visszautasítás miatt kapja a *megalopsychos* jelzőt.⁴⁵⁰ Ő inkább hűséges maradt hazájához, ahelyett hogy elfogadta volna a királyi hatalmat, pedig annál nagyobb ajándékot az ember nem kaphat az istenektől. Megjelenik tehát a közösség hasznának a hangsúlyozása, azaz a *megalopsychia* összekapcsolódik az igazságossággal. Továbbá azt is olvashatjuk, hogy uralkodott önmagán (*en beauto diemeine*), azaz a vágyait az értelme alá rendelte és visszautasította a szerencse adományát. Ezek pedig a legfontosabb jellemzői a panaitiosi *megalopsychos*-nak: nem meghajolni a szerencse és a szenvedélyek előtt, valamint a közösség érdekét tartani szem előtt. Nem hallunk viszont Scipio büszkeségéről, felsőbbrendűségéről, önérzetéről, amely tulajdonságok említése az aristotelési koncepcióba illeszkedne.

A VI. könyvben, ahol Polybios az egyes államformák átalakulásáról ír, megtudjuk, hogy a zsarnokok ellen „nem a leghitványabbak, hanem a legnemesebbek, a leginkább *megalopsychos*ok és a legbátrabbak szöttek összeesküvést, mert ezek képesek a legkevesbé elviselni a vezetőik gögjét és féktelenségét... A nép mintegy hálából a monarchiák megdöntőit tette meg

⁴⁵⁰ Pol. X 40. 6–9: „Valószínűleg ebben az esetben is joggal dicsérnénk Scipio lelki nagyságát, amennyiben jóllehet egészen fiatal volt, és a szerencse is annyira a segítségére sietett, hogy az összes alárendeltje a maga akaratából jutott erre a véleményre és illette ezzel a névvel, ő mégis uralkodott magán és visszautasította ezt az igyekezetet és megtiszteltetést... Publius azonban annyira felülmúlta a többi embert lelki nagyságban, hogy bár azt, aminél nagyobb jót nem kérhetnénk az istenektől, ti. a királyságot, a szerencse többször is felajánlotta neki, visszautasította, és többre becsülte a hazáját és a hozzá való hűséget a csodált és irigyelt királyságnál.” (ἵσως μὲν οὖν καὶ τότε δικαίως ἂν τις ἐπεσημύνατο τὴν μεγαλοψυχίαν τάνδρως, ἢ κομιδῇ νέος ὢν καὶ τῆς τύχης αὐτῷ συνεκδραμούσης ἐπὶ τοσοῦτον ὥστε πάντας τοὺς ὑποταττομένους ἐξ αὐτῶν ἐπὶ τε ταύτην κατενεχθῆναι τὴν διάληψιν καὶ τὴν ὀνομασίαν, ὅμως ἐν ἑαυτῷ διέμεινε καὶ παρητεῖτο τὴν τοιαύτην ὀρμὴν καὶ φαντασίαν.... Πόπλιος δὲ τοσοῦτον ὑπερέθετο μεγαλοψυχία τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους ὥς οὐ μεῖζον ἀγαθὸν εὖξασθαι τις τοῖς θεοῖς οὐ τολμήσειε, λέγω δὲ βασιλείας, τοῦτ' ἐκεῖνος πολλάκις ὑπὸ τῆς τύχης αὐτῷ δεδομένον ἀπηξίωσε, καὶ περὶ πλείονος ἐποιήσατο τὴν πατρίδα καὶ τὴν ταύτης πίστιν τῆς περιβλέπτου καὶ μακαριστῆς βασιλείας.).

előjárókká, és rájuk ruházta a maga feletti hatalmat.”⁴⁵¹ Tehát a *megalopsychos* az jellemzi, hogy szembeszáll az igazságtalansággal, továbbá a közösség érdekében visz végbe nagy jótettet, és ezzel elnyeri az emberek háláját. A *megalopsychia* összekötése az igazságossággal, méghozzá azt abban a sajátos értelemben véve, hogy az arra alkalmas embernek kötelessége a közösség élére állni, azt megvédelmezni, és az igazságtalanság ellen harcolni: panaitiosi elgondolás. Továbbá az is összhangban van a panaitiosi felfogással, hogy a *megalopsychos*okat nem a dicsőiségvágy mozgatja (ilyesmiről nincs a szövegben szó), de tettük jutalmaképpen mégis tekintélyt, elismerést nyernek, ugyanis hálából az emberek rájuk ruházzák a hatalmat.

A VIII. könyvben arról olvashatunk, hogy II. Philippos és Alexandros barátai bátrak, mértékletesek és *megalopsychos*ok, mivel a nagy gazdagságban sem tunyultak vagy züllöttek el. Továbbá nehézségeket, veszélyeket vállaltak, számos győzelmet arattak, és a jelentéktelen Makedóniát hatalmas birodalomná tették.⁴⁵² Tehát nagy tetteket vittek végbe a hazájuk érdekében, és a hatalom, a gazdagság, a szerencse javai és a vágyaik sem igázták le őket: ezek az elemek a panaitiosi *megalopsychia*-konceptióhoz teszik hasonlóvá a fogalom itteni használatát.

Amikor szóba kerül II. vagy V. Philippos jelleme, akkor Polybios rendszerint megjegyzi, hogy az előbbi *megalopsychos* volt, míg az utóbbi

⁴⁵¹ Pol. VI 7. 9–8. 2: (ἀρχὴ δὲ καταλύσεως ἐγεννᾶτο καὶ σύστασις ἐπιβουλῆς τοῖς ἡγουμένοις) ἦν οὐκ ἐκ τῶν χειρίστων, ἀλλ’ ἐκ τῶν γενναιοτάτων καὶ μεγαλοψυχωτάτων, ἔτι δὲ θαρραλεωτάτων ἀνδρῶν συνέβαινε γίνεσθαι διὰ τὸ τοὺς τοιούτους ἥκιστα δύνασθαι φέρειν τὰς τῶν ἐφεστώτων ὕβρεις [...] τοῖς γὰρ καταλύσει τοὺς μονάρχους οἷον εἰ χάριν ἐκ χειρὸς ἀποδιδόντες οἱ πολλοὶ τούτοις ἐχρῶντο προστάταις καὶ τούτοις ἐπέτρεπον περὶ σφῶν.

⁴⁵² Pol. VIII 10. 6, 9–10: „nyilvánvalóan szorgalmukkal és bátorságukkal tették a jelentéktelen Makedón királyságot a leghíresebb és legnagyobb hatalommá... Sok csodálatos ütközetben győzték le az ellenségeiket és sok kockázatos feladatot, veszélyt és viszontagságot vállaltak, és bár hatalmas vagyonnal rendelkeztek és minden vágyuk kielégítésére lehetőségük volt, sem a testi erejük nem csökkent soha, sem a lelki igényeik nem vezették őket igazságtalanságokra vagy erkölcstelenségekre, hanem mindannyian úgyszólván királyhoz méltóan éltek lelki nagyságuknak, mértékletességüknek és bátorságuknak köszönhetően...” (οἱ γε προφανῶς ταῖς σφετέραις φιλοπονίαις καὶ τόλμαις ἐξ ἐλαχίστης μὲν βασιλείας ἐνδοξοτάτην καὶ μεγίστην τὴν Μακεδόνων ἀρχὴν κατεσκεύασαν [...] οἱ πολλοὶς μὲν καὶ παραδόξοις μάχαις ἐνίκησαν τοὺς ὑπεναντίους, πολλοὺς δὲ καὶ παραβόλους ὑπέμειναν πόνους καὶ κινδύνους καὶ ταλαιπωρίας, πλείστης δὲ περιουσίας κυριεύσαντες καὶ πρὸς ἀπάσας τὰς ἐπιθυμίας πλείστης εὐπορήσαντες ἀπολαύσεως, οὔτε κατὰ τὴν σωματικὴν δύναμιν οὐδέποτε διὰ ταῦτ’ ἡλαττώθησαν, οὔτε κατὰ τὰς ψυχικὰς ὁρμὰς οὐδὲν ἄδικον οὐδ’ ἀσελγὲς ἐπετήδευσαν, ἅπαντες δ’, ὥς ἔπος εἰπεῖν, βασιλικοὶ καὶ ταῖς μεγαλοψυχίαις καὶ ταῖς σωφροσύναις καὶ ταῖς τόλμαις ἀπέβησαν...).

nem.⁴⁵³ II. Philippos nem engedett indulatának (*thymos*), hogy az túlzásokba vigye, hanem megkímélte az ellene fordult athéniakat a chairóneiai csata után. Nem használta arra a győzelmét, hogy az ellenségét teljesen elpusztítsa, hanem a hadifoglyokat visszaadta, a halottakat eltemette. Ez nagy haszonnal is járt számára, mert így tekintélyre tett szert *megalopsychiá*ja révén, megnyerte magának az athéniakat (megtörte gőgjüket), akik szövetségesei lettek. II. Philippos a *megalopsychia* mellett a kímélet (*epieikeia*), a szelídség (*praotés*), az erkölcsi kiválóság (*kalokagathia*), a mértékletesség (*metriotés*), okosság (*eugnómosyné*), emberség (*philanthrópia*), sőt még az igazságosság (*dikaia*) is jellemzi.⁴⁵⁴ V. Philippos pedig azért nem *megalopsychos*, mivel győzelme után nem korlátozta indulatait, templomokat rabolt ki, ártatlanokat is legyilkoltatott, senkinek nem kegyelmezett. Polybios egyenesen őrijöngő viselkedésről és indulatról⁴⁵⁵ beszél V. Philipposzal kapcsolatban. Sőt ez a magatartása nem is hasznos számára, mert így rossz hírre tett szert.⁴⁵⁶ Ezekben a részekben az indulatoknak az értelem alá rendelése és az ebből fakadó szelídség, mértéktartás, emberség (vagy ezek hiánya), valamint az erényből származó haszon (a tekintély, hírnév) hangsúlyozása teszi panaitiosivá a *megalopsychia* képét. Fontos azt is megjegyezni, hogy Panaitios ugyancsak *megalopsychos*nak tartotta II. Philipposzt, és ugyanazokat az erényeket tulajdonította még neki – szelídséget, emberséget –, amelyeket Polybios is.⁴⁵⁷

⁴⁵³ Pol. V 10–1; VIII 11–3. (különösen: 12. 10); XVIII 14. 14; XXII 16. 2.

⁴⁵⁴ Pol. V 10. 1–5: lásd idézve *Az illendőség fogalma* című fejezetben, a 498. jegyzetben.

⁴⁵⁵ Pol. V 11. 4: „hogyan is ne tartanánk mindezt őrijöngő viselkedés és indulat művének?” (... πῶς οὐκ ἂν εἴποι τις εἶναι τρόπον καὶ θυμοῦ λυτῶντος ἔργον;).

⁴⁵⁶ Pol. V 11. 1–2: „Skopast és Dórimachost folyamatosan ócsárolta erkölcsstelenségük és törvénytelenégeik miatt, és felemlegette a Dódónában és Dionban az isten ellen elkövetett istentelenségeiket; ő maga pedig bár hasonló dolgokat követett el, nem gondolt arra, hogy hasonló hírre is fog szert tenni azok előtt, akik hallanak ezekről.” (καὶ Σκόπα μὲν καὶ Δωριμάχῳ παρ’ ἑκαστον εἰς ἀσέλγειαν καὶ παρανομίαν ὠνείδιζε, τὴν ἐν Δωδώνῃ καὶ Δίῳ προφερόμενος ἀσέβειαν εἰς τὸ θεῖον· αὐτὸς δὲ παραπλήσια ποιῶν οὐκ ᾔετο τῆς ὁμοίας ἐκείνοις τεύξεσθαι δόξης παρὰ τοῖς ἀκούσασιν.).

Hasonlóképpen: Pol. XV 23.

⁴⁵⁷ Cic. off. I 26, 90: „Philipposzt, a makedón királyt, fia felülmúlja haditetteivel és dicsőséggel, de úgy látom, hogy szelídségben és emberségben az apa fölötte áll. Ezért Philippos mindig nagy, fia gyakran visszataszító...” (ford. HAVAS – KISS 2007; Philippum quidem Macedonum regem rebus gestis et gloria superatum a filio, facilitate et humanitate video superiorem fuisse. Itaque alter semper magnus, alter saepe turpissimus...; ALESSE (1997, 223) szerint – bár a fragmentum-gyűjteményébe nem vette fel – panaitiosi ez a rész is, amit az is valószínűsít, hogy a következő mondatban egy Panaitios-fragmentumot olvashatunk,

Összegzés

Polybios fenti passzusainak vizsgálatából úgy tűnik, hogy a polybiosi *megalopsychia* összetettebb fogalom, mint ahogyan a nem filozófiai irodalomban előfordul. Egyes helyeken filozófiai terminusnak tűnik. Tartalmát tekintve legközelebb Panaitios felfogásához áll. *Először is* abban különbözik az aristotelési és a korai sztoikus *megalopsychia*-fogalomtól, hogy Polybiosnál a *megalopsychia* a közösség javára végrehajtott nagy tettekben nyilvánul meg. *Ezután* lényeges eleme az emócióknak az értelem alá rendelése és az ebből következő mérséklet, valamint a legyőzött ellenséggel szembeni kímélet, szelídség. *Továbbá* az is jellemzője, hogy az elismerés vagy tekintély (*timè*) nem célja, sőt azt a *megalopsychos* kevésbe veszi (mint általában a szerencsejavakat), de mégis megkapja a közösségtől, így pedig hasznót is jelent az erény. *Végül* pedig a külső javakat azért veszi kevésbe, mert azok (a szerencse forgandósága miatt) mulékonyak, megbízhatatlanok (nem azért mert értéktelenek vagy jelentéktelenek). Mindezeknek az elemeknek a megléte pedig a panaitiosi *megalopsychia*-fogalomhoz teszi hasonlóvá a polybiosit.

mely ráadásul Panaitios névvel kezdődik. FERRARY (1988, 420) is panaitiosinak tartja ezt a szakaszt azzal érvelve, hogy a pozitív Philippos-kép nem lehet azé a Ciceróé, akinek az Antonius elleni Philippikáihoz Démosthenész, II. Philippos nagy ellenfele volt a mintája; LEFÈVRE (2001, 52) ugyancsak panaitiosinak tekinti ezt a szakaszt.

AZ ILLENDŐSÉG (TO PREPON/DECORUM)

FOGALMA

A III–II. század történéseinek ismertetése során Polybios erkölcsi szempontból is véleményt mond a kor nagy alakjairól, illetve jelentős döntéseikről, tetteikről. Értékeléseiben gyakran minősíti az erkölcsileg helyes tetteket a *prepon* kifejezéssel, amely a mű több helyén nagy valószínűséggel sajátos, a mindennapi nyelvhasználattól eltérő jelentéssel bír. A szónak a görög irodalomban előforduló köznyelvi használata a leggyakrabban a következő jelzőkkel adható magyarul vissza: helyénvaló, megfelelő, valamihez illő, illendő, méltó. Ezekből a jelentésektől megkülönböztethető az az értelem, amely a retorikai szakirodalomban található: itt ugyanis a *prepon* egy esztétikai értéket (stílusértéket) jelent („illőség”), amely akkor valósul meg, ha a tárgyhoz (valamint az alkalomhoz, hallgatósághoz) illő szavakat (valamint hanglejtést, hangerőt, mimikát stb.) sikerül választanunk. A *prepon* elvét azért érdemes alkalmazni, mert hihetőbbé teszi az elmondottakat azáltal, hogy hitelesebbnek mutatja magát a beszélőt. Van azonban egy ennél is összetettebb koncepció, amelyet a *prepon* kifejezhet, és amelyet legteljesebb formájában Panaitios fejtett ki. E felfogás szerint az erkölcsi és az esztétikai ítélet összekapcsolódik, az erényes tettek ugyanis szükségszerűen esztétikai pozitív értékítéletet váltanak ki (tetszenek). Ez a gondolat Panaitiosnál válik hangsúlyossá, bár a görög filozófia történetében (sőt a görög szépirodalomban, pl. Homérosznál) és a Sztoán belül is vannak előzményei. Chrysippos, illetve a korai sztoikusok a tökéletes jót szépnek nevezik, mivel a természettől megkövetelt számarányokkal, vagyis tökéletes szimmetriával rendelkezik. Véleményük szerint a jó és a szép egybeesik.⁴⁵⁸ Platón

⁴⁵⁸ Diog. Laert. VII 100–1: „A tökéletes jót szépnek nevezik (a sztoikusok), mivel ez valamennyi, a természettől megkövetelt számaránnyal, vagyis tökéletes szimmetriával rendelkezik. Ennek a szépnek négy fajtája van: az igazságos, a bátor, a rendezett és a hozzáértő. Ezekben lelik meg ugyanis a tettek a maguk tökéletes formáját... Egyedül a jó az, amit szépnek tartanak, mint Hekatón írja *A jókról* című művének III. könyvében és Chrysippos *A szépről* írott munkájában. Ilyen pedig az erény és az, ami részesül az erényben. Ezzel egyenértékű az a tétel, hogy valamennyi jó: szép, és hogy a jó kifejezés jelentése azonos értékű a szép kifejezés jelentésével, minthogy ezek ketten egyenlőek egymással.” (ford.)

pedig úgy gondolja, hogy a látás révén felébredhet bennünk a valódi szépség emlékezete⁴⁵⁹ – magát a valódi szépet azonban az értelem láthatja. Panaitiosnál ezzel szemben maga az érzékelés az, ami a mértéket, rendet, szépséget felfogja.⁴⁶⁰ Az érzékelés tehát új jelentőséget kap, mintegy az értelem melletti megismerő-képesség lesz.⁴⁶¹ Az illendőség gondolköre Panaitios filozófiájának és a sztoikus rendszer megújításának alapvető eleme. Központi jelentőségét mutatja, hogy Panaitios *Peri tu kathékontos* (*A hozzánk illő cselekedetről*) című művének három könyvéből a középsőt ennek a témának szentelte.⁴⁶²

Az ebben a fejezetben ismertetett vizsgálat alapját az jelenti, hogy a panaitiosi *prepon*-koncepció jelentős és markáns újítást jelent, ezért a fogalom polybiosi használatáról is nagy valószínűséggel eldönthető, hogy ehhez hasonló felfogást tükröz-e.

Az illendőség koncepciója Panaitiosnál

A prepon/decorum kettős jelentése

A *prepon/decorum* fogalmát két értelemben használja Panaitios. Egyrészt általános értelemben a *prepon/decorum* a *kalon/honestum* (az erkölcsi jó⁴⁶³) külső megjelenését jelenti. Az erényes tett vagy jellem ugyanis megnyilván-

STEIGER 1983; Καλὸν δὲ λέγουσι τὸ τέλειον τὸ πάντας ἀπέχειν τοὺς ἐπιζητούμενους ἀριθμοὺς ὑπὸ τῆς φύσεως ἢ τὸ τελέως σύμμετρον. εἶδη δ' εἶναι τοῦ καλοῦ τέτταρα, δίκαιον, ἀνδρεῖον, κόσμιον, ἐπιστημονικόν· ἐν γὰρ τοῖσδε τὰς καλὰς πράξεις συντελεῖσθαι... Λέγουσι δὲ μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι, καθά φησιν Ἐκάτων ἐν τῷ τρίτῳ Περὶ ἀγαθῶν καὶ Χρύσιππος ἐν τοῖς Περὶ τοῦ καλοῦ· εἶναι δὲ τοῦτο ἀρετὴν καὶ τὸ μετέχον ἀρετῆς, ὃ ἔστιν ἴσον τὸ πᾶν ἀγαθὸν καλὸν εἶναι καὶ τὸ ἰσοδυναμεῖν τῷ καλῷ τὸ ἀγαθόν, ὅπερ ἴσον ἐστὶ τούτῳ.).

⁴⁵⁹ Plat. *phaidr.* XXXI 250d.

⁴⁶⁰ POHLENZ (1934, 57).

⁴⁶¹ POHLENZ (1934, 57–8).

⁴⁶² GÄRTNER (1974, 73) szerint a téma központi jelentőségét mutatja a bevezetésének (Cic. *off.* I 27, 93–28, 97 – ALESSE frg. 72, VAN STRAATEN frg. 107: lásd a következő oldalon részben idézve) hossza: az ugyanis olyan részletes, mint a *kalon/honestum*-nak és az *sympheron/utilenek* a bevezetése. Gärtner úgy gondolja, hogy a *prepon/decorum* Panaitios művének középpontjában áll.

nul az érzékszerveink számára is: ami erkölcsileg jó, azt illőnek, illendőnek is találjuk. Ez fordítva is igaz: ami illendő, az erkölcsileg jó is.⁴⁶⁴ Ez az erkölcsi jó minden része, minden erény esetében igaz.⁴⁶⁵ A *kalon/honestum* és a *prepon/decorum* tehát egymástól elválaszthatatlanok. Ezért az érzékszerveink útmutatóul szolgálnak az erkölcsi jó felismerésében.⁴⁶⁶

A *prepon/decorum* szűkebb jelentése pedig megfelel a *sóphrosyné/temperantia*, a mértékletesség tartalmának.⁴⁶⁷ Tehát Panaitios a

⁴⁶³ A *kalon* jelentésköre nagyon széles: jelenthet szépet, nemeset, jót; tehát esztétikai és erkölcsi minőséget is.

⁴⁶⁴ Cic. *off.* I 27, 94–5 (ALESSE frg. 72, VAN STRAATEN frg. 107): „...ami illik, erkölcsileg is helyes, és ami erkölcsileg helyes, illendő is... Ezért függ össze teljesen az erkölcsi jóval az illendőség, amiről most beszélek, és annyira összefügg, hogy feltárásához nem kell elmélyült gondolkodás, mivel egészen szembeszökő. Van ugyanis valami, ami illendő és minden erényben megállapítható, de inkább elméletben határolható el az erénytől, mintsem ténylegesen. Ahogy a test üdesége és szépsége nem választható el az egészségtől, ugyanúgy az illendőség – amiről beszélünk – a maga egészében egybeolvad az erénnyel, csak az ész és a gondolkodás különbözteti meg őket egymástól.” (ford. HAVAS – KISS 2007; et quod decet honestum est et quod honestum est decet... quare pertinet quidem ad omnem honestatem hoc, quod dico, decorum, et ita pertinet, ut non recondita quadam ratione cernatur, sed sit in promptu. est enim quiddam, idque intellegitur in omni virtute, quod deceat; quod cogitatione magis a virtute potest quam re separari. ut venustas et pulchritudo corporis secerni non potest a validudine, sic hoc, de quo loquimur, decorum totum illud quidem est cum virtute confusum, sed mente et cogitatione distinguitur...).

⁴⁶⁵ Cic. *off.* I 27, 94 (ALESSE frg. 72, VAN STRAATEN frg. 107): „Ezért az illendőség az erkölcsi jónak nemcsak e területén mutatkozik meg, amelyről itt beszélnem kell (ti. a mértékletességben), hanem a három előzőn (ti. a másik három kardinális erényben) is. Az is az illendőséghez tartozik ugyanis, hogy okosan használjuk értelmünket és beszélőképességünket, megfontoltan hajtsuk végre, amit tenni kell, és mindenben azt keressük és védelmezzük, ami az igazság, ezzel szemben éppoly illetlen dolog a kijátszás, a tévedés, a botlás és a rászedés, mint az őrjöngés és az elmezavar. Ami igazságos, mindig illendő is, ezzel szemben ami igazságtalan, amennyire gyalázatos, annyira nem illendő. Hasonló a véleményünk a bátorságról is. Amit ugyanis férfiasan és emelkedett lélekkel hajtunk végre, méltó egy férfihoz és illendő is; ami ezzel ellentétes, éppoly gyalázatos, mint amennyire nem illendő.” (ford. HAVAS – KISS 2007 – módosításokkal; Itaque non solum in hac parte honestatis, de qua hoc loco disserendum est, sed etiam in tribus superioribus quid deceat apparet. Nam et ratione uti atque oratione prudenter et agere quod agas considerate omnique in re quid sit veri videre et tueri decet, contraque falli, errare, labi, decipi tam dedecet quam delirare et mente esse captum; et iusta omnia decora sunt, iniusta contra, ut turpia, sic indecora. Similis est ratio fortitudinis. quod enim viriliter animoque magno fit, id dignum viro et decorum videtur, quod contra, id ut turpe sic indecorum.).

⁴⁶⁶ Cic. *off.* I 35, 128 (ALESSE frg. 73): „Mi azonban a természetet követjük, és kerülünk mindent, ami nem tetszik szemünknek vagy fülünknek.” (ford. HAVAS – KISS 2007; Nos autem naturam sequamur et ab omni, quod abhorret ab oculorum auriumque approbatione fugiamus.).

⁴⁶⁷ Cic. *off.* I 27, 96 (ALESSE frg. 72, VAN STRAATEN frg. 107): „Az illendőséget kétféleképpen határozhatjuk meg. Felfoghatjuk általános értelemben, mivel kapcsolatban áll az

*prepon/decorum*mal azonosítja a negyedik kardinális erényt, illetve azt mondja, hogy a negyedik kardinális erényben nyilvánul meg leginkább a *prepon/decorum*. Ebben etikájának legfőbb újítása mutatkozik meg.⁴⁶⁸ A panaitiosi negyedik kardinális erény azon a természetes hajlamon (*aphormê*) alapul, amely arra ösztönzi az embert, hogy a szépséget, állandóságot, rendet megőrizze terveiben és tetteiben, valamint hogy igyekezzék elkerülni, hogy valami illetlent tegyen, vagy hogy gondolataiban és tetteiben érzéki vágyai vezessék.⁴⁶⁹ Röviden az élet dolgaiban a rend és mérték megőrzését jelenti a *prepon/decorum* szűkebb értelemben.⁴⁷⁰ Más helyen – az előbbiekkal összhangban – ennek az erénynek a lényegét az emóciók fékentartásában

erkölcsiség egészével, szűkebb értelemben pedig ehhez képest alárendelt szerepet tölt be, mivel az erkölcsiség egyes alkotóelemeivel függ össze. Az elsőt körülbelül így lehet meghatározni: az az illendő, ami összhangban van az ember felsőbbrendűségével, amiben természete különbözik a többi állénytől. A másikat, amikor a rész az egésznek alá van rendelve, így határozzák meg: az illendőség a természettel annyira összhangban van, hogy az önuralom és a mértékletesség nemes alakot nyer tőle.” (ford. HAVAS – KISS 2007; est autem eius descriptio duplex; nam et generale quoddam decorum intellegimus, quod in omni honestate versatur, et aliud huic subiectum, quod pertinet ad singulas partes honestatis. Atque illud superius sic fere definiri solet, decorum id esse, quod consentaneum sit hominis excellentiae in eo, in quo natura eius a reliquis animantibus differat. quae autem pars subiecta generi est, eam sic definiunt, ut id decorum velint esse, quod ita naturae consentaneum sit, ut in eo moderatio et temperantia appareat cum specie quadam liberali...).

⁴⁶⁸ DYCK (1999, 238, 246–7).

⁴⁶⁹ Cic.off. I 4, 14 (ALESSE frg. 55, VAN STRAATEN frg. 98): „Az is a természet és az értelem nem középszerű erejét bizonyítja, hogy egyedül ez az élőlény képes megismerni a rendet, az illendőséget, a szavak és a tettek mértékét. Egyetlen más lény sem tudja felfogni a részek arányát, mindannak szépségét és báját, amit lát. Mivel a természet és az értelem az alkotóelemeknek ezzel az összhangjával az érzékelés mellett a lelket is felruházta, úgy véli, hogy annál inkább a szépre az állandóságra és a rendre kell ügyelnie szándékaiban és tetteiben. Óvakodik attól, hogy valamit is tisztességtelenül és mélatlanul tegyen, s hogy gondolataiban és cselekedeteiben se kövessen el vagy érezzen semmit hívány módon.” (ford. HAVAS – KISS 2007; Nec vero illa parva vis naturae est rationisque, quod unum hoc animal sentit, quid sit ordo, quid sit quod deceat, in factis dictisque qui modus. Itaque eorum ipsorum, quae aspectu sentiuntur, nullum aliud animal pulchritudinem, venustatem, convenientiam partium sentit; quam similitudinem natura ratioque ab oculis ad animum transferens multo etiam magis pulchritudinem, constantiam, ordinem in consiliis factisque conservandam putat cavetque ne quid indecore effeminateve faciat, tum in omnibus et opinionibus et factis ne quid libidine aut faciat aut cogitet.).

⁴⁷⁰ Cic. off. I 5, 17 (ALESSE frg. 56, VAN STRAATEN frg. 103): „Mert ha az élet gyakorlati ügyeiben mértéket és rendet tartunk, megőrizzük a tisztességet és az illendőséget is.” (ford. HAVAS – KISS 2007; iis enim rebus, quae tractantur in vita, modum quendam et ordinem adhibentes, honestatem et decus conservabimus...).

Bővebben tárgyalja Panaitios *prepon*-fogalmát KAPUST (2011).

és a vágyaknak az értelem alá rendelésében látja Panaitios.⁴⁷¹ Tehát teljesen elszakad a korai Sztoa mértékletesség-fogalmától, miszerint a negyedik erény „annak tudását jelenti, hogy mit kell választanunk, mit kell kerülnünk, és mi közömbös.”⁴⁷² A negyedik kardinális erényhez kapcsolódik (és módosítja tartalmát) egyrészt a cselekedetek megfelelő sorrendjéről, illetve időpontjáról (*eutaxia; eukairia*) szóló tanítás: a helyes cselekedet feltétele, hogy megfelelő időben történjék, mert ugyanaz a tett az alkalomtól, helyzettől függően egyszer helyes, máskor helytelen lehet.⁴⁷³ Másrészt ide tartozik a színház világából vett képpel kifejezett elképzelés az ember álarcairól vagy szerepeiről (*prosôpon/persona*).⁴⁷⁴ Ennek a lényege úgy foglалható össze, hogy az embereknek a személyes adottságaikból, képességeikből, körülményeikből és korábbi választásaikból különféle kötelességeik származnak (azaz más és más a helyénvaló magatartás számukra).⁴⁷⁵ Mert míg a régi Sztoa szerint minden ember számára ugyanaz a helyénvaló cselekedet (*kathêkon*), Panaitios etikája szerint ez nem így van. Azért különbözők a kötelességei az egyes embereknek, mert az emberek különbözők: mindenkinek van ugyanis az általános emberi természetén kívül egy személyes természete, amit követnie kell.⁴⁷⁶ Ezt úgy is kifejezi Panaitios, hogy van az

⁴⁷¹ Cic. *off.* II 5, 18 (ALESSE frg. 60, VAN STRAATEN frg. 89). „...meg kell fékezni a lélek zavarodott mozgásait, amiket a görögök *pathénak* mondanak, és engedelmességre kell készíteni az értelem előtt azokat a törekvéseket, amelyeket a görögök *hormainak* neveznek.” (ford. HAVAS – KISS 2007; *cohibere motus animi turbatos, quos Graeci pathé nominant, appetitionesque, quas illi hormas, oboedientes efficere rationi...*).

⁴⁷² Stob. II 59: σωφροσύνην δ' εἶναι ἐπιστήμην αἰρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων...

⁴⁷³ Cic. *off.* I 40, 142; LEFÈVRE (2001, 70) – Pohlenzet követve – úgy gondolja, hogy a hely Panaitios gondolatait adja vissza. Összhangban van ezzel a gondolattal a *De officiis* egy másik helye, amelyet már Alesse is felvesz a fragmentumok közé: Cic. *off.* I 18, 59 (ALESSE frg. 91); lásd idézve *Az igazságos hatalomgyakorlás teóriája* című fejezetben, a 305. jegyzetben.

⁴⁷⁴ Cic. *off.* I 30, 107 (ALESSE frg. 61); Cic. *off.* I 31, 110–1 (ALESSE frg. 62, VAN STRAATEN frg. 97); Cic. *off.* I 31, 112–4 (ALESSE frg. 63); lásd ezeket a fragmentumokat a 117–9. oldalakon.

⁴⁷⁵ Ezek szerint nem csak a természetet kell figyelembe venni a helyénvaló cselekedet meghatározásakor.

⁴⁷⁶ Cic. *off.* I 31, 110–1 (ALESSE frg. 62, VAN STRAATEN frg. 97): „Mindenkinek szilárdan ragaszkodnia kell azokhoz a jellemvonásaihoz, amelyek nem rosszak, de sajátosan rá jellemzők, hogy az illendőséget, amelyet keresünk, könnyebben megőrizzük. Mert úgy kell cselekednünk, hogy semmit nem teszünk az általános emberi természet ellenében, ám ezt megőrizve a magunk sajátos természetét kell követnünk; ily módon, még ha valami más jelentősebb és egyszerűbb lenne is, nekünk akkor is saját természetünk szabályához kell mérnünk törekvéseinket. Hasztalan harcba szállni tulajdon természeteddel és olyasmit hajszolni, amit úgysem tudsz elérni... Semmiben nincs meg inkább az illendőség, mint az összehangoltságban, és ez igaz mind az élet egészére, mind pedig az egyes cselekedetekre;

embernek egy első szerepe (*prosōpon/persona*), ami abból fakad, hogy (emberi) értelemmel rendelkezik (ez minden ember számára ugyanaz: az istenektől és az állatoktól különít el), és van egy második szerepe, amely az egyéni adottságaiból adódik.⁴⁷⁷ Ezekhez járul azonban még egy harmadik és egy negyedik szerep is: a véletlen, illetve a körülmények ruházzák ránk az egyiket, míg a saját választásunktól függ az utolsó szerepünk.⁴⁷⁸ Az ember 4

ezt pedig nem tarthatod fenn, ha a magad természetét mellőzve mások természetét utánzod.” (ford. LONG – SEDLEY 2014; Admodum autem tenenda sunt sua cuique, non vitiosa, sed tamen propria, quo facilius, decorum illud, quod quaerimus, retineatur. Sic enim est faciendum, ut contra universam naturam nihil contendamus, ea tamen conservata propriam nostram sequamur, ut etiamsi sint alia graviora atque meliora, tamen nos studia nostra nostrae naturae regula metiamur; neque enim attinet naturae repugnare nec quicquam sequi, quod assequi non queas... Omnino si quicquam est decorum, nihil est profecto magis quam aequabilitas cum universae vitae, tum singularum actionum, quam conservare non possis, si aliorum naturam imitans, omittas tuam.).

Plut. *mor.* 472c (ALESSE frg. 59): „Ezért nem lehet mindenkéi minden, hanem engedelmeskednünk kell a delphoi feliratnak és meg kell ismernünk önmagunkat, és aztán arra az egy életformára kell adnunk magunkat, amelyre születünk, és nem egyszer ilyen másszor másmilyen életformát utánozni, és erőszakot tenni a természetünkön.” (ὁθεν οὐ πάντα πάντων ἐστὶν, ἀλλὰ δεῖ τῷ Πυθικῷ γράμματι πειθόμενον αὐτὸν καταμαθεῖν, εἴτα χρῆσθαι πρὸς ἐν ὃ πέφυκε, καὶ μὴ πρὸς ἄλλον ἄλλοτε βίου ζῆλον ἔλκειν καὶ παραβιάζεσθαι τὴν φύσιν.);

Ilyen értelmű fragmentum még: Plut. *mor.* 473a (ALESSE frg. 58).

⁴⁷⁷ Cic. *off.* I 30, 107 (ALESSE frg. 61): „Azzal is tisztában kell lennünk, hogy a természet mintegy két szerepet ruházott ránk. Ezek egyike közös, abból fakadóan, hogy mindannyian részesülünk az értelemben és abban a kiválóságban, amely az állatok fölé emel bennünket; ez a forrása mindennek, ami erkölcsileg helyes és illendő, és ez az alapja a hozzánk illő cselekvés értelmes felkutatásának. A második szerep az, amelyet a természet sajátosan az egyes embereknek ad. Ahogyan az emberek testi adottságaikban jelentősen különböznek egymástól... úgy elméleti tulajdonságaikban még nagyobb eltérések figyelhetők meg.” (ford. LONG – SEDLEY 2014; Intellegendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse personis; quarum una communis est ex eo, quod omnes participes sumus rationis praestantiaeque eius, qua antecellimus bestiis, a qua omne honestum decorumque trahitur et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur, altera autem quae proprie singulis est tributa. ut enim in corporibus magnae dissimilitudines sunt... sic in animis existunt maiores etiam varietates.).

⁴⁷⁸ Cic. *off.* I 32, 115 (ALESSE frg. 64): „A fent említett két szerephez egy harmadik csatlakozik, amelyet valamely véletlen vagy körülmény szab ki ránk; s egy negyedik is, amelyet saját döntésünkkel mi magunk vállalunk magunkra. Uralom, kormányzás, nemes születés, tisztaság, vagyon, befolyás, és mindezek ellentétei is a véletlenül múlnak, és a körülmények kormányozzák őket. Ám az, hogy mi magunk melyik szerepet kívánjuk betölteni, a saját akaratunktól fakad. Így módon van, aki filozófiára, van, aki polgári jogra, és van, aki szónoklásra adja magát, és mindenki más erényben akár inkább kitűnni.” (ford. LONG – SEDLEY 2014; Ac duabus iis personis, quas supra dixi, tertia adiungitur, quam casus aliqui aut tempus imponit, quarta etiam, quam nobismet ipsis iudicio nostro accommodamus. nam regna, imperia, nobilitas, honores, divitiae, opes eaque, quae sunt his contraria, in casu sita temporibus gubernantur; ipsi autem gerere quam personam velimus, a nostra voluntate

szerepéről szóló elmélet azt a szempontrendszert tartalmazza, amelyet figyelembe kell venni a helyénvaló magatartás megvalósításához. Mindenkinek meg kell ugyanis felelnie az általános emberi természet, azaz a racionalitás (vagyis az 1. szerep) követelményeinek, de emellett figyelembe kell vennie saját egyéniségét is (2-3-4. szerep), és a 4 szerepet össze kell hangolnia.⁴⁷⁹ Nem szabad másokat utánoznunk, mert akkor nem tudjuk egyéniségünk összhangját megvalósítani.⁴⁸⁰ Ezért mindenkinek ismernie kell a saját egyéniségét, és a meglévő jellemvonásait kell irányítása alatt tartania, nem pedig másokat mintául vennie.⁴⁸¹ Azt az életmódot kell választanunk,

proficiscitur. Itaque se alii ad philosophiam, alii ad ius civile, alii ad eloquentiam applicant, ipsarumque virtutum in alia aliis mavult excellere.).

LEFÈVRE (2001, 60–3) szerint a 3. és 4. *persona* bevezetése Cicerótól származik, aki Panaitiosnak a 2. *personával* az emberek különböző kötelességeiről mondott merész koncepcióját felhigítja. Főleg a véletlentől függő 3. *persona* gondolatát tartja LEFÈVRE összeegyeztethetetlennek a sztoikus világnézettel. Mindenesetre a gondolat lényegét ő sem vitatja el Panaitiostól, miszerint nem ugyanaz a helyénvaló magatartás mindenki számára.

⁴⁷⁹ Vö. VERHEIJ (2014, 177–182).

⁴⁸⁰ Az egyéni természet fontosságának hangsúlyozásában Panaitios számára előzményül szolgálhatott a peripatetikus hagyomány vagy esetleg konkrétan Theophrastos *Jellemrajzok* című műve: VIMERCATI (2004, 136). DE LACEY (1977, 167) Seneca 94. levele alapján úgy gondolja, hogy Panaitiosnak az ember 4 szerepéről alkotott elméletéhez a korai Sztoában találhatunk előzményeket. (A császárkori sztoikusok közül pedig Epiktétosnak is hasonló elmélete lesz, amelynek a forrását De Lacey szerint a korai sztoikusok jelentették és nem Panaitios.).

⁴⁸¹ Cic. *off.* I 31, 112–4 (ALESSE frg. 63): „Olyan nagy jelentőségű a természetes különbség a jellemek között, hogy néha ugyanazon körülmények között az egyik ember kénytelen öngyilkosság mellett dönteni, a másik viszont nem... Mennyit túrt Odysseus hosszas bolyongása során, amikor még nőknek is szolgálnia kellett – ha Kirkét és Kalypsót asszonyoknak lehet nevezni –, és mégis minden szavával mindenkire nyájás és kedves akart lenni! Otthon pedig még a szolgák és szolgálónők gorombaságait is eltűrte, hogy valahára elérhesse, amire olyan soká vágyakozott. Aias jelleme viszont a hagyomány szerint érzékenyebb a halálra, mint hogy ilyeneket eltűrjön. Ezeket figyelembe véve, meg kell vizsgálnunk, kinek milyen a jelleme, igyekezzünk befolyásolni, de ne akarjuk kipróbálni, mennyire illik hozzánk a másik ember természete. Mindenkire az illik a legjobban, ami leginkább az övé. Mindenki ismerje saját jellemét, maga legyen erényeinek és hibáinak legszigorúbb bírója...” (ford. HAVAS – KISS 2007; Atque haec differentia naturarum tantum habet vim, ut non numquam mortem sibi ipse consciscere alius debeat, alius in eadem causa non debeat... Quam multa passus est Ulixes in illo errore diuturno, cum et mulieribus, si Circe et Calypso mulieres appellandae sunt, inserviret et in omni sermone omnibus affabilem et iocundum esse se vellet! Domi vero etiam contumelias servorum ancillarumque pertulit, ut ad id aliquando, quod cupiebat, veniret. At Aias, quo animo traditur, milies oppetere mortem quam illa perpeti maluisset. Quae contemplantes expendere oportebat, quid quisque habeat sui, eaque moderari nec velle experiri, quam se aliena deceant; id enim maxime quemque decet, quod est cuiusque maxime suum. Suum

amelyre leginkább alkalmasak vagyunk és leginkább illik személyünkhöz, körülményeinkhez, életkorunkhoz, hogy megvalósuljon tetteink egyöntetűsége és harmóniája.⁴⁸² Az egységes, harmonikus egyéniségnek a megnyilvánulása szavakban és tettekben maga a negyedik erény, a *prepon/decorum* szűkebb értelemben, azaz a mértékletesség.

Az emberek véleményét figyelembe kell venni

Azt láthatjuk tehát, hogy a *prepon/decorum* – amely elsősorban a negyedik erényben nyilvánul meg (de a többi erénnyel is együtt jár) – az érzékszervekkel megismerhető, azaz tetszést vált ki. Ezért, amikor meg akarjuk valósítani az erkölcsi jót, de különösképpen a negyedik erényt, akkor nemcsak önmagunk ítéletére lehet hagyatkoznunk, hanem a többi ember is segítségünkre lehet, mert számukra is megnyilvánul tetteink rendezettsége, arányossága, egyéniségünk összhangja (illetve annak hiánya): más szóval a *prepon/decorum* a többi emberben helyeslést (*epainos/approbatio*) vált ki. Azért szükséges tehát, hogy tekintettel legyünk az emberek véleményére, hogy

quisque igitur noscat ingenium acremque se et bonorum et vitiorum suorum iudicem praebeat...).

Hasonló értelmű Panaitios-fragmentum: Plut. *mor.* 472c (ALESSE frg. 59): lásd a 476. jegyzetben idézve.

A negyedik kardinális erény a görög gondolkodásban már az archaikus korban szorosan összekapcsolódott az önismerettel. Ezt láthatjuk a delphoi templom feliratain vagy Sókratész álláspontjában Platón *Charmidész* című dialógusában.

⁴⁸² Cic. *off.* I 33, 119 (ALESSE frg. 65): „Ha ugyanis minden cselekedetünk esetében aszerint állapítjuk meg az illendőséget, hogy – mint fentebb mondtam – milyennek születtünk, akkor egész életünk folyamán még jobban kell ügyelnünk és még több gondot kell fordítanunk arra, hogy állandóan következetesek maradjunk önmagunkhoz, s egyetlen kötelességünk teljesítése során se botladozzunk.” (ford. HAVAS – KISS 2007; Nam cum in omnibus quae aguntur, ex eo, quomodo quisque natus est, ut supra dictum est, quid deceat, exquirimus, tum in tota vita constituenda multo est ei rei cura maior adhibenda, ut constare in perpetuitate vitae possimus nobismet ipsis nec in ullo officio claudicare.).

Cic. *off.* I 34, 125 (ALESSE frg. 66): Többnyire úgy lehet megállapítani a kötelességeket, ha megvizsgáljuk, hogy mi illendő, mi felel meg az egyes személyeknek, a körülményeknek és életkoroknak. Semmi sem illik annyira az emberhez, mint ha minden tettében és szándékában megőrzi az állandóságot. (ford. HAVAS – KISS 2007 – módosításokkal; Ita fere officia reperientur, cum quaeretur quid deceat et quid aptum sit personis, temporibus, aetatibus. Nihil est autem quod tam deceat, quam in omni re gerenda consilioque capiendo servare constantiam.).

meg tudjuk valósítani az erkölcsi jót.⁴⁸³ Emiatt az emberek véleményének (esztétikai és erkölcsi érzékének) figyelembevétele kötelesség: ez az *aidós/verecundia* erénye, mely a negyedik kardinális erénynek egy aspektusa.⁴⁸⁴ Az emberek véleményének semmibe vétele pedig (ami például a cinikusokra jellemző), véték.⁴⁸⁵

Azonban nemcsak azért kell figyelembe venni az emberek véleményét, hogy erényesen tudjunk élni, hanem mert tőlük származik számunkra a legnagyobb haszon és kár is,⁴⁸⁶ mivel az emberek erényeink (főleg az igaz-

⁴⁸³ Cic. *off.* I 28, 98–9 (ALESSE frg. 72, van Straaten frg. 107): „Ahogy a szép test a részek megfelelő arányával elbűvöli tekintetünket, és gyönyörködtet az alkotóelemek kellemes összhangjával, ugyanúgy az illendőség, amely beragyogja életünket, valamennyi megnyilatkozásunk és tettünk szabályosságával, következetességével és szerénységével elnyeri a körülöttünk élők helyeslését. Tisztelnünk kell tehát az embereket, nemcsak a legelőkelőbbeket, hanem a többieket is. Nemcsak öntelt, hanem laza erkölcsű ember az, aki nem törődik vele, mit gondolnak róla.” (ford. HAVAS – KISS 2007; ...Ut enim pulchritudo corporis apta compositione membrorum movet oculos et delectat hoc ipso, quod inter se omnes partes cum quodam lepore consentiunt, sic hoc decorum, quod elucet in vita, movet approbationem eorum, quibuscum vivitur, ordine et constantia et moderatione dictorum omnium atque factorum. adhibenda est igitur quaedam reverentia adversus homines et optimi cuiusque et reliquorum. nam negligere quid de se quisque sentiat, non solum arrogantis est sed etiam omnino dissoluti.).

⁴⁸⁴ Cic. *off.* I 28, 99 (ALESSE frg. 72, VAN STRAATEN frg. 107): „Az emberekhez való viszonyában különbség van az igazságosság és a szemérmesség közt. Az igazságosság feladata, hogy ne okozzon kárt az embereknek, a szemérmességé, hogy meg ne botránkoztassa őket: ez utóbbiban látszik leginkább az illendőség lényege.” (est autem quod differat in hominum ratione habenda inter iustitiam et verecundiam. Iustitiae partes sunt non violare homines, verecundiae non offendere, in quo maxime vis perspicitur decori.).

⁴⁸⁵ Cic. *off.* I 41, 148 (ALESSE frg. 73): „Amik az erkölcsnek és a mindennapi szokásnak megfelelően történnek, azokról felesleges előírásokat adnunk, minthogy már önmaguk is szabályok. Senki se essék abba a tévedésbe, hogy azt gondolja, ha Sókratész vagy Aristippos a mindennapi erkölcs és szokás ellen tett vagy mondott valamit, akkor neki is szabad; ők nagy és ragyogó erényeikkel vívták ki maguknak ezt a szabadságot. A cinikusok egész rendszerét el kell vetni, mivel ellentétes a szemérmességgel, amely nélkül nem lehet sem tisztesség, sem erkölcsi jó.” (ford. HAVAS – KISS 2007 – kisebb módosítással; Quae vero more agentur institutisque civilibus, de his nihil est praeciendum; illa enim ipsa praecepta sunt, nec quemquam hoc errore duci oportet, ut siquid Socrates aut Aristippus contra morem consuetudinemque civilem fecerint locutive sint, idem sibi arbitretur licere; magnis illi et divinis bonis hanc licentiam assequantur. Cynicorum vero ratio tota est eicienda; est enim inimica verecundiae, sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum.).

⁴⁸⁶ Cic. *off.* II 3, 11–12 (ALESSE frg. 78, VAN STRAATEN frg. 78): „nyomban az istenek után és őket követve, az emberek lehetnek leginkább hasznosak az emberek számára... az emberek úgy vélik, hogy az embereknek leginkább az emberek ártanak.” (ford. HAVAS – KISS 2007; proxime autem et secundum deos homines hominibus maxime utiles esse possunt... homines hominibus obesse plurimum arbitrantur.).

ságosság és másodsorban az okosság) hatására fognak megbízni bennünk és vezető szerepre vagy megtiszteltetésekre méltónak tartani.⁴⁸⁷ Így az erkölcsi jó haszonnal is jár: a *prepon/decorum* összeköti a jót (*kalon/honestum*) és a hasznót (*sympheron/utile*). Panaitios szerint az erényeknek persze nem lehet a célja, hogy elismerést, tekintélyt nyerjünk,⁴⁸⁸ de mellékesen lehet a következménye. Az erkölcsi jóra kell törekedni, nem az elismerésre, tekintélyre,⁴⁸⁹ a közösség hasznát kell szem előtt tartani, nem a saját javunkat.⁴⁹⁰

Cic. *off.* II 5, 16 (ALESSE frg. 114, VAN STRAATEN frg. 117): „Van-e ugyanis valaki, akinek ne lennének világosak azok az elvek, amelyeket Panaitios még több szóval ad elő? Senki: sem hadvezér, sem pedig vezető államférfi nem lett volna képes nagy és üdvös tetteket végrehajtani más emberek rokonszenve nélkül. Panaitios említi Themistoklést, Periklést, Kyrozt, Agésilaost és Alexandrost, akikről azt állítja, hogy nem lettek volna képesek olyan nagy tetteket végrehajtani más emberek segítsége híján.” (ford. HAVAS – KISS 2007 – kis módosítással; Quis est enim, cui non perspicua sint illa, quae pluribus verbis a Panaetio commemorantur, neminem neque ducem bello nec principem domi magnas res et salutare sine hominum studiis gerere potuisse. Commemoratur ab eo Themistocles, Pericles, Cyrus, Agesilaos, Alexander, quos negat sine adiumentis hominum tantas res efficere potuisse.).

⁴⁸⁷ Cic. *off.* II 9, 33 (ALESSE frg. 106): „a belénk vetett bizalmat két dolog eredményezheti: ha azt tartják rólunk, hogy szert tettünk az igazságossággal összekötött okosságra...” (Fides autem ut habeatur duabus rebus effici potest, si existimabimur adepti coniunctam cum iustitia prudentiam...);

Cic. *off.* II 9, 34 (ALESSE frg. 107): „E két erény közül tehát az igazságosság a hatalmasabb a bizalom megteremtésében, hiszen miközben okosság nélkül is elég nagy a tekintélye, az okosság igazságosság nélkül semmire sem megy a bizalom megteremtésében.” (ford. HAVAS – KISS 2007 – módosítással; Harum igitur duarum ad fidem faciendam iustitia plus pollet, quippe cum ea sine prudentia satis habeat auctoritatis; prudentia sine iustitia nihil valet ad faciendam fidem.);

Cic. *off.* II 12, 42 (ALESSE frg. 109): „Nyilvánvaló tehát, hogy azokat szokták vezető szerepre megválasztani, akiknek igazságosságáról elismerő véleménnyel volt a sokaság. Ha még ráadásul éles eszűeknek is tartották őket, akkor semmi sem volt, amiről az emberek azt gondolták volna, hogy az ő irányításukkal ne tudnák elérni.” (Ergo hoc quidem perspicuum est, eos ad imperandum deligi solitos, quorum de iustitia magna esset opinio multitudinis. Adiuncto vero, ut idem etiam prudentes haberentur, nihil erat, quod homines iis auctoribus non posse consequi se arbitrarentur.);

Hasonló értelmű még a következő fragmentum is: Cic. *off.* II 12, 41–42 (ALESSE frg. 108, VAN STRAATEN frg. 120).

⁴⁸⁸ Panaitios úgy gondolta, hogy az erényeket önmagukért kell megvalósítanunk. Az olyan értelmű gondolatmenetek a *De officiis*ben, miszerint az erények célja a *gloria* vagy más, az élethez szükséges dolgok megszerzése, ciceróiak. DREXLER (1954, 174–5) szerint a rómaiakra általában jellemző, hogy nem gondolták úgy, hogy az erényt önmagáért kell követni. Számukra a *virtus* eszköz volt csupán, mellyel *glóriát* lehetett nyerni, ami pedig a *dignitas* legfontosabb feltétele volt.

⁴⁸⁹ Cic. *off.* I 19, 65 (ALESSE frg. 112): lásd fenn idézve a 430. jegyzetben.

⁴⁹⁰ Cic. *off.* I 25, 85 (ALESSE frg. 113): lásd idézve *Az igazságos hatalomgyakorlás teóriája* című fejezetben, a 304. jegyzetben.

Kettősség figyelhető meg tehát Panaitios gondolkodásában – akárcsak általánosságban a külső javak vonatkozásában⁴⁹¹ – az elismeréssel, a tekintéllyel, a közvéleménnyel kapcsolatosan. Egyrészt figyelembe kell vennünk az emberek rólunk alkotott véleményét: az önismerethez és az erény megvalósításához, valamint nagy tettek végrehajtásához ez elengedhetetlen. Másrészt felül kell emelkedni az emberek véleményén, azt meg kell vetni, mert a külső javak mulékonyak és sokkal értéktelenebbek az erkölcsi jónál.⁴⁹²

Az *illendőség* koncepciója Polybiosnál

A panaitiosi teória egyes elemeinek megjelenése

Polybiosnál a *prepon* legtöbbször a helyzethez illő, megfelelő szavakra vonatkozik, amelyeket általában a hadvezér intéz a katonákhoz vagy más szónok a közönségéhez. Található viszont számos olyan szakasz is a műben, ahol valamelyik erény mellett szerepel a *prepon*, és úgy tűnik, hogy a panaitiosi felfogásnak megfelelően az erkölcsi jó esztétikai aspektusát fejezi ki. Jelentése tehát illendő, odaillő, tetszetős (harmonikus, rendezett, szép, arányos) az emberek szemében (mert összhangban van a cselekvő jellemével, a helyzettel, a körülményekkel stb.) – ez az értelem feltételezi, hogy máskor vagy másnak más lehet *prepon*.⁴⁹³ Ezenkívül több olyan helyen is, ahol Polybios a *prepont* nem említi, látható, hogy a történetíró szerint nem független a körülményektől és az időtől, hogy mikor mit helyes cselekedni. Ezt általánosságban is megfogalmazza, és az emberölés vagy az árulás pél-

⁴⁹¹ Erről lásd *A lelki nagyság fogalma* című fejezetet, a 102–3. oldalakat.

⁴⁹² Cic. *off.* I 5, 17 (ALESSE frg. 56, VAN STRAATEN frg. 103): lásd idézve *Panaitios élete és etikai tanítása* című fejezetben, a 63. jegyzetben.

A külső javak megvetésének követelménye látszik még a következő két fragmentumban is: Cic. *off.* I 4, 13 (ALESSE frg. 55, VAN STRAATEN frg. 98) és Cic. *off.* I 20, 66–7 (ALESSE frg. 71, VAN STRAATEN frg. 106): mindkét fragmentumot lásd idézve *A lelki nagyság fogalma* című fejezetben, a 419. és a 423. jegyzetben.

⁴⁹³ Például a következő részekben *preponnak* és egyszersmind erényesnek (igazságosnak, ésszerűnek, nemeslelkűnek stb.) is nevez egy-egy tettet Polybios: Pol. XVI 22a 2; XX 10. 6–7; XXVIII 7. 12; XXX 6. 3–4.

dáján is kifejti.⁴⁹⁴ Hasonló felfogást láthatunk még például az illír királynőhöz szóló római követ magatartásának jellemzésénél is.⁴⁹⁵

Polybios művében számos olyan helyet is találhatunk⁴⁹⁶, ahol (bár a *prepon*-ról nincs szó) az erényes tett által az emberekre gyakorolt hatásról és ennek a hatásnak a hasznáról értesülünk, ezért néhány szövegrész ismertetése elegendő ennek szemléltetésére. Így például az V. könyvben⁴⁹⁷ II. Philipposnak számtalan erényt tulajdonít Polybios: méltányosságot, jóakaratot, nemeslelkűséget, mértékletességet, szelídséget, jóságot, lelki nagyságot (*epieikeia*, *philanthrópia*, *eugnómosyné*, *metriotés*, *praotés*, *kalokagathia*, *megalopsychia*). Azt olvassuk, hogy II. Philippos ezekkel az erényeivel annyira lenyűgözte (*katapléxamenos*) az Athéniakat, hogy nem annyira a chairóneiai csatában győzte le őket, hanem azzal, hogy bizonyosságot tett erényeiről: így készségesen együttműködtek vele, ahelyett hogy ellenségesen viszonyultak volna hozzá.⁴⁹⁸ Az erények tehát elismerést váltottak ki az emberekben, akik ezért Philipposzt a vezető szerepre méltónak tartották. A folytatásban pedig megtudjuk, hogy V. Philipposról viszont a vétkei követ-

⁴⁹⁴ Pol. VIII 35. 2; II 56. 15–6; XVIII 13–5; ezeknek a részeknek a fordítását és elemzését lásd *Az igazságos hatalomgyakorlás teóriája* című fejezetben, a 81–2. oldalakon.

⁴⁹⁵ Pol. II 8. 9: „Ekkor a fiatalabb követ, mivel felháborodott a hallottakon, olyan öntudatos nyíltsággal szólalt meg, amely egyébként megfelelő lett volna, de az adott helyzetben semmiképpen sem volt az...” (ὁ δὲ νεώτερος τῶν πρεσβευτῶν δυσχεράνας ἐπὶ τοῖς εἰρημένους ἐχρήσατο παρρησίᾳ καθηκούση μὲν, οὐδαμῶς δὲ πρὸς καιρὸν...); az egész szakaszt lásd idézve *Az igazságos hatalomgyakorlás teóriája* című fejezetben, a 374. jegyzetben.

⁴⁹⁶ Pol. V 10–1; XXXI 23. 11; XXXI 28. 11; XXXI 29. 1, 9; XXXV 4; VI 6. 6–11; VI 7. 9–8, 2; X 2. 7.

⁴⁹⁷ Ezek a részek *A lelki nagyság fogalma* című fejezetben más szempontból már bemutatásra kerültek.

⁴⁹⁸ Pol. V 10. 1–3; 5: „Amikor Philippos legyőzte az athéniakat a chairóneiai csatában, nem annyira a fegyverekkel ért cél, hanem inkább magatartása méltányosságával és jóakaratával. A háború és a fegyverek segítségével ugyanis csak azoknak került fölébe és csak azokat győzte le, akik a harctéren szálltak szembe vele, nemeslelkűségével és mértékletességével azonban minden athénit és az egész államot megnyerte magának azáltal, hogy indulatból nem tett hozzá semmit azokhoz, amik megtörténtek... Az athéniak gőgjét megtörte lelki nagyságával, és mindenhez készséges szövetségeseivé tette őket ellenségeskedés helyett.” (Φίλιππος νικήσας Ἀθηναίους τὴν ἐν Χαιρωνείᾳ μάχην, οὐ τοσοῦτον ἦνυσε διὰ τῶν ὀπλῶν ὅσον διὰ τῆς ἐπιεικείας καὶ φιланθρωπίας τῶν τρόπων. τῷ μὲν γὰρ πολέμῳ καὶ τοῖς ὀπλοῖς αὐτῶν μόνων περιεγένετο καὶ κύριος κατέστη τῶν ἀντιταξαμένων, τῇ δ' εὐγνωμοσύνῃ καὶ μετριότητι πάντας Ἀθηναίους ἅμα καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἔσχεν ὑποχείριον, οὐκ ἐπιμετρῶν τῷ θυμῷ τοῖς πραττομένοις [...] τὸ γὰρ Ἀθηναίων φρόνημα καταπληξάμενος τῇ μεγαλοψυχίᾳ πρὸς πᾶν ἐτοίμους αὐτοὺς ἔσχε συναγωνιστὰς ἀντὶ πολέμιον.).

keztében volt rossz véleménye az embereknek, így ő nem tett szert készséges alattvalókra.⁴⁹⁹ Sőt az a megjegyzése Polybiosnak, hogy „abból ismerhetjük fel leginkább Philippos akkori vétkét, ha szem előtt tartjuk, hogy feltehetően milyen véleménnyel lettek volna róla az aitolok, ha az elmondottakkal ellentétesen cselekedett volna,”⁵⁰⁰ még szorosabb párhuzamot jelent Panaitios nézeteivel, mert nemcsak arra utal, hogy az erény hasznossal, ti. jó hírrel is jár, hanem hogy erényeink fokmérője lehet az emberek véleménye. Hasonló látásmóddal találkozunk Scipio Aemilianusszal kapcsolatban (elsősorban a XXXI. és a XXXV. könyv egyes részeiben): Polybios többször is kitér rá, hogy mennyire fontos volt számára, hogy ne csupán meglegyenek benne az erények, hanem hogy ilyen híre is legyen az emberek között, mivel az első akart lenni Rómában.⁵⁰¹ Tehát itt is megjelennik az a szemlélet, hogy azért kell figyelemmel lennünk az emberek véleményére, mert a közösség az erényeink hatására fog bennünket vezető szerepre méltónak tartani.

A VI. könyvben megtudjuk, hogy úgy alakul ki a *kathékon* és az igazságosság fogalma a primitív társadalomban, hogy amikor az emberek szemtanúi lesznek egy hálátlan tettnek, akkor ezt felismerik (mint igazságtalanságot), és megütköznek rajta (mert arra gondolnak, hogy ők maguk is kerülhetnek hasonló helyzetbe).⁵⁰² Ugyanaz a gondolat látható tehát itt is, mint Panaitiosnál: az emberek az (emberi) természetnek köszönhetően önmaguktól képesek felismerni az erkölcsi jót, mert az megnyilvánul a kül-

⁴⁹⁹ Pol. V 11. 2: lásd idézve *A lelki nagyság fogalma* című fejezetben, a 456. jegyzetben.

⁵⁰⁰ Pol. V 11. 7: Μάλιστα δ' ἂν τις καταμάθοι τὴν ἀμαρτίαν τὴν τότε Φιλίππου, λαβὼν πρὸ ὀφθαλμῶν τίνα διάληψιν εἰκὸς ἦν Αἰτωλοὺς ἔχειν, εἰ τὰναντία τοῖς εἰρημένοις ἔπραξε...

⁵⁰¹ Pol. XXXI 23. 11; 28. 11, 29. 1, 9; XXXV 4. 8–9, 12.

⁵⁰² Pol. VI 6. 6–7: „Valóban, amikor valaki rendkívüli helyzetben segítséget kapott, de megmentőjével szemben nem tanúsít hálát, hanem még ártani is próbál neki, nyilvánvalóan megbotránkoztatja azokat, akik tudomást szereznek erről, és ők ugyanúgy felháborodnak, mint az, akivel történt, mert elképzelik, hogy velük is megeshet hasonló dolog. Így alkot mindenki fogalmat a kötelesség (hozzánk illő cselekvés) jelentéséről és elméletéről, ami a kezdete is és beteljesedése is az igazságosságnak.” (καὶ μὴν ὅταν πού πάλιν ἄτερος ὑπὸ θατέρου τυχὼν ἐπικουρίας ἢ βοηθείας ἐν τοῖς δεινοῖς μὴ νέμῃ τῷ σώσαντι χάριν, ἀλλὰ ποτε καὶ βλάπτειν ἐγχειρῇ τοῦτον, φανερόν ὡς εἰκὸς τῷ τοιούτῳ δυσαρεστεῖσθαι καὶ προσκόπτειν τοὺς εἰδότας, συναγανακτοῦντας μὲν τῷ πέλας, ἀναφέροντας δ' ἐφ' αὐτοὺς τὸ παραπλήσιον. ἐξ ὧν ὑπογίνεται τις ἔννοια παρ' ἐκάστῳ τῆς τοῦ καθήκοντος δυνάμεως καὶ θεωρίας· ὅπερ ἐστὶν ἀρχὴ καὶ τέλος δικαιοσύνης.).

ső szemlélő számára.⁵⁰³ A folytatásban, a társadalom és az erkölcsi fogalmak kialakulásának bemutatásakor Polybios azt írja, hogy ha egy ember a közösségnek jószolgálatokat tesz, továbbá támogatást nyújt a közösség által vallott értékeknek, és az igazságosság erényét is gyakorolja, akkor tetszést arat (a közösség által nyert haszon miatt), ezért az emberek jóindulattal lesznek iránta és vezetőnek teszik meg őt (és így neki is haszna lesz erényeiből).⁵⁰⁴ A X. könyv egy megjegyzése szerint pedig az elismerésre való érdemesség egyedül a józanul gondolkodó és értelmes emberek sajátja.⁵⁰⁵ Itt tehát Polybios szerint az okosság erénye miatt lesz tekintélyünk az emberek között, míg az előző részletben az igazságosság erénye játszotta a fontosabb szerepet. A VI. könyvnek abban a részében pedig, ahol az egyes államformák átalakulásáról ír Polybios, megtudjuk, hogy a zsarnokok ellen a legnemesebbek, a leginkább *megalopsychosok* és legbátrabbak szőnek összeesküvést, akik ezzel elnyerik az emberek háláját: e tettükért rájuk ruház-

⁵⁰³ Erre a párhuzamra felhívja a figyelmet GÄRTNER (1981, 106ff) is. WALBANK (1957–1979, I 654–5) pedig hangsúlyozza a fejezet több mondatának a panaitiosi fragmentumokkal való erős hasonlóságát.

⁵⁰⁴ Pol. VI 6. 8–11: „Hasonlóképpen, amikor valaki mindenkinél inkább nyújt védelmet rendkívüli helyzetben, szembeszáll a legerősebb állatok támadásaival és kitart velük szemben, az a sokaság részéről természetesen jóindulatú és megtisztelő elismerésben részesül, aki pedig ezzel ellentétesen cselekszik, arról rossz véleményekkel vannak és megütköznek rajta. A nép körében valószínűleg ezáltal alakul ki fokozatosan a rosszról és a jóról valamiféle fogalom, akárcsak ezeknek az egymástól való különbségéről; és az egyiket csodálják és utánozzák a haszna miatt, a másikat pedig kerülnek. Amennyiben pedig a legnagyobb hatalmú vezető a sokaság véleménye szerint mindig segítségére siet az előbb mondott értékeknek, és az alattvalóknak úgy tűnik, hogy mindenkinek érdeme szerint oszt (jutalmat és büntetést), többé már nem az erejétől félnek, hanem mivel többnyire helyesnek találják véleményét, engedelmeskednek neki, és segítenek megőrizni a hatalmát, még ha egészen öreg is már, egy szívvel-lélekkel védelmezik őt, és küzdenek azok ellen, akik a hatalmára töreknek.” (ὁμοίως πάλιν ὅταν ἀμύνη μὲν τις πρὸ πάντων ἐν τοῖς δεινοῖς, ὑφίστηται δὲ καὶ μένη τὰς ἐπιφορὰς τῶν ἀλκιμωτάτων ζώων, εἰκὸς μὲν τὸν τοιοῦτον ὑπὸ τοῦ πλήθους ἐπισημασίας τυγχάνειν εὐνοϊκῆς καὶ προστατικῆς, τὸν δὲ τάναντία τοῦτο πράττοντα καταγνώσεως καὶ προσκοπῆς. ἐξ οὗ πάλιν εὐλογον ὑπογίνεσθαι τινα θεωρίαν παρὰ τοῖς πολλοῖς αἰσχροῦ καὶ καλοῦ καὶ τῆς τούτων πρὸς ἄλληλα διαφορᾶς, καὶ τὸ μὲν ζήλου καὶ μιμήσεως τυγχάνειν διὰ τὸ συμφέρον, τὸ δὲ φυγῆς. ἐν οἷς ὅταν ὁ προεστὼς καὶ τὴν μεγίστην δύναμιν ἔχων αἰετὶ συνεπισχῇ τοῖς προειρημένους κατὰ τὰς τῶν πολλῶν διαλήψεις, καὶ δόξῃ τοῖς ὑποταττομένοις διανεμητικὸς εἶναι τοῦ κατ’ ἀξίαν ἐκάστοις, οὐκέτι τὴν βίαν δεδιότες, τῇ δὲ γνώμῃ τὸ πλεῖον εὐδοκοῦντες, ὑποτάττονται καὶ συσσωρῶσιν τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ, κἂν ὅλως ἢ γηραιός, ὁμοθυμαδὸν ἐπαμύνοντες καὶ διαγωνιζόμενοι πρὸς τοὺς ἐπιβουλευόντας αὐτοῦ τῇ δυναστείᾳ.);

vö. GÄRTNER (1981, 102).

⁵⁰⁵ Pol. X 2. 7: τὸ δ’ ἐπαινετὸν μόνον ἴδιον ὑπάρχει τῶν εὐλογίστων καὶ φρένας ἐχόντων ἀνδρῶν...

zák a hatalmat.⁵⁰⁶ Ezek a részletek azt a panaitiosi gondolatot idézik fel, miszerint „azokat szokták vezető szerepre megválasztani, akiknek igazságosságáról elismerő véleménnyel volt a sokaság. Ha még ráadásul éles eszűeknek (okosnak) is tartották őket, akkor semmi sem volt, amiről az emberek azt gondolták volna, hogy az ő irányításukkal ne tudnák elérni.”⁵⁰⁷

Komplex prepon-fogalmat mutató szöveghelyek

A *prepon* és az erény összetartozása, az erények emberekre tett hatásának ábrázolása és az időpont, valamint a körülmények figyelembevételének szükségessége egy tett megítélésakor olyan gondolatok, melyek összhangban vannak a panaitiosi *prepon*-koncepcióval, viszont a koncepciónak csak egy-egy elemét képviselik – Polybios művének különböző részein. Van azonban néhány olyan leírás is a műben, ahol úgy látszik, hogy az összetett panaitiosi *prepon*-fogalom minden vagy csaknem minden eleme együtt van. Ezeknek a szakaszoknak az elemzése olvasható a következőkben.

A VI. könyv végén, amikor Polybios a cannaei csatát követő eseményekről számol be, elmondja, hogy Hannibal felajánlotta a rómaiaknak a fogságába került nyolcezer katona kiváltását.⁵⁰⁸ A szenátorok viszont átláták, hogy Hannibal pénzhez akar így jutni, és a római katonák harci szellemét akarja megtörni azáltal, hogy felcsillantja előttük a megmenekülés lehetőségét vereség esetén is. „Miután a *senátorok* meghallgatták a mondottakat, sem az illendőséget (*prepon*) nem hanyagolták el a körülmények nyomására, sem a szükséges dolgok józan mérlegelését.”⁵⁰⁹ visszautasították az ajánlatot. Emellett Polybios úgy kommentálja az eseményt, hogy ebben a döntésben a szenátorok két erénye, állhatatossága és lelki nagysága

⁵⁰⁶ Pol. VI 7. 9–8. 2: lásd idézve *A lelki nagyság fogalma* című fejezetben, a 451. jegyzetben.

⁵⁰⁷ Cic. *off.* II 12, 42 (ALESSE frg. 109): lásd fenn idézve a 487. jegyzetben.

⁵⁰⁸ Pol. VI 58. Ennek a szakasznak a fordítását és – más szempontból történt – elemzését lásd *A lelki nagyság fogalma* című fejezetben, különösen a 442–5. jegyzetekben.

⁵⁰⁹ Pol. VI 58. 8: διακούσαντες τῶν λεγομένων οὕτε τοῦ πρέποντος αὐτοῖς εἰζαντες ταῖς συμφοραῖς ὠλιγόρησαν οὕτε τῶν δεόντων οὐδὲν τοῖς λογισμοῖς παρεῖδον...

(*megaloψychia*) – valamint a „római állam kiválósága és ereje”⁵¹⁰ – mutatkozott meg. Úgy tűnik tehát, hogy az erkölcsi jót és a *prepon*t ebben a szakaszban összetartozónak tekinti Polybios. Sőt még az erénynek az ellenfélre tett hatásáról is értesülünk, Hannibal ugyanis „nem tudott annyira örülni annak, hogy egy ütközetben legyőzte a rómaiakat, mint amennyire megdöbbent és megsemmisült a rómaiaknak a döntéseikben mutatott állhatatossága és lelki nagysága miatt.”⁵¹¹

A IV. könyvben Polybios egy rövid kitérőben a háborúk esetleges elkerülésének áráról beszél. Azt állítja, hogy a háború szörnyű dolog, de mégsem annyira szörnyű, hogy az ember mindent elviseljen azért, hogy elkerülje. „Az igazságosság és *illendőség* útján létrejött béke a legszebb és leghasznosabb szerzemény, a vétek vagy szégyenteljes gyávaság révén született viszont a legrútabb és legkárosabb.”⁵¹² Ebben a szövegrészben a *prepon* nem jelzői szerepű, nem valamihez, valakihez „illő”-t jelent, hanem *to preponként* az illendőséget jelöli, tehát feltételezhetően a panaitiosi terminus. Tartalmát tekintve is megfeleltethető a panaitiosi *prepomak*: az igazságosság mellett szerepel, sőt a hasznossággal is egybeesik, mondhatni összeköti a két fogalmat, akárcsak Panaitiosnál. További párhuzamot jelent, hogy amikor Polybios mondandója alátámasztására a thébaiak és Pindaros példáját hozza, azt állítja, hogy ők félelemből nem vállalták a háborút a perzsák ellen, ami hamarosan a legrútabb és legkárosabb döntésnek bizonyult, ezért „nem illetjük elismeréssel őket (*uk epainumen*).” Azaz mivel a döntésük nem volt *kalon*, ezért nem volt *prepon* sem, így elmarad az *epainos*. A polybiosi szemlélet tehát abban is rokon a panaitiosival, hogy a *prepon epainost* vált ki.⁵¹³

⁵¹⁰ Pol. VI 58. 1: τῆς πολιτείας τὴν ἀκμὴν καὶ δύναμιν.

⁵¹¹ Pol. VI 58. 13: ὥστε τὸν Ἀννίβαν μὴ τοσοῦτον χαρῆναι νικήσαντα τῇ μάχῃ Ῥωμαίους ὥς συντριβῆναι καταπλαγέντα τὸ στάσιμον καὶ τὸ μεγάλῳψυχον τῶν ἀνδρῶν ἐν τοῖς διαβουλίαις.

⁵¹² Pol. IV 31. 8: εἰρήνη γὰρ μετὰ μὲν τοῦ δικαίου καὶ πρέποντος κάλλιστόν ἐστι κτῆμα καὶ λυσιτελέστατον, μετὰ δὲ κακίας ἢ δειλίας ἐπονειδίστου πάντων αἰσχιστον καὶ βλαβερώτατον.

⁵¹³ Pol. IV 31. 5–7: „A thébaiakat sem illetjük elismeréssel a perzsa háborúk idején tanúsított magatartásuk miatt, mivel Hellasért nem vállalták a veszélyeket, hanem félelmük miatt a perzsákat választották, ugyanígy Pindarost sem dicsérjük, aki egyetértését fejezte ki velük... nem sokkal később bebizonyosodott, hogy a legszégyenletesebb és legkárosabb döntést hozta...” (οὐδὲ γὰρ Θεβαίους ἐπαινοῦμεν κατὰ τὰ Μηδικά, διότι τῶν ὑπὲρ τῆς Ἑλλάδος ἀποστάντες κινδύνων τὰ Περσῶν εἴλοντο διὰ τὸν φόβον, οὐδὲ Πίνδαρον τὸν

A XXIV. könyvben azokkal a követségekkel folytatott tárgyalásokat ismerhetjük meg, melyeket a különböző államok az Antiochos elleni háborút követően (189-ben) Rómába küldtek. A rhodosiak beszédükben azt mondják, hogy „az ő hazájuk szerint az a leghelyesebb (*kalliston*) és a leginkább *prepon* a rómaiak számára, ha felszabadítják az ázsiai görögöket.”⁵¹⁴ Ők meg vannak róla győződve, hogy „amit mondanak, az mindenki véleménye szerint igazságosabb (*dikaiotera*) dolognak tűnik (mint Eumenés király javaslata) és mindenki számára hasznosabbnak (*symphorotera*) is.”⁵¹⁵ A beszéd folytatásában a rhodosiak azt állítják, hogy a rómaiakat nem a hatalmuk vagy vagyonuk gyarapítása vezérli. Nekik csupán elismerésre (*epainos*) és dicsőségre (*doxa*) van szükségük,⁵¹⁶ a görögök felszabadítása pedig olyan tett, ami ezt biztosítja nekik.⁵¹⁷ A görögök felszabadítását beszédük végén újra illendőnek és hasznosnak is nevezik.⁵¹⁸ Itt a *prepon* összeköti az erkölcsi jót és a hasznot: kiváltja az emberek elismerését. Az erény, illetve a *prepon* által nyert haszon az *epainos*, illetve a *doxa* lesz (a rómaiaknak ugyanis vagyonra vagy hatalomra nincs szükségük), éppen úgy, mint Panaitiosnál.⁵¹⁹

συναποφηνάμενον αὐτοῖς... μετ’ οὐ πολὺ πάντων αἰσχίστην εὐρέθη καὶ βλαβερωτάτην πεποιημένος ἀπόφασιν...).

⁵¹⁴ Pol. XXI 22. 7: τῇ μὲν γὰρ αὐτῶν πατρίδι δοκεῖν τοῦτο κάλλιστον εἶναι καὶ μάλιστα πρέπον Ῥωμαίοις, τὸ τοὺς ἐπὶ τῆς Ἀσίας Ἑλληνας ἐλευθερωθῆναι...

⁵¹⁵ Pol. XXI 22. 9: δικαιοτέρα φαίνεσθαι λέγοντες καὶ συμφορώτερα πᾶσιν ὁμολογουμένως.

⁵¹⁶ Pol. XXI 23. 5–6: „Mire van még szükségetek, és mivel szükséges még igen elszántan törődnötök? Nyilvánvaló, hogy az elismeréssel és az emberek közötti hírnévvel...” (τίνος οὖν ἔτι προσδεῖσθε, καὶ τίνος ἂν ἔτι δέοι πρόνοιαν ὑμᾶς ποιεῖσθαι τὴν ἰσχυροτάτην; δῆλον ὡς ἐπαινῶ καὶ δόξης παρ’ ἀνθρώποις...).

⁵¹⁷ Pol. XXI 23. 9–10: „A pénz minden ember számára elérhető szerzemény, az erkölcsi jó viszont, amely elismeréshez és tekintélyhez vezet, az isteneknek és az őket leginkább megközelítő embereknek lehet sajátja. Ezért a leginkább tiszteletre méltó cselekedet számotokra a hellének felszabadítása. Ha ezt tovább folytatjátok, teljessé lesz dicsőségetek.” (τὸ μὲν γὰρ ἀργυρίον ἐστὶ κοινόν τι πάντων ἀνθρώπων κτῆμα, τὸ δὲ καλὸν καὶ πρὸς ἐπαινον καὶ τιμὴν ἀνήκον θεῶν καὶ τῶν ἔγγιστα τοῦτοις πεφυκότων ἀνδρῶν ἐστίν. τοιγαροῦν σεμνότατον τῶν ὑμετέρων ἔργων ἢ τῶν Ἑλλήνων ἐλευθέρωσις. τοῦτω νῦν ἔαν μὲν προσθῇτε τὰκόλουθον, τελειωθήσεται τὰ τῆς ὑμετέρας δόξης.).

⁵¹⁸ Pol. XXI 23. 12: „amiről azt gondoljuk, hogy számotokra illendő is és hasznos is...” (ἃ γε νομίζομεν ὑμῖν καὶ πρέπειν καὶ συμφέρειν...).

⁵¹⁹ Ez rész egy beszédből származik (amelyhez Polybios a rhodosi történetíró, Zénón munkáját vette alapul), ezért kérdéses, hogy mennyire egyeznek az itt elmondottak Polybios véleményével. Azt mindenesetre nagyon valószínűnek tarthatjuk, hogy Polybios a rómaiak II. század eleji tevékenységét Keleten valóban felszabadításnak értékelte. Ezt mutatják a XVIII 41. 9-ben szereplő szavai, amelyek a legszebb tettnek nevezik a (II. makedón háború

A XXX. könyvben a Perseus elleni háború befejeződése utáni rhodosi küldöttek jelennek meg a *senatus*-ban. Az egyik küldött beszédében úgy igyekezett hazáját jobb színben beállítani, hogy más államokat feketített be. Polybios elítéli a küldöttet morálisan, de úgy, hogy azt állítja, hogy egyáltalán nem volt illendő (*udamós an prepein*) a viselkedése, és ezért nem is lehet tetsző (*dysarestésein*). Az árulókhoz hasonlítja a szónokot, akiket nem illetünk elismeréssel (*uk epainumen*), viszont akik ennek az ellenkezőjét teszik, és kínzás vagy megvesztegetés hatására sem lesznek árulókká, azokat elismeréssel illetjük és jóknak (*agathus*) tartjuk.⁵²⁰ Az erény tehát illendő (és tetszik) is, és kiváltja az emberek elismerését: Polybios szemlélete ezen a helyen is közel áll Panaitioséhoz.

Sajátos a felfogása Polybiosnak a *sóphrosyné* (mértékletesség) erényére vonatkozóan is: harmónia, rend és mérték megvalósítását jelenti, ami különböző viselkedést követelhet meg a cselekvő személytől, az alkalomtól vagy a körülményektől függően, és kiváltja az emberek elismerését, tetszését. A XXXI. könyvben olvashatjuk, hogy (abban az időben, amikor) „egyesek fiúszeretőknak, mások örömlányoknak, számosan pedig zenés szórakozásoknak és ivászatoknak, valamint az ezekkel kapcsolatos fényűzésnek adták át magukat... (és) a fegyelmezetlenség (*akrasia*) ezekben a dolgokban olyan méreteket öltött az ifjúságban... Scipio (Aemilianus) azonban az ellenkező életmódra törekedett, ellenállt összes vágyának, és minden tekintetben (a természettel) összhangban állóvá és harmonikussá (*homologumenon*

alatti) harcot a görögök szabadságáért, és amelyeknek az őszinteségében nincs okunk kétkedni. A nyelvi megformálást pedig a beszédekben is polybiosinak kell tekintenünk; vö. ZIEGLER (1952, 1527).

⁵²⁰ Pol. XXX 4. 15–7: „A védekezésnek ez a fajtája semmiképpen sem tartható államférfihez illőnek, mivel azokat nem illetjük dicsérettel, akik egy titkos vállalkozás résztvevőiként félelemből vagy valamilyen szenvedés miatt a társaik árulóivá válnak, viszont azokat helyeseljük, és jóknak tartjuk, akik inkább mindenféle kínvallatást és szenvedést elviselnek, de nem vállnak társaik számára hasonló szerencsétlenség okozóivá. Az pedig, aki egy homályos félelem miatt másoknak valamennyi hibáját a hatalmasok elé tárja és felidézi azokat, jóllehet az idő már a feledés leplét borította rájuk, hogyan ne váltaná ki a nemtetszését azoknak, akik értesülnek róla.” (τὸ δὲ γένος τοῦτο τῆς δικαιολογίας οὐδαμῶς ἂν πρέπειν ἀνδρὶ πολιτικῷ δόξειεν, ἐπεὶ τοὶ καὶ τῶν κοινοπραγησάντων περὶ τινῶν ἀπορρήτων οὐ τοὺς διὰ φόβον ἢ πόνον μηνυτὰς γενομένους τῶν συνειδόντων ἐπαινοῦμεν, ἀλλὰ τοὺς πᾶσαν ἐπιδεξαμένους βάσανον καὶ τιμωρίαν καὶ μηδενὶ τῶν συνειδόντων παραιτίους γενομένους τῆς αὐτῆς συμφορᾶς, τοὺτους ἀποδεχόμεθα καὶ τούτους ἀνδρας ἀγαθοὺς νομίζομεν. ὁ δὲ διὰ τὸν ἄδηλον φόβον πάντα τὰ τῶν ἄλλων ἀμαρτήματα τιθεὶς ὑπὸ τὴν ὄψιν τοῖς κρατοῦσιν καὶ καινοποιήσας, ὑπὲρ ὧν ὁ χρόνος εἰς λήθην ἀγῶχει τοὺς ὑπερέχοντας, πῶς οὐκ ἔμελλε δυσαρπестήσιν τοῖς ἱστορήσασιν;).

kai symphónon) tette életét... és így a következő mintegy öt év alatt hírnevet (*doxa*) vívott ki az egész nép előtt mértékletességével és tettei rendezettségével (*sóphrosyné kai eutaxia*).⁵²¹ A negyedik erény tartalma csaknem ugyanaz itt, mint Panaitiosnál: egyrészt a szexuális örömmel, az ivászáttal, étkezéssel, szórakozással kapcsolatban nyilvánul meg, ezeken a területeken kell a vágyakkal szemben megfelelő magatartást követni. Másrészt Scipio megvalósította a harmóniát és egyöntetűséget, amit Panaitios az – elsősorban a negyedik kardinális erényben megnyilvánuló – szűkebb értelemben vett *prepomai* azonosít. Így Scipio hírnévre tett szert az egész nép előtt: azaz az erény kiváltja az elismerést. Ráadásul kapcsolódik a mértékletességhez az *eutaxia* eszménye is – azaz hogy tetteink és szavaink számára megfelelő helyet, időpontot és alkalmat kell választanunk – akárcsak Panaitiosnál. Annak valószínűségét, hogy itt a panaitiosi felfogás jelenik meg, tovább erősíti, hogy Polybios a sztoikusok bevett fogalmait használja, másrészt hogy „Panaitios is dicsérte Scipiót, amiért mértékletes volt.”⁵²²

A X. könyvben Scipio Africanus visszautasítja a katonái által neki zsákmányolt rendkívüli szépségű lányt, és nem másért, mint hogy az ilyen jellegű szórakozások ártalmára vannak a testi és szellemi képességeknek, márpedig egy hadvezérnek ezekre nagy szüksége van. Így bizonyosságot tett önuralmáról és mértékletességéről (*enkrateia, metriótés*), és ezáltal nagy helyeslésre talált az alárendeltjeinél, azaz az erénye elismerést váltott ki. Kiderül ebből a szakaszból az is, hogy Polybios nem tartja rossznak az érzéki élvezetet, ha megfelelő időben történik.⁵²³ Nem kell tehát teljesen elutasítani az élvezet-

⁵²¹ Pol. XXXI 25. 4–5, 8: ... οἱ μὲν γὰρ εἰς ἐρωμένους τῶν νέων, οἱ δ' εἰς ἐταίρους ἐξεκέχοντο, πολλοὶ δ' εἰς ἀκροάματα καὶ πότους καὶ τὴν ἐν τούτοις πολυτέλειαν... καὶ τηλικαύτῃ τις ἐνεπεπτώκει περὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ἔργων ἀκρασία τοῖς νέοις ὥστε ... πλὴν ὁ γε Σκιπίων ὁρμήσας ἐπὶ τὴν ἐναντίαν ἀγωγὴν τοῦ βίου καὶ πάσαις ταῖς ἐπιθυμίαις ἀντιταξάμενος καὶ κατὰ πάντα τρόπον ὁμολογούμενον καὶ σύμφωνον ἑαυτὸν κατασκευάσας κατὰ τὸν βίον ἐν ἴσως πέντε τοῖς πρώτοις ἔτεσι πάνδημον ἐποίησατο τὴν ἐπ' εὐταξίᾳ καὶ σωφροσύνῃ δόξαν.

⁵²² Cic. *off.* II 22, 76 (ALESSE frg. 26, VAN STRAATEN frg. 13): laudat Africanum Panaetius, quod fuerit abstinens.

⁵²³ Pol. X 19. 4–5, 7: „(Scipio) megdöbbsen és elcsodálkozott a lány szépségén, és azt mondta, hogy magánemberként ennél az ajándéknál semmit sem fogadna el szívesebben, hadvezérként viszont semmit sem kevésbé: amely kijelentésével véleményem szerint arra célzott, hogy olykor, az élet nyugodt és gondtalan időszakában az ilyen dolgok a legkellèmesebb élvezetet és időtöltést nyújtják a fiataloknak, amikor viszont tevékeny életet él az ember, akkor a legnagyobb akadályt jelentik mind a test, mind a lélek vonatkozásában azok számára, akik átadják magukat ezeknek az élvezeteknek... Ily módon az önuralmát és a

teket, hanem a mértékletesség abban nyilvánul meg, hogy a megfelelő időben és helyen adunk teret az élvezeteknek. Ugyanígy hangsúlyozza Panaitios is a mértékletességgel kapcsolatban a cselekvés megfelelő időpontjának (*eukairia*) fontosságát. Azt a nézetet is vallja Polybios, hogy más illik a hadvezérhez és más a magánemberhez: ez rokonítható Panaitiosnak az ember második (illetve harmadik és negyedik) szerepéről (*prosōpon/persona*) vallott felfogásával, miszerint különböző embereknek különbözők lehetnek a kötelességeik jellemüknek, társadalmi helyzetüknek, rangjuknak megfelelően; és hogy ha valaki a saját személyéhez illő módon cselekszik, az tetszést vált ki az emberekből.

Összegzés

Megállapítható, hogy párhuzam van Panaitios *prepon*mal kapcsolatos nézetei és Polybios művében olvasható több leírás között. *Először* is Polybios gyakran bemutatja az erényes vagy vétkes cselekvés emberekre gyakorolt hatását: kihangsúlyozza, hogy ez a hatás jelentős hasznot hozhat vagy kárt okozhat. *Másodszor* a polybiosi mértékletesség fogalmában sok hasonlóságot fedezhetünk fel a panaitiosi koncepcióval. A mértékletesség Polybiosnál is az egyéniség összhangjában, rendezettségében nyilvánul meg, aminek feltétele, hogy figyelembe vegyük sajátos adottságainkat, körülményeinket, társadalmi pozíciónkat; a mértékletes tetteknek pedig tekintettel kell lenniük az alkalmas időpontra és helyre, illetve sorrendre; az erény megvalósulása esetén pedig kiváltja az emberek tetszését. *Harmadszor*: Panaitios alapvető gondolata, hogy az erény az érzékszervek számára is megnyilvánul. Számos helyen láthatjuk Polybiosnál is, hogy a *prepon* az erkölcsi jó külső megjelenését jelenti, és a két fogalom (ti. a *prepon* és a *kalon*)

mértékletességét is nyilvánvalóvá tette, és ezáltal nagy helyeslésre talált az alárendeltjeinél.” (ὁ δὲ καταπλαγείς καὶ θαυμάσας τὸ κάλλος, ιδιώτης μὲν ὢν οὐδεμίαν ἥδιον ἂν ἔφη δέξασθαι ταύτης τῆς δωρεᾶς, στρατηγὸς δ’ ὑπάρχων οὐδ’ ὁποῖαν ἤττον, ὥς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, τοῦτ’ αἰνιττόμενος διὰ τῆς ἀποφάσεως, διότι κατὰ μὲν τὰς ἀναπαύσεις ἐνίοτε καὶ ῥαθυμίας ἐν τῷ ζῆν ἡδίστας τοῖς νέοις ἀπολαύσεις τὰ τοιαῦτα παρέχεται καὶ διατριβάς, ἐν δὲ τοῖς τοῦ πράττειν καιροῖς μέγιστα γίνεται καὶ κατὰ σῶμα καὶ κατὰ ψυχὴν ἐμπόδια τοῖς χρωμένοις. [...] δι’ ὧν καὶ τὰ τῆς ἐγκρατείας καὶ τὰ τῆς μετριότητος ἐμφαίνων μεγάλην ἀποδοχὴν ἐνεργάζετο τοῖς ὑποταττομένοις.).

szorosan összetartozik. *Negyedszer* Polybiosnál a *prepon* több helyen amellett, hogy az erkölcsi jóval egybeesik, a hasznossággal is egybevághat: így összeköti a két fogalmat. Panaitios szerint ez a haszon egyrészt az lehet, hogy meg tudjuk valósítani az erényt (az emberek „visszajelzése” segít ebben), másrészt elismerésre, tekintélyre teszünk szert (ami elsősorban a vezető szerep elnyeréséhez, megtartásához szükséges). Polybiosnál az erényből származó haszonnak mindkét formája megjelenik. Mindezek alapján kijelenthető, hogy a *prepon* koncepciója hasonló Polybiosnál és Panaitiosnál.

AZ EMÓCIÓK MEGJELENÍTÉSE

Ennek a fejezetnek az a célja, hogy filozófiai gondolatokat mutasson ki Polybios történetírásában annak elemzése révén, hogy miként jeleníti meg az író a történelmi szereplők emócióit. A vizsgálatra az adott okot, hogy már felületes olvasás során is feltűnik, hogy Polybios az emóciók által vezérelt emberről mindig elítélően ír, az emóciók jóformán sohasem kapnak pozitív szerepet nála. Ezért feltételezhetőnek tűnt egyrészt, hogy Polybiosnak markáns és következetes képe van az emóciókról, másrészt hogy ez a kép eltér a mindennapi felfogástól, és valamely filozófiai irányzat elméletével rokonítható. Az emberi emócióknak ugyanis fontos szerepük van az antik etikai rendszerekben, minden filozófiai irányzat sajátos, más irányzatoktól többé-kevésbé eltérő elméletet alakított ki lényegükről, jellemzőikről. Ezért viszonylag nagy megbízhatósággal lehet egyes elemeket egyik vagy másik iskolának, illetve filozófusnak tulajdonítani. Ennek megfelelően a fejezet első részében a Polybios korában hatást gyakorló filozófiai irányzatok emóciókról adott tanítását tekintem át nagy vonalakban, hogy kirajzolódjanak főbb különbségeik. Röviden bemutatásra kerül Plátón, Aristotelész (bár az ő írásait a Kr. e. II. században valószínűleg nem olvasták), Epikuros és a korai Sztoa felfogása az emóciókról, végül pedig Panaitios idevágó tanítása. A fejezet második részében emóciókat megjelenítő polybiosi szövegrészeket vizsgálom meg, és a polybiosi ábrázolásmód egyes elemeit igyekszem megfeleltetni a bemutatott filozófiai elképzeléseknek.

Az antik szerzők szerint az emócióinkat közvetlenül nem irányítjuk, hanem elszenvedjük őket, ezért a nevük *pathos*.⁵²⁴ Az emóciók lényegét az egyes filozófiai irányzatok – mindenekelőtt lélek- és boldogságfogalmukból következően – különbözőképpen látják, így az emóciók cselekvésben betöltött szerepét is különbözőképpen ítélik meg, akár csak a velük szemben alkalmazandó terápiát. A legfontosabb emóciók közé sorolják a vágyat, félelmet, haragot, örömet és a bánatot, de ezeken kívül persze számtalan

⁵²⁴ A *pathos* bevett magyar fordítása az emóció mellett még a szenvedély: az utóbbi kifejezés annyiban pontosabban adja vissza a görög megfelelőjét, hogy ugyanúgy rokon az elszenvedni igével, mint a *pathos* a *pascheinnel*.

egyéb emóciót is megkülönböztetnek, mint pl. a részvétet, az irigykedést, a féltékenységet, a szégyenkezést, a zavarodottságot vagy a kárörömet. A modern tudomány mindezeket a fogalmakat nem ugyanazon kategóriába (ti. emóciók) tartozókként kezeli, hanem megkülönbözteti az érzelmeket, érzéseket, érzeteket, motívumokat vagy hajlandóságokat, hangulatokat vagy kedélyállapotokat. Ezeket a megkülönböztetéseket az antik szerzők nem teszik meg, de az összetettebb jelenségeket jelölő *pathos*októl külön tárgyalják a cselekvést kísérő önkéntelen kellemes és kellemetlen érzést vagy más-képpen a gyönyört és a fájdalmat (*bédoné/to bédy* és *lupé/algédón/algos*). A következőkben az emóció megnevezést használom mindezekre a jelenségekre.

Az emóciók a filozófiai irodalomban

Platón

Középső írói korszakában Platón a lélekben három helyet vagy részt vagy formát⁵²⁵ különböztet meg: a vezérlőt, az indulatost és a vágyódót (*logistikón – thymoeides – epithymétikon*). A lélek három részre osztásának teóriája annak a tapasztalatnak a magyarázatára szolgál, hogy előfordul, hogy az embert az (irracionális) vágya egy bizonyos irányba viszi, amit ő maga helytelenít, sőt haragszik emiatt magára. Tehát ellentétes irányú lelki mozgások vannak egyidejűleg jelen az emberben. Ha egységes lenne a lélek, akkor egyidejűleg kellene ellentétes irányokba mozognia, ami Platón szerint lehetetlen.⁵²⁶ Ezért osztja három részre a lelket. Az *államban* leírtak szerint mindhárom lélekrésznek külön törekvései, mozgásai vannak: a vágyódó lélekrész a székhelye a szerelmi váagnak, éhségnek, szomjúságnak és a pénzvágnak is; az indulatos lélekrészben van jelen a harag, a félelem, a dicsőségvágy, hatalomvágy, szégyen és győzni akarás; az értelmes lélekrész pedig tudásra, a jó megismerésére törekszik.

⁵²⁵ Plat. *tim.* XLI 87a: *topos*; *leg.* IX 7. 863b: *meros*, *resp.* IV 14. 439e: *eidos*.

⁵²⁶ Plat. *resp.* IV 12–16. 436a–441d.

Platón szerint a különböző emóciókat különbözőképpen kell megítélnünk. A vágyak lehetnek szükségesek, hasznosak,⁵²⁷ szépek, jók,⁵²⁸ törvényesek vagy természetesek⁵²⁹ és az ellenkezőik. Hasonlóképpen a gyönyörök is különfélék lehetnek. Nemcsak az a fontos azonban, hogy megfelelő emócióink legyenek, hanem az is, hogy azok megfelelő mértékűek legyenek. A túl erős emóciók ugyanúgy helytelenek, károsak, mint ha elmaradnak a kellő mértéktől. A vágyaknak tehát túlzóaknak sem szabad lenniük, de kiirtani sem kell őket, mert a jó felé vihetnek bennünket. A *Törvények*ben arról olvashatunk, hogy akárcsak a vágyak és a gyönyörök, az indulatok is szükségesek lehetnek bizonyos helyzetekben: így például a fékezhetetlen és javíthatatlan gonosztevőkkel szemben.⁵³⁰ Az államban pedig a bátorsághoz mondja szükségesnek Platón az indulatot.⁵³¹

A testi gyönyörökkel és vágyakkal szemben megmutatkozó mértékletesség (*sóphrosynē*) a lélek rendjét jelenti (*kosmos*), mely akkor valósul meg, ha a lélekrészek között harmónia van: a vágyakozó és az indulatos lélekrész engedelmeskedik, a vezérlő lélekrész irányít.⁵³² Nevelésre van szükség (még hozzá mindhárom lélekrész nevelésére) ahhoz, hogy megfelelő tekintéllyel bírjon az értelmes rész, azaz hogy ne legyen konfliktus az emocionális késztetések és aközött, amit az értelem javasol. A nevelés zene, testgyakorlás, szép beszéd és tanulmányok útján történik.⁵³³ Az akadémikusok szerint a helyes viselkedést példák alapján és nem csak szabályokba foglal-

⁵²⁷ Plat. *resp.* VIII 12. 558d–559c.

⁵²⁸ Plat. *resp.* VIII 13. 561c.

⁵²⁹ Plat. *resp.* IX 1. 571b.

⁵³⁰ Plat. *leg.* V 3. 731b–d.

⁵³¹ Plat. *resp.* II 15. 375b.

⁵³² Plat. *resp.* IV 9. 432a: „Tehát méltán tekintjük ezt az egyetértést önmérsékletnek, vagyis a rosszabb és kiválóbb természetűek összehangolásának arra nézve, hogy melyik rész uralkodjék az államban és az egyes emberben.” (ford. JÁNOSY 1989; ὁρθότατ' ἂν φαίμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ ἀμείνωνος κατὰ φύσιν συμφωνίαν ὁπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἐνὶ ἐκάστῳ.).

Plat. *resp.* IV 16. 442c–d: (Sókratész:) És magát mérséklőnek is nem e három rész barátsága és egyetértése alapján nevezünk-e valakit, ha vezető és vezetett egyetért abban, hogy az értelemnek kell uralkodnia, és nem rugódozik ez ellen? (Glaukón:) Mi más is volna az önmérséklet az államban, egyénben? (ford. JÁNOSY 1989; σώφρονα οὐ τῇ φιλίᾳ καὶ συμφωνίᾳ τῇ αὐτῶν τούτων, ὅταν τό τε ἄρχον καὶ τὸ ἀρχομένῳ τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ; Σωφροσύνη γοῦν, ἣ δ' ὅς, οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἢ τοῦτο, πόλεώς τε καὶ ἰδιώτου.)

Hasonlóképpen: *resp.* III 8. 431b *phaidr.* 237e; *gorg.* LXII 507a.

⁵³³ Plat. *resp.* III 17. 410a–412c; IV 16. 441e–442b.

tan, pusztán érvelés útján kell tanítani, mivel úgy gondolták, hogy az alsó lélekrészekre gyakorlatoztatás, szoktatás útján lehet hatni.⁵³⁴

Aristotelés

A boldogságot Aristotelés a lélek erények szerinti tevékenységének,⁵³⁵ az (erkölcsi) erényt pedig helyes lelki alkatnak⁵³⁶ tartja, mely az emóciókkal és a cselekvésekkel szemben nyilvánul meg.⁵³⁷ Az erényes (és boldog) ember olyan lelki alkattal rendelkezik, mely képessé teszi őt, hogy helyesen cselekedjen, és hogy helyes emóciói legyenek.⁵³⁸ Az erények birtokában az embernek megfelelő mértékű, általában mérsékelt emóciói vannak.⁵³⁹ A helyes mérték azonban adott helyzetben a nagyon intenzív emóció is lehet vagy éppen egy emóció hiánya.

Aristotelés szerint a boldogság legfontosabb feltételei az erények, de mellettük testi (pl. egészség, szépség) és külső javakra (pl. vagyon, megbecsültség) is szükség van.⁵⁴⁰ Minthogy ezek a javak fontosak a boldog élethez, ezért a hozzájuk kapcsolódó emóciók is fontosak, hasznosak. Nem megszabadulnunk kell tőlük, hanem nevelés révén el kell érünk, hogy a jó élethez, a boldogsághoz járuljanak hozzá, azaz hogy megfelelő emócióink legyenek, tehát megfelelő időben, okból, célból legyenek emócióink, és megfelelő irányúak és intenzitásúak legyenek.⁵⁴¹ Aristotelés szerint az emocionális válasz természetes és hasznos eleme az emberi életnek, a jól nevelt emóciók motivációt jelenthetnek az erényes cselekvéshez, ezért csak mérsékelni, nem kiirtani kell őket. (A bölcsnek is vannak mérsékelt emóciói; az

⁵³⁴ SEDLEY (1999, 151).

⁵³⁵ A Nikomachosi etika X. könyvében kétféle boldogságot különböztet meg Aristotelés: a másodlagos boldogság az erkölcsi erény akadálytalan gyakorlása, míg a tökéletes boldogság a szemlélődés akadálytalan gyakorlása. A VII. könyvben viszont a boldogságot a gyönyörrel kapcsolja össze. Az I. könyvnek a boldogságra vonatkozó kijelentései ugyancsak kétértelműek. vö. TESSITORE (1996, 62–72).

⁵³⁶ Arist. *EN* II 5–6 1106b 36–1107a 1.

⁵³⁷ Arist. *EN* II 5. 1106b 24–27.

⁵³⁸ KOSMAN (1981, 103–109).

⁵³⁹ Arist. *EN* II 4. 1105b 25–28.

⁵⁴⁰ Arist. *EN*. I 9. 1099a 31–1099b 6: lásd idézve *A lelki nagyság fogalma* című fejezetben, a 413. jegyzetben.

⁵⁴¹ Arist. *EN* II 5. 1106b 16–23.

emócióktól való mentesség vagy a helyes mértéktől való elmaradás oka rossz nevelés, szokás vagy elmebetegség).

A következő példákat hozza Cicero arra vonatkozóan, hogy a peripatetikusok bizonyos esetekben helyénvalónak, szükségesnek tartották az emóciókat: a harag a harchoz, politikai küzdelemhez, a parancsoláshoz, szónokláshoz szükséges; a vágyak energiát adnak ahhoz, hogy elérjünk valamit (nélkülük nem is lehet megfelelően cselekedni); a bánkódás arra ösztönöz (egyfajta büntetésként), hogy ha elrontottunk valamit, akkor helyrehozzuk; a szájalom arra késztet, hogy segítsünk másoknak; a féltékenysé, irigység nagyobb erőfeszítésekre indít; a félelem (a szegénységtől, szegytől, törvénytől, haláltól) gondosabb életre ösztönöz.⁵⁴²

Aristotelés az emóciók négy elemét különbözteti meg (a modern kompozíciós elméletekkel összhangban):⁵⁴³ értékelés (hogy ti. valami pozitív vagy negatív történik velünk); kellemes vagy kellemetlen érzés az értékelés tartalmával kapcsolatban; spontán késztetés cselekvésre; testi változás. Az emóciók leglényegesebb része az első elem, a kognitív összetevőjük: az észlelés/érzékelés és a hozzá kapcsolódó hiedelem/vélemény (*doxa*). Ez egy testi vagy lelki történés észlelését és értékelését jelenti. Ezeknek az ítéleteknek megfelelően vannak racionális és irracionális emóciók. Azért lehetséges ez a felosztás, mert az emócióink tárgyai lehetnek jók vagy rosszak (azaz hozzájárulhatnak boldogságunkhoz, vagy hátráltathatják azt), nem pedig csak közömbösek a boldogság szempontjából (mint a korai Sztoa szerint). Ha a valóságnak megfelelően ítéljük meg a boldogságunk szempontjából azokat a dolgokat, melyekhez emocionálisan viszonyulunk, akkor racionális az emóciónk, ellenkező esetben nem.⁵⁴⁴

Aristotelés két fő részt vagy képességet különböztet meg a lélekben: egy racionálisat és egy irracionálisat. Az emóciók a lélek irracionális részének mozgásai, melyek felett ideális esetben a ráció ellenőrzést gyakorol. Amennyiben az emóció túlságosan intenzív, akkor a cselekvést megelőző döntéshozás során a lélekrészek között konfliktus alakul ki, melyben a racionális lélekrész alulmaradhat: ez az akaratgyengeség vagy fegyelmetlenség (*akrasia*). A fegyelmetlen/akaratgyenge emberben konfliktusba kerül

⁵⁴² Cic. *tusc.* IV 19, 43–20, 46.

⁵⁴³ KNUUTTILA (2004, 32–33) a *De anima* I. könyve alapján.

⁵⁴⁴ FREDE (1986, 94–5).

a helyes elgondolás (*orthos logos*) és az emóció (*pathos*) vagy vágy (*epithymia*),⁵⁴⁵ és bár tudja, mi a helyes, képtelen ehhez tartani magát. Tudása a helyes cselekvésről a döntés pillanatában csak potenciális tudás, mint az alvó vagy részeg ember tudása,⁵⁴⁶ az emóció ugyanis elhomályosítja azt.

A fegyelmezetlen/akaratgyenge embert Aristotelés megkülönbözteti a mértéktelen (vétkes) embertől, akárcsak a fegyelmezett embert a mértékletestől. A fegyelmezetlen és a mértéktelen embert viselkedésük külső megjelenése alapján nem lehet megkülönböztetni, a különbség köztük abban áll, hogy a fegyelmezetlen emberben konfliktus van, a mértéktelen ember viszont meg van győződve arról, hogy azt kell tennie, amit tesz. A mértékletesség (*sóphrosynê*) erényét úgy definiálja Aristotelés, hogy az a tapintással tapasztalható testi gyönyörökkel szembeni helyes lelki alkat, mely közbülső állapotot (*mesotês*) jelent a kicsapongás és az érzéketlenség között. Azt mondja, hogy sem a fegyelmezett, sem a mértékletes ember nem tesz semmit az értelem ellenére a testi gyönyörökért, de a fegyelmezetten vannak rossz vágyak, a mértékletesben nincsenek.⁵⁴⁷ (Hasonlóképpen gondolkodhatott Aristotelés a többi erénnyel kapcsolatban is: pl. a bátor ember a megfelelő mértékben, helyen, időben, célból érez félelmet, míg a fegyelmezettre ez nem jellemző, de értelmével kontroll alatt tartja emócióját. A *Nikomachosi etika* VII. könyvében annyit mond Aristotelés, hogy analógia alapján beszélhetünk fegyelmezettségről a haraggal vagy a kitüntetésre, illetve a haszonra irányuló törekvéssel kapcsolatban.⁵⁴⁸) A mértékletes ember leglényegesebb jellemzőjét a következőképpen foglalja össze: „A mértékletes mindenben középben jár. Nem talál élvezetet abban, amiben a mértéktelen ember a legnagyobb gyönyörűségét leli, sőt inkább bosszankodik rajta, s általában olyasmiben sem, amiben nem szabad, és semmiben sem megy túlzásba; ha pedig az élvezeteket nélkülöznie kell, ezért nem érez fájdalmat, s nem vágyakozik utánuk, csak módjával... ellenben annak az elérésére, ami, ha élvezettel jár is, de használ az egészségnek vagy szükséges ahhoz, hogy jól érezzük magunkat, mindig törekszik, csak éppen módjával, azaz úgy, ahogy kell; keresi a többi élvezeteket is, ha az egészségnek nem

⁵⁴⁵ Arist. *EN* VII 8. 1151a 20–24.

⁵⁴⁶ Arist. *EN* VII 5. 1147b 9–12; VII 5. 1147a 11–14; vö. TESSITORE (1996, 56, 60), LEAR (1998, 181–3).

⁵⁴⁷ Arist. *EN* VII 10. 1151b 34–1152a 3.

⁵⁴⁸ Arist. *EN* VII 6. 1148b 12–14.

állnak útjában, vagy ha nincsenek ellentétben az erkölcsi széppel, s nem haladják meg vagyoni helyzetét.”⁵⁴⁹

Mivel az emóciók nem a cselekedeteink, hanem elszenvedjük őket, ezért közvetlenül nem tudjuk irányítani őket. Arra van lehetőségünk, hogy olyan (erényes) jellemet, lelki alkatot alakítsunk ki, melynek birtokában helyes emócióink lesznek.⁵⁵⁰ Annak érdekében tehát, hogy megfelelő (a boldogságunkhoz hozzájáruló) emócióink legyenek, nevelésre, gyakorlásra, szoktatásra van szükség (így a környezetre adott spontán emocionális reakcióink megfelelőek lesznek, másrészt elérjük, hogy az irracionális lélekrészünk engedelmeskedjék értelmünknek). A nevelés a helyes viselkedésformák rendszeres megtételét jelenti. Az újra és újra ismételt cselekedetek átformálják az ember lelkét, erényessé tehetik azt.⁵⁵¹ Az emóciókkal szemben Aristotelész és a peripatetikusok nem álltak elő új terápiás módszerekkel, hanem inkább más iskoláktól vettek át gyakorlatokat.⁵⁵² Cicero a peripatetikusok emóciókkal szembeni terápiájának lényegét úgy jellemzi, hogy eszerint „meg kell mutatni, hogy ami érte az embert, az valójában nem *nagy* rossz (illetve jó),”⁵⁵³ azaz mérsékelni kell a túl erős emóciókat.

Epikureizmus

Az epikureus filozófia középpontjában a gyönyör és a fájdalom áll: ezek a fogalmak a kellemes és a kellemetlen *έρξ* jelölik. Az epikureusok szerint a boldogságot, az ember legfőbb javát és célját a gyönyör jelenti, minthogy mindenki (már a gyerek és az állat is) természetből törekszik rá.⁵⁵⁴ A gyönyör az egyetlen dolog, ami önmagánál fogva jó, és minden gyönyör jó (ellentétben Platón és Aristotelész felfogásával, akik szerint vannak jó és

⁵⁴⁹ Arist. *EN* III 14. 1119a 11–18: ὁ δὲ σώφρων μέσως μὲν περὶ ταῦτ' ἔχει· οὐτε γὰρ ἡδεται οἷς μάλιστα ὁ ἀκόλαστος, ἀλλὰ μᾶλλον δυσχεραίνει, οὐδ' ὅλως οἷς μὴ δεῖ οὐδὲ σφόδρα τοιοῦτω οὐδενί, οὔτ' ἀπόντων λυπεῖται οὐδ' ἐπιθυμεῖ, ἢ μετρίως... ὅσα δὲ πρὸς ὑγίειάν ἐστιν ἢ πρὸς εὐεξίαν ἡδέα ὄντα, τούτων ὀρέζεται μετρίως καὶ ὡς δεῖ, καὶ τῶν ἄλλων ἡδέων μὴ ἐμποδίων τούτοις ὄντων ἢ παρὰ τὸ καλὸν ἢ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν. (ford. SZABÓ 1971).

⁵⁵⁰ FREDE (1986, 96).

⁵⁵¹ Vö. VERBEKE (1985, 249–250).

⁵⁵² SORABJI (2000, 222).

⁵⁵³ Cic. *tusc.* III 31, 76.

⁵⁵⁴ Cic. *fin.* I 9, 29–30.

rossz gyönyörök is). Sőt annak, ami nem gyönyör, az értéke a gyönyörre vonatkoztatva határozható meg. Epikuros tagadja a közbülső állapotot gyönyör és fájdalom között, szerinte az egyik távolléte azonos a másik jelenlétével; tehát valamelyik mindig jelen van.⁵⁵⁵ Gyönyörtanának alapja az a nézet, hogy az élőlények természetes állapota egyfajta testi és szellemi jó közérzet (mely a testet és a lelket alkotó atomok megfelelő mozgásának és elhelyezkedésének következménye): ezt nevezi *statikus* gyönyörnek. Ha ezt az állapotot valami megzavarja, akkor beszélhetünk fájdalomról, ha pedig visszaáll a természetes helyzet, akkor *kinetikus* gyönyörről, mely a fájdalom elmúlásakor (egy vágy kielégítésekor) jelentkezik. (Másként ugyanez: a *kinetikus* élvezet akkor érezhető, amikor egy fájdalom megszűnik, a *statikus* akkor, amikor a fájdalom nincs jelen.) A gyönyör két típusa közül a *statikus* a magasabb rendű. Egy vágy kielégítésének nem is a *kinetikus* gyönyör a célja (bár általában az a közvetlen következménye), hanem a *statikus*.⁵⁵⁶ Mind a *kinetikus*, mind a *statikus* gyönyör jelentkezhethet a testben és a lélekben is. A lelki gyönyör viszont magasabb rendű, mivel a testi gyönyört/fájdalmat csak akkor érezzük, ha éppen jelen van, de a lélekben a múltbeli és a jövőbeli gyönyörök/fájdalmak is érezhetők.⁵⁵⁷ Testi *kinetikus* gyönyör az érzékek kielégítéséből (pl. az evésből, ivásból) származó gyönyör; testi *statikus* gyönyört érzünk, ha a testünk egészséges, és mentesek vagyunk a fájdalomtól (*aponia*); lelki *kinetikus* gyönyör jelentkezik pl. egy barátunkkal való találkozáskor, vagy ha sikerül megoldanunk egy filozófiai problémát; a lelki statikus gyönyör pedig a lelki béke (*ataraxia*). A boldogság a testi fájdalommentességet (*aponia*) és a lelki békét (*ataraxia*) jelenti: azaz a testi és lelki *statikus* gyönyör fennállását.

Az epikureusok valószínűleg a sztoikusoktól vették át az emóciók szerkezetére vonatkozó felfogásukat.⁵⁵⁸ Eszerint két tényező határozza meg, hogy egy adott helyzetben emocionálisan reagálok-e: jellemem (illetve lelki alkatom) és véleményem, hiedelmem a helyzetről. Egyes emóciók esetében az emócióktól való mentességet tartják helyesnek, másoknál a megfelelő mértékű emóciót. Az emóciók pedig lehetnek jók és rosszak az alapjukat jelentő véleménynek megfelelően. A rossz emóciók megzavarják

⁵⁵⁵ Cic. *fin.* I 11, 38.

⁵⁵⁶ Cic. *fin.* II 3, 9.

⁵⁵⁷ Cic. *fin.* I 17, 55.

⁵⁵⁸ ANNAS (1992; 192).

az *ataraxiát*, ezért ezeket meg kell szüntetni a hamis, üres vélemények megváltoztatásával, eltávolításával.⁵⁵⁹

Epikuros szerint a legnagyobb rossz a lelki fájdalom, ami azonos az elme zavarával. Az elme zavarának pedig három forrása lehet: a félelem, a túlzott vágy és a testi fájdalom.

- A félelmek okai a hamis vélemények a halálról, a lélekről vagy az istenekről. Ezek megszüntetése végett Epikuros az atomokról szóló tanítás segítségével kimutatja, hogy a félelmek indokolatlanok.⁵⁶⁰
- A túlzott vágyak okai is hamis hiedelmek. Vágyainknak ugyanis csak egy része természetes és szükségszerű is: ilyenek az evés, ivás, öltözet utáni vágy – ezek könnyen kielégíthetők. A vágyak másik két csoportját: a természetes, de nem szükségszerű vágyakat, valamint a nem természetes vágyakat kerülni kell.⁵⁶¹ Az utóbbi vágyak azok, amelyek hamis, hiábavaló hiedelmen alapulnak: a természetes vágyakból jönnek létre üres vélemény (*kené doxa*) útján.⁵⁶² Az üres véleményeket kell eltávolítani, hogy megszabaduljunk az ilyen vágyaktól. Ugyanezt a felosztást igaznak tarthatjuk a többi emócióra vonatkozóan is.
- A testi fájdalomról pedig azt mondja Epikuros, hogy ha erős, akkor csak rövid ideig tart, ha pedig hosszan tartó, akkor nem annyira erős.⁵⁶³ A fájdalom ellen lehet védekezni *avocatio/revocatio* útján: azaz az elmének a bajoktól való elfordítása által, illetve a múltbeli gyönyörökre emlékezve vagy a jövőbeni gyönyöröket elképzelve.⁵⁶⁴

Akárcsak a félelem, a vágy és a fájdalom esetében, a haraggal szemben is elsősorban az okosság erényére (*phronésis*) van szükségünk: ennek az emóciónak az alapját alkotó vélemény ugyanis ugyanúgy megváltoztatható, mint az említett emóciók esetében. A közönséges emberek haragja üres, azaz üres véleményen alapul, az epikureus bölcsé viszont természetes: igaz véleményen alapul, rövid és nem mély. Az emóciók tehát jellemzők a

⁵⁵⁹ Cic. *fin.* I 13, 44.

⁵⁶⁰ Cic. *fin.* I 19, 64; *tusc.* V 31, 88.

⁵⁶¹ Cic. *fin.* I 13, 45.

⁵⁶² Diog. Laert. X 149 (=Kyriai doxai XXIX).

⁵⁶³ Cic. *fin.* I 12, 40; 15, 49.

⁵⁶⁴ Cic. *fin.* II 30, 96; *tusc.* III 15, 33.

bölcsre, de az ő emóciói mások, mint a mieink, mert mások az alapjukat jelentő vélemények.

A gyönyörrel kapcsolatban is elsősorban az okosság érényére van szükségünk: mérlegelnünk kell, hogy mikor mire törekedjünk és mit kerüljünk.⁵⁶⁵ néha a kisebb fájdalmat kell választani, és a gyönyört mellőzni egy későbbi nagyobb gyönyör érdekében.⁵⁶⁶ Azt is figyelembe kell venni, hogy az érzékek kielégítéséből fakadó (*kinetikus*) gyönyörök sokszor fájdalommal is járnak (pl. másnaposság, anyagi veszteség miatt), és nem mindig járulnak hozzá a *statikus* gyönyörhöz. A megfelelő gyönyörök eléréséhez a mértékletesség érényére is szükség van, mert ez teszi lehetővé, hogy az értelem által helyesnek ítélt cselekvés mellett ki is tartsunk.⁵⁶⁷ Ide kapcsolódik az epikureusok tanítása a szerelemről, amelyről azt tartják, hogy helytelen, mivel hamis véleményen alapul, ezért el kell kerülni. A szenvedélyes szerelem helyett a barátok iránti érzelem a helyes, de ez is erős kötődés nélkül.

Az okosság is, mint a többi érény, csak a gyönyör, a boldogság elérésének eszközeként fontos, magának a boldogságnak nem összetevője, tehát nem cél, nincs önmagában értéke.⁵⁶⁸ Az emóciókkal kapcsolatosan az a leginkább célravezető, ha Epikuros példáját követjük, mert így sem túl erősek, sem túl számosak nem lesznek emócióink. Epikuros pedig az egyszerű életforma híve. A boldogsághoz fontosnak tartja a biztonságot, ezért azt mondja, hogy szükségünk van barátokra (tehát elsősorban érdekből),⁵⁶⁹ és ugyancsak a boldogságunk biztonsága végett ki kell vonulnunk a társadalmi életből, a politikából is (*lathe biosas*). Érdekes viszont rendelkezünk mérsékelt vagyonnal, leginkább egy vidéki birtokkal, ahol meghúzhatjuk ma-

⁵⁶⁵ Cic. *fin.* I 13, 43.

⁵⁶⁶ Cic. *fin.* I 10, 33.

⁵⁶⁷ Cic. *fin.* I 14, 47: „Ugyanilyen elgondolás alapján leszögezhetjük, hogy az önmérséklet sem önmagáért kívánatos, hanem mivel lelkünknek békét szerez, és mintegy összhangot teremt benne, csillapítja és megnyugtatja. Mert az önmérséklet figyelmeztet arra, hogy megfontoltan járjunk el az elérendő vagy kerülendő dolgok kérdésében. Ugyanis nem elég eldönteni, hogy mit ajánlatos tenni vagy nem tenni, hanem döntésünk mellett ki is kell tartanunk.” (ford. VEKERDI 2007; Eademque ratione ne temperantiam quidem propter se expetendam esse dicemus, sed quia pacem animis afferat et eos quasi concordia quadam placet ac leniat. temperantia est enim, quae in rebus aut expetendis aut fugiendis ut rationem sequamur monet. nec enim satis est iudicare quid faciendum non faciendumve sit, sed stare etiam oportet in eo, quod sit iudicatum.).

⁵⁶⁸ Cic. *fin.* I 13, 42.

⁵⁶⁹ Cic. *fin.* I 20, 65–8.

gunkat. Egyébként azonban a külső dolgokat, az anyagiakat nem szabad sokra becsülni.

Korai Sztoa

A sztoikusok emóciókról szóló tanításának megértéséhez elsősorban két alapvető sztoikus etikai nézetet kell szem előtt tartani. Először is a sztoikusok szerint az ember egyedüli java az erény (más szóval csak az erényre van szükség a boldogsághoz), az egyedüli rossz pedig a vétek; minden más közömbös (*adiaphoron*), legfeljebb előnyben részesítendő (*proégmenon*) vagy nem részesítendő (*apoproégmenon*) lehet. A külső javak azért nem javak, mert egyaránt használhatók jóra és rosszra is, továbbá ha javak lennének, nem lehetne az erény elsőbbségét velük szemben biztosítani, végül azért sem lehetnek javak, mert megtartásuk nem rajtunk múlik, így ha a boldogság részei lennének, az elvesztésük miatt félelem lenne bennünk, akiben pedig félelem van, az nem boldog (a sztoikusok ugyanis abból indulnak ki, hogy a boldogságnak elérhetőnek kell lennie).⁵⁷⁰ Másrészt pedig a sztoikusok a lelket egységesnek képzelték és az értelemmel azonosították, amiből pedig az következik, hogy belső konfliktus sem alakulhat ki benne, miként Platónnál és Aristotelésnél *akrasia* esetében. (Ez a két alapvető sztoikus nézet persze összefügg egymással: azért tartják a sztoikusok elfogadhatatlannak egy irracionális lélekrész létét, mert akkor annak hajlamait is természetesen kellene tekinteniük, ebből következően pedig e hajlamok tárgyait valódi javaknak kellene tartaniuk.⁵⁷¹)

A Sztoa szerint a lélek két alapvető mozgása a megismerés és a törekvés (*hormé*). Mindkét fajta lelki mozgásnak a kiindulópontja a képzet (*phantasia*), mely egy változás a lélekben, melyet a világ dolgai, tényállásai (benyomások alakjában) okoznak.⁵⁷² Ha egy olyan képzetet illetünk jóváha-

⁵⁷⁰ Például: Cic. *ac. pr.* I 10, 35–36; Diog. Laert. VII 102–3; Cic. *tusc.* V 43–4; vö. IRWIN (1986, 210).

⁵⁷¹ Vö. FREDE (1986, 99).

⁵⁷² A képzetek kijelentés formájúak, azaz a kifejlett értelem hozza őket létre. Emiatt van, hogy a gyerekeknek és az állatoknak nincsenek *horméik* és így emócióik sem. Őket az ösztöneik motiválják. vö. FREDE (1986, 108–109).

gyással,⁵⁷³ mely egy törekvésre (vagy elkerülésre) érdemes dolgot reprezentál, akkor egy törekvés, illetve készítés (*hormê*) lesz az eredmény, ami egy cselekvés megkezdését jelenti.⁵⁷⁴ A *hormê* többféle lehet attól függően, hogy milyen értékítélet társul a képzethez.⁵⁷⁵ Amennyiben úgy ítélünk, hogy az adott dolog jó vagy rossz (azaz a boldogságunkra hatással van), akkor keletkeznek az emóciók (*pathos*). Ez az ítéletünk mindig hamis, hiszen semmiféle dolog, tárgy vagy tényállás nincs hatással boldogságunkra, csak az erény és a vétek, ezért törekvésünk az adott dologra (illetve hogy elkerüljük azt) túlzó lesz.⁵⁷⁶ Amikor úgy ítélünk, hogy a képzetben megjelenő dolog a boldogságunkra nézve közömbös, és csupán előnyben részesítendő vagy nem részesítendő lehet (de nem jó vagy rossz), akkor választásról (*eklogê*) beszélhetünk. Ha pedig az erényre vagy vétekre (tehát nem tárgyra/tényállásokra) vonatkozó képzetet illetjük *synkatathesis*szel, és ezt tekintjük jónak vagy rossznak, akkor a – csak a bölcsekre jellemző – racionális emóciók, az *eupatheiai* jelentkeznek (amelyek tulajdonképpen erények).⁵⁷⁷ Nekünk, hétköznapi, nem erényes embereknek minden törekvésünk emóció. (Esetleg ha már megindultunk a bölcsesség felé, akkor lehetnek választásaink.⁵⁷⁸)

Az emocionális konfliktust, az *akrasíát* a korai sztoikusok máshogy értelmezik mint Aristotelés, hiszen a sztoikusok szerint a lélek egységes, így belső konfliktus sem alakulhat ki a vágyak, illetve az irracionális lélekrész, valamint az értelem között. Minden hit/vélemény (és minden *hormê*) maximálisan elfoglalja az elmét, ezért nem lehetnek az elmében konfliktusban álló hiedelmek. Mégis beszélnek a sztoikusok *akrasíáról*. Ez alatt azt értik, hogy az értelem különböző vélemények között ingadozik, és ezt olyan gyorsan teszi, hogy észre sem vesszük ezt az „oszcillációt.”⁵⁷⁹ először ezt hiszem, aztán az ellenkezőjét, aztán megbánom... Ezek gyorsan egymás

⁵⁷³ Ez a *synkatathesis*: azt jelenti, hogy a képzetet egy dolog vagy tényállás valós reprezentációjának tartom.

⁵⁷⁴ A jóváhagyás megadása vagy megvonása automatikus, nem diszkurzív folyamat dönti el, hanem az ember lelkének állapota és a képzet természete határozza meg: vö. BRENNAN (2003, 262).

⁵⁷⁵ Stob. II 88, 1.

⁵⁷⁶ Galen. *PHP* IV 5. 21; 2. 15–18.

⁵⁷⁷ Diog. Laert. VII 116.

⁵⁷⁸ Vö. BRENNAN (2003, 270).

⁵⁷⁹ SVF III 459 = Plut. *mor.* 446f.

után történnek (alig megkülönböztethető fázisok): úgy tűnik, mintha bizonytalan lennének (nincs erős *synkathesis*).⁵⁸⁰ Az *akrasia* tehát ezeket a gyors változásokat, ingadozó gondolatokat jelenti a lélekben. Chrysippos szerint minden emócióra jellemző az *akrasia*, és ezért minden emóciót mint izgalmat ír le.

Az emóció természetellenes (haszontalan, szükségtelen, irracionális és beteg) mozgása a léleknek, túlzó késztetés,⁵⁸¹ ami szemben áll az erénnyel (ami a tökéletes racionalitás, tudás),⁵⁸² ezért az emóciók rossz dolgok (*kakón*) és vétkes tettek (*hamartéma*) is, ezért meg kell szabadulni tőlük.⁵⁸³ A sztoikus bölcslet ezért az *apatheia*, a *pathosok*tól való mentesség jellemzi,⁵⁸⁴ illetve egyes források nem az emócióktól való mentességről, hanem jó érzelmekről beszélnek. A bölcs is törekszik bizonyos dolgokra vagy kerüli őket, akárcsak mi, de ő nem tulajdonít értéket nekik (csak *axia eklektikét*), és ezért nem különösebben érdekli, hogy elér-e vagy elkerüli-e azt, amit akart. Nem azt a dolgot tartja jónak, amire törekszik, hanem az arra való törekvést (a törekvése maga pedig racionális és erényes). A bölcs még ha mentes is az emócióktól (*apatheia*), gyönyört és fájdalmat érez (ezek az érzések nem *pathosok*, nem ítéletek, hanem erkölcsileg közömbös, értelmünkűtől független, hatalmunkon kívül álló dolgok), és vannak teljesen racionális (helyes) érzelmei (*eupatheiai*) is: öröm, óvatosság, elhatározás vagy ésszerű döntés (*chara/gaudium*, *eulabeia/cautio*, *bulésis/voluntas*).⁵⁸⁵ Ezek az elsődleges jó érzelmek (igaz értékítéletekből fakadó pozitív lelkiállapotok⁵⁸⁶), melyek alá, mint azok alfajai, még számos jó érzelem tartozik.⁵⁸⁷

Emócióink tárgyai tehát nem jók vagy rosszak, mégis annak ítéljük azokat, így emócióink hamis ítéletek, vagy azoknak a következményei. (Chrysippos magukkal a hamis ítéletekkel azonosítja az emóciókat, Zénón szerint a hamis ítéletek eredményei az emóciók.)⁵⁸⁸ Négy elsődleges emóció

⁵⁸⁰ Vö. INWOOD (1999, 699–700).

⁵⁸¹ Azért túlzó késztetések az emóciók, mert olyan értékűnek, jelentőségűnek tűnnek fel tárgyai, amilyenek valójában csak az erények lehetnek. Ezért túl nagy intenzitással törekszünk rájuk vagy kerüljük őket. vö. FREDE (1986, 107).

⁵⁸² SVF I 205 = Diog. Laert. VII 110.

⁵⁸³ SVF III 462; vö. ANNAS (1992, 104–5).

⁵⁸⁴ Diog. Laert. VII 117.

⁵⁸⁵ Diog. Laert. VII 116.

⁵⁸⁶ STRIKER (1996, 187).

⁵⁸⁷ Diog. Laert. VII 116.

⁵⁸⁸ Vö. INWOOD (1999, 699).

van, a többbit ezekre lehet visszavezetni: vágy, gyönyör, félelem, lelki fájdalom vagy szomorúság (*epithymia/libido*, *hedoné/voluptas*, *phobos/metus*, *lypé/aegritudo*).⁵⁸⁹ Az emócióktól úgy lehet megszabadulni, hogy az esetleges dolgokat (*adiaphora*) nem tekintjük jónak vagy rossznak, hanem csak az erényt és a vétket. Rá kell mutatni, hogy *adiaphoron* minden, csak a lelki alkat vagy jellem (*hexis*), valamint a lelki alkatból, illetve jellemből fakadó cselekedetek számítanak, azaz csak ezek lehetnek rosszak vagy jók, azaz éretnesek vagy vétkesek. Az emóciót tehát nem elnyomni kell (az értelmünkkel), hanem megakadályozni, elejét venni azáltal, hogy helyesen értékeljük a helyzetet.⁵⁹⁰

Panaitios

Panaitios jelentősen eltér a korai Sztoától abban, hogy úgy gondolja, hogy az erény önmagában nem elegendő a boldogsághoz: külső javakra is szükség van, és csak akkor kell lemondanunk ezekről, ha az erénnyel ellentétes a megszerzésük.⁵⁹¹ Ezzel függ össze, hogy Panaitios nem állítja, hogy a fájdalom nem rossz.⁵⁹² Ha ugyanis a külső javak fontosak a boldogságunkhoz (tehát nem közömbösek: *adiaphora*), akkor a megszerzésükhöz vagy elvesztésükhöz/elkerülésükhöz kapcsolódó emóciók lehetnek természetesek, indokoltak, hasznosak vagy az ellenkezőik. (A korai Sztoa a kellemes/gyönyörteli és a kellemetlen/fájdalmas *érzést*, amelynek a megjelenése, átélése értelmünktől független, közömbösnek mondja a boldogság szempontjából. A bánat/lelki fájdalom/szomorúság *emócióját*, mely lényegét tekintve egy ítélet, így az értelem tevékenységének eredménye, viszont rossz-

⁵⁸⁹ Diog. Laert. VII 110–1; hasonlóképpen: SVF III 378 = Stob. II 88, 8.

⁵⁹⁰ Cic. *tusc.* III 76–9; vö. SORABJI (2000, 169, 175–7).

⁵⁹¹ Diog. Laert. VII 127–8 (ALESSE frg. 74, VAN STRAATEN frg. 110). Erről lásd a *Panaitios élete és etikai tanítása* című fejezetet, különösen a 29. oldalt.

⁵⁹² Cic. *fin.* IV 9, 23 (ALESSE frg. 83, VAN STRAATEN frg. 113): „Panaitios a fájdalom elviseléséről írt, Q. Tuberónak ajánlott könyvében sehol sem említette azt, ami a könyv kiinduló pontja kellett volna legyen, ha bizonyítható volna: hogy a fájdalom nem rossz. Csak azt fejtegette, hogy miben áll, és mi jellemzi, milyen mértékben idegen tőlünk, végül mi a módja elviselésének.” (ford. VEKERDI 2007; ...Panaetius, cum ad Q. Tuberonem de dolore patiundo scriberet, quod esse caput debebat, si probari posset, nusquam posuit, non esse malum dolorem, sed quid esset et quale, quantumque in eo inesset alieni, deinde quae ratio esset perferendi...).

nak és véteknek.⁵⁹³ Az érzések és emóciók megjelölésére azonban ugyanazokat a fogalmakat használják: *bédoné*, illetve *lypé*, *algos*, *algédón*). Panaitios nem az emócióktól való teljes mentességet írja elő (elveti az *apatheia* ideálját, az *analgsiát*, az érzésektől való mentességet pedig megvalósíthatatlannak tartja⁵⁹⁴), hanem hogy az értelem ellenőrzése alatt kell tartani az emóciókat, és a mértéket meg kell őrizni bennük, ami nemcsak a túlzott emóciók megfékezését jelenti, hanem azt is, hogy adott esetben az emóció hiánya is helytelen lehet.⁵⁹⁵ Valószínűleg a haragra vonatkozóan is az értelem ellenőrzését és a mérték megtartását hangsúlyozta Panaitios: harag helyett sokkal inkább a kímélet, a könyörületesség a helyes magatartás.⁵⁹⁶ A harag ugyanis egy túlzó késztetés (*pleonazusa hormé*), ami veszélyezteti a *logos* uralmát.⁵⁹⁷ Ugyancsak a mérsékletet teszi helyes magatartássá a szerencsejavak kevésre becsülése, melynek oka nem azok értéktelensége és közömbössége a boldogságra nézve (illetve hogy jóra és rosszra egyaránt használhatók), mint a korai Sztoában, hanem inkább a megbízhatatlansága a szerencse forgandósága miatt.⁵⁹⁸

⁵⁹³ Diog. Laert. VII 102 (SVF III 117); vö. ALESSE (1997, 156–162), ANNAS (1992, 111–2).

⁵⁹⁴ Gell. XII 5, 10 (ALESSE frg. 84, VAN STRAATEN frg. 111): „A fájdalommal szembeni érzéketlenséget és az emócióktól való mentességet nem csupán az én véleményem szerint, de ugyanazon iskolából való egyes nagytudású emberek, miként a nagytekintélyű tudós Panaitios szerint sem lehet helyeselni, hanem el kell utasítani.” (*ἀναλγησία enim atque ἀπάθεια non meo tantum,* inquit *'sed quorundam etiam ex eadem porticu prudentiorum hominum, sicuti iudicio Panaetii, grauis atque docti uiri, inprobata abiectaque est.*)

⁵⁹⁵ Cic. *off.* I 29, 102 (ALESSE frg. 123): „El kell érni, hogy vágyaink alá vessék magukat az értelemnek, ne vágjanak soha elébe, restségből vagy gyávaságból el ne maradjanak tőle, legyenek csöndesek, mentesek a lélek minden indulatától: ebből fakad minden állhatatosság és mértéktartás.” (ford. HAVAS – KISS 2007; *Efficiendum autem est, ut appetitus rationi oboediant eamque neque praecurrant nec propter pigritiam aut ignaviam deserant sintque tranquilli atque omni animi perturbatione careant; ex quo elucebit omnis constantia omnisque moderatio.*)

⁵⁹⁶ Cic. *off.* I 25, 88: „Azokra se hallgassunk, akik úgy gondolják, hogy ádázul kell haragudnunk ellenségeinkre, és ezt a bátor és erélyes ember jellemvonásának tartják. Nincs dicséretre érdemesebb, semmi sem méltóbb a nagy és kiváló férfiúhoz, mint a békülékenység és a megbocsátás.” (ford. HAVAS – KISS 2007; *Nec vero audiendi qui graviter inimicis irascendum putabunt idque magnanimi et fortis viri esse censebunt; nihil enim laudabilius, nihil magno et praeclaro viro dignius placabilitate atque clementia.*). LEFÈVRE (2001, 51–2) szerint ez a szövegrész Panaitios gondolatait adja vissza.

⁵⁹⁷ Vö. POHLENZ (1934, 52).

⁵⁹⁸ Cic. *off.* I 26, 90 (ALESSE frg. 124, VAN STRAATEN frg. 12); Cic. *off.* I 20, 66–7 (ALESSE frg. 71, VAN STRAATEN frg. 106): lásd ezeket a fragmentumokat idézve *A lelki nagyság*

Mínthogy Panaitios elveti a sztoikus intellektualizmust, hogy ti. a lélek azonos az értelemmel, és két természetet (*vis, natura*), illetve kétféle mozgást (*motus*) különböztet meg a lélekben – az ösztönös viselkedést (*appetitus, hormé*: vágy, ösztönös készítés, ami cselekvésre indít) és a *ratiót*⁵⁹⁹ – az emóció lényegét is másban látja, mint a korai sztoikusok. Nem téves ítéletnek tekinti az emóciót, nem az *indifferensek* (*adiaphora*) téves értékeléséből keletkezőnek tartja, hanem a lélek (*ratiótól* különböző) olyan mozgásának, amelyet a *ratio* kontrollálhat. Mínthogy az *appetitus/hormé* is az ember természetéhez tartozik, ezért az emóciókat nem tartja természetellenesnek, vétkesnek.

Ahogy nem tartja kiirtandóknak az emóciókat Panaitios, nem veti el teljesen a gyönyört sem. Úgy gondolja, hogy „van természet szerinti és van a természetnek meg nem felelő gyönyör.”⁶⁰⁰ Az állatokat csak a testi gyönyör vezérli, amely az emberhez méltatlan: vissza kell utasítani, vagy legalább mértéket kell benne tartani. Egyedül a tanulásból és gondolkodásból fakadó gyönyör (tulajdonképpen az intellektuális élvezet) felel meg az emberi természetnek (ezeket a hallás és a látás örömének nevezi).⁶⁰¹ A táplálkozásnak és a test ápolásának pedig csak az egészség és az erő megőrzését szabad szolgálnia, nem az élvezetet.⁶⁰²

fogalma című fejezetben, a 428. és a 423. jegyzetben. A külső javak kérdéskörének tárgyalását lásd a *Panaitios élete és etikai tanítása* és *A lelki nagyság fogalma* című fejezetekben.

⁵⁹⁹ Cic. *off.* I 28, 101 (ALESSE frg. 122, VAN STRAATEN frg. 87); Cic. *off.* I 36, 132 (ALESSE frg. 121, VAN STRAATEN frg. 88); lásd ezeket idézve a *Panaitios élete és etikai tanítása* című fejezetben, a 66. jegyzetben.

⁶⁰⁰ Sext. *Emp. adv. math.* XI 73 (ALESSE frg. 80, VAN STRAATEN frg. 112): ...Παναίτιος δὲ τινὰ (scil. ἡδονήν) μὲν κατὰ φύσιν ὑπάρχειν, τινὰ δὲ παρὰ φύσιν.

⁶⁰¹ Ez a természetnek megfelelő gyönyör, mert az ember racionális természetének felel meg. ALESSE (1997, 155).

⁶⁰² Cic. *off.* I 30, 105–6 (ALESSE frg. 81): „De ha a kötelesség kérdése általában fölvetődik, jó, ha szem előtt tartjuk, hogy az emberi természet mennyire fölötté áll a barmoknak és a többi állatnak. Azok csak a gyönyört érzékelik, és minden igyekezetükkel arra törekszenek, az emberi értelmet azonban a tanulás és a gondolkodás táplálja, mindig kutat vagy tesz valamit, a látás és a hallás öröme vezeti... a testi élvezet nem elég méltó az ember felsőbbrendűségéhez, meg kell vetnünk és vissza kell utasítanunk. Ha pedig valaki hódol a szenvedélynek, gondosan tartsa meg az élvezet mértékét. Ugyanígy a táplálkozás és a test ápolása az egészség és az erő megőrzésére szolgáljon, ne az élvezetre.” (ford. HAVAS – KISS 2007 – kisebb módosítással; Sed pertinet ad omnem officii quaestionem semper in promptu habere, quantum natura hominis pecudibus reliquisque beluis antecedit; illae nihil sentiunt nisi voluptatem ad eamque feruntur omni impetu, hominis autem mens discendo alitur et cogitando, semper aliquid aut anquirat aut agit videndique et audiendi delectatione ducitur ... corporis voluptatem non satis esse dignam hominis praestantia eamque contemni et reici

Az emóciók feletti kontroll két fő erénynek, a *sóphrosyné*nek és a *megalopsychiá*nak is a lényegéhez tartozik. A negyedik kardinális erény, a mértékletesség lényege, hogy az emóciókat féken tartjuk, alárendeljük az értelemnek, és hogy kapcsolódik hozzá az illendőségről (*prepon/decorum*), az ember szerepeiről (*prosópon/persona*), valamint a cselekedetek megfelelő sorrendjéről, illetve időpontjáról (*eutaxia; eukaiiria*) szóló tanítás is.⁶⁰³ A harmadik kardinális erénynek – amelyet Panaitios bátorság helyett *megalopsychiá*nak nevez – ugyancsak lényegéhez tartozik az emóciók feletti kontroll fenntartása. Ez az erény tehát nemcsak azt követeli meg, hogy a félelmet tartsuk ellenőrzés alatt (mint ahogyan az a bátorság esetében volt), hanem hogy általánosságban valamennyi emóciót.⁶⁰⁴

Az emóciók Polybios művében

Polybios szerint az államférfiaknak és a hadvezéreknek – művét elsősorban nekik írja – a következő tulajdonságokkal kell rendelkezniük: a döntések előtt, a körülmények mérlegelése során józanság és gondosság, a cselekvés idején pedig bátorság, fáradhatatlanság, fegyelmezettség, valamint a sorsfordulatokkal és az élvezetekkel szemben mutatott mérséklet. Minthogy művével közönségét nevelni is akarja, ezért egyik fő törekvése, hogy megmutassa, hová vezet az indulatoktól vezérelt, irracionális politizálás vagy a vezetők hataloméhsége, pénzvágya, dicsőségvágya, önhittsége; milyen következményekkel jár, ha az élvezetek puhánnyá és gyengévé teszik az embert; továbbá hogy milyen károkat okoz a gyávaság, férfiatlanság, enerváltság vagy éppen a gyűlölet, illetve a kegyetlenség. Polybios tehát az emóciókkal való helyes bánásmódnak, leginkább azonban a tőlük való mentességnek fontos szerepet tulajdonít az államférfiak, hadvezérek életében.

oportere, sin sit quispiam, qui aliquid tribuat voluptati, diligenter ei tenendum esse eius fruendae modum. Itaque victus cultusque corporis ad valitudinem referatur et ad vires, non ad voluptatem.).

⁶⁰³ A vonatkozó szövegeket és a koncepció részletesebb kifejtését lásd *Az illendőség fogalma* című fejezetben, a 114–20. oldalakon.

⁶⁰⁴ A vonatkozó szövegeket és a koncepció részletesebb kifejtését lásd *A lelki nagyság fogalma* című fejezetben, a 101–2. oldalakon.

Problémát annak megállapítása jelenthet, hogy melyik korabeli filozófiai irányzat befolyásolta a történetíró emóciókkal kapcsolatos felfogását.

A vizsgálat alá vett részletek kiválasztása úgy történt, hogy emóciókat jelölő kifejezésekre kerestem rá a TLG-ben,⁶⁰⁵ illetve a Polybios-lexikonban.⁶⁰⁶ Ilyen kifejezések voltak: harag, haragudni (*orgé, orgízesthai*), fájdalom (*lupé, algos, algédón*), gyönyör, öröm (*bédoné*), vágy/vágyakozik (*epithymia/epithymein*), indulat (*thymos*), továbbá lélek (*psyché*), mértékletes/mértékletesség (*sóphrón/sóphrosyné*). Természetesen az esetek nagy részében mindenféle magyarázat, minősítés nélkül csupán valamely emóció meglétét állapítja meg Polybios. Alább olyan részleteket elemzek, amelyekben egy-egy emóció megjelenését részletesebben ábrázolja a szerző: megadja az okát, leírja létrejöttét, minősíti, vagy beszámol arról, hogy miképpen befolyásolta az adott emóció az egyes történelmi szereplők cselekedetét. Ezeken a helyeken ugyanis Polybios lehetővé teszi, hogy filozófusok vagy iskolák tanításával való egyezéseket vagy különbségeket állapítsunk meg.

Az emóciók messzemenően negatív megítélést kapnak

A következő szövegrészek azt példázzák, hogy néhány helytől eltekintve Polybios egész művében az emóciók negatív szerepet játszanak, mivel megnehezítik vagy lehetetlenné teszik a célravezető és erkölcsileg helyes döntést, illetve cselekvést. Mindenekelőtt emóciók a felelősök az agresszor részéről a vereséggel záródó háborúk megindításáért vagy a háborúban a vereségért. Így például a hannibali háború idején elsősorban a római hadvezér, Flaminius önhittsége és (Hannibal által szándékosan felszított) indulata okozta a Trasimenus-tónál elszenvedett vereséget.⁶⁰⁷ A Trebia folyó melletti kudarcnak az oka pedig Sempronius túlzott öröme, büszkesége,

⁶⁰⁵ Thesaurus Linguae Graecae Digital Library; Polybios művét a következő kiadás alapján tartalmazza: T. Büttner-Wobst, *Polybii historiae*, vols. 1–4. Leipzig: Teubner, 1: 1905; 2: 1889; 3: 1893; 4: 1904 (repr. Stuttgart, 1: 1962; 2–3: 1965; 4: 1967).

⁶⁰⁶ Polybios-Lexikon, Berlin–Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Band I–III, Berlin 1956–2002.

⁶⁰⁷ Pol. III 82. 2: „öntelt volt Flaminius és indulattal teli...” (μετέωρος ἦν ὁ Φλαμίνιος καὶ θυμοῦ πλήρης...); továbbá: lásd a 158–9. oldalakat.

dicsőségvágya és önbizalma volt.⁶⁰⁸ Fabius Maximus diktátor-társa, M. Minucius a dicsőségvágya, önhittsége, elhamarkodottsága miatt maradt alul Hanniballal szemben⁶⁰⁹ (míg a sikeres hadvezetést folytató Fabiust az előre-látás, valamint a bölcs és szilárd megfontolás jellemzi, emóciókról nem hallunk vele kapcsolatban, illetve azok nem tudják eltéríteni a helyes döntéstől⁶¹⁰). III. Antiochos a rómaiak elleni háborúját ugyancsak emócióinak való kiszolgáltatottsága miatt vesztette el (lásd alább), de a háború ki-robbanásáért is emóció a felelős: az aitólok haragja a rómaiakkal szemben.⁶¹¹ A II. pun háború elsődleges oka Hamilkar rómaiak elleni indulata volt.⁶¹² Hannibalt minden érdeme ellenére is el kell marasztalni amiatt, hogy nem készítette kellően elő a rómaiak elleni háborút,⁶¹³ hanem az emóciói vezet-ték a hadjárat megindítására, mivel fűtötte a vágy a háborúra, elbizakodottá tették sikerei, és gyűlölte a rómaiakat.⁶¹⁴ Ezeken kívül is még számtalan

⁶⁰⁸ Pol. III 70. 1: „Tiberius pedig büszkéné vált és túlságos öröm töltötte el...” (Ὁ δὲ Τεβέριος μετεωρισθεὶς καὶ περιχαρὴς γενόμενος...); Pol. III 70. 7: „a hírnév utáni vágytól hajtva és a helyzetében bízva értelmetlenül sietett... (ὅπῃ δὲ τῆς φιλοδοξίας ἐλαυνόμενος καὶ καταπιστεύων τοῖς πράγμασι παραλόγως ἔσπευδεν...).

⁶⁰⁹ Pol. III 101–5; különösen: 105. 8–9: „Világos volt, hogy Marcus vakmerősége miatt pusztult el minden, Fabiusnak az óvatossága miatt pedig megmenekült minden korábban is és most is. A Rómában lévők számára ekkor vált mindenki véleménye szerint nyilvánvalóvá, hogy miben különbözik katonai téren az elhamarkodottságtól és a dicsőség hiú hajszo-lásától a hadvezéri előrelátás, valamint a szilárd és bölcs megfontoltság.” (ἦν ἐναργὲς ὅτι διὰ μὲν τὴν Μάρκου τόλμαν ἀπόλωλε τὰ ὅλα, διὰ δὲ τὴν εὐλάβειαν τοῦ Φαβίου σέσωσται καὶ πρὸ τοῦ καὶ νῦν· τοῖς δ’ ἐν τῇ Ῥώμῃ τὸτ’ ἐγένετο φανερόν ὁμολογουμένως τί διαφέρει στρατιωτικῆς προπετείας καὶ κενοδοξίας στρατηγικῆ πρόνοια καὶ λογισμὸς ἐστὼς καὶ νουνεχῆς.).

⁶¹⁰ Pol. III 92. 3: „Fabius megdöbbsent az ellenség támadásán és vakmerőségén, de annál inkább kitartott amellett, amit elhatározott.” (Φάβιος δὲ κατεπλήκτο μὲν τὴν ἐπιβολὴν καὶ τόλμαν τῶν ὑπεναντίων, τοσοῦτ’ δὲ μᾶλλον ἐπὶ τῶν κεκριμένων ἔμενεν.).

⁶¹¹ Pol. III 7. 1: „Valóban kétségtelen, hogy az Antiochos és a rómaiak közti háború okának az aitólok haragját kell tekintenünk.” (καὶ μὴν τοῦ κατ’ Ἀντίοχον καὶ Ῥωμαίους δῆλον ὡς αἰτίαν μὲν τὴν Αἰτωλῶν ὀργὴν θετέον.).

Az aitólok haragját, mint a háború okát vizsgálja DEROW (1979, 11–12).

⁶¹² Pol. III 9. 6: „Mégis a rómaiak és a karthágóiak közti háború – ettől a témától tértünk ugyanis el – elsődleges okának kell tartanunk a Barkasnak nevezett Hamilkar, Hannibal természetes apja indulatát.” (Οὐ μὴν ἄλλα καὶ τοῦ γε Ῥωμαίων καὶ Καρχηδονίων πολέμου — τὴν γὰρ παρέκβασιν ἐντεῦθεν ἐποιήσαμεθα — νομιστέον πρῶτον μὲν αἴτιον γεγενῆσθαι τὸν Ἀμίλκου θυμὸν τοῦ Βάρκα μὲν ἐπικαλουμένου, πατὴρ δὲ κατὰ φύσιν Ἀννίβου γεγονότος.).

⁶¹³ Pol. XI 19. 6–7.

⁶¹⁴ Pol. III 15. 6: Hannibal pedig, mivel fiatal volt, tele volt háborús indulattal, szerencsés volt vállalkozásaiban, régóta hajtotta a rómaiak elleni gyűlölet... (ὁ δ’ Ἀννίβας, ὅτε νέος μὲν ὢν, πλήρης δὲ πολεμικῆς ὀρμῆς, ἐπιτυχὴς δ’ ἐν ταῖς ἐπιβολαῖς, πάλαι δὲ παρωρημένος πρὸς τὴν κατὰ Ῥωμαίων ἐχθραν...).

példát találhatunk arra, hogy egy háború vagy felkelés kirobbanásának, illetve kimenetelének magyarázatát ugyancsak a (józan ésszel szemben álló) emóciók dominanciájában találja meg Polybios. Az emóciók túlságosan negatív megítélése egyfelől a korai Sztoa felfogásával teszi rokonná Polybios szemléletmódját, a korai Sztoa ugyanis mindenféle pozitív szerepet elvitat az emócióktól. Másfelől Panaitios, bár nem veti el ennyire kategorikusan az emóciókat, a vezető szerepet betöltő embertől azonban megköveteli, hogy emelkedjen felül emócióin, hogy képes legyen a közösség érdekében nagy tettek végrehajtására.

A pénzvággy vagy kapzsiság (*philargyria*) káros hatásairól többször ír Polybios. Szerinte például a III. makedón háború másként is végződhetett volna a pergamoniak és makedónok számára, ha uralkodóikat nem az „elméjüket elhomályosító” pénzvággy vezette volna: a XXIX. könyvben arról olvashatunk, hogy a pergamoni uralkodó, Eumenés kapzsiságával (ugyanis ez mozgatta őt a józan megfontolás helyett) eljátszotta a rómaiak barátságát, a makedón király, Perseus pedig ugyancsak kapzsisága miatt mulasztotta el a lehetőséget, hogy kedvezőbb békét köthessen.⁶¹⁵ Hasonló okból kellett meghalnia egy római *centuriónak* is a gallok elleni hadjárat során.⁶¹⁶ Ahogyan a pénzvággyról, úgy a hatalomvággyról is nagyon elítélően ír Polybios, mint például a XV. könyv egy helyén, ahol III. Antiochos és V. Philippos kapzsisága és hatalomvágya (szövetkeztek ugyanis, és felosztották egymás közt Ptolemaios országot) nyeri el méltó büntetését – az utókor épülésére.⁶¹⁷

Pol. III 15. 9: lásd alább idézve a 622. jegyzetben.

⁶¹⁵ Pol. XXIX 6–9; egyéb helyek a kapzsiság értelmet elhomályosító sőt pusztító hatásáról: XXXIII 5. 2–4; X 17. 1–2; XI 24. 11; XXXII 11. 1.

⁶¹⁶ Pol. XXI 38. 3: „Mert az élvezettel és a pénzzel szemben otromba és mértéktelen ember volt, mégis a pénzvággya győzte le...” (ἦν δ' ἄρα καὶ πρὸς ἡδονὴν καὶ ἀργύριον ἀμαθὴς καὶ ἀκρατὴς ἄνθρωπος, ἡττήθη δ' ὁμῶς ὑπὸ τῆς φιλαργυρίας...).

⁶¹⁷ Pol. XV 20. 4–5: „Ezek miatt, ha valaki belenézne ebbe a szerződésbe mint egy tükörbe, hogyan ne gondolná, hogy szemtanúja lett az említett királyok istentelenségének és embe-
rekkel szembeni kegyetlenségének és túlzott kapzsiságának? Mégis ki az, aki máskülönben méltán tesz szemrehányást a szerencsének az embert érő bajok miatt, ebben az esetben ne békülne meg, mivel ezek után a szerencse illő büntetést rótt ki rájuk, a jövő nemzedék számára pedig igen épületes példává tette az említett királyok megszégyenítését?” (ἐξ ὧν τίς οὐκ ἂν ἐμβλέψας οἷον εἰς κάτοπτρον εἰς τὴν συνθήκην ταύτην αὐτόπτης δόξειε γίνεσθαι τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς ἀσεβείας καὶ τῆς πρὸς τοὺς ἀνθρώπους ὠμότητος, ἔτι δὲ τῆς ὑπερβαλλούσης πλεονεξίας τῶν προειρημένων βασιλέων; οὐ μὴν ἀλλὰ τίς οὐκ ἂν εἰκότως τῇ τύχῃ μεμψάμενος ἐπὶ τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων ἐν τοῦτοις ἀντικαταλλαγείη, διότι

Miként az elbizakodottság, a pénzvágy, a gyűlölet, a bosszúvágy és a hatalomvágy esetében, ugyanúgy az élvezetvágy által vezérelt cselekedetek is mindig szerencsétlenül végződnek Polybios művében, amit a következő példán láthatunk szemléltetve. A XX. könyvben Polybios azzal magyarázza Antiochosnak a rómaiakkal szemben elszenvedett katonai vereségét, hogy csak élvhajhász vágyai kielégítésével foglalkozott, aktuális ügyeit teljesen elhanyagolta, és ezért pusztult el az egész serege (ez a polybiosi értelmezés nyilván tendenciózus, mert nagyon valószínű, – ahogy Walbank is megjegyzi a helyhez írott kommentárjában⁶¹⁸ – hogy a seleukida uralkodó házasságát politikai okokból kötötte, hiszen az elvett nő egy előkelő chalkisinek volt a lánya): „Antiochos a háború alatt szeretett bele egy chalkisi szűzbe, és mindenáron feleségül is akarta venni őt, minthogy iszákos volt és kedvelte a részegeskedést... Miután Antiochos a lakodalmát Chalkisban megülte, a telet is ott töltötte, miközben sürgető feladataival egyáltalán nem törődött...”⁶¹⁹

Egyéb emóciók is túlzottan negatív szerepet kapnak a műben. Polybios a XXIV. könyvben az emócióinak, jelen esetben elkeseredésének és reményvesztettségének való kiszolgáltatottsággal vádolja Antiochost:⁶²⁰ „...Antiochos a tengeri ütközetben elszenvedett veresége után Sardeisben maradván elmulasztotta a kedvező alkalmakat, és minden ügyében késlekedett, majd amint megtudta, hogy az ellenség átkelt Ázsiába, összetört lélekben és reményvesztetté vált...”⁶²¹ A szakasz azt példázza, hogy Antiochos háborús kudarcának okát Polybios mindenekelőtt nem a király hibás stratégiájában vagy az ellenfelek erőfölényében látja, hanem az emócióinak való kiszolgáltatottságában.

ἐκεῖνοις μὲν ἐπέθηκε μετὰ ταῦτα τὴν ἀρμόζουσαν δίκην, τοῖς δ' ἐπιγενομένοις ἐξέθηκε κάλλιστον ὑπόδειγμα πρὸς ἐπανόρθωσιν τὸν τῶν προειρημένων βασιλέων παραδειγματισμόν;).

⁶¹⁸ WALBANK (1957–1979, III 75–76).

⁶¹⁹ Pol. XX 8. 2, 4: ἐρασθεῖς οὖν παρθένου Χαλκιδικῆς κατὰ τὸν τοῦ πολέμου καιρὸν ἐφιλοτιμήσατο γῆμαι αὐτήν, οἰνοπότης ὢν καὶ μέθαις χαίρων... καὶ τοὺς γάμους συντελῶν ἐν τῇ Χαλκίδι αὐτόθι διέτριψε τὸν χειμῶνα, τῶν ἐνεστώτων οὐδ' ἡντινοῦν ποιούμενος πρόνοιαν...

⁶²⁰ Ez a vád valószínűleg ismét igazságtalan, Antiochosnak ugyanis lehetett rá oka, hogy ne kezdjen hadműveletekbe, mint arra WALBANK (1957–1979, III 105) is utal.

⁶²¹ Pol. XXI 13. 1–2: ὁ Ἀντίοχος μετὰ τὴν κατὰ τὴν ναυμαχίαν γενομένην ἦτταν ἐν ταῖς Σάρδεσιν παριεῖς τοὺς καιροὺς καὶ καταμέλλων ἐν τοῖς ὅλοις, ἅμα τῷ πυθέσθαι τῶν πολεμίων τὴν διάβασιν συντριβεῖς τῇ διανοίᾳ καὶ δυσελπιστήσας.

Ας ἐμοὶ αἰὶνὰς ἀπὸ τοῦ ἐνὶ τῇ ψυχῇ κινήσεως – ἐμὴν δὲ τὴν ἀπὸ τοῦ ἐνὶ τῇ ψυχῇ κινήσεως

A következő szövegrészekben az emóciókat mint helytelen ítéleteket vagy mint azoknak közvetlen következményeit írja le Polybios. Több helyen vétkeknek nevezi őket, megfékezésüket pedig a helyes gondolkodással, illetve az erénnyel tartja azonosnak. Ezzel összhangban a teljes megszűntetésüket tartja kívánatosnak. Ily módon a korai Sztoa felfogásával azonosan írja le lényegüket, működésüket. Mindeközben ráadásul többször a sztoikus terminológiát használja. Ezzel szemben Platónnál, Aristotelésnél nem azonos az emóció a helytelen, értelmetlen cselekvéssel, az ő álláspontjuk szerint az emóció állhat az értelemmel összhangban. A III. könyvben olvashatunk arról, hogyan viselkedett Hannibal az őt még a háború kitörése előtt felkereső római követekkel szemben: „Egészen eltöltötte az esztelenség és az erőszakos indulat. Ezért a valós okokat nem említette, hanem értelmetlen ürügyeket hozott fel; ahogyan azok szoktak cselekedni, akiket eltölt az indulat (*hormḗ*) és ezért semmibe veszik a helyénvaló cselekedetet (*kathékēon*).”⁶²² A *thymos* teljesen negatív megítélést kap, és Polybios azonosnak tekinti az esztelenséggel. Ez a szemlélet a Sztoára jellemző, más irányzatokban ugyanis, ha megfelelő mértékű a vágy, az indulat, akkor hasznos és helyes lehet.

A XV. könyvben arról olvashatunk, hogy (Scipio Africanus azzal, hogy nem állt bosszút a pun követeken a karthagóiak szerződészegéséért) „nagyon helyesen (*kalós*) és bölcsen (*phronimós*) döntött. Tudta ugyanis, hogy hazája igen sokra tartja a követek sérthetetlenségét... megfékezte indulatát (*thymon*) és a történetek feletti keserűségét (*pikrian*)... így az összes karthagóit és magát Hannibalt is felülmúlta viselkedésükben, erkölcsi kiválóságával (*kalokagathia*) felülkerekedve azok ostobaságán (*anoian*).”⁶²³ Polybios úgy látja, hogy az indulatok megfékezhetők a helyes és bölcs döntéssel, majd a

⁶²² Pol. III 15. 9: καθόλου δ' ἦν πλήρης ἀλογίας καὶ θυμοῦ βιαίου· διὸ καὶ ταῖς μὲν ἀληθιναῖς αἰτίαις οὐκ ἐχρήτο, κατέφενγε δ' εἰς προφάσεις ἀλόγους· ἅπερ εἰώθασι ποιεῖν οἱ διὰ τὰς προεγκαθημένας αὐτοῖς ὁρμὰς ὀλιγοῦντες τοῦ καθήκοντος.

⁶²³ Pol. XV 4. 9, 11–12: πάνυ καλῶς βουλευσάμενος, ὥς γ' ἐμοὶ δοκεῖ, καὶ φρονίμως. θεωρῶν γὰρ τὴν σφετέραν πατρίδα περὶ πλείστου ποιουμένην τὴν περὶ τοὺς πρεσβευτὰς πίστιν... παρακατασχὼν τὸν ἴδιον θυμὸν καὶ τὴν ἐπὶ τοῖς γεγονόσι πικρίαν ... τοιγαροῦν καὶ τοὺς ἐν τῇ Καρχηδόνι πάντας ἡττήσε ταῖς ψυχαῖς καὶ τὸν Ἀννίβαν αὐτόν, ὑπερθέμενος τῇ καλοκάγαθίᾳ τὴν ἐκείνων ἀνοίαν.

helyes gondolkodást az erkölcsi kiválósággal azonosítja: ez a felfogás a Sztoa nézeteivel rokon. (Aristotelész és Platón szerint nem pusztán az értelem műlik az indulatok megfékezése.) Ezt az értelmezést erősíti még, hogy *anoián*ak nevezi Polybios a karthágóiak indulatát és kegyetlenségét. E szóval ugyanis a punoknak a római követekkel szembeni kegyetlen és szerződésszegő magatartását nevezi meg. Az a körülmény pedig, hogy Scipio a hazájára tekintettel viselkedett így, leginkább a panaitiosi filozófiával teszi rokonná Polybios leírását. Panaitios ugyanis (Platón követve) úgy gondolja, hogy minden erénynek az újradefiniált igazságossággal kell kapcsolatban állnia, azaz minden erényes tetteknek a közösség, az állam hasznát kell szem előtt tartania.⁶²⁴

A XIII. könyvben egy – máshonnan is ismert, egyébként téves elképzelésen alapuló – hasonlatot olvashatunk: „miként a vízkórosnak soha nem csökkenti és nem szünteti meg (víz utáni) vágyát a kívülről bevitt (megivott) víz, hacsak a test (beteg) állapotát (hogy ti. szomjúságot érez) meg nem gyógyítják, ugyanúgy a mindig többre irányuló vágyat sem lehet kielégíteni, hacsak a lélekben lévő vétket (*kakia*) valamilyen érvelés (*logó*) révén ki nem javítják.”⁶²⁵ Tehát Polybios a mindig többre irányuló vágyat véteknek, illetve intellektuális hibának tartja, amelyet helyes érveléssel lehet kijavítani. Ez teljesen megfelel a korai Sztoa felfogásának, ami szerint a vágy rossz, az értelem helytelen működéséből, hamis hiedelemből fakad. Ezzel szemben Platón, Aristotelész és Panaitios szerint nem rosszak a vágyak, csak az értelem ellenőrzése alatt kell tartani őket, illetve a megfelelő mértékben szabad csak érvényesülniük. Továbbá az is a korai Sztoa felfogásával vág össze, hogy a terápiának az értelemre kell hatnia, a helyes gondolkodást kell helyreállítania. Az aristotelési, illetve a platóni terapia mindekelőtt a nevelés és a példamutatás lenne, pusztán a tanítás révén, vagyis a helyes gondolkodás helyreállításával nem érhető el egy vétek megszüntetése.

⁶²⁴ Cic. off. I 7, 23 (ALESSE frg. 70); Cic. off. I 9, 28 (ALESSE frg. 116): lásd ezeket a fragmentumokat idézve *Az igazságos hatalomgyakorlás teóriája* című fejezetben, a 299. jegyzetben.

⁶²⁵ Pol. XIII 2. 2: (Σκόπας, οὐκ εἰδὼς ὅτι) καθάπερ ἐπὶ τῶν ὑδρωπικῶν οὐδέποτε ποιεῖ παῦλαν οὐδὲ κόρον τῆς ἐπιθυμίας ἢ τῶν ἐξωθεν ὑγρῶν παράθεσις, εἰ μὴ τὴν ἐν αὐτῷ τῷ σώματι διάθεσιν ὑγιάσῃ τις, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδὲ τὴν πρὸς τὸ πλεῖον ἐπιθυμίαν οἶον τε κορέσαι μὴ οὐ τὴν ἐν τῇ ψυχῇ κακίαν λόγῳ τινὶ διορθωσάμενον.

A III. könyvben olvashatóak szerint a hadvezér legfontosabb feladata, hogy kiismerje az ellenséges vezér természetét és gondolkodásmódját, hogy kihasználhassa annak gyengeségeit, jellemhibáit, mivel: „...sokan a bor utáni vágyuk miatt még aludni sem képesek elméjük megzavarodása és részegség nélkül, mások pedig a szerelmi gyönyörökre való vágyuk miatt, vagy mivel ezekben a gyönyörökben megzavarodott elméjük, nemcsak városokat és a saját életüket tették tönkre, de még gyalázattal is haltak meg. A gyávaság és a lomhaság az egyes emberre is szégyent hoznak, ha viszont a hadvezérben vannak meg, akkor a legnagyobb csapást jelentik... Az elhamarkodottságot, vakmerőséget és az esztelen indulatot, akárcsak a hiúságot, az önteltséget könnyen kihasználja az ellenfél, a barátok számára viszont a legnagyobb veszedelmet jelentik.”⁶²⁶ Az emóciókat (vágyakat, indulatokat) és a negatív jellemvonásokat, azaz vétkeket (gyávaságot, mértéktelenséget, önteltséget, elhamarkodottságot) egyaránt a lélekben lévő (az ellenfél által) könnyen legyőzhető/kihasználható dolgoknak (*tés psychés eucheiróton ti*), majd hibáknak, vétkeknek (*hamartéma*) nevezi Polybios. Ez a szemlélet a korai Sztoa felfogásának felel meg, miszerint az emóciók vétkek, a tudásként felfogott erény ellentétei, azaz az értelem irracionális mozgásai. Az ezután következő fejezetben (III 82) pedig az előbb általánosságban leírtakat egy konkrét példán láthatjuk szemléltetve. Hannibal ugyanis kihasználta Flaminius jellemének gyengéjét: ingerelte, felszította indulatát,⁶²⁷ hogy ne mérlegeljen helyesen, ne törődjön az összecsapásra alkalmas időpont és helyszín kiválasztásával, és ne hallgasson a tanácsadókra. Ezért szenvedte el a római hadvezér a katasztrofális vereséget a Trasimenus-tónál. Tehát Polybios szerint Flaminius *thymosa* okozta a sereg vesztét. Az indulat teljességgel negatív szerepet játszik: lehetetlenné teszi a helyes gondolkodást, illetve ellentétes vele. Ez a szemlélet a korai Sztoa felfogásával

⁶²⁶ Pol. III 81. 4–7: ...πολλοὶ δὲ διὰ τὴν πρὸς τὸν οἶνον ἐπιθυμίαν οὐδ’ ὑπνῶσαι δύνανται χωρὶς ἀλλοιωσέως καὶ μέθης, ἔνιοι δὲ διὰ τὰς τῶν ἀφροδισίων ὁρμὰς καὶ τὴν ἐν τούτοις ἐκπληξιν οὐ μόνον πόλεις καὶ βίους ἀναστάτους πεποιήκασιν, ἀλλὰ καὶ τὸ ζῆν αὐτῶν ἀφίρηνται μετ’ αἰσχύνης. καὶ μὴν δειλία καὶ βλακεία κατ’ ἰδίαν μὲν αὐτοῖς ὄνειδος ἐπιφέρει τοῖς ἔχουσι, περὶ δὲ τὸν τῶν ὅλων ἡγεμόνα γενομένη κοινὸν ἔστι καὶ μέγιστον συμπτωμάτων... προπέτειά γε μὴν καὶ θρασυτής καὶ θυμὸς ἄλογος, ἔτι δὲ κενοδοξία καὶ τῦφος εὐχείρωτα μὲν τοῖς ἐχθροῖς, ἐπιφαλέστατα δὲ τοῖς φίλοις.

⁶²⁷ Pol. III 82. 10: „Hannibal miközben haladt előre, felperzseltette és elpusztította a területet, mivel provokálni akarta ellenfeleinek indulatát.” (ἅμα δὲ προάγων ἐπυρπόλει καὶ κατέφθειρε τὴν χώραν, βουλόμενος ἐκκαλέσασθαι τὸν θυμὸν τῶν ὑπεναντίων.).

egyezik meg, Aristotelésnél és Platónnál viszont nem teljesen negatív az indulat szerepe: az értelmes cselekvést (pontosabban a *logistikon* irányító szerepét) segítheti Platónnál, Aristotelésnél pedig a cselekvéshez hasznos hajtóerőt nyújthat. E két utóbbi gondolkodónál csak akkor negatív a *thymos* szerepe, ha túlzott. Itt, Polybios szövegében viszont önmagában áll a *thymos*, nincs szó annak túlzott voltáról.

A XXXVIII. könyvben olvashatjuk, hogy: „Az oxybiosok úgy vélték, hogy a követek elleni vétkük megbocsáthatatlan, ezért esztelen indulattal és elkeseredett elszántsággal, mielőtt a dekiétések csatlakoztak volna hozzájuk, körülbelül négyezren összegyűlve, rárontottak az ellenségre. Quintus viszont látva a barbárok vakmerő támadását, kétségbeesett elszántságukon meglepődött, de minthogy látta, hogy teljesen értelmetlenül viselkednek, magabiztosan járt el, mivel gyakorlott hadvezér és kiemelkedően éles elméjű volt,”⁶²⁸ így könnyedén le is verte őket. Quintus Optimus győzött, mivel – az oxybiosokkal ellentétben – nem az emóciói hajtották, hanem az értelem vezette. Az oxybiosokban helytelen ítéletük miatt van értelmetlen indulat. A megfontolás hiányát (illetve annak helytelen voltát) háromszor is említi Polybios: *paralogó thymó*, *aponoia*, *médeni logó*. Quintusban pedig azért nincs emóció (ti. félelem), mert helyesen ítélte meg a helyzetet. Az emóciók szerepének, illetve keletkezésének efféle leírása a sztoikusok felfogásának felel meg, hiszen szerintük az emóció azonos egy helytelen ítélettel (illetve közvetlen következménye annak). Ehhez hasonlóan a III. könyv és a IX. könyv egy-egy helyén a félelmet a tudatlanság, illetve a téves vélemény teszi még nagyobbá.⁶²⁹

⁶²⁸ Pol. XXXIII 10. 5–6: οἱ δ' Ὀξύβιοι νομίζοντες ἀπαραίτητον αὐτοῖς εἶναι τὴν εἰς τοὺς πρεσβευτὰς ἀμαρτίαν, παραλόγῳ τινὶ χρησάμενοι θυμῷ καὶ λαβόντες ὀρμὴν παραστατικὴν, πρὶν ἢ τοὺς Δεκίητας αὐτοῖς συμμίξαι, περὶ τετρακισχιλίους ἀθροισθέντες ὄρμησαν ἐπὶ τοὺς πολεμίους. ὁ δὲ Κόιντος ἰδὼν τὴν ἔφοδον καὶ τὸ θράσος τῶν βαρβάρων τὴν μὲν ἀπόνοιαν αὐτῶν κατεπλάγη, θεωρῶν δὲ μηδενὶ λόγῳ ταύτην χρωμένους τοὺς ἐχθροὺς εὐθαρσῆς ἦν, ἅτε τριβὴν ἐν πράγμασιν ἔχων καὶ τῇ φύσει διαφερόντως ἀγχίνους ὑπάρχων

⁶²⁹ Pol. III 85. 7–10; IX 6. 2. Itt érdemes még azt is megjegyezni, hogy Polybios szerint a vallásra is azért van szükség, hogy általa féken lehessen tartani az emberek emócióit – amire nem volna szerinte szükség, ha bölcsekből állna az állam. Eszerint a bölcsek legfőbb jellemzője, hogy nincsenek benne emóciók, vagy kordában tartja őket: Pol VI 56. 6–13 – lásd idézve a 692. jegyzetben.

Mértéktartás a sorsfordulatokkal és az élvezetekkel szemben

A „visszafogottság”, mértéktartás a szerencse áldásai (és csapásai) közt jellemző mindazokra a személyekre, akiket Polybios jó politikusoknak vagy jó vezetőkné ismert el. Ilyen személyiség pl. Scipio Africanus, Titus Flamininus, Aemilius Paulus, II. Philippos vagy Scipio Aemilianus. A következő szövegrészekben a szerencsejavának a szerencse forgandósága miatti megbízhatatlanságának és múlandóságának, valamint ebből következő kevésre becsülésének hangsúlyos megfogalmazása leginkább a panaitiosi álláspontnak feleltethető meg, más filozófusoknál ez nem kap ekkora hangsúlyt.⁶³⁰

A XXXVIII. könyvben Karthago elfoglalásakor a pun vezér, Hasdrubal, aki korábban gőgösen visszautasított Scipio Aemilianusszal való mindenféle tárgyalást, és azt hangoztatta, hogy a legszebb halotti máglyát számára hazája lángoló romjai jelentik, kiszökött az ostromlott városból és könyörgőként fordult Scipióhoz. Erre a római vezér így szólt a körülötte állókhoz: „Nézzétek emberek, a szerencse micsoda példát szolgáltat az ostoba (*alogistus*) emberekről... Ki az, aki ezt látva ne értené meg, hogy sohasem szabad fennhéjázóan (*hyperéphanon*) beszélnünk vagy cselekednünk, mivel csak emberek vagyunk.”⁶³¹ Scipio Aemilianus azonban a legszemléletesebben az ezt követő híres fejezetben lesz a szerencse forgandóságának és ebből következően a mérséklet, kímélet szükségességének a megfogalmazója. Az égő Karthagót látva ugyanis könnyekre fakadt és nyíltan megsiratta az ellenséget. Majd „arra gondolt, hogy miként az embereknek, úgy a városoknak, népeknek és birodalmaknak is szükségszerűen változik a sorsa.”⁶³² Ezután az Iliász sorait szavalta, melyekkel a saját hazáját is fenyegető végzetre utalt. Polybios úgy kommentálja a jelenetet, hogy „a legnagyobb sikerek és az ellenségeinket sújtó csapások idején a saját helyze-

⁶³⁰ Panaitios ráadásul ugyancsak a szerencse áldásai közt mutatott mértéktartása miatt dicséri az említettek közül Scipio Aemilianust és talán II. Philippost is: lásd *A lelki nagyság fogalma* című fejezetben, a 428. és 457. jegyzetben.

⁶³¹ Pol. XXXVIII 20. 1; 3: Ὁρᾷτ' ἔφη " τὴν τύχην, ὃ ἄνδρες, ὡς ἀγαθὴ παραδειγματίζειν ἐστὶ τοὺς ἀλογίστους τῶν ἀνθρώπων... ἃ τίς οὐκ ἂν ὑπὸ τὴν ὄψιν θεασάμενος ἐν νῷ λάβοι διότι δεῖ μηδέποτε λέγειν μηδὲ πράττειν μηδὲν ὑπερήφανον ἄνθρωπον ὄντα;

⁶³² Pol. XXXVIII 22. 2: συνιδὼν ὅτι καὶ πόλεις καὶ ἔθνη καὶ ἀρχαὶ ἀπάσας δεῖ μεταβαλεῖν ὥσπερ ἀνθρώπους δαίμονα.

tünkre és az ellentétes sorslehetőségre gondolni, és egyáltalán a siker csúcán a szerencse forgandóságát tartani szem előtt: ez a nagy és kiváló embert jellemzi, röviden azt, aki méltó rá, hogy emléke fennmaradjon.”⁶³³

A XXIX. könyvben Polybios az előzőekhez hasonló gondolatokat ad Aemilius Paulus szájába is. Ő ugyanis a püdnai győzelme után a megköttözött Perseusra mutatva arra hívja fel a haditanács tagjainak figyelmét, hogy „ne kérkedjenek szükségtelenül, amikor sikeresek, ne tegyenek semmi gőgös vagy jóvátehetetlen dolgot senkivel, és soha ne bízzanak a jószerencsájük állandóságában.”⁶³⁴ A XVIII. könyvben Flamininus a kynoskephalai győzelem után, hogy Philippos megkímélését megértesse a szövetségesekkel, a háborúban tanúsítandó helyes magatartásról beszél: „a derék férfiaknak harc közben erélyeseknek és rettenthetetlennek kell lenniük, ha alul maradnak, nemesnek és büszkének, ha pedig győznek, mértékteltesnek, szelídnek és emberségesnek.”⁶³⁵ Itt bár nincs szó a szerencse áldásainak múlandóságáról, de egyébként a jelenet és a mondanivaló hasonlít az előzőkhöz. Végül ide tartozik még M. Atilius Regulus története is, aki 256-ban partra szállt Afrikában, és sikereket ért el a karthagói hadsereggel szemben. A békekötés során azonban kérlelhetetlenül, elbizakodottan viselkedett, ezért kiújtak a hadműveletek, melyek a rómaiak teljes vereségével végződtek. Polybios számára Regulus esetének legfőbb tanulsága, hogy nem szabad bízunk a szerencse állandóságában, és ezért nem szabad szerencsés helyzetben könyörtelennek lenni a legyőzöttekkel szemben.⁶³⁶

A korszak minden jelentős hadvezére nagy győzelme után ahelyett, hogy a diadalmámornak adná át magát, a szerencse forgandóságára és az emiatt követendő mérsékletre, szelidségre, kíméletre figyelmeztet: ez fontos mondandója Polybiosnak. Aki képes így gondolkodni és viselkedni, azt tartja Polybios „nagy és kiváló embernek.” Ez a szemlélet megfigyelhető a

⁶³³ Pol. XXXVIII 21. 3: τὸ γὰρ ἐν τοῖς μεγίστοις κατορθώμασι καὶ ταῖς τῶν ἐχθρῶν συμφοραῖς ἔννοιαν λαμβάνειν τῶν οἰκείων πραγμάτων καὶ τῆς ἐναντίας περιστάσεως καὶ καθόλου πρόχειρον ἔχειν ἐν ταῖς ἐπιτυχίαις τὴν τῆς τύχης ἐπισφάλειαν ἀνδρός ἐστὶ μεγάλου καὶ τελείου καὶ συλλήβδην ἀξίου μνήμης.

⁶³⁴ Pol. XXIX 20. 1–2: μήτε μεγαλαυχεῖν ἐπὶ τοῖς κατορθώμασι παρὰ τὸ δέον μήτε βουλευεσθαι μηδὲν ὑπερήφανον μηδ’ ἀνήκεστον περὶ μηδενός, μήτε καθόλου πιστεύειν μηδέποτε ταῖς παρούσαις εὐτυχίαις.

⁶³⁵ Pol. XVIII 37. 7: πολεμοῦντας γὰρ δεῖ τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας βαρεῖς εἶναι καὶ θυμικοὺς, ἡττωμένους δὲ γενναίους καὶ μεγαλόφρονας, νικῶντάς γε μὴν μετρίους καὶ πραεῖς καὶ φιλανθρώπους.

⁶³⁶ Pol. I 35. 2–3: lásd idézve a *Teológiai koncepciók* című fejezetben, a 705. jegyzetben.

megalopsychiát tárgyaló fejezetben idézett polybiosi szakaszokban is.⁶³⁷ Ugyanis a *megalopsychia* erényének is egyik lényeges sajátása mind Panaitios, mind Polybios szerint a külső javaknak a szerencse forgandósága miatti kevésre becsülése, valamint a mérséklet és a legyőzött ellenséggel szembeni kímélet.

Végül az emóciók témaköréhez kapcsolható még a testi vágyakkal kapcsolatos mértékletesség (*sôphrosynê*) fogalma. Polybios úgy látja, hogy a testi vágyak, élvezetek nem rosszak, csak megvan a megfelelő idejük: tudni kell, mikor, milyen helyzetben, és kinek kell elutasítania őket, mikor, hol, és kinek szabad engednie nekik. A mértékletesség tehát nem azt jelenti, hogy közömbösnek vagy rossznak tartjuk az élvezeteket, mint a korai Sztoa, nem is csupán a megfelelő mértékről vagy a túlzás kerüléséről olvasunk, mint Platónnál vagy Aristotelésnél. Polybiosnál a harmónia, a rend és a mérték megvalósítását jelenti a mértékletesség, ami különböző viselkedést követelhet meg a cselekvő személytől, az alkalomtól vagy a körülményektől függően, és megvalósulása esetén kiváltja az emberek elismerését, tetszését: ebben a tekintetben tehát Polybios felfogása Panaitioséhoz áll közel. Ezt az értelmezést támasztják alá *Ἀξίλλενδῶς* fogalma című fejezetben elemzett Polybios-szövegek.⁶³⁸

Összegzés

Az elemzett szövegrészek azt példázzák, hogy azokon a helyeken, ahol Polybios részletesebb képet ad az emóciókkal kapcsolatban, és nem csak pusztá meglétüket állapítja meg egy-egy történelmi szereplőnél, felfogása

⁶³⁷ Hasonlóképpen a XV. könyvből fent idézett szakaszban, ahol arról számol be Polybios, hogy Scipio Africanus nem állt bosszút az elfogott pun követeken: lásd a 156–7. oldalakat.

⁶³⁸ Hasonló elképzelést találunk még a XXXI. könyvben is, ahol Polybios nagy elismeréssel méltatja Scipio Aemilianus tartózkodását az élvezetektől: „Scipio a mértékletesség erényét úgy nyerte el, hogy egyrészt nem verte magát költségekbe, másrészt tartózkodott számos különféle élvezettől, és így ráadásul testi erőre és egészségre is szert tett, ami egész élete folyamán viszonzást és sok élvezetet nyújtott neki a mindennapi élvezetektől való lemondásért cserében.” Pol. XXXI 28. 12–13: τὴν δὲ σωφροσύνην περιποιήσατο δαπανήσας μὲν οὐδέν, πολλῶν δὲ καὶ ποικίλων ἡδονῶν ἀποσχόμενος προσεκέρδανε τὴν σωματικὴν ὑγίειαν καὶ τὴν εὐεξίαν, ἥ τις αὐτῷ παρ’ ὅλον τὸν βίον παρεπομένη πολλὰς ἡδονὰς καὶ καλὰς ἀμοιβὰς ἀπέδωκεν ἀνθ’ ὧν πρότερον ἀπέσχετο τῶν προχείρων ἡδονῶν.).

leginkább a sztoikus vagy a panaitiosi nézetekkel hozható párhuzamba. Az emóciók túlfelértését nem nehéz feladat polybiosi passzusokkal igazolni, és ugyanennyire árulkodó az is, hogy soha nem hiányolja Polybios, hogy valaki a helyes mértéktől elmaradna emócióiban, és nem is dicséri az emóciókat. Legtöbbször teljességgel elítéli az emóciókat, nem pedig csak túlzott voltukat kárhoztatja. Ennyiben a sztoikusokhoz hasonlóan, Platónról és Aristoteléről (és tulajdonképpen Panaitiosról is) eltérően gondolkodik az emóciók megjelenítése során, akárcsak abban a tekintetben, hogy az emóciók meglétét csaknem mindig azonosnak tekinti az értelmetlen cselekvéssel. Ugyanígy a korai Sztoa felfogásával rokon, hogy egyes szövegrészekben az emóciókat azonosnak veszi egy helytelen ítélettel (illetve az ítélet közvetlen következményének tartja őket), továbbá néhány helyen vétkeknek tekinti az emóciókat, melyeket helyes érveléssel, a gondolkodás megváltoztatásával szüntethetünk meg.

Az emóciók leírása során több helyen alkalmazott fogalmak (*bormé*, *kathékton*, *homologumemon*) a sztoikus, illetve a panaitiosi gondolkodás tipikus kifejezései. A mértékletesség összekötése az *eukairia/entaxiá*val vagy a közösség érdekének hangsúlyozásával, akárcsak az emóciók feletti kontroll összekapcsolása a *megalopsychiá*val a panaitiosi gondolkodással teszi rokonná Polybios leírását, miként az a nézet is, hogy a szerencse áldásai vagy csapásai között – a szerencsejavarok esetlegessége miatt – a mértéktartás, az emóciók korlátozása a helyes magatartás. Ezenkívül mindketten hangsúlyosan foglalkoznak a vezető szerepet betöltő emberrel, akitől megkövetelik, hogy emelkedjen felül emócióin, hogy képes legyen a közösség érdekében nagy tettek végrehajtására.

Összegezve annyit állapíthatunk meg, hogy az emóciók megjelenítése Polybiosnál sokkal kevésbé feleltethető meg a platóni, az aristotelési vagy az epikurosi nézeteknek, mint a sztoikus és a panaitiosi filozófia idevágó gondolatainak.

TEOLÓGIAI KONCEPCIÓK

Ebben a fejezetben Polybiosnak és Panaitiosnak a transzcendenciával, a hagyományos istenképpel és a vallással kapcsolatos nézeteiben keresek párhuzamosságokat. Azért lehetett feltételezni, hogy a vizsgálat eredményes lesz, mert egyrészt Panaitiosról tudható, hogy a sztoikus elődeitől világosan elkülöníthető teológiai nézeteket vallott, másrészt pedig mivel Polybios művének talán legrajongósebb fogalma, a *tyché*, valószínűleg egy teológiai elmélet kulcsfogalma.

Panaitios teológiája

Először Panaitios teológiai vonatkozású nézeteit fogom ismertetni a tárgyhoz tartozó összes fragmentuma alapján. Ezek a gondolatok három témakörre oszthatók: a világ tűzzé válása (*ekpyrós*) elméletének elvetése, a jóslás elvetése és a hagyományos istenkép elvetése. A negatív megfogalmazás talán csak a szöveghagyomány töredékes voltának köszönhető. A mögötte rejlő és a három témát összekötő pozitív gondolatot valószínűleg Panaitiosnak a végzettel, illetve a gondviseléssel kapcsolatos, a korai Sztoához képest megváltozott álláspontja jelenti.

A világ tűzzé válása

Panaitios több töredéke is arról tájékoztat, hogy a rhodosi filozófus elutasította a sztoikusok hagyományos nézetét a világ periodikusan bekövetkező tűzzé válásáról.⁶³⁹ A sztoikusok szerint a világ nem örök, hanem el fog pusztulni, majd újra keletkezik, és aztán újra elpusztul: ez ciklus ismétlődik örökké. Az égi hő hatására ugyanis kigőzölgés zajlik a Földről: emiatt lassan eltűnik az összes nedvesség, és minden tűzzé alakul. A sztoikusok

⁶³⁹ ALESSE frg. 130–5 (VAN STRAATEN frg. 65–9).

*ekpyrōsis*nek nevezik azt az állapotot, amikor minden anyag tűz formájában létezik. Az *ekpyrōsis* után először kialakul a levegő, majd a víz: ezután a négy elem, majd azok keverékéből az élőlények és a világ egyéb dolgai.⁶⁴⁰ Így újrakezdődik a ciklus. A Sztoa szerint ugyanis a kozmosz egészét tekintve örök, viszont periodikusan tűzzé válik, és minden létező elpusztul benne. A világ pusztulását az magyarázza, hogy keletkezett és testi. Minden *ekpyrōsis* után létrejövő új világ tökéletesen azonos a korábbiakkal. Ennek oka először is, hogy Isten jó, és ezért a lehető legjobb világot hozza létre minden alkalommal. Másrészt pedig a sztoikusok szerint szigorú determinizmus érvényesül a kozmoszban, és mivel minden egyes világ ugyanabból a kiinduló állapotból alakul ki, ezért minden létező és minden esemény azonos lesz a korábbiakkal.⁶⁴¹

Csaknem az összes sztoikus filozófussal szemben Panaitios tagadta, hogy a világ periodikusan tűzzé válik, majd újjá születik, ehelyett a kozmosz örök és elpusztíthatatlan voltát állította. Arra vonatkozóan, hogy miért vetette el a Sztoának a hagyományos tanítását, feltételezésekre kell hagyatkoznunk. Többféle megfontolás is állhat a háttérben, melyek nem feltétlenül zárják ki egymást. A következő négy pontban elsősorban Alessenek a Panaitios-töredékekhez írt kommentárja és Panaitiosról írt monográfiája alapján vázolom fel, hogy milyen megfontolások állhattak az *ekpyrōsis* elvetésének hátterében.⁶⁴²

1. Lehet, hogy Platón vagy Aristotelész érveit vette át Panaitios arra vonatkozóan, hogy a kozmosz nem pusztul el. Ez annál is inkább elképzelhető, mert etikájában is gyakrabban hivatkozott Platónra és Aristotelésre, mint a sztoikus elődökre. Ezenkívül az egyik olyan fragmentumban,⁶⁴³ melyben az *ekpyrōsis* elvetéséről olvashatunk, egy, a platóni–aristotelési hagyomány által használt epikus fogalommal találkozunk (*agérō*) a kozmoszra vonatkozóan.⁶⁴⁴ A platóni és aristotelési érvek egyrészt isten jóságából indulnak ki, amivel

⁶⁴⁰ LS 46A–C = LONG – SEDLEY (2014, 351–2).

⁶⁴¹ LS 52 = LONG – SEDLEY (2014, 395–401).

⁶⁴² ALESSE 1997 és ALESSE 1994.

⁶⁴³ Epiphanius: *Adversus haereses* III 509 (ALESSE frg. 134, VAN STRAATEN frg. 68).

⁶⁴⁴ ALESSE (1994, 221; 228–9).

összeegyeztethetetlen a világ elpusztítása, másrészt egy új világ létrehozásának lehetetlenségét mutatják ki.⁶⁴⁵

2. Voltak előzményei az *ekpyrósizis*-elmélet elutasításának a sztoán belül is. Tudunk róla, hogy Babiloni Diogenész idős korában már kételkedett az *ekpyrósizis*ban,⁶⁴⁶ Tarsosi Zénón (Chrysippos tanítványa) pedig felfüggesztette az ítéletét ezzel kapcsolatban.⁶⁴⁷ Sidóni Boéthos (aki Panaitioshoz hasonlóan Babiloni Diogenész tanítványa volt) visszautasította az *ekpyrósizist* és öröknek mondta a világot.⁶⁴⁸ Nem kizárt, hogy Panaitios az ő érveit osztotta.⁶⁴⁹ Eszerint minden változás új összetételt hoz létre; és nincs olyan változás, mely a kozmosz elemeinek elpusztulásához vezetne.
3. Az is lehetséges, hogy azért utasította el Panaitios az *ekpyrósizist*, mert nem látta kellőképpen igazoltnak – a világ örökkévalóságát pedig esetleg valószínűbbnek látta. Ezért a szkeptikus Akadémia korabeli vezetőjének, Karneadésnek a kritikáját elfogadva, az Akadémia állásfoglalását követve, felfüggesztette ítéletét a kérdésben. Ez valóban nem elutasítást jelent, hanem csak annyit, hogy kételyét fejezte ki ezzel a tanítással kapcsolatban, de ennél tovább nem ment, tehát sem nem mondta egyenesen tévesnek, sem nem adott elő egy eltérő nézetet.⁶⁵⁰ Ezt az is alátámaszthatja, hogy van olyan fragmentum,⁶⁵¹ amelyben hangsúlyosan csak kételyről olvashatunk.⁶⁵²
4. Egyes kutatók azzal magyarázzák az *ekpyrósizis*-elmélet visszautasítását, hogy ez az elmélet feltételezi, hogy a világban szigorú determinizmus érvényesül, Panaitios viszont valószínűleg elszakad ettől az

⁶⁴⁵ MANSFELD (2008, 452–8; 467–8).

⁶⁴⁶ Philon: *De incorruptibilitate mundi* 77 (SVF III, Diogenes Babylonius 27).

⁶⁴⁷ Eusebios: *Praeparatio evangelica* XV 18,2 (SVF III, Zeno Tarsensis 5).

⁶⁴⁸ Philon: *De incorruptibilitate mundi* 76 (ALESSE frg. 131, VAN STRAATEN frg. 65).

⁶⁴⁹ ALESSE (1997, 265).

⁶⁵⁰ ALESSE (1994, 226) és ALESSE (1997, 265).

⁶⁵¹ Cic. *nat.* II 46, 118 (ALESSE frg. 130, VAN STRAATEN frg. 68).

⁶⁵² Ezzel szemben például VIMERCATI (2004, 65) szerint a fragmentumok egyértelműen a kozmosz örök voltát állítják, és a „kételkedik” kifejezés megjelenését csak stilisztikai okok magyarázzák.

alapvető sztoikus tézistől – bár erre vonatkozóan eltérőek a vélemények.⁶⁵³

Számomra a negyedik indoklás tűnik a leginkább elfogadhatónak. A következőkben azt fogom bemutatni, hogy ez a felfogás az, amivel az etikai tárgyú fragmentumok a leginkább összeegyeztethetőek, ugyanis azokból is kiolvasható a szigorú determinizmus elvetése. A Panaitios előtti sztoikusok felfogása szerint a világ teleologikusan rendezett rendszer: célját és szerkezetét istentől kapja, aki gondviselésként mindent irányít és azonos a végzettel (*heimarmené/fatum*). Mivel mindent a végzet határoz meg, ezért szigorú determinizmus érvényesül: nincs véletlen és a hagyományos értelemben vett szabad akarat sem.⁶⁵⁴ Ezzel szemben Panaitios az etikai fragmentumaiban hangsúlyozza az egyéni döntés és a véletlen fontosságát, ami a determinizmussal nem összeegyeztethető. Egyrészt ugyanis arról ír, hogy az egyén döntésétől függ, hogy milyen életpályát választ magának, és hogy javítja és fejleszti-e a születéskor kapott adottságait.⁶⁵⁵ Másrészt – és gondolatmenetünk szempontjából ez a lényegesebb – etikai rendszerében fon-

⁶⁵³ Schmekel, Van Straaten és Lafranque szerint Panaitios elvetette a *sympatheia*-elméletet és a *heimarmené/fatum* koncepcióját, akárcsak WARDLE (2006, 115) szerint is. Hasonlóan gondolkodik BOERI (2009, 179) is. ALESSE (1997, 269) viszont nem ért ezzel egyet.

⁶⁵⁴ Chrysippos úgy gondolja, hogy az emberi döntéseknél az okok két típusát kell megkülönböztetnünk: a végzet által meghatározott okok mint benyomások érkeznek a külvilágból az ember elméjébe: ezek külső és mellékokok (*causae antecedentes*). A fő okok (*causae principales*) az emberi döntéseknél a belső okok: a képzeteket illető jóváhagyásaink (*assensiones*), amelyek a hatalmunkban állnak (*eph' hémin*). Chrysippos szerint döntéseink rajtunk múlnak, felelősek vagyunk értük, de úgy, hogy valójában soha nincs lehetőségünk másképpen dönteni, ellentétes lehetőségek közül választani, tehát nem vagyunk szabadok a hagyományos értelemben. Az ember ugyanis döntéseit az erkölcsi karaktere, azaz lelki konstitúciója alapján hozza, amely viszont a korábbi döntései során alakult ki. Ezek a döntések pedig ugyancsak az akkor meglévő erkölcsi karakteréből fakadtak. Így voltaképpen az ember minden döntése determinált. A bölcs olyan értelemben szabad, hogy ismeri isten és az értelem parancsait és engedelmeskedik ezeknek, összhangban van velük, nem küzd az elkerülhetetlen ellen: az erre való képessége a szabadság – és ennek az összhangnak a megvalósítása az erény. LS 55, 62 = LONG – SEDLEY (2014, 428–441; 498–507).

⁶⁵⁵ Cic. *off.* I 32, 115 (ALESSE frg. 64): „Ám az, hogy mi magunk melyik szerepet kívánjuk betölteni, a saját akaratunkból fakad. Ily módon van, aki filozófiára, van, aki polgári jogra, és van, aki szónoklásra adja magát, és mindenki más erényben akar inkább kitűnni.” (ford. LONG – SEDLEY 2014; ...ipsi autem gerere quam personam velimus, a nostra voluntate proficiscitur. Itaque se alii ad philosophiam, alii ad ius civile, alii ad eloquentiam applicant, ipsarumque virtutum in alia aliis mavult excellere.).

DYCK (1999, 288) megállapítja, hogy Panaitios az egyéni döntés fontosságát szeretné hangsúlyozni a *fatum*mal szemben. Részletesebben lásd *Az illendőség fogalma* című fejezetben, a 117–20. oldalakon.

tos szerepet játszik a véletlen. Panaitios megállapítja, hogy a megtiszteltetések, a vagyon, az előkelő származás (vagyis a külső javak) a véletlentől (*casus*) függenek.⁶⁵⁶ Panaitios ezeket a javakat – a sztoikusok többségével szemben – valódi javaknak tartja,⁶⁵⁷ sőt azt mondja, hogy a helyénvaló, ésszerű cselekvés (*kathékon*, de tulajdonképpen az erény, elsősorban a mértékletesség) megállapításánál figyelembe kell venni, hogy az adott személynek a véletlen vagy szerencse milyen származást, mekkora vagyont, milyen körülményeket juttatott.⁶⁵⁸ Ettől függően ugyanis ugyanabban a helyzetben az egyes emberek számára különböző tartalmú az erény, illetve a helyénvaló cselekvés – tehát tulajdonképpen a véletlen/szerencse miatt. Ezért a véletlen/szerencse fontos szerepet játszik az egyes erények meghatározásában. Más gondolatmenetekben ugyancsak említi a véletlent (*fortuna*). Így például az a bátor vagy nemeslelkű (*megalopsychos*) ember egyik legfontosabb jellemzője, hogy nem adja meg magát a szerencsének (*nec fortunae succumbere*),⁶⁵⁹ és a külső javakat (amelyek, mint fent olvasható, a szerencsétől függenek) kevésre becsüli (*rerum externarum despicientia*;⁶⁶⁰

⁶⁵⁶ Cic. *off.* I 32, 115 (ALESSE frg. 64): „A fent említett két szerephez egy harmadik csatlikozik, amelyet valamely véletlen vagy körülmény szab ki ránk... Uralom, kormányzás, nemes születés, tisztség, vagyon, befolyás, és mindezek ellentétei is a véletlenül múlnak, és a körülmények kormányozzák őket... (ford. LONG – SEDLEY 2014; Ac duabus iis personis, quas supra dixi, tertia adiungitur, quam casus aliqui aut tempus imponit... nam regna, imperia, nobilitas, honores, divitiae, opes eaque, quae sunt his contraria, in casu sita temporibus gubernantur...)”

DYCK (1999, 288) érdekesnek tartja, hogy Panaitios ezeket a javakat, illetve hiányukat nem istennek, hanem a véletlennek tulajdonítja, ennek ellenére úgy gondolja, hogy ezek a kijelentések összhangban állnak Panaitios egyéb gondolataival. Részletesebben lásd *Az illendőség fogalma* című fejezetben, a 117–8. oldalakon.

⁶⁵⁷ Diog. Laert. VII 128 (ALESSE frg. 74, VAN STRAATEN frg. 110): lásd idézve a *Panaitios élete és etikai tanítása* című fejezetben, az 57. jegyzetben.

⁶⁵⁸ Cic. *off.* I 33, 119 (ALESSE frg. 65): „Egyrészt ugyanis minden cselekedetünknel abból állapítjuk meg az illendőséget, hogy milyennek születünk...” (Nam cum in omnibus quae aguntur, ex eo, quomodo quisque natus est, ut supra dictum est, quid deceat, exquirimus...). Cic. *off.* I 34, 125 (ALESSE frg. 66): „Többnyire úgy lehet megállapítani a kötelességeket, ha megvizsgáljuk, hogy mi illendő, mi felel meg az egyes személyeknek, a körülményeknek és életkoroknak.” (Ita fere officia reperientur, cum quaeretur quid deceat et quid aptum sit personis, temporibus, aetatibus.).

⁶⁵⁹ Cic. *off.* I 20, 66–7 (ALESSE frg. 71, VAN STRAATEN frg. 106): lásd idézve *A lelki nagyság fogalma* című fejezetben a 423. jegyzetben.

⁶⁶⁰ Cic. *off.* I 20, 66–7 (ALESSE frg. 71, VAN STRAATEN frg. 106): lásd idézve *A lelki nagyság fogalma* című fejezetben a 423. jegyzetben.

humanarumque rerum contemptio⁶⁶¹). A bátor/nemeslelkű embernek mégis szüksége van ezekre a javakra:⁶⁶² főleg az emberek segítségére és tiszteletére.⁶⁶³ Panaitiosnak az emóciókkal kapcsolatos felfogásából ugyan- csak az derül ki, hogy úgy gondolta, hogy szükségünk van szerencse ked- vezésére, a tőle függő javakra (gazdagságra, megbecsültségre) a boldog élethez, de mégsem szabad ezeket a javakat túlságosan sokra becsülni. Az *apatheia* eszményét is azért veti el Panaitios, mert a szerencsejavak fontosak a boldogságunkhoz, és így a megszerzésükhöz vagy elvesztésük- höz/elkerülésükhöz kapcsolódó emóciók lehetnek természetesek, indokol- tak, hasznosak vagy az ellenkezőik.⁶⁶⁴ Említést kap *fortuna* abban a töredék- ben is, ahol Panaitios arra figyelmezteti a tevékeny életet élőket (a pankratistákhoz hasonlítva őket), hogy állandóan ébernek kell lenniük, készen kell állniuk szembeszállni az agresszióval és az igazságtalansággal, „terveiket és megfontolásait mint karokat és kezeket kell maguk elé tar- taniuk a szerencse csapásaival és az igazságtalanok cselvetéseivel szem- ben.”⁶⁶⁵ Végül van Panaitiosnak egy olyan töredéke is, ahol Scipio Aemilianus szavait idézi *fortuna* kiszámíthatatlanságáról, és a vele szembeni helyes magatartásról, a mérsékletéről.⁶⁶⁶ Etikai fragmentumainak vizsgálata alapján tehát kijelenthető, hogy Panaitios radikálisan eltér a szeren- cse/véletlen, illetve a tőle származó javak megítélésében a korai sztoikusok felfogásától. Szerinte létezik a szerencse/véletlen, és lényeges hatással van az ember életére. A szerencse léte viszont ellentétben áll a sztoikusoknak a végzetről és a gondviselésről megfogalmazott elméletével: Chrysippos sze-

⁶⁶¹ Cic. *off.* I 4, 13 (ALESSE frg. 55, VAN STRAATEN frg. 98): lásd idézve *A lelki nagyság fogalma* című fejezetben, a 419. jegyzetben; továbbá Cic. *off.* I 5, 17 (ALESSE frg. 56, VAN STRAATEN frg. 103): lásd idézve a *Panaitios élete és etikai tanítása* című fejezetben, a 63. jegyzetben.

⁶⁶² A külső javak megítéléséről részletesebben lásd a *Panaitios élete és etikai tanítása* című fejezetet, különösen a 29–30. oldalt.

⁶⁶³ Cic. *off.* II 5, 16 (ALESSE frg. 114, VAN STRAATEN frg. 117): lásd idézve *Az illendőség fogalma* című fejezetben, a 486. jegyzetben.

⁶⁶⁴ Gell. XII 5, 10 (ALESSE frg. 84, VAN STRAATEN frg. 111); Cic. *off.* I 29, 102 (ALESSE frg. 123): lásd ezeket a fragmentumokat idézve *Az emóciók megjelenítése* című fejezetben, az 594. és 595. jegyzetben.

⁶⁶⁵ Gell. XIII 28, 4 (ALESSE frg. 87, VAN STRAATEN frg. 116): ...consilia cogitationesque contra fortunae verbera contraque insidias iniquorum quasi brachia et manus protendens.

⁶⁶⁶ Cic. *off.* I 26, 90 (ALESSE frg. 124, VAN STRAATEN frg. 12): lásd idézve *A lelki nagyság fogalma* című fejezetben, a 428. jegyzetben.

rint nem létezik véletlen,⁶⁶⁷ csak a tudása (az okok ismerete) hiányát jelzi az ember a véletlenre hivatkozással.⁶⁶⁸ Az etikai fragmentumok alapján esetleg azt gondolhatnánk, hogy a panaitiosi véletlen is hasonló jelentésű: mivel Panaitios a hiányos tudású átlagemberrel foglalkozik és nem a bölccsel,⁶⁶⁹ ezért kaphat szerepet nála a véletlen. Az a tény viszont, hogy egy fizikai elmélet, ti. az *ekpyrósiz*nak az elvetése, összhangban áll ezzel a felfogással, azt valószínűsíti, hogy ennél többről lehet szó, és Panaitios szerint valóban (objektív módon, abszolút értelemben) létezik szerencse/véletlen.

Jóslás

A korai sztoikusok szerint isten és a világ tulajdonságaiból következik a jóslás lehetősége. Egyrészt mivel isten jó és gondot visel az emberre, ezért segíti is jelek útján az embert.⁶⁷⁰ Másrészt mivel a világban mindent a végzet, azaz isten határoz meg, ezért szigorú determinizmus érvényesül: minden eseményt meghatároznak az okai (a *heimarmené/fatum* az okok láncolatát jelenti⁶⁷¹), és így minden esemény előre jelezhető (az okokban benne rejlenek az elkövetkező események). Továbbá mivel a világban minden mindennel összefügg (ez a *sympatheia* elmélete), ezért adott eseményeket adott jelek előznek meg. Az összetartozó jeleket és eseményeket hosszú időn keresztül feljegyezték: ezeket a feljegyzéseket lehet felhasználni a jósláshoz. Ebből következően a sztoikusok szerint a (mesterséges) jóslás tudomány: lényegét tekintve az isten(ek)től küldött jelek felismerése és ma-

⁶⁶⁷ Plut. *mor.* 1045c (= SVF II 973): „Mert (Chrysippos szerint) nem létezik olyan dolog, amelynek ne volna oka, és így véletlenszerű lenne. Azokban a bizonyos véletlenekben, amelyeket néhányan kigondoltak és hangoztatnak, rejtett okok törnek elő...” (ford. STEIGER 1983; τὸ γὰρ ἀναίτιον ὄλως ἀνύπαρκτον εἶναι καὶ τὸ αὐτόματον· ἐν δὲ ταῖς πλαττομέναις ὑπ’ ἐνίων καὶ λεγομέναις ταύταις ἐπελεῦσεσιν αἰτίας ἀδήλους ὑποτρέχειν...).

⁶⁶⁸ SVF II 965–971.

⁶⁶⁹ Többek között: ALESSE frg. 62–66; 82: az utóbbi fragmentumot lásd idézve a *Panaitios élete és etikai tanítása* című fejezetben, a 90. jegyzetben, a többit *Az illendőség fogalma* című fejezetben, a 476, 478, 481–2. jegyzetekben.

⁶⁷⁰ Cic. *div.* I 84.

⁶⁷¹ Többek között: SVF II 915, 917, 920.

gyarázata. Ezért a sztoikusok a jóslás minden formáját elfogadták, és érveltek érvényessége mellett.⁶⁷²

Valamennyi sztoikus filozófustól eltérően Panaitios elvetette a jóslás minden formáját vagy legalábbis kételkedett a jóslás egészének érvényességében.⁶⁷³ Chrysippos után más sztoikusok is fejezték ki kételyüket a jóslás egy-egy területével szemben, ahogyan Babiloni Diogenész a horoszkópokkal szemben, de nem a jóslás egészével szemben, ahogyan Panaitios tette.⁶⁷⁴ Arra vonatkozóan, hogy csak kételyét fejezte ki (azaz csak az ítéletét függesztette fel), vagy pedig egyenesen elvetette a jóslást (tévesnek, hamisnak gondolta), különböző elképzeléseik vannak a témával foglalkozóknak, mivel a fragmentumokban egyszer kételyről,⁶⁷⁵ máskor elutasításról⁶⁷⁶ van szó. Az egyik nézet szerint (Van Straaten, Pohlenz) Panaitios kételyét fejezte ki a jóslás valamennyi formájára vonatkozóan (így a madárjóslásra, béljóslásra, az álmokból történő jóslásra és a jóshelyeken folytatott jóslásra vonatkozóan) – kivéve az asztrológiát, amelyet teljességgel visszautasított. Más álláspont szerint (Tatakis) Panaitios az asztrológiát és a mesterséges jóslást (madárjóslást, béljóslást) utasította vissza, míg a természetes jóslásban (álmok, oraculumok) csak kételkedett. De talán az a legvalószínűbb, hogy

⁶⁷² LS 55 K–S = LONG – SEDLEY (2014, 432–436); FREDE (2003, 179–205; 184–185).

⁶⁷³ ALESSE frg. 136–140.

⁶⁷⁴ ALESSE (1994, 232).

⁶⁷⁵ Cic. *ac. pr.* II 33, 107 (ALESSE frg. 136, VAN STRAATEN frg. 70): „Panaitios, aki szerény megítélésem szerint a sztoikusok legkiválóbbika, saját bevallása szerint kételkedett abban, amit az összes többi sztoikus a leginkább biztosra vesz, hogy a béljósok megállapításai, a madárjóslatok, álomlátások és jóvendölések igazak, ezért ebben a kérdésben tartózkodott a jóváhagyástól.” (ford. KENDEFFY – LAUTNER 1998; ...Panaetius, princeps prope meo quidem iudicio Stoicorum, ea de re dubitare se dicat quam omnes praeter eum Stoici certissimam putant, vera esse <responsa> haruspicum auspicia oracula somnia vaticinationes, seque ab adsensu sustineat...).

Cic. *div.* I 3, 6–7 (ALESSE frg. 137, VAN STRAATEN frg. 71): „A sztoikusoktól azonban éppen ennek az iskolának a vezetője, Poseidónios mestere, Antipatros tanítványa, maga Panaitios szakadt el, de mégsem merete tagadni, hogy a jóslásnak van érvényessége, hanem azt mondta, hogy ő kételkedik benne...” (Sed a Stoicis vel princeps eius disciplinae, Posidoni doctor, discipulus Antipatri, degeneravit Panaetius, nec tamen ausus est negare vim esse divinandi, sed dubitare se dixit...).

⁶⁷⁶ Diog. Laert. VII 149 (ALESSE frg. 139, VAN STRAATEN frg. 73): „Azt mondják, ha létezik gondviselés, úgy a jóslás minden formája helyes... Panaitios ellenben úgy nyilatkozik, a jóslásnak nincs reális alapja.” (ford. STEIGER 1983; μαντικὴν ὑφεστάναι πᾶσάν φασιν, εἰ καὶ πρόνοιαν εἶναι... ὁ μὲν γὰρ Παναίτιος ἀνυπόστατον αὐτὴν φησιν.).

nem szabad ennek a különbségtételnek nagy jelentőséget tulajdonítani (Rist).⁶⁷⁷

Mindenesetre az bizonyos, hogy Panaitios az egyetlen sztoikus, aki elutasította az asztrológiát.⁶⁷⁸ Az érveit Cicero *De divinatione* című művéből származó hosszú fragmentumból ismerjük⁶⁷⁹. Itt számos érvet sorakoztat fel az asztrológia azon formája ellen, amely a születés időpontjából jósolja meg az egyes emberek jövőjét. Többek között hivatkozik arra, hogy az ikreknek különböző az életútja, bár ugyanakkor születtek, vagy hogy az égitesteknek olyan nagy a távolsága a Földtől, hogy nem gyakorolhatnak hatást a földi dolgokra. Ezenkívül azt is visszásnak tartja, hogy a horoszkóp nem veszi figyelembe az eltérő földrajzi helyzetet és éghajlatot, vagy éppen azt, hogy a születéskor kapott adottságokat orvosi beavatkozással vagy neveléssel meg lehet változtatni. Még hivatkozik arra is, hogy nyilván volt más is, aki akkor született, mint Scipio Africanus, de senki sem volt olyan, mint ő.

Arról viszont nem maradt ránk beszámoló, hogy miért vetette el Panaitios a jóslást (illetve miért kételkedett benne), és hogy milyen érveket használt kritikájában, ezért feltételezésekre kell hagyatkoznunk:

1. Vannak kutatók, akik szerint Panaitios nem vetette el a jóslást, csak kételkedett benne, és erre az volt az oka, hogy akárcsak az *ekpyrós* esetében, nem látta kellőképpen igazoltnak. Ezért ebben a kérdésben is a karneadési kritika inspirálására felfüggesztette az ítéletét (tehát a szkeptikus Akadémia módszerével élt). Az egyik töredék⁶⁸⁰ különösen ezt sugallja, ahol össze van kapcsolva Panaitios és Karneadés neve, mint akik nevetségessé igyekeztek tenni a jóslást. Egy másik töredék⁶⁸¹ ugyancsak azt teszi valószínűvé, hogy Panaitios az ítélet-felfüggesztés (*epoché*) akadémikus eszközével élt, mivel ott a jóslást *anypostaton* (alaptalannak) mondja – ez pedig annyit jelent, hogy a mellette szóló érvekkel szembe lehet állítani ellene szólókat, melyek ugyanannyira meggyőzőek (ez ugyanis a szó

⁶⁷⁷ Az egyes álláspontokat ismerteti ALESSE (1994, 234 n. 40).

⁶⁷⁸ ALESSE (1997, 270).

⁶⁷⁹ Cic. *div.* II 42, 87–47, 98 (ALESSE frg. 140, VAN STRAATEN frg. 74).

⁶⁸⁰ Cic. *div.* I 7, 12 (ALESSE frg. 138, VAN STRAATEN frg. 72).

⁶⁸¹ Diog. Laert. VII 149 (ALESSE frg. 139).

jelentése szkeptikus forrásokban).⁶⁸² Eszerint tehát Panaitios pusztán felfüggesztette az ítéletét, és jobbnak látta, ha nem képvisel semmilyen pozitív tanítást ebben a témában.

2. Az is lehetséges azonban, hogy Panaitios a jóslásban nem csupán kételkedett, hanem egyenesen elutasította, mégpedig azért, mert – ahogy az *ekpyrósizs*szal kapcsolatban láthattuk – valószínűleg elvetette a világban érvényesülő szigorú determinizmus elméletét. Mert ha nem érvényesül a determinizmus, azaz nem a végzet határoz meg mindent,⁶⁸³ hanem létezik véletlen és autonóm döntés is, akkor nem látható előre a jövő (legalábbis a mesterséges jóslás révén).

Ez nem jelenti azt, hogy Panaitios teljesen feladta volna a sztoikusok istenképét, vagy a gondviselés gondolatát, hanem csak annyit, hogy talán inkább egy olyan *fatum*-elképzeléshez tért vissza, amit Zénón és Kleanthés vallott. Eszerint a *fatum* a világnak nem minden részletét határozza meg, hanem csak az élet fontos eseményeit, így például a halál napját, a betegségeket, győzelmeket. Emiatt pedig nem korlátozza a szabadságot a végzet, teret enged az autonóm erkölcsi döntésnek és a véletlennek.⁶⁸⁴

Theologia tripertita és Panaitios istenképe

Valószínűleg Panaitios volt, aki először megkülönböztette a teológia (és az istenkép) három formáját. Eszerint beszélhetünk *theologia mythicá*ról, *civilis*ről és *naturalis*ről (vagy *physiké*ről), azaz el lehet különíteni a mítoszok isteneit (akik a költői fantázia termékei), az állami vallás isteneit (illetve a nyilvános kultusz előírásait és gyakorlatait) és a filozófusok isteneit (vagy megszemélyesített természeti erőket). Ezt a felosztást Augustinus *De civitate Dei*⁶⁸⁵ című művében olvashatjuk, ahol a szerző egyszer mint a római polihisztor, Varro gondolatát idézi, máshol Q. Mucius Scaevola pontifexnek

⁶⁸² ALESSE (1997, 269).

⁶⁸³ Az a tény, hogy Panaitios írt egy művet *A gondviselésről* címmel (Cic. *epist. ad Att.* XIII 8 = ALESSE frg. 18, VAN STRAATEN frg. 33), nem bizonyítja, hogy a szerző a szigorú determinizmust vallotta, mivel a mű tartalmáról nem tudunk semmit, és az elképzelhető, hogy Panaitios máshogyan képzelte el a gondviselés működését, mint az elődök.

⁶⁸⁴ LONG – SEDLEY (2014, 439, 505).

⁶⁸⁵ Aug. *civ.* IV 27; VI 5

(cos. 95) tulajdonítja. A filológusok többsége szerint Panaitiostól veszi át a felosztást Mucius Scaevola, és őt idézi Varro, de az emellett szóló bizonyítékok nem egyértelműek.⁶⁸⁶ Van azonban két nyomós érv a felosztás panaitiosi eredete mellett: egyrészt a terminusok szemmel láthatóan a görög hagyományból származnak,⁶⁸⁷ másrészt az Augustinus-szövegben olvasható egyik fogalomnak (*nugatorium*) megfeleltethető egy hasonló tartalmú Panaitios-töredék *phlénaphon*-fogalma.⁶⁸⁸

Panaitios istenképének megismeréséhez még két fragmentumot használhatunk fel. A 134-es fragmentumban⁶⁸⁹ Panaitios a *phlénaphon* (fecsegés, ostobaság) szót használja a teológiára. Minden bizonnyal itt teológia alatt a költők és az állam istenképét érti, és ezt nevezi fecsegésnek, nem pedig a filozófusokét, mivel a 78-as fragmentumában⁶⁹⁰ úgy beszél az istenekről, mint akik segíthetik az embert, de soha nem ártanak neki (nyilván mivel az isteneket jóknak, jóindulatúaknak tartja) – azaz egy teológiai nézetét adja elő. Tehát a filozófiai teológiát nem tartja fecsegésnek. Ezt az érvet erősíti, hogy a *phlénaphon* kifejezés és hasonló fogalmak hagyományosan a költők (mítoszok) és az állam istenképének kritikájához kapcsolódnak – főleg a hellenisztikus korban, az uralkodókultusz terjedésekor (pl. Chrysippos gyerekesnek mondja az antropomorfizmust).⁶⁹¹

Az utóbbi (78-as) fragmentumban azt is láthatjuk, hogy Panaitios isten helyett istenekről beszél. Ez összhangban van a sztoikusok felfogásával, akik úgy gondolták, hogy egy isteni *logos* hatja át és irányítja a világot, de ez az egy isten különböző helyeken és módokon van jelen a világban. Ezért a sztoikusok átveszik a hagyományos elnevezéseket és istenekről beszélnek – az egy isten különböző megjelenési formáit értve ezalatt.

⁶⁸⁶ Az álláspontokat ismerteti ALESSE (1997, 267); LIEBERG (1973, 63–115) az ellen a nézet ellen érvel, miszerint a felosztást Panaitiosnak kell tulajdonítani.

⁶⁸⁷ RÜPKE (2006², 124).

⁶⁸⁸ Lásd a következő bekezdésben.

⁶⁸⁹ Epiphanius: *Adversus haereses* III 509 (ALESSE frg. 134, VAN STRAATEN frg. 68): „A rhodosi Panaitios a kozmoszt el nem múlnak és örökké tartónak mondta, és a jóslásra egyáltalán nem fordított figyelmet, az istenről való beszéddel pedig felhagyott. Fecsegésnek nevezte ugyanis az istenről való beszédet.” (Παναίτιος ὁ Ρόδιος τὸν κόσμον ἔλεγεν ἀθάνατον καὶ ἀγήρω, καὶ τῆς μαντείας κατ’ οὐδὲν ἐπεστρέφετο, καὶ τὰ περὶ θεῶν λεγόμενα ἀνῆρει. ἔλεγε γὰρ φληναφον εἶναι τὸν περὶ θεοῦ λόγον.).

⁶⁹⁰ Cic. *off.* II 3, 11–12 (ALESSE frg. 78, VAN STRAATEN frg. 78): lásd idézve *Az illendőség fogalma* című fejezetben, a 486. jegyzetben.

⁶⁹¹ ALESSE (1997, 267).

Panaitios teológiai nézeteit illetően a legvalószínűbb értelmezésnek a következő tűnik. Azért utasította el az *ekpyrósist* is és a jóslást is, mert a chrysipposi *fatum*-tan szigorúságán – annak életszerűtlen etikai következményei miatt – enyhíteni akart. Így bár a sztoikus filozófiai rendszer következetességén némileg talán rontott, és a jóslás tagadásával a római vallás talán legfontosabb elemét hamisnak mondta, az etikai nézetei viszont ezzel párhuzamosan életközelibbé váltak: a világ determináltságát korlátozottabbnak tartotta, mint általában a sztoikusok, és feltételezte, hogy létezik autonóm döntés és véletlen. Az utóbbi alatt az életben tapasztalható kiszámíthatatlanságot értette. *Fortuna/casus* a világnak egy lényeges adottsága, amellyel az embernek mindig számolnia kell, amelyen az erény tartalma és a boldogság megvalósítása múlik. A vele szembeni helyes magatartás az, ha felülemelkedünk a tőle származó javakon és csapásokon, és belátjuk, hogy az ember legértékesebb java az erény. Panaitiosnak ezeket a gondolatait a filozófiai teológiához sorolhatjuk, amelytől el kell különítenünk a hagyományos vallásra vonatkozó kritikáját, hogy ti. fecsegésnek minősítette azt.

Polybiosi teológia

A hagyományos vallásról

Polybios történetírói művének egyik legfontosabb célkitűzése, hogy magyarázatot adjon arra, hogyan tudott Róma a világ legerősebb államává válni. A magyarázatok között a rómaiak vallása lényeges helyet foglal el. Polybios úgy gondolja, hogy Róma fölényét többek között vallási hagyományainak köszönheti.⁶⁹² A vallás ereje miatt nincs korrupció Rómában, betartják a

⁶⁹² Pol. VI 56. 6–13: A legfontosabb tényező, amelyben véleményem szerint a rómaiak állama fölényben van (más államokkal szemben), az az istenekre vonatkozó felfogásuk. Úgy vélem, hogy amit másoknál kárhoztatni szoktunk, éppen az fogja össze a rómaiak ügyeit – éspedig a babona (deisidaimonia). Ezt a lehető legkomolyabban veszik figyelembe, és érvényesítik mind magánéletükben, mind pedig a város közügyeiben. Sokak szemében meglepőnek tűnhetné ez a dolog; én azonban úgy gondolom, hogy ilyenén ténykedésükben a tömegre vannak tekintettel. Ha ugyanis csak bölcsek lakta állam megszervezése lett volna a feladat, aligha lett volna szükség az efféle módszerre. De mivel minden tömeg

törvényeket, tisztességesek a tisztviselők, egyszóval stabilabb és erősebb az állam, mint a görögök lakta területeken, ahol már sokkal kevésbé élnek a vallási hagyományok.

Azonban a római vallást Polybios babonának (*deisidaimonia*) nevezi. Úgy gondolja, hogy a sokaság miatt alakították olyanra, amilyennek ő megismerte: hogy kordában lehessen tartani a tömeg erőszakos és értelmetlen indulatait, melyek törvényteleniségekre ragadják. Ezért vezették be a régmúltban az istenekre és az alvilágra vonatkozó elképzeléseket. Szerinte a vallás eszköz az uralkodó elit kezében, amellyel manipulálja és fegyelmezi a népet. Ilyen manipulátornak mutatja be többek között az idősebb Scipio Africanust (aki pl. a gondosan előkészített támadásának sikerét isteni beavatkozás eredményének állította be⁶⁹³).

Úgy tűnik tehát, hogy Polybios a vallást emberi alkotásnak tekinti. Ebből talán arra lehetne következtetni, hogy Polybios ateista volt.⁶⁹⁴ Valószínűbb azonban, hogy csak a hagyományos vallást, azaz a költők istenképét (lásd a tragédiákra való utalást⁶⁹⁵) és az állami kultuszt utasította el, mint koholmányt. Másfelől viszont úgy gondolja, hogy létezik egy az embernél nagyobb hatalom, amely aktív módon avatkozik be a világ eseményeibe: ezt láthatjuk a *tyché*-vel kapcsolatos felfogásában.

ingatag, hajlamos jogtalanság elkövetésére, oktan gyűlölködés és vad szenvedély tölti el – nincs más hátra, mint hogy homályos félelem és szorongó hangulat keltésével tartsuk féken. Így tehát azt gondolom, hogy a régiek az istenfogalmat és az alvilágról alkotott elképzeléseket nem meggondolatlanul, nem is öletszerűen terjesztették el a tömegek között – inkább a maiak azok, akik meggondolatlan és értelmetlen módon kiküszöbölik ezeket.” (ford. HAHN 1975; Μεγίστην δέ μοι δοκεῖ διαφορὰν ἔχειν τὸ Ρωμαίων πολιτεῦμα πρὸς βέλτιον ἐν τῇ περὶ θεῶν διαλήψει. καὶ μοι δοκεῖ τὸ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὀνειδιζόμενον, τοῦτο συνέχειν τὰ Ρωμαίων πράγματα, λέγω δὲ τὴν δεισιδαιμονίαν· ἐπὶ τοσοῦτον γὰρ ἐκτετραγώδηται καὶ παρεισῆκται τοῦτο τὸ μέρος παρ’ αὐτοῖς εἰς τε τοὺς κατ’ ἰδίαν βίους καὶ τὰ κοινὰ τῆς πόλεως ὥστε μὴ καταλιπεῖν ὑπερβολήν. ὁ καὶ δόξειεν ἂν πολλοῖς εἶναι θαυμάσιον. ἐμοὶ γε μὴν δοκοῦσι τοῦ πλήθους χάριν τοῦτο πεποιηκέναι. εἰ μὲν γὰρ ἦν σοφῶν ἀνδρῶν πολιτεῦμα συναγαγεῖν, ἴσως οὐδὲν ἦν ἀναγκαῖος ὁ τοιοῦτος τρόπος· ἐπεὶ δὲ πᾶν πλήθος ἐστὶν ἐλαφρόν καὶ πλῆρες ἐπὶ θυμῶν παρανόμων, ὀργῆς ἁλόγου, θυμοῦ βιαίου, λείπεται τοῖς ἀδύλοις φόβοις καὶ τῇ τοιαύτῃ τραγῳδίᾳ τὰ πλήθη συνέχειν. διόπερ οἱ παλαιοὶ δοκοῦσί μοι τὰς περὶ θεῶν ἐννοίας καὶ τὰς ὑπὲρ τῶν ἐν ἄδου διαλήψεις οὐκ εἰκῇ καὶ ὥς ἔτυχεν εἰς τὰ πλήθη παρεισαγαγεῖν, πολὺ δὲ μᾶλλον οἱ νῦν εἰκῇ καὶ ἁλόγως ἐκβάλλειν αὐτά.).

⁶⁹³ Pol. X 11; 14.

⁶⁹⁴ VAN HOOFF (1977, 101–28; 116) az euhémerizmus elfogadójának és így ateistának mondja akárcsak Nestle; Ziegler és Mioni szerint ugyancsak ateista vagy legalábbis szkeptikus Polybios: PÉDECH (1965, 35–68, 35–6).

⁶⁹⁵ Pol. VI 56. 7; 10.

Tyché

Polybios művének egyik legfontosabb és leginkább vitatott jelentésű fogalma *tyché*. A szó köznévként szerencsét, véletlent, sorsot jelent, de egyúttal a szerencse istennőjének is a neve, aki jelentős befolyást gyakorolhat az emberek életére. Arra vonatkozóan, hogy pontosan mit jelent *tyché* Polybiosnál, egymástól jelentősen eltérő vélemények születtek. A meghatározás nehézsége abból fakad, hogy Polybios művének egyes helyein úgy tűnik, hogy a szó pusztán véletlent jelent, máshol viszont isteni gondviselést, egy értelmes erőt, amely a rosszat bünteti és a jót segíti érvényesülni, vagy a világ eseményeibe felismerhető erkölcsi szempontok nélkül beavatkozó hatalmat; megint máskor pedig olyan eseményeknél hivatkozik Polybios *tyché*-re, amelyeknek nem ismerjük az okát. Ebből kiindulva van olyan történész, aki szerint nem lehet egységes fogalomnak tekinteni a *tyché* polybiosi használatát (Walbank⁶⁹⁶). Ez azt jelentené, hogy Polybios a korabeli közfelfogás homályos és ellentmondásos elképzelését követte. Más vélemény szerint (Roveri⁶⁹⁷) *tyché* egyszerűen az ismeretlen tényező a történelemben: mindennek van oka, azonban ez az ok nem mindig ismerhető fel, és Polybios ilyen esetben *tyché*-re hivatkozik – amely tulajdonképpen a hagyományos istenek szerepét veszi át. Megint mások úgy gondolják, hogy a polybiosi *tyché* elsősorban az isteni gondviselésnek, a sztoikus *pronoíá*-nak feleltethető meg, amely kiismerhetetlen azok számára, akik nem bölcsek, és sokszor az egyes ember szempontjából rosszindulatúnak is tűnik (Hirzel, Pédech⁶⁹⁸). Voltak olyan próbálkozások a polybiosi *tyché*-fogalom ellentmondásainak feloldására, amelyek a hatalmas történetírói mű megírásának különböző fázisaira hivatkoztak: *tyché* különböző jelentéseit Polybios különböző életszakaszaihoz utalták (Von Scala, Cuntz, Laqueur, Eckstein).⁶⁹⁹ Hau úgy gondolja,⁷⁰⁰ hogy Polybios akkor hivatkozik *tyché*-re, amikor érzelmi hatást akar gyakorolni, azaz amikor hangsúlyozni akarja, hogy egy jelentős és/vagy váratlan esemény, illetve események véletlen egybeesése tör-

⁶⁹⁶ WALBANK (2007, 349–55).

⁶⁹⁷ ROVERI (1982, 297–326).

⁶⁹⁸ HIRZEL (1877–1883. II 862–73); PÉDECH 1965.

⁶⁹⁹ VAN HOOFF (1977, 103) és HAU (2011, 183–207) ismertetik a különböző nézeteket.

⁷⁰⁰ HAU (2011).

tént: tehát a fogalmat mint retorikai eszközt használja. Ezért Polybios nem foglalkozik *tyché* természetével vagy motivációjával. Csak annyit lehet a polybiosi *tyché*-ről megállapítani, hogy mindazt jelenti, ami az ember hatalmán, értelmén és eszközein túl van. Mégis úgy gondolja Hau, hogy Polybios számára *tyché* több mint egy retorikai eszköz: a történetíró *tyché*-t valós léttel bíró hatalomnak tartja. Végül van egy történész (Brouwer),⁷⁰¹ aki úgy látja, hogy két alapjelentése van *tyché*-nek Polybiosnál: egyrészt ha *tyché*-nek tulajdonítunk valamit, az azt jelenti, hogy nem ismerjük az okokat, másrészt a történelemben és az életben ható aktív erőt, tkp. istent jelöli. Ezt a két aspektust pedig sztoikus perspektívából összebékíthetőnek tartja ez a felfogás.

Véleményem szerint is közös nevezőre lehet hozni a fogalom különböző jelentéseit: lényegét tekintve *tyché* egy kifürkészhetetlen transzcendens hatalom (amely, még ha jó is, nem mindig tűnik az egyes ember szempontjából pozitívnak). *Tyché* tehát nem csupán a véletlen vagy a szerencse vagy az ismeretlen tényező a történelemben, nem is csupán a megszemélyesített szerencse vagy véletlen, hanem egy sajátos tulajdonságokkal rendelkező hatalom, amelyhez sajátos módon kell viszonyulni. A következő megfontolások igazolják a fogalomnak ezt az értelmét, és további jellemzőit mutatják be. Először is művének kezdetén (I 1, 2) azt írja Polybios, hogy az a történelemmel való foglalkozás legfőbb célja, hogy megtanuljunk méltósággal viselni *tyché* változásait.⁷⁰² Ez azt jelenti, hogy egyrészt be kell látnunk, hogy a világban *tyché* (akarata) érvényesül: azaz tudatában kell lennünk, hogy nem mindig vagyunk képesek felismerni a racionális okokat egy-egy esemény mögött, és ezért nem szabad túlságosan bízunk számításainkban, várakozásainkban. Másrészt – és az előzőekből következően – meg kell tanulnunk rendkívüli helyzetben is (amely rendkívülisége miatt

⁷⁰¹ BROUWER (2011, 111–32).

⁷⁰² Pol. I 1. 2: „...mivel pedig nemcsak egyesek, és nem is mellékesen, hanem úgyszólván minden történetíró ezzel (ti. a történetírás dicséretével) kezdi és fejezi be; megállapítják, hogy a politikai tevékenységre felkészítő nevelés és tanítás legvalóságosabb formája a történelem tanulmányozása; a mások sorsfordulatainak az emlékezetbe idézése pedig a legerősebb sőt az egyedüli tanító a sors változásainak önérzettel való elviselésére...” (ἐπεὶ δ’ οὐ τινὲς οὐδ’ ἐπὶ ποσόν, ἀλλὰ πάντες ὡς ἔπος εἰπεῖν ἀρχὴ καὶ τέλει κέχρηται τοῦτο, φάσκοντες ἀληθινωτάτην μὲν εἶναι παιδείαν καὶ γυμνασίαν πρὸς τὰς πολιτικὰς πράξεις τὴν ἐκ τῆς ἱστορίας μάθησιν, ἐναργεστάτην δὲ καὶ μόνην διδάσκαλον τοῦ δύνασθαι τὰς τῆς τύχης μεταβολὰς γενναίως ὑποφέρειν τὴν τῶν ἄλλοτρίων περιπετειῶν ὑπόμνησιν...).

*tyché*nek is köszönhető) kordában tartani az emócióinkat (hogy ti. ne legyünk könnyörtelenek, önteltek, vagy éppen reményvesztettek). Ennek szemléltetéseként Polybios művének számos helyén megfigyelhetjük, hogy minden kiemelkedő politikusra és katonai vezetőre jellemző, hogy mértéket tartanak sikerük csúcán és balsorsukban egyaránt. Sohasem válnak gőgössé vagy elkeseredetté, mivel tudják, hogy *tyché* kegye kiszámíthatatlan. Így például az idősebb Scipio Africanust hispániai sikerei hatására az ibérek királyként üdvözölték. Scipio viszont uralkodott önmagán és visszautasította ezt a megiszteltetést, amelyet *tyché* adott meg neki.⁷⁰³ Később, a zámai csatát követő békekötés során Scipio nem szabott túl szigorú békefeltételeket, kíméletes volt a legyőzöttekkel, mert szem előtt tartotta *tyché* kiszámíthatatlanságát.⁷⁰⁴ Az I. pun háború legendás hadvezérének, Atilius Regulusnak a története is *tyché* kiszámíthatatlanságát példázza. Regulus azonban nem jó hadvezér, esete figyelmeztetésül szolgál. Miután ugyanis Regulus partra szállt Afrikában, és sikereket ért el a karthagói hadsereggel szemben, a békekötés során kérlelhetetlenül, elbizakodottan viselkedett, ezért kiújultak a hadműveletek, melyek a rómaiak teljes vereségével végeztek. Polybios szerint az a tanulsága Regulus esetének, hogy nem szabad bízunk *tyché*ben, és ezért nem szabad szerencsés helyzetben könnyörtelennek lenni a legyőzöttekkel szemben.⁷⁰⁵ A XXXVIII. könyvben egymás után háromszor is megfogalmazódik az a gondolat, hogy a nagy és kiváló embert az jellemzi, hogy tisztában van a szerencse forgandóságával, és ezért

⁷⁰³ Pol. X 40. 9: „a szerencse a segítségére sietett... uralkodott magán és visszautasította... amit a szerencse felajánlott neki, elutasította.” (τῆς τύχης αὐτῷ συνεκδραμούσης... ἐν ἑαυτῷ διέμεινε καὶ παρητεῖτο... ὑπὸ τῆς τύχης αὐτῷ δεδομένον ἀπηξίωσε); az egész szakaszt lásd idézve *A lelki nagyság fogalma* című fejezetben, a 450. jegyzetben.

⁷⁰⁴ Pol. XV 17. 4: „Azt mondta (Scipio), hogy önmagukra, a szerencsére és az emberi dolgokra való tekintettel döntött úgy, hogy velük kíméléssel bánik, a helyzettel pedig a *lelki nagysághoz* illő módon.” (αὐτῶν δὲ χάριν ἔφησε καὶ τῆς τύχης καὶ τῶν ἀνθρωπίνων κεκρίσθαι σφίσι πρῶως χρῆσθαι καὶ μεγαλοψύχως τοῖς πράγμασι.).

⁷⁰⁵ Pol. I 35, 2–3: „A szerencsével szembeni bizalmatlanság szükségszerűsége, különösen ha jól megy a sorunk, mindenki számára egészen nyilvánvalóvá vált akkor Marcus balszerencséje révén: aki ugyanis kevéssel korábban nem volt hajlandó a szánalomra és a megbozósításra a lába elé borulókkal szemben, az, miután elhurcolták, a saját megmeneküléséért könyörgött náluk.” (καὶ γὰρ τὸ διαπιστεῖν τῇ τύχῃ, καὶ μάλιστα κατὰ τὰς εὐπραγίας, ἐναργέστατον ἐφάνη πᾶσιν τότε διὰ τῶν Μάρκου συμπτωμάτων· ὁ γὰρ μικρῷ πρότερον οὐ διδοὺς ἔλεον οὐδὲ συγγνώμην τοῖς πταίοουσιν παρὰ πόδας αὐτὸς ἤγετο δεησόμενος τούτων περὶ τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας.).

mérsékletet tanúsít.⁷⁰⁶ Polybios tehát általánosságban is megfogalmazza, és számos példán keresztül is kifejezésre juttatja, hogy az emberi nagyság (*megalopsychia*) a *tyché*vel szembeni helyes magatartásban áll.⁷⁰⁷ Az ember-eszménynek *tyché*hez kötése különös fontosságot ad *tyché* fogalmának: azt valószínűsíti, hogy a polybiosi *tyché* nem csupán a köznyelv homályos kifejezése vagy egy retorikai eszköz, hanem transzcendens hatalom. Ez a hatalom nem irányít mindig minden eseményt, de alapvető fontosságú az emberi életben és a történelemben.

Művének elején Polybios egy másik érdekes kijelentést is tesz, amely segít bennünket abban, hogy világosabban lássuk *tyché* fogalmát. Azt mondja, hogy művének fő témája, hogy megmutassa, hogyan tudták a rómaiak hatalmuk alá vetni csaknem az egész lakott világot.⁷⁰⁸ Polybios szerint a rómaiak ezt államuk alkotmányának és hagyományainak köszönhetően tudták elérni. Néhány sorral lejjebb⁷⁰⁹ viszont azt állítja Polybios, hogy a Római Birodalom létrehozása *tyché* műve volt. (Mindен bizonnyal itt a szó isteni erőt, végzetet vagy gondviselést, azaz egy tudatos erőt jelent.) Úgy tűnik, hogy a két kijelentés nincs ellentmondásban egymással, hanem kiegészítik egymást. A legvalószínűbb értelmezés, hogy a magyarázatoknak Polybios művében több szintje is van.⁷¹⁰ A *tyché*re való hivatkozás nem zárja ki, hogy racionális okokat is keressen a történetíró.⁷¹¹ *Tyché* nem sze-

⁷⁰⁶ Pol. XXXVIII 20. 1; 3; XXXVIII 22. 2; XXXVIII 21. 3: ezeket a részeket lásd idézve *Az emóciók megjelenítése* című fejezetben, a 631–3. jegyzetekben.

⁷⁰⁷ Például Pol. X 40. 9; XV 17. 4: lásd fenn idézve a 703. és 704. jegyzetben; Pol. XXXVIII 21. 3: lásd idézve *Az emóciók megjelenítése* című fejezetben, a 633. jegyzetben.

⁷⁰⁸ Pol. I 1. 5: „Hogyan és milyen államformának köszönhetően került csaknem az egész lakott világ nem egészen 53 év alatt a rómaiak egyedüli uralma alá...” (πὼς καὶ τίνι γένει πολιτείας ἐπικρατηθέντα σχεδὸν ἅπαντα τὰ κατὰ τὴν οἰκουμένην οὐχ ὅλοις πεντήκοντα καὶ τρισὶν ἔτεσιν ὑπὸ μίαν ἀρχὴν ἔπεσε τὴν Ῥωμαίων...).

⁷⁰⁹ Pol. I 4. 1; 4: „A szerencse a lakott világ csaknem valamennyi eseményét egy irányba fordította, és mindent arra kényszerített, hogy egy és ugyanazon cél felé tartson... Azt gondoltam, hogy mindenképpen szükséges, hogy ne hagyjuk említetlenül és vegyük figyelembe a szerencse legszebb és egyszersmind leghasznosabb művét.” (ἡ τύχη σχεδὸν ἅπαντα τὰ τῆς οἰκουμένης πράγματα πρὸς ἓν ἔκλινε μέρος καὶ πάντα νεύειν ἡνάγκασε πρὸς ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν σκοπὸν... παντελῶς ὑπέλαβον ἀναγκαῖον εἶναι τὸ μὴ παραλιπεῖν μηδ’ ἐᾶσαι παρελθεῖν ἀνεπιστάτως τὸ κάλλιστον ἅμα δ’ ὠφελιμώτατον ἐπιτήδευμα τῆς τύχης.).

⁷¹⁰ Így gondolja többek között GREEN (1990, 273) és HAU (2011, 191).

⁷¹¹ Sőt fő feladatának tartja, hogy racionális okokat keressen, amelyeket leginkább a fontos személyek döntéseiben (és a végső elemzésben jellemükben) vagy a politikai intézményekben vagy a földrajzi környezetben vagy a katonai szakértelemben vagy a katonai eseményekben talál meg.

mélyesen és közvetlenül avatkozik be az eseményekbe, hanem a történelmi események mögött hat, mint egy isteni erő.⁷¹² Az okok kutatásában ennek a két szintnek a megkülönböztetése nem Polybiosnál történik először, hanem már a hérodotosi oknyomozásra is jellemző, hogy a természetes, emberi okok mellett transzcendens vagy metafizikai okok is hatnak, bár Hérodotos nem *tyché*ről, hanem az istenségről (*to theion*) beszél (illetve más kifejezéseket is használ). Ráadásul ez a hérodotosi istenség hasonló a polybiosi *tyché*hez, amennyiben olykor az igaz ügyet vagy az igazságos embert segíti, máskor viszont érthetetlen, sőt rosszindulatú erőnek tűnik, és a legfőbb sajátossága, hogy kiszámíthatatlan. A vele szembeni helyes magatartást is hasonlóan mutatja be Hérodotos, mint Polybios. (Arra vonatkozóan, hogy Polybios felfogása a *tyché*ről sokat köszönhet Hérodotosnak, bizonyítékul szolgálhat, hogy Polybios nyelvhasználata, kifejezésmódja a *tyché*ről szóló részekben a hérodotosi, hasonló mondanivalójú helyek nyelvezetéhez hasonlít. Van például olyan hely Polybios művében, ahol azt állítja, hogy *tyché* irigy – ahogyan Hérodotos is irigynek mondja az istenséget.⁷¹³)

Abban sem egyedülálló Polybios, hogy *tyché* ilyen fontos szerepet tölt be világnézetében. A hellenisztikus korban *tyché* kultusza az egész görög világban elterjedt. Bár már az archaikus korban is tisztelték, a III. századtól erősödött meg a szerepe az állami vallásban a hagyományos istenek mellett. Polybioson kívül más történetíróknál is fontos szerepet kapott, az egyes szerzők viszont különböző sajátosságokat tulajdonítanak neki, és különbözőképpen látják a vele szembeni helyes magatartást. Polybios *tyché*-képének lényeges vonása, hogy *tyché* jellemzően nem az, aki egyeseket érdemeitől függetlenül nagyra tesz (mint például az Alexandrosszal szemben ellenséges történetíróknál). *Tyché* nem városvédő istenség és nem is egy a hagyományos istenek közül (mint például Timaiosnál vagy Halikarnassosi Dionysiosnál), hanem az egyedüli isteni hatalom, amit a történetíró elismer (amint fent olvasható, a vallás hagyományos formáját egy hasznos hazugságnak mondja az állami vezetők részéről). *Tyché* a történelem és az élet

⁷¹² Úgy tűnhet, hogy ezzel az értelmezéssel ellentétben áll Polybiosnak az a kijelentése (XXXVI 17), hogy csak ott elfogadható *tyché*re vagy a sorsra vagy istenre hivatkozni a történetírónak, ahol lehetetlen vagy rendkívül nehéz a természetes okokat feltárni. Ez a kijelentés azonban valószínűleg az oknyomozás emberi szintjére vonatkozik: ha lehetséges, fel kell tárni a természetes okokat. A természetfeletti okokra hivatkozás pedig két módon történhet: ha a természetes okok nem feltárhatók, és ha ezek mellett hivatkozunk rájuk.

⁷¹³ Pol. XXXIX 8. 2.

eseményei mögött hat mint egy olyan hatalom, akivel az embernek mindig számolnia kell: fel kell készülni kiszámíthatatlanságára. Továbbá nem imákkal, szertartásokkal lehet hozzá fordulni, hogy (a részben neki tulajdonítható) sikerben, gazdagságban, megtiszteltetésben részesüljünk, hanem megfelelő magatartással, mérséklettel enyhíthetünk a neki való kiszolgáltatottságunkon.

Összegzés

Az elmondottakból kitűnik, hogy található egy közös teológiai gondolat Panaitiosnál és Polybiosnál. Mindketten fontos szerepet tulajdonítottak *tychének/fortunának* az emberi életben, habár *tyché/fortuna* jelentése, illetve lényege különböző náluk: Polybios szemében egy valódi léttel bíró transzcendens hatalomnak tűnik, míg Panaitios szerint inkább a véletlent vagy az élet ismeretlen, előre nem látható elemét jelenti. Amellett, hogy mindketten fontos szerepet tulajdonítanak *tychének/fortunának* az ember életében, számos hasonlóságot láthatunk Panaitios és Polybios felfogásában *tyché/fortuna* jellemzőire, illetve a vele szembeni helyes magatartásra vonatkozóan. Először is az embernek mindig számolnia kell *tyché/fortuna* kiszámíthatatlanságával. Továbbá *tyché/fortuna* nem csupán egy olyan adottság, amelyhez passzívan viszonyul az ember, és csak elviseli, bármit is kap tőle, hanem kihívást jelent, próbára teszi az embert: teszteli erkölcsiségét, emberi nagyságát. Mindkettőjük szerint a helyes magatartás megállapításához figyelembe kell venni *tychét/fortunát*. Az embernek szüksége van *tychére/fortunára* ahhoz, hogy megvalósítsa az erényt és elérje a boldogságot, mégis felül kell emelkednie a tőle származó javakon. Ezek a gondolatok mind a két szerzőnél a hagyományos vallás iránti szkepszissel párosulnak.

ÖSSZEFOGLALÁS

Panaitios filozófiájának rekonstruálása

Panaitios etikai újításainak négy alappillérét különböztettem meg: a külső javak bevonását a valódi javak közé, az egységes, racionális lélek helyett két lelki képesség megkülönböztetését, az erények újradefiniálását és azt a nézetet, hogy az erkölcsi jó az érzékszervek számára is megnyilvánul. Az *igazságos hatalomgyakorlás teóriája* című fejezetben elsősorban az igazságosság fogalmának felrajzolására, az igazságosság és a *megalopsychia* összefüggéseinek tisztázására, végül az erkölcsi jó és a valódi haszon egybeesésének bemutatására került sor. A *megalopsychiát* tárgyaló fejezetben elsősorban ennek az erénynek a lényegét, valamint a külső javakhoz, az emóciókhoz és az igazságossághoz való viszonyát mutattam be. A *prepon* vizsgálatának szentelt fejezetben a *kalomnak* és a *preponnak* az összefüggését, a *sóphrosyné* tartalmát, az ember négy *prosópon/personá*járól szóló gondolatokat, valamint az *eutaxiával* és az *enkairiával* kapcsolatos nézeteket rekonstruáltam. Itt tárgyaltam még azt az (ehhez a gondolatkörhöz tartozó) tanítást is, miszerint az emberek véleményét figyelembe kell vennünk annak érdekében, hogy önismeretre és erényekre tegyünk szert, és hogy nagy tetteket tudjunk véghezvinni. Az ezt követő fejezetben az emóciók megítélését, a velük szembeni helyes magatartást mutattam be, eközben a panaitiosi nézeteket más filozófusok és filozófiai iskolák tanításával vetettem össze. Az utolsó fejezetben Panaitios teológiai vonatkozású nézeteit tárgyaltam: a világ tűzzé válásáról (*ekpyrósizis*) szóló elmélet tagadását, a jóslás visszautasítását és a hagyományos istenkép elvetését. Kísérletet tettem a három témát összekötő pozitív gondolat feltárására: bemutattam a végzettel, illetve a gondviseléssel kapcsolatos panaitiosi gondolatokat, amelyekben a véletlen és a szabad akarat több szerepet kap, mint a korai Sztoában.

Polybios művére vonatkozó megállapítások

A Panaitios és Polybios életét és műveik keletkezését bemutató fejezetek a két szerzőre vonatkozó testimóniumok vizsgálata révén arra az eredményre jutottak, hogy már a 140-es években feltételezhetők a Polybios és Panaitios közötti eszmecserék. Ennek az évtizednek a közepén Panaitios már ismert filozófus, aki már minden bizonnyal kidolgozta a Sztoát megújító gondolatait, és talán már a fő művét írta. Polybios pedig már jóllehet az ötvenes éveiben van, művén azonban még több mint két évtizedig dolgozik ezután, így bőven van lehetősége, hogy új gondolatokkal gazdagítsa azt. A Polybios filozófiai műveltségét ismertető fejezet arra az eredményre jutott, hogy a történetíró ismerte Platón, az Akadémia és egyes peripatetikus filozófusok tanítását legalább néhány kérdéskörben, a sztoikus etika nézetei, fogalmai pedig rendszeresen megjelennek a műben. Ez kellőképpen bizonyítja filozófiai érdeklődését, legalábbis a politika, a gyakorlati etika területén, tehát éppen ott, ahol Panaitios munkásságának döntő része is folyt. Azok az információk, amelyeket a bevezető fejezetekben kettejük életútjáról és Polybios filozófiához való viszonyáról ismertettem, lehetségesnek, sőt valószínűnek mutatják, hogy a történetíró etikai–politikai gondolkodására hatást gyakorolt a rhodosi filozófus.

Az igazságos hatalomgyakorlás teóriája című fejezetben először is azt bizonyítottam, hogy a Római Birodalom igazságosságát igazoló elméletet joggal tulajdonítjuk Panaitiosnak. A fejezet második felében pedig az nyert igazolást, hogy Polybios hasonlóképpen gondolkodott a Római Birodalom igazságosságáról, mint Panaitios, mert – bár az egész teóriát összefüggően sehol nem fejt ki – megjelenik nála az elmélet valamennyi lényeges eleme. *Először* is kimutatható a műből, hogy Polybios szerint létezik objektív és abszolút igazságosság: ezt maga a természet jelöli ki, és ez az igazságosság több helyen egybeesik a hasznossággal. Létezik tehát olyan haszon, mely mindenki számára az, amelyet viszont meg kell különböztetni a látszólagos haszontól. Ez a gondolat pedig a panaitiosi elmélet alapja, megfogalmazásának feltétele, mivel csak ennek elfogadása mellett lehetséges azt állítani, hogy az uralom, az alávetettség mindkét fél számára igazságos és hasznos lehet. Emellett párhuzamosság látható Polybios és Panaitios gondolkodásában a körülmények figyelembevételének tanítását és a lelki nagyságról

vallott elképzeléseiket illetően is. *Másrészt* Polybios kiválóbbnak mondja Rómát a többi államnál törvényei, hagyományai, polgárainak erényei (első-sorban az igazságosság erénye) és katonai kvalitásai tekintetében. Így Rómára nézve teljesül a panaitiosi elmélet azon tétele, hogy akkor igazságos az alávetettség, hogyha a kiválóbbnak vannak a kevésbé kiválók alávetve. *Végül* igazoltam azt is, hogy Polybios hasznosnak tartja az alattvalók számára, hogy római uralom alatt élnek – a béke, a rend, a nyugalom, a gazdasági előnyök miatt, de az igazságosság érvényesülése és a polgárok erkölcsi emelkedése miatt is. Így érvényesül a műben a panaitiosi elmélet másik legfontosabb eleme, mely szerint az igazságos uralom az alávetettek hasznát is szolgálja, mert azokat jobbra, igazságosabbá teszi. Mindezek alapján kijelenthetjük, hogy Polybios a panaitiosi teóriának megfelelően gondolkodott Róma és a függésbe került államok viszonyáról.

A *megalopsychia*-fogalom vizsgálata először is azt állapította meg, hogy a szó sokkal gyakrabban fordul elő, és sokkal összetettebb jelentéstartalommal bír Polybiosnál, mint az őt megelőző nem-filozófiai irodalomban. Ezt követően megállapítást nyert, hogy Polybios nemcsak úgy használja a fogalmat, mint a korábbi köznyelv, hanem a filozófiai nyelvhasználat egészére jellemző értelemben is: a nem-filozófus írók közül ugyanis először nála jelent a szó mérsékletet a jó- és balsorsban. Azoknak a passzusoknak vizsgálatából, melyekben a *megalopsychia* összetett fogalomnak tűnik, azt sikerült igazolni, hogy a *megalopsychia* polybiosi koncepciója legközelebb Panaitios felfogásához áll. Először is abban különbözik az aristotelési és a korai sztoikus *megalopsychia*-fogalomtól, hogy Polybiosnál a *megalopsychia* a közösség javára végrehajtott nagy tettekben nyilvánul meg. Ezután lényeges eleme az emócióknak az értelem alá rendelése és az ebből következő mérséklet, valamint a legyőzött ellenséggel szembeni kímélet, szelídség. Továbbá hogy az elismerés vagy tekintély (*timé*) nem célja, sőt azt a *megalopsychos* kevésbe veszi (mint általában a szerencsejavadat), de mégis megkapja a közösségtől, így pedig hasznat is jelent az erény. Végül pedig a külső javakat azért veszi kevésbe a *megalopsychos*, mert azok (a szerencse forgandósága miatt) mulékonyak, megbízhatatlanok (nem azért mert értéktelenek vagy jelentéktelenek). Mindezeknek az elemeknek a megléte pedig a panaitiosi *megalopsychia*-fogalomhoz teszi hasonlóvá a polybiosit.

Megállapítható, hogy párhuzam van Panaitiosnak a *prepon*mal kapcsolatos nézetei és Polybios művében olvasható több leírás között. *Először is* Polybios gyakran bemutatja az erényes vagy vétkes cselekvésnek az emberekre gyakorolt hatását: kihangsúlyozza, hogy ez a hatás jelentős hasznot hozhat vagy kárt okozhat. *Másodszor* a polybiosi mértékletesség fogalmában sok hasonlóságot fedezhetünk fel a panaitiosi koncepcióval. A mértékletesség Polybiosnál is az egyéniség összhangjában, rendezettségében nyilvánul meg, aminek feltétele, hogy figyelembe vegyük egyéni adottságainkat, körülményeinket (az alkalmas időpontra és helyre, illetve sorrendre is tekintettel kell lennünk), társadalmi pozíciónkat; az erény megvalósulása esetén pedig kiváltja az emberek tetszését. *Harmadszor*: Panaitios alapvető gondolata, hogy az erény az érzékszervek számára is megnyilvánul. Számos helyen láthatjuk Polybiosnál is, hogy a *prepon* fogalma az erkölcsi jó külső megjelenését jelenti, és a két fogalom szorosan összetartozik. *Negyedszer* Polybiosnál a *prepon* mellett, hogy az erkölcsi jóval egybeesik, több helyen a hasznossággal is egybevág: így összeköti a két fogalmat. Panaitios szerint ez a haszon egyrészt az lehet, hogy meg tudjuk valósítani az erényt (az emberek „visszajelzése” segít ebben), másrészt elismerésre, tekintélyre teszünk szert (ami elsősorban a vezető szerep elnyeréséhez, megtartásához szükséges). Polybiosnál az erényből származó haszonnak mindkét formája megjelenik. Mindezek alapján kijelenthető, hogy a *prepon* koncepciója hasonló Polybiosnál és Panaitiosnál.

Az emóciók megjelenítése című fejezetben elemzett szövegrészek azt példázzák, hogy azokon a helyeken, ahol Polybios részletesebb képet ad az emóciókkal kapcsolatban, és nem csak pusztán meglétüket állapítja meg egy-egy történelmi szereplőnél, felfogása leginkább a sztoikus vagy a panaitiosi nézetekkel hozható párhuzamba. Először azt igazoltam polybiosi részletekkel, hogy az emóciók csaknem mindig nagyon negatív megítélést kapnak. Ugyancsak az emóciók helytelenítését mutatja az is, hogy soha nem hiányolja Polybios, hogy valaki a helyes mértéktől elmaradna emócióiban, és nem is dicséri az emóciókat. A legtöbbször teljességgel elítéli az emóciókat, nem pedig csak túlzott voltukat kárhoztatja. Ennyiben a sztoikusokhoz hasonlóan, Platónról és Aristoteléstől (sőt Panaitiosról is) eltérően gondolkodik az emóciók megjelenítése során, akárcsak abban a tekintetben, hogy az emóciók meglétét csaknem mindig azonosnak tekinti

az értelmetlen cselekvéssel (Platónnál és Aristotelésnél az emócióktól motivált cselekvés nem feltétlenül ellentétes az értelmes cselekvéssel). Ugyanígy a Sztoa felfogásával rokon, hogy egyes szövegrészekben az emóciókat azonosnak veszi egy helytelen ítélettel (illetve az ítélet közvetlen következményének tartja őket), továbbá néhány helyen vétkeknek tekinti az emóciókat, melyeket helyes érveléssel, a gondolkodás megváltoztatásával szüntethetünk meg. Az emóciók leírása során több helyen alkalmazott fogalmak (*hormé*, *kathékon*, *homologumenon*) a sztoikus vagy a panaitiosi gondolkodás tipikus kifejezései. A mértékletesség összekötése az *eukairia/eutaxiá*val vagy a közösség érdekének hangsúlyozásával, valamint az emóciók feletti kontroll összekapcsolása a *megalopsychiá*val a panaitiosi gondolkodással teszi rokonná Polybios leírását, akárcsak az a nézet, hogy a szerencse áldásai vagy csapásai között – a szerencsejavak esetlegessége miatt – a mértéktartás, az emóciók korlátozása a helyes magatartás. Ezenkívül mindketten hangsúlyosan foglalkoznak a vezető szerepet betöltő emberrel, akitől megkövetelik, hogy emelkedjen felül emócióin, hogy képes legyen a közösség érdekében nagy tettek végrehajtására. Összegezve annyit állapíthatunk meg, hogy az emóciók megjelenítése Polybiosnál sokkal kevésbé feleltethető meg a platóni, aristotelési vagy az epikurosi nézeteknek, mint a sztoikus és a panaitiosi filozófia idevágó gondolatainak.

Az utolsó fejezetben megállapítást nyert, hogy található egy közös teológiai gondolat Panaitiosnál és Polybiosnál. Mindketten fontos szerepet tulajdonítottak *tychének/fortunának* az emberi életben, habár *tyché/fortuna* jelentése, illetve lényege különböző náluk: Polybios szemében egy valódi léttel bíró transzcendens hatalomnak tűnik, míg Panaitios szerint inkább a véletlent vagy az élet ismeretlen, előre nem látható elemét jelenti. Amellett, hogy mindketten fontos szerepet tulajdonítanak *tychének/fortunának* az ember életében, számos hasonlóságot láthatunk Panaitios és Polybios felfogásában *tyché/fortuna* jellemzőire, illetve a vele szembeni helyes magatartásra vonatkozóan. Először is az embernek mindig számolnia kell *tyché/fortuna* kiszámíthatatlanságával. Továbbá *tyché/fortuna* nem csupán egy olyan adottság, amelyhez passzívan viszonyul az ember, és csak elviseli, bármit is kap tőle, hanem kihívást jelent, próbára teszi az embert: teszteli erkölcsiségét, emberi nagyságát. Mindkettőjük szerint a helyes magatartás megállapításához figyelembe kell venni *tyché/fortunát*. Az embernek szüksége van

tychére/fortunára ahhoz, hogy megvalósítsa az erényt és elérje a boldogságot, mégis felül kell emelkednie a tőle származó javakon. Ezek a gondolatok mind a két szerzőnél a hagyományos vallás iránti szkepszissel párosulnak.

Mindent egybevetve azt állapíthatjuk meg, hogy hasonlóan gondolkodott Panaitios és Polybios a Római Birodalom igazságosságát, a *megalopsychia* erényének tartalmát, azaz az emberi nagyság jelentését illetően, valamint a *sóphrosyné* tartalmára, és részben az emóciók megítélésére vonatkozóan is. Ezenkívül mind a ketten úgy gondolták, hogy az erkölcsi jó megnyilvánul a külső szemlélő számára, és kiváltja az emberek elismerését, továbbá hogy a helyes magatartás függ attól, hogy ki és milyen körülmények között cselekszik, valamint hogy a szerencsejavak múlandóságuk, megbízhatatlanságuk miatt kevésre becsülendők. Végül hasonló vonások találhatók a két szerzőnél *tychének/fortunának* az emberi életben betöltött szerepére vonatkozóan is.

Azáltal, hogy kimutattuk, hogy panaitiosi gondolatok vannak jelen Polybiosnál, egyrészt a filozófia mint szaktudomány fogalmainak szélesebb körű elterjedését igazoltuk. Másrészt pedig módosultak, bővültek a történetíró gondolkodásáról, szemléletmódjáról való ismereteink. Ha ugyanis egy történetíró magáévá tesz egy koncepciót, akkor egyes leírásait, értelmezéseit is módosítani fogja az új szemléletmód. Polybiosnak pedig egyik fontos vagy talán legfontosabb célja műve megírásával, hogy olvasóinak – elsősorban politikusoknak és katonai vezetőknél – olyan elgondolkodásra ösztönző anyagot adjon, amely (politikusi vagy hadvezéri kompetenciáik fejlesztése mellett) erkölcsi előrehaladásukat szolgálhatja. Éppen ezért etikai nézetei erősen befolyásolják leírásait, elemzéseit. Így Polybios művének értelmezésekor mindig számolnunk kell az esetleges panaitiosi hatással.

IRODALOMJEGYZÉK

Források

- Aeschines: *Orationes* (hrsg. von M. R. DILTS) Leipzig 1997 (Bibliotheca Teubneriana).
- Aristotle: *Nicomachean Ethics* (ed. by I. BYWATER) Clarendon Press 1993 (Oxford Classical Texts).
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und kommentiert von F. DIRLMEIER (Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung. Band 6. hrsg. von H. FLASHAR) Akademie Verlag Berlin 1991.
- Aristotle: *Politics* (ed. by D. ROSS) Clarendon Press 1957 (Oxford Classical Texts).
- Augustinus: *De civitate Dei. The city of god* (ed. P. G. WALSH) 6 Bände, Oxford 2005–2014.
- Cicero, M. Tullius: *Academicorum reliquiae cum Lucullo* (hrsg. von O. PLASBERG) Leipzig 1922 (Bibliotheca Teubneriana).
- Cicero, M. Tullius: *De divinatione, De fato, Timaeus* (hrsg. von R. GIOMINI) Leipzig 1975 (Bibliotheca Teubneriana).
- Cicero, M. Tullius: *De finibus bonorum et malorum libri V* (hrsg. von C. MORESCHINI) Stuttgart, Leipzig 2005 (Bibliotheca Teubneriana).
- Cicero, M. Tullius: *De officiis* (ed. by M. WINTERBOTTOM) Clarendon Press 1994 (Oxford Classical Texts).
- Cicero, M. Tullius: *De re publica* (hrsg. von K. ZIEGLER) Stuttgart, 1969⁷ (Bibliotheca Teubneriana).
- Cicero, M. Tullius: *De Re Publica, De Legibus, Cato Maior de Senectute, Laelius de Amicitia* (ed. by J. G. F. POWELL) Clarendon Press 2006 (Oxford Classical Texts).
- Cicero, M. Tullius: *Epistulae. vol. 1: Epistulae Ad Familiares* (ed. by W. S. WATT) Clarendon Press 1982² (Oxford Classical Texts).

- Cicero, M. Tullius: *Rhetorica. vol. 1. Libros de Oratore Tres* (ed. by A. S. WILKINS) Clarendon Press 1993 (Oxford Classical Texts).
- Cicero, M. Tullius: *Rhetorica. vol. 2: Brutus, Orator, De Optimo Genere Oratorum, Partitiones Oratoriae, Topica* (ed. by A. S. WILKINS) Clarendon Press 1993 (Oxford Classical Texts).
- Cicero, M. Tullius: *Tusculanae disputationes* (hrsg. von M. POHLENZ) Stuttgart 1918 (Bibliotheca Teubneriana).
- Diodori Bibliotheca Historica. vols. 1–6* (post I. BEKKER et L. DINDORF rec. F. VOGEL) Leipzig 1867–1906 (Bibliotheca Teubneriana).
- Demosthenes: *Orationes. vols. 1–4* (ed. by M. R. DILTS) Clarendon Press 2002–2009 (Oxford Classical Texts).
- Diogenes Laertius: *Vitae philosophorum libri. vols. 1–3* (hrsg. von M. MARCOVICH UND H. GÄRTNER) Stuttgart, Leipzig 1999–2002 (Bibliotheca Teubneriana).
- Isocrates: *Orationes. vols. 1–2* (hrsg. von G. E. BENSELER) Leipzig 1868–9 (Bibliotheca Teubneriana).
- Livy: *Ab urbe condita. vols. 1–6* (ed. by R. S. CONWAY, C. F. WALTERS, A. H. McDONALD, P. G. WALSH, R. M. OGILVY) Clarendon Press 1965–1999 (Oxford Classical Texts).
- LONG, A. A. - SEDLEY, D. N.: *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge University Press 1987.
- Lucian: *Opera. vols. 1–2* (ed. by M. D. MACLEOD) Clarendon Press 1972–1975 (Oxford Classical Texts).
- Lysias: *Orationes cum Fragmentis* (ed. by CHR. CAREY) Clarendon Press 2007² (Oxford Classical Texts).
- Panaetii Rhodii fragmenta. Collegit tertioque edidit M. VAN STRAATEN, Philosophia Antiqua 5, Leiden Brill 1946.*
- Panezio di Rodi. Testimonianze. Edizione, traduzione e commento a cura di F. ALESSE. Napoli 1997.*
- Pausanias: *Graeciae descriptiones. vols. 1–3* (hrsg. von M. H. ROCHA-PEREIRA) Leipzig 1989–1990: 2. verb. Aufl. (Bibliotheca Teubneriana).
- Plato: *Opera. vols. 1–4* (ed. by J. BURNET) Clarendon Press 1993 (Oxford Classical Texts)

- Plutarchus: *Moralia*. vols. 1–6 (hrsg. von W. R. PATON, M. POHLENZ, H. WEGEHAUPT, W. NACHSTÄDT, W. SIEVEKING, J. TITCHENER, K. HUBERT, H. DREXLER, R. WESTMAN, K. ZIEGLER) Leipzig 1929–1993 (Bibliotheca Teubneriana).
- Plutarchus: *Vitae parallelae*. vols. 1–4 (hrsg. von H. GÄRTNER, C. LINDSKOG, K. ZIEGLER) Leipzig 1993–2002 (Bibliotheca Teubneriana).
- Polybius: *Historiae*. vols. 1–5 (hrsg. von L. DINDORFF und T. BÜTTNERWOBST) Leipzig 1889–1905 (Bibliotheca Teubneriana).
- Stoicorum veterum fragmenta* 1–4 (hrsg. von H. ARNIM) Leipzig 1903–1924 (Bibliotheca Teubneriana).
- Strabo: *Geographica*. vols. 1–9. (hrsg. von S. RADT) Vandenhoeck & Ruprecht Verlag Göttingen 2002–2009.
- Thucydides: *Historiae*. vols. 1–2 (ed. by H. S. JONES and J. E. POWELL) Clarendon Press 1993 (Oxford Classical Texts).
- Xenophon: *Opera Omnia*. vols. 1–3 (ed. by E. C. MARCHANT) Clarendon Press 1993 (Oxford Classical Texts).
- Vellei Paterculi Historiarum ad M. Vinicium consulem libri duo* (hrsg. von W. S. WATT) Leipzig 1988 (Bibliotheca Teubneriana).

Felhasznált fordítások

- Antik szkepticizmus. Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek* (ford. KENDEFFY G. és LAUTNER P.) Atlantis Kiadó Budapest 1998.
- Appianos: *Róma története* (ford. NÉMETH GY. et al.) Osiris Kiadó Budapest 2008.
- Arisztotelész: *Nikomakhoszi Ethika* (ford. SZABÓ M., a szöveget gondozta és a jegyzeteket írta SIMON E.) Magyar Helikon 1971.
- Cicero, M. Tullius: *Az állam* (ford. HAMZA G.) Akadémia Kiadó Budapest 1995.
- Cicero, M. Tullius: *A legfőbb jóról és rosszról* (ford. VEKERDI J.) Kairosz Kiadó Budapest 2007.

- Cicero, M. Tullius: *A törvények* (ford. SIMON A.) Gondolat Kiadó Budapest 2008.
- Livius, Titus: *A római nép története a város alapításától I-IV.* (ford. KIS FERENCNÉ és MURAKÖZI Gy.) Európa Kiadó Budapest 1982.
- LONG, A. A. – SEDLEY, D. N.: *A hellenisztikus filozófusok* (a magyar kiadást szerkesztette Bene L.) Akadémia Kiadó Budapest 2014.
- Lukianos: *összes művei* (ford. BOLLÓK J. et al.) Magyar Helikon Kiadó Budapest 1974.
- Platón: *Az állam* (ford. JÁNOSY I.) Gondolat Kiadó Budapest 1989.
- Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok* (ford. MÁTHÉ E.) Magyar Helikon Kiadó Budapest 1978.
- Róma istenei (összeáll. HAHN I.) Gondolat Kiadó Budapest 1975.
- Strabón: *Geographika* (ford. FÖLDY J.) Gondolat Kiadó Budapest 1977.
- Sztoikus Etikai Antológia (válogatta, az utószót, a jegyzeteket és a fogalommutatót írta STEIGER K.) Gondolat Kiadó Budapest 1983.
- Uralkodó és polgár antik tükrökben I–II. (összeáll. HAVAS L. és KISS S.) Debrecen 2007.
- Velleius Paterculus: *Róma története* (ford. HOFFMANN Zs.) Szeged 1996.

Szakirodalom

- AALDERS, G. J. D.: *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum.* Adolf M. Hakkert Publisher Amsterdam 1968.
- ABEL K.: Die kulturelle Mission des Panaitios. *Antike und Abendland* 17 (1971) 119–143.
- ALESSE, F.: *Panezio di Rodi e la tradizione stoica.* Napoli 1994.
- ANNAS, J.: *Hellenistic Philosophy of Mind.* University of California Press 1992.
- ASTIN, A. E.: *Scipio Aemilianus.* Oxford Clarendon Press 1967.
- BARONOWSKI, D. W.: *Polybius and Roman Imperialism.* Bloomsbury 2011.

- BENGTSON, H.: *Das Imperium Romanum in griechischer Sicht*. in: uő: *Kleine Schriften zur Alten Geschichte*. München 1974. 549–567 (= *Gymnasium* 71 (1964): 150–166)
- BOERI, M. D.: *Does Cosmic Nature Matter? Some Remarks on the Cosmological Aspects of Stoic Ethics*. in: *God and Cosmos in Stoicism* (ed. by R. Salles). Oxford University Press 2009. 173–200.
- BOTERMANN, H.: Ciceros Gedanken zum „gerechten Krieg“ in *de officiis* 1, 34–40. *Archiv für Kulturgeschichte* 69 (1987) 1–29.
- BRENNAN, T.: *Stoic Moral Psychology*. in: *The Cambridge Companion to the Stoics* (ed. by B. INWOOD) Cambridge University Press 2003. 257–294.
- BRENNAN, T.: *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*. Clarendon Press Oxford 2005.
- BROUWER, R.: Polybius and Stoic Tyche. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 51 (2011) 111–132.
- BRUNT, P. A.: *Laus Imperii*. in: *Roman Imperialism: Readings and Sources* (ed. by C. B. CHAMPION) Oxford 2004. 163–185. *The Cambridge Companion to the Stoics* (ed. by B. INWOOD) Cambridge University Press 2003.
- CAPELLE, W.: Griechische Ethik und römischer Imperialismus. *Klio* 25 (1932) 86–113.
- CHAMPION, C. B.: *Cultural Politics in Polybius's Histories*. Hellenistic Culture and Society 61. Berkeley, University of California Press 2004.
- DEININGER, J.: *Besprechung von: G. A. Lehmann, Untersuchungen zur historischen Glaubwürdigkeit des Polybios*. in: *Polybios* (hrsg. von K. STIEWE und N. HOLZBERG) Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982. WdF. 347. 429–438.
- DE LACY, PH. H.: 'The Four Stoic "Personae"'. *Illinois Classical Studies*, 2 (1977) 163–172.
- DEROW, P. S.: Polybios, Rome and the East. *JRS* 69 (1979) 1–15.
- DORANDI, T.: Contributo epigrafico alla cronologia di Panezio. *ZPE* 79 (1989) 97–92.

- DREXLER, H.: Die moralische Geschichtsauffassung der Römer. *Gymnasium* 61 (1954) 168–190.
- DYCK, A. R.: The Plan of Panaetius' Περί τοῦ καθήκοντος. *AJPb* 100 (1979) 408–416.
- DYCK, A.: On Panaetius' Conception of μεγαλοψυχία. *Museum Helveticum* 38 (1981) 153–161.
- DYCK, A. R.: *A Commentary on Cicero, De officiis*. Univ. of Michigan Pr. Ann Arbor 1999.
- ECKSTEIN, A. M.: Polybius, Syracuse, and the Politics of Accommodation. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 26 (1985) 265–282.
- ECKSTEIN, A. M.: *Moral Vision in the Histories of Polybius*. University of California Press. Berkeley and Los Angeles 1995.
- ECKSTEIN, A. M.: *Physis and Nomos: Polybius, the Romans, and Cato the Elder*. in: *Hellenistic Constructs. Essays in culture, history and historiography* (ed. by P. CARTLEDGE et al.) Berkeley 1997. 175–198.
- EISEN, K. F.: *Polybiosinterpretationen. Beobachtungen zu Prinzipien griechischer und römischer Historiographie bei Polybios*. Heidelberg 1966.
- ENGBERG–PEDERSEN, T.: *Discovering the good: oikeiōsis and kathēkonta in Stoic ethics*. in: *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics* (ed. by M. SCHOFIELD and G. STRIKER) Cambridge University Press 1986. 145–183.
- ERBSE, H.: *Zur Entstehung des Polybianischen Geschichtswerkes*. in: *Polybios* (hrsg. von K. STIEWE und N. HOLZBERG) WdF. 347. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1982. 162–185.
- ERBSE, H.: *Polybios–Interpretationen*. in: *Polybios* (hrsg. von K. STIEWE und N. HOLZBERG) WdF. 347. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1982. 332–368.
- ERSKINE, A.: *The Justification of the Roman Empire*. in: *uó: The Hellenistic Stoa. Political Thought and Action*. London Duckworth 1990. 181–210.

- ERSKINE, A.: *Polybius among the Romans: Life in the Cyclops' Cave*. in: Imperialism, Cultural Politics, and Polybius (ed. by CHR. SMITH and L. M. YARROW) Oxford University Press 2012.
- FERRARY, J.–L.: *Philhellénisme et impérialisme*. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique. École Française de Rome. Palais Farnése 1988.
- FREDE, D.: *Stoic Determinism*. in: The Cambridge Companion to the Stoics (ed. by B. INWOOD) Cambridge University Press 2003. 179–205
- FREDE, M.: *The Stoic doctrine of the affections of the soul*. in: The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics (ed. by M. SCHOFIELD and G. STRIKER) Cambridge University Press 1986. 93–110.
- VON FRITZ, K.: *The theory of the mixed constitution in antiquity: a critical analysis of Polybius' political ideas*. New York Columbia University Press 1954.
- GÄRTNER, H. A.: *Cicero und Panaitios. Beobachtungen zu Ciceros De officiis*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch–historische Klasse. Carl Winter Universitätsverlag Heidelberg 1974.
- GÄRTNER, H. A.: Polybios und Panaitios. *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 7 (1981) 97–112.
- GAUTHIER, R. A.: *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*. Paris. Librairie Philosophique J. Vrin 1951.
- GELZER, M.: Rezension: Fritz, Kurt von: The theory of the mixed constitution in antiquity. A critical analysis of Polybius' political ideas (1954). *Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft*. Band 28 (1956) 81–88.
- GREEN, P.: *Alexander to Actium: The Historical Evolution of the Hellenistic Age*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press 1990.
- GRUEN, E. S.: *The Hellenistic World and the Coming of Rome I–II*. Berkeley University of California Press 1984.
- HAFFTER, H.: Neuere Arbeiten zum Problem der Humanitas. *Philologus* 100 (1956) 287–304.

- HAHM, D. E.: *Polybius' applied political theory*. in: Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum (ed. by A. LAKS and M. SCHOFIELD) Cambridge 1995. 7–47
- HAHM, D. E.: *Kings and constitutions: Hellenistic theories*. in: The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought (ed. by C. ROWE and M. SCHOFIELD) Cambridge 2000. 457–476.
- HAHM, D. E.: *From Platonism to Pragmatism*. in: Eudaimonia and Well-being: Ancient and Modern Conceptions (ed. by R. A. SHINER and L. J. JOST) Kelowna, B.C. Academic Printing and Publishing, *Apeiron* V. 35. no. 4. 2003. 103–123.
- HANCHEY, D. P.: *Terence and the Scipionic Grex*. in: A Companion to Terence (ed. by A. AUGOUSTAKIS and A. TRAILL) Malden, MA and Oxford: WileyBlackwell 2013. 113–131.
- HARDIE, W. F. R.: „Magnanimity” in Aristotle’s Ethics. *Phronesis* 23 (1978) 63–79.
- HAU, L. I.: Tyché in Polybios: Narrative Answers to a Philosophical question. *Histos* 5 (2011) 183–207
- HEINZE, R.: *Ciceros „Staat” als politische Tendenzschrift*. in: Das Staatsdenken der Römer (hrsg. von R. KLEIN) WdF. 46. Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1966.
- Hellenistic Constructs. Essays in culture, history and historiography* (ed. by P. CARTLEDGE et al.) Berkeley 1997.
- HIRZEL, R.: *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften* I–III. Leipzig 1877–1883.
- INWOOD, B.: *Stoic ethics*. in: The Cambridge History of Hellenistic Philosophy (ed. by K. ALGRA, J. BARNES, J. MANSFELD, M. SCHOFIELD) Cambridge University Press 1999. 675–738.
- IRWIN, T. H.: *Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness*. in: The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics (ed. by M. SCHOFIELD and G. STRIKER.) Cambridge University Press 1986. 205–244.
- JOHANN, H.–T.: *Gerechtigkeit und Nutzen. Studien zur ciceronischen und hellenistischen Naturrechts- und Staatslehre*. Heidelberg 1981.

- KAPUST, D.: Cicero on decorum and the morality of rhetoric. *European Journal of Political Theory* 10/1 (2011) 92–112.
- KERFERD, G. B.: Thrasy Machus and Justice: a Reply. *Phronesis* 9 (1964) 12–16.
- KERFERD, G. B.: *The sophistic movement*. Cambridge University Press 1981.
- KIRK, G. S. – RAVEN, J. E. – SCHOFIELD, M.: *A preszókratikus filozófosok*. Atlantisz Kiadó Budapest 2002.
- KNOCHE, U.: Magnitudo animi. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines römischen Wertgedankens. *Philologus, Supplementband XXVII*. Heft 3. Leipzig. Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1935.
- KNUUTTILA, S.: *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford University Press 2004.
- KOSMAN, L. A.: *Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics*. in: *Essays on Aristotle's Ethics* (ed. by A. O. RORTY) Berkeley and Los Angeles. University of California Press 1981. 103–116.
- LEAR, J.: *Aristotle: the desire to understand*. Cambridge University Press 1998.
- LEFÈVRE, E.: Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre: vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch. *Historia. Einzelschriften* 150. Stuttgart 2001.
- LIEBERG, G.: *Die theologia tripartita in Forschung und Bezeugung*. in: ANRW 1. 4 (1973) 63–115.
- MANSFELD, J.: *Theology*. in: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (ed. by K. ALGRA, J. BARNES, J. MANSFELD, M. SCHOFIELD) Cambridge University Press 2008. 452–478.
- MCGING, B.: *Polybius' Histories*. Oxford University Press 2010.
- MOMIGLIANO, A.: *Polibio, Posidonio e l'imperialismo romano*. in: Momigliano, A.: *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Tomo primo. Roma 1980 (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi 149) 89–101.
- MOORE, J. M.: *The manuscript tradition of Polybius*. Cambridge University Press, 1965.

- MUSTI, D.: *Polibio negli studi dell'ultimo ventennio* (1950–1970). in: ANRW I. 2 (1972) 1114–81.
- The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics* (ed. by M. SCHOFIELD and G. STRIKER) Cambridge University Press 1986.
- PETZOLD, K. E.: *Studien zur Methode des Polybios und zu ihrer historischen Auswertung*. Beck Verlag München 1969.
- PÉDECH, P.: *La méthode historique de Polybe*. Paris Les Belles Lettres 1964.
- PÉDECH, P.: Les idées religieuses de Polybe. Étude sur la religion de l'élite gréco-romaine au IIe siècle av. J.-C. in: *Revue de l'histoire des religions*, tome 167 n°1 (1965) 35–68.
- PHILIPPSON, R.: Panaetiana. *Rheinisches Museum* 78 (1929) 337–360.
- POHLENZ, M.: *Antikes Führertum. Cicero De officiis und das Lebensideal des Panaitios*. Leipzig und Berlin. Verlag B. G. Teubner 1934.
- POHLENZ, M.: *Panaitios*. in: RE Bd. XVIII 2 (1949) 418–440.
- POHLENZ, M.: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1992⁷ (1. Aufl.: 1948).
- Polybios* (hrsg. von K. STIEWE und N. HOLZBERG) Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982. WdF. 347.
- POLYBIOS–LEXIKON, Berlin–Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Band I–III, Berlin 1956–2002.
- REES, D. A.: *Magnanimity in the Eudemian and Nicomachean Ethics*. in: Untersuchungen zur Eudemischen Ethics (hrsg. von P. MORAUX and D. HARLFINGER) Berlin 1971. 231–243.
- RIES, T.: *Polybios zwischen Polis und Imperium: Studien zu einem Ursprung der gemischten Verfassung*. Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der philosophisch–historischen Fakultät der Ruprecht–Karl Universität Heidelberg 1975.
- Roman Imperialism: Readings and Sources* (ed. by C. B. CHAMPION) Oxford 2004.
- ROVERI, A.: *Tyche bei Polybios*. in: Polybios (hrsg. von K. STIEWE und N. HOLZBERG) Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982. WdF. 347. 297–326.
- RÜPKE, J.: *Die Religion der Römer*. München 2006².
- SCALA, VON R.: *Die Studien des Polybios*. Verlag von W. Kohlhammer Stuttgart 1890.

- SCHÄFER, M.: Panaitios bei Cicero und Gellius. *Gymnasium* 62 (1955) 334–353.
- SCHMEKEL, A.: *Die Philosophie der mittleren Stoa*. Hildesheim 1892.
- SCHOFIELD, M.: *Social and political thought*. in: The Cambridge History of Hellenistic Philosophy (ed. by K. ALGRA, J. BARNES, J. MANSFELD, M. SCHOFIELD) Cambridge University Press 1999. 739–770.
- SCHOFIELD, M.: *Epicurean and Stoic political thought*. in: The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought (ed. by C. ROWE and M. SCHOFIELD). Cambridge 2000. 435–457.
- SCHOFIELD, M.: *Stoic Ethics*. in: The Cambridge Companion to the Stoics (ed. by B. INWOOD) Cambridge University Press 2003. 233–256.
- SEDLEY, D.: *The Stoic–Platonist Debate on kathekonta*. in: Topics in Stoic Philosophy (ed. by K. IERODIAKONOU) Oxford University Press 1999. 128–152.
- SORABJI, R.: *Emotion and peace of mind: from Stoic agitation to Christian temptation*. Oxford University Press 2000.
- Das Staatsdenken der Römer* (hrsg. von R. KLEIN) WdF. 46. Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1966.
- STEINMETZ, P.: *Die Stoa*. in: *Die Philosophie der Antike*. Band 4: Die hellenistische Philosophie. Basel 1984 (hrsg. von H. FLASHAR)
- STRASBURGER, H.: Der 'Scipionenkreis'. *Hermes* 94 (1966) 60–72.
- STRASBURGER, H.: Poseidonios on problems of the Roman Empire. *JRS* 55 (1965) 40–53.
- STRIKER, G.: *Greek ethics and moral theory*. in: uő: Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics. Cambridge University Press 1996. 169–182
- STRIKER, G.: *Ataraxia: Happiness as tranquillity*. in: uő: Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics. Cambridge University Press 1996. 183–195.
- STRIKER, G.: *Origins of the concept of natural law*. in: uő: Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics. Cambridge University Press 1996. 209–220.

- STRIKER, G.: *Following nature: A study in Stoic ethics*. in: uő: Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics. Cambridge University Press 1996. 221–280.
- STRIKER, G.: *The role of oikeiosis in Stoic Ethics*. in: uő: Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics. Cambridge University Press 1996. 281–297.
- TESSITORE, A.: *Reading Aristotle's Ethics. Virtue, Rhetoric and Political Philosophy*. State University of New York Press 1996.
- VAN HOOFF, A. J. L.: Polybius' Reason and Religion. The Relations between Polybius' Casual Thinking and His Attitude towards Religion in the Studies of History. *Klio* 59 (1977) 101–128.
- VERBEKE, G.: *Happiness and Chance in Aristotle*. in: Aristotle on Nature and Living Things: Philosophical and Historical Studies: Presented to David Balme on His Seventieth Birthday (ed. by A. GOTTHELF) Pittsburgh, Pennsylvania and Bristol Classical Press 1985: 247–258.
- VERHEIJ, M. J. O.: Selves in Conflict: Gill vs. Sorabji on the Conception of Selfhood in Antiquity: A Reconciliatory Review. *Classical World* 107/2 (2014) 169–197.
- VIMERCATI, E.: *Il mediostoicismo di Panezio*. Milano 2004.
- VOLKMANN, H.: *Griechische Rhetorik oder römische Politik? Bemerkungen zum römischen „Imperialismus“*. in: Das Staatsdenken der Römer (hrsg. von R. KLEIN) WdF. 46. Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1966. 87–103.
- WALBANK, F. W.: Kurt von Fritz, The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity: A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas. New York: Columbia University Press, 1954 – Review: *JRS* 45 (1955) 150–155.
- WALBANK, F. W.: *A Historical Commentary on Polybius* I–III. Clarendon Press Oxford 1957–1979.
- WALBANK, F. W.: Political morality and the friends of Scipio. *JRS* 55 (1965) 1–16.
- WALBANK, F. W.: *Polybius*. University of California Press 1972.
- WALBANK, F. W.: *Roman Declaration of War in the Third and Second Centuries*. in: uő: Selected Papers. Studies in Greek and

- Roman History and Historiography. Cambridge University Press 1985. 101–106
- WALBANK, F. W.: *Polybios and Rome's Eastern Policy*. in: uŕ: Selected Papers. Studies in Greek and Roman History and Historiography. Cambridge University Press 1985. 138–156.
- WALBANK, F. W.: *Polybios between Greece and Rome*. in: uŕ: Selected Papers. Studies in Greek and Roman History and Historiography. Cambridge University Press 1985. 280–297.
- WALBANK, F. W.: *Fortune (tyché) in Polybios*. in: A Companion to Greek and Roman Historiography (ed. by J. MARINCOLA) Malden, MA: Blackwell Publishing 2007. 349–55.
- WARDLE, D.: *Cicero On Divination. De Divinatione. Book 1. Translated with Introduction and Historical Commentary*. Oxford University Press 2006.
- WERNER, R.: *Das Problem des Imperialismus und die römische Ostpolitik im zweiten Jahrhundert v. Chr.* in: ANRW I. 1. (1972) 501–563.
- ZELLER, E.: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. 3/1–2. Die nacharistotelische Philosophie. Olms Verlag Hildesheim, Zürich, New York 1990 (2. Nachdr. d. 5. Aufl., Leipzig 1923; 1. Aufl.: 1844–1852).
- ZETZEL, J. E. G.: Cicero and the Scipionic Circle. *HSCP* 76 (1972) 173–179.
- ZIEGLER, K.: *Polybios*. in: RE 21. 1952. 1440–1578.

NÉVMUTATÓ

- Achilleus 94–5
 Acilius, C. 45
 Aelius Tubero, Q. 25, 27, 148
 Aemilius Paulus, L. 39, 160–1
 Agésilaos 122
 Aias 94, 119
 Aischinés 95
 Alexandros 110, 122, 182
 Antiochos III. 83, 88, 129, 153–5
 Antipatros, Tarsosi 22–4, 66, 172
 Appianos 108
 Aristainos 80
 Aristippos 121
 Aristotelés 19, 28, 47–8, 52–3, 57, 59, 61, 66, 94, 97–106, 108–9, 112, 135, 138–141, 145–6, 156–7, 159, 162–3, 166, 187–9
 Attalos II. 85
 Augustinus, Aurelius 174–5
 Cato, M. Porcius 24, 45, 86
 Chaireas 45
 Chiomara 42
 Chrysippos 59, 100, 113, 147, 167–8, 170, 172, 175–6
 Cicero, M. Tullius 12, 14, 17, 23, 25–7, 58, 63, 65–6, 101, 108, 112, 119, 122, 139, 141, 173
 Cincius Alimentus 45
 Crassus, M. Licinius 23
 Démétrios, Phaléroni 47, 53, 61
 Démokritos 57, 96
 Démosthenés 94–6, 112
 Dikaiarchos 28, 52, 59–60
 Diogenés Laertios 29, 59
 Diogenés, Babiloni 22, 24, 66, 167, 172
 Dórimachos 111
 Ephoros 49
 Epikuros 96, 135, 142–4, 163, 189
 Eratosthenés 48
 Erechtheus 96
 Euagoras 94–6
 Eumenés II. Sótér 85, 129, 154
 Fabius Maximus 153
 Fabius Pictor 45, 108
 Fannius, C. 25
 Flamininus, T. Quinctius (cos. 198) 160–1
 Flaminius, C. (cos. 223, 217) 152, 158
 Furius Philus 65
 Glaukón 137
 Halikarnassosi Dionysios 182
 Hamilkar Barkas 153
 Hannibal 9, 84, 107–8, 127–8, 152–3, 156, 158
 Hasdrubal (karthagói hadvezér a III. pun háborúban) 86, 160
 Hekatón 113
 Hérakleitos 48
 Hérodotos 182
 Hierón II. 77
 Homéros 55, 113

Iasón 95
 Isokratés 93–6
 Kallikratés 81, 85
 Kallisthenés 49
 Karneadés 22, 28, 51–2, 63–9, 71–2, 167, 173
 Kleanthés 174
 Konstantinos Porphyrogennétos 46
 Kratés, Mallosi 22
 Kritolaos 22
 Kyros 122
 Laelius, C. 24–6, 65–8, 73
 Lykortas 37–8
 Lykos 26
 Lykurgos (spártai törvényhozó) 83
 Lykurgos (athéni szónok) 96
 M. Minucius 153
 Mnésarchos 23–4
 Mucius Scaevola, Q. (pontifex) 25, 174–5
 Mummius, Sp. 24
 Nikagoras 22
 Odysseus 55, 119
 Patroklos 95
 Periklés 122
 Perseus 86, 130, 154, 161
 Philinos, Akragasi 45
 Philippos II. 94, 96, 110–2, 124, 160
 Philippos V. 50, 83, 110–1, 124–5, 154, 161
 Philopoimén 37–8, 81
 Phylarchos 45
 Pindaros 128
 Platón 13, 19, 28–9, 47–50, 57–9, 61, 66–8, 70–2, 77, 103, 113, 120, 136–7, 141, 156–7, 159, 162–3, 166, 186, 188, 189
 Plutarchos 38–9
 Poseidónios 23, 29, 48, 67, 74–5, 172
 Postumius Albinus, A. 45
 Prytanis 53
 Ptolemaios Philopatór IV. 88
 Ptolemaios Epiphanés V. 39, 154
 Ptolemaios Physkón Euergetés VIII. 41
 Opimius, Q. (cos. 154) 159
 Regulus, M. Atilius 161, 180
 Rutilius Rufus, P. 25
 Scipio, P. Cornelius (Aemilianus adoptálója) 45
 Scipio Aemilianus, P. Cornelius 10, 13, 22–7, 39–46, 86, 103, 125, 130–1, 160, 162, 170
 Scipio Africanus, P. Cornelius 108–9, 131, 156–7, 160, 162, 173, 177, 180
 Scipio Nasica 45
 Sempronius Longus, Ti. 152
 Seneca, L. Annaeus 75, 119
 Sidóni Boéthos 167
 Silénos, Kalé Aktéi 45
 Skopas 111
 Sókratés 27, 99, 120–1, 137
 Sosylos, Lakedaimoni 45
 Strabón 48, 74–5
 Stratón, Lampsakosi 47, 53, 61

Teuta 87–8	Velleius Paterculus 26
Thearidas 37	Vigellius, M. 25
Themistoklés 122	Xenokratés 28
Theophrastos 28, 47, 52, 59, 119	Xenophón 49, 52, 95
Théramenés 59	Zénón, Kitioni 31, 147, 174
Thukydídés 59	Zénón, Rhodosi 129
Tímaios (történetíró) 53, 182	Zénón, Tarsosi 167
Varro 174–5	

FORRÁSMUTATÓ

A dőlttel szedett oldalszámok az adott forráshely (részben vagy egészben) idézett és lefordított szövegére utalnak, a normál betűstílusú számok azokat az oldalakat adják meg, ahol csak hivatkozás történt a forráshelyre.

AISCHINÉS

In Ctesiphontem

212. 2 - 95

De falsa legatione

157. 4 - 94

In Timarchum

145.8 - 95

APPIANOS

Hannibalica

VII 27. 116 - 108

VII 28. 120 - 108

ARISTOTELÉS

Politica

II 6. 1266a 4ff - 59

II 10. 1271b 20–1272b 23 - 52

IV 11. 1295a 25ff - 59

IV 14. 1297b 41ff - 59

Analytica Posteriora

II 13. 97b 16–20 - 94

Ethica Nicomachea

I 9. 1099a 31–1099b 1 - 99

I 9. 1099a 31–1099b 6 - 138

I 9. 1099b 2–6 - 100

II 4. 1105b 25–28 - 138

II 5. 1106b 16–23 - 138

II 5. 1106b 24–27 - 138

II 5–6 1106b 36–1107a 1 - 138

III 14. 1119a 11–18 - 141

IV 3. 1123b 31–2 - 103

IV 5–8 1123a 34–1125a 34 - 97

IV 7. 1123b 1–2 - 97

IV 7. 1123b 13–15 - 97

IV 7. 1124a 1–3 - 98

IV 7. 1124a 4–19 - 98

IV 7. 1124a 13–19 - 98

IV 8. 1124b 9–12 - 99

IV 8. 1124a 20 - 99

IV 8. 1124b 31–1125a 1 - 99

VII 5. 1147a 11–14

VII 5. 1147b 9–12 - 140

VII 6. 1148b 12–14 - 140

VII 8. 1151a 20–24 - 140

VII 10. 1151b 34–1152a 3 - 140

VIII 12. 1160b 10f - 57

De virtutibus et vitiis

(Pseudo-Aristotelés)

1250b 34–35 - 98

ATHÉNAIOS

Deipnosophistae

VI 84 p. 263c–d - 74

AUGUSTINUS

De civitate Dei

IV 27 - 174

VI 5 - 174

XIX 21 - 65

AULUS GELLIUS

Noctes Atticae

XII 5, 10 – 29, 31, 149, 170

XIII 28, 4 - 170

XVII 21, 1 - 26

CICERO

Academica priora

I 10, 35–36 - 145
II 2, 5 - 24, 26, 41
II 33, 107 - 172
II 44, 135 - 25, 27

Brutus

26, 101- 25
30, 113–114 - 25
44, 161 – 23

De divinatione

I 3, 6–7 - 22–3, 172
I 7, 12 - 173
I 84 - 171
II 42, 87–47, 98 - 173
II 46, 96 - 68

De finibus bonorum et malorum

I 9, 29–30 - 141
I 10, 33 - 144
I 11, 38 - 142
I 12, 40 - 143
I 13, 42 - 144
I 13, 43 - 144
I 13, 44 - 143
I 13, 45 - 143
I 14, 47 - 144
I 15, 49 - 143
I 17, 55 - 142
I 19, 64 - 143
I 20, 65–68 - 144
II 3, 9 - 142
II 8, 24 - 24
II 30, 96 - 143
III 20ff - 55
III 60 - 54
IV 9, 23 - 25, 27, 29, 144
IV 28, 79 - 28

De legibus

III 5, 13–6 - 27

De natura deorum

II 46, 118 - 167

De officiis

I 4, 12 - 32, 70
I 4, 13 - 70, 101, 102, 123, 170
I 4, 14 - 116
I 5, 15–17 - 32
I 5, 17 - 30, 102, 116, 123, 170
I 7, 23 - 71, 104, 157
I 9, 28 - 32, 70, 104, 157
I 18, 59 - 72, 117
I 19, 62–3 - 33, 71–2, 103
I 19, 65 - 103, 122
I 20, 66–7 - 30, 102, 103, 123, 149, 169
I 25, 85 - 32, 72, 103, 122
I 25, 88 - 149
I 26, 90 - 30–1, 103, 111, 149, 170
I 27, 93–28, 97 - 114
I 27, 94 - 115
I 27, 94–5 - 34, 115
I 27, 96 - 115
I 28, 98–9 - 30, 34, 121
I 28, 99 - 30, 121
I 28, 101 - 30, 150
I 29, 102 - 29, 31, 149, 170
I 30, 105–6 - 150
I 30, 107 - 33, 117, 118
I 31, 110–1 - 33, 117
I 31, 112–4 - 33, 117, 119
I 32, 115 - 33, 118, 168–9
I 33, 119 - 33, 120, 169
I 34, 125 - 33, 120, 169
I 35, 128 - 115
I 36, 132 - 31, 150
I 40, 142 - 73, 117
I 41, 148 - 30, 121
II 3, 11–12 - 30, 34, 121, 175
II 5, 16 - 30, 34, 122, 170
II 5, 18 - 30, 117

II 9, 33 - 30, 34, 122
 II 9, 34 - 30, 34, 122
 II 12, 41-2 - 34, 122
 II 12, 42 - 30, 34, 122, 127
 II 22, 76 - 26, 131
 III 2, 7 - 27
 III 2, 8 - 23
 III 2, 10 - 25
 III 3, 12 - 69
 III 7, 34 - 69
 III 12, 51 - 66
 III 32, 114 - 108

De oratore

I 11, 45 - 23, 25
 I 17, 45 - 25
 III 21, 78 - 25

De re publica

I 10, 15 - 26
 I 21, 34 - 26
 II 45 - 76
 III 6 - 64
 III 7, 10 - 20, 30 - 65
 III 25, 37 - 67
 III 27, 38 [25, 37] - 65
 III 28, 39 [24, 36] - 65

Epistulae ad Atticum

IX 12, 2 - 26
 XIII 8 - 27, 174

Epistulae ad familiares

V 12. 2 - 39

Pro Murena

31, 66 - 24, 26

**Tusculanae
disputationes**

I 33, 81 - 26
 III 15, 33 - 143
 III 31, 76 - 141
 III 31, 76-33, 79
 IV 2, 4 - 27
 IV 19, 43-20, 46 - 139
 V 31, 88 - 143

V 37, 107 - 22
 V 43-4 - 145

DÉMOKRITOS

frg. 3 - 96
 frg. 46 - 96
 frg. 191 - 96

DÉMOSTHENÉS

XVIII. 68. 3 - 96
 XIX 140. 3 - 94
 XIX 235. 5 - 94
 XX 142. 2 - 94
 XXIII 205. 9 - 95

DIODÓROS SIKELIÓTÉS

XXXI 26. 5 - 27, 39

DIOGENÉS LAERTIOS

II 87 - 27
 VII 87 - 31
 VII 93 - 100
 VII 100-101 - 113
 VII 102 - 149
 VII 102-3 - 145
 VII 110 - 147
 VII 110-1 - 148
 VII 116 - 146-7
 VII 117 - 147
 VII 123 - 105
 VII 127-8 - 102, 148
 VII 128 - 29, 169
 VII 130 - 54
 VII 131 - 59
 VII 149 - 172, 173
 IX 20 - 27
 X 149 - 143

EPIGRAMMATA

BOBIENSIA

Sulpiciae Fabella

45-46 - 26

EPIPHANIOS**Adversus haereses**

III 509 - 166, 175

EUSEBIOS**Praeparatio evangelica**

XV 18,2 - 167

GALÉNOS**De placitis Hippocratis
et Platonis**

IV 5. 21 - 146

IV 2. 15–18 - 146

HYPEREIDÉS**Pro Euxenippo**

43 - 94

KELEMEN, ALEXANDRIAI**Stromata**

II 21 - 31

LUKIANOS**Macrobian**

XXII - 38

LYKURGOS**Oratio in Leocratem**

C - 96

ISOKRATÉS**Epistulae**

2. 20. 4 - 95

Euagoras

3. 2 - 95

45. 3 - 95

59. 3 - 96

LIVIUS

XXXV 29. 1–2 - 37

XXXVIII 32. 4–10 - 37

XXXIX 35. 5–6 - 37

XXXIX 36. 5 - 37

XLV 31. 9 - 39

XLV 35. 1–3 - 39

PANAITIOS**„Alesse“-Fragmenta**

1 =Van Straaten frg. 1 - 21, 23

4 - 21

5 =Van Straaten frg. 5 - 22

7 =Van Straaten frg. 30 - 22

8 =Van Straaten frg. 2 - 22, 23,
26

9 =Van Straaten frg. 144 - 23, 25

10 =Van Straaten frg. 27 - 21

12 =Van Straaten frg. 32 - 22

18 =Van Straaten frg. 33 - 27,
174

21 =Van Straaten frg. 11 - 26

22 =Van Straaten frg. 77 - 26

23 =Van Straaten frg. 119 - 26

24 =Van Straaten frg. 60 - 24, 26

25 =Van Straaten frg. 14 - 26

26 =Van Straaten frg. 13 - 26,
131

27 =Van Straaten frg. 15 - 26

28 - 26

29 =Van Straaten frg. 18 - 26

30 =Van Straaten frg. 15 - 26

31 =Van Straaten frg. 16 - 26

32 =Van Straaten frg. 17 - 26

33 =Van Straaten frg. 20 - 26

34 =Van Straaten frg. 22 - 26

35 =Van Straaten frg. 19 - 26

36 =Van Straaten frg. 23 - 24, 26,
4137 =Van Straaten frg. 24 - 24, 26,
41

38 =Van Straaten frg. 25 - 24, 26

47 =Van Straaten frg. 141 - 24

48 =Van Straaten frg. 146 - 25

49 =Van Straaten frg. 145 - 25

50 =Van Straaten frg. 140 - 25

51 =Van Straaten frg. 162 - 25

53 =Van Straaten frg. 96 - 31
 55 =Van Straaten frg. 98 - 32, 70, 101, 102, 116, 123, 170
 56 =Van Straaten frg. 103 - 30, 32, 102, 116, 123, 170
 57 - 32
 58 - 118
 59 - 33, 118, 120
 60 =Van Straaten frg. 89 - 30, 117
 61 - 33, 117, 118
 62 =Van Straaten frg. 97 - 33, 117
 62-66 - 171
 63 - 33, 117, 119
 64 - 33, 118, 168-9
 65 - 33, 120, 169
 66 - 33, 120, 169
 70 - 71, 104, 157
 71 =Van Straaten frg. 106 - 30, 102, 103, 123-4, 169
 72 =Van Straaten frg. 107 - 30, 34, 114, 115, 121
 73 - 30, 115, 121
 74 =Van Straaten frg. 110 - 29, 102, 148
 75 =Van Straaten frg. 101 - 69
 78 =Van Straaten frg. 78 - 30, 34, 121, 175
 79 =Van Straaten frg. 55 - 28
 80 =Van Straaten frg. 112 - 150
 81 - 150
 82 =Van Straaten frg. 114 - 34, 171
 83 =Van Straaten frg. 113 - 25, 27, 29, 148
 84 =Van Straaten frg. 111 - 29, 31, 149, 170
 86 =Van Straaten frg. 45 - 27
 87 =Van Straaten frg. 116 - 170
 88 van Straaten frg. 47 - 27
 89 =Van Straaten frg. 137 - 25, 27
 91 - 72, 117
 94 =Van Straaten frg. 147 - 25
 94 =Van Straaten frg. 35 - 23, 27
 103 =Van Straaten frg. 48, 61 - 27
 104 =Van Straaten frg. 102 - 69
 106 - 30, 34, 122
 107 - 30, 34, 122
 108 =Van Straaten frg. 120 - 34, 122
 109 - 30, 34, 122, 127
 111 - 33, 71-2, 103
 112 - 103, 122
 113 - 32, 72, 103, 122
 114 =Van Straaten frg. 117 - 30, 34, 122, 170
 116 - 32, 70, 104, 157
 121 =Van Straaten frg. 88 - 31, 150
 122 =Van Straaten frg. 87 - 30, 150
 123 - 29, 31, 149, 170
 124 =Van Straaten frg. 12 - 30-1, 103, 149, 170
 130 =Van Straaten frg. 68 - 167
 130-135 = Van Straaten frg. 65-69 - 165
 131 =Van Straaten frg. 65 - 167
 134 =Van Straaten frg. 68 - 166, 175
 136 =Van Straaten frg. 70 - 172
 136-140 - 172
 137 =Van Straaten frg. 71 - 22-3, 172
 138 =Van Straaten frg. 72, 173
 139 - 172, 173
 139 =Van Straaten frg. 73
 140 =Van Straaten frg. 74 - 68, 173

141 =Van Straaten frg. 49, 27
142 =Van Straaten frg. 132 - 27
157 =Van Straaten frg. 76 - 68

PAUSANIAS

VII 10. 11–12 - 39
VII 10. 12 - 40
VIII 30. 8 - 41
VIII 37. 2 - 41
VIII 44. 5 - 41

PHILODÉMOS

Stoicorum historia (PHerc. 1018)

LIII, 1–3 - 22
LV - 21
LV–LXXVII - 21
LX - 21, 23
LXVIII - 21

PHILÓN

De incorruptibilitate mundi

76 - 167
77 - 167

PLATÓN

Epistulae

VII 326b ff. - 57

Gorgias

XLIV 490a - 76
XLVI 491c–d - 76
XXXIX 483d - 76
LXII 507a - 137

Laches

XXV–XXVI 197 a–c - 103

Leges

I 5. 630c - 103
III 1. 677a ff - 57
III 3. 680e - 50
III 11. 692a - 59
III 11–12. 693b–e - 59

IV 4. 709a ff - 57
IV 5. 712d–e - 59
V 3. 731b–d - 137
IX 7. 863b - 136

Menexenus

VI 238c–d - 59
XIX 246e–247a - 103

Phaedrus

237e - 137
XXXI 250d - 114

Politicus

XLVII 309d–e - 103
XXX 291d–e - 57

Res publica

I 12. 338c - 64
II 15. 375b - 137
III 8. 431b - 137
III 17. 410a–412c - 137
III 22. 417b - 76
IV 9. 432a - 137
IV 12–16. 436a–441d - 136
IV 14. 439e - 136
IV 16. 441e–442b - 137
IV 16. 442c–d - 137
V 16. 470a, c; 471a - 50
VIII 1. 544c - 57
VIII 12. 558d–559c - 137
VIII 13. 561c - 137
VIII 16. 565 d - 50
IX 1. 571b - 137
IX 13. 590d - 76

Timaeus

tim. XLI 87a - 136

PLINIUS

Naturalis historia

V 9 - 40

PLUTARCHOS

Aristides

XXVII 4 - 27

Cato Maior	III 9. 6 - 153
IX - 39	III 15. 6 - 153
In Hesiodum	III 15. 9 - 154, 156
LXV - 21	III 39. 8 - 38, 43
Moralia	III 48 - 40
199f. - 27, 39	III 59. 7 - 40
200e-201a - 24, 26, 41	III 70. 1 - 153
258e - 42	III 70. 7 - 153
446f - 146	III 81. 4-7 - 158
472c - 33, 118, 120	III 82. 10 - 158
473a - 118	III 82. 2 - 152
659f - 27, 39	III 85. 7-10 - 159
777a - 24, 26	III 92. 3 - 153
814c-d - 26	III 101-5 - 153
1045c - 171	III 105. 8-9 - 153
Philopoemen	III 118. 9 - 84
XXI 1 - 37	IV 31. 5-7 - 128
XXI 5 - 38	IV 31. 8 - 128
POLYBIOS	IV 40. 5 - 53
I 1. 2 - 179	IV 40. 3 - 48
I 1. 5 - 84, 181	V 10-1 - 111, 124
I 4. 1 - 181	V 10. 1-3 - 124
I 4. 4 - 80, 181	V 10. 1-5 - 111
I 14. 7 - 85	V 10. 5 - 124
I 20. 9-11 - 107	V 11. 1-2 - 111
I 35, 2-3 - 161, 180	V 11. 2 - 125
I 64. 5 - 107	V 11. 3 - 50
I 64. 6 - 84	V 11. 4 - 111
II 8. 8-11 - 87	V 11. 6 - 76
II 8. 9 - 124	V 11. 7 - 125
II 8. 10 - 84	V 67. 11 - 88
II 56. 15-6 - 82, 124	V 93. 8 - 53
II 62. 3-4 - 87	VI 2. 3 - 80, 84
II 70. 1 - 107	VI 2. 6 - 107
III 2. 6 - 84	VI 2. 9-10 - 90
III 3. 5 - 87	VI 4. 1-5 - 90
III 4. 6-11 - 88	VI 4. 2 - 77
III 4. 9-11 - 55	VI 4-9 - 57
III 4. 11 - 80	VI 5. 1 - 49
III 7. 1 - 153	VI 5. 10 - 79
	VI 6. 2 - 79

VI 6. 4–5 - 79	VIII 36. 1 - 81
VI 6. 6–7 - 125	IX 6. 2 - 159
VI 6. 6–11 - 124	IX 10 - 85
VI 6. 7 - 79	IX 16. 1 - 54–5
VI 6. 8–11 - 126	IX 20. 4 - 39
VI 6. 9 - 80	IX 20. 6 - 55
VI 7. 9–8. 2 - 110, 124, 127	IX 22–25 - 55, 84
VI 10 - 84	IX 22. 10 - 55
VI 11–8 - 59	IX 25. 4 - 40
VI 11a 7 - 107	X 2. 7 - 124, 125
VI 18 - 84	X 3. 1 - 107
VI 41–2 - 84	X 11 - 177
VI 45. 1 - 49	X 14 - 177
VI 47. 1–4 - 89	X 17. 1–2 - 154
VI 47. 8 - 49	X 19. 4–5 - 131
VI 49. 1–4 - 83	X 19. 7 - 131
VI 50 - 84	X 21. 5–6 - 39
VI 50. 3–4 - 83	X 35–6 - 77
VI 52 - 84	X 40. 6–9 - 109
VI 52. 10 - 83	X 40. 9 - 180
VI 56. 1–3 - 84	XII 5. 4 - 52
VI 56. 6 - 84	XII 5. 5 - 52
VI 56. 6–13 - 159, 176	XII 6a 1 - 52
VI 56. 7 - 177	XII 6b. 4 - 52
VI 56. 10 - 177	XII 7. 2 - 52
VI 58 - 127	XII 7. 4 - 52
VI 58. 1 - 128	XII 8. 1 - 52
VI 58. 10 - 107	XII 8. 2 - 52
VI 58. 13 - 107, 128	XII 9. 4 - 52
VI 58. 8 - 107, 127	XII 11. 5 - 52
VI 58. 9 - 108	XI 19. 6–7 - 153
VII 8. 4 - 77	XII 23. 8 - 52
VII 11 - 77	XII 24. 2 - 52
VII 13. 7 - 50	XI 24. 11 - 154
VIII 10. 6 - 110	XII 25c. 3 - 53
VIII 10. 9–10 - 110	XII 25g. 2 - 55
VIII 11–3 - 111	XII 26c. 2 - 51
VIII 12. 10 - 111	XII 26c. 3–4 - 51
VIII 23. 4–5 - 107	XII 27. 1 - 48
VIII 35. 2 - 81, 124	XII 27.10 - 54
VIII 35–6 - 81	XII 28. 2 - 49

XIII 2. 2 - <i>157</i>	XXI 38. 7 - <i>42</i>
XIII 3. 7 - 84	XXII 3. 5-6 - 37
XV 1-3 - 84	XXII 16. 2 - 111
XV 1-4 - 83-4	XXII 21. 3 - 107
XV 4. 9, 11-12 - <i>156</i>	XXIII 15. 1 - 50
XV 4. 9-10 - 84	XXIII 16. 1 - 37
XV 5. 5, 8 - 107	XXIV 6. 3 - 39
XV 17. 4 - <i>108, 180, 181</i>	XXIV 6. 4-5 - 37
XV 20 - 84	XXIV 6. 5 - 39
XV 20. 4-5 - <i>154</i>	XXIV 10 - 85
XV 22-4 - 84	XXIV 10. 3-5 - <i>81</i>
XV 23 - 111	XXIV 12. 2 - <i>80</i>
XVI 1 - 84	XXVII 9-10 - 86
XVI 15. 8 - <i>45</i>	XXVII 10. 3 - <i>86</i>
XVI 22a 2 - 123	XXVIII 16. 5-6 - 22
XVI 23. 7 - 107	XXVIII 2. 1-2 - 22
XVI 32 - 54	XXVIII 6. 3 - 37
XVIII 13-15 - 124	XXVIII 6. 9 - 39
XVIII 13. 4-6 - 82	XXVIII 7. 12 - 123
XVIII 14. 14 - 111	XXIX 6-9 - 154
XVIII 15. 2-4 - <i>84</i>	XXIX 20. 1-2 - <i>161</i>
XVIII 15. 5 - 79	XXX 1-3 - 85
XVIII 29-31 - 84	XXX 4. 15-7 - <i>130</i>
XVIII 34-35 - 83-4	XXX 6-9 - 54
XVIII 34. 7-8 - 84	XXX 6. 3-4 - 123
XVIII 37. 7 - <i>161</i>	XXX 7. 7 - 54
XVIII 41. 5 - 107	XXX 8.1 - 54
XVIII 41. 9 - 129	XXX 11 - 87
XX 8. 2 - <i>155</i>	XXX 13 - 39
XX 8. 4 - <i>155</i>	XXX 13. 1-11 - 39
XX 10. 6-7 - 123	XXX 17. 2-4 - 107
XXI 13. 1-2 - <i>155</i>	XXX 32 - 39, 85
XXI 22. 7 - <i>129</i>	XXX 32. 1-12 - 39
XXI 22. 9 - <i>129</i>	XXXI 21 - 85
XXI 23. 5-6 - <i>129</i>	XXXI 23. 3-25, 1 - 27, 39
XXI 23. 9-10 - <i>129</i>	XXXI 23. 5-6 - 39
XXI 23. 12 - <i>129</i>	XXXI 23. 11 - 124-5
XXI 32c. 1 - <i>81</i>	XXXI 25. 4-5, 8 - <i>131</i>
XXI 32c. 2 - <i>80</i>	XXXI 25. 9 - 107
XXI 32c. 3 - <i>81</i>	XXXI 26. 6, 8 - 107
XXI 38. 3 - <i>154</i>	XXXI 27. 15-6 - 107

XXXI 28. 8–9 - 107
 XXXI 28. 11 - 124–5
 XXXI 28. 12–13 - *162*
 XXXI 29. 1 - 124–5
 XXXI 29. 9 - 124–5
 XXXII 3. 14–17 - 39
 XXXII 7. 1 - 37
 XXXII 11. 1 - 154
 XXXIII 1. 3–8 - 39
 XXXIII 2 - 64
 XXXIII 3. 1–2 - 39
 XXXIII 5. 2–4 - 154
 XXXIII 10. 5–6 - *159*
 XXXIII 14. 1 - 39
 XXXIV 4. 4 - 55
 XXXIV 14. 6 - *41*
 XXXIV 16. 2 - 40
 XXXV 4 - 124
 XXXV 4. 8–9, 12 - 125
 XXXV 6 - 39
 XXXVI 9. 5 - *64*
 XXXVI 9. 8 - *64*
 XXXVI 11 - 40
 XXXVI 16 - 77
 XXXVI 16. 12 - 40
 XXXVI 17 - 182
 XXXVI 17. 13 - *86*
 XXXVII 1 - 86
 XXXVII 10–11 - 86
 XXXVII 16 - 86
 XXXVIII 1. 7 - 54
 XXXVIII 2. 9 - 83
 XXXVIII 10. 1–3 - 37
 XXXVIII 19–22 - 39
 XXXVIII 20. 1; 3 - *160*, 181
 XXXVIII 21. 3 - *161*, 181
 XXXVIII 21–2 - 27, 39
 XXXVIII 22. 2 - *160*, 181
 XXXVIII 8. 10 - 107
 XXXIX 3. 11 - 41
 XXXIX 5. 1–3 - 41

XXXIX 5. 3 - *42*
 XXXIX 5. 4 - 41
 XXXIX 8. 1 - 41
 XXXIX 8. 2 - 182

POMPONIIUS PORPHYRIO
Commentum in Horatii
epistulas

I 29, 13–14 - 25, 26

PROKLOS
In Platonis Timaeum
commentaria

I 162, 11–15 - *68*

SENECA
Epistulae morales

90. 4–6 - 75
 116. 5–6 - *34*

SEXTUS EMPIRICUS
Adversus mathematicos

XI 73 - *150*

STOBAIOS

II 59 - *117*
 II 60 - 100
 II 62, 7–14 - *32*
 II 84. 4 - *70*
 II 88, 1 - 146
 II 88, 8 - 148
 II 128 - 55
 III 1, 210 - 96
 IV 39, 25 - 96
 IV 44, 69 - *96*

STOICORUM VETERUM
FRAGMENTA

I 205 - 147
 I 563 - 103
 II 915 - 171
 II 917 - 171
 II 920 - 171

II 965–971 - 171

II 973 - 171

III 117 - 149

III 256 - 103

III 263 - 103

III 266 - 103

III 285 - 103

III 378 - 148

III 459 - 146

III 462 - 147

III Zeno Tarsensis 5 - 167

III Diogenes Babylonius 27 - 167

STRABÓN

I 1. 1, c 2 - 48

III 2. 5, c 144 - 74

III 3. 5, c 154 - 74

III 3. 8, c 156 - 75

II 4, 2, c 104 - 60

XIV 13, c 655 - 21

XIV 16, c 676 - 22

XVII 1. 12 – 41

SUDA

II 184 - 22, 23, 26

II 1941 - 26

SYMMACHUS

Epistulae

I 20, 2 - 26

Laudatio in Gratianum

Augustum

7 - 26

THEMISTIOS

Orationes

34, 8 - 26

THUKYDIDÉS

VIII 97. 2 - 59

XENOPHÓN

Hellenica

VI 1. 9. 1. - 95

VELLEIUS PATERCULUS

I 13, 3 - 26