

## Kései sztoikus *paideia*

Hendrik Nikoletta

A sztoikus mozgalom hat évszázadot átívelő története alatt mind a hellénisz-  
tikus világ, mind a sztoikus gondolatok igen sokat változtak. A sztoicizmust  
tradicionálisan három korszakra osztják. A korai sztoa, amelyet kitióni Zénón  
alapított, Kr. 300-tól a Kr. e. 2. századig datálható. A Kr. e. 2–1. században kialakult  
középső sztoa két legkiemelkedőbb alakja Panaitios és Poseidónios. A Kr. u. 1–2.  
századot öleli fel a késő sztoa, avagy római sztoa korszaka, amelynek legfontosabb  
gondolkodói Seneca, Epiktétos és Marcus Aurelius. Jelen tanulmány e három gondol-  
kodó filozófiáját vizsgálja.

A hellenizmus korszakában Athén helyett fokozatosan Róma lett a filozófia köz-  
pontja és az a helyszín, ahová szerte a világból érkeztek a filozófia iránt érdeklődők.  
Emellett kialakult számos kisebb központ is, mint Alexandria, Rhodos vagy Nikopolis.  
A filozófia nyelve továbbra is a görög maradt, ám egyre inkább utat tört magának  
a latin is.

A sztoikus filozófia római megjelenése Panaitiosnak köszönhető, azonban széles  
körű elterjedését Cicero latin fordításai és latin terminológiája tették hosszú távon  
lehetővé. Ennek ellenére a filozófia nyelve a kései sztoicizmus idején is elsősorban a  
görög mint közös nyelv (*koiné*) maradt. A három vizsgált szerző közül Epiktétos és  
Marcus Aurelius görögül, míg Seneca latinul írt. A sztoicizmus kezdeti szigorúsága  
és elméletre fókuszáltsága fokozatosan átalakult. A középső sztoa nyit a közösség  
felé, a kései sztoa középpontjában pedig a filozófia mint életvitel áll. Központi témá-  
ja egyre inkább az lesz, miként érhetjük el a bölcsességet – ez azonban nem csak az  
addigi sztoikus elméletek gyakorlatba ültetését és a mindennapokban jól használható  
útmutatók megfogalmazását jelenti.

A kései sztoicizmus kezdetén nem létezett intézményesített sztoikus iskola, így az  
számított sztoikusnak, aki egyetértett a sztoikus tanokkal, amelyeknek fő forrása ek-  
korra egy jól összeállított, zénóni–chrysipposi, írott kánon volt.<sup>1</sup> A filozófia hagyomá-  
nyos hármasságának logikára, fizikára és etikára megmarad a kései sztoicizmusban  
is, bár a kései sztoicizmus egyik egyedi jellemzője, hogy a hangsúly az etikára kerül  
át. Ez igaz Seneca, Epiktétos és Marcus Aurelius esetében. A hangsúlyok eltolódása  
nem jelenti azt, hogy a kései sztoikus gondolkodók kisebb jelentőséget tulajdonítot-  
tak volna akár a logikának, akár a fizikának. A sztoicizmus három része kölcsönösen  
feltételezi egymást az ő gondolkodásukban is. Náluk is érvényes, hogy a „logika,  
fizika és etika tárgya egy és ugyanaz: a racionális mindenség, három különböző, de  
kölcsönösen összefüggő szempontból vizsgálva” (Long 1998, 156). A kései sztoiciz-  
mus jellemzője éppen az, hogy filozófusai az iskola történetében először teszik fel  
azt a kérdést, hogy miként lehet a sztoikus tanokat komolyan véve élni a minden-  
napokban abban az esetben, ha az ember még nem érte el a bölcsességet. Az etikai  
hangsúly túlértékelésének elkerülésének érdekében Michael Frede megjegyzi, hogy  
pusztán abból, hogy Seneca, Epiktétos és Marcus Aurelius esetében központi szerepet  
kap az etika, nem szabad arra következtetni, hogy ez minden kései sztoikus filozófus  
esetében így volt. Megemlíti Athénodórost, aki valószínűleg Szent Ágoston tanára is  
volt, és az etika mellett fizikával és logikával is foglalkozott. Krinis kifejezetten logi-

kai, Cornutus pedig fizikával és logikával kapcsolatos témákról írt (Algra–Barnes–Mansfeld–Schofield 2008, 779–780). Seneca, Epiktétos és Marcus Aurelius munkásságában közös továbbá az új, személyes hangnem, valamint az, hogy a sztoikus etikának a gyakorlati oldalát dolgozták ki példa nélküli alaposággal. Érdeklődésük középpontjában elsősorban a teória gyakorlatba ültetése állt,<sup>2</sup> ám éppen a gyakorlati aspektusnak köszönhetően olyan újításokat vezettek be, amelyek segítségével feloldhatók a korai sztoicizmus bizonyos alapvető problémái.<sup>3</sup> A következőkben bemutatom azokat a legfontosabb újításokat, amelyeket Seneca, Epiktétos és Marcus Aurelius szövegeiben találunk, és amelyek a *paideia* szempontjából jelentősek. (A *paideia* szó egyszerre jelent nevelést és kultúrát, mindazt a tevékenységet vagy folyamatot, amelynek az a lényege, hogy az ember egy ideált követ, illetve ennek megfelelően formálódik.) Az első terület a sztoa eszményképe (1.), a második a szabad választás kérdése (2.), a harmadik pedig a morális nevelés folyamata (3.).

### 1.

A kései sztoán belül három újítás jelentkezik a sztoa eszményképét illetően. Egyrészt a bölcs ideálja emberszerűbbé alakul (1), másrészt Seneca hozzáad egy negyedik szintet a panaitios modellhez (2), harmadrészt pedig a kései sztoikusok figyelmének középpontjában nem a bölcs, hanem egyértelműen a *prokoptón*, azaz a bölcsesség felé törekvő ember eszményképe áll, akit ők azonban már filozófusnak neveznek (3).

(1) Noha a kései sztoában is megmarad a korai sztoikus szövegekből ismert ideális bölcs képe, ez a bölcs sokkal emberszerűbbé válik. Minden sztoikus gondolkodó egyetért abban, hogy a bölcs kiváltságot (*areté*) ér el a logika és a fizika területén. A kései sztoa újítása a bölcs közösségi szerepvállalásának hangsúlyozása és ezzel összefüggésben az „első felindulás” (*propatheia*) fogalmának bevezetése.

Amíg a korai sztoában a bölcs leginkább érzelmentes, a világtól elzárt remetének tűnik, a kései sztoicizmus alapvetése az, hogy amiként az átlagembernek részt kell vennie a közösség életében, úgy a bölcsnek ez még inkább kötelessége, hiszen neki e tekintetben is példát kell mutatnia. Epiktétos annyira komolyan veszi ezt a kritériumot, hogy kijelenti: az az ember, aki nem vesz részt a közösség életében, nem tekinthető többé emberi lénynek (*Beszélgetések* II. 5. 24–26). A bölcs és a politikai szerepvállalás kérdésében a kései sztoa felfogása ennek megfelelően jelentősen különbözik a korai sztoaétól:<sup>4</sup> a világtól való elvonultság helyett a kései sztoa filozófusai azt vallják, hogy a bölcs rendes körülmények között részt vesz a politikában (Long 1998, 148), noha vannak esetek, amikor az elvonulás ajánlatos.

Senecának a sztoikus bölcs eszményképéhez kapcsolódó újítása a felindulás fogalma, amelyet ő elkülönít a szenvedélyektől. Seneca véleménye szerint a bölcs sem tud ellenállni az eseményekre adott olyan elsődleges érzelmi reakcióknak, azaz első felindulásoknak (*propatheia*), mint az elpirulás, a borzongás vagy az izgalom. A szenvedély egy ezt követő állapot, amikor az ember átadja magát ennek az első felindulásnak (Seneca: *A haragról* II. 1–5, III. 1). Az első felindulásokkal ellentétben, amelyek nem akaratlagosak, a szenvedély már nincs jelen a bölcs emberben, tekintve, hogy ő nem adja át magát

neki – a szenvedély megjelenése ugyanis azt jelentené, hogy nem tudta használni irányító lélekrészét (Seneca: *Erkölcsei levelek* 85). A korai sztoában még nem jelenik meg a *propatheia* és a szenvedély elkülönítése, így egyértelműen Seneca újítása ez a gondolat.<sup>5</sup> Az *apatheia* tehát a kései sztoikus értelmezés szerint az érzelmek kényszerítő erejétől való megszabadulást jelenti: az ember az értelem révén képes elérni, hogy az események által kiváltott érzelmekkel ne azonosuljon azonnal, hanem tőlük távolságot tartva képes legyen őket felülvizsgálni. A bölcs tehát néha szenved ugyan, de ezt képes legyőzni (Seneca: *Erkölcsei levelek* 9). Az ekképpen értelmezett *apatheia* tartós megvalósítása jelenti a bölcsességet.

(2) A második fontos újítás az, hogy Seneca a bölcsesség tekintetében négy kategóriát különböztet meg. A korai sztoikusok legendásan szigorúak voltak a bölcsesség megítélésékor, ugyanis azt vallották, hogy egy ember vagy bölcs, vagy hitvány.<sup>6</sup> A szigorúság abban áll, hogy a hitványságnak nincsenek fokozatai, így ugyanolyan megítélés alá esik egy, a bölcsességre és az erényes cselekedetekre ügyet sem vető ember, mint az, aki bár minden nap törekszik a bölcsességre, de még nem érte el azt. A középső sztoa megalapítója, Panaitios finomított ezen az elképzelésen, ugyanis bevezette a *prokoptón*, a bölcsességre folyamatosan törekvő ember eszményképét. A kései sztoicizmus mindhárom szóban forgó képviselője egyetért Panaitiosszal abban, hogy a bölcsességben tett előrehaladás is értékes,<sup>7</sup> azonban Seneca az, aki újítást eszközöl ezen a területen, ugyanis ő négy szintet különböztet meg. Az első szint a hitvány ember, aki egyáltalán nem törekszik a bölcsességre. A negyedik, legmagasabb szint a bölcs. A második és a harmadik szinten az előrehaladók találhatók, akik elkülönítése meglehetősen homályos. A második szinten az előrehaladóban megvan a jó szándék, elindult az úton, azonban még messze van a céltól, és sokszor elvétí az erényes cselekedetet.<sup>8</sup> A harmadik szinten pedig azok állnak, akik már jó ideje a bölcsesség útját járják, és már csaknem el is érték azt. Még nem bölcsök, de már nem csúsznak vissza erről a szintről (*Erkölcsei levelek* 72). Amint a bölcs elérte a bölcsességet, már nincs rossz tulajdonsága, és meg is marad ebben az állapotban, ugyanis míg a test egészsége ideiglenes, addig a lélek gyógyulása örökre szól (*Erkölcsei levelek* 72 és 85). Seneca határozottan kijelenti, hogy életünk során mindvégig a bölcsesség elérésének kell prioritást adnunk, tehát nem akkor kell filozofálnunk, amikor van időnk, hanem időt kell szakítani a filozofálásra. A rendszeres filozofálás elhanyagolása azzal a veszéllyel jár, hogy egy idő után visszaesünk egy alacsonyabb szintre (*Erkölcsei levelek* 72).<sup>9</sup> Abban Seneca, Epiktétos és Marcus Aurelius is egyetért a szókratészi hagyományt követve, hogy a bölcsességre minden nap, szüntelenül törekedni kell.

(3) A kései sztoa harmadik újítása az, hogy a korszak gondolkodói – Panaitioszt követve, de még nála is hangsúlyosabban – a bölcsesség eléréséhez vezető út fent említett szintjei közül a *prokoptón* eszményképére fókuszálnak, akit ők filozófusnak neveznek. Ez a tény azzal a két aspektussal függ össze, hogy a kései sztoa filozófusai nem ismertek bölcseket,<sup>10</sup> valamint rendkívül gyakorlatorientáltak voltak. A *paideia* szempontjából pedig azért fontos ez az eszménykép, mert a kései sztoikusok célja, hogy ebbe az irányba formálják az embert.

## 2.

A kései sztoának a *paideia* szempontjából talán legjelentősebb újítása a szabad választás (*proairesis*) középpontba helyezése volt. A végzet (*heimarmené*) kérdésének tekintetében a sztoicizmust a kezdetben szigorú determinizmus<sup>11</sup> jellemezte, amelyet a kettős okság chrysipposi elmélete finomított.<sup>12</sup> A végzet kérdését azonban egészen Epiktétosig egyetlen filozófus sem kapcsolta össze a szabadság kérdésével.<sup>13</sup> E forradalmi újítást Epiktétos hajtotta végre a *proairesis* fogalmának bevezetésével és egy új cselekvési modell kidolgozásával. A sors vagy szabad választás epiktétosi kérdése azon a ponton függ össze a *paideia* témakörével, hogy nevelés és morális felelősség kizárólag akkor lehetséges a valóságban, ha feltételezzük, hogy van szabad választás. Az újítás éppen abban rejlik, hogy a korai és középső sztoa képviselői nem tisztázták ezt az összefüggést, és nem vizsgálták a kérdést annyira mélyrehatóan, mint Epiktétos.

Epiktétos egyik legismertebb és sokszor ismételt gondolata szerint bár leláncolhatnak, bebörtönözhetnek, száműzhetnek bennünket, ez a lelkünket nem érinti, ugyanis ettől még megőrizzük a szabadságunkat.<sup>14</sup> E nézet Epiktétos újítása, amely által ő a filozófiatörténet első gondolkodója, aki a szabad választással ebben az értelemben foglalkozik.<sup>15</sup> Az a tény, hogy Epiktétos egykor rabszolga volt, érdekes megvilágításba helyezi azt a tényt, hogy filozófiájának központi kérdése a szabadság. Az Epiktétos által meghatározott szabadság kizárólag a szabad választást jelenti, erre pedig semmilyen külsőség nem hat.<sup>16</sup> Epiktétos egészen odáig megy, hogy azt állítja: az ember nem más, mint a szabad választása (*Beszélgetések* III. 1). Ennek megértéséhez a tőlünk függő és a tőlünk nem függő dolgok megkülönböztetésére, valamint az epiktétosi cselekvésmodell megismerésére van szükség.

A világban vannak tőlünk függő (*eph' hémin*) és nem tőlünk függő dolgok (*uk eph' hémin*). A szabadság területe a tőlünk függő dolgokra terjed ki, miközben a nem tőlünk függő dolgok területén nem vagyunk szabadok (*Beszélgetések* I. 1). Az epiktétosi modell annyiban újítás a korai sztoikus cselekvési modellhez képest, hogy az esemény nem egyből és automatikusan váltja ki a készletést, amelyet a jóváhagyás és cselekvés követ, hanem Epiktétos közbeiktat további lépéseket.<sup>17</sup> Az eredeti modell szerint az esemény kivált egy készletést, amelyet a jóváhagyás és a cselekvés követ. Az epiktétosi modell esetében az esemény után egy képzet keletkezik, amelyet egy ehhez tartozó emóció követ: ennek alapján törekszünk vagy háritunk. A *proairesis* területét ezek a közbeiktatott lépések adják, ugyanis ezeken a pontokon van szabad választásunk, itt tudunk mintegy belenyúlni az események egyébként előre meghatározott szövetébe. Az epiktétosi modellben az esemény és a készletés/jóváhagyás/cselekvés között helyezkedik el a képzet, amely kivált egy elsődleges érzelmet, valamint itt található a törekvés/háritás. A képzet (*phantasia*) az eseménnyel való összefüggésben az esemény reprezentációját jelenti az ember lelkében. A törekvés (*orexis*) a léleknek a vélt jó felé mozgása, míg a háritás (*ekklisis*) ennek ellenpárja, azaz a léleknek a vélt rossztól való távolodása. Mind a törekvés, mind a háritás a lélek egyfajta hangoltsága, amely hajlamosítja a lelket bizonyos fajta készletésekre. A készletések összefüggésben vannak az epiktétosi értelemben vett kötelességekkel, amelyek lényege, hogy helyesen kell viselkednünk különböző életsze-

repeinkben (*prosópon*) általános alapfogalmaink (*prolépsis*) alapján a konkrét helyzetekben.<sup>18</sup> A jóváhagyás (*synkatathesis*) ezután megadható vagy megvonható, illetve bizonytalan helyzetekben felfüggeszhető. A cselekvés ennek függvénye.

A szabad választás tehát három ponton jelenik meg az epiktétosi cselekvésmodellben: a képzetek, a készletések, valamint a jóváhagyás szintjén. A szabad választással azonban meg kell tanulni helyesen élni,<sup>19</sup> amelyre csak kitartó gyakorlás után, a három epiktétosi toposzt követve lesz képes az tanítvány. Az epiktétosi morális *paideia* célja éppen ez.

## 3.

A késő sztoikus *paideia* szempontjából jelentős harmadik újítás az volt, hogy a kései sztoikusok szerint morális nevelés lehetséges, amelynek végcélja abban áll, hogy az általunk vélt jó minden esetben megegyezzen a valós jóval. A kései sztoikusok ugyanis mind egyetértettek azzal a szókratészi elvvel, hogy senki sem cselekszik rosszat készakarva.<sup>20</sup> A bölcsesség megszerzésének gyakorlati módját tekintve más és más módszer rajzolódik ki Seneca, Epiktétos és Marcus Aurelius gondolkodásában.

A három itt bemutatott kései sztoikus filozófus közül Seneca gondolatai háttérben érezhető leginkább a minden embert az értelme alapján összekötő univerzális emberiség gondolata, amely a filozófus morális neveléssel kapcsolatos gondolatainak a súlypontját adja. Az univerzális emberiség elképzelésének korai sztoikus alapja az, hogy minden ember rendelkezik értelemmel (*logos*), amelyhez már Seneca teszi hozzá azt a forradalmi gondolatot, hogy ebben a legfontosabb tekintetben egyenlők az emberek, még a rabszolgák is. Az egyenlő emberek tehát természet szerint kapcsolódnak egymáshoz, így éppen annyira kell törődnünk másokkal, mint magunkkal, méghozzá úgy, ahogy szeretnénk, ha mások velünk bánnának (*Erkölcsei levelek* 94). A mindenkit isteni eredetűre emlékeztető és minden emberben meglévő értelem teszi lehetővé a korai sztoikus előírást, miszerint a természettel összhangban, tehát a *logos* szerint kell élni. A morális nevelés célja Senecánál a közösségi *oikeiós*<sup>21</sup> kialakítása, amelynek lényege, hogy a tanítvány felismerje: a természettel összhangban élni annyit is tesz, hogy a többi emberrel az emberiség részeként harmóniában élünk.<sup>22</sup> Az erkölcsi jó tudása nem velünk született, hanem mindenkinek az élete során kell megismerésére törekednie, méghozzá analógia alapján, egyedi cselekedetek megfigyelésével és összehasonlításával (*Erkölcsei levelek* 120). Seneca számára a morális fejlődés kiindulópontja annak felismerése, hogy egyrészt eddigi életünk egyrészt elfogadhatatlan, másrészt az ember saját akaratából van ebben a helyzetben (*Erkölcsei levelek* 22). Miután ezt felismertük, a második lépésben el kell köteleznünk magunkat a filozófia mellett. Alapos megfontolás után ki kell választani a legkiválóbb filozófusokat, és az ő műveiket kell minél mélyebben tanulmányozni olyan módon, hogy előbb következzen a teljes mű elolvasása, majd ebből a legfontosabb gondolatok kiemelése saját magunk vagy a tanár által, amelyek közül egyet az adott napon alaposan végig tud gondolni a tanítvány (*Erkölcsei levelek* 2 és 6).

Seneca szerint tehát a morális előrehaladás egyik alapvető kritériuma, hogy előbb ki kell választani egy utat, majd ahhoz ragaszkodni kell, ugyanis így érhető el fejlődés. További gyakorlati tudnivalókat is bőségesen nyújt Seneca annak, aki a bölcsesség útjára kíván lépni. A tömegetől való tartózkodást ajánlja, ugyanis a léleknek meg kell erősödnie, amíg még nem minden esetben képes a helyes úton járni. Törekvő emberekkel és bölcssekkel azonban kifejezetten kívánatos a társalgás, amely a törekvők számára ráadásul kölcsönösen előnyös is, mert tanulnak egymástól (*Erkölcsei levelek* 7 és 14). Seneca tanácsa, hogy a törekvés közepette egy példaképet kell kiválasztani, és saját magunkra úgy tekinteni, mintha ő folyamatosan figyelne minket (*Erkölcsei levelek* 11). A lelket folyamatosan próbára kell tenni, mert így növekszik a lelki erő. Seneca a korai sztoicizmustól eltérően, de Epiktétoszhoz hasonlóan azt vallja, hogy a lélek edzésére a legideálisabb időszak az, amikor az ember élete mentes a nagyobb gondoktól, mert egy valós probléma esetén a lélek már eleve felkészült lesz (*Erkölcsei levelek* 13, 16 és 18). A fejlődés mértékének megállapításánál nem másokhoz, hanem saját magához kell viszonyítani magát az embernek (*Erkölcsei levelek* 15). Senecánál a boldogság alapvetően függ össze az értelmes lélekresszel, ugyanis szerinte a boldog élet kizárólag azon nyugszik, hogy mennyire tökéletes az emberben az értelem (*Erkölcsei levelek* 92).<sup>23</sup>

Felfigyelhetünk arra, hogy a korai sztoicizmussal ellentétben a kései sztoa gondolkodóinál a nevelés alapját nem a logika, fizika és etika hármasa adja önmagában, hanem sokkal inkább a három rész alapján kialakítandó életmód. Míg a korai sztoicizmusban a három területet alaposan és meghatározott sorrend szerint kellett tanulmányozni,<sup>24</sup> a kései sztoicizmus gondolkodói mintegy feltételezték a sztoikus doktrínák ismeretét, és a középpontba azt a kérdést helyezték, hogy ez miként járul hozzá a sztoicizmus követőjének morális fejlődéséhez.

Epiktétosz tevékenységén kívül nem ismerünk példát kidolgozott tanrendre a kései sztoicizmusban. Ez részben azzal függ össze, hogy Seneca és Marcus Aurelius önfejlesztés révén, míg Epiktétosz részben iskolai keretek közt képzeli el a *paideia* megvalósítását.<sup>25</sup> Epiktétosz iskolájában a tanítás elsősorban szóbeli volt:<sup>26</sup> noha írott szövegek biztosították az alapot, ezeket a szövegeket felolvasták, majd ezt egy szövegkommentár követte (*anagnósis*), amelyet egy tanítvány tartott és egy magiszter felügyelt (*Beszélgetések* I. 26. 1). A közös órákon beszélgetések (*diatribé*) és egyéni foglalkozások is a tanítás részét képezték.<sup>27</sup> Az epiktétósi tanítás fontos részét képezte az a szókratészi hatást mutató módszer, amelynek során a mester rámutat a tanítvány morális tökéletlenségére, amelynek nyilvánvalóvá válása ideális esetben motiválja a tanítványt a még kitartóbb gyakorlásra (*Beszélgetések* II. 21). Az epiktétósi tanítás célja tehát nem a sztoikus szövegek megtanulása, hanem a tanítvány morális fejlesztése (*Beszélgetések* III. 21).

Epiktétosz teljesen egyedi újítása a korai és a középső sztoához képest a három toposz, amelynek éppen a nevelés szempontjából van jelentősége.<sup>28</sup> A toposzok segítségével mintegy lépcsőfokról lépcsőfokra haladva érhető el a bölcsesség gyakorlás (*askésis*) keretében. Epiktétosz szerint tehát a képzeteknek nem engedheti át magát az ember kritikátlanul. Képzeteinkért felelősek vagyunk, és ha hibázunk helyességüket illetően, annak mi fizetjük meg az árát (*Beszélgetések* I. 28. 10 és III. 12.

14–15).<sup>29</sup> A képzetek kapcsán a korrekció ott valósulhat meg, hogy amint a sokszor túlbujánzó képzet megjelenik a lélekben, felülvizsgáljuk azt és szükség esetén korrigáljuk. A képzeteket megjelenésüket követően meg kell vizsgálni anélkül, hogy engednénk a képzet irányításának: csak akkor szabad elfogadni, ha helyesnek találjuk. A képzetek ilyesfajta rendszeres vizsgálata úgy erősít meg, mint ahogy az izmok erősödnek a rendszeres testedzés<sup>30</sup> hatására (*Beszélgetések* II. 18. 24–26). A törekvés és háritás esetében ott nyílik lehetőség korrekcióra, hogy felismerjük: nem jó dologra törekszünk, vagy nem rossz dolgot háritunk el. Törekvésünk egyedül akkor helyes, ha tőlünk függő dolgokra irányul, minden más esetben pedig helytelen. Ez Epiktétosz első toposza, a képzetek és ezekkel összefüggésben a törekvés/háritás helyes kezelése. Amennyiben ez megfelelően valósul meg, akkor a késztetéseink is másfélék lesznek. A korrekció a kötelességek szintjén a késztetés kialakulása előtt történhet, amely mind az életszerepeink, mind az alapfogalmaink szintjén megtörténhet. E mozzanat eredménye, hogy a folyamat végére ideális esetben kialakul a megfelelő késztetés. A késztetések ilyen módon értett helyes kezelése alkotja Epiktétosz második toposzát. Ezután már csak annyi feladat maradt hátra, hogy ez a folyamat megszilárduljon az emberben, és az ember minden körülmények között képes legyen azt alkalmazni. Ez az alapvetően logikai jellegű folyamat a harmadik epiktétósi toposzhoz tartozik, amely a jóváhagyás helyes kezelése. Jóváhagyásra senki nem kényszerítheti az embert Epiktétosz szerint: egyedül a saját nézetünk kényszeríti (*Beszélgetések* I. 17. 22–26). Epiktétosz három toposza alkotja az epiktétósi lélekterápia három, egymásra épülő szintjét, amely a fenti mozzanatok elsajátítását jelenti.

A meditáció (*meleté*)<sup>31</sup> mint bölcsesség elérésére irányuló, nevelő hatású technika jelen van nemcsak Epiktétosz, hanem Marcus Aurelius szövegeiben is, azonban különbség figyelhető meg a pontos módszerben és az alkalmazás tekintetében annak ellenére, hogy Marcus Aurelius sok tekintetben Epiktétózt tekint szellemi példaképének. Míg Epiktétósnál a meditáció egy mozzanatnál kap jelentőséget egy elképzelt eset kapcsán, addig Marcus Aureliusnál a meditáció tárgya a teljes modell, és nála a konkrét, valós esetre vonatkozik. A meditáció lehet gondolati vagy írásos gyakorlat, a lényeg az, hogy mindkét esetben párbeszédet jelent önmagunkkal (*eis heauton*), amelynek keretében jelenvalóvá tesszük a tanításokat. Epiktétosz újítást vezet be a meditáció gyakorlásával kapcsolatban: ez az újítás abban áll, hogy a meditáció nem valós, hanem elképzelt élethelyzetekre vonatkozik, és előfeltétele tanítványai körében az iskola valóságtól elzárt, védelmező közege. A meditatív gyakorlás az első epiktétósi toposzhoz, a képzetek helyes kezeléséhez tartozik, amelynek keretében egy elképzelt zavaró eseményről alkotott képzetet megvizsgálunk, majd kiválasztjuk benne a tőlünk függő és tőlünk nem függő elemeket.<sup>32</sup>

Marcus Aurelius műve, az *Elmélkedések* az írásban végzett kései sztoikus meditáció mintapéldányát jelenti, és kiválóan szemlélteti, hogy Marcus Aurelius miként képzeli el a morális nevelés azon folyamatát, amelyet a sztoikus tanítvány saját magán hajt végre. Marcus Aureliusnál a meditáció három lépésből áll. Első lépése a valós, megtörtént esemény vizsgálata, amelyet tárgyilagosan és részletesen le kell írni. Ebben a lépésben el kell különíteni a már ismertetett elsődleges és

másodlagos reprezentációt, és tovább csak az elsődleges reprezentációval dolgozni. Második lépésként a felosztás következik: amennyiben homogén dologról szó, mennyiségi felosztás, amennyiben pedig heterogén dologgal állunk szemben, az alkotóelemekre való felosztás a feladat. A mennyiségi felosztás lényege, hogy előbb el kell különíteni egy időpillanatot és azt megvizsgálni, ugyanis egyetlen percből az élet egészére lehet következtetni. A minőségi felosztás esetében négy kérdést kell feltenni: „Mi az adott dolog anyagi eleme? Melyik az oksági elem? Milyen kapcsolatban áll a kozmosszal? Mi a természetes időtartama?”<sup>33</sup> Harmadik lépésként a meditáció záró mozzanata, hogy a módszeresen megvizsgált és felosztott eseményt beillesztjük az összességbe, azaz a világrendbe. A mozzanatban túllépünk az ítéletalkotás kábulatán (*typhos*), a pusztán emberi nézőpontra és egyetemes nézőpontból kezdünk az eseményekre tekinteni. Innen látjuk, hogy minden, ami velünk történik, természetes.<sup>34</sup>

A meditáció Marcus Aurelius által meghatározott folyamata értelmességhez, békességhez és a lélek nagyságához vezet. Az értelem ahhoz kell, hogy a meditáció folyamatát végig lehessen vinni; a békesség akkor alakul ki, ha a közös természetből ránk mért sorsot készséggel fogadjuk; a lélek nagysága pedig azt jelenti, hogy tartósan szert tett a tanítvány az egyetemes nézőpontra és az értelem fölényét mindig képes biztosítani többek között a test izgalmai, a külvilág csábításai és a halál, azaz a közömbös dolgok felett. A lélek nagyságával tehát akkor bír az ember, ha csak az erkölcsi jót tartja jónak (*Elmélkedések* X. 8 és XI. 16). Hadot rámutat arra, hogy Marcus Aurelius esetében a természet megismerése és a lélek nagysága között szoros kapcsolat van, hiszen a természet vizsgálatából juthatunk el a lélek nagyságához a meditáció rendszeres és eredményes gyakorlása révén. Az ember lelke ekkor végleg zavartalanná (*ataraxia*) válik, ugyanis azt szereti és azt kívánja, amit a természet.<sup>35</sup>

A morális nevelés folyamatát mindhárom vizsgált szerzőnk esetében megvilágítja egy közös egyedi jellegzetesség. Pedagógiai szempontból kiemelt szerepet kap mindegyiküknél a halál és az idővel való megfelelő gazdálkodás témája, amely újdonságot jelent a korai és a középső sztoához képest. A halál három szempontból is határkönek számít. Egyrészt amennyiben féltünk a haláltól, még egészen biztosan nem értük el a bölcsesség határát, ugyanis a halál nem rossz, hanem közömbös. Csak az válik bölcséssé és egyben szabaddá, aki megtanul meg-

halni, azaz megbarátkozik a mindenképpen bekövetkező halál gondolatával (Seneca: *Erkölcsi levelek* 26). Másrészt pedig a halál lehetősége mint az élet határa ott lebeg minden egyes nap felett: nem tudjuk, hogy mikor fog véget érni az életünk, éppen ezért úgy kell gazdálkodnunk minden egyes nappal, hogy ha aznap érne minket a halál, akkor is nyugodtan és elégedetten nézhessünk vele szembe. Ehhez mérten kell megválogatni a szavaikat, tetteinket és gondolatainkat (Marcus Aurelius: *Elmélkedések* II. 5, 11 és IV. 48). Harmadrészt a halál felfogható úgy is, mint ami a mulandóságunkra emlékeztet: amennyiben gyakran gondolunk arra, hogy a halál elkerülhetetlenül bekövetkezik, máris kevésbé vágyódunk a közömbös dolgokra és kevésbé foglalkoztatnak majd minket a közönséges, mindennapi problémák (Epiktétos: *Kézikönyvecske* 21). Ebből a mindennapi szemléletünk határát meghaladó perspektívából, mintegy a magasba emelkedve ugyanis az emberek rövidke életének vergődései szinte semmiségnek tűnnek (Marcus Aurelius: *Elmélkedések* X. 31 és XII. 24). A halál vizsgálata tehát az egyetemes gondolkodáshoz, azaz az értelem szerinti gondolkodáshoz segít hozzá. Az idő és a megadatott idővel történő gazdálkodás szintén mindhárom szerzőnél kiemelt figyelmet kap.<sup>36</sup> E téma összefügg az öncélú teoretikus fejtegetések elvetésével, ugyanis a sztoikus szerzők szerint bölcséssé válni akkora feladat, hogy az ember nem pazarolhatja az idejét erkölcsi szempontból haszontalan dolgokra.<sup>37</sup> Marcus Aurelius esetében rendkívül hangsúlyos a jelen pillanat megragadásának fontossága, ugyanis csak a jelenben cselekedhetünk (*Elmélkedések* VII. 29).

Összefoglalva az eddigieket: a fentiekben bemutattam, hogy a kései sztoicizmusban olyan lényeges újítások fedezhetők fel a sztoicizmus korábbi gondolataihoz képest, amelyeknek első sorban a *paideia* szempontjából van jelentőségük. Ez szoros összefüggésben áll azzal, hogy Seneca, Epiktétos és Marcus Aurelius gondolkodásának középpontjában a filozófia mint életvitel áll. Az újítások első területe a sztoa eszményképe, a második a szabad választás kérdése, a harmadik pedig a morális nevelés folyamata. A sztoicizmus kutatói csak az utóbbi évtizedekben kezdik felfedezni azt, hogy a kései sztoikus szerzők eredeti gondolkodók voltak, akik jelentős újításokat hajtottak végre. Jelen cikkkel éppen ezek közül az újítások közül mutattam rá a legfontosabbakra, méghozzá egy olyan szempontból, amelyből még nem vizsgálták a kései sztoicizmust.

## Jegyzetek

- 1 Zénón kitüntetett szerepet élvezett, mint a sztoicizmus alapítója, azonban a törzsanyagot a sztoicizmus szisztematikus kidolgozója, Chrysippos munkássága alkotta (Inwood 2003, 36.)
- 2 Scaltsas–Mason 2007, 9. A hangnem hasonló, azonban a célközönség más. Epiktétos közönségét az iskolájába járó fiatal férfiak alkotják, Seneca *Erkölcsi leveleit* Luciliusnak, egy már érett férfinak címzi, aki előre kíván haladni a bölcsességben, Marcus Aurelius pedig magának írja elmélkedéseit.
- 3 „A sztoikusok szó szerint »gyakorlatnak« nevezték a filozófiát. Szerintük a filozófia nem egy elvont elmélet előadása, még kevésbé szövegelemzés, hanem életművészet, tényleg, az egész életet igénybe vevő magatartás egy bizonyos élethelyzetben. (...)

A filozófia megtérés, amely felkavarja egész életünket, és teljesen megváltoztatja azt, aki filozofálásra adja a fejét” (Hadot 2012, 12–13). A kései sztoicizmus jellemzője tehát az, hogy a teória és a gyakorlat viszonyában a gyakorlat kiemelkedő szerepét emelik ki a korszak filozófusai. Mindez nem azt jelenti, hogy nem látták volna be az elmélet jelentőségét, vagy hogy címszavakban és tömondatokban kifejezhető, populáris filozófiává degradáltak volna a sztoicizmust. Egyrészt azonban sok tekintetben szívesen hagyatkoztak a sztoicizmus már meglévő zénóni–chrysipposi gondolataira. Epiktétos, a kései sztoa legnagyobb újítója, kijelenti egyik tanítványának: „Te pedig állj neki, és alkalmazd a tanultakat! Mert nem érvekre van most szükség, már dugig vannak a könyvek a

sztoikusok érveivel. Mire van most szükség? Olyan emberre, aki alkalmazni tudja az érveket, aki tanúbizonyosságot tud tenni róluk a gyakorlatban” (*Beszélgetések* I. 29. 55–56).

Ez a kijelentés nem meglepő, ha figyelembe vesszük, hogy a kései sztoicizmus korszakának általános jellemzője a korábbi, addig már klasszikusnak számító szövegek olvasása és értelmezése. Epiktétos iskolájában például ez szerves részét képezte az óráknak. A régebbi szövegekhez való visszanyúlás nemcsak sztoikus primer szövegeket jelentett, hanem egyrészt más filozófiai iskolákra való kitekintést, másrészt pedig kommentárokat is. A sztoicizmus korai szakaszában elképzelhetetlen lett volna Platónról vagy Aristoteléstől meríteni, ám a középső sztoától kezdve éppen ezt láthatjuk, és a tendencia egyre erősödik. Seneca az *Erkölcsei levelek* első harmadában annyiszor hivatkozik Epikurosra, hogy a filozófiában járatlan olvasó pusztán a nevek alapján azt gondolhatná, hogy Seneca epikureus filozófus. Michael Frede szerint a klasszikusokra – mégpedig nemcsak mint filozófusokra, hanem mint autoritásokra – való hivatkozás egyfajta kulturális pesszimizmus jele, amelynek lényege, hogy a korábbi időszakot bölcsőbbnek tekintették. Az ősi bölcsességhez kell visszanyúlni – ennek a törekvésnek a folyamánként új kiadásai jelentek meg a régi szövegeknek. Nem szabad elfelejteni, hogy a kései sztoicizmus korszakához képest több száz éves szövegekről van szó, amelyeket az akkori olvasó nehezen értett meg. Éppen ezért kezdett virágozni ebben az időszakban a kommentáriródalom és a szöveggyűjtemények (*apophthegmata*), kiadása (Algra–Barnes–Mansfeld–Schofield 2008, 783–785).

Ennek a tendenciának akadtak támogatói és ellenzői is a korszakban. Epiktétos azt tanácsolja, hogy akinek Chryszippos elsőre nehezen érthető, az kezdje inkább a kommentárokkal (*Beszélgetések* I. 17. 16–18). Seneca ellenben azon bosszankodik, hogy korának gondolkodói inkább filológusok, mint filozófusok (*Erkölcsei levelek* 108). Hadot öt lépésben foglalja össze azt a folyamatot, amelynek során a filozófia életmódból könyvekben leírt, értelmezésre váró szöveggé alakult át (Hadot 2002, 270–273). Másrészt pedig kifejezetten ellene voltak a pusztán elméleti jellegű fejtegetéseknek, amelyeknek gyakorlati haszna a legjobb indulattal vizsgálva sincs. Seneca elítéli azokat az embereket, akik szofizmák vizsgálatával vagy egyéb, erkölcsileg semleges tudományokban való elmerüléssel töltik az idejüket ahelyett, hogy a bölcsességre törekednének (*Erkölcsei levelek* 45). A filozófiának viszont gyakorlati haszna van, ezért ennek megfelelően kell hozzáállni. Epiktétos híres példája szerint egy építésztlől furcsa lenne, ha abban látna mestersége lényegét, hogy a házépítésről beszél ahelyett, hogy ténylegesen felépítene egy házat (*Beszélgetések* III. 21. 4). Harmadrészt sosem bátorították az elmélet megtanulását csak amiatt, hogy el lehessen mondani, hogy az adott ember mennyire művelt. A központi kérdés számukra az volt, hogy miként ültethető a teória a gyakorlatba. Összefoglalva tehát, mindhárom szerző a gyakorlat kiemelkedő szerepét hangsúlyozza a *paideián* belül.

- 4 A bölcs politikai szerepvállalásának kérdése kapcsán fontos figyelembe venni, hogy a filozófusok általános megítélése drámaian változott a Kr. u. első két évszázadban. Augustus császárságától (Kr. e. 27 – Kr. u. 14) kezdve nagy megbecsültségnek örvendtek a filozófusok, többek között általában mint a császár nevelője és tanácsadója. Ez a gyakorlat Nero uralkodásának (Kr. u. 54–68) egy pontjáig, Kr. u. 62-ig jellemző volt, amikor egy Néro elleni összeesküvésnek vélt vagy valós részese volt Seneca és több más sztoikus filozófus. Seneca öngyilkosságának ezek a történések a közvetlen előzményei. A filozófusokon rajta maradt a negatív bélyeg a következő évtizedekre. Epiktétos mesterét, Musonius Rufust például életében kétszer is száműzték. Kr. u. 117 – 192 közötti időszakban ismét virágkor következett Hadrianus uralkodásától kezdve, aki szívügyének tekintette az intellektuális élet fellendítését. A filozófia kitüntetett szerepét mi

sem érzékelteti jobban ebben az időszakban, mint az a tény, hogy Marcus Aurelius császársága ezekre az évtizedekre esik (Inwood 2003, 34–35).

- 5 Bizonyos értelmezések szerint a bölcs nem mentes az érzelmektől a korai sztoában sem, csak nem hagyja, hogy ezek megzavarják (Algra–Barnes–Mansfeld–Schofield 2008, 704). A sztoikusok emócióiról vallott nézeteinek újszerű megközelítéséhez lásd: Graver, M. R. 2007: *Stoicism and Emotion*. Chicago: The University of Chicago Press. A korai sztoában a lélek egységes, Panaitiosnál kettős, Poseidóniosnál már hármas felépítésű. Seneca szerint létezik a vezérlő lélek rész (*hégemonikon*), amelynek van egy értelem nélküli és egy értelmes része. Az értelmes rész, amely az isteni értelemről származik, nem hagyatkozik másra és neki alárendelt az értelem nélküli rész (*Erkölcsei levelek* 92).
- 6 A középső és a kései sztoában a bölcsé válás mozzanata kevésbé hirtelen és radikális, mint a korai sztoában. Brouwer bemutatja a bölcsé válás folyamatának jellemzőit a korai sztoában (Brouwer 2014, 51–91), amelynek a kései sztoa szempontjából is van jelentősége. Brouwer értelmezése szerint a korai sztoában az ellentétes állapotra váltás hirtelen és radikális módon következik be. Az etika területén a hitványságból erény lesz, a logika területén a vélemények tudássá válnak, míg a fizika területén a bölcs istenhez hasonlatossá vagy egyenesen istenivé válik. A változás radikális volta érthető a sztoikus gondolkodásból kiindulva, ugyanis a korai sztoikusok szerint a hitványságnak nincsenek fokozatai: a vélemények egyaránt hibásak, valamint minőségbeli különbség van a *hégemonikon* szintje és a *nus*, vagyis az értelem szintje között (*Erkölcsei levelek* 92). A bölcsé válás jellemzője továbbá, hogy a változást követően a bölcs egy ideig még nincs tudatában annak, hogy bölcsé vált. Plutarchos éppen ezt a pontot illeti kritikával: szerinte elképzelhetetlen, hogy ha a változás ennyire radikális, azt ne lehetne észrevenni. Erre a más területen elért mesterfokú tudás természetével lehet válaszolni, miszerint ha valaki éppen a furulyázás mesterévé vált, akkor ennek nem lesz rögtön tudatában, helyette egyszerűen csak nem hibázik többet. A bölcsesség szempontjából pedig maga a bölcs állapot számít, nem az, hogy ennek az illető tudatában legyen. A korai sztoában tehát a váltás éles és hirtelen történik; a *prokoptónra* vonatkozó elképzelés csak a középső sztoában jelenik meg. A középső és a kései sztoa eszményképe szempontjából ennek ott van jelentősége, hogy feltételezésem szerint hasonló, de kevésbé radikális módon történik a bölcsé válás mozzanata. A különbség annyi, hogy itt nem egyből a hitványságból lesz bölcs, hanem a bölcsességben már előrehaladott emberből. Vö. Epiktétos: *Beszélgetések* I. 15. 6.
- 7 Marcus Aurelius kijelenti, hogy fokozatai vannak az emberi gyarlóságoknak, ugyanis a vágyak gyakrabban vezetnek erkölcsi botlásához, mint a harag (Marcus Aurelius: *Elmélkedések* II. 10).
- 8 Seneca bizonyos szempontból megengedő azokkal, akik még csak törekszenek a bölcsesség felé: szerinte például jobb, ha az embernek egyetlen, teljesen kifejtett szenvedélye van, mint ha több, enyhébb fokú szenvedélye (*Erkölcsei levelek* 85).
- 9 Vö. Epiktétos: *Beszélgetések* II. 18. 24–26.
- 10 Brouwer elemzésében kimutatja, hogy még a korai sztoicizmus képviselői, mint Zénón, Kleanthés, Sphairios és Persaios sem tartották bölcsnek magukat. Sókratés kapcsán merül fel a kérdés, hogy rá bölcsként tekintettek-e a sztoikusok, vagy elfogadták, amit Sókratés maga vallott, hogy az emberek között ő a bölcsesség, de még nem érte el a bölcsességet (Brouwer 2014, 92–176).
- 11 A sors kérdésének felvetése nem sztoikus újítás. Egyrészt a görögöket régóta foglalkoztatta az elkerülhetetlenség (*moira*) problémája, másrészt pedig Aristotelés tárgyalta részletesen a determináltság kérdését. Maga a determinizmus szó viszonylag új keletű, J. Ritter *Historisches Wörterbuch der Philosophie* című munkájának 2. kötete szerint német nyelvterületről származik a 18. század második feléből (Inwood 2003, 180–181).

- 12 A sztoikusok determinizmusukat arra az elgondolásra alapozzák, hogy minden eseménynek kell hogy legyen oka, és mivel a mindenség egyetlen összefüggő rendszer, egy ok nélkül bekövetkező esemény megzavarná az egész rendszert. Ami véletlennek tűnik az egyes ember számára, az csak annyit jelent, hogy nem látta meg nagyobb összefüggésben az esemény okát. A determinizmussal azért nem volt sok korai sztoikusnak elvi problémája, mert vallották, hogy a világban mindent az értelmes logosz irányít, így világnk minden világ legjobbika. Chrysippos azonban belátta, hogy a szigorúan értelmezett determinizmus esetén nem lehetséges morális felelősségről beszélni, ezért kidolgozta a kettős okság vagy kompatibilizmus elméletét, amelyben összeegyeztethető a determinizmus azzal, hogy cselekedeteink többségéért felelősséget vállaljunk. A kettős okság elméletének lényege, hogy Chrysippos elkülönít főokot és mellékokot, és kijelenti, hogy nemcsak a külső hatások számítanak egy tevékenység esetén, hanem a tárgy vagy élőlény belső szerkezete is. A külső eseményeket nem mi határozzuk meg, de az eseményekre adott választ már igen (Long 1998, 210–215). A sztoikus determinizmus és kompatibilizmus kérdéséhez lásd az alábbi két briliáns monográfiát: Bobzien, S. 1998. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford; Salles, R. 2005. *The Stoics on Determinism and Compatibilism*. Burlington. A probléma Chrysippos kettős okság-elméletével az, hogy összeegyeztethetetlen a korai sztoa cselekvésmoделljével (lásd a 25. jegyzetet). A valódi megoldást Epiktétos fogja nyújtani (lásd alább).
- 13 Bobzien 1998, 342–343.
- 14 „...egyidejűleg kell óvatosnak és határozottnak lennünk: határozottnak a választásunk hatáskörén kívül eső dolgokkal kapcsolatban, óvatosnak a választásunk tárgyát képező dolgok tekintetében” (Epiktétos: *Beszélgetések* I. 19. 40).
- 15 A *proairesis* nem Epiktétos invenciója, a fogalmat előtte Aristotelés és a korai sztoikusok is használták, de más értelemben. „Epiktétos a *proairesis*t a képzetek kezelésének képességével azonosítja (4.5.23), ami annyit jelent, hogy a törekvés, a háritás, a készítés, az elutasítás és az összes velük rokonítható emberi képesség, azaz a tőlünk függő dolgok összessége a *proairesis* hatáskörébe tartozik (1.1.12), annak funkciójaként működik (1.22.10)” (Steiger 2014, 363). A *proairesis* epiktétosi fogalmával kapcsolatban lásd Scaltsas–Mason 2007, 87–98.
- 16 E gondolat eszmetörténeti szerepét hangsúlyozza A. A. Long, aki rámutat arra, hogy a filozófusnak azt a tulajdonságát, miszerint képes felülemelkedni a külső körülményeken és történéseken, nemcsak a sztoicizmus, hanem a mindenkorai filozófus egyik legfontosabb jellemzőjeként ismeri manapság egy művelt átlagember (Long 2002, 119). Noha Epiktétos már életében a sztoicizmus legismertebb élő képviselője volt, mégis szokatlan, hogy egy olyan filozófus ekkora népszerűsége tegyen szert, aki nem volt új irányzat alapítója vagy egy irányzat tudatos megújítója. Népszerűségéhez az járult hozzá, hogy a sztoicizmust elérhetővé igyekezett tenni szélesebb rétegek számára is (Scaltsas–Mason 2007, 2).
- 17 Hagyományos sztoikus modell: esemény à 18 Ahogy Seneca szerint is fontos a közösségi aspektus, úgy Epiktétos szerint is kétféle megfontolást kell szem előtt tartani minden helyzetben. Az első az univerzális szempont, amelynek lényege, hogy emberi lényként részesülünk az univerzális értelembe és ez az egész világot átfogó morális közösség részévé tesz, tehát világpolgárrá válik. A második szempont a közösségben betöltött különböző szerepekkel kapcsolatos. Minden ember közösségi viszonyokba ágyazódva él, amelyek különböző életszerepeket, így különböző kötelességeket rónak rá (Scaltsas–Mason 2007, 140; vö. *Beszélgetések* II. 10).
- 19 Noha Epiktétos tanára, Musonius Rufus gyakran említi a négy kardinális erényt, Epiktétosnál ez egyáltalán nem foglal el központi szerepet. Epiktétosnál az erkölcsi jó választása mint cél kap hangsúlyt. Az erkölcsi jó az értelem szerinti, természettel való összhangban való étellel van összefüggésben, amely a korai sztoicizmus gondolata. Epiktétosnál sajátossága, hogy mindez kifejezetten teleologikus jelleget kap, amelyet jól mutat, hogy Szókratész neve mellett Zeusz neve bukkan fel leggyakrabban a *Beszélgetések* szövegében (Thorsteinsson 2010, 61). Long úgy foglalja össze a különbséget, hogy míg a korai sztoa alulról indulva istenhez érkezett el az etika során, addig Epiktétos felülről, istentől indulva közelít az etikához (Long 2002, 182–184). Epiktétos némelyest ezzel összhangban nem ítélte el a tradicionális vallási nézeteket és szokásokat néhány kortársával és Senecával ellentétben (Thorsteinsson 2010, 64).
- 20 Lásd Platón műveiben a tételt többféleképpen megfogalmazva: *Euthydemos* 281b; *Gorgias* 488a, 509e; *Kisebbik Hippias* 371e–373a, 376b; *Menón* 78a–b; *Prótagoras* 345e, 355e–361b; *Sókratész védőbeszéde* 37a. Epiktétosnál ennek az elvnek a megfogalmazását lásd: *Beszélgetések* I. 17, 18 és II. 26. Senecánál: *Erkölcsi levelek* 21, 61 és 94.
- 21 Inwood 2005, 68.
- 22 Thorsteinsson 2010, 16 és 28–39. Emiatt a rossz tett nem torolható meg a Platón előtti „szemet szemért” erkölcsi parancs szerint (*Erkölcsi levelek* 66). A görög–római világban népszerű metafora szerint az egyes emberek egy test részeként tekinthetők. Ebben a kontextusban nem is vetődhet fel az a kérdés, hogy elfogadható-e az, hogy a kéz ártana a lábnak vagy a szem a kéznek (Seneca: *A haragról* II. 31). A megfelelő emberi viselkedés tehát kötelességeket is jelent, amelyek az emberi közösségből adódnak (*Erkölcsi levelek* 95).
- 23 Seneca azonosítja a jót az erkölcsi jóval, amely egyébiránt elegendő a boldog élethez (*Erkölcsi levelek* 85). Seneca listája a jó tulajdonságairól, hogy az a jó, ami jóvá teszi az embereket; jó sosem ered a rosszból; a jóra való törekvés nem eredményez rosszat és nem is ösztönöz rosszra; illetve Poseidónioszt követve kijelenthető, hogy a jó a léleknek nagyságot, önbizalmat és gondtalanságot kölcsönöz (*Erkölcsi levelek* 87). A rossz az, ami az erkölcsi cselekvővel rosszat tesz, tehát olyan módon árt neki, hogy hitványabbá teszi (*Erkölcsi levelek* 85). Tekintve, hogy ez nem mondható el például a szegénységről, a fájdalomról vagy Seneca közkedvelt témájáról, a halálról, ezek nem minősülnek rossznak.
- 24 A sztoikus filozófia három területe kölcsönösen feltételezi egymást, a tanulás sorrendje mégis megszabott a kora sztoában. Diogenész Laertios arról számol be, hogy Zénón és Chrysippos a logika, fizika, végül az etika sorrendet tartották helyesnek (DL VII. 40), míg Plutarchos szerint Chrysipposnál fordított a fizika és az etika sorrendje. Sextus Empiricussal is megjelenik ez az eltérő vélemény: egyszer az etika szerepel az utolsó helyen (*A pürrhónizmus alapvonalai* II. 13), máskor pedig a fizika.
- 25 Seneca és Marcus Aurelius nem alapítottak iskolát, és oktatóként sem tevékenykedtek. Egyetértek Christopher Gill véleményével, miszerint Seneca a hatalom középpontjában álló személyiség volt, aki bár sztoikus filozófusként tekintett magára és jelentős sztoikus műveket írt, mégsem gondolt magára sztoikus tanítónak, ahogy Marcus Aurelius sem. A filozófuscászár érdeklődésének középpontjában az állt, hogy az általa csodált sztoikus tanokat miként tudja alkalmazni a saját életére. Velük szemben Epiktétos egyértelműen sztoikus tanítónak lép fel és Nikopoliszban saját intézményt is alapított (Inwood 2003, 37).
- 26 Epiktétos megengedte a szövegek önálló olvasását, de a hangsúly nem ezen volt (*Beszélgetések* IV. 4. 14–18). Noha Seneca ajánlja, hogy szövegeket tanulmányozzon az ember, az *Erkölcsi levelek* jelentős részében küld is ilyen megfontolásra szánt gondolatokat Luciliusnak, ám az élőszt ő is hasznosabbnak tartotta (*Erkölcsi levelek* 6). A beszéd kiemelkedő szerepével kapcsolatban érdekes megjegyezni, hogy az ókori ember számára megszokott volt, hogy fennhangon beszél önmagához (lásd Hadot 2010, 32). Ezt javasol-

- ja Epiktétos is, méghozzá séta közben, rendszeresen (*Beszélgetések* III. 14. 1). A szóbeli tanítás nem azt jelenti, hogy a filozófusnak a retorikát kiemelten kell tanulmányoznia: „A filozófia ezzel szemben cselekedni tanít, és nem beszélni; azt követeli, hogy mindenki a saját belső törvénye szerint éljen, hogy élete ne álljon ellentétben beszédével, s hogy maga az élet, bensőleg tekintve, minden cselekedetben ugyanazt a színezetet mutassa” (*Erkölcsei levelek* 20). Ennek megfelelően a szóban történő tanításnál a példamutatás hatékonyabb (Seneca: *Erkölcsei levelek* 6), így a sorrend a következő: íráskor tanulmányozása, szóbeli tanítás, példamutatás. A szóbeliség antikvitásban játszott szerepéről lásd Entralgo, P. L. 1970. *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*. New Haven.
- 27 Hadot 2010, 21. A *diatribé* használata Epiktétosnál mesterére, Musonius Rufusra vezethető vissza, akitől 21 *diatribé* maradt ránk, az is Rufus egy tanítványának, Luciliusnak a lejegyzése révén. A *diatribé* egy tanító jellegű, közvetlen hangnemben megírt rövid értekezés. Jellemzője a keretszenika, amelynek keretében egy adott élethelyzetből adódó kérdéssel kezdenek és ehhez a végén visszatérnek, így az értekezés keretet kap. A közérthetőséget könnyíti az egyszerű szóhasználat, az ismétlődő címszavak és szófordulatok, a szemléletes példák, figyelemfelkeltő kérdések, időnként pedig a párbeszédese forma. Lásd Fodor Nóra előszavát: Rufus, M. 2009. *Etika, család, politika. Musonius Rufus értekezései*. Budapest, xi–xiii.
- 28 Az epiktétosi lélekerápia és három toposz kifejtéséhez lásd Steiger 2014, 323–352.
- 29 Szókratész azon nézetét követve, miszerint a vizsgálatnak nem alávetett életet nem érdemes élni, Epiktétos szerint a képzeiteinknek minden esetben az alábbiakat kell mondanunk: „»Várj csak, engedd, hogy megvizsgáljam, mi vagy te és honnan jössz« – ahogy az éjjeliőrök szokták mondani: »Igazold magad! Megvan-e rajtad a természet jeles, amellyel egy elfogadásra érdemes képzetnek rendelkeznie kell.«” (*Beszélgetések* III. 12 és 15).
- 30 Az epiktétosi három toposzt *askésis*, tehát gyakorlás révén lehet megvalósítani. A testedzéssel való rokonságát hangsúlyozza Cooper, amikor „edzés”-nek fordítja az *askésist*, de rámutat arra is, hogy az önfejlesztés is helyes fordítás ebben a kontextusban (Scaltsas–Mason 2007, 15). Steiger fontos megkülönböztetést tesz, amikor megkülönbözteti az *askésist* a *meleté* fogalmától: „A valószínű élethelyzetben végzett gyakorlás neve: *askésis* (*askein*), illetve *gymnasia* (*gymnazein*), az elképzelt élethelyzetekben végzett meditatív gyakorlás neve *meleté* (*meletan*)” (Steiger 2014, 357).
- 31 A *meleté* általánosan bevett fordítása a meditáció lett: „ez az ókori gyakorlat ugyanis elég jól kifejezi azt, amit a modern korban meditációnak hívunk: az arra való törekvést, hogy magunkévá tegyünk, élővé alakítsunk a lelkünkben egy gondolatot, egy fogalmat, egy alapelvet. Nem szabad azonban elfelejtetünk, hogy a meditáció gyakorlat, a gyakorlat pedig meditáció” (Hadot 2010, 18).
- 32 Steiger 2014, 338.
- 33 Hadot 2010, 135. Hadot felsorolja az eredeti szöveghelyeket is, ahol Marcus Aurelius megemlíti ezeket a kérdéseket. Marcus Aurelius: *Elmélkedések* II. 4, III. 11, IV. 21, VII. 29, VIII. 11, IX. 25, IX. 37, X. 9, XII. 10, 18, 29.
- 34 Hadot 2010, 132 és az alábbi eredeti szöveghelyek: Marcus Aurelius: *Elmélkedések* III. 11, IV. 44, V. 13, VI. 13, VIII. 24, IX. 32, XII. 2.
- 35 Hadot 2010, 140–144.
- 36 Uo. 45. „A sztoikusok szerint az idő a végtelenségig osztható, és ezért a jelen szigorú értelemben nem létezik, de az elfogad-ták, hogy a tudat által megélt jelennek van kiterjedése (*platos*). Az emberi tudat képes »behatárolni« a jelen; ennek két célja van: egyrészt elválasztani a tőlünk függő (jelen) és a tőlünk független (múlt, jövő) dolgokat, másrészt pedig a múltó (de azért némi »kiterjedéssel« bíró) pillanatra korlátozni azokat az eseményeket, amelyek rossz hatással lehetnek ránk” (Hadot 2010, 134).
- 37 Seneca az idő fontosságának taglalásával indítja az *Erkölcsei leveleket*, miszerint az idő három módon csúszhat ki az ember kezei közül. Az első mód, amikor mások nyíltan, a második mód, amikor mások titkon rabolják az időnkét, a harmadik mód pedig az, amit az ember maga hagy kifolyni hanyagul a kezei közül. Seneca szigorúságát jelzi, hogy az általa erkölcsi szempontból semlegesnek ítélt irodalommal akkor se tudna foglalkozni, ha kétszer ennyi ideje lenne. Marcus Aurelius szintén az időpazarló tevékenységek közé sorolja az irodalmat, a szofisták tevékenységét, a szillogizmusokkal való foglalatalkodást és az ég csodáinak vizsgálatában való elmerülést (*Elmélkedések* I. 17). Marcus Aurelius így vélekedik: „Nincs szálnalmasabb annál az embernél, aki mindent sorban körülvizsgál, a »föld gyomrának« – mint mondják – titkait akarja feltárni, embertársa lelkivilágába próbál találgatással behatolni, s nem veszi észre, ha a benne lakó géniusz figyel, s azt tiszteli őszintén. Azt tisztelni pedig annyit jelent, mint tisztán megőrizni a szenvedélytől, léhaságtól, a zúgolódástól amiatt, amit az istenek és emberek velünk tehetnek” (*Elmélkedések* II. 13). Ugyanígy a külsőségekkel kapcsolatban is a mértékletes ésszerűségekre kell törekedni, más csak az alábbi érvelés alapján is: „Amit a természet kíván, az könnyen megszerezhető, és szinte előttünk van. A fölösleges dolgok miatt verejtékezünk..., holott az, ami elég, kéznél van” (*Erkölcsei levelek* 8). A külsőségek elérésére azért sem érdemes időt szánni, mert: „Azt az értéket, amelyet más adhatott, el is lehet venni” (*Erkölcsei levelek* 8), valamint azért sem, mert a gazdagság inkább megakadályoz a filozófiában, mint a szegénység, hiszen több időt vesz el és többre vágyásra készítt (Erkölcsei levelek 17). Hadot egészen odáig elmegy, hogy kijelenti: „a jelen pillanatra való összpontosítás a lelkigyakorlatok lényege: ez szabadít meg a mindig a múltból és a jövőből fakadó szenvedélyektől (...) a pillanatra összpontosít, mely a maga szűkös keretein belül mindig uralható, mindig elviselhető; és ez nyitja meg szellemünket a kozmikus tudatra, mert felhívja a figyelmet minden pillanat végtelen értékére” (Hadot 2010, 17).

## Bibliográfia

### Források

- Aphrodisiaszi Alexandros 2006. „Az uralkodókhoz a sorsról”: Bugár M. István – Lautner Péter (szerk.). *Sors és szabadság: Az emberi autonómia problémája az antik filozófiában a Kr. u. II. századig*. Kairosz, Budapest, 147–234.
- Epiktétosz 2014. *Epiktétosz összes művei*. Steiger Kornél fordításában és jegyzeteivel. Gondolat, Budapest.
- Hicks, R. D. (szerk.) 1925. *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*. Heinemann, London.
- Marcus Aurelius 2000. *Elmélkedések*. Kossuth, Budapest.
- Musonius Rufus 2009. *Etika, család, politika. Musonius Rufus értekezései*. Jel, Budapest.
- Seneca 2004. *Seneca prózai művei. I–II*. Szenzár, Budapest.
- Sextus Empiricus 1998. „A pürrhonizmus alapvonalai”: Kendeffy G. – Lautner P. (szerk.): *Antik szkepticizmus: Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek*. Atlantisz, Budapest.

### Szakirodalom

- Algra, K. – Barnes, J. – Mansfeld, J. – Schofield, M. 2008. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge.
- Annas, J. 1994. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley.
- Brouwer, R. 2014. *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*. Cambridge.
- Cooper, J. 2004. *Knowledge, Nature, and the Good*. Princeton. New Jersey.
- Hadot, P. 2010. *A lélek iskolája*. Budapest.
- Inwood, B. (szerk.) 2003. *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge.
- Inwood, B. 2005. *Reading Seneca: Stoic Philosophy in Rome*. Oxford – New York.
- Long, A. A. 2002. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford.
- Long, A. A. 1998. *Hellenisztikus filozófia*. Budapest.
- Scaltsas, T. – Mason, A. S. (szerk.) 2007. *The Philosophy of Epictetus*. Oxford – New York.
- Steiger K. 2014. „A sztoikus etika és Epiktétosz lélekerápiája”: *Epiktétosz 2014*, 323–352.
- Thorsteinsson, R. 2010. *Roman Christianity and Roman Stoicism: A Comparative Study of Ancient Morality*. Oxford.