

MOHAY GERGELY

## Görög teológia a Scipio-körben

### Bevezetés

A Scipio-kör megnevezés egy baráti társaságot jelöl, amely a Kr. e. 2. század közepének legjelentősebb római politikusa, Scipio Aemilianus köré szerveződött római és görög, politikai, művészeti vagy tudományos szempontból kiemelkedő személyekből.<sup>1</sup> A kör két görög tagja, a sztoikus filozófus Panaitios és a történetíró Polybios a korszak legkiemelkedőbb görög szerzői. Arra kerestem a választ, hogy az ő teológiai gondolataikhoz találhatók-e párhuzamok a kör római tagjainak nézeteiben, magatartásában. Ennek a kérdésnek az ad jelentőséget, hogy a 2. század a római vallásnak az a korszaka, amikor vallási krízis vagy legalábbis jelentős vallási átalakulás kezdődött – nem függetlenül Róma keleti hódításainak kulturális következményeitől. Ésszerű feltételezés, hogy erre a vallási átalakulásra a görög teológia is hatást gyakorolhatott – akár a Scipio-körön keresztül is. Ennek megállapítása céljából először rekonstruáltam Panaitios, majd Polybios teológiai nézeteit, majd összevettem ezeket a Scipio-kör római tagjainak vallással kapcsolatos megnyilvánulásival. A vizsgálat nehézségét az adta, hogy Panaitios teológiájáról csak néhány rövid töredék tájékoztat, amelyek különféle értelmezéseket engednek meg. Polybiosnál viszont a probléma éppen ellenkezőleg abból fakad, hogy a történetíró több évtizeden át írta hosszú művét, így egymásnak ellentmondó nézeteket is találunk nála. A Scipio-körrel kapcsolatban pedig megint a források hiánya jelent nehézséget.

### I.) Panaitios

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 szövegahagyomány töredékes voltának köszönhető. A mögötte rejlő és a három témát összekötő pozitív

<sup>1</sup> A kör tagjainak névsorát, illetve a görög kultúra római terjesztésében betöltött szerepét illetően erős kritika fogalmazódott meg az antik hagyománnyal, főleg a Cicerónál található tájékoztatással szemben: Alan E. ASTIN: *Scipio Aemilianus*, Oxford, OUP, 1967, 294–306; Hermann STRASSBURGER: „Der ‚Scipionenkreis‘”. *Hermes*, XCIV, 1966. 60–72; James E. G. ZETZEL: „Cicero and the Scipionic Circle”. *HSCP* LXXVI, 1972. 173–179; Daniel P. HANCHEY: „Terence and the Scipionic Grex”. in: Antony AUGOUSTAKIS – Ariana TRAILL (szerk.): *A Companion to Terence*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2013, 113–131. Gondolatmenetünk szempontjából azonban csak a Scipio, Panaitios és Polybios közötti baráti kapcsolat bír jelentőséggel, ami viszont kellőképpen dokumentált: pl. Cic. Rep. I, 21,34; Vell. I,13,3.

gondolatot valószínűleg Panaitiosnak a végzettel, illetve a gondviseléssel kapcsolatos, a korai Sztoáához képest megváltozott álláspontja jelenti.

a) A világ tüzzé válása

Panaitios több töredéke is arról tájékoztat, hogy a rhodoszi filozófus elutasította a sztoikusok hagyományos nézetét a világ periodikusan bekövetkező tüzzé válásáról.<sup>2</sup> A sztoikusok szerint a világ nem örök, hanem el fog pusztulni, majd újra keletkezik, és aztán újra elpusztul: ez a ciklus ismétlődik örökké. Az égi hó hatására ugyanis kigőzölgés zajlik a Földről: emiatt lassan eltűnik az összes nedvesség, és minden tüzzé alakul. A sztoikusok *ekpyrósiss*nak nevezik azt az állapotot, amikor minden anyag tűz formájában létezik. Az *ekpyrósiss* után először kialakul a levegő, majd a víz: ezután a négy elem, majd azok keverékéből az élőlények és a világ egyéb dolgai.<sup>3</sup> Így újakezdődik a ciklus. A sztoa szerint ugyanis a kozmosz egészét tekintve örök, viszont periodikusan tüzzé válik, és minden létező elpusztul benne. A világ pusztulását az magyarázza, hogy keletkezett és testi. Minden *ekpyrósiss* 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.<sup>4</sup>

Csaknem az összes sztoikus filozófussal szemben Panaitios tagadta, hogy a világ periodikusan tüzzé válik, majd újjá születik, és 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 Alessének a Panaitios-töredékekhez írt kommentárja és Panaitiosról írt monográfiája alapján vázolom fel, hogy milyen megfontolások állhattak az *ekpyrósiss* elvetésének háttérében.<sup>5</sup>

- 1.) Lehet, hogy Platón vagy Arisztotelész érveit vette át Panaitios arra vonatkozóan, hogy a kozmosz nem pusztul el. Ez annál is inkább elképzelhető, mert etikájában is gyakrabban hivatkozott Platónra és Arisztotelészre, mint a sztoikus elődökre. Ezenkívül az egyik olyan fragmentumban,<sup>6</sup> melyben az *ekpyrósiss* elvetéséről olvashatunk, egy, a platóni–arisztotelészi hagyomány által használt epikus fogalommal találkozunk (ἀγήρω) a kozmoszra vonat-

<sup>2</sup> Panaitios frg. 130–135: a Panaitios-fragmentumok azonosításához a következő gyűjteményt használtam: Francesca ALESSE: *Panezio di Rodi. Testimonianze. Edizione, traduzione e commento*, Napoli, 1997.

<sup>3</sup> LS 46A–C.

<sup>4</sup> LS 52.

<sup>5</sup> ALESSE (1997) és Francesca ALESSE: *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli, 1994.

<sup>6</sup> Epiphanius: *Adversus haereses* III. 509 (= Panaitios frg. 134).

kozóan.<sup>7</sup> A platóni és arisztotelészi érvek egyrészt isten jóságából indulnak ki, amivel összeegyeztethetetlen a világ elpusztítása, másrészt egy új világ létrehozásának lehetetlenségét mutatják ki.<sup>8</sup>

- 2.) Voltak előzményei az *ekpyrósis*-elmélet elutasításának a sztoán belül is. Tudunk róla, hogy Babiloni Diogenés idős korában már kételkedett az *ekpyrósis*ban,<sup>9</sup> Tarsosi Zénón (Chrysispos tanítványa) pedig felfüggesztette az ítéletét ezzel kapcsolatban.<sup>10</sup> Sidóni Boéthos (aki Panaitioshoz hasonlóan Babiloni Diogenés tanítványa volt) visszautasította az *ekpyrósist* és öröknek mondta a világot.<sup>11</sup> Nem kizárt, hogy Panaitios az ő érveit osztotta.<sup>12</sup> 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 *ekpyrósist*, mert nem látta kellőképpen igazoltnak – a világ örökkévalóságát pedig esetleg valószínűbbnek látta. Ezért a szkeptikus Akadémia korabeli vezetőjének, Karneadásnek a kritikáját elfogadva, az Akadémia állásfoglalását követve felfüggesztette ítéletét a kérdésben. Ez valójában 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.<sup>13</sup> Ezt az is alátámaszthatja, hogy van olyan fragmentum,<sup>14</sup> amelyben hangsúlyosan csak kételyről olvashatunk.<sup>15</sup>
- 4.) Egyes kutatók azzal magyarázzák az *ekpyrósis*-elmélet visszautasítását, hogy ez az elmélet feltételezi, hogy a világban szigorú determinizmus érvényesül, Panaitios viszont az etikájában valószínűleg elszakad ettől az alapvető sztoikus tézistől – bár erre vonatkozóan eltérőek a vélemények.<sup>16</sup>

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

<sup>7</sup> ALESSE (1994): i. m. 221, 228–229.

<sup>8</sup> Jaap MANSFELD: „Theology”. in: Keimpe ALGRA – Jonathan BARNES – Jaap MANSFELD – Malcolm SCHOFFIELD (szerk.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, CUP, 2008, 452–478, 467–468.

<sup>9</sup> Philon: *De incorruptibilitate mundi* 77 (SVF III, Diogenes Babylonius 27).

<sup>10</sup> Eusebios: *Praeparatio evangelica* XV. 18,2 (SVF III, Zeno Tarsensis 5).

<sup>11</sup> Philon: *De incorruptibilitate mundi* 76 (= Panaitios frg. 131).

<sup>12</sup> ALESSE (1997): 265.

<sup>13</sup> ALESSE (1994): 226 és ALESSE (1997): 265.

<sup>14</sup> Cicero: *De natura deorum* II. 46,118 (= Panaitios frg. 130).

<sup>15</sup> Ezzel szemben pl. Vimercati (Emmanuele VIMERCATI: *Il mediostoicismo di Panezio*, Milano, 2004, 65) szerint a fragmentumok egyértelműen a kozmosz örök voltát állítják, és a „kételkedik” kifejezés megjelenését csak stilisztikai okok magyarázzák.

<sup>16</sup> Schmekel, Van Straaten és Lafranque szerint Panaitios elvetette a *σμπάθεια*-elméletet és a *εἴμαρμένη* /fatum koncepcióját. Alesse viszont nem ért ezzel egyet: ALESSE (1997): 269. Wardle szerint is elvetette Panaitios a determinizmust: David WARDLE: *Cicero On Divination. De Divinatione. Book I. Translated with Introduction and Historical Commentary*, Oxford, OUP, 2006, 115.

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 (εἰμαρμένη/fatum). Mivel a világban mindent a végzet határoz meg, ezért szigorú determinizmus érvényesül: nincs véletlen és a hagyományos értelemben vett szabad akarat sem.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup> Másrészt – és gondolatmenetünk szempontjából ez a lényegesebb – etikai rendszerében fontos szerepet játszik a véletlen. Panaitios megállapítja, hogy a megtiszteltetések, a vagyon, az előkelő származás (vagyis a külső javak) a véletlentől (*casus*) függenek.<sup>19</sup> Panaitios ezeket a javakat – a sztoikusok többségével szemben – valódi javaknak tartja,<sup>20</sup> sőt azt mondja, hogy a helyénvaló, ésszerű cselekvés (καθηκον, 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.<sup>21</sup> Ettől függően ugyanis ugyanabban a helyzetben

<sup>17</sup> 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 (ἐφ' ἡμῶν). 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 erkölcsi karaktere, azaz lelki konstitúciója alapján hozza, amely viszont a korábbi döntései során alakult ki. Ezek a döntések viszont 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.

<sup>18</sup> Cicero: *De officiis* I. 32,115 (= Panaitios frg. 64): ...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 alius mavult excellere.

Dyck megállapítja, hogy Panaitios az egyéni döntés fontosságát szeretné hangsúlyozni a fatummal szemben: Andrew R. DYCK: *A Commentary on Cicero, De officiis*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1999, 288.

<sup>19</sup> Cicero: *De officiis* I. 32,115 (= Panaitios frg. 64): 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 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: DYCK: i. m. 288.

<sup>20</sup> Diogenes Laertios VII. 128 (= Panaitios frg. 74): ...ὁ μὲντοι Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετὴν, ἀλλὰ χρειαὶ εἶναι φασὶ καὶ ὑγείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος.

<sup>21</sup> Cicero: *De officiis* I. 33,119 (= Panaitios frg. 65): Nam cum in omnibus quae aguntur, ex eo, quomodo quisque natus est, ut supra dictum est, quid deceat, exquirimus...; Cicero: *De officiis* I. 34,125 (= Panaitios frg. 66): Ita fere officia reperientur, cum quaeretur quid deceat et quid aptum sit personis, temporibus, aetatibus...

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 (μεγαλόψυχος) ember egyik legfontosabb jellemzője, hogy nem adja meg magát a szerencsének (*nec fortunae succumbere*),<sup>22</sup> és a külső javakat (amelyek, mint fent olvasható, a szerencsétől függenek) kevésre becsüli (*rerum externarum despicientia*;<sup>23</sup> *humanarumque rerum contemptio*<sup>24</sup>). A bátor/nemeslelkű embernek mégis szüksége van ezekre a javakra: főleg az emberek segítségére és tiszteletére.<sup>25</sup> Panaitiosnak az érzelmekkel kapcsolatos felfogásából ugyancsak az derül ki, hogy úgy gondolta, hogy szükségünk van a szerencse kedvezésére, a tőle függő javakra (gazdagságra, megbecsültségre) a boldog élethez, de mégsem szabad ezeket a javakat túlságosan sokra értékelni. Azért veti el Panaitios az ἀπάθεια eszményét, mert a szerencsejavak fontosak a boldogságunkhoz, és így a megszerzésükhöz vagy elvesztésükhöz/elkerülésükhöz kapcsolódó érzések és érzelmek lehetnek természetesen, indokoltak, hasznosak vagy az ellenkezőik.<sup>26</sup> Említést kap *fortuna* abban a töredékben 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 megfontolásaikat mint karokat és kezeket kell maguk elé tartaniuk a szerencse csapásaival és az igazságtalanok

<sup>22</sup> Cicero: *De officiis* I. 20,66–67 (= Panaitios frg. 71).

<sup>23</sup> Cicero: *De officiis* I. 20,66–67 (= Panaitios frg. 71).

<sup>24</sup> Cicero: *De officiis* I. 4,13 (= Panaitios frg. 55); továbbá Cicero: *De officiis* I. 5,17 (= Panaitios frg. 56): animi excellentia magnitudoque cum in augendis opibus utilitatibusque et sibi et suis comparandis, tum multo magis in his ipsis despiciendis eluceat...

A külső javak kevésre becsülésének oka – a korai sztoikusoktól eltérően, akik szerint a külső javak megléte vagy hiánya közömbös a boldogságunkra nézve – valószínűleg az, hogy múlandók, az erénynél összehasonlíthatatlanabban értéktelembek, és mindenek előtt hogy a kiszámíthatatlan szerencsétől függenek.

<sup>25</sup> Cicero: *De officiis* II. 5,16 (= Panaitios frg. 114): 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.

<sup>26</sup> Gellius XII. 5,10 (= Panaitios frg. 84): Haec ergo uir sapiens tolerare et eluctari potest, non admittere omnino in sensum sui non potest; ἀναληγσία enim atque ἀπάθεια non meo tantum, inquit 'sed ... iudicio Panaetii, grauis atque docti uiri, inprobata abiectaue est.

Cicero: *De officiis* I. 29,102 (= Panaitios frg. 123): 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.

Az utóbbi töredékből is látható – akárcsak a következőkből: Cicero: *De officiis* I. 28,101 (Panaitios frg. 122) és Cicero: *De officiis* I. 6,132 (Panaitios frg. 121) –, hogy Panaitios elveti a sztoikus intellektualizmust, hogy ti. a lélek azonos az értelemmel. Két természetet (*vis, natura*), ill. kétféle mozgást (*motus*) különböztet meg a lélekben: az ösztönös viselkedést (*appetitus*, ὄρεσις; vágy, ösztönös késztetés, ami cselekvésre indít) és a *ratiót*. Ebből következően az érzelem lényegét is másban látja, mint a korai sztoikusok: nem téves ítéletnek tekinti az érzelmet, nem az indifferensek (ἀδιάφορα) téves értékeléséből keletkezőnek tartja, hanem a lélek (*ratiótól* különböző) olyan mozgásának, amit a *ratio* kontrollálhat.

cselvetéseivel szemben.<sup>27</sup> Etikai fragmentumainak vizsgálata alapján tehát kijelenthető, hogy Panaitios radikálisan eltér a szerencse/véletlen, illetve a tőle származó javak megítélésében a korai sztoikusok felfogásától.<sup>28</sup> 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 szerint nem létezik véletlen,<sup>29</sup> csak a tudása (az okok ismerete) hiányát jelzi az ember a véletlenre hivatkozással.<sup>30</sup> Az etikai fragmentumok alapján azt gondolhatnánk, hogy a panaitiosi véletlen is hasonló jelentésű: mivel Panaitios a hiányos tudású átlagemberrel foglalkozik és nem a bölccsel,<sup>31</sup> ezért kaphat szerepet nála a véletlen. Az a tény viszont, hogy egy fizikai elmélet, az *ekpyrósis*nak a (szigorú determinizmus elutasításából következő) elvetése összhangban áll ezzel a felfogással, azt valószínűsíti, hogy ennél többről lehet szó, és Panaitios szerint valóban (objektív módon, abszolút értelemben) létezik szerencse/véletlen.

## b) 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.<sup>32</sup> Másrészt mivel a világban mindent a végzet, azaz isten határoz meg, ezért szigorú determinizmus érvényesül: minden eseményt meghatároznak az okai (a εἰμαρμένῃ/*fatum* az okok láncolatát jelenti<sup>33</sup>), 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 magyarázata. Ezért a sztoikusok a jóslás minden formáját elfogadták és érveltek érvényessége mellett.<sup>34</sup>

Valamennyi sztoikus filozófustól eltérően Panaitios elvetette a jóslás minden for-

<sup>27</sup> Gell. XIII. 28, 4 (= Panaitios frg. 87): ...consilia cogitationesque contra fortunae verbera contraque insidias iniquorum quasi brachia et manus protendens.

<sup>28</sup> Alesse ismerteti a különböző véleményeket azzal kapcsolatban, hogy bevonta-e Panaitios a szerencsejavakat a valódi javak közé: ALESSE (1997): 212–213 és ALESSE (1994): 89–94.

<sup>29</sup> Plutarchos: *De stoicorum repugnantiis* 1045c: τὸ γὰρ ἀναίτιον ὅλως ἀνύπαρκτον εἶναι καὶ τὸ αὐτόματον· ἐν δὲ ταῖς πλαττομέναις ὑπ' ἐνίων καὶ λεγομέναις ταύταις ἐπελεύσεσιν αἰτίας ἀδήλους ὑποτρέχειν...

<sup>30</sup> SVF II. 965–971.

<sup>31</sup> Többek között: Panaitios frg. 62–66; 82.

<sup>32</sup> Cicero: *De divinatione* I. 84.

<sup>33</sup> Többek között: SVF II 915, 917, 920.

<sup>34</sup> LS 55 K–S; Dorothea FREDE: „Stoic Determinism”. In: Brad INWOOD (szerk.): *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, CUP, 2003, 179–205, 184–185.

máját vagy legalábbis kételkedett a jóslás egészének érvényességében.<sup>35</sup> Chryssippos után más sztoikusok is fejezték ki kételyüket a jóslás egy-egy területével szemben, ahogyan Babiloni Diogenés a horoszkópokkal szemben, de nem a jóslás egészével szemben, ahogyan Panaitios tette.<sup>36</sup> 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,<sup>37</sup> máskor elutasításról<sup>38</sup> 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, amit 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 nem szabad ennek a különbségtételnek nagy jelentőséget tulajdonítani (Rist).<sup>39</sup>

Mindenesetre az bizonyos, hogy Panaitios az egyetlen sztoikus, aki elutasította az asztrológiát.<sup>40</sup> Az érveit Cicero *De divinatione* című művéből származó hosszú fragmentumból ismerjük<sup>41</sup>. 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 *ekpyrōsis* esetében, nem

<sup>35</sup> Panaitios frg. 136–140.

<sup>36</sup> ALESSE (1994): 232.

<sup>37</sup> Cicero: *Academica* II. 33,107 (Panaitios frg. 136): ...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...

Cicero: *De divinatione*. I. 3,6–7 (Panaitios frg. 137): 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...

<sup>38</sup> Diogenes Laertios VII. 149 (Panaitios frg. 139): μαντικήν ύφεστάναι πᾶσάν φασιν, εἰ καὶ πρόνοιαν εἶναι... ὁ μὲν γὰρ Παναίτιος ἀνυπόστατον αὐτὴν φησιν.

<sup>39</sup> Az egyes álláspontokat ismerteti ALESSE (1994): 234 n. 40.

<sup>40</sup> ALESSE (1997): 270.

<sup>41</sup> Cicero: *De divinatione* II. 42,87–47,98 (= Panaitios frg. 140).

látta kellőképpen igazoltnak. Ezért ebben a kérdésben is a karneadési kritika inspirálására felfüggesztette az ítéletét (tehát a szkeptikus Akadémia módszerével élt). Az egyik töredék<sup>42</sup> különösen ezt sugallja, ahol össze van kapcsolva Panaitios és Karneadés neve, mint akik nevetségessé igyekeztek tenni a jóslást. Egy másik töredék<sup>43</sup> ugyancsak azt teszi valószínűvé, hogy Panaitios az ítélet-felfüggesztés (ἐποχή) akadémikus eszközével élt, mivel ott a jóslást ἀνυπόστατον-nak (alaptalannak) mondja – ez pedig annyit jelent, hogy a mellette szóló érvekkel szembe lehet állítani ellene szólókat, melyek ugyanannyira meggyőzőek (ez ugyanis a szó jelentése szkeptikus forrásokban).<sup>44</sup> 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 csak kételkedett, hanem egyenesen elutasította, és pedig azért, mert ahogy az *ekpyrósisszal* kapcsolatban láthattuk, valószínűleg elvetette a világban érvényesülő szigorú determinizmus elméletét. Mert ha nem érvényesül a determinizmus, azaz nem a végzet határoz meg mindent,<sup>45</sup> 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, amilyent 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 is.<sup>46</sup>

### c) *Theologia tripertita* és Panaitios istenképe

Valószínűleg Panaitios volt, aki először megkülönböztette a teológia (és az istenkép) három formáját. Eszerint beszélhetünk *theologia mythicáról*, *civilisről* és *naturalisról*, azaz el lehet különíteni a mítoszok isteneit (akik a költői fantázia termékei), az állami vallás isteneit (illetve a nyilvános kultusz előírásainak és gyakorlatának összességét) és a filozófusok isteneit (vagy megszemélyesített természeti erőket). Ezt a felosztást

<sup>42</sup> Cicero: *De divinatione* I. 7,12 (= Panaitios frg. 138).

<sup>43</sup> Diogenes Laertios VII. 149 (= Panaitios frg. 139).

<sup>44</sup> ALESSE (1997): 269.

<sup>45</sup> Az a tény, hogy Panaitios írt egy művet *A gondviselésről* címmel (Cicero: *Epistulae ad Atticum* XIII. 8 (= Panaitios frg. 18), 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.

<sup>46</sup> Anthony Arthur LONG – David Nail SEDLEY: *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, CUP, 1987, 342, 392.

Augustinus *De civitate Dei*<sup>47</sup> című művében olvashatjuk, ahol a szerző egyszer mint a római polihisztor, Varro gondolatát idézi, máshol Q. Mucius Scaevola pontifexnek (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.<sup>48</sup> Van azonban két nyomós érv a felosztás panaitiosi eredete mellett: egyrészt a terminusok szemmel láthatóan a görög hagyományból származnak<sup>49</sup>, másrészt az Augustinus-szövegben olvasható egyik fogalomnak (*nugatorium*) megfeleltethető egy hasonló tartalmú Panaitios-töredék φλήναφον-fogalma.<sup>50</sup>

Panaitios istenképének megismeréséhez még két fragmentumot használhatunk fel. A 134-es fragmentumban<sup>51</sup> Panaitios a φλήναφον (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 fragmentumában<sup>52</sup> 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 φλήναφον 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).<sup>53</sup>

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 *logosz* 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.

Panaitios teológiai nézeteit illetően a legvalószínűbb értelmezésnek a következő tűnik. Azért utasította el az *ekpyrósist* is és a jóslást is, mert a chrysiptosi *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 egyik legfontosabb elemét hamisnak mondta, az etikai nézetei viszont ezzel párhuzamosan életközelibbé váltak: a világ determináltságát korlátozottabbnak tartotta, mint általában a sztoikusok, és feltételezte,

<sup>47</sup> Augustinus: *De civitate Dei* IV. 27; 6,5.

<sup>48</sup> Az álláspontokat ismerteti ALESSE (1997): 267; Lieberg az ellen a nézet ellen érvel, miszerint a felosztást Panaitiosnak kell tulajdonítani: Godo LIEBERG: „Die theologia tripartita in Forschung und Bezeugung”. in: ANRW, I, 1973/4. 63–115.

<sup>49</sup> Jörg RÜPKE: *Die Religion der Römer*, München, 2006, 124.

<sup>50</sup> Lásd a következő bekezdésben.

<sup>51</sup> Epiphanius: *Adversus haereses* III. 509 (= Panaitios frg. 134): Παναίτιος ὁ Ρόδιος τὸν κόσμον ἔλεγεν ἀθάνατον καὶ ἀγήρω, καὶ τῆς μαντείας κατ’ οὐδὲν ἐπεστρέφετο, καὶ τὰ περὶ θεῶν λεγόμενα ἀνήρηε. ἔλεγε γὰρ φλήναφον εἶναι τὸν περὶ θεοῦ λόγον.

<sup>52</sup> Cicero: *De officiis* II. 3,11–12 (= Panaitios frg. 78): proxime autem et secundum deos homines hominibus maxime utiles esse possunt... homines hominibus obesse plurimum arbitrantur.

<sup>53</sup> ALESSE (1997): 267.

hogyan 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 egyedüli valódi java az erény. Panaitiosnak ezeket a gondolatait a filozófiai teológiához sorolhatjuk, amitől el kell különítenünk a hagyományos vallásra vonatkozó kritikáját, hogy ti. fecsegésnek minősítette azt.

## 2.) *Polybios*

### a) 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.<sup>54</sup> A vallás ereje miatt nincs korrupció Rómában, betartják a törvényeket, tisztességesek a tisztviselők, egyszerűen stabilabb és erősebb az állam, mint a görögök lakta területeken, ahol már sokkal kevésbé élnek a vallási hagyományok.

Azonban a római vallást Polybios babonának (*δεισιδαιμονία*) nevezi. Úgy gondolja, hogy a sokaság miatt alakították olyanná, 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, amivel 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 be<sup>55</sup>).

Úgy tűnik tehát, hogy Polybios a vallást emberi alkotásnak tekinti. Ebből talán arra lehetne következtetni, hogy Polybios ateista volt.<sup>56</sup> Valószínűbb azonban, hogy csak a hagyományos vallást, azaz a költők istenképét (lásd a tragédiákra való utalást<sup>57</sup>) 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.

<sup>54</sup> Polybios VI. 56.

<sup>55</sup> Polybios X. 11; 14.

<sup>56</sup> Hooff az euhemerizmus elfogadjának és így ateistának mondja (Anton J. Lieve VAN HOOFF: „Polybius’ Reason and Religion. The Relations between Polybius’ Casual Thinking and His Attitude towards Religion in the Studies of History”. *Klio*, LIX, 1977. 101–128, 116) akárcsak Nestle; Ziegler és Mioni szerint ugyancsak ateista vagy legalábbis szkeptikus Polybios (Paul PÉDECH: „Les idées religieuses de Polybe. Étude sur la religion de l’élite gréco-romaine au IIe siècle av. J.-C.”. *Revue de l’histoire des religions*, CLXVII, 1965/1, 35–68, 35–6)

<sup>57</sup> Polybios VI. 56,7; 10.

b) *Tyché*

Polybios művének egyik legfontosabb és leginkább vitatott jelentésű fogalma a *tyché*, ami köznévként szerencsét, véletlent, sorsot jelent, de egyszersmind a szerencse istennőjének is a neve, aki jelentős befolyást gyakorolhat az emberek életére. Arra vonatkozóan, hogy pontosan mit jelent a *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, ami 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 (Walbank<sup>58</sup>). Ez azt jelentené, hogy Polybios a korabeli közfelfogás homályos és ellentmondásos elképzelését követte. Más vélemény szerint (Roveri<sup>59</sup>) a *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 *pronoia*ának feleltethető meg, amely kiismerhetetlen azok számára, akik nem bölcsek, és sokszor az egyes ember szempontjából rosszindulatúnak is tűnik (Hirzel, Pédech<sup>60</sup>). Voltak olyan próbálkozások a polybiosi *tyché*-fogalom ellentmondásainak feloldására, amelyek a hatalmas történetírói mű megírásának különböző fázisaira hivatkoztak: a *tyché* különböző jelentéseit Polybios különböző életszakaszaihoz utalták (Von Scala, Cuntz, Laqueur, Eckstein).<sup>61</sup> Hau úgy gondolja,<sup>62</sup> 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 történt: tehát a fogalmat mint retorikai eszközt használja. Ezért Polybios nem foglalkozik a *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 a *tyché* több mint egy retorikai eszköz: a történetíró *tyché*t valós léttel bíró hatalomnak tartja. Végül van egy történész (Brouwer),<sup>63</sup> aki úgy látja, hogy két alapjelentése van a *tyché*nek Polybiosnál: egyrészt ha *tyché*nek tulajdonítunk valamit, az azt jelenti,

<sup>58</sup> Frank William WALBANK: „Fortune (tyché) in Polybius”, in: John MARINCOLA (ed.): *A Companion to Greek and Roman Historiography*, Oxford, Blackwell, 2007, 349–55.

<sup>59</sup> Attilo ROVERI: „Tyche bei Polybios”. In Klaus STIEWE – Niklas HOLZBERG (szerk.): *Polybios. Wege der Forschung* Bd. 347, Darmstadt, 1982, 297–326.

<sup>60</sup> Rudolf HIRZEL: *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften I–III*, Leipzig, 1877–1883. II 862–873; PÉDECH: i. m.

<sup>61</sup> HOOFF: i. m. 103. és Lisa Irene HAU: „Tyché in Polybios: Narrative Answers to a Philosophical question”. *Histos*, V, 2011. 183–207 ismertetik a különböző nézeteket.

<sup>62</sup> HAU: i. m.

<sup>63</sup> René BROUWER: „Polybius and Stoic Tyche”. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, LI, 2011. III–132.

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: a *tyché* lényegét tekintve egy kifürkészhetetlen transzcendens hatalom (ami, mégha ez a hatalom jó is, nem mindig tűnik az egyes ember szempontjából pozitívnak). A *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 isteni hatalom, amihez 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 a *tyché* változásait.<sup>64</sup> Ez azt jelenti, hogy egyrészt be kell látnunk, hogy a világban a *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 (ami rendkívülisége miatt *tyché*nek is köszönhető) kordában tartani az érzelmeinket (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 gögössé vagy elkeseredetté, mivel tudják, hogy a *tyché* kegye kiszámíthatatlan. Így például az idősebb Scipio Africanust hispániai sikerei hatására az ibérek királyként üdvözölték. Scipio viszont uralkodott önmagán és visszaütötte ezt a megtiszteltetést,<sup>65</sup> amit *tyché* adott meg neki. Később, a zámiai csatát követő békekötés során Scipio nem szabott túl szigorú békefeltételeket, kíméletes volt a legyőzöttekkel, mert szem előtt tartotta a *tyché* kiszámíthatatlanságát.<sup>66</sup> Az I. pun háború legendás hadvezérének, Atilius Regulusnak a története is a *tyché* kiszámíthatatlanságát példázza. Regulus azonban nem jó hadvezér, esete figyelmeztetésül szolgál. Miután ugyanis Regulus partra szállt Afrikában, és egy ütközetben megverte a karthágói hadsereget, a békekötés során kérlelhetetlenül, elbizakodottan viselkedett, ezért kiújultak a hadműveletek, melyek a rómaiak teljes vereségével végződtek. Polybios szerint az a tanulsága Regulus esetének, hogy nem szabad bízunk a *tyché*ben, és ezért nem szabad szerencsés helyzetben könnyörtelennek lenni a legyőzöttekkel

<sup>64</sup> Pol. I. 1, 2: ἐπει δ' οὐ τινὲς οὐδ' ἐπὶ ποσόν, ἀλλὰ πάντες ὡς ἔπος εἶπεῖν ἀρχὴ καὶ τέλος κέχρηται τούτῳ, φάσκοντες ἀληθινωτάτην μὲν εἶναι παιδείαν καὶ γυμνασίαν πρὸς τὰς πολιτικὰς πράξεις τὴν ἐκ τῆς ἰστορίας μάθησιν, ἐναργεστάτην δὲ καὶ μόνην διδάσκαλον τοῦ δύνασθαι τὰς τῆς τύχης μεταβολὰς γενναίως ὑποφέρειν τὴν τῶν ἀλλοτρίων περιπετειῶν ὑπόμνησιν...

<sup>65</sup> Polybios X. 40,9: Πόπλιος δὲ τοσοῦτον ὑπερέθετο μεγαλοψυχία τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους ὡς οὐ μείζον ἀγαθὸν εὐξασθαι τις τοῖς θεοῖς οὐ τολμήσειε, λέγω δὲ βασιλείας, τοῦτ' ἐκεῖνος πολλακίς ὑπὸ τῆς τύχης αὐτῷ δεδομένον ἀπηξίωσε...

<sup>66</sup> Polybios XV. 17,4: αὐτῶν δὲ χάριν ἔφησε καὶ τῆς τύχης καὶ τῶν ἀνθρωπίνων κεκρίσθαι σφίσι πρῶτως χρῆσθαι καὶ μεγαλοψύχως τοῖς πράγμασι.

szemben.<sup>67</sup> Polybios tehát általánosságban is megfogalmazza és számos példán keresztül is kifejezésre juttatja, hogy az emberi nagyság (μεγαλοψυχία) a *tyché*vel szembeni helyes magatartásban áll:<sup>68</sup> ez fontos, és eddig – tudomásom szerint – figyelembe nem vett bizonyíték arra nézve, hogy a polybiosi *tyché* nem csupán a köznyelv homályos kifejezése vagy egy retorikai eszköz, hanem egy összetett, teológiaiainak nevezhető koncepció kulcsfogalma. Polybiosnál a *tyché* talán nem irányít mindig minden eseményt, de transzcendens mivoltát és alapvető fontosságát az emberi életben és a történelemben nem lehet tagadni.

Művének elején Polybios egy másik érdekes kijelentést is tesz, ami segít bennünket abban, hogy világosabban lássuk a *tyché* fogalmát. Azt mondja, hogy művének fő témája, hogy megmutassa, hogyan tudták a rómaiak hatalmuk alá vetni csaknem az egész lakott világot.<sup>69</sup> Polybios szerint a rómaiak ezt államuk alkotmányának és hagyományainak köszönhetően érték el. Néhány sorral lejjebb<sup>70</sup> viszont azt állítja Polybios, hogy a Római birodalom létrehozása *tyché* műve volt. (Minden 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.<sup>71</sup> A *tyché*re való hivatkozás nem zárja ki, hogy racionális okokat is keressen a történetíró.<sup>72</sup> A *tyché* nem személyesen és közvetlenül avatkozik be az eseményekbe, hanem a történelmi események mögött hat, mint egy isteni erő.<sup>73</sup> 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 v. metafizikai okok is hatnak, bár Hérodotos nem *tyché*ről, hanem az istenségről (τὸ θεῖον) beszél (illetve más kifeje-

<sup>67</sup> Polybios I. 35,2–3: καὶ γὰρ τὸ διαπιστεῖν τῇ τύχῃ, καὶ μάλιστα κατὰ τὰς εὐπραγίας, ἐναργέστατον ἐφάνη πᾶσιν τότε διὰ τῶν Μάρκου συμπτωμάτων· ὁ γὰρ μικρῶ πρότερον οὐ διδοὺς ἔλεον οὐδὲ συγγνώμην τοῖς πταιούσιν παρὰ πόδας αὐτὸς ἦγετο δεησόμενος τούτων περὶ τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας.

<sup>68</sup> Pl. Polybios X. 40,9; XV. 17,4: lásd a 65. és 66. jegyzetet.

<sup>69</sup> Polybios I. 1,5: πῶς καὶ τίνοι γένει πολιτείας ἐπικρατηθέντα σχεδὸν ἅπαντα τὰ κατὰ τὴν οἰκουμένην οὐχ ὄλοις πεντήκοντα καὶ τρισὶν ἔτεσιν ὑπὸ μίαν ἀρχὴν ἔπεσε τὴν Ῥωμαίων...

<sup>70</sup> Polybios I. 4,1; 4: ἡ τύχη σχεδὸν ἅπαντα τὰ τῆς οἰκουμένης πράγματα πρὸς ἓν ἐκλινε μέρος καὶ πάντα νεύειν ἠνάγκασε πρὸς ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν σκοπόν... παντελῶς ὑπέλαβον ἀναγκαῖον εἶναι τὸ μὴ παραλιπεῖν μηδ' ἑᾶσαι παρελθεῖν ἀνεπιστάτως τὸ κάλλιστον ἅμα δ' ὠφελιμώτατον ἐπιτήδευμα τῆς τύχης.

<sup>71</sup> Így gondolja többek között Green és Hau: P. GREEN: *Alexander to Actium: The Historical Evolution of the Hellenistic Age*, Berkeley, UCP, 1990, 273; HAU: i. m. 191.

<sup>72</sup> 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.

<sup>73</sup> 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.

zéeket 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 vonatkozólag, hogy Polybios felfogása a *tyché*ről sokat köszönhet Hérodotosnak, bizonyítéku szolgálhat, hogy Polybios nyelvhasználata, kifejezőmódja a *tyché*ről szóló részekben a Hérodotosi, hasonló mondanivalójú helyek nyelvezetéhez hasonlít. Van például olyan hely Polybios művében, ahol azt állítja, hogy a *tyché* irigy – ahogyan Hérodotos is irigynek mondja az istenséget.<sup>74</sup>)

Abban sem egyedülálló Polybios, hogy a *tyché* ilyen fontos szerepet tölt be világnézetében. A hellenisztikus korban a *tyché* kultusza az egész görög világban elterjedt. Bár már az archaikus korban is tisztelték, ekkor 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 a *tyché* jellemzően nem az, aki egyeseket érdemeitől függetlenül nagyvá tesz (mint például az Alexandrosz-szal 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 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.

### 3.) *Scipio Aemilianus és római barátai*

#### a) A hagyományos valláshoz való viszony

A Scipio-körhöz sorolható személyek vallási nézeteiről, megnyilvánulásairól alig vannak antik forrásaink. Talán ez az oka annak, hogy ezzel a témával nem foglalkozik a szakirodalom. Egyedül E. Rawson írt egy tanulmányt Scipiónak, Laeliusnak és Furius Philusnak a hagyományos valláshoz való viszonyáról.<sup>75</sup> A következő sorokban ennek a tanulmánynak a megállapításait foglalom össze.

Először is fontos információ a Scipio-kör római tagjainak az állami valláshoz való viszonya szempontjából, hogy a legtöbben betöltöttek valamilyen papi tisz-

<sup>74</sup> Polybios XXXIX. 8,2.

<sup>75</sup> Elizabeth RAWSON: „Scipio, Laelius, Furius and the ancestral Religion”. *JRS*, LXIII, 1973, 161–174.

seget. Így például Laeliusról, Scipióról, Mucius Scaevoláról biztosan tudjuk, hogy augurok voltak, de Furius Philus is valószínűleg pap volt, bár ezt nem tudjuk bizonyítani.

145-ből származik Laeliusnak egy beszéde (*De collegiis*), amelyben Laelius a Licinius Crassus-féle törvényjavaslat ellen érvelt sikerrel. A törvényjavaslat azt akarta elérni, hogy a papi *collegiumok*ba az új tagok *cooptatio* helyett népgyűlési választás révén kerüljenek be. Az ügy egyértelműen politikai jelentőségű, hiszen annak eldöntéséről szólt, hogy a politikai intézményeket, döntéseket is bizonyos mértékben befolyásoló papi testületek tagjai továbbra is csak a *nobilitas* szűk rétegéből kerüljenek-e ki.

Karthágó elfoglalásához kapcsolódóan több ősi szertartást elevenített fel Scipio Aemilianus. A végső ostrom előtt Scipio elvégezte a *devotio* szertartását, mely során felajánlotta az alvilági isteneknek az ellenséges várost és lakosait. (Ez a *devotio* új formáját jelentette, mert korábban a hadvezérnek a maga életét is fel kellett ajánlania a győzelem érdekében. Azt viszont nem tudjuk, hogy Scipiónak tulajdonítható-e ez az újítás, vagy már korábban megtörtént.) Ezután „*evokálta*” a város védőistennét, Iunót. (Ez az *evocatio* is új formában történt, mert bár arra kérték Iunót, hogy ne segítse tovább a karthágóiakat, és hagyja el a várost, új templomot viszont nem ígértek neki Rómában – hacsak nem fogadjuk el igaznak Servius információját az Aeneis 12. énekének 840. sorához, miszerint Scipio Rómába vitte Iunót.) Rómában ezek után megszervezték a *ludi saeculares* az alvilági istenek, Dis és Proserpina tiszteletére. Nem sokkal később pedig Scipio felszentelte a Virtusnak ajánlott templomot. Valószínűleg az motiválhatta Scipiót ezeknek szertartásoknak az elvégzésére, hogy a Karthágó elleni hadjárat miatt sok kritika érte a római politikát, és a vallás alkalmas eszköz volt arra, hogy igazolja vagy elfogadhatóbbá tegye azt.

Scipio Aemilianus és Furius Philus is részt vett egy ősi szertartásnak a felújításában, amelyet a hispániai háborúban hajtottak végre. A 137-es *consul*, Hostilius Mancinus, miután seregét csapdába csalták, a rómaiak számára megalázó szerződést kötött a numantiaiakkal. A következő évben a *senatus* úgy döntött, hogy nem ismeri el a szerződést. Azért, hogy a szerződés felmondásának vétke alól a népet felmentse, a *senatus* Mancinust megkötözve, ruhátlanul kiszolgáltatta az ellenségnek. Ebben az évben (136) Furius Philus volt a *consul*: ő vizsgálta az ügyet. Ő terjesztette elő a törvényjavaslatot a kiszolgáltatásról, majd miután ő maga vette át a hispániai parancsnokságot, ő felügyelte Mancinus kiszolgáltatását is, amit *fetialisok* hajtottak végre. Valószínűsíthető azonban, hogy Scipiónak is lényeges szerepe volt az ügyben. Az eljárásban nem a hadvezér kiszolgáltatása az egyedülálló (több ilyen esetet is ismerünk), hanem az, hogy azért szolgáltatják ki, hogy felmondhassanak egy szerződést. Ebben csak egy előzményhez nyúlhatott vissza Furius és Scipio: a Caudiumi szorosnál 321-ben hasonlóképpen lejátszódott eseményekhez. Az ot-tani eljárást, illetve szertartást vették tehát mintául Mancinus kiszolgáltatásakor. A *fetialisok* alkalmazása pedig egy ősi papi testület szerepének felélesztését jelenti, akiket idegen államokkal való szerződések megkötésére már talán évszázadok óta nem alkalmazták a rómaiak. Ezeknek a szertartásoknak a felelevenítését megint

csak az indokolta, hogy mint Karthágó elfoglalásakor, a római politika inkorrekt volt, „nemzetközi normákat” sértett, és a senatus az ősi szertartások tekintélyével próbálta elfogadhatóbbá tenni eljárását – legalább a római lakosság szemében.

Azt láthatjuk tehát, hogy a Scipio-kör három fontos tagja, Scipio, Laelius és Furius Philus egyaránt törekedett arra, hogy az ősi vallást megőrizze, illetve ahol szükséges volt, feltámassza. Minthogy azonban az említett intézkedések mind-egyikét politikai megfontolások tették indokolttá, ezért nem segítenek megismerni megvalósítóik személyes vallásosságát.

## b) Személyes vallásosság

A Scipio-kör római tagjainak vallási meggyőződéséről nagyon kevés közvetlen információval rendelkezünk. Scipio vallási nézeteire vonatkozóan viszont van néhány forrásrészletünk.<sup>76</sup> Plutarkhos *Regum et imperatorum apophthegmata* című művében megörökítette Scipiónak egy, az istenekkel szemben cinikus kijelentését, miszerint „a mi ostobaságunk, hogy – akárcsak azok, akik nem embereket, hanem isteneket szándékoznak segítségül hívni – vesztegetjük az időnket azzal, hogy régóta várunk egy fuvolajátékosra” (ti. Pompeiusra, aki bár megígérte segítségét, csak becsapta Scipióékat).<sup>77</sup> Polybios szemében Scipio az ideális államférfi. Ennek megfelelően hosszan ír érényeiről, de olyan vallási buzgalomról nem számol be Polybios, mint Scipio apja, Aemilius Paulus esetében. Olvashatunk viszont Scipiónak arról a tulajdonságáról, ami Polybios szerint a politikusok, hadvezérek legfontosabb érénye, és vallási vonatkozása van. Scipio ugyanis a leghíresebb képviselője annak a magatartásnak, amelyet a siker csúcsán vagy a balsorsban tanúsítanak a legkiemelkedőbb államférfiak: mértékletesek maradnak, nem válnak gögössé vagy elkeseredetté, mivel tudják, hogy a *tyché* kegye kiszámíthatatlan. Így viselkedett és gondolkodott Scipio miután elfoglalta Karthágót. Miközben nézte, hogyan pusztul el a város, könnyekre fakadt ellenségei sorsát látván. Azon gondolkodott el, hogy minden városnak és nemzetnek, ahogyan minden embernek is megvan a maga sorsa (δαίμονα), amit nem kerülhet el. Ezután az *Ilias* sorait szavalta, amelyekkel az ő hazáját is fenyegető végzetre utalt. Polybios úgy kommentálja a jelenetet, hogy „a legnagyobb sikerek idején ...az ellentétes sorslehetőségre gondolni, és egyáltalán a siker csúcsán a *tyché* ingatagságát tartani szem előtt: ez a nagy és kiváló embert jellemzi.”<sup>78</sup> (Diodorus Siculusnál is szerepel ez a jelenet. Nála Scipio szavai egyenes idézetben szerepelnek: „*Tyché* változékonyságára gondolok...”)<sup>79</sup> Az ezt közvetlenül megelőző jelenetben pedig maga Scipio beszél hasonló értelemben, amikor az

<sup>76</sup> Astin (A. E. ASTIN: *Scipio Aemilianus*, Oxford, Clarendon Press, 1967, 248–269) összegyűjtötte a Scipiónak tulajdonított kijelentéseket, beszédrészleteket.

<sup>77</sup> Plutarchos: *Moralia* 200C.

<sup>78</sup> Polybios XXXVIII. 21,3: ...πρόχειρον ἔχειν ἐν ταῖς ἐπιτυχίαις τὴν τῆς τύχης ἐπισηφάλειαν ἀνδρός ἐστὶ μεγάλου καὶ τελείου...

<sup>79</sup> Diodorus Siculus XXXII. 24.

ellenség hadvezére, Hasdrubal, aki korábban gögösen visszautasított mindenféle tárgyalást, kiszökött az ostromlott városból és könnyörgőként fordult Scipióhoz: „Nézzétek emberek, *tyché* micsoda példát szolgáltat az ostoba (ἀλογίστους) emberekről... Ki az, aki ezt látva ne értené meg, hogy sohasem szabad fennhéjázóan (ὑπερήφανον) beszélünk vagy cselekednünk, mivel csak emberek vagyunk.”<sup>80</sup> (Ugyanez a jelenet Diodorus Siculusnál is olvasható, aki Scipiónak hasonló szavakat tulajdonít.)<sup>81</sup> Azt láthatjuk tehát, hogy Scipio úgy gondolkodott a *tyché*ről, ahogyan Polybios is: egy olyan kiszámíthatatlan hatalomnak látta, amelytől az ember jó- és balsorsa függ, és amellyel szemben a helyes magatartás a mérséklet, amit ha sikerül megvalósítania az embernek, azzal nagyságáról, kiválóságáról tesz bizonyosságot. Ha esetleg arra gondolnánk, hogy Polybios csak a saját gondolatait adja Scipio szájába (Diodorus Siculus pedig Polybiost követi), akkor egy Cicerótól származó részletet is felhasználhatunk, ahol ugyanez a gondolkodásmód jellemzi Scipiót. Cicero ugyanis beszámol róla, hogy azt olvasta Panaitiosnál, hogy „Scipio 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 fékevesztett és önhitt embereket mintegy az értelem és a tudomány iskolájába kell vezetnünk, hogy belássák, hogy az emberi dolgok bizonytalanok és a *fortuna* kiszámíthatatlan.”<sup>82</sup> Ezekben a szavakban is azt látatjuk, hogy a kiszámíthatatlan *fortunával* szembeni helyes magatartás a mérséklet.

#### 4.) Összegzés

Az elmondottakból kitűnik, hogy van egy közös teológiai gondolat Panaitiosnál, Polybiosnál és Scipiónál. Mindhárman fontos szerepet tulajdonítottak a *tyché*nek/*fortunának* az emberi életben, habár a *tyché/fortuna* jelentése, illetve lényege különböző a három személynél: Polybios és Scipio szemében egy transzcendens hatalomnak tűnik, míg Panaitios szerint inkább a véletlent vagy az élet ismeretlen, előre nem látható elemét jelenti. Amellett, hogy mindhárman fontos szerepet tulajdonítanak a *tyché*nek/*fortunának* az ember életében, számos hasonlóságot láthatunk Panaitios, Polybios és Scipio felfogásában a *tyché/fortuna* jellemzőire, illetve a vele szembeni helyes magatartásra vonatkozóan. Először is az embernek mindig számolnia kell a *tyché/fortuna* kiszámíthatatlanságával. Továbbá a *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. Mindhármuk szerint a helyes magatartás megállapításához figyelembe kell venni a *tyché/fortunát*. Az embernek szüksége van *tychére/*

<sup>80</sup> Polybios XXXVIII. 20,1;3: Ὁρατ' ἔφη τὴν τύχην, ὡ ἄνδρες, ὡς ἀγαθὴ παραδειγματίζειν ἐστὶ τοὺς ἀλογίστους τῶν ἀνθρώπων... ἃ τίς οὐκ ἂν ὑπὸ τὴν ὀψιν θεασάμενος ἐν νῶ λάβοι διότι δεῖ μηδέποτε λέγειν μηδὲ πράττειν μηδὲν ὑπερήφανον ἀνθρώπων ὄντα;

<sup>81</sup> Diodorus Siculus XXXII. 23.

<sup>82</sup> Cicero: *De officiis* I. 26,90 (= Panaitios frg. 124).

*fortunára* ahhoz, hogy megvalósítsa az erényt és elérje a boldogságot, mégis felül kell emelkednie a tőle származó javakon. Ezek a gondolatok mindhármuknál a hagyományos vallás iránti szkepszissel párosulnak.

Annak alátámasztására, hogy egy görög gondolat jelent meg a Scipio-körben, arra hivatkozhatunk, hogy Rómában a 2. századot megelőzően a *fortunáról* kialakult koncepció (tehát amikor nem csupán véletlent vagy szerencsét jelent a szó) és a *fortunához* való viszony eltért az előbbieken vázoltaktól. A legfontosabb különbségek a következők. Először is *fortuna* nem szeszélyes, nem hangsúlyozzák kiszámíthatatlanságát.<sup>83</sup> Másodszor *fortuna* nem egy személytelen isteni hatalom, és nem is az emberi életben tapasztalható kiszámíthatatlan elem, hanem egy az istenek közül. Ebből következően *Fortunának* templomai vannak, áldoznak neki, könyörögnek hozzá. Sőt ha megfelelően, hibátlanul mutatják be neki az áldozatokat, akkor ugyanúgy, mint minden más istennek, neki is kötelessége megadni adományait, amiket kértek tőle.<sup>84</sup> Rómában az a régi görög gondolat is hiányzott, hogy az erkölcsiség, mindenekelőtt a mértékletesség erénye, a szerencsével és a tőle származó javakkal szembeni helyes magatartásban áll.

#### *Abstract*

*Some members of the Scipionic circle have a common theological theme: it concerns the features of chance or luck and the correct behaviour towards it. There is a marked difference between how members of the Scipionic circle and Romans before the 2<sup>nd</sup> century BC conceived of casus/ fortuna/tyche. It is possible that this important Greek theme found its way to Rome through the Scipionic circle. In order to confirm this hypothesis, I first reconstructed all the theologically relevant notions of the two Greek members of the circle, i.e. Panaetius and Polybius. Then I investigated the theological concepts of the Roman members of the circle.*

<sup>83</sup> Howard Vernon CANTER: „'Fortuna' in Latin Poetry”. *Studies in Philology* XIX, 1922/1, 64–82.

<sup>84</sup> William Warde FOWLER: *Roman Ideas of Deity in the Last Century Before the Christian Era*, London, 1914, 62–66.