

A hellenizmus filozófiai mozgalmainak gyökereiről

A kisebb szókratikus iskolák

A hellenizmus korának filozófiai irányzataival foglalkozni mindig nagy kihívás, hiszen már az elnevezés is magyarázatra készíti a kutatót. A hellénizmus korát, jóllehet már kevésbé szól a görög kultúra értékeinek megszületéséről, mégis kissé félreérthető és szerencsétlen módon a fényes görög civilizációra utaló névvel illetjük. A Kr. e. 3. századtól a Kr. u. 1. századig terjedő időszak ugyanis nem éppen dicső korszaka a görögségnek, ellenkezőleg, ebben a korszakban inkább a hanyatlás jellemző. E kor tehát egy nagy letűnő és egy éppen születő civilizáció átmeneti időszakára esik, a hellén világ már csak árnyéka önmagának, érdemei a régmúltba vesznek, ám ezzel párhuzamosan éppen megszületőben van egy új birodalom, amely ugyan a hellén értékek módosításával, de mégis egy sajátosan új kultúra megteremtőjévé, elterjesztőjévé válik. Talán éppen e szerencsétlen elnevezés miatt a hellenizmus szellemi mozgalmi iránti érdeklődés elhalványult, tévesen a klasszikus görög bölcsélet másolóiként, nem annyira eredeti filozófiákat kidolgozó áramlatokként könyvelve el őket. Nem túlzás azt állítanunk, hogy elhanyagolt kutatási témák, hiszen még a tudósok által is mostohán kezelt területek közé tartoznak. Hazánkban elsősorban a hellénizmus képzőművészetével, történetével foglalkozó irodalmak láttak napvilágot,^[1] amelyekről fontos megjegyeznünk, hogy nemzetközi viszonylatban is teljes mértékben megállják a helyüket, de sajnálatos módon a korszak filozófiai irányzatait feldolgozó, elemző monográfiák csupán idegen nyelven jelentek meg, azok is elsősorban az utóbbi években.^[2]

A hellénizmus korát általában Nagy Sándor halála (Kr. e. 323) és az actiumi csata (Kr. e. 31) közti időszakra datálják, ám ez mára meghaladott. Történelmi korszakok definiálásakor meglátásom szerint az ilyen pontos időadattal történő megközelítés kimondottan tévesnek tekinthető. Az athéni politika már jóval Nagy Sándor halála előtt egyértelmű változásokat mutat, a hanyatlását. A polisz mint közösségi létter már nem tölti be eredeti funkcióját, az athéni demokrácia intézményei csak látszólagosan működnek, a gazdaság, a kereskedelem a peloponnészoszi háborút követően kaotikusan működik, a külső erővel helyreállított athéni demokrácia nyilvánvalóan nem látja el feladatait. Ezzel párhuz-

[1] Ritoók – Sarkady – Szilágyi 1984.

[2] Algra – Barnes – Mansfeld – Schofield, 2007.

mosan kulturális változások is végbemennek, Arisztophanész késői drámáiban, komédiáiban a politikai kötelességek elől menekülő polgárok alakjaival találkozunk. Ebben a korban tapasztalható, hogy a költészet helyét átveszi a próza, és megjelennek a hétköznapi embert megszólító filozófiai irányzatok. Platon és Arisztotelész iskolái zárt keretek között működnek még, de mellettük teret kapnak a bárki számára elérhető filozófiai centrumok, amelyek Athén nyitott közterein működnek. A történeti eseményeket figyelembe véve a legfontosabb a Nagy Sándor által meghódított területek kiskirályságokként való működtetése, illetve a leglényegesebb Róma erőteljes térhódítása, politikai, katonai, kulturális szempontból. A római történelem legismertebb egyéniségeinek évszázada a hellenizmus korának utolsó harmadára esik: Caesar, Cicero, Pompeius, Antonius, Augustus színrelépését is bátran idesorolnám. Az Augustus császár által megteremtett, Pax Romanaként fémjelezett korszak, a latin kultúra legfényesebb időszaka, évtizedeiben felülmúlhatatlan irodalmi és filozófiai alkotások láttak napvilágot. Ekkor alkotott Vergilius, Horatius és Ovidius, a filozófusok közül pedig Lucretius és Cicero. Talán a hellénizmus korának végső időszakát az elmondottak alapján egyszerűbb behatárolni, mint születését. A korszak végét a rómaiak térhódításával és a latin nyelv általános elterjedésével lehet datálni, kezdetét pedig Athén hanyatlásának első jeleivel, amely nyilvánvalóan korábbra esik Nagy Sándor halálának időpontjánál. A hanyatlás a peloponnészoszi háború idején már tapasztalható, a háborút követő években pedig ki is mutatható. Az athéni demokrácia a háború éveiben sokkal inkább tűnik paródiának, mint ténylegesen jól működő intézménynek. A változás okait a demokrácia elementáris alkotó elemével összefüggésben kell keresnünk. A hanyatlás belülről fakad, az athéniak rendre a népgyűlésben saját balsorukat, végzetüket megpecsételő ítéleteket hoznak.^[3] A háborút követő restitált demokrácia sem látja el magasztos hivatását, leghíresebb műve a 70 éves görög bölcs, Szókratész halálba küldése mondvacsinált ürügyek alapján. Szókratész kivégzése végképp elindította Athént a politikai hanyatlás útján,^[4] közben pedig, éppen Szókratész mártír halálának eredményeképpen Athén nem politikai, hanem kulturális hatását kezdte éreztetni. Szókratész tanítványi köre a mester emlékének őrzésétől ösztönözve elvetette a szókratészi életforma értékeit, vagyis a filozófiát.

[3] Kr. e. 429-ben Periklész halálát követően az athéni demokrácia hiányosságai azonnal megmutakoztak. Nem a nép, hanem a csöcselék uralma következett, ez döntéseikben mutatkozott meg leginkább. Kr. e. 406-ban az arginuszi szigetek mellett vívott tengeri ütközetben az athéni flotta győzött a spártaiak felett, de a népgyűlés a hazatérő parancsnokokat mégis halálra ítélte mondvacsinált ürüggyel; bűnük, hogy a vízbeesett athéni matrózokat nem mentették ki. Egyedül Szókratész emelete fel a szavát védelmükben. Az athéniak saját parancsnokaikat végezték ki, a tény magáért beszél, az athéni demokrácia nem volt már alkalmas saját helyzete javítása érdekében jó döntéseket hozni. Spárta győzelmével Athén végkép elvesztette befolyását, saját árnyékukban éltek.

[4] Kr. e. 399-ben Szókratészt az istenek tagadása és az ifjak megrontásának ürügyével idézték perbe. A vád első része maga után vonta a halálbüntetést. Az ifjak megrontásának bűnével az athéniak a háború elvesztésben érzett csalódásuk miatt vádolták, a parancsnokok többsége ifjúként a mester köréhez tartozott, így közvetve őt látták felelősnek szerencsétlenségükért.

Tanulmányomban az érett hellenizmusban virágzó szellemi áramlatok a sztoicizmus és az epikureizmus előzményeivel, gyökereivel kívánok foglalkozni, különös tekintettel e filozófiai mozgalmak politikától való viszolygásának hátterére. Az előzmények Szókratész halálának körülményeiig nyúlnak vissza, ezért lényegében a négy ismert szókratikus iskola filozófiai hagyományának feltárására vállalkozom. Első körben a cinikus mesterek tanait ismertetem, akik a sztoikusokra voltak nagy hatással, majd a kürénéi hedonistákkal folytatom, akik az epikureista filozófia előfutáiraiként tarthatók számon. Aztán röviden szólok a megarei szókratikusokról, végül egy kevésbé ismert görög bölcs, az éliszi Phaidón filozófiai elképzeléseit ábrázolom.

A szókratikus iskolák alapítása a Szókratész halála utáni időszakra datálható, ám ezen iskolák a fénykorukat nem alapításukkor, hanem az azt követő évszázadokban élték a sztoicizmus és az epikureizmus megjelenésekor. Akkor, amikor Platón Akadémiája és Arisztotelész Lúkeionja már sokat veszített fényéből.^[5] A szókratészi iskolák első, az alapítás idejére tehető korszaka valójában átmenet a klasszikus görög filozófia és a hellénizmus filozófiája között. A legismertebb szókratikus irányzatok a cinikusok, a kürénéiek és a megariai köre. Közös jegyük, hogy az iskolalapítók Szókratész közvetlen tanítványi köréből kerültek ki. Sajnos e kisebb mozgalmak képviselőinek írásai kivétel nélkül elvesztek, további nehézség, hogy az adatot közlő források száma igen csekély. Elgondolásaikról elsősorban a későbbi korszakok doxográfusainak közvetítésével tudunk. Legfőbb forrásunk Diogenész Laertiosz,^[6] aki a *Nagy filozófusok élete* című művével az antik filozófia kézikönyvét hagyta ránk. Többnyire korábbi kommentárok szövegeiből idéz. Modernkori feldolgozása ezeknek a mozgalmaknak a 20. században kezdődött meg, napjainkban pedig ismét népszerű kutatási témákká váltak.^[7]

Diogenész Laertiosz Szókratész számos tanítványa közül csak hetet említ meg, mint az említésre legérdemesebbeket: Xenophónt, Aiszkhinészt, Arisztipposzt, Eukleidészt, Phaidónt és persze Platónt. Az első két tanítvány nem nevezhető filozófusnak, Xenophón történetíró volt, Aiszkhinész pedig

[5] Platón Akadémiáját valószínűleg Kr. e. 387-ben alapította, pontos adatokat nem ismerünk, hosszú évszázadokig működött. 529-ben Iustinianus császár elrendeli a filozófiai és jogi oktatás megszüntetését, ekkor szűnik meg a platóni Akadémia is Athénban. Az Akadémia komoly tudománytörténeti jelentőséggel bír, első korszaka még Platón tanításainak egyenes továbbgondolását és politikafilozófiájának gyakorlást tűzte célul; legismertebb filozófusai Szpeuszzipposz, Xenophanész, Poleón és Kratész voltak. Az iskola szkeptikus fordulatát követően a mesterek elsősorban ismeretelméleti és tudományfilozófiai problémák elemzésére törekedtek, Arkeszilaosz, Karneadész, Larisszai Philón nevét érdemes itt megjegyeznünk. A hellénizmus derekára Platón iskolája matematikai témákra szűkült, filozófiai problémák megoldására már nem törekedett. Arisztotelész iskolája, a Lúkeion gyakorlatilag elég korán megszűnt szellemi központként létezni, a történeti hagyomány arról tudósít, hogy Kr. e. 86-ban már nem is működött.

[6] Diogenész Laertiosz történetíró volt, a Kr. u. 3. században tevékenykedett.

[7] Lásd az irodalomjegyzéket.

egy műveltséget kedvelő athéni férfi. A Diogenész által említett többi öt követő mindegyike filozófusként rögzült az utókor emlékezetében, mindegyikük egy-egy filozófiai iskola alapítójaként vált ismertté. Ezeknek az iskoláknak a filozófiai jelentősége és hatása nagyon eltérő, ám mindegyikükben közös, hogy Szókratész örökségének egyenes folytatójaként tartották magukat számon.^[8] Szintén Diogenész Laertiosz beszámolójából ismerjük azokat a mesésnek tűnő elbeszéléseket, ahogyan ezek a tanítványok csatlakoztak a mesterhez. Ez alapján feltételezhető, hogy első követője Xenophón volt, aki Athén utcáin kószálva belebotlott Szókratészbe, akinek kérdésére, miszerint hogyan válhat az ember jobbá és az erényre érdemesebbé, Xenophón nem tudott válaszolni, erre Szókratész felkérte őt kövesse, mert meg fogja tudni adni neki a választ.^[9]

Aiszkhinész és Szókratész története a mester iránti szeretetről és tiszteletéről tudósít. A tanítvány így szól a mesterhez: „Nincs semmim, amit adhatnék, szegény ember lévén, ezért önmagamat ajánlom fel! Hát nem látod, hogy ez a legnagyobb ajándék, amit nékem adhatsz? Válaszolta erre Szókratész.”^[10] Aiszkhinész filozófusi minősége már az antikvitásban kérdéses volt, csupán néhány szókratikus témájú dialógust tulajdonítanak neki, de ezek hitelességét is megkérdőjelezzik. Szókratésznek inkább kedves barátja, mint valódi tanítványa lehetett, amit a fent idézett Szókratésznek adott válasza is igazolni látszik. Antiszthenész már nem volt fiatal, amikor a bölccsel találkozott. A tudósítás alapján azt feltételezhetjük, hogy már rendelkezett saját filozófiai iskolával, mielőtt Szókratész tanítványává vált. Azt tanácsolta saját követőinek, hogy hagyják őt el és mindannyian csatlakozzanak Szókratészhez. Legendásnak tűnik az elbeszélés, de elszántságát és hűségét tanúsítandó, idős létére naponta Pireuszról Athénba gyalogolt, hogy hallgathassa Szókratészt.^[11] Theophrasztosz a szókratikus bölcselők közül Antiszthenészt tartotta a legtehetségesebbnek logikai érvelései és beszédstílusa miatt.^[12] Az ő nevéhez kötődik a cinikus iskola megalapítása.

Arisztipposznak, a kürénéi hedonisták első képviselőjének története is legendásnak tűnik, ezt nem Diogenész Laertiosz, hanem Plutarkhosz meséli el. Az olümpiai játékokon hallotta Szókratész egyik beszédét, mely olyan hatással volt rá, hogy állítólag teste is beleremegett a csodálatba, tünetei pedig sehogyan sem csillapodtak, csak kürénéi otthonából való távozása után, midőn Athénba érkezett és Szókratész köréhez csatlakozott.^[13]

Aulus Gellius elbeszélése szerint a megarai Eukleidész egyenesen a halállal dacolt, amikor Szókratészt választotta.^[14] Athén és Maraga kapcsolatokat ellen-

[8] Reale, 2008, 233.

[9] Uo.

[10] Diogenész Laertiosz, VI. 2.

[11] Diogenész Laertiosz, VI.2.

[12] Diogenész Laertiosz, VI. 14.

[13] Plutarkhosz, *De curios*, 2, p. 516.

[14] Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, VII. 10. 1-5.

séges volt, és az athéniak megszavazták, hogy minden megarait halállal sújtanak, aki Athénba érkezik. Az elbeszélések szerint Eukleidész a szigorú törvény ellenére rendszeresen felkereste Athénban mesterét, ugyanis éjszaka, nőnek álcázva magát, beszökött a városba. Ez a történet is a rajongó tanítvány elszántságáról és szeretetéről tanúskodik.

Éliszi Phaidón és Szókratész barátsága Platón dialógusaiból ismert. Platón egyik legszebb dialógusának, amely a mester utolsó óráit írja le, a „Phaidón” címet adja. Phaidón jelen volt Szókratész halálakor, ahogyan azt Platóntól megtudjuk. Diogenész Laertiosz elmondása szerint rabszolgasorból szabadította ki őt Szókratész. Phaidón Élisz bukását követően nemesi származása ellenére Athén rabszolgája lett. Szókratész megkedvelte őt, és közbenjárt Alkibiádesznál és Kritónnál, hogy szabadítsák fel őt, akik Szókratész kérését teljesítették.^[15] Filozófiai hatása nem számottevő.

Platón Szókratésszel történő találkozását a hagyomány Szókratész szemszögéből örökítette meg. A forrásunk szintén Diogenész Laertiosz. Egy éjjel Szókratész álmot látott, egy hattyú ült az ölében, amelynek szárnyai nőttek, amikor felröppent hangos, gyönyörű hangon énekelve szállt a magasba. Másnap találkozott Szókratész első ízben Platónnal, rögtön tudta, hogy az álombeli hattyúval találkozott.^[16]

Az itt előadott történetek a tanítványok és a mester találkozásáról nagy valószínűséggel legendának minősülő elmesélések, amelyeket az utókor költeményeiként kell értékelnünk; mindegyik esetben elmondhatjuk, hogy jól érzékeltetik a szereplők fő személyiségjegyeit, amelyekre filozófiai tanításukban is ráismerünk majd.

Tanulmányomban a szókratikus követők közül csupán a valódi filozófiai tevékenységet folytató mozgalmakra térek ki, így Xenophón és Aiszkhinész történetírói és költői hagyományának ismertetésére nem vállalkozom, szintén eltekintek Platón és Szókratész kapcsolatának elemzésétől, a téma fontossága is arra késztet, hogy erre egy önálló tanulmányban térjek ki. A továbbiakban az egyes mozgalmak ismertetésére, és azok későbbi filozófiai iskolákra tett hatásának bemutatására vállalkozom.

I. A CINIKUS MOZGALOM

A cinikus mozgalom legfőbb ismertetőjegyei: a szókratészinál is merészebb, ironikusan provokáló filozófia, szegénységi fogadalom és civilizációellenesség. A továbbiakban a cinikusok politika ellenes életfilozófiáját ismertetem, megpróbálok igazolni, hogy provokáló magtartásukkal éppen a polisz jobb működését

[15] Diogenész Laertiosz, II. 105.

[16] Diogenész Laertiosz, III. 5.

kívánták előidézni, persze nem közvetlen, hanem közvetett eszközök segítségével. A legismertebb cinikusok, Antiszthenész (Kr. e. 446–366), tanítványa a hordóban élő Diogenész (Kr. e. 404–323), őt követte thébai Kartész (Kr. e. 368–288), kinek köréhez a sztoikus filozófia megalapítója, a kitioni Zénón (Kr. e. 334–262) is csatlakozott egy rövid időre.

Az iskola alapításának körülményei homályosak. Antiszthenész nevéhez kötjük a mozgalom életre keltését, azonban mégsem ő, hanem tanítványa, a színopéi Diogenész vált a legismertebbé a régi cinikusok közül. Antiszthenész athéni születésű volt, de nem volt tiszta athéni polgár, apja athéni, de anyja thrák nő volt. Nem tiszta athéni polgári minősége filozófiai szemléletére, politikaelenességére is kihatott. Antiszthenész műveinek címlistája fennmaradt, ebből kitűnik, hogy szép számmal voltak államelmélettel kapcsolatos művei is. Diogenész Laertiosz a hellenizmus nagy mozgalmainak alapozójaként nevezi meg őt, többi között az államtudomány alapjainak lefektetőjeként is említi. „Tőle származik Diogenész emóciómentessége, Kratész kitartása és Zénón állhatatossága, s ő fektette le az államtudomány alapjait.”^[17] Kezdetben a szofista Gorgiaszt hallgatta, később, már idős emberként csatlakozott Szókratész köréhez. Platón a Szofistában „későn tanuló öregnek”^[18] nevezi, nem titkolt iróniával. Művei sajnos elvesztek az utókor nem őrizte meg számunkra.^[19]

Az iskola nevét nem az alapítóról, hanem valószínűleg a helyről kapta, ahol Antiszthenész találkozott követőivel, ez a Künoszargész (Fehér kutya) tornacsarnok volt: „Filozófiai beszélgetéseit a Künoszargész (Fehér kutya) gümnaszionban, a kapuktól nem messze tartotta; némelyek szerint innen származik a künikosz (kutya)hoz méltó elnevezés. Antiszthenész ragadványneve a Haploküön, azaz közönséges kutya volt.”^[20] Az idézett részlet második felében található utalás egy másik magyarázatot ad a mozgalom nevére, miszerint a „künikosz” szóról kapta nevét, vagyis a „kutyaszerű” gúnynev ragadt rájuk elsősorban életmódjuk miatt, mivel kutya módjára az utcán éltek mindennapjaikat.

Antiszthenész az elméleti alapozását teremtette meg, Szókratészhoz hasonlóan elutasította a görög filozófia legnépszerűbb területeit, a természetfilozófiát és a metafizikát, inkább a filozófia gyakorlati részét művelte, az etikát. Erkölcsi dialektikának is nevezzük módszerét, mesterét követve ő is, kritizálta a hagyományos athéni értékrendet, a polisz berendezkedését és intézményeit, az utóbbiakat pedig egyenesen természetellenesnek tekintette. A földi javakat, a hírnevet és a származás alapján való megkülönböztetést, vagyis mindent, amit az athéni demokrácia polgárai erkölcsi szempontból magasztosnak vélték, visszautasította: „A bölcs elégséges önmagának, mivel a többiek mindene az övé. A névtelenség jó, és ugyanez áll a fáradozásra is. A bölcslet közéleti tevő-

[17] Diogenész Laertiosz, VI. 15.

[18] *Szofista*, 251 b.

[19] Reale, 2008, 239.

[20] Diogenész Laertiosz, VI. 13.

kenységében nem a fennálló törvények irányítják, hanem az erény.”^[21] Ennek a magatartásnak két oka is lehet, egyfelől Szókratész követése, másrésztől a görög polisz lassú, de szembetűnő elsatnyulása, amelyet már Antiszthenész korában külső és nyilvánvaló belső erők is kiváltottak. Athén a peloponnészoszi háborút követő időszakra gyakorlatilag elveszíti mind kulturális, mind politikai vezető szerepét a térségben. Intézményei, mint komikus másolatai az egykor jól működő népuralomnak, többnyire hozzá nem értő, önös érdekeket és célokat tápláló polgárok piacterévé vált. Antiszthenész a perzsák felett aratott győzelmet is eltúlzott ünneplésnek tekintette, hiszen egy barbár és erkölcsében nem sokat magáénak tudó nép felett aratott győzelmet nem tartott dicsőségesnek. Megvetette a demokrácia egyik legszebb intézményét is, a népszavazást, ironikusan mondja, hogy ezzel az eszközzel az athéniak megszavazhatták, hogy a szamarak eztán lovak legyenek, véleménye szerint éppen így választanak vezetőket is maguknak: „Azt javasolta az athéniaknak, szavazzák meg, hogy, a szamarak valójában lovak. Amikor ellene vetették, hogy indítványa abszurd, így felelt: »Hiszen vannak közöttetek képzetlen hadvezérek, akik attól hadvezérek, hogy megválasztottátok őket.«”^[22] Periklészt, de legfőképpen Alkibiádeszt ostromozta, ez utóbbit talán nem is alaptalanul.^[23] Nem csupán a polisz elkorcsosult politikai intézményeit vetette meg, hanem ezzel összhangban a vallást is, például az athéniak babonás áldozati szertartásait kinevelte. Antiszthenész kitérítette a lét területét, kozmoszpolgárnak, kozmoszpolitész-nek tekintette magát, akit nem holmi múlandó és rosszul megalkotott törvények korlátoznak, hanem maga a természet, és annak örök és visszavonhatatlan törvényei.

1. A szabadság eszméje

A Szókratész módjára történő hagyományos athéni értéktábla elutasítása a szintén szókratészi gondolat a lélek ésszel történő azonosításából következik: a legfőbb értékeket nem külső javakban, hanem a lélekben találhatjuk meg. Antiszthenész ebben maximálisan követi mesterét, de a módszerben, ahogyan a lélek értékeit előcsalogatja, már eltér. Szókratész az elenkhosz, a cáfolat és az irónia eszközével vezette rá beszélgetőpartnerét a helyes mércék felismerésére, Antiszthenész elsősorban zavarkeltéssel és nyílt degradálással. A boldogság kulcsa bennünk van, a lélekben található az önelégedettség, amikor nem függünk sem dolgoktól, sem másoktól, sem körülményektől, a boldogság a szükségletektől mentes élet. Xenophón a Lakomában így összegzi Antiszthenész legfőbb etikai tanítását: „De azt mondd meg nekünk Antiszthenész – szólt

[21] Diogenész Laertiosz, VI. 11.

[22] Diogenész Laertiosz, VI. 8.

[23] Alkibiádesz athéni sztratégusként a peloponnészoszi háború idején több esetben a spártaiakat segítette, azon érdekből, hogy a háború után honnan várhat nagyobb elismerést és hasznot. Lásd Plutarchos Alkibiádesz portréját.

Szókratész – hogyan van az, hogy szegény létedre olyan gőgösen gondolkodsz a gazdagságról! Mert úgy gondolom, férfiak, hogy az emberek gazdagsága és szegénysége nem a házukban, hanem a lelkükben található. Hiszen látok én sok műveletlen embert, akinek számottevő vagyona van ugyan, mégis úgy ítéljük nyomorog: minden kint, minden veszedelmet vállal, csakhogy még többet szerezzen. (...) Nekem viszont alig van valamim, mégis bővében vagyok a javaknak és magam szerzem meg magamnak őket. Bőven elegendő nekem, ha annyit eszem, hogy ne legyek éhes, annyit iszom, hogy ne szomjazzam, s ha úgy öltözöm, hogy ne fázzam jobban, mint Kalliasz, aki igen gazdag. (...) Ha élvezetnek akarok hódolni, nem a piacról szerzek be drága dolgokat, mert az fényűzés volna, hanem a lelkemből szedegetem elő. (...) Aki ugyanis a legnagyobb mértékben megelégszik azzal, ami kéznél van, az a legkevésbé sem vágyik mások javára. Azt is érdemes meggondolni, hogy az efféle gazdagság szabad embereket szül. Hiszen Szókratész, akitől mindezt megkaptam, nem méricskélte, hogy mennyit adjon, hanem adott, amennyit elbírok. Mármint magam sem vagyok irigy ember, minden barátomnak bebizonyítom önzetlenségemet és annyit adok nekik lelkem gazdagságából, amennyit csak kívánnak.”^[24]

A császárkorban tevékenykedő sztoikus filozófus, Epiktétosz sokkal radikálisabb változatát adja az antiszthenészi általános fizikai javaktól való mentesség és távolságtartás gondolatának. A szövegben Antiszthenész tanítványa, Diogenész szólal meg: „Amióta Antiszthenész felszabadított nem vagyok rabszolga – megtanította, mi az enyém és mi nem az. A javak nem tartoznak hozzám: a szülők, a rokonok, a hírnév, a megszokott helyek, mások társasága; mindezek másoktól függenek. De akkor mi a tied? Annak lehetősége, hogy véleményt alkossak. Ez tette számomra világossá, hogy teljes mértékben szabad vagyok mindenféle akadálytól és kényszertől függetlenül, senki sem kötelezhet arra, hogy a véleményemet másként alkossam meg, mint ahogy szándékozom. Kinek van tehát hatalma rajtam? (...) Aki nem hagyja, hogy leigázzák a gyönyörök, sem a félelmek, sem a vagyon, és képes elfordulni ezektől bármikor, amikor csak akarja, odadobhatja bárkinek is hitvány testét. Rabszolga-e, alárendeltje lehet-e bárkinek is?”^[25]

2. A gyönyörtől való mentesség szabadsága

A fent idézett Xenophón részlet elsősorban a dolgoktól és az emberektől való függetlenedés igényéről szól, míg Epiktétoszé a gyönyörtől és a vágyaktól való mentesség követelményre utal. Antiszthenész ebben eltér Szókratésztől. Szókratész ugyanis a lélek gyönyörét nem tekintette rossznak, minden azon múlik, hogyan élünk a gyönyörök körével. Antiszthenész mindennemű gyönyört eluta-

[24] Xenophón, *Lakoma* IV. 34.

[25] Epiktétosz, *Diatribé*, III. 24, 67-72.

sít, önmagában rossznak minősítve azokat. Honnan ez az erőteljes visszautasítás? A lelket leigázza a gyönyör, szolgává tesz bennünket, függőséget okoz, a külső dologhoz láncol. Azoktól a dolgoktól fog függni minden tettünk, amelyek a legnagyobb élvezet kiváltásával járnak. A gyönyör és a szenvedélyek teljes elutasítása ún. materialista megközelítésből érvényesül; a szabadság megőrzése érdekében a külső dolgoktól való függetlenedés mint cél fogalmazódik meg. Ha a gyönyörök uralkodnak, akkor a lélek elveszíti az önuralmát, autonómiáját, vágyainak tárgyai irányítják. A vágyak és gyönyörök kiirtása a mértéktartás erényének gyakorlásával eszközölhető. Xenophón fent idézett részlete is ezt támasztja alá: „Bőven elegendő nekem, ha annyit eszem, hogy ne legyek éhes, annyit iszom, hogy ne szomjazzam, s ha úgy öltözöm, hogy ne fázzam jobban, mint Kalliasz, aki igen gazdag.” A gyönyörök mellett azonban számos egyéb dologról is le kell tudnunk mondani a valóban boldog élet reményében: a társas érintkezés konvenciói, a politika mind kerülésre érdemesek lesznek.

Antiszthenész filozófiája ezen a ponton programszerű motívumokat mutat, önként lemondásokkal teli életmód választását célozza. A fenti fragmentumok is azt támasztják alá, hogy elsődlegesen a vagyonról való lemondás követelményét kell teljesítenünk, aki a pénzt hajhássza, nem lehet jó, akár királyról, akár polgárról legyen szó. A boldogság nem lehet vagyon függvénye, a gazdagság nem jár boldogsággal, tehát a politikai hírnév, a pénz, a dicsőség mind értelmetlen célok egy szabad polgár számára. A terület, ahol a felsorolt értékek kifejtik hatásukat, a társadalom, ezért Antiszthenész magát a társadalmi berendezkedést is degradálja és elutasítja. Nem titkolt módon lenézte a polisz berendezkedését, a polgárok számára nem a poliszban betöltött szerepvállalásuk, hanem a valódi erény szerinti életüknek elegendőnek kéne lenni a minőségi közösségi élethez. Mivel a politikai hírnév, a vagyon és ehhez hasonló dolgok Antiszthenész korában nem annyira erénnyel, rátermettséggel, ésszel, hanem inkább ügyeskedéssel szerezhetőek meg, ezért számára már nem valódi érték, mulandók, a csöcselék éppen felkapott pillanatnyi ízlése szerint változtathatók. Az erény mibenléte sem hírnévvel, sem vagyonnal nem lehet összefüggésben, már Szókratész szerint is az erény az ész, a gyakorlati tudás, a dolgok helyes megítélésének képessége. Ezt az epiktétoszi részlet igazolja, csak egyetlen dolog van birtokunkban, a véleményalkotás, pontosabban a szabad véleményalkotás: „Ez tette számomra világossá, hogy teljes mértékben szabad vagyok mindenféle akadálytól és kényszertől függetlenül, senki sem kötelezhet arra, hogy a véleményemet másként alkossam meg, mint ahogy szándékozom.” Az erény a helyes véleményalkotás képessége, a téves illúzióktól való mentesség (atüphia). Milyen illúziókról lehet szó? Elsősorban olyan vélekedéseket ért alatta, amelyeket nem mi alkotunk, hanem kritika nélkül elfogadjuk másoktól, amelyeket maga a közösségi élet generál, például a konvenciók lehetnek ilyenek. Az ilyen nem szabadságunkban megalkotott véleményeket tehát kerülnünk kell. A visszautasítást maximalizálja, olyannyira, hogy sem a város törvényeit, sem pedig vallási misztériumokat nem tartja követésre alkalmasoknak. „Az erény

elegendő a boldogsághoz, mivel annak semmi egyébre nincs szüksége. (...) A bölcslet közéleti tevékenységében nem a fennálló törvények irányítják, hanem az erény.”^[26] Az idézett rész második felében megfogalmazott gondolatával viszont nem nevezhetjük őt valódi Szókratész követőnek, ugyanis Szókratész nem szakít a város törvényeinek tiszteletben tartásával, sőt, a Védőbeszédben el is hangzik, hogy a törvények tisztelete miatt a rá kirótt igazságtalan halálbüntetést sem kérdőjelezi meg. Antiszthenész radikális szembefordulása a város törvényeivel a szakrális dolgokra is kiterjedt, meglátása szerint a város istenei csupán a város törvényei alapján léteznek, holott az istenség egy, a természetben lakik, akit képekkel és szobrokkal nem lehet tisztelni.^[27]

Antiszthenész etikája igyekezetet és erőfeszítést vár el gyakorlójától, erőfeszítést, hogy vissza tudjuk utasítani a gyönyört és egyéb vágyakat, a hírnevet, a dicsőséget, erőt, hogy ne foglalkozzunk közéleti tevékenység dolgaival, extrém módon mondjunk ellent a törvénynek. Az erőfeszítés azonban nem hiábavaló, hiszen a jót, vagyis az erényt valósítjuk meg általa. A munkálkodás nem szakaszos, hanem állandó jellegű, az erény pedig ebben valósul majd meg. A nehézségek önként vállalása a konvencióktól, a közhelyektől váltja meg az embert, aki e nehéz munka révén válik személyiséggé. A munka nehézségének felismerését igazolja, hogy Antiszthenész iskoláját Héraklésznek ajánlotta, annak a hősnek, aki gyötrelmes munkák árán váltotta meg saját a szabadságát. „A nagy Héraklész és Kürosz példáján mutatta meg, hogy a fáradságos erőfeszítés a jó dolgok közé tartozik, az egyik példát a görögöktől, a másikat a barbároktól kölcsönözte.”^[28]

Antiszthenész csupán elméleti alapot adott, tanítványa a színopéi Diogenész volt az, aki a gyakorlatban meg is valósította mestere elképzeléseit. Diogenész a cinikus bölcsök legismertebb alakja, a legtöbb anekdota és mosolygató történet az ő nevéhez köthető. Platónnál található „örjögő Szókratésznek nevezete.” Diogenész provokáló stílusa válasza volt a felbomló társadalmi rend okozta káoszra, szándékos távolságtartás, szándékos leszakadás egy kiüresedni látszó világtól. Tiltakozása még erőteljesebb mint mesteréé. Diogenész is programot valósít meg, kivonulása és szegénységi fogadalma radikális válasz volt a politikai helyzetre. Persze éppen nem ezt a magatartást várnánk válsághelyzetben a filozófusoktól, hanem éppen az ellenkezőjét, hogy a megoldás keresés érdekében hallassák szavukat. A felbomlás azonban túl rég és túlságosan határozottan volt jelen Athénban. A peloponnészoszi háború óta hosszú évtizedek teltek el, Nagy Sándor hódításai idején, amikor Diogenész is tevékenykedett, Athén már

[26] Diogenész Laertiosz, VI. 11.

[27] A túlvilági létet sem átallotta tagadni, ami a platóni filozófiával való ellentétes álláspontjával is összefüggésbe hozható „Amikor beavatták az orfikus misztériumokba, és a pap elmondta, hogy a beavatottaknak Hádészban sok jóban lesz részük, megkérdezte tőle: Akkor miért nem halsz meg?” Diogenész Laertiosz, VI. 4. In: Reale, 2008, 250.

[28] Diogenész Laertiosz, VI. 2.

rég nem volt képes világméretű történések színtere lenni, csupán passzív szemlélője az eseményeknek. Ilyen helyzetben történik meg, hogy a nagy személyiségek egyszerűen háttérbe vonulnak, nem kívánnak, mert nem tudnak hatással lenni a folyamatokra, utópiákat gyártanak, esetleg időközönként jelzik nemtetszésüket szóval, életmóddal vagy cselekedettel. Diogenész az egykori hellén értékek pusztulásából nem kívánta kivenni a részét, kivonult és mindennemű politikai kötelezettségét is megtagadta. A legenda szerint hordóban lakott^[29] és alamizsnán élt, kozmoszpolgárként csupán a kozmoszt, vagyis a természetet tisztelte, a helyes életvitelhez onnét vett példát. Kozmoszkövető magatartásának következménye civilizációellenessége is, vallotta, hogy az ember közbeavatkozásával eltorzítja és elrontja a természet tökéletes működését, így minden emberi produktumot degradált, legyen szó törvényekről vagy műalkotásokról. Magatartásával provokálta az athéniakat, de nem céltalanul, célja a konvención alapuló értékek átértékelése volt, a természetes erények, mint a bölcsesség, szerénység, mértéktartás érvényre juttatása. Különc életmódjáról a következő történetek maradtak fenn.

A természetet és az embert tartotta a valódi értékek forrásának, nem a társadalmi konvenciót: „Fényes nappal lámpást gyújtva járkált körbe és ezt mondotta: Embert keresek!”^[30] Legnagyobb erénynek a szabadságot tekintette, leginkább szabadoknak pedig az állatokat és a gyermekeket tartotta, mivel viselkedésük tiszta és ösztönös, a polgárokat már vágyaik és önzésük irányítja: „...megkérdezték tőle, hol látott Hellaszban derék férfiakat. „Férfiakat sehol – felelete – derék gyerekeket Lakedaimónban.” „Egy alkalommal komoly beszédet mondott, de senki sem figyelt rá. Ekkor fütyörészni kezdett, mire az emberek köré gyűltek. Legorombította őket amiatt, hogy az ostobaságokra feszülten figyelnek, de a komoly dolgokra sajnálják az időt.”^[31] Nem tartotta magát egyetlen városállam polgárának sem, Antiszthenészhez hasonlóan kozmoszpolgárnak vallotta magát: „Megkérdezték, melyik város polgára. A kozmosz polgára vagyok – felelte.”^[32] Azt vallotta, nincs szükség vagyonra, csak az elemi szükségletek kielégítésre, megvetette a politikát, a társadalmi rendet, az oktatást, az elméleti kutatást. Az egyedüli helyes társadalmi berendezkedésnek a kozmoszt tartotta, a törvényeket csak a városállam szempontjából tekintette hasznosnak: „A törvényekről azt tanította, hogy nélküle nem létezik az állam. A városállam nélkül nem létezik olyasmi, ami hasznos a város szempontjából. A törvényeknek a város nélkül nincs haszna. Tehát a törvény hasznos a város szempontjából.”^[33]

[29] „Az athéniak szerették. Valahányszor valami vásott kölyök betörte a hombárt, amelyben lakott, elverték, Diogenésznek pedig új hombárt adtak.” Diogenész Laertiosz, VI. 43.

[30] Diogenész Laertiosz, VI. 41.

[31] Diogenész Laertiosz, VI. 27.

[32] Diogenész Laertiosz, VI. 63.

[33] Diogenész Laertiosz, VI. 72.

Minden gyönyört a lélek zavarának értelmezett, ezért életformájának a szerény, de legfőképpen szegény életvitelt választotta.^[34]

Számos legenda kering Nagy Sándorral való találkozásáról, mindegyik arról tanúskodik, hogy Diogenész komolyan vette erkölcsi maximáit. Diogenész elvhűsége miatt Nagy Sándor nagyra becsülte, a monda szerint Nagy Sándor Diogenész szeretett volna lenni, ha nem születik hódítónak. Az is közismert anekdota, hogy a hódító tisztelete jeléül felajánlotta a filozófusnak, hogy bármit kérhet tőle, Diogenész erre csupán azt kérte, hogy ne állja előle el a Napot.^[35]

A cinikus mozgalom a szókratészi hagyományok elvei szerint, ugyanakkor mégis egyéni módon alakította ki saját filozófiáját. Míg Szókratész zárt, elit közeghez szólt, a beavatottakhoz, addig a cinikusok válogatás nélkül, a hétköznapi polgárokat célozták meg. A cinikus filozófia gyakorlati szempontból nem a kényelemes utat járja, még a mester részéről sem, hiszen szegénységi fogadalmá és állandó provokáló stílusa önmagában nem mondható könnyed életformának, de tanítványi oldalról sem, hiszen a téves képzetek és eszmék felismerése, majd helyesekre cserélése sosem jár tiltakozás, illetve a tudatlanság beismerése nélkül, ami sohasem könnyű.

Szinopei Diogenész Antiszthenész elveit extrémításokig fogja kitolni, nem csupán az értékeket kívánja tagadni, hanem egyenesen a társadalmi berendezkedés teljes egészét. Ezáltal egy új bölcselőtípus is megszületik, a császárkori görög városállamok piacterén gyakori szereplő a csipkelődő, polgárpukkasztó viselkedéséről felismerhető filozófus.

3. A cinikusok utódai: a sztoikusok

A cinikus filozófiai mozgalom etikai célja a szabadság, az út, ahogyan ezt elérhetjük, a gyönyöröktől való mentesség. A cinikus életmódfilozófia teljes körű kidolgozása azonban már nem a cinikusok körében valósult meg, azt a kitioni Zénón dolgozta ki, aki elsajátította a cinikus tanokat. Megszelídítve azokat, egy teljesen új mozgalmat hozott létre, amely az érett hellenizmusban sztoikus filozófia néven vált ismertté. A sztoikus etika főbb tételei egyértelmű cinikus jegyeket mutatnak, ami nem is lehet meglepő, mivel Zénón a szinopéi Diogenész tanítványának, a thébai Kratésznek a köréhez tartozott ifjú korában.^[36]

[34] Diogenész Laertiosz, VI. 37.

[35] Diogenész Laertiosz, VI. 32.; 38.

[36] Zénón Athénba érkezésének története is egyenes utalás a szókratészi hagyományok és a sztoikusok direkt kapcsolatára: „A cinikus Kratészszal a következőképpen találkozott, a Föniciából Peiraieuszba tartó üzleti útján, amikor bfborral kereskedett, hajótörést szenvedett. Kiszállt Athénban... leült egy könyvkereskedő mellé, aki Xenophón *Emlékezéseinek* második könyvét olvasta fennhangon. Ekkor örvendezve meg kérdezte tőle, vajon hol élnek a könyvben szereplő férfiak. Szerencsére éppen arra járt Kratész, és a könyvkereskedő felkiáltott: „Őt kövesd!” Ettől kezdve aztán Kratész hallgatója lett.” Diogenész Laertiosz, VII, 1-2.

A sztoikus filozófia első korszakában kidolgozott etikai tanok több ponton is megegyeznek a cinikusok tanításaival. Az erény gyakorlati tudással történő definiálása, a gyönyörök általános kerülése, illetve a politika ellenes szemlélet konkrét szövegek alapján is tetten érhető a sztoikus bölcseletben. Az erény szókratészi és cinikus előzményekkel történő megragadása a következő részletből nyilvánvaló: „Zénón minden erényt az értelemben helyezett... szerinte nem csupán az erény gyakorlása, ahogy a korábbi filozófusok állították, hanem már maga a birtoklása is dicséretes, hiszen senki sem birtokolhatja az erényt, úgy hogy azt ne gyakorolná.”^[37] A következő részlet pedig egyenesen azonos a korábban már idézett Antiszthenész erény definíciójával: „Az erény önmagában elégséges a boldogsághoz, állítja Zénón.”^[38]

A sztoikus etika legfőbb gyakorlati célja a lélek harmóniájának az elérése, ebben legfőbb gátló tényezők a szenvedélyek, amelyeknek egy köre éppen a gyönyörből fakad. A szenvedélyek okát a téves véleményalkotásban definiálták, ami határozottan egybecseng a cinikus Antiszthenész tilalmával a dolgok helytelen megítélésére vonatkozóan. Zénón a szenvedélyeket, emóciókat nevezi meg a boldog élet elérésében leginkább gátló tényezőként. A szenvedély kifejezése a pathosz, eredeti jelentése benyomódás, és talán innen érdemes megközelítenünk a szenvedély definícióját is. A lélek minden észleletet ilyen fizikai benyomásokként él meg, a legtöbb észlelet a lélek egyensúlyát nem bontja meg, sőt például egy kellemes zene hallgatása egyenesen nyugtató hatású a lélekre, ellenben egy hirtelen keletkező nagy zaj a lélekben kellemetlen rázkódást vált ki, a zaj okozta benyomódás, vagyis a pathosz következtében. A szenvedély a lélek belső egyensúlyát zavarja meg. De miként is jelenik meg a szenvedély? Szókratészi tanítás, hogy a lélek értelmes létező, az értelem irányítja, ha ezt semmi nem gátolja, akkor a cselekedetek, amelyeket véghezvisz, az erényt valósítják meg, ezek a cselekedetek a morális értelemben helyes cselekedetek körét teszik ki. Ha azonban az értelem működése zavaró tényezők végett nem működik természetes rendeletetése szerint, akkor az érkező észleleteket hibásan rögzíti a lélek, ilyenkor mintha értelmét veszítené az ember, olyan tetteket hajt végre, amelyek a morális rossz körét valósítják meg, a szenvedélyek elég nagy hányada éppen vágy tárgyának helytelen megragadásából fakad.^[39]

A sztoikus etikát gyakorló ember elsősorban tehát arra fog figyelmet szentelni, hogy kerülje a szenvedélyeket, hogy éljen megfontolt és minden területen mértéktartó életet, és ez erősen összecseng a cinikusok aszkéta életmódjával és gyönyörelessnességével.

[37] SVF I 199 Cicero, *Academica Post.* I. 38.

[38] SVF I 187 Diogenész Laertiosz VII. 127.

[39] A szenvedélynek, amit a görögök *pathosz*-nak nevezünk négy fajtáját határozták meg: szomorúság, félelem és gyönyör (ti. két típusa), ezt a sztoikusok közös névvel gyönyörnek (*hédoné*) neveznek testi és lelki gyönyört értenek alatta, a lélek erős óhaja, élvezethajhászó jajgatása. A szenvedélyek a természet egyetlen erejével sem hozhatók mozgásba, mivel minden szenvedély vélekedések és könnyelmű ítéletek következményeiként állnak elő. SVF II 381 Cicero De *finibus* III. 35.

A sztoikus filozófia hosszú évszázadokon át működő életmódfilozófiaként létezett, több korszakát is megkülönböztetjük, az alapító Zénón és körének idején a cinikusok hatásra vállalt nyílt politikaellenesség még tetten érhető, de a mozgalom későbbi nagy egyéniségeinek nézőpontja e kérdésben megváltozik.^[40]

Szókratész intellektualista, önfegyelmet célzó filozófiájából levezethető azon etikai cél, mely szerint a gyönyörök elutasítása révén beteljesülhet a boldog élet. Furcsának tűnhet, de ugyanezen szókratikus hagyományból egy ezzel ellentétes lehetőség is felmerülhet, amely viszont a boldogságot, a legfőbb célt a gyönyörök beteljesülésétől várja. Ennek a válaszlehetőségnek követői a kürénéi hedonisták, hagyományuk szintén Szókratészig nyúlik vissza és miként a cinikusok, úgy a hedonisták bölcselete sem tűnik el nyomtalanul, követőik a hellénizmus derekán az epikureisták lesznek. A továbbiakban a kürénéi hedonisták taninak ismertetésére térek át.

II. A KÜRÉNÉI HEDONISTA MOZGALOM

Szókratész filozófiája számos egymással gyökeresen ellentétes szellemi mozgalmak táptalaja, így a cinikusok szegénységi fogadalmával homlokegyenest ellentétes mozgalom is kibontakozhat a mester bölcseletének hatására, amely a gyönyöröket pozitívan értékeli, sőt a gyönyört direkt módon a boldog élet legfőbb mércéjének tekinti, ez az irányzat a kürénéi hedonistáké. A mozgalom alapítójának Arisztipposzt (Kr. e. 435–370) tekintik, aki az Athéntől távol eső Nyugat-afrikai Küréné városában született, Athénban csatlakozott Szókratész köréhez,^[41] annak halálát követően szülővárosában tevékenykedett. Plutarkhosz beszámolója alapján Arisztipposz az olümpiai játékokon hallgatta

[40] A római hódítások előrenyomulásával arányosan egyre több görög műveltséget megismerni szándékozó fiatal római ismerkedik meg a görög filozófiával, ennek következményeként olykor a görög filozófusokat házi mesterként látjuk viszont egy-egy római arisztokrata társaságában. A sztoikus filozófia második korszakának nagy egyénisége, a rodoszi Panaitiosz Scipio Africanus kíséretének tagjaként utazgatott annak Karthágó elleni hadjárata idején. Lényeges momentum, hogy a filozófia a hellénisztikus kor derekán elhagyja Athént, a Kr. e. I. századra új tudományos központok nyernek teret, ilyen lesz Rhodosz, később pedig Róma. A fent említett Panaitiosz politikai élet iránti erőteljes érdeklődésével szokás a hellénizmus korában tapasztalható filozófus státusz megváltozását datálni. Az őt követő sztoikus filozófusok, vagy csak filozófia iránt érdeklődő bölcsek valódi politikai karriert futnak majd be, azaz filozófus-államférfiként kezdenek viselkedni. Panaitiosz közvetlen tanítványa Poszeidóniosz már tudatosan vállalja a filozófus-államférfi státuszt. Rodoszon, ahol sztoikus iskoláját működtette, a polgárok városállamuk ügyeinek intézését bízták rá. Prütannisz volt, később pedig a rómaiakhoz delegált követükként is vállalt politikai tisztséget. De itt kell megemlítenünk Poszeidóniosz legismertebb tanítványát, Marcus Tullius Cicérót, aki mesterét a filozófia terén nem, de politikai hírnévben felül is múlta.

[41] Életéről alig tudunk, akad olyan tudós, aki színes bőrű filozófusként tartja számon, de akad olyan is, aki tagadja, hogy tanítványa lett volna Szókratésznek, inkább baráti kapcsolatot feltételezve közöttük. (Reale, 255. 1. lábjegyzet.)

Szókratészt, aki éppen a lélek szabadságáról beszélt, ez pedig oly hatással volt rá, hogy később követte őt Athénba, majd csatlakozott köréhez.^[42]

Az antikvitás két hedonista irányzatot ismer: a kürénéiekét és az Epikurosz nevéhez köthető epikureistákét. Fontos leszögezni, hogy az utóbbi bár a kürénéi tanok alapján építkezik, mégsem tekinthető a kürénéi hedonizmus egyenes folytatójának, mivel számos ponton mutatkozik ellentét közöttük. Az epikureisták valójában a kürénéi hedonisták kritikussai, az érett hellenizmus korában élő ember kiábrándultságához igazodva formálják mérsékelt hedonista tanaikat.

A kürénéi Arisztipposz az első mester, akinek nevéhez a gyönyör filozófiájának megalapozása köthető. Arisztipposz életéről kevés információ maradt ránk, valószínűleg Kr. e. 435 és 366 között élt, Szókratész egyik legkorábbi tanítványa volt és szintén csak kikövetkeztetni lehet, hogy 416-ban csatlakozott a mesterhez, Diogenész Laertiosz beszámolója szerint.^[43] Diogenész nevezi őt a kürénéi iskola alapítójának, de fontos leszögezni, hogy a mozgalom tételeit valószínűleg nem ő, hanem azonos nevű unokája fektette le. A Diogenész Laertiosz által használt kézikönyv terminológiája arra enged következtetni, hogy az a sztoikus filozófia elterjedésének idejéből származhat.^[44] Az iskola legfőbb tétele, mondhatni axiómája, hogy a legfőbb jó a gyönyör, vagyis a jó és kellemes élet függvénye a gyönyör teli élet. Ez a fajta megközelítés a cinikusok elképzelésétől eléggé távol esik, de ugyanakkor mégsem esik távol Szókratésztől. Platón a Prótagorász című dialógusában egy Szókratész és Prótagorász között zajló vitát ismertet a kellemes életről, ahol Szókratész hedonista álláspontot képvisel: „Vannak-e olyan emberek – kérdeztem – akikről azt állítod Prótagorász, hogy boldogan élnek, mások viszont boldogtalanul? Vannak. Nos hát boldogan éle-e az az ember, aki folyton bánkódik és szomorkodik? Erre tagadólag válaszolt. És ha valaki egy kellemes élet leélése után meghal, vajon az ilyen nem élt szerinted boldogan? De igen, ez a véleményem – felelte. A kellemes élet tehát jó dolog, a kellemetlen viszont rossz.”^[45] Szókratész hagyománya a gyönyörök mérték szerinti gyakorlását engedi meg, sőt a helyes életvitel szempontjából egyenesen kívánatosnak nevezi, ám esetében az intellektuális gyönyör megvalósulása jelentheti a legfőbb célt, beteljesülést, boldogságot. A kürénéi hedonisták gyakorlatiasabb oldalról ragadják meg a gyönyörteli élet lehetőségét, a fizikai gyönyörök élvezetét elengedhetetlennek tartva az emberi cselekvések motívumainak köréből. Létezett ebben igazság, hiszen élvezet nélkül, kellemes érzés nélkül még a legtisztább erkölcsi cselekedetet sem minősíthetjük jónak, a jó tett ismérve, hogy kellemes érzéssel tölti el a cselekvőt.^[46]

[42] Plutarkhosz, *De curios*, 2, p. 156.

[43] Diogenész Laertiosz, II 65.

[44] Steiger Kornél: Előszó, In: *Görög gondolkodók* 4, 1995, 6.

[45] Prótagorász, 351b.

[46] Arisztotelész methriopatheia, az érzelmek terén tanúsított mértéktartás tanát a Nikomachoszi etika első könyvében hasonló módon vázolja, az a tett, amely nem jár együtt kellemes érzéssel, tehát amit például kényszerből teszünk, nem minősül erkölcsi értelemben helyesnek. „A lelki alkat

Arisztipposz szakít azzal a szókratészi gyönyör fogalommal, miszerint a gyönyör elfogadható, megengedhető, de csupán a tiszta megismerést követő élet irányítása alatt, mivel szerinte minden gyönyör választásra érdemes. A boldogság vagyis az élet célja, a legfőbb jó, maga a gyönyör. A fizikai és intellektuális gyönyöröket egyaránt jónak tartotta. Hedonizmusának fő tétele a gyönyörök művészete, úgy élvezzük a gyönyöröket, hogy közben ne váljunk azok rabjává, áldozataivá, uralkodnunk kell felettük. De miként érhetjük ezt el? A válasz szókratészi: függetleníteni kell magunkat a dolgoktól és az eseményektől, ha nincsenek jelen a gyönyör tárgyai, ne sóvárogjunk utánuk. „Kedvét ugyanis abban a gyönyörűségben lelte, amelyet a rendelkezésre álló dolgok kínáltak, nem hajszolta fáradsággal azokat a gyönyörűségeket, amelyek nem álltak rendelkezésére.”^[47] Nem annyira szókratészi eredetű azonban a következő elképzelése: „A kürénéi Arisztipposz a természet megismerésének minden módját haszontalannak tartotta, azt állította, hogy az egyetlen hasznos dolog annak ismerete, hogy milyen jó vagy rossz dolog érheti az otthonunkat.”^[48] Mely tudomány lehet az, amely erre választ tud adni és tanítani? Egy Euszebiosztól származó fragmentum adja meg a választ, aki arról tudósít, hogy a kürénéiek abban mégis erőteljes szókratikus jegyeket mutatnak, hogy a filozófia egyetlen értelmét az etikai tanítások definiálásában látják, vagyis szűkítik a filozófia terét: „Szókratész követően a kürénéi Arisztipposz és a khioszi Ariszton azon fáradoztak, hogy a filozófia kizárólag etikai tanokból álljon, mivel ezeknek mindig kéznél lévőeknek kell lenniük és hasznosoknak. A természetfilozófiai tételei viszont ezzel éppen ellentétesek, mivel sem nem érthetők meg egykönnyen, és nem is hasznosak, még ha komoly kutatás is előzi meg őket.”^[49] A következőkben vizsgáljuk meg, milyen gyakorlati filozófia valósulhat meg a kürénéiek maximális élvezetre ösztönző kiinduláspontjából.

1. A kürénéi hedonista etika

Arisztipposz gyökeres ellentéte a cinikus szegénységi életmódot követő filozófusmodellnek, hiszen ő elsősorban a kellemes és gondnélküli életet tekintette célnak: „Annak bizonyossága, hogy a gyönyör cél, az, hogy gyerekkorunktól kezdve önkéntelenül ezt igyekszünk sajátunkká tenni, és amikor megszereztük már semmi mást nem keresünk, és semmi mást nem kerülünk annyira, mint ennek

- ismertetőjelének azt a kellemes vagy kellemetlen érzést kell tekintenünk, amely tetteink nyomában támad: aki a testi élvezetekről tartózkodik, s ezt örömmel teszi, az mértékletes ember; de akinek ez rossz érzést okoz, az már mértéktelen; aki szembeszáll a veszélyekkel, s ezt örömmel teszi, vagy legalábbis nem esik neheze, az bátor ember; akiből pedig ez kellemetlen érzést vált ki, az gyáva. Az erkölcsi erény ugyanis kellemes, illetve kellemetlen érzésekkel függ össze.” Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika*, 1104 b 4–10.

[47] Diogenész Laertiosz, II. 66

[48] Ps. Plutarkhosz, *Stromata*, 9.

[49] Euszebiosz, *Prep. Evang.* XV, 62, 7.

ellentétét, a kint. A gyönyör még akkor is jó, ha a legilletlenebb tettekből származik... még ha a cselekedet helytelen is, a gyönyör önmagáért kívánatos és jó.”^[50]

Első olvasatra akár etikátlannak is tűnhet ez a definíció, hiszen a cselekedet minőségét egyáltalán nem veszi figyelembe, csupán a végcélt, ha az kellemes a léleknek, akkor jónak minősül. A kissé furcsának tekinthető megközelítés a kürénéiek szenzualizmusával magyarázható. A lélek mozgásait a külvilágból érkező ingerek okozzák, ezeknek három csoportját különítik el: a kellemes mozgás kiváltóit, a kellemetlen fájdalmat okozókat és a közömbösöket, amelyek sem kellemes sem fájdalmas érzést nem váltanak ki a lélekben. „Az érzetek némelyike kellemes, mások fájdalmasak, megint mások közbülső természetűek. Azt mondják a fájdalmas érzetek rosszak és ezek végcélja a fájdalom; a kellemes érzetek jók, végcéljuk a tévedhetetlen gyönyör; a közbülső érzetek pedig se nem jók, se nem rosszak, mivel az ilyen érzet közlül van a gyönyör és a fájdalom között. A létező dolgok az érzetek, a kritériumok és a végcélok, ezeket követve ők mondják meg, hogy az evidenciák és a boldogság felé mozgunk, az evidenciák felé a többi érzet alapján a boldogság felé a gyönyör által.”^[51] Minden élőlény törekszik a gyönyörre, ez elegendő kritérium, akár mennyiségi alapon is, amellet, hogy a legfőbb jó. A gyönyörök maximalizálása, a fájdalom általános kerülésének beillesztése a tételbe nyilvánvalóan csak erősíti a következtetést, hogy a gyönyör az egyetlen jó. Milyen gyönyörökről lehet szó? A kürénéiek általában minden gyönyört megengedettnek tekintenek, nincs etikai rangsor, vagy esztétikai rangsor, csupán a lélekben okozott mozgás intenzitása szempontjából ragadható meg közöttük különbség. Fizikai jegyekkel írják le a lélek gyönyörteli és a fájdalom állapotában tapasztalható mozgásait. A gyönyör folyamat jellegű mozgás, a lélek sima mozgása, a fájdalomé a lélek érdes mozgása.^[52] Ezzel a fizikai megközelítéssel magyarázható, hogy a testi gyönyöröket a lelkieknél kellemesebbeknek tekintik, ezért is elengedhetetlenek a boldog élet számára, hiszen erőteljesebb és határozottabb mozgással járnak: „Szerintük a testi gyönyörök sokkal kellemesebbek a lelkieknél, és a testi szenvedések is rosszabbak a lelkieknél.”^[53] A kürénéiek ezen álláspontja mindenképp magyarázatra szorul, hiszen nem igazán filozofikus megközelítés a fizikai gyönyörök előnyben részesítése a lelkiekéénél. A fizikai gyönyörök intenzívebb mozgással mennek végbe, míg a lelkiek csöndesebben, tehát a megkülönböztetésben nem minőségi különbségre utalnak, hanem a mozgás intenzitásának eltérésére hívják fel a figyelmet. Etikai minőségük szempontjából semmilyen különbséget nem mutatnak a gyönyörök, legyen a gyönyör fizikai vagy lelki az egyes ember számára az mindenképp jó. Odüsszeuszt említik példaként, aki fájdalmas hosszú bolyon-

[50] Diogenész Laertiosz, II. 88.

[51] Sextus Empirikusz, *Adv. Mathem.* VII, 199-200.

[52] Diogenész Laertiosz, II. 89.

[53] Diogenész Laertiosz, II. 88.

gása során sokat szenved, ám amikor lehetősége adódik a jó életre, akkor azonnal él a lehetőséggel. Bár nős férfi, a kürénéi álláspont szerint helyesen teszi, hogy feleségétől távoli bolyongásában Kirkével és Kalüpszóval töltött idejének minden pillanatát élvezettel tölti, megcsalva Pénélopét. Ez a magatartás egyfajta egoizmushoz vezet, hiszen minden elfogadott szabály, konvenció vagy szokás – Odüsszeusz esetében például a házastársi eskü – felrúgható a fájdalom elkerülése, a gyönyör, akár a pillanatnyi gyönyör érdekében. Sőt, az illetlen tettek elkövetésétől sem tiltanak el, amennyiben egy nagyobb gyönyör/jó cél érdekében választunk egy cselekedetet.^[54] Ez az etikai álláspont mégsem tekinthető teljes mértékben etikátlannak, ugyanis a személyiségen múlik egy helyzet megítélése, megjelenik a morális felelősség, a szabadság lehetősége. A választások terén tanúsított szabadság és a döntések meghozatala egy éles helyzetben határozottságot és bölcsességet vár el az embertől, annak érdekében, hogy valóban jól döntsön. „Noha a gyönyört olyasminek tartották, ami önmagában kívánatos, úgy vélték, kiváltó okai sokszor zavaróak és ellene hatnak a gyönyörnek. Így aztán igen nehéz feladatnak is tartották a boldogságnak, vagyis a gyönyörök összességének elérését.”^[55]

Az etikailag pozitívan értékelt tett ismerve a gyönyör érzetének a megjelenése, egy olyan cselekedetet tehát nem lehet erényesnek minősíteni, amelyet kényszer hatása alatt követünk el, hiszen a tett megvalósítása közben a gyönyörnek éppen az ellenkezőjét érezzük, a kényszer okozta fájdalmat. Hasonló módon etikátlan tettnek minősül az álszent módon véghezvitt tett, hiszen az nem jár kellemes érzéssel. A polisz kiüresedett intézményeinek működtetése és törvényeinek megtartása a polgárok számára teher, fájdalommal jár, így a kürénéi hedonizmus hívei minden emberi konvenció alapján működtetett rendszert elutasítanak, politikaellenességük, civilizációellenességük ezen a ponton radikális módon érvényesül. Nem csupán a politikai élet gyakorlást vetik meg, hanem az oktatást és számos tudományág művelését is. Például a matematika haszontalanságát azzal igazolják, hogy nem tanít meg bennünket a jó és a rossz közötti különbségek felismerésére. Ha minden civilizációs értéket értéktelennek minősítenek, marad-e az ember számára művelhető tudomány? A filozófia lesz az egyetlen, amely hasznos az ember számára, egyfelől a lelkek számára kellemes a vele való foglalkozás, másrészt pedig éppen arra tanít, hogy bölcsen válassza meg ki-ki gyönyöre tárgyát.

A gyönyör keltette élvezetek mértéktelen hajhászásától azonban óva intenek, a gyönyörök hajhászásának uralma alá került lélek már nem a gyönyör, hanem a fájdalom állapotában él. A fájdalom kerülésének célkitűzése a kései hedonisták körében extrém megfogalmazásokra is lehetőséget adott, akadt olyan filozófus, aki magát az emberi életet tekintette állandó fájdalomnak, így egyenesen az élet visszautasítását boldogságnak, az önkéntes halált, az életből

[54] Ps. Plutarkhosz, *Homérosz élete és költészete*, II. 150. (In: Bene, 2007.)

[55] Diogenész Laertiosz, II. 90.

való kilépést tartotta végső célnak, de érthető módon nem hódított teret magának ez a szemlélet.^[56]

2. A szabadság kérdése

A kényszerű helyzetektől és a gyönyörök függéstől való mentesség válik tehát a legfőbb etikai értéké, ami nem más, mint a szabadság. Az autonómiára való törekvés fontos mozzanata a gyönyörök terén tanúsított magatartás. A nyugodt és kellemes élet, valójában a gyönyörök célszerű, haszonelvű megélése. A megvalósításban a bölcsesség és az élettapasztalat lesz valódi segítségünkre, hiszen a kellemes élet elérése egyáltalán nem könnyű cél, hiszen a hétköznapi élet sokkal inkább tartogat fájdalmas momentumokat, mint gyönyörtelieket, ez pedig különösen igaz a hellenizmus korában élők hétköznapijaira. A kürenéi hedonisták gyönyörkereső életmódja egy olyan korszakban fogalmazódik meg, amikor a csalódások és kellemetlenségek inkább voltak ismerősek, ezzel magyarázható, hogy a gyönyörök között semmilyen rangsort nem állítanak fel, még a legilletlenebb tettekből való gyönyör is jónak számít, mint azt már korábban is említettük. Szintén a korban tapasztalható bizonytalan politikai állapotokra vezethető vissza azon elvárásuk is, miszerint a boldog élet feltétele a polisz dolgaitól való teljes menetesség. Xenophón idézi fel Szókratész és Arisztipposz beszélgetését, ahol Szókratész kifejti, hogy a polgár célja az irányítás, a rabszolgáé, hogy irányítsák, így a polgár számára a kellemes élet a kormányzás, míg a rabszolgáé, hogy jól kormányozzák. Arisztipposz válaszával a kürenéi hedonista filozófia magvát fogalmazza meg. Ő egy olyan utat választ, mely szerint a készen kapott életvezetési modelleket el lehet vetni, ezáltal távol tudjuk tartani magunkat a kellemetlenségektől, elérhetünk a valódi boldogságot: „De én nem a rabszolgákhoz sorolom magam – tiltakozott Arisztipposz –, hanem az a véleményem, hogy létezik egy közbülső út, amelyen haladni próbálok, ez nem az uralkodáson és nem a szolgaságon, hanem a szabad ember életformáján keresztül vezet és a leginkább ez visz el a boldogsághoz. (...) Éppen ezért nem csatlakozom egyetlen állam polgáraihoz sem, hogy ezt elkerüljem, mindenütt idegen maradok.”^[57]

A politikából való totális kiábrándulás jelensége a hellenizmus korában minden filozófiai mozgalmat érint, a kor állapotai mellett konkrét oka is van ennek a szándékos távolságtartásnak. Szókratészt az athéni demokrácia ítélte halálra, mondvacsinált és nevetséges ürüggyel. A polisz megbukott. Akad olyan kutató, aki a kürenéiek polisz ellenességét inkább egoizmussal és haszonelvűséggel magyarázza; hiszen egy politikai vezetőről nem fest túl jó képet, ha hedonista módjára élvezzi az életet és döntéseit a pillanatnyi gyönyör

[56] Hégésziasz.

[57] Xenophón, *Emlékeim Szókratészről*, II. 1.

alapján hozza, a politikai pálya egy valódi hedonistának tehát nem lehetett reális cél, inkább lemondott róla.^[58]

Összegezve a kürénéi hedonisták etikáját, a következő maximákat fogalmazhatjuk meg: (1) a gyönyör az egyetlen jó; (2) a fájdalmat kerülni kell; (3) a gyönyörök között nincs értékbeli hierarchia, mind jók; (4) a társadalmi berendezkedés nem ad okot a gyönyörre, sőt fájdalommal jár, ezért kerülendő; (5) a szabad ember nem kötelezi tehát el magát törvények betartására, csak abban az esetben tartja be, ha azok számára kellemesek vagy hasznosak. A felsorolt tételek nem mind előzmény nélküliek a görög filozófiában, a törvények betartása vagy nem betartása a hasznosság elve szerint egyes szofista gondolkodók fő jellemzője,^[59] éppen ezért a kürénéi mozgalmat többnyire a szókratészi és a szofista filozófia keverékeként is értékelték. A továbbiakban a kürénéi hedonisták etikájának epikureista továbbgondolására térek ki.

3. Az epikureisták kürénéi kritikája, a mérsékelt hedonizmus

A később tevékenykedő, de szintén hedonista alapokra építő epikureizmus kritikailag közelíti meg a kürénéiek téziseit, legfőbb eltérés, hogy az epikureisták a zavartalanság állapotát, a fájdalom hiányát már önmagában gyönyörnek ítélik. Epikurosz Kr. e. 307-ben alapította meg saját filozófiai iskoláját Athénban, hedonista etikájának bizonyos pontjai a kürénéi hedonisták továbbfejlesztett változatoként is értelmezhető. Platóntól és a kürénéiektől eltérően úgy véli a fájdalom és a gyönyör között nincs közbülső, átmeneti állapot, a boldog élet nem is annyira a gyönyörök élvezete, hanem inkább a test egészséges diszpozíciója, a fájdalom hiánya, a lélek zavartalansága (atarxia). Az epikureisták a gyönyörök két osztályát különböztetik meg, a (i) kinetikus gyönyörökét, amelyek a mozgás jellegével összefüggők, illetve az (ii) állapot jellegű gyönyöröket, az ún. katasztématikus gyönyörök körét. Az (i) előbbieket közé a test hiányállapotainak megszüntetésével járó élvezetek sorolhatók: evés, ivás, de mégsem korlátozódnak csupán a test gyönyöreire, közös jegyük, hogy rövid életűek. Az (ii) állapot jellegű gyönyörök fontosabbak a boldogság szempontjából, ezt azzal magyarázzák, hogy a lelki örömei a tapasztalat alapján tartósabbak a fizikaiaknál: „A gyönyörök nagyságának határa: minden fájdalom kiküszöbölése. Ahol a gyönyörűség jelen van, ameddig csak jelen van, ott nincs sem testi, sem lelki fájdalom, sem mindkettő együttvéve. Az emberektől való biztonságnak – mely bizonyos fokig némi elhátrító képességből származik – legtisztább forrása az a biztonság, mely a nyuga-

[58] Reale, 2008, 272.

[59] A szofista Antiphónnak tulajdonítjuk a következő fragmentumot: „Legnagyobb haszna az embernek az igazságosság alkalmazásából származik, ha tanúk előtt cselekedvén tartja a törvényeket; ám egyedül és tanúk nélkül a természet parancsai szerint jár el.” Antiphón, DK 87 B 44. (In: *Szofista filozófia*, 1993.)

lomból és a tömegtől való visszavonulásból ered.”^[60] Az első és velünk született jó minden választás és elkerülés kiindulópontja, és ez valóban kürenéi kiindulópont, hiszen éppen a természetes vonzódásunkat a gyönyör felé és a természetes menekülésünket a fájdalomtól értik alatta. Lényeges különbség a kürenéiekhez képest annak kitétele, hogy az epikureisták szerint nem minden gyönyör választható és nem minden fájdalom elkerülendő. Egyes gyönyörök képesek nagyobb fájdalmat okozni és egyes fájdalmak árán pedig képesek vagyunk nagyobb gyönyört érezni. Az értelem feladata a gyönyör maximalizálása, a fájdalom minimalizálása, és főleg az utóbbi. Erre az élvhajhász életmód a legkevésbé alkalmas, mert az ide vonatkozó gyönyörök nagy fájdalommal járnak. Epikurosz tanácsa, hogy a fájdalom és gyönyör tárgykörét ne tévesen, hanem ésszel ragadjuk meg, természetes felismerésükhöz ne tapadjanak téves vélemények, ebben legfőbb segítségünkre a filozófia lehet, hiszen tisztítja a téves véleményt, terápiászerűen orvosolja a szenvedéseket, és önmagában is gyönyörkeltő tevékenység. Az epikureizmus a hellenizmus és a későbbi császárkor korában divatos filozófiai irányzatként válik ismertté. A Kr. e. 1. században több epikureista iskolát ismerünk Itáliában, de nagyon nagy hatással volt az aranykor római költőire is, akik nyíltan szólítanak fel bennünket az élet ésszerű élvezetére.

Tanulmányom utolsó két fejezetében a megarai és az éliszi iskola rövid bemutatását tűztem ki célul, miután nem gyakoroltak számottevő hatást a későbbi mozgalmakra, ezért terjedelmesebb elemzésükbe nem bocsátkozom.

III. A MEGARAI SZÓKRATIKUS ISKOLA

Az első dialektikus irányzat alapítása a Szókratész köréhez korán csatlakozó megarai Eukleidész (Kr. e. 435–365) nevéhez köthető, aki filozófiai eszméinek kialakításakor nem csupán Szókratész hagyományából merített. Életéről keveset tudunk, esetében is a legfontosabb forrásunk Diogenész Laertiosz, aki arról tudósít, hogy Eukleidész Megarában született és ott élt. Ha igaz Diogenész Laertiosz beszámolója, akkor Platónnál idősebb lehetett, mivel a tanítványok és Platón is Szókratész halálát követően hozzá menekült Megarába.^[61] Eukleidész és a megarai filozófusok nem hagytak hátra nagy jelentőségű etikai tanításokat, érdeklődésük legfőképpen a nyelvi elemzésekre és a dialektikára korlátozódott. A cinikus és a kürenéi mozgalmak utóéletéhez képest a megaraiak hatása a későbbi hellénizmusban nem számottevő.

Eukleidész nagy hatással volt az eleai Párménidész metafizikája, tanítása valójában valahol Párménidész és Szókratész gondolatainak különös egyvelege.^[62] Eukleidész és tanítványai azon alapvető parmenidiánus-szókratikus

[60] Epikurosz, *Alapelvek*, III.

[61] Diogenész Laertiosz, II. 106.

[62] Diogenész Laertiosz, II. 106.

álláspontból építkeztek miszerint a jó csak egy: „id bonum solum esse discebant quod esset unum”.^[63] A jót parmenidiánus módon állandónak, egynek, önmagával azonosnak tekintették, és miként a parmenidiánusok a létező mellett tagadták a „nem-létezőt”, a megariaiak az „egy-jó” mellett tagadják a „nem-jót.” „Azt tanította, a jó egyetlen, de sokféle neve van. Némelykor értelemnek (phronészisz), máskor istennek, megint máskor észnek nevezik, és így tovább. Ami a jóval ellentétes, azzal nem foglalkozott, mondván, hogy nem létezik.”^[64] Az idézett részlet második fele az eleai filozófusok álláspontját tükrözi, ám az első része „a jó egy, de sok névvel illetjük” valójában szókratikus mozzanat. Szókratész közös tudásalapokat kutatott, általános fogalmakat. Felismerte, hogy számos jót ismerünk, de e sok jóban munkálkodó közös jót, a jót kereste, mely minden egyéb jónak az alapját képezi.

A megarai filozófusok szerint a jónak nincs tehát ellentéte, ebben az esetben semmilyen rossz, azaz jóval ellenétes dolog nem érhet bennünket. Ennek felismerése azonban nem egyszerű, ebben kizárólag a filozófia lehet segítségünkre. Minden fizikai vagy lelki baj közepette a bölcs nyugodtan jelentheti ki, hogy őt nem érheti kár, mivel a jó ellentéte nem, csak az egyetlen jó létezik. Ez a fenti idézetből kikövetkeztetett tétel később nagy hatással lesz a sztoikus filozófiára, majd pedig annak közvetítésével a keresztény etikára és teológiára.^[65]

Diogenész szintén a megariaiaknak tulajdonítja azt a tanítást, miszerint az erény ugyan egy, de számos névvel illetjük, ám ez valójában Parmenidészről származó tan, szerinte a nevek sokasága a tömegek önkényes névadási szokásaival magyarázható. A nyelv tehát inkább összezavar, mint segíti a megismerést, ezt a tételt Eukleidész is alkalmazta teológiai és etikai összefüggésekre, de szintén ezzel mutat összhangot, hogy az analógiás érveket is elutasította, tekintettel arra, hogy nem azonos, hanem csak hasonló dolgokra vonatkozhatnak.^[66] A nyelvi síkon történő megismerés és bizonyítás lehetetlenségének igazolása a megariaiak sajátjává vált és ezért is nevezték később őket dialektikusoknak vagy erisztikusoknak. Eukleidész tanítványának, Eubulidésznek nevéhez fűződik a megarai paradoxonok megfogalmazása. A legismertebb megarai paradoxonok egyike a „szorítász” (rakás) néven ismert paradoxon: ha egy halmazba elkezdünk búzaszemeket rakni, akkor hányadik búzaszemtől tekinthető a halmaz rakásnak. A másik ismert paradoxon a „szarvas” paradoxon: amit nem vesztettél el, azzal rendelkezél; nem vesztettél el szarvakat; tehát szarvas vagy.^[67] A megarai filozófusok második generációja már kevésbé etikai inkább logikai, ismeretel-

[63] „Azt állítják a jó egy.” Cicero, *Acad. pr.* II. 42.

[64] Diogenész Laertiosz, II. 106.

[65] Szent Ágoston a rossz definiálást is negációval határozza meg. Ha isten tökéletessége folytán csak jó dolgokat alkothat, honnan rossz a világban. A rossz nem létezhet, hisz nem teremthette a tökéletes lény, tehát a bajok valójában a jónak a hiányából erednek. A rossz nem lesz más, mint a jónak a hiánya. (Szent Ágoston, , 1997)

[66] Diogenész Laertiosz, II, 107.

[67] Bene, 2007, 145.

méleti összefüggések fejtegetésével foglalkozott, ettől csak kis mértékben tért el Sztilpón, akinek egyik követője a már említett a sztoikus filozófiát megalapító kitioni Zénón volt. Sztilpóntól származik nagy valószínűséggel a sztoikus etika legfőbb tételének, a szenvedélymentesség tanának első megfogalmazása is.^[68] A megarai iskola története Sztilpón működését követően a homályba vész, sajnos nem volt hosszú életű iskola.

IV. AZ ÉLISZI PHAIDÓN ÉS HAGYOMÁNYA

Szókratész köréből kikerülő iskolalapító tanítványok közül utolsóként az éliszi Phaidón nevét említi még Diogenész Laertiosz, akiről valójában csupán annyit tudunk, hogy több szókratikus dialógust írt, sajnos csupán kettőnek maradt ránk a címe: Zopüros és Simion.^[69] Neve mégsem ezen dialógusoknak köszönhetően vált ismertté, hanem Platón *Phaidón* című dialógusa miatt. Diogenész Laertiosz nem beszél róla túl bőven, csupán származását és Szókratésszal való szoros viszonyát említi, Timónra hivatkozik filozófusi minőségének említésekor, aki Eukleidésszel azonos kategóriában említi, nem túl kedves szavakkal jellemezve: „Ej nincs gondom a sok fecsegőre, hisz egy sem barátom! Sem Phaidón (ki az?), sem a szörnyen nagy vitabajnok Eukleidész, Megarát aki civódásra tanítja.”^[70]

A források között akad egy, amely Phaidónt mint az etikát különös módon művelőt említi.^[71] A Zopürosz című dialógusában azon felismerés mellett érvel, miszerint az emberben lakozó logosz – persze szókratészi értelemben – nem gátolható semmi által, mivel mindent irányít és ural a lélekben, képes a legdurvább lélekmozgásokat is lecsitítani.^[72] Zopürosz, akiről a dialógus kapta a nevét, nem filozófus volt, hanem fiziognómus, azt feltételezte, hogy egy ember morális karaktere annak külső jegyeiben is testet ölt. Vélekedése szerint Szókratész külseje, akiről közismert, hogy csúnya ember, arra enged következtetni, hogy gonosz. Véleményével persze közfelháborodást keltett, de Szókratész megvédte őt, mondván, hogy valóban az volt, de csak azelőtt, hogy a logosz beléköltözött volna. Cicero a következőképpen adja ezt elő: „Akikről pedig azt állítják, hogy indulatosak, erőszakosak és így tovább, nos, ők hogy úgy mondjam beteg lelki képességekkel rendelkeznek, de mégis meggyógyíthatók, ezt bizonyítja az is, amit Szókratészről mesélnek. Egy összejövetlen Zopürosz azt hangoztatta, hogy képes bárkinek a lelki tulajdonságait megállapítani csupán a kinézete alapján, erre néhány kellemtelen tulajdonsággal írta le éppen Szókratészt, mire a környezetében állók mind kinevették, hiszen tudták, hogy Szókratész nem rendelkezik

[68] Seneca, *Erkölcsei levelek*, 9. 1-3.

[69] Diogenész Laertiosz, II 105.

[70] Diogenész Laertiosz II 107.

[71] Themiosztius, *Orat.* XXXIV, 5.

[72] Reale, 2008, 286.

ilyen rossz tulajdonságokkal. Szókratész azonban mégis Zopürosz segítségére sietett, azt állította, hogy ezek a gonosz tulajdonságok bizony vele születtek, de megszabadult tőlük az ész segítségével.”^[73]

Ezt a szókratészi tanítást Phaidón is sajátjának tartotta, erről Iulianus császár egyik idézete tanúskodik: „Phaidón azt feltételezte, hogy a filozófia számára nincs semmi, amit ne lenne képes meggyógyítani, ennek következtében bárki feladhatja az addig vezetett életét, megváltoztathatja szokásait, megszabadulhat szenvedélyeitől, egyszóval minden ilyen jellegű dolgot lerázhathat. Ha a filozófia a jól nevelt és nemesi származású emberekre volna csak hatással, akkor nem volna benne semmi különleges, de a tény, hogy képes világra hozni értékeket olyan emberekből is, aki nem éppen az előzőek köréhez tartoznak (például Phaidónból is, aki rabszolgasorsra jutott), úgy tűnik számomra, hogy valóban különleges valami.”^[74] Végül egy Seneca részletet érdemes kiemelni, amely Phaidón filozófiájának esszenciájaként is felfogható: „Semmi nem ülteti el a lélekben az erényeket, semmi nem téríti a helyes útra a rossz irányába haladókat, mint a jó férfiakkal való érintkezés, együttélés és gyakori hallgatásuk. A jó észrevétlenül száll a lélekbe, a jók látványa és hallgatása pedig erősíti az igyekezetet. A bölcs társasága, Héraklészre, már az hasznos, sőt még akkor is, ha éppen nem beszél, hanem hallgat. Azt nem tudom megmondani miként is lehetnek ilyen mértékben hatással, de azt tudom, hogy mindig is hasznosak a haladók számára. Phaidón mondja: Léteznek nagyon kicsi méretű állatok, amelyek csípését nem is érezzük, olyan különlegesen és titkon hordják magukban a veszélyt: a csípésük után csupán egy duzzanat jelzi, hogy megmartak, de a sebet sehol nem látjuk. Potosan ez történik veled, ha bölcsek társaságában élsz, nem tudnád megmondani mikor és hogyan hatnak rád, de azt tudod, hogy hasznodra váltak.”^[75]

Az éliszi iskola rövid életű volt, Phaidónt Pleisztanosz követte, egy generációval később Menedémosz örökölte meg az iskolát, aki korábban a megarai dialektikusok köréhez tartozott; az iskola székhelyét áthelyezte Eritreaba, a megarai mozgalom egy alternatív iskoláját teremtve meg ezzel, amely sajnos csupán rövid ideig maradt életben, működésükről semmilyen ismeret nincs a birtokunkban.

[73] Cicero, *Tusculanae disputationae*, IV. 36. 80.

[74] Iulianus, *Epistolae*, 82. 445.

[75] Seneca, *Erkölcsei levelek*, 94, 41.

V. ÖSSZEFOGLALÁS

A kisebb szókratikusok elnevezés az itt ismertetett szellemi mozgalmakra találó elnevezésnek tűnik, egyfelől a célkitűzésüknek megfelelően a mester emlékének ápolásaként nyíltan vállalt szókratészi tanításokat gondolnak tovább, másfelől pedig azért is találó, mivel nem csupán Szókratész filozófiai hagyományára támaszkodtak. A cinikusok és a kürénéiek a szofista filozófia jegyeit mutatják, a megaraiak pedig Parmenidész és az eleai filozófiáét. Akad olyan tudós, aki szerint eredetiségük megkérdőjelezhető, mivel korábbi filozófiai tradíciók elveit keverő filozófiákat dolgoztak ki, ráadásul azt sem konzekvensen. Ha eredetiségüket próbáljuk megtalálni, akkor azt nem filozófiai módszerükben, hanem a filozófusmodell új a kor szellemiségét tükröző típusának megteremtésében kell keresnünk.^[76] Nem athéni polgárok, Szókratész halála után el is hagyják Athént és saját szülővárosukban athéni modellre alapítanak iskolákat. Antiszthenész trák rabszolganőtől született, Arisztipposz afrikai volt, Eukleidész megarai, Phaidón pedig éliszi. Ezeknek a kevésbé ismert és kevésbé kutatott filozófusoknak és utódaiknak, ha filozófiai értelemben nem is nevezhetők jelentősékeknek, de a görög bölcselet elterjesztésében szerzett érdemük révén mégis nagy jelentőséggel bírnak. A cinikusok a sztoikus, a kürénéiek pedig az epikureus filozófia előzményeiként értelmezhetők, mely mozgalmak nyíltan merítették alapot Szókratész filozófiájából és annak hagyományából, a kisebb szókratikusokról.

A hellenizmus derekán népszerű sztoikus és epikureista filozófiák részletes bemutatásra e tanulmány keretei nem adnak lehetőséget, ismertetésüket külön tanulmányban tervezem publikálni.

IRODALOM

- Arisztotelész (1987): *Nikomakhoszi etika*. Európa, Budapest.
- Algra, Keimpe – Barnes, Jonathan – Mansfeld, Jaap – Schofield, Malcolm (2007): *Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press Cambridge.
- Arnim, Johannes von (1978): *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Teubner, Stuttgart.
- Bene László (2007): Hellenisztikus filozófia, In: *Filozófia*, (Szerk. Boros Gábor), Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Epikurosz (1994): *Legfontosabb filozófiai tanításai*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest.
- Diogenész Laertiosz, In: *Görög gondolkodók 3. A cinikus és a megarai filozófia*. (Vál., ford., az előszót és a jegyzeteket írta Steiger Kornél), Kossuth Kiadó, Budapest.
- *Görög gondolkodók 4.* (1995) A kürénéi hedonizmus. (Vál., ford., az előszót és a jegyzeteket írta Lautner Péter), Kossuth Kiadó, Budapest.

[76] Reale, 2008, 289.

- Long, Anthony A. (1998): *A hellenisztikus filozófia*. Osiris, Budapest.
- Long, Anthony A. – Sedley, D. N. (1987): *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Platón (1984): *Összes művei*. Európa, Budapest.
- Ritoók Zsigmond – Sarkadi János – Szilágyi János György (1987): *A görög kultúra aranykora*. Gondolat, Budapest.
- Sebestyén Károly (1994): *A cinikus filozófia*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest.
- Steiger Kornél (szerk.) (1982): *Sztoikus etikai antológia*. Gondolat, Budapest.
- Szofista filozófia. (1993), Atlantis.
- Reale, Giovanni (2008): *Isatoria filosofiei antice 2., Sofiști, Socrate și mici socratici, Galaxia Gutenberg*.
- Szent Ágoston (1997): *A szabad akaratról*. Európa, Budapest.
- Xenophón (1986): *Emlékeim Szókratészről*. Európa, Budapest.
- Xenophón (2003): Lakoma. In: *Filozófiai és egyéb trások*. Osiris, Budapest.



●
Kondor Béla: 12 kis rézkarc album, 1970. (részlet)



•
Kondor Béla: 12 kis rézkarc album, 1970. (részlet)