

Cicero és az epikureus teológia

Németh Attila

Cicero szerint az istenek természete kiváltképpen nehéz és homályos kérdés, de rendkívüli jelentősége van a lélek megismerése szempontjából, és befolyásolja a vallás előírásait is. Az istenek természetére vonatkozó eltérő filozófiai nézetek azonban a szkeptikus ítéletfelfüggesztést (*epoché*) teszik szükségessé, s ennek megfelelően Cicero, mint az akadémia híve, *Az istenek természetéről* című dialógusában a teljes pártatlanság látszatából kiindulva igyekszik bemutatni a kurrens hellenisztikus filozófiai iskolák – az epikureusok és a sztoikusok – nézeteit, majd Cotta bírálati révén érvényre juttatni az akadémiai gondolkodás helyes megközelítésmódját.¹ Az epikureus teológiát Velleius, egy kora római epikureus beszéde foglalja össze az első könyvben, amely némileg meglepő módon nemcsak az akkor még élő filozófiai iskolák teológiájára vonatkozó kritikával szolgál, hanem egy teljes preszokratikus doxográfiát és annak epikureus kritikáját is elének tárja.

Jogosan merül fel a gyanú, hogy Cicero a dialógus írása során szorgosan másol is, hiszen elsőre nem tűnik relevánsnak olyan filozófiai nézetekkel való csatározások szerepeltetése, amelyeket már senki nem képviselt Cicero idejében. Egy Atticushoz írt levél (XIII. 39,2) pedig, úgy tűnik, a Velleius beszédéhez használt forrást is megjelöli: az éppen a szóban forgó dialóguson dolgozó Cicero azt kéri Atticustól, hogy küldje el neki az epikureus Phaidros *Az istenekről* és a sztoikus babilóniai Diogenés *Athénáról* című műveit. Phaidros (Kr. e. 138–70/69) Cicero kortársa és – éppen úgy, mint gadarai Philodémos (Kr. e. 110–40/35) – az epikureus szidóni Zénón (Kr. e. 155–75) tanítványa volt, akit maga Cicero is hallgatott Athénban. Még érdekesebb, hogy bár Phaidros munkája elveszett, Philodémos *A jámborságról* című művének az egyik papiruszon szereplő szövege alapjaiban megegyezik a Cicero által előadott doxográfiával.² Azaz nemcsak az derül ki világosan, hogy Cicero mely epikureus iratok mintája alapján szerkesztette meg Velleius beszédét, hanem az is, hogy annak elrendezésén Philodémos művéhez képest változtatott, és az abban szereplő doxográfiát eltérő módon reprezentálta. Amíg Philodémos például az istenekről vallott többi nézetről teljesen megengedően nyilatkozik, Cicero az epikureusokat úgy állítja be, mint akik a sajátjuktól eltérő minden istentant cáfolni kívántak atomista fizikájuk alapján. Azaz jól látható, hogy Cicero a doxográfiai kritika során egyértelműen eltorzítja az elődök epikureus értelmezését, és Velleius vonatkozó zavaros kritikája is elsősorban azt a célt szolgálja, hogy rossz filozófusoknak állítsa be az epikureusokat. Mindazonáltal Velleius pozitív, epikureus istentana az egyik legfontosabb forrásunk az epikureus teológia megértéséhez. Tanulmányomban elsősorban azt szeretném megvizsgálni, hogy Cicero szövege hogyan illeszkedik az epikureus teológia lehetséges értelmezéseihez.

1. Az epikureus teológia standard értelmezései

Már az ókortól kezdődően kétféle: realista és idealista olvasata létezett az epikureus teológiának. A realista értelmezés szerint a halhatatlan és boldog epikureus istenek a végtelen univerzumban lévő, számosságukra nézvést végtelen, de kiterjedésüket

tekintve véges kozmoszok közötti terekben élnek.³ Nem ők teremtették ezeket a kozmoszokat, és nem is ők tartják fenn. Erre egyrészt Epikuros atomista fizikája a magyarázat, másrészt pedig az, hogy az istenek ilyen típusú tevékenységei nem lennének összeegyeztethetőek a boldogságukkal. Továbbá, az istenek lakhelye már csak azért sem lehet a mi kozmoszunkon belül, mert akkor az istenek ugyanazon erőknél lennének kitéve az atomokból és úrból felépülő világunkban, mint amelyek a mi felbomlásunkat eredményezik. Ahogyan Lucretius fogalmaz (*DRN* III. 18–24):

...az isteni lények
békés lakhelye, melyet szél vagy záporosó nem
ver soha, sem fagytól csipős dérré jegesült hó
nem hull rája fehéren, mert fellegtelen égnek
boltja borítja mosolygó fényvel előntve örökké.
Ott ellátja a természet mindennel a létet,
és nem sérti a lélek békéjét soha semmi.⁴

Jogosan merül fel a kérdés, hogy vajon a kozmoszok közötti terek nem atomiak-e, azaz a bennük jelenlévő dolgok nem ugyanúgy atomokból és úrból állnak-e. Mivel az epikureus természetfilozófia alapján a válasz egyértelműen pozitív kell hogy legyen, az epikurosi istenek realista értelmezése problematikussá válik. Az epikureus fizika szerint csak három dolog létezhet örökkévalóan: (1) az atomok, (2) az űr és (3) az univerzum egésze,⁵ viszont az összetett testek – amilyeneknek az isteneknek is lenniük kell – előbb-utóbb felbomlanak.⁶ A probléma megoldásához nem elégséges válasz az, hogy ők bizony a kozmoszok közötti terekben laknak: egyrészt, mert az is tele van folytonosan áramló atomokkal, amelyek kívülről destruktívan hatnak rájuk, másrészt, mert még ha megengedjük is, hogy a lakhelyük minden tekintetben békés legyen – mint azt ahogyan az idézett Lucretius-szöveg állítja –, akkor sem lehetnek mentesek az őket felépítő atomok folytonos mozgásaitól, amelyek – a realista értelmezés szerint, összhangban az epikureus természetfilozófiával – finom képecskék formájában folyamatosan leválnak testük felületéről.⁷ Ahhoz, hogy az istenek összetett testeik örökkévalóak legyenek, egy olyan örökkévalóan folyamatos atomi utánpótlásra lenne szükségük, amelynek a mennyisége pontosan megegyezik azzal, amit elveszítenek. Márpedig ezt sem a véletlenszerűen áramló atomokkal teli kozmoszok közötti terek, sem pedig az ettől mentes kozmoszok közötti terek nem biztosítják a számukra.

Az idealista értelmezés szerint az istenek a hosszú és boldog emberi élet idealizált gondolatkonstrukciói.⁸ Ahogyan Sextosnál olvashatjuk, Epikuros szerint az istenekről alkotott képzetünk az ébrenlétünk és az álmaink során látott ember alakú isteni képecskékből származik, amit aztán a gondolatalkotás analogikus módja szerint felruházunk az örökkévalóság és a boldogság legtökéletesebb formáival.⁹ Ehhez először egy igen hosszú életű emberre gondolunk, akinek a múltját, jelenét és jövőjét kiterjesztjük a végtelenbe, majd hasonlóképpen egy boldog ember gondolatától eljutunk a legtökéletesebb boldogság gondolatához, amely attribútumokat azután a gondolatalkotás analogikus módjával – a Sextos által is használt epikureus *terminus technicus* szerint az átmenettel (*metabasis*) – hozzákapszolunk az álmainkban látott istenek képzetéhez. Sextos szerint ez a gondolatmenet azonban körben forog, mivel a bol-

dogság (*eudaimonia*) isteni (*daimonia*) tulajdonság, és a „boldog” (*eudaimón*) szót az epikureusok arra használták, akinek az istensége (*daimón*) jól (*eu*) van elrendezve. Márpedig ebben az esetben ahhoz, hogy az emberi boldogság fogalmával rendelkezessünk, először az isten fogalmát kell megragadnunk; csak hogy az epikureus elképzelés szerint ahhoz, hogy rendelkezessünk az isten fogalmával, először el kell képzelnünk egy boldog embert.

2. Az epikureus teológia Velleius szerint

Velleius pozitív reprezentációjának egy részlete a *locus classicus* a modern kommentátorok idealista értelmezéséhez, amely mellett magam is érvelni fogok. Miután Velleius megállapítja, hogy az istenek nem testek, csak testszerűek, és nincsen bennük vér sem, csak valami vérszerű,¹⁰ így folytatja a gondolatmenetet:

(1) Az istenek ereje és természete olyan, hogy elsősorban nem érzékeléssel, hanem gondolkodással fogjuk fel, (2) és nem valamilyen testi meghatározottság vagy számszerűség révén, ahogy azokat a dolgokat, amelyeket Epikuros keménységük miatt steremionoknak, szilárd testeknek nevez, (3) hanem azon képek révén, amelyeket hasonlósággal (similitudine) és átmenettel (transitione) értünk meg, (4) mivel (cum) a rendkívül hasonló képek végtelen sora mutatkozik meg a megszámlálhatatlan atomokból és áramlik az istenekhez (ad deos adfluat). (5) Szellemünk nagy gyönyörűséggel teli erőfeszítéssel irányul ezekre a képekre, és értelmünkkel fogjuk fel, milyen is a boldog és örökkévaló természet.

(DND I. 49, Havas László fordítása, módosításokkal)

A mondottak jól értelmezhetőek az idealista értelmezés keretei között, azonban ahhoz, hogy ezt tisztán lássuk, röviden érdemes összefoglalnunk az epikureus érzékelélméletet és az azzal analóg gondolkodásméletet a látás paradigmátikus példáján.

Epikuros szerint érzékelteink a dolgokról leváló finom atomi konfigurációknak az érzékszervekre gyakorolt hatására jönnek létre. A látás esetében a lelkünkben létrejövő képzetek (*phantasiai*) minden mentális tartalom nélküli, a dolgokról leváló atomi képecskék hatásának az eredményei, amelyek úgy reprezentálják a dolgokat, ahogyan azok számunkra az adott interakciók eredményeiként megjelennek. Az érzékeléseink során megjelenő érzetek irracionálisak, mentális tartalommal a róluk alkotott ítéleteinkkel töltjük meg őket. Ha a távolban a fa alatt álló figuráról leváló képecskék egy képzetet hoznak létre a lelkemben, akkor a képzetemről alkotott ítélettől függ, hogy a távolban álló alakról melyik proposíciót (azaz kijelentést) fogalmaz meg magamban: azt, hogy „Az egy ember”, vagy pedig azt, hogy „Az egy szobor”. Ahhoz, hogy ezeknek a proposícióknak a formájában ítéletet alkothassak, Epikuros elmélete szerint rendelkeznem kell az ember, illetve a szobor előzetes fogalmával (*prolépsis*). Az ítéletalkotás tehát az érzéklet és egy már a lelkünkben lévő ismeret párosításával történik, és így Epikuros magyarázata szerint (akárcsak Platón *Theaitétos*-ának viasz hasonlatában¹¹) a téves ítélet téves párosítás eredményeként jön létre. A két elmélet alapjaiban mégis eltér egy-

mástól: Platón az *Állam* V–VII. könyveiben kifejtett kognitív pszichológiája, illetve a *Timaios*ban előadottak az ítéletalkotást az empirikus világra korlátozzák; a *Philébos*ban pedig már egy ezzel összhangban álló, kizárólag az érzékelés tárgyaira korlátozott modellről olvashatunk. Epikuros ellenben minden megismerést az érzékelésekre vezet vissza. A gondolkodás tárgyai is mind az érzékeléseinkből erednek, amelyek roppant finom képecskék formájában közvetlenül az elmére hatnak, és a gondolkodás során így létrejövő fogalmaink vagy a közvetlen tapasztalatból származó érzékleinkhez kapcsolódó megfontolás (*logismos*) eredményei, vagy a megfontolás segítségével felállított arányosság (*analogia*), hasonlóság (*homoiotés*) vagy kombináció (*synthesis*) által létrejött fogalmak.¹²

Velleius szerint az istenek természetét a hasonlóság és átmenet (*similitudine et transicione*) gondolkodásmódjainak eredményeképpen létrejött atomi képeken keresztül fogjuk fel. A *similitudine et transicione* fordulat jelentése vitatott: Philippson felvetése¹³ sokáig elfogadott volt a modern kommentátorok között, miszerint Cicero a *similitudine et transicione* fordulattal Philodémos *kath' homoiotéta metabasis* („hasonlóság szerinti következtetés”) görög terminusát fordítja.¹⁴ Ez Philippson szerint azt jelentené, hogy az istenek természetére a hozzájuk hasonló képecskék alapján következtetünk. Ezzel szemben Elizabeth Asmis, a realista értelmezés egyik képviselője szerint arról van szó, hogy az egyes istenek közötti hasonlóságról következtetünk az istenekről alkotott általános fogalmainkra.¹⁵ Végül az idealista értelmezők az emberek és az istenek közötti hasonlóság alapján létrejövő átmenetként (*metabasis*) értik a terminust, és a fentebb tárgyalt Sextos-szöveghehellyel támasztják alá érvelésüket.¹⁶

Mindezen álláspontokat¹⁷ kívánja visszautasítani Purinton érvelése, miszerint Cicero valójában Philodémos egy másik terminusát, a *hyperbasist* fordítja a *transitio* szóval, a *similitudine* pedig egyszerűen csak „hasonlóság”-ot jelent. Ezen értelmezés szerint a *transitio* azt az átmenetet hivatott jelölni, amikor a folyamatosan áramló képecskék az elmén belüli átmenet (*transitio*) által válnak az elme számára érzékelhetővé. Ezt az olvasatot látszik alátámasztani az I. 109-ben a *transitio* fogalmának használata, amikor Velleius a folyton-folyvást egymásba átmenő képecskékről beszél, aminek eredményeként a sok képből nekünk csak egy ötlük a szemünkbe.¹⁸ Ezek szerint az istenek természetét a gondolkodásunk során megmutató képek hasonlósága és egymásba való átmenete során létrejövő képzetek alapján érzékeljük. Mindazonáltal ez az olvasat is problematikusnak tűnik, ha a szöveg belső logikájából indulunk ki. Az I. 49 (1–3)-ban azt olvassuk, hogy Cicero a hasonlóság és átmenet (*similitudine et transicione*) szerinti gondolkodás típusát szembeállítja a gondolkodás azon módjával, amikor valamilyen testi meghatározottsággal vagy számszerűséggel gondolunk el valamit. Ez utóbbit a legegyszerűbben úgy értelmezhetjük, mint amikor a tapasztalatban adott egyedi dolgot gondolunk el a róla leváló képecskék egymásba való átmenete során létrejövő képzetek alapján. Azaz Purinton olvasata alapján Velleius ugyanazt a dolgot látszik szembeállítani egymással: a sok hasonló kép egymásba való átmenete (*transitio*) következtében létrejövő egyedi képzetek (*e multis una videatur*, I. 109) szerinti elgondolás módját a gondolkodás ugyanezen módjával.¹⁹

A szöveg viszont jól értelmezhető, ha a tapasztalatban közvetlenül adott dolog elgondolásával szembeállítjuk a gondol-

kodás azon módját, amikor – ahogyan ez az istenek esetében történik – a rendelkezésre álló hasonló képek végtelen sorának a hasonlóság szerinti következtetés által az általános jegyeik alapján gondolunk el valamit – az istenek esetében az örökkévalóság és a boldogság mentén.²⁰ Azaz a szöveg ezen olvasata szerint az isteni természetéről következtetés útján gondolkodunk, és következtetés által ismerjük meg az istenség általános jegyeit. Vagy ahogyan Cicero maga is fogalmaz: „szellemünk nagy gyönyörűséggel teli erőfeszítéssel irányul ezekre a képekre, és értelmünkkel fogjuk fel, milyen is a boldog és örökkévaló természet.”

Maguknak a képeknek az eredetéről viszont egyik olvasat sem árul el túl sokat. Ha valóban az egyes istenekről leváló képecskék végtelen soráról van szó, akkor logikus azt feltételezni, hogy azok a képek magukról a kozmoszok közötti terekben élő istenektől erednek, és így a realista értelmezők jogosan tételezhetik fel, hogy az I. 49 (4)-ben *cummal* bevezetett okhatározói mellékmondat azon része, mely szerint ezek a képek „az istenekhez áramlanak” (*ad deos adfluat*), emendációra szorul.²¹ Ugyanis a realista értelmezők csak az *ad deos* kifejezés *ad nosra* vagy *a deisre* való módosításával gondolják fenntarthatónak értelmezésüket. Tehát ezek a képek vagy „hozzánk” (*ad nos*), vagy „az istenektől” (*a deis*) áramlanak. Első pillantásra valóban jobb szöveget kapunk így, hiszen az „áramlik” (*adfluat*) latin konjunktívusza továbbra is a *cum causalétól* függ, és valóban értelmesebb úgy olvasni a szöveget, miszerint azért van szükség arra, hogy a hasonlóság szerinti következtetéssel értsük meg a képeket, mert rendkívül hasonló képek végtelen sora mutatkozik meg a megszámlálhatatlan atomokból és áramlik hozzánk (*ad nos*) / az istenektől (*a deis*), azaz induktív következtetések nélkül képtelenek lennénk elgondolni az isteni természetet a rendelkezésre álló hasonló képek végtelen sora alapján.

Ám a szöveget az idealista értelmezők teljesen értelmesnek találják mindenfajta emendáció nélkül is, azaz az istenekhez áramló (*ad deos adfluat*) képecskékkel. Ezek szerint a bennünket körülvevő megszámlálhatatlanul sok atomból összetevődő megszámlálhatatlanul sok képecske közül az istenek képeinek végtelen sora mutatkozik meg a számunkra, és az ezen képecskék alapján az isteni természetéről levont következtetésünk által létrejön bennünk az isteni jegyek általános fogalma, amelyet az istenek tulajdonságaiként vetítünk ki afféle ideálként. Persze azt az idealista értelmezők már általában elkenik, hogy a szöveg grammatikája alapján ez nehezen védhető olvasat, mivel szövegszerűen a megmutató képek végtelen sora és azoknak az istenek felé áramlása a hasonlóság szerinti következtetés okát magyarázza, és nem az indukcióból eredő képeknek az istenek felé való áramlásáról van szó. Azaz ha a szöveget meghagyjuk eredeti változatában, akkor az azt állítja, hogy azért van szükség indukcióra, mert a képek végtelen sora mutatkozik meg és áramlik az istenekhez; ez utóbbi állítás pedig, mint az okhatározói mellékmondat része, nem érhető az idealista értelmezők által kívánt módon.²²

Mindezek alapján világosan látszik, hogy Velleius számítását sem a realista, sem pedig az idealista olvasat nem tudja evidens módon értelmezni. Álláspontom szerint az istenek természetére vonatkozó gondolatalkotás szövegszerűen az Asmis által javasolt értelmezés szerint rekonstruálható a legkonzisztensebben. Szemben a mindennapi tapasztalatban adott dolgok

elgondolásával, amihez feltehetően véges számú képecskék is elegendőek, az isteni képek végtelen sora csak akkor informatív, ha képesek vagyunk induktív következtetések által, elménk erőfeszítésével elgondolni az isteni természetet. Mindazonáltal az is kétségtelen, hogy ha az istenekre vonatkozó gondolataink okai csak képecskék (*imagines*) – mint ahogyan az idealista értelmezés feltételezi –, nem pedig szilárd testek (*steremnia*) – mint ahogyan az I. 49 (1–3) szövegében, a gondolkodás tárgyai alapján differenciált gondolatalkotás módjai is jelzik –, ez fényt vet arra is, hogy Velleius miért beszél az istenekről úgy, mint akiknek nincsen testük, csak testszerűek, és nincsen vérük sem, csak valami vérszerűvel rendelkeznek.

3. A természetes istenfogalom

A vitát egyedül a fenti szöveg alapján azért nem lehet eldönteni, mert nem tisztázza a hasonlóság szerinti következtetés alapján szolgáló képek eredetét. Ha Velleius pozitív istentanáinak egészéből indulunk ki, akkor azt látjuk, hogy Epikuros – hedonizmusának természetes megalapozásával összhangban²³ – a természethez fordult garanciáért ahhoz, hogy valamilyen természetes és ösztönös felismerés mentén a megfelelő következtetésre jussunk az isteni természettel kapcsolatban. Ahogyan Velleius pozitív epikureus istentanáinak elején kijelenti:

(I) Először is: egyedül ő [Epikuros] látta be, hogy az isteneknek azért kell létezniük, mert a róluk alkotott fogalmat (eorum notionem) maga a természet oltotta be mindannyiunk lelkébe. Mert van-e olyan nép és olyan embercsoport, amelynek tanulása nélkül is ne lenne az istenekről valamiféle előzetes fogalma? Ezt Epikuros prolépsisnek, azaz egy-egy dologról a lélekben eleve meglévő elképzelésnek (informationem) nevezte, amely nélkül semmit sem lehet megérteni, megvizsgálni vagy megvitatni. Ennek az érvelésnek a lényegét és hasznát Epikuros abból az égi ihletésű könyvéből ismertük meg, amely a szabályról és az ítéletalkotásról szól. Ami e kutatás alapját illeti, magatok is láthatjátok: már nagyszerűen leraktuk. Mivel ez a vélekedés nem valami intézményen, szokáson vagy törvényen nyugszik, s mivel minden egyes ember elképzelése szilárdan megegyezik, be kell látni, hogy szükségszerűen vannak istenek, mert olyan fogalmaink (cognitiones) vannak róluk, amelyek belénk ivódtak (insitas), vagy inkább velünk születtek (innatas). Amiben viszont mindannyian természetüknél fogva egyetértünk, annak igaznak kell lennie; azt kell hát vallanunk, hogy vannak istenek. Mivel pedig ez az igazság általánosan elfogadott nem csupán a filozófusok, hanem a műveletlenek körében is, ezért elfogadott tényé kell nyilvánítanunk, hogy van bennünk az istenekről vagy egy előképzet (anticipationem) – mint arról korábban beszéltem –, vagy egy előzetes fogalom (praenotionem) (ahogy Epikuros is prolépsisnek nevezte, az új fogalmakra ugyanis új megjelöléseket kell alkalmaznunk, márpedig ezt előtte senki sem illette ezzel a szóval.) (II) Ez hát a vezérelv, amely alapján azt kell gondolnunk, hogy az istenek boldogok és halhatatlanok. Az a természet ugyanis, amely elképzelhetővé tette számunkra az isteneket, azt véste az elménkbe, hogy őket örök életűeknek és boldognak tartsuk.

(DND I. 43–45, Havas László fordítása, módosításokkal)

Az idézett szöveg két fő mozzanatra oszlik: az első (I) az istenek létezését, a második (II) azok halhatatlan és boldog tulajdonságait kívánja megalapozni az igazság egyik kritériumának, az istenekre vonatkozó *prolépsis*nek az alapján. Az első mondatban szereplő *notitia* Lucretiusnál is az „előzetes fogalom” (*prolépsis*) latin fordítása. Az előzetes fogalom mint az igazság egyik kritériuma ugyanúgy irracionálisan kell hogy létrejöjjön, mint az érzékelés során létrejövő különféle reprezentációk, illetve az őket kísérő affekciók (*pathé*). Ahhoz, hogy az előzetes fogalmainkat kritériumként használhassuk a korábban vázolt érzékelési és ítéletalkotási modellben, evidensnek kell lenniük, azaz gyakran ismétlődő, evidens érzékeléseken kell alapulniuk. Lucretius (DRN V. 1169–1183) az istenekkel kapcsolatos evidens érzékeléseinket a következőképpen tárgyalja:

*Képzletükben már régen látták a halandók
Istenek ékes alakjait ébren létük alatt is
Álmukban még inkább nagyszerű testi növéssel.
S érzést tettek fel róluk, mert arra mutattak,
Mintha a tagjaikat mozgatnák s büszke igéket
Szólnának, mint szép testhez és nagy erőhöz illik.
És örök életet adtak nekik, minthogy a képtük
Fennmaradott szakadatlan, s nem másult az alakjuk,
S főképp mert nem hitték el, hogy lenne erő, mely
Ily nagy erővel bírót könnyen leigázzon.
S azt hitték, hogy igen nagy boldogságban is élnek,
Mert egyet se gyötört a halál félelme közülük,
S álmukban gyakran látták, hogy mennyi csodást
Tesznek anélkül, hogy fáradtságukba kerülne.*

Az istenekről alkotott előzetes fogalom létrejötté tehát olyan módon lehet egy természetes folyamat eredménye, hogy az érzékelés mintájára végbemenő gondolkodás reprezentatív anyagában adott képecskékből fakad. Az epikureusok az istenek képeit a gondolkodás számára természettől fogva adótnak tekintették; ha visszatérünk az idézett DND I. 43–45-re, Cicero Velleius előadásában jól érthetően szembeállítja a természet által beoltott *istenprolépsist* a vélekedéssel, szokással vagy a közmegegyezéssel, továbbá az istenekről alkotott fogalmunk természetes létrejöttét az *insitus* és az *innatus* jelzőkkel hangsúlyozza. Velleius reprezentációjában Epikuros erre a természetes és ösztönösen létrejövő *istenprolépsis*re alapozza az istenek léte mellett felhozott érvét, amit a szöveg alapján a következőképpen rekonstruálhatunk:

- (1) Mindenki a saját, az istenekre vonatkozó, természettől fogva létrejövő előzetes fogalma (*prolépsis*) alapján hisz abban, hogy vannak istenek.
- (2) Amiben mindenki természettől fogva meglévő *prolépsis* alapján hisz, az igaz.
- (3) Tehát azt kell vallani: vannak istenek.

A *consensio omnium* érvet Velleius az idézett szöveg második mozzanatában (II) még azzal egészíti ki, hogy ugyanaz a természet, amely elképzelhetővé tette számunkra az isteneket, azt is az elménkbe véste, hogy őket boldognak és örökkévalónak tartsuk, ezáltal mintegy megalapozván, hogy az istenekkel kapcsolatos természettől fogva meglévő előzetes fogalmunk

segítségével helyes következtetésekre jussunk az isteni attribútumok tekintetében.

Az istenek létére vonatkozó epikureus érvt Cotta azzal az ellenvetéssel szeretné tönkrezúzni, hogy felveti a kérdést: vajon honnan tudjuk, hogy miként vélekedik az összes ember? Mivel az érv a bennünk természettől fogva létrejövő, diszpozicionális isten*prolépsisen* alapul, Cottának a hit alapjául szolgáló univerzális fogalmat és annak létrejöttét kellett volna támadnia, és nem magát az univerzális hitet.²⁴

A legfontosabb dolgot mégis az érv irányultságából tanulhatjuk: Epikuros szerint az istenek létéről szerzett fogalmunk nem a közvetlen tapasztalatunkon alapszik – hiszen az epikureusok szerint az istenek sem nem teremtették, sem nem irányítják a világot, és még a realista értelmezés szerint sem a világunkban élnek –, hanem a természetszerűleg létrejövő istenfogalmunkból következtetünk az istenek létére. Azaz Epikuros az istenek létét nem a lehető legegyszerűbb módon, mint az istenekről alkotott fogalmunk eredetét magyarázza, tehát nem azért van róluk fogalmunk, mert léteznek – ami összhangban lenne a *prolépsisek* létrejöttének általános elképzelésével –, hanem éppen ellenkezőleg: egy természetszerűleg bennünk létrejövő fogalomból következtet az istenek létezésére – azaz éppen azért, mert van róluk fogalmunk, létezniük kell. Márpedig ha az istenek létére a természetszerűleg létrejövő fogalmunk alapján kell következtetnünk, akkor az istenre vonatkozó előzetes fogalom létrejövéséhez a közvetlen tapasztalatban adott képek, amelyek isteninek mutatkoznak számunkra, és amelyek alapján a hasonlóság szerinti következtetéssel megértjük az istenek természetét, nem áramolhatnak hozzánk közvetlenül maguktól az istenektől, máskülönben az érv körben forogna. Azaz az érv irányultsága értelmezésem szerint kizárja az érv realista olvasatának a lehetőségét.

Mit jelent az, hogy az istenekről alkotott fogalmaink természetszerűleg jönnek létre bennünk? Az istenekkel kapcsolatos belénk ivódott (*insitas*) vagy velünk született (*innatas*) fogalmainkat (*cognitiones*) Epikuros minden megismerést a tapasztalatra visszavezető filozófiáján belül egyedül úgy érthetjük, hogy azok egy természetes mentális diszpozíciónak, azaz a lélek természetes állapotának a következményei. Ahogyan Epikuros hedonista etikája szerint minden élőlény természeténél fogva törekszik a gyönyörökre, úgy az emberek esetében a törekvés leggyönyörtelibb elgondolható célja a halál félelmetől mentes, boldog élet. A gondolkodás számára természetszerűleg létrejövő isten*prolépsisek*hez kapcsolódó tulajdonságok, a boldogság és az örökkévalóság, éppen a mindenki számára természetszerűleg felmerülő, az emberi élet idealizált formájára vonatkozó gondolatoknak a következményei.²⁵

De mi az eredete akkor a közvetlen tapasztalatunkban adott képeknek, amiknek alapján természetszerűleg eljutunk az isteni természet megértéséhez? Lucretius a gondolkodás mechanizmusának leírása során a gondolkodás anyagának szolgáló képecskék háromféle eredetéről beszél: (a) némelyek spontán módon keletkeznek, (b) mások a dolgokról válnak le, (c) megint mások pedig ezek kombinációiból erednek.²⁶ A képecskék keletkezésének harmadik módját az epikureusok tipikusan a kentaurok és más mitikus szörnyek képzeteinek a magyarázatára használták; és ahogyan érveltem, a képecskék eredetének második módját a *consensio omnium* irányultsága miatt abban az értelemben kizárhatjuk, hogy e képecskék magukról a valóság-

ban létező istenekről válnának le. Marad az a további két lehetőség, hogy az antropomorf istenek képecskéi vagy magukról az emberekről leváló képecskék idealizált reprezentációi, vagy spontán módon keletkeznek. Lucretius, mint láttuk, hallgat a képzetek eredetéről, de az isteneknek tulajdonított emberi alak arra enged következtetni, hogy voltaképpen maguk az emberek ezeknek a képzeteknek a forrásai – amit sem Lucretius, sem pedig Sextos beszámolója nem zárnak ki.²⁷ Velleius is úgy beszél az istenek alakjáról, mint amiről részint a természet, részint pedig az értelem tájékoztat. Az előbbi eseten az ébrenlét és az álmok során megjelenő emberi alakokkal támasztja alá ezt az elképzelést,²⁸ az utóbbi esetekre pedig két érvt is felhoz, amelyeket a következőképpen rekonstruálhatunk:

(A)

(1) A boldog és örökkévaló természethez a legszebb forma illik.

(2) Az emberi forma a legszebb forma.

(3) Tehát az istenek, akik boldogok és örökkévalóak, emberi formával rendelkeznek.

(DND I. 47)

(B)

(1) Az istenek boldogok.

(2) Boldogság erény nélkül nem lehetséges.

(3) Az erény pedig értelem nélkül nem lehetséges.

(4) Az értelem csak emberi alakban létezhet.

(5) Tehát az isteneknek emberi formájuk van.

(DND I. 48)

Cicero Cottája a három bizonyítás kritikája során a természetes felismeréssel szemben azt rója fel Velleiusnak, hogy nem veszi észre azt, hogy az istenek emberi alakkal való felruházása voltaképpen a bölcsék műve, hogy annál könnyebben készíthessék a tanulatlan emberek lelkét az istenek tiszteletére.²⁹ A második érvtvel szembeni ellenvetés lényege az a Xenophanést megidéző gondolat,³⁰ miszerint minden élőlény saját fajtáját tartja a legszebbnek. A harmadik érvtvel szemben Cotta helyesen ismeri fel, hogy az első három premisszából nem következik a negyedik, és ezért a következtetés érvénytelen. Mindazonáltal Cotta kritikájának tanúsága szerint jó okunk van feltételezni, hogy az epikureusok az isteni képek közvetlen forrásának magukat az embereket tekintették: miért gondolta Epikuros azt, hogy az istenek az emberektől kapták a külső alakjukat, és nem fordítva?³¹ Éppen azért, válaszolhatják az epikureusok, mert az istenek *prolépsisek*hez adott képecskék emberek képecskéi.

Cotta kritikájának egy pontján a következőképpen fakad ki:

Mert ha az istenek csak a tudatunkban léteznek, nincs bennük sem szilárdság, sem határozott körvonal, akkor mi különbség van aközött, ha egy lókentaurra, vagy egy istenre gondolunk? (DND I. 105).

Az epikureusok erre azt válaszolhatják, hogy míg a lókentaur képe az ember és a ló képei véletlenszerű kombinációjának az eredménye, addig az istenek képeinek létrejötte az emberi természetbe kódolt szükségszerű folyamat. Valóban, ebből még nem következik, hogy az istenek a tudatunktól függetlenül is léteznének, de az istenek létének bizonyítása alatt az idealista

értelmezés tükrében nem is a tudattól függetlenül létező entitások bizonyítását kell értenünk, hanem a mindennapi tapasztalaton alapuló, mindenki számára természetesen létező etikai ideált. Az istenekről alkotott képünk persze eltérő lehet: ahogyan Epikuros Menoikeushoz írott leveléből kiderül, éppen az istenekről alkotott téves vélekedésekkel eltorzított képzetek okozzák a legtöbb gondot a lélek számára, hiszen például a hatalmat gyakorló istenek képzete félelmet kelt.³² Az istenekről alkotott képzeteink közötti eltérés az idealista értelmezés szerint a morális állapotaink közötti különbségeknek tulajdonítható: eltérő istenképzeteink a saját erkölcsi állapotainkat tükrözik, és mindenki ezeknek megfelelően képzelet el az isteneket, rontja el, vagy éppen őrzi meg a benne természettől létező istenfogalmat.

4. Cicero és az idealista értelmezés

Cotta kritikája alapján szemmel látható, hogy Cicero mind a realista, mind pedig az idealista értelmezéssel tisztában volt,³³ és amikor papírra vetette Velleius pozitív reprezentációját, akkor nem csak másolt. Mindazonáltal Cotta bírálata alapvetően a realista értelmezés kritikája, és ezért felmerülhet a kérdés, hogy az epikureus teológia idealista olvasata nem csak egy a 19. század során erőteljesen megfogalmazott idealista teológia³⁴ modern kommentátorok általi visszavetítése-e az ókorba. Ennek a felvetésnek alapvetően két dolog mond ellent: Sextus testimóniuma és magának Velleius pozitív istentanáinak a reprezentációja.³⁵ Ha megengedjük is a *DND* I. 49 realista értelmezését, akkor is legjobb esetben az atomista elmélet egészével meglehetősen inkonzisztens fémegoldásokkal kell beérnünk.

Jegyzetek

A tanulmány egy kutatási projekt keretében készült, amely az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg (a támogatás száma TÁMOP 4.2.1/B-09/1/KMR-2010-0003).

- 1 Valójában a töredékes formában fennmaradt harmadik könyv befejezése miatt, amelynek végén Cicero a sztoikus tanokat képviselő Balbusszal ért inkább egyet (*DND* III. 95), a kérdés ennél bonyolultabb, de erre a tanulmányomban nem fogok kitérni. Magyarul a problémáról lásd Havas László utószavát: Cicero, *Az istenek természete*, Lazi, Szeged, 2004.
- 2 A szóban forgó papirusz a *P. Herc.* 1428-as, amelynek kiadása: Gomperz, Th. (ed.), *Philodem über Frömmigkeit*, Herculianische Studien, Zweites Heft, Leipzig, 1866. *A jámborságról* többi papiruszának legújabb kiadását lásd: Obbink, D. (ed.), *Philodemus: On Piety, Part 1*, Oxford, 1996, amely nem tartalmazza a *P. Herc.* 1428-at. A papirusszal kapcsolatos legfontosabb tanulmányok: Henrichs, A., „Die Kritik der Stoischen Theologie im P.Herc. 1428”: *Cronache Ercolanese* 4 (1974) 5–32; Obbink, D., „All Gods Are True”: Frede, D. – Laks, A. (szerk.), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden, 2002, 183–221.
- 3 A realista értelmezés modern változataihoz lásd Mansfeld 1993; Scott 1995; Giannantoni 1996; Schwiebe 2003; Babut 2005; Konstan 2011.
- 4 Az istenek lakhelyének leírásához használt minta az *Odysseia* VI. 41–45. – A Lucretius-szöveget a továbbiakban Tóth Béla

Erre lehet példa Long megfogalmazása: „az isteneket elsősorban álmunkban látjuk, szubsztanciájuk tekintetében maguk is álomszerűek, azaz anyagtalanok, ugyanúgy, mint a létüket adó képmások.”³⁶ Természetesen egy kiváló tudós alkalmi fémegoldása még nem érv a realista értelmezés elvetése mellett, és az is kétségtelen, hogy a probléma egészét tekintve nem rendelkezünk megfelelő mennyiségű és minőségű szöveggel ahhoz, hogy az epikurosi teológia egészére nézvést nyugvópontonra juttathassuk a vitát. Mindazonáltal az is nyilvánvaló, hogy az istenek kvázi testszerűsége és kvázi vérszerűsége³⁷ a megfogalmazás természeténél fogva ellenáll a realista értelmezésnek, és ahelyett, hogy némi eufemizmussal azt állítanánk: Epikuros teológiája erősen problematikus, a *principle of charity*³⁸ elve alapján törekedhetünk inkább arra, hogy az ókori forrásokkal összhangban megkíséreljük azt értelmesen rekonstruálni. Velleius pozitív istentana pedig kézenfekvő módon nyitott az idealista értelmezésre úgy, hogy az általam rekonstruált módon a realista olvasat pozitív megoldásait – a *similitudine et transitione* terminus Asmis-féle realista értelmezését és az *ad deos ad nosra* való emendációját – is integrálja az idealista értelmezésbe.

Persze akármelyik értelmezést is tekintette Cicero a voltaképpeni epikureus doktrínának, az istenek tétlenségére vonatkozó kritikája³⁹ találó: ha az epikureus istenek, amelyek nyugalmával összeférhetetlen egy világ teremtése vagy annak fenntartása, nem gondoskodnak rólunk, és saját tevékenységük mindössze abból áll, hogy a maguk boldogságát elgondolják, akkor nehezen belátható, hogy az epikureusoknak egyáltalán mi szükségük van a vallásra, vagy tétlenségük milyen etikai ideált képes nyújtani a tevékenységben megnyilvánuló erkölcsös életnek.

fordításában idézem (Lucretius: *A természetről*, Budapest, 1957). A tankölteményre a latin cím, a *De rerum natura* rövidítésével (*DRN*) hivatkozom, akárcsak Cicero *Az istenek természetéről* (*De natura deorum, DND*) című műve esetében.

- 5 Vö. *DRN* III. 806–818.
- 6 Démokritos, az ókori atomizmus egyik atyja, éppen ezen megfontolás alapján gondolta azt, hogy az istenek keletkeznek és elpusztulnak, amit Epikuros azonban összeegyeztethetetlennek tartott boldogságukkal, mivel az istenek a halálfélelemtől mentes, nyugodt élet ideáljai.
- 7 Vö. Cotta kritikájával a *DND* I 114-ben.
- 8 Az idealista értelmezés legkonzisztensebb modern értelmezését lásd Long–Sedley 1987, 144–149; illetve az idealista értelmezés egy másik változatát: Purinton 2001. Sedley később némileg módosította korábbi álláspontját, részben Purinton kritikájának a hatására (Sedley 2011).
- 9 Vö. Sextos Empeirikos (Sextus Empiricus), *Adv. math.* IX. 25. 43–47.
- 10 Vö. Lucretius *DRN* V. 146–155.
- 11 Vö. Platón, *Theaitétos* 191a5–196c9.
- 12 Vö. Diogenés Laertios X. 32.
- 13 Vö. Philippson, R., *De Philodemi libro qui est περὶ σημείων καὶ σημειώσεων et Epicurorum doctrina logica*, PhD-disszertáció, Berlin, 1881.
- 14 Ha $x = p$ és y hasonló x -hez, akkor $y = p$. Philodemos kifejezése történetileg egészen Aristotelésig vezethető vissza, aki a *Má-*

- sodik analitikában azt írja, hogy ahhoz, hogy valaki definíciókat alkothasson, olyan egyedi eseteket kell összegyűjtenie, amelyek „hasonlók és különbség nélküliek” (*homoia kai adiaphora*), és „átmennie” (*metabainein*) ezen a módon az egyediről az univerzálisra (II 97b7–39).
- 15 Asmis 1984, 61–80.
- 16 Vö. Long–Sedley 1987, 145.
- 17 Illetve még többeket, lásd Purinton 2001.
- 18 Bár kétségtelen, hogy az I. 109-ben a látás egy fázisáról van szó (*e multis una videatur*), szemben az I. 49-ben szereplő mentális megragadással (*similitudine et transitio perceptis*), Purinton álláspontját ezen a ponton még lehet védeni azzal, hogy az érzékelés és a gondolkodás mechanizmusainak hasonlóságát hangsúlyozzuk.
- 19 Purinton a szöveg belső ellentmondásának feloldása érdekében eltérő olvasatot javasol (Purinton 2001, 195), amely a szöveg értelmén lényegében semmit nem változtat; értelmezését újabb emendációk és hipotézisek bevezetésével igyekszik megvédeni, véleményem szerint sikertelenül (vö. Purinton 2001, 221–231).
- 20 Vö. Asmis 1984, 15. jegyzet.
- 21 Dyck 2003 az oratio obliqua cum + conjunctivusát kommentárjában időhatározói értelemben veszi, és ezért a következő cum (... cum maximis voluptatibus) tum olvasatát részesíti előnyben az 1528-as baseli kézirat alapján a többi kézirat szövegével szemben, ami filozófiailag kevésbé értelmes szöveghez vezet.
- 22 Az itt felvázolt idealista olvasatot voltaképpen a gondolatmenet jelenlegi pontján általam legkonzisztensebbnek tekintett formájában mutattam be és kritizáltam. Sedley (2011) Purinton (2001, 207–209) jogos kritikájának a hatására módosítja olvasatát, és elfogadja Purinton értelmezésének azon részét is, miszerint a *transitio* alatt *hyperbasist* kell értenünk. Ezen javaslattal szemben azonban lásd fenti érvelésemet.
- 23 Vö. Cicero, *De fin.* I. 30.
- 24 Az *istenprolépsis* és a *consensio omnium* kapcsolatához lásd Sedley 2011, ahol a szerző meggyőzően érvel amellett, hogy a *consensio omnium* érv nem Cicero konstrukciója, hanem az eredeti epikureus érv része (szemben Obbink 1992-vel).
- 25 Vö. Sedley 2011, 48–49.
- 26 *DRN* IV. 736–738, vö. Epikuros, *Ep. Hdt.* 48.
- 27 Amennyiben az istenek képeinek közvetlen forrásán magukat az embereket értjük, az *ad deos ad nosra* való javítása az idealista értelmezésen belül is értemet nyer: azért van ugyanis szükség indukcióra, mert a hasonló képek végtelen sora mutatkozik meg számunkra és áramlik hozzánk (*ad nos*). De ugyanez áll arra az esetre is, ha a spontán módon keletkező képecskéket tartanánk a forrásainak; és azt a lehetőséget sem zárja ki semmi, hogy mindkét eset fennálljon. Sedley úgy érvel, hogy egyrészt mivel a *DND* I. 49-ben az istenekre vonatkozó képzetek a végtelen számú atomokból, és nem az emberekről leváló képecskékből jönnek létre, másrészt pedig a megjelenő istenek képzetei sokkal gyönyörűbbek, mint az emberek reflexiói, ezért a képecskéek eredete túlnyomórészt a spontán keletkezés kell hogy legyen. Ezen megfontolások egyike sem döntő, hiszen az emberekről is végtelen számú atomokból álló képecskéek válnak le, illetve az istenek szépsége lehet egyszerűen a Sextosnál szereplő átmenet (*metabasis*) következménye (vö. 9. jegyzet). Továbbá a magyarázat sokkal gazdaságosabb, ha azt feltételezzük, hogy a képek eredete magukban az emberekből keresendő, mintsem a spontán módon létrejövő ember alakú képecskékből.
- 28 „Mert milyen más alak jelenik meg az embernek akár ébrenlétében, akár álmában [ti. amikor az istenekről elmélkedik]?” (*DND* I. 46).
- 29 Vö. *DND* I. 77.
- 30 Vö. fr. 16, amelyben Xenophanész arra hívja fel a figyelmet, hogy az eltérő etnikumok eltérő módon ábrázolják az isteneiket, és fr. 15, amelyben azt a gondolat kísérletet veti fel, miszerint ha az állatok képesek lennének festeni, akkor a maguk képére ábrázolnák az isteneiket. Azonban Xenophanész pozitív istentana alapján mindössze arra következtethetünk, hogy Xenophanész arra kívánta felhívni a figyelmet: az istenek ábrázolása kulturális fejlemény, amiből az epikureusoknak tulajdonított idealista típusú istentan még nem következik.
- 31 *DND* I. 90.
- 32 Vö. Epikuros, *Ep. Men.* 123–124.
- 33 Cotta fent idézett kifakadását (*DND* I. 105) közvetlenül megelőzően, kritikája során ismételtlen összefoglalja a *DND* I. 49-et, az idealista értelmezés *locus classicus*-át, amit teljesen értelmetlennek tekint Cicero, mivel az megszüntetné a vallás *quid pro quo* jellegét.
- 34 Lange, F. A., *Geschichte des Materialismus*, Iserlohn, 1866.
- 35 Obbink 2002 értelmezése szerint a Philodémos-mű *P. Herc.* 1428-as részeiben előadott doxográfiájának kritikája is az idealista értelmezést támasztja alá, de Philodémos egyéb töredékei (*P. Herc.* 26 = *Az istenekről*; *P. Herc.* 152, 157 = *Az istenek életmódjáról*) nem teszik ennyire egyértelművé a kérdést.
- 36 Long 1974, 69.
- 37 *DND* I. 49.
- 38 A források alapján egy elmélet, gondolatmenet racionális és lehető legkonzisztensebb értelmezése.
- 39 Vö. *DND* I. 116–117.

Bibliográfia

- Asmis 1984: Asmis, E., *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca–London, 1984.
- Babut 2005: Babut, D., „Sur les dieux d’Epicure”: *Elenchos* 26 (2005) 79–110.
- Dyck 2003: Dyck, A. R., *Cicero De natura Deorum, Book I*, Cambridge, 2003.
- Giannantoni 1996: Giannantoni, G., „Epicuro e l’ateismo antico”: Giannantoni, G. – Gigante, M. (szerk.), *Epicureismo greco e romano*, Napoli, 1996, 21–63.
- Konstan 2011: Konstan, D., „Epicurus on the Gods”: Fish, J. – Sanders, K. R. (szerk.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge University Press, 2011, 53–71.
- Long 1974: Long, A. A., *Hellenistic Philosophy*, London – New York, 1974 (magyarul: *Hellenisztikus filozófia*, ford. Steiger Kornél, Budapest, 1998).
- Long–Sedley 1987: Long, A. A. – Sedley, D. N., *The Hellenistic Philosophers* 1–2., Cambridge, 1987.
- Mansfeld 1993: Mansfeld, J., „Aspects of Epicurean Theology”: *Mnemosyne* 46 (1993) 172–210.
- Obbink 1992: Obbink, D., „What All Men Believe – Must be True: Common Conceptions and *consensio omnium* in Aristotle and Hellenistic Philosophy”: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10 (1992) 193–231.
- Purinton 2001: Purinton, J., „Epicurus on the Nature of Gods”: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 21 (2001) 181–231.
- Sedley 2011: Sedley, D. N., „Epicurus’ Theological Innatism”: Fish, J. – Sanders, K. R. (szerk.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge University Press, 2011, 29–52.
- Schwiebe 2003: Schwiebe, M. W., „Sind die epikureischen Götter ‘thought-constructs’?”: *Mnemosyne* 56 (2003) 703–727.
- Scott 1995: Scott, D., *Recollection and Experience*, Cambridge University Press, 1995.