

Szoboszlai–Kiss Katalin

AZ ÁLLAMFÉRFI–FILOZÓFUS POSZEIDÓNIOSZ TANAINAK  
ÖSSZEGZÉSE<sup>1</sup>

*Bevezető*

Hosszú évek óta foglalkozom a sztoikus Poszeidóniosz töredékeinek fordításával és elemzésével. Az itt következő fejezetek mindegyikében a filozófus egységesítő törekvéseire igyekszem felhívni a figyelmet, mintegy új olvasatát adva a középsztoikus Poszeidóniosz filozófiájának, tekintettel arra, hogy a korábbi elemzők közül néhányan eklektikus, csekély eredeti tant hátrahagyó bölcselőként tartották számon. Az itt közlésre kerülő munka legfőbb rendeltetése tehát Poszeidóniosz újraértékelése. Nem csupán a sztoikus filozófiai iskola egyik utolsó nagy gondolkodójaként kell őt elismernünk, hanem az utolsó nagy klasszikus görög filozófusként is, akinek neve Szókratész, Platón és Arisztotelész neve mellett említhető.

Az elemzéskor elsősorban a direkt módon kikövetkeztethető tanítások megfogalmazására törekedtem, kimutatva az esetleges eltéréseket a sztoikus hagyománytól, igazolva elgondolásainak eredetiségét.

*1. Poszeidóniosz recepciótörténete és biográfiája*

A középsztoikus Poszeidóniosz filozófiáját rekonstruálni nem könnyű feladat. Az első és egyben a legnagyobb nehézség, hogy művei töredékesen maradtak fenn, annak ellenére, hogy a hellenizmus korának legtermékenyebb gondolkodója volt. Tézisei csak másodlagos forrásokból ollózhatók össze. A szövegek hiányosságával magyarázható a második nehézség, a Poszeidóniosz filozófiai munkájának megítélését övező ellentmondások sokasága. A 19. század végi és a 20. század eleji német klasszika–filológia változatos módon ítélte meg, hol platonistaként, hol eklektikus gondolkodóként, hol a sztoikus filozófia iránt érdeklődő természettudósként, hol pedig az újplatonizmus megalapítójaként vagy annak szellemi előfutáraként értékelték. Az azonosítással kapcsolatos vitában végül a sztoikus filozófus megjelölés bizonyult a leghelyesebbnek, és a mára elfogadottá vált nézet szerint

---

<sup>1</sup> A közlésre kerülő tanulmány az ELTE BTK Antik Filozófia Programján benyújtott PhD dolgozat néhány fejezetét tartalmazza, amelyet a szerző 2008 decemberében summa cum laude minősítéssel védett meg. Az értekezés a 2008-as év legjobb filozófia doktori disszertációja címet is elnyerte, a Cogito-díjat. A díjnak köszönhetően a disszertáció önálló kötetben megjelent a Magyar Filozófiai Társaságnak, az ELTE Filozófiai Intézetének és L'Harmattan Kiadónak köszönhetően. SZOBOSZLAI-KISS K.: *Poseidóniosz. Töredékek és kommentár*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2009.

Poszeidónioszt középsztoikus filozófusként kell számon tartanunk. Ezt alátámasztandó a disszertáció első része a sztoikus filozófiájának értékeléséhez elengedhetetlen általános ismereteket is tartalmazza, Poszeidóniosz antik és modern kori recepciótörténetének rövid, vázlatos összefoglalását, valamint Poszeidóniosz életrajzát.

### 1.1. Poszeidóniosz antik recepciója

Filozófiájának értékét igazolja, hogy halála után több száz évvel is gyakran hivatkozott szerzőként ismerték. Az itt bemutatásra kerülő auktorok névsorát nem kronológiai vagy témakörök szerinti szempontok alapján közlöm, inkább Poszeidóniosz műveiből történő forrásközlés mennyisége alapján. A forrásokat szolgáltató írók sorát a pergamoni orvossal, Galénossal érdemes kezdenünk; jöllehet Galénosz Poszeidóniosz után kétszáz évvel élt, mégis az egyik legfontosabb forrásunk, ugyanis az orvos a *De Placitis Hippocratis et Platonis* IV.–V. könyvének összeállításakor elsősorban Poszeidónioszra hagyatkozik. Hosszú idézeteket közöl, és számos esetben terjedelmes interpretációkkal tarkítja beszámolóját. Ez utóbbiakat azonban már fenntartásokkal kell kezelnünk, ugyanis Galénosz jellemzése többnyire nem sztoikus, hanem platonista fényben tünteti fel Poszeidónioszt. Galénosz vitatható interpretációi ellenére is az egyik legfontosabb forrásunk, hiszen Poszeidóniosz *Szenvedélyekről* című írásából egyedülként szolgálat terjedelmes, szó szerinti részleteket. A sztoikus valószínűleg igen nagy hatással volt Galénoszra, ugyanis a fent említett írása mellett még számos egyéb művében hivatkozik rá a többi között a *De sequellában*, az *Institutio Logicában*, illetve a *De Causis Contentivisben*; ezen írásokban Poszeidóniosz logikai és tudományfilozófiai tanai kerülnek előtérbe.

Legalább ilyen fontos forrásunk Sztrabón, aki a *Geógraphikában* akkurátusan idéz Poszeidóniosz természettudományos írásaiból és elmondhatjuk, hogy a leghosszabb Poszeidóniosz-töredékek az ő alaposságának köszönhetően maradtak ránk. Sztrabón tudósításai által reális képet kaphatunk Poszeidóniosz filozófusi vénájáról, továbbá változatos érdeklődési köréről. Sztrabón *Geógráphiáját* tehát elsődleges forrásként illő számon tartanunk a filozófus teljes rendszerének rekonstruálásakor. A *Geógráfika* a természettudomány körébe tartozó fragmentumok mellett az etika és a történetírás tárgyához sorolható értékes részleteket is őriz. Fontos kiemelnünk, hogy Sztrabónnak köszönhetően maradtak fenn Poszeidóniosz etológiai leírásai, amelyek akár egyedülállónak is minősülhetnek az antikvitásban.

A következő szerző, aki saját műve megalkotásakor többnyire Poszeidónioszra hivatkozik, a Kr. u. 2. században tevékenykedő alexandriai grammatikus, Athénaios. A *Deipnoszophistae* több részletét egyenesen a

sztoikus filozófus *Történelem* című művéből ollózta, értékes néprajzi és történeti forrásokat hagyva így ránk Poszeidóniosz utazgatásai során rögzített gyűjteményéből. Közvetítésével maradt fenn az egyik legizgalmasabb Poszeidóniosz–zsarnokportré, a mithridatészi konfliktus idején Athénban tevékenykedő Athénióné. A jellemrajz egyik különlegessége, hogy a zsarnok Athénión kizárólag csak Poszeidóniosz tudósításából ismert.

A filozófus tanait ismertető szerzők sorából Diogenész Laertiosz neve kihagyhatatlan. Diogenész a *Vitae Philosophorum*ban a hagyományos sztoikus diszciplínák köréhez sorolható poszeidónioszi tanításokat ismerteti, így elsősorban a fizika, etika és logika tárgyköréhez tartozó fragmentumokat köszönhetjük neki. Diogenész számos esetben utal Poszeidóniosz és a többi sztoikus közötti eltérésekre, de ezt sajnos alaposabb argumentálás nélkül teszi. Bizonyos esetekben annyira homályosan fogalmaz, hogy nem dönthető el teljes bizonyossággal, hogy Poszeidóniosz egyéni véleményéről, vagy általában a sztoikusok vélekedéséről beszél. Mindazonáltal Diogenész tudósításait lényeges forrásként kell számon tartanunk, hiszen Poszeidóniosz fizikájának és metafizikájának tisztázása Diogenész szövegei nélkül lehetetlen vállalkozás volna.

Cicero Diogenész Laertioszhoz hasonlóan Poszeidóniosz szinte teljes filozófiai rendszeréhez szolgál információval. A szónok filozófus személyesen is ismerte Poszeidónioszt, talán ezzel magyarázható a mester filozófiájának dominanciája Cicero több írásában is. Poszeidóniosz filozófiája bizonyíthatóan hatással volt a *De officis*, a *De fato*, a *De divinatione*, a *De natura deorum* gondolataira, amelyekben Cicero többnyire direkt forrásokat közöl, de számos esetben úgy fogalmaz, hogy nehéz elválasztani saját véleményét mesterétől. Elfogadott nézet, hogy Cicero *A jóslásról* szóló poszeidónioszi írást teljes egészében felhasználta a *De divinatione* összeállításakor, bár név szerint csak néhány alkalommal említi a sztoikust, mégis erős a gyanú, hogy a teljes mű Poszeidóniosz idevágó téziseinek interpretálásaként készült el.

A filozófus etikájához értékelhető forrást közlő szerzők között Galénoszt követően Senecát kell kiemelnünk, aki az *Epistulae*ben nyújt számunkra lényeges, értékelhető idézeteket Poszeidóniosz etikájának rekonstruálásához az alábbi témák szerint: a kötelességről és az erényről, valamint a filozófia és a szaktudomány különböző területeinek egymáshoz fűződő viszonyáról. Seneca művei közül a *Naturales Questiones* is meg kell említenünk, amelyben Poszeidóniosz meteorológiai jelenségekkel kapcsolatos magyarázataival találkozhatunk. A görög matematika értékes adalékai e fragmentumok.

A logika és a matematika köréből ránk maradt részletek zöme nem Diogenész Laertiosznak, hanem Proklosznak köszönhetően maradt ránk. Proklosz az *In primum Euclidis elementorum librum commentariis*ban részletesen idézi

Poszeidóniosz érveit az epikureus szidóni Zénón ellen összeállított vitairatból és a bonyolult matematikai leírásokat szó szerinti Poszeidóniosz idézetekkel tarkítja.

A Kr. u. 2. században élt asztronómust, Kleomédészt is ki kell még emelnünk a terjedelmesebben idéző szerzők névsorából, hiszen általa ismerjük Poszeidóniosz matematikai számításait a Föld méretéről, a Nap és Föld közötti távolságról. Kleomédész a *De Motu Circulari Corporum Caelestium*ban Poszeidóniosz égi jelenségekkel kapcsolatos olykor naiv, de számos esetben helyes elképzeléseit, felismeréseit közli.

Végezetül Plutarkhoszt említhetjük meg, aki szintén hosszabb idézetekkel hivatkozik a sztoikusra. Plutarkhosz Marcellus, Pompeius, illetve Marius életrajzát Poszeidóniosz beszámolóit is felhasználva állította össze.

A fent felsorolt auktorok mellett meg kell még említenünk a teljesség igénye nélkül olyan szerzőket is, akik többnyire csak egyetlen poszeidónioszi mű vagy témakör kapcsán jönnek számításba az idézetek és interpretációk terjedelmét tekintve. Sztobaiosz, Aetiosz, Macrobius és Plinius Secundus Poszeidóniosz fizikájából idéznek, azon belül is a természeti jelenségek okát kutató témákhoz; Ágoston és Boethius Poszeidóniosz különös jóstudományát interpretálják, igaz többnyire negatívan; Lactantius és Alexandriai Kelemen a lélekfilozófiával kapcsolatban hagytak ránk egy-egy értékelhető töredéket; Josephus Flavius és Eusztathiosz pedig Poszeidóniosz történetírói munkájából idéznek sajnálatos módon csak röviden; de megemlíthetjük még Vitruviust, Akhilleusz Tatioszt, Arianoszt és végül, de nem utolsó sorban Sextus Empiricust is, akik szintén ismerték Poszeidóniosz tanításait.

A felsorolt szerzők listája és az általuk átfogott időintervallum is mutatja a filozófus hatását és népszerűségét, ám mindezek ellenére sajnálatos módon egyetlen teljes poszeidónioszi mű sem maradt ránk.

## 1.2. Poszeidóniosz modern kori recepciója

Először a szövegkiadásokat ismertetem, majd az elemző munkákat, különös tekintettel a Poszeidóniosz azonosítása körüli vitákra és napjaink Poszeidóniosz–irodalmára, zárszóképpen kitérek majd a magyar nyelven kiadott fordításrészletre, illetve néhány itthon megjelent tanulmányra.

A szerző első modern–kiadása 1810–ben jelent meg J. Bake gondozásában, *Posidonii Rhodii Reliquiae Doctrinae* címmel, amely a testimóniumokat tartalmazta.<sup>2</sup> Néhány évtizeddel később, 1849–ben pedig C. Müller a történetírás és földrajztudomány körébe tartozó töredékeket adta ki a *Fragmenta Historicorum Graecorum* harmadik kötetében.<sup>3</sup> Ezt a munkát

<sup>2</sup> BAKE, J.: *Posidonii Rhodii Reliquiae Doctrina*, Leiden, 1810.

<sup>3</sup> MÜLLER, C.: *Fragmenta Historicorum Graecorum*, III. 1849; IV, 1851.

1926-ban F. Jacoby dolgozta át, illetve egészítette ki. Jacoby már történetíróként és filozófusként is méltatja Poszeidónioszt a *Die Fragmente der griechischen Historiker* második kötetében.<sup>4</sup> A sztoikus filozófiai fragmentumainak közlés céljából történő rendszerezését L. Edelstein kezdte el az '60-as években, és ezt a nagyszabású munkát tanítványa, I. G. Kidd fejezte be, aki 1972-ben adta ki a testimóniumokat és a fragmentumokat egyetlen kötetben.<sup>5</sup> Néhány évvel később, 1988-ban a szövegekhez fűzött kommentárjait is publikálta,<sup>6</sup> majd a sorozat utolsó részeként 1999-ben megjelentette a fragmentumok angol nyelvű fordítását is.<sup>7</sup> Az 1972-ben megjelent szövegkiadás három nagy fejezetben közli a forrásokat, az első a testimóniumokat,<sup>8</sup> a második a könyvcímet tartalmazó töredékeket, végül a harmadik a műcímeket nem tartalmazó töredékeket tartalmazza.<sup>9</sup> A sorozat második kötete a kommentár, amelyben Kidd minden egyes Poszeidóniosz-forráshoz közöl filológiai és filozófiai elemzéseket. A sorozat harmadik kötete, az angol nyelvű fordítás szintén figyelemre méltó, ugyanis a klasszika-filológus értékes adalékokkal bővíti ki fordításait a szöveggörnyezetéről, a forrást hozó szerzőről, valamint a műről, illetve a szóban forgó poszeidónioszi tan státuszáról a corpuson belül. A számos szövegkiadás közül napjainkban Kiddé használatos, de fontos megemlíteni, hogy máig használatos Jacobyé is.

A következőkben Poszeidóniosz első elemzőit és az azonosítása körül kialakult vitát ismertetem, majd a két legismertebb poszeidónioszi tan, a kozmikus szümpatheia és a szenvedélyelmélet tanát körüljáró fontosabb irodalmat mutatom be vázlatosan.

A legfontosabb Poszeidóniosz kutatók bemutatásának sorát K. Reinhardt illő kezdenünk, aki a 20. század elején megjelent monumentális két kötetes monográfiájával elsőként értékelte a sztoikus Poszeidóniosz teljes filozófiáját.<sup>10</sup> Reinhardt alapos vizsgálatot nyújt, de Poszeidónioszt elsősorban, mint természettudóst méltatja<sup>11</sup>, és többnyire megelégszik a

<sup>4</sup> JACOBY, F.: *Die Fragmente der griechischen Historiker*. (FGrH 87), Leiden: 1926. II A, 222-317; II C, 154-220

<sup>5</sup> EDELSTEIN, L. — KIDD, I. G.: *Posidonius I., The Fragments*. Cambridge: 1972.

<sup>6</sup> KIDD, I. G.: *Posidonius II., The Commentary*. Cambridge: 1988.

<sup>7</sup> KIDD: *Posidonius III., The Translation of the fragments*. Cambridge: 1999. Kutatásaim során elsősorban Kidd eredményeire támaszkodtam.

<sup>8</sup> KIDD a testimóniumokat nagy T-vel és arab számmal jelöli; összesen 115 testimóniumot határoz meg.

<sup>9</sup> KIDD a fragmentumokat nagy F-el és arab számmal jelöli; nem tesz különbséget a jelzés tekintetében a könyvcímet tartalmazó, illetve nem tartalmazó töredékek között, illetve eltér a korábban Jacoby által bevezetett jelöléstől; összesen 293 fragmentumot határoz meg, amelyeket tematikus sorrendben közöl.

<sup>10</sup> REINHARDT, K.: *Posidonios*. München: 1921; *Kosmos und Sympathie*. München: 1926.

<sup>11</sup> REINHARDT, K.: *Posidonios*. 6.

fragmentumok tartalmi elemzésével, mégpedig az eredeti szövegek publikálása nélkül.<sup>12</sup> Hasonló módon jár el az *RE* Poszeidóniosz–szócikkében is, jóllehet ez esetben már árnyalja a képet és részletesebben kitér Poszeidóniosz filozófiai értékelésére is.<sup>13</sup> Az 1921–ben megjelent *Poseidonios* kötetben elsősorban a terjedelmesebben idézett témakörök szerint halad a geográfia, a meteorológia, a kozmológia, a teológia, az etika, azon belül a szenvedélyelmélet, végül a jóslás és az eszkatológia szerint. Az 1926–os *Kosmos und Sympathie*–ban Poszeidóniosz sajátos filozófiájának összegzésére is vállalkozik. Reinhardt ebben a kötetben részletesen elemzi Poszeidóniosz kozmikus szümpatheia–tanát, ismertetve annak metafizikai, teológiai és fizikai aspektusait. A német filológus elsősorban Poszeidóniosz és a forrást közlő szerzők gondolatait hasonlítja össze, mintegy igazolva az előbbi eredetiségét. Edelstein Reinhardt elemzése alapján kezdi meg Poszeidóniosz filozófiai fragmentumainak tisztázását, így az 1972–ben Kidd által publikált Poszeidóniosz–kiadás nagymértékben Reinhardt eredményeire támaszkodik.

A két terjedelmes elemző munka mellett ki kell még térnünk a 20. század elején megjelent néhány fontos tanulmányra és cikkekre, amelyek elhomályosították, vagy éppen sikeresen tisztázták a filozófusról kialakuló képet. Egyesek elismerik Poszeidóniosz filozófiájának sztoikus eredetét, miként Reinhardt is, de akadtak mégis, akik eklektikus filozófusnak titulálták, aki valójában semmi eredetit nem alkotott. Ezt a véleményt osztották olyan kutatók is, mint E. Zeller, H. Ritter és A. Brandis,<sup>14</sup> de rajtuk kívül nemrég napjaink tudósai közt is akadt, aki megkérdőjelezte Poszeidóniosz eredetiségét. A. A. Long *Hellenisztikus filozófia* című művében 1974–ben még így nyilatkozik: „Arra a kérdésre, hogy Poszeidóniosznak valóban voltak–e eredeti gondolatai, egyelőre tagadó választ adnék. A határozottabb felelettel helyesebb lesz várni, amíg I. G. Kidd megjelenteti a Poszeidóniosz töredékeihez írt kommentárját, amelyeken jelenleg dolgozik.”<sup>15</sup> Long később megváltoztatta álláspontját, ennek nyilvánvaló bizonyítéka, hogy a hellenizmus filozófiai iskoláit bemutató tankönyvében már foglalkozik Poszeidóniosz fragmentumaival, de sajnálatos módon részletesen csak szenvedélyelméletére tér ki.<sup>16</sup> De térjünk most vissza

---

<sup>12</sup> REINHARDT, K.: munkája elsősorban a töredékek fordításában és a szövegek megértésében volt nagy segítségemre természetesen Kidd kommentárja mellett.

<sup>13</sup> REINHARDT: *Posidonius von Apameia*, *RE*. XXII, Stuttgart: 1953, 558–826.

<sup>14</sup> RITTER, H.: *Geschichte der Philosophie*. 1836–38, III, 701; BRANDIS, A.: *Handbuch der Geschichte der griechischen Philosophie*. Berlin: 1866, II, 2, 236.; ZELLER, E.: *Geschichte der Philosophie der Griechen*. Leipzig: 1880, III, 1, 570. in EDELSTEIN, L.: *The Philosophical System of Posidonius*. *AJPh* 57 (1936) 4. lábjegyzet.

<sup>15</sup> LONG, A. A.: *Hellenisztikus filozófia*. Osiris: 1998, 275.

<sup>16</sup> LONG — SEDLEY, D. N.: *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: 1987.

Poszeidóniosz besorolásával próbálkozó kutatók olykor meglepő elképzeléseinek ismertetésére.

A méltán híres A. Schmekel Poszeidónioszt az újplatonizmus szellemi megalapozójaként vélte felismerni, amint az az 1892-ben megjelent *Die Philosophie der mittleren Stoa* című munkájában olvasható.<sup>17</sup> E hihetetlennek tűnő, de mégis népszerű elképzelést Reinhardt vetette el, aki Poszeidónioszt rendszergondolkodó sztoikusként értékelte.<sup>18</sup> Platón és Arisztotelész filozófiájának hatását erőteljesen magán viselő Poszeidóniosz végül is Reinhardt és Edelstein elemzése nyomán ismerték el sztoikus filozófusként. Edelstein, aki Poszeidóniosz egyik, ha nem a legalaposabb ismerője, a filozófus azonosítása körül kialakult félreértések tisztázására is vállalkozik, amelynek ismertetésére az alábbiakban kitérek.<sup>19</sup> Három osztályba sorolja a Poszeidóniosz kategorizálásával és filozófiájának interpretációjával kapcsolatos változatokat. (1) Elsőként azt az álláspontot ismerteti, amely szerint Poszeidóniosz filozófiája ugyan sztoikus eredetű, de gondolkodásában inkább Platón és Arisztotelész filozófiája a domináns; (2) a második csoport vélekedése szerint Poszeidóniosz eredeti tant hátra nem hagyó, eklektikus gondolkodó; (3) végül Edelstein a filozófust rendszergondolkodóként elismerő állásfoglalásokat mutatja be. (1) Az első álláspont kapcsán H. Ritter meggyőződését ismerteti, aki szerint Poszeidóniosz csupán egyenes másolója volt Platón és Arisztotelész filozófiájának. Nos, bizonyos tekintetben helyes H. Ritter felismerése, hiszen a platóni és arisztotelészi filozófia igazolhatóan jelen van rendszerében, de egyet kell értenem Edelsteinnel abban, hogy ez alapján elhamarkodott volna arra következtetnünk, hogy egyetlen eredeti tannal sem rendelkezett. (2) Ritter álláspontjával vetekedik Schmekelé, aki szerint Poszeidónioszban a neoplatonizmus szellemi megalapozóját ünnepelhetjük. Ezt elsődlegesen a filozófus keleti származásával és a misztikum iránti vonzalmával vélte alátámasztani.<sup>20</sup> Schmekel e szokatlan feltevésére talán magyarázatként szolgálhat, hogy Poszeidóniosz valóban nagy hatással volt az őt követő görög filozófusok világszemléletére, így Plótinoszéra is, de úgy gondolom, hogy ez nem elég indok amellet, hogy az irányzat szellemi megalapozójaként tartsuk őt számon. Poszeidóniosz a hellenizmus korának utolsó nagy elemzője, nyilvánvalóan nem orientalista, hanem sztoikus gondolkodó és ezt a fennmaradt töredékek a leghatározottabban igazolják is. (3) A harmadik állásfoglalás már valamivel közelebb áll a valósághoz, eszerint ugyanis a sztoikus Poszeidóniosz rendszerfilozófus, aki a filozófia alapját a tudomány egységében látja,

<sup>17</sup> SCHMEKEL, A.: *Die Philosophie der mittleren Stoa*. Berlin: 1892, 400.

<sup>18</sup> REINHARDT, K.: *Kosmos und Sympathie*, 3-18.

<sup>19</sup> EDELSTEIN, L.: *The Philosophical System of Posidonius*, 286-287.

<sup>20</sup> SCHMEKEL: *Die Philosophie der mittleren Stoa*. Berlin: 1892, 400. in EDELSTEIN, L., *The Philosophical System of Posidonius*, 5. lábjegyzet.

monisztikus gondolkodó, és annak a görög filozófiának az utolsó nagy képviselője, amely még nem fonódott össze a keleti hagyománnyal. Ezt az elképzelést osztja Reinhardt is.<sup>21</sup>

A három álláspont ismertetése mellett Edelstein a saját elképzelésének is hangot ad, amely szemben áll a fent ismertetett első két állásponttal, és leginkább Reinhardt véleményéhez közelít. Edelstein szerint Poszeidónioszt csakis a tőle származó szó szerinti idézetek alapján szabad értékelnünk és nem elégedhetünk meg a róla szóló beszámolókkal, ezek alapján Poszeidónioszt sztoikus filozófusként jellemzi, olyanként, aki határozott eltérést mutat a korai sztoikus tradíciótól, mivel inkább a platóni és arisztotelészi filozófia eredményeire támaszkodik.<sup>22</sup>

Feltevésem szerint Edelstein értékelése a legvalószínűbb, jóllehet nem mindenben érték egyet a filológussal. Edelstein ugyanis Poszeidóniosz eretnek sztoikusságának okait a platóni és arisztotelészi filozófiához való átpártolásban látja és ezzel sajnálatos módon kisebbíti Poszeidóniosz filozófiájának eredetiségét. Könyvemben elsősorban azt kívánom nyilvánvalóvá tenni, hogy Poszeidóniosz úgynevezett eretneksége és platonizmusa –első elemzői vélekedésével ellentétben – távolról sem gondolkodása legfontosabb jellemzői.

Poszeidónioszt középsztoikus filozófusként kell számon tartanunk, aki több esetben is szembefordul a sztoikus hagyománnyal, de a nyilvánvaló ellentétek tisztázásakor figyelembe kell vennünk, hogy azok nem tagadó, hanem kritikai, bíráló célzattal fogalmazódhattak meg, mintegy kiegészítve a korai sztoikus hagyomány hiányosságait. Poszeidóniosz sztoikus, aki a filozófiát univerzális tudományként definiálja, ezt igazolja holisztikus szemlélete, valamint az összes filozófiai témakörben tanúsított felkészültsége. Nagy összegző, akinek neve Arisztotelész nevével vetekedik, egy korszak utolsó nagy egyénisége.

Az azonosítással kapcsolatos viták ismertetése után térjünk rá Poszeidóniosz filozófiai recepciójának bemutatására. A tanok közül legrészletesebben a kozmikus szümptatheia tanát vizsgálták eddig, és ebben a vonatkozásban Reinhardté a legteljesebb elemzés. Reinhardt Poszeidóniosz rendszerében elsősorban a kozmosz elemeinek hierarchikus rendezettségének poszeidónioszi tanát ismeri fel, és ezzel a meglátásával támasztja alá Poszeidóniosz mindenre kiterjedő figyelmét, azaz filozófiai és természettudományos érdeklődését is. A szenvedélyelmélet alapos elemzését elsőként M. Pohlenz adja, mivel Poszeidóniosz tanai közül a szenvedélyelméletet tartotta a legeredetibbnak. Ezt mi sem támasztja alá jobban, mint az a tény, hogy e témában nyújtott be doktori értekezést.<sup>23</sup> A

<sup>21</sup> REINHARDT: *Kosmos und Symapthie*, 3-18.

<sup>22</sup> EDELSTEIN: *The Philosophical System of Posidonius*, 288.

<sup>23</sup> POHLENZ, M.: *Posidonii libris peri Pathón*, (Diss.) *Fleckeisens Jahrb. Supplb.* 24. 1898.



sztoikus filozófiát feldolgozó írásában ugyanakkor viszonylag röviden mutatja be Poszeidónioszt, többnyire Jacoby eredményire támaszkodik, hangsúlyozva, hogy elsősorban a szenvedélyelmélet és a lélekfilozófiai miatt tartja figyelemre méltónak a sztoikust.<sup>24</sup>

A nagy elődök: Reinhardt, Jacoby és Pohlenz kutatási eredményeire alapozva állította össze M. Laffranque tanulmánykötetét *Posidonios d' Apamée* címmel, amely 1964-ben jelent meg,<sup>25</sup> és amely az egyetlen francia nyelven megjelent Poszeidóniosz monográfia.

Napjaink tudományos eredményei közül a legfontosabb a fent már említésre került I. G. Kidd által összeállított Poszeidóniosz kommentárkötet, amelyen a szerző tizenöt évig dolgozott és a művet valóban a legteljesebb Poszeidóniosz filozófiájával foglalkozó irodalomként tartjuk számon. Kidd elsődlegesen a filológiai problémákat tisztázza, emellett kitér a legfontosabb szakirodalmak és kutatási eredmények értékelésére. Az elemző munkák közül a legkörültekintőbb Kiddé, minden egyes testimóniumhoz és fragmentumhoz külön jegyzetet közöl, amelyben a szövegértést segítő elemzések mellett az interpretációra is kísérletet tesz. A terjedelmét tekintve is impozánsnak tekinthető műről ugyanakkor az is elmondható, hogy nem tartalmazza szerzője Poszeidóniosz filozófiájával kapcsolatos elemzéseinek korábban publikált eredményeit. A kommentárkötet megjelenése előtt közölt megállapításokra sajnos csak laza utalásokat tesz, de nem ismerteti azokat. Ezt azért is tartom sajnálatosnak, mert korábbi tanulmányaiban Kidd a középsztoikus filozófus „rehabilitációjára” törekszik, eredetiségét hangoztatja és feltárja sajátos filozófiai rendszerét. Tanulmányai közül külön figyelmet érdemel a poszeidónioszi logikával foglalkozó, amelyben elsőként tárja fel Poszeidóniosz filozófiájának e területét. Kidd azon megdöbbentő felismerés mellett érvel, miszerint Poszeidóniosz az antikvitásban egyedülként apodeiktikus axiomatikus logikát dolgozott ki.<sup>26</sup>

Napjainkban Poszeidóniosz filozófiájának leggazdagabban feldolgozott témája a szenvedélyelmélete. Poszeidóniosz előremutató elgondolása mellett további két oka is van a téma népszerűségének. Egyfelől Poszeidóniosz I nyilvánvalóan szembefordul a khürszipposzi érvekkel, másfelől pedig vitatható a Galénosz által áthagyományozott szöveg hitelessége. Kidd szenvedélytannal foglalkozó publikációi mellett a teljesség igénye nélkül

---

<sup>24</sup> POHLENZ: *Die Stoa*, I., Göttingen, 1948-9, 208-238; M. POHLENZ, *Poseidonios' Affektlehre und Psychologie NNG*. (1921). 163-194.

<sup>25</sup> LAFFRANQUE: *Posidonios d' Apamée, Essai de mise au point*. Paris: 1964. M. Laffranque könyvét csak közvetve KIDD, I. G. kommentárjai alapján használom.

<sup>26</sup> KIDD: *Posidonius and Logic*, in *Les Stoïciens et leur logique*. (ed.) J. BRUNSCHWIG, Vrin, Paris: 1978.

meg kell még említenünk J. M. Cooper elemzését,<sup>27</sup> valamint R. Sorabji értekezését, aki az *Emotion and Peace of Mind* című könyvében az egyik legrészletesebb és legkörültekintőbb tanulmányt tette közzé Poszeidóniosz szenvedélyelméletéről.<sup>28</sup> A szenvedélyelmélettel foglalkozó fejezetben elsősorban a fent említett szerzők munkáira támaszkodtam saját olvasatom kidolgozása során.

Végezetül a magyar nyelvű Poszeidóniosz irodalomról is említést kell tennünk. Sajnálatos módon az elmúlt időkben viszonylag kevés Poszeidóniosszal kapcsolatos írás, illetve fordítás született. Ezek közül a legfontosabb Poszeidóniosz szenvedélyelmélettel kapcsolatos töredékeiből készült válogatás, amely 1983-ban jelent meg Steiger Kornél fordításában.<sup>29</sup> Ezen kívül mindössze két tanulmányt említhetünk még. Kerényi Károly egy tanulmányát,<sup>30</sup> amelyben Poszeidóniosz eszkatológiája és Aeneas alvilágjárása közti párhuzamokról olvashatunk, illetve Ivánka Endre egyik újplatonizmussal foglalkozó írását, amelyben Poszeidóniosz vallásfilozófiájának újplatonizmust megalapozó értelmezésével találkozunk.<sup>31</sup> A teljesség igénye végett meg kell említenem saját tanulmányaimat is, amelyeket az elmúlt években Poszeidóniosz filozófiai rendszerének népszerűsítése és tisztázása céljából tettem közzé.

---

<sup>27</sup> COOPER, J. M.: *Posidonius on Emotion*. in SIHVOLA, J.- ENGBERG-P. (eds.) *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publisher, 1998.

<sup>28</sup> SORABJI, R.: *Emotion and Peace of Mind*. Oxford: 2000.

<sup>29</sup> STEIGER, K.: *Sztoikus etikai antológia*, Gondolat, 1983.

<sup>30</sup> KERÉNYI, K.: *Ascensio Aeneae*. *EPhK* (47) 1923.

<sup>31</sup> IVÁNKA, E.: *Két sztoikus eredetű terminus története a középkorban*, *BöKö* (4) 1938.

### 1.3. Poszeidóniosz biográfiája

#### 1.3.1. Azonosítása, datálása, értékelése

##### *Azonosítása*<sup>32</sup>

T1a Suda, s.v. *Poseidónios*, 2107–10.

Poszeidóniosz, apameiai vagy rhodosi sztoikus filozófus; mellékneve Atléta. Iskolát Rhodoson működtetett; Panaitios utódja és tanítványa (*diadokhosz*) volt. Marcus Marcellus consulsága<sup>33</sup> idején Rómában járt. Sokat írt.

Poszeidóniosz, alexandriai sztoikus filozófus kitioni Zénón tanítványa volt. Történeti művet írt, Polübiosz után ötvenkét könyvben, egészen a kürenéi háborúig és Ptolemaiosz koráig. Írt még szónoki szövegeket és Démoszthenész írásaihoz jegyzeteket.<sup>34</sup> Poszeidóniosz olbiai szofista és történész. Művei: *Az Ókeanoszról* és *Az Ókeanoszban lévő dolgokról*, *A Türikének nevezett földről*, *Attika története* négy könyvben, *Libüka* tizenegy könyvben és egyébek. Poszeidóniosz: tulajdonnév. Létezett egy Poszeidóniosz, aki a madárjóságról írt, hogy például az jelent valamit, ha remeg a jobb szem.<sup>35</sup>

##### *Rhodoszi*

T2a Strabón, XIV. 2. 13.

Poszeidóniosz Rhodoszon fejtett ki államvezetési és filozófiai tevékenységet, de a szüriai Apameiából származott.<sup>36</sup>

T2b Athénaios, VI. 252E

Poszeidóniosz apameiai, később rhodoszinak nevezik...

T4 Ps.–Lukianos, *Longaevi*, cp. 20, 223

Apameiai szír származású Poszeidóniosz, rhodoszi polgár, filozófus és egyúttal történetíró, nyolcvannégy [ti. évet élt].

<sup>32</sup> A tagolhatóság és a szövegértés kedvéért a töredékeket címmel láttam el, ám ezek az eredeti szövegben nem szerepelnek. A címzések nagy része megegyezik KIDD kiadásában szereplőkkel, de számos esetben eltértem. A fordítás alapjául L. Edelstein és KIDD által szerkesztett kiadás szolgált. A fordítások ellenőrzése KIDD angol nyelvű kiadása alapján történt. A magyar nyelven már megjelent műfordításokat csak indokolt esetben fordítottam újra. A műfordításokban megjelent szövegeknél a görög nevek átírását megváltoztattam a dolgozatban való előfordulásuk egységesítése végett. A fragmentumokat csak megértést segítő jegyzetekkel láttam el.

<sup>33</sup> Marcus Claudius Marcellusról lehet szó, aki Kr. e. 51-ben volt consul, amikor a rhodosiak megújították Rómával kötött szerződésüket. Willamowitz szövegjavítását javaslom a „*hama teletészasz*” betoldást, amely alapján a szöveg a következőképpen értelmezhető: „halála előtt Poszeidóniosz Rómába járt.”, in *RE*, XXII, 563.

<sup>34</sup> Vitatott művekről lehet szó.

<sup>35</sup> A fragmentumok fordításához L. Edelstein, KIDD szövegkiadása szolgált, az ellenőrzéshez pedig KIDD angol nyelvű kiadását használtam. A magyar nyelven már megjelent műfordításokat csak indokolt esetben fordítottam újra, illetve módosítottam. A műfordításokban megjelent szövegeknél a görög nevek átírását indokolt esetben megváltoztattam a kötetben való előfordulásuk egységesítése végett.

<sup>36</sup> FÖLDY J. fordítása.

*Galénosz jellemzése*

F32 Galénosz, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, VIII. 652–3, 653. 12–654.3 M

... Poszeidóniosz is, aki a sztoikusok közül a legfelkészültebb tudós (*episztiemonikótosz*) – hiszen a geometria szakértője volt – eltávolodott Khrüszipposztól. Kimutatta *A szenvedélyekről* című művében, hogy három képesség irányít bennünket, a vágy, az indulat, valamint az értelem képessége. Poszeidóniosz szerint ezt a véleményt Kleanthész is osztja.  
...

T83 Galénosz, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, IV. 390.

Poszeidóniosz jártas volt a geometriában, és véleményem szerint a szillogizmusokkal<sup>37</sup> való bizonyítás sokkal inkább szokásává vált, mint a többi sztoikusnak...

F35 Galénosz, *De Sequella*, 819–20. (*Scripta Minora*, vol. II, pp. 77. 9.–78. 19)

... Poszeidóniosz kritizálta a sztoikusokat, aki a legszakavatottabb volt közülük és a legnagyobb elismerésre érdemes; éppen emiatt a többi sztoikus elutasította őt. ... Poszeidóniosz ... inkább az igazságot választotta a sztoikus tanokkal szemben. Ezért *A szenvedélyekről* című munkájában Khrüszipposz tanaival ellentéteset vall az erény osztályozásáról; hosszan és kritikai hangon beszél Khrüszipposz lélek szenvedélyeiről szóló logikai fejtegetéseiről, még hosszabban az erények különbözőségével kapcsolatos számadásáról. ...

*Sztrabón jellemzése*

T46 Sztrabón, II. 3. 5.

...filozófusnak és a bizonyítás mesterének [ti. tekintem] ...

T85 Sztrabón, II. 3. 8.

Az okok tekintetében nagyon is kutakodó és arisztotelészi, amit [ti. kutakodást] a mi sztoikusaink hanyagolnak az okok homályossága miatt.

A középsztoikus Poszeidóniosz a mai Szíria területén az Orontész folyó partján lévő Apameiában született (T1a, T2a). A Suda szócikkben az alexandriai és olbiai Poszeidóniosz megnevezés nyilván tévedés, mivel több forrásból is ismert, hogy a filozófus apameiai származású volt (T2a,b, T4). Az „Atléta” melléknév csak a Sudában szerepel, és talán a filozófiával való foglalatosskodás előtti időkre utalhat, amikor Poszeidóniosz még nyilván nem tartozott a sztoikusok köréhez, ám ez csupán feltételezés, ugyanis ezt semmilyen szöveghellyel nem tudjuk megerősíteni (T1a). A melléknév használatának azt a magyarázatát sem szabad figyelmen kívül hagynunk, miszerint a kifejezés a filozófus jellemére, versengő, küzdő szellemére utalhat, de persze az is lehetséges, hogy egyszerűen filozófiai topossal van dolgunk.<sup>38</sup> Rhodoszikiént említik, holott származását tekintve nem volt az,

<sup>37</sup> Axiomatikus dedukcióról van szó; „szillogizmusokkal való bizonyítás”-ként fordítom, de nem az arisztotelészi szillogisztikát értem alatta, ugyanis Poszeidóniosz nem alkalmazta azt.

<sup>38</sup> KIDD: *The Commentary*, 3-4.

ennek az a magyarázata, hogy Poszeidóniosz Rhodoszon fejtett ki filozófiai tevékenységet (T2a, b).

Datálására viszonylag egyszerűen tudunk következtetni, jóllehet nem hanyagolható el az a tény, hogy Poszeidóniosz születésének és halálzásának időpontjait csak valószínűsíteni lehet. Datálásakor elsősorban két tudósításra támaszkodhatunk. A Suda szócikke alapján (T1a) megállapítható Poszeidóniosz halálának évszáma, hiszen kiderül, hogy Poszeidóniosz Marcus Claudius Marcellus consulsága idején járt Rómában, és nem sokkal ezután halt meg. A keresett időpont tehát Kr. e. 51. Ps.–Lukianosz tudósításából pedig az derül ki, hogy 84 évet élt (T4). Ezek alapján könnyű megállapítani, hogy nagy valószínűséggel Kr. e. 135–ben született.<sup>39</sup>

A keleti származás biztos ténye több kutatót arra a feltételezésre sarkallt, hogy Poszeidóniosz sémi eredetét állítsák, így filozófiájában is az orientális hagyományok dominanciáját próbálták igazolni.<sup>40</sup> Mielőtt ezt a feltevést elfogadnánk, figyelembe kell vennünk, hogy Apameia görög város volt, illetve, hogy filozófusunk görög nevet viselt és görögül írt,<sup>41</sup> nagy valószínűséggel tehát görög család sarjaként látta meg a napvilágot. Görög származását támasztja alá, továbbá az a tény is, hogy későbbi tevékenysége helyszínéül Athént és Rhodoszt választotta.

Poszeidóniosz vitathatatlanul korának legismertebb filozófusa volt, és talán nem túlzás azt állítanunk, hogy az ismert sztoikusok közül a legtehetségesebbként kell őt elismernünk. Ezt a véleményt erősítheti meg Galénosz (T83, F32, 35) és Sztrabón (T46, 85) jellemzése is, hiszen ők a geometriában való jártassága, a „szillogizmusokkal való bizonyítás” alkalmazása okán tartották Poszeidónioszt a legismertebb sztoikusnak. Itt érdemes beszélnünk Poszeidóniosz eretnek sztoikus voltáról, ugyanis erre a fent közölt töredékek is utalnak. Poszeidónioszt már az antikvitásban a sztoával szembe forduló magatartása miatt is kiemelték a többi sztoikus közül, ugyanis számos esetben a régi sztoa tanait kritikai éllel illeti. Poszeidóniosz eretnek sztoikussága a kutatók előtt sem volt kérdéses, elképzelhetőnek tartom azonban, hogy Poszeidóniosz nem veti el a sztoikus tanításokat, hanem korrigálja, helyesbíti azokat, így valójában megmarad a sztoikus dogmák mellett. Ezt támasztja alá a 32–es töredék fent hozott részlete is,

<sup>39</sup> Akad olyan elemző, aki Poszeidóniosz halálának dátumát Kr. e. 45 és 43 közé teszi CICERO *Tusculanae disputationes* V. 107. alapján, de talán a legmeglepőbb datálás Laffranquetól származik, aki szerint Poszeidóniosz Kr. e. 142–59–58, vagy talán 130–40 között tevékenykedett. In LAFFRANQUE M.: *Poseidonios d' Apamée*. Paris: 1964. 47–48., in *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press, 2007. 42–43.

<sup>40</sup> Ezt elsőként JAEGER, W. vetette fel in JAEGER: *Nemesios von Emesa*. Berlin: 1914. Jaeger álláspontját követi REINHARDT is, ugyanis egyik cikkében éppen Poszeidóniosz filozófiája és a zsidó vallás párhuzamait vizsgálja. REINHARDT: *Poseidonios über Ursprung und Entartung, Orient und Antike* 6. Heidelberg: 1926.

<sup>41</sup> POHLENZ: *Die Stoa* I., 208.

amelyből kiderül, hogy a szenvedélyek lélek képességek szerint történő definiálása Kleanthész nevéhez is köthető.

Leszögezhetjük, hogy a középsztoikus Poszeidóniosz korának legfelkészültebb filozófusa volt, ezt bizonyítja a filozófiai témák terén tanúsított sokszínűsége – amint arról a későbbiekben is szó lesz majd – és nem utolsó sorban érveléstechnikája, valamint az a tény, hogy működése után több száz évvel is népszerű szerzőnek számított a műveltek körében.

### 1.3.2. Panaitiosz tanítványa Athénban

T1a Suda, s.v. *Poseidónios*, 2107–10.

... Panaitiosznak utódja és tanítványa (*diadokhosz*) volt...

T3 Cicero, *Tusculanae Disputationes*, V. 107

Ha a dolgok természetét, nem pedig az elnevezés szégyenletes voltát vizsgálom, ugyan miben is különbözik a száműzetés a folytonos idegenben való tartózkodástól? A leghíresebb filozófusok idegen földön töltötték idejüket, Xenokratész, Krantór, Arkeszilaosz, Laküdesz, Arisztotelész, Theophrasztosz, Zénón, Kleanthész, Khrüszipposz, Antipatrosz, Karneadész, Kleitomakhosz, Philón, Antiokhosz, Panaitiosz és Poszeidóniosz és még sokan mások, akik elhagyták otthonukat és sohasem tértek vissza.

T9 Cicero, *De Officiis*, III. 8

... tanítványa, Poszeidóniosz azt írja, hogy ama könyvek kiadása után harminc évvel még élt Panaitiosz.<sup>42</sup>

Fiatalon került Athénba, ahol filozófiát tanult és a sztoikusok köréhez csatlakozott, akiknek szellemi vezetője akkortájt Panaitios volt. Panaitios Athénban Kr. e. 148/7–től tevékenykedett egészen haláláig, Kr. e. 110–ig, és Poszeidónioszhoz hasonlóan ő sem tért vissza soha szülővárosába (T3).

Poszeidóniosz Panaitios haláláig maradt Athénban, jóllehet a sztoikus iskola tovább működött Mnésarchosz vezetésével. A város elhagyásának oka valószínűleg éppen az a körülmény lehetett, hogy nem részesült abban a megtiszteltetésben, hogy az iskola vezetőjének felkérjék, jóllehet Panaitiosz tanítványi köréből őt tekintették Panaitiosz szellemi örökösének. Ezt támasztja alá a Suda szócikkében (T1a) szereplő *diadokhosz* kifejezés is. Adódhat a kérdés, hogy vajon miért nem Poszeidóniosz lett az athéni sztoikus iskola feje. Ennek bizonyára nagyon egyszerű és mondhatni hétköznapi okai lehettek. Véleményem szerint az elsődleges ok Poszeidóniosz fiatal kora, igen korán került a sztoikus filozófusok társaságába, és valószínűleg

---

<sup>42</sup> CSENGERI J. fordítása. Tévesnek tűnik Cicero *De officiis*beli tudósítása, miszerint Panaitiosz a *Peri tu kathékontosz* kiadása után, harminc évvel később még élt, ugyanis a szóban forgó mű Panaitiosz halála után jelent meg, valószínűbbnek tűnik, hogy az iskola élén őt követő Mnésarchoszról lehet szó Cicero tudósításában. in KIDD, *The Commentary*, 12-13.

Panaitios halálakor alig lehetett több húsz évesnél, így érthető, hogy nem rá esett a választás. De ugyanilyen kézenfekvő magyarázat lehet a fent már említett ortodox sztoikus tanokat helyesbítő kritizáló stílusa is (T83, F32, F35), de persze annak lehetőségét sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a kritikai hang talán az athéni „kudarcnak” köszönhetően jelent meg filozófiájában, ezt azonban vitathatónak találom, mivel Poszeidóniosz bírálati szigorú logikai érveléssel alátámasztottak, egyáltalán nem utalnak sértődésre vagy iskolájának megtagadására.

Az athéni évekről sajnos alig van adatunk azon kívül, hogy csatlakozott a sztoikus körhöz és Panaitioszt választotta mesteréül.

A korai sztoát kritikai élelemző rhodoszi származású Panaitiosz nagy hatással lehetett ifjú tanítványára, így a bíráló, korrigáló szándék talán éppen neki köszönhetően jelenik meg Poszeidóniosz tanaiban. Ám ezt a feltevést is csupán részlegesen fogadhatjuk el, tekintettel arra, hogy Panaitiosz legfontosabb sztoa-ellenes tézisével, a jóslás tagadásával és az ekpürószisz elmélet elutasításával Poszeidóniosz nem értett egyet. Talán mestere nagybecsülésének jele lehet az a tény, hogy Poszeidóniosz Panaitiosz szülővárosában, Rhodoszon alapított iskolát, az athéni éveket követő vándorutazgatásokat követően.

### 1.3.3. Utazások

#### *Gadeira*

T16 Strabón, II. 5. 14.

Azt állítja, hogy Poszeidóniosz ettől a vidéktől egy körülbelül négyszáz stadionnyira fekvő városban [ti. ezen van Gadeira és az ottani partvidék is], egy magas házból látott egy csillagot, amelyet ő a Kanóbosznak tartott...<sup>43</sup>

#### *Turdétania*

T20 Strabón, III. 2. 9.

Azt állítja [ti. Poszeidóniosz], ha valaki meglátogatja ezeket a területeket [ti. Turdétania bányáit], általában elmondhatja, hogy a természet kiapadhatatlan kincsesházai...

#### *Britania*

T26 Priscianus Lydus, *Solutiones ad Chosroem*, p. 72. 2–12.

Így tehát a dagályok rendszeresen jelentkeznek; az apály a dagály végét jelenti, amikor a víz magától visszahúzódik a földbe. Olykor annyira megemelkedik a vízszint, hogy a nagy folyók folyását is ellenkező irányba fordítja. Azt mondják, hogy a Rhenust is feltartja, amely a kelták vidékéről ered, és több más folyót Hiberiában és a Britaniában. Britaniai Temzéről pedig azt mondják, hogy a tengerből négy nap alatt töltődik fel, továbbá, hogy a dagály miatt

---

<sup>43</sup> FÖLDY J. fordítása.

ellenkező irányba folyik, ilyenkor úgy tűnik, mintha a tengerből eredne, és visszafelé folya az ellenkező irányba. Tehát az ilyen fajta ciklikus ár–apály jelenséget vizsgálva a sztoikus Poszeidóniosz arra jutott, hogy ennek oka inkább a Hold, mintsem a Nap.

*Itália*

T21 Strabón, XVII. 3. 4.

... a majmok ... amelyekről Poszeidóniosz is beszélt, mikor Gadeirából Itáliába hajózott, s a libüai part felé vetődött, látott egy egészen a tengerig elnyúló erdőt, tele ezekkel az állatokkal, részint a fákon, részint a földön... nevetett, amikor látta...<sup>44</sup>

T22 Strabón, III. 2. 5.

Poszeidóniosz maga mondja, hogy Ibériából való elhajózása alkalmával valami különös dolgot figyelt meg, hogy ti. azon a tengeren a Szardói–öböl a délkeleti szél meghatározott időszakban jelentkezik, s ezért három hónapig tartott az útja Itáliáig, s csak nagy ügyel–bajjal jutottak el a gümnésziai szigetek mellett, s Szardíniának és Libüának ezekkel szemben fekvő partjai mellett.<sup>45</sup>

Panaitiosz halála után Kr. e. 110 körül Poszeidóniosz nem Apameia felé vette az irányt. Az athéni éveket követően hosszabb ideig tartó utazást tett a Meditteráneumban, amely során a többi között bejárta Észak–Afrikát (T22), Hispániát (T14), Itáliát (T21–22), de járt Európa északi területein is (T26). Az utazások helyszínét ismerjük, de a pontos sorrendet, illetve az utazgatások időtartamát nem. Szerencsére azonban számos adat maradt ránk Poszeidóniosz feljegyzéseiből a különböző területek földrajzi sajátosságairól, népességéről, az ott élő emberek szokásairól és történelméről. A fent idézett részletek csupán halványan érzékeltetik a filozófus szokatlan leírásait, amelyek alátámasztják Poszeidóniosz mindenre kiterjedő figyelmét, ennek részletes bemutatásra a második rész utolsó fejezeteiben térek ki. Az ilyen jellegű töredékeknek köszönhetően az utókor Poszeidónioszt az első etológusként és etnográfusként tartja számon.

A filozófus világszemléletét nyilvánvalóan befolyásolta az utazások során megszerzett óriási ismeretanyag (T26), talán ezzel is magyarázható filozófiájának univerzális jellege, amennyiben felöleli a tudomány, a filozófia valamennyi területét.

#### *1.3.4. Iskolaalapítás Rhodoszon*

T1a Suda, s.v. *Poseidónios* 21,07–10.

... Iskolát Rhodoson tartott fenn...

T2a Strabón, XIV. 2. 13.

Poszeidóniosz Rhodoszon fejtett ki államvezetési és filozófiai tevékenységet, de a szüriai Apameiából származott.

---

<sup>44</sup> FÖLDY fordítása.

<sup>45</sup> FÖLDY fordítása.



Iskolaalapításának pontos adatai sajnos nem ismertek, csak a fentebb már közölt Suda szócikkre támaszkodhatunk (T1a). Tény, hogy az athéni tanuló éveket és az utazgatásokat követően Rhodoszra telepedett le, ahol polgárjogot kapott és később iskolát alapított (T2a). Adódhat a kérdés, vajon miért nem tért vissza szülővárosába, miért esett választása éppen Rhodoszra. Nos, Apameia – bár jelentős hellén populációval bírt – nem jöhetett számításba Poszeidóniosz számára filozófiai tevékenységének helyszínéül, erre a célra nyilván Athén lett volna a legalkalmasabb. Hogy mégsem Athénba tért vissza, annak az a magyarázata, hogy a már működő sztoikus iskola mellett lehetetlen vállalkozásnak tűnhetett számára egy újabb sztoikus filozófiai iskola létrehozása. Rhodosz független, önálló város volt, a műveltek kedvelt helyének számított, itt tevékenykedett Hipparkhosz, a csillagász is a Kr. e. 2. században és innen származott Poszeidóniosz mestere is, Panaitiosz. Választását talán Panaitiosz emléke és a tőle hallott beszámolók is befolyásolhatták, de ez természetesen csak pusztán feltételezés, semmilyen adattal vagy forrással nem tudjuk alátámasztani. Egyetlen biztos tényt ismerünk tehát, csupán azt, hogy iskolát Rhodoszra működtetett (T1a). Iskolája működéséről sajnos semmit sem tudunk, azt valószínűsíthetjük, hogy az athéni sztoikus iskolához hasonlóan működhetett.

### 1.3.5. Politikai tisztségek betöltése Rhodoszra

#### *Prütanisz*

T27 Strabón, VII. 5. 8.

Ő [ti. Poszeidóniosz] említi a pieriai Szeleukeiában található aszfaltos szőlőföldet, melyet az elférgesedő szőlők gyógyítására bányásznak ... ilyen Rhodoszra is találtak, mikor ő ott prütanisz volt...<sup>46</sup>

*Marius halála idején, Kr. e. 87/86 környékén a rhodosziak követésként járt Rómában*

T28 Plutarchos, *Marius*, 45. 7.

...mint a filozófus Poszeidóniosz mondja, aki személyesen kereste fel előadja, hogy azokról vitatkoztak, ami miatt követségbe ment hozzá, de [ti. Marius már beteg volt akkor]...

*Kr. e. 51. Rómában járt Marcus Marcellus consulsága idején*

T1a Suda, s.v. *Poszeidóniosz*, 2107–10.

... Marcus Marcellus consulsága idején Rómában járt. ...

A rhodosziak nagyrebecsülésük jeleként fontos állami tisztség betöltésére kérték fel, prütanisszá választották (T27). Plutarchos egyik beszámolójából azt is tudjuk (T28), hogy a rhodosziak választott követésként Marius consulsága idején, Kr. e. 87/86-ban Rómába járt, hogy a rhodosziak

---

<sup>46</sup> FÖLDY fordítása.

érdekeiket képviselve tárgyaljon Rómával függetlenségük megtartása érdekében (T28). A szóban forgó látogatás Mithridatész Kr. e. 88-ra datálható ostroma után történt, így fontos és egyáltalán nem veszélytelennek tűnő vállalkozás volt. A rhodosziak Poszeidóniosz iránti tiszteletét és bizalmát támasztja alá, hogy ilyen kritikus helyzetben éppen őt küldték tárgyalni érdekeik képviselőjeként. Egyébiránt a tárgyalás sikeres volt, hiszen Rhodosz független maradt. A Suda (T1a) szócikke éppen ezen szerződés megújításáról tesz említést, amely valószínűleg Poszeidóniosz halálának évében történt, K. e. 51-ben Marcus Marcellus consulsága idején.

### 1.3.6. Poszeidóniosz köréhez tartozó hírességek

#### *Cicero rhodoszi látogatása Kr. e. 77-ben*

T29 Plutarchos, *Cicero*, 4. 5.

Ez okból Kis-Ázsiába és Rhodosz szigetére hajózott [ti. Cicero]. Kis-Ázsiában az adramütténi Xenoklésztől, a magnésziai Dionüsziosztól és a kariai Menipposztól tanult, Rhodosz szigetén pedig a szónok Apollóniosztól, Molón fiától, és a bölcselő Poszeidóniosztól.<sup>47</sup>

T33 Cicero, *Hortensius*, Fr. 50.

Ugyanő [ti. Cicero] mondja a *Hortensius*-ban: „Poszeidóniosszal, a legnagyobb sztoikus bölccsel már a köszvény okozta fájdalmaktól meggyötörtén találkoztam. Szenvedése nem volt enyhébb, mint vendéglátómé, a türoszi Nikomakhoszé.”<sup>48</sup>

T32a Cicero, *De Finibus*, I .6. Khrüszipposz mit is hagy figyelmen kívül a sztoikus tanok esetében? Olvassuk Diogenészt, Antipatroszt, Mnészarkhoszt, Panaitioszt és sokan másokat, de elsősorban barátunkat, Poszeidónioszt.

#### *Levélváltás Ciceróval*

T34 Cicero, *Ad Atticum*, II. 1. 2.

Poszeidóniosz pedig Rhodoszról válaszolt nekem, miután elolvasta az említett feljegyzésemet [ti. consulságomról], amelyet én magam küldtem el neki, mert reméltem, hogy választékosabban ír majd ugyanebben a témában, de őt ez [ti. a téma] nem inspirálta írásra, sőt egyenesen gátolta.”

#### *Pompeius rhodoszi látogatása Kr. e. 66-ban*

T35 Strabón, XI. 1. 6.

Azt mondják, hogy Pompeius, mikor Rhodoszon tartózkodott, hogy a kalózháborúra induljon (de mindjárt rá akart törni Mithridatészre és a Kaszpi-tengernél lakó népekre is), jelen volt

---

<sup>47</sup> MÁTHÉ E. fordítása.

<sup>48</sup> Türoszi Nikomakhoszról semmit sem tudunk, valószínűleg egyszerű polgár volt, akinek házában a forrás szerint Cicero rhodoszi tartózkodása idején vendégeskedett.

Poszeidóniosz egy előadásán, s mikor távozásakor megkérdezte, hogy nincs-e valami tanácsa számára, azt felelte:<sup>49</sup> „Hogy legyek első mindig, a többi felé kimagasló.”<sup>50</sup>

*Pompeius monográfiájának állítólagos írója*

F206 Strabón, XI. 1. 6.

... Pompeiusnak is barátja volt ... Mondják, hogy mikor Rhodoszon tartózkodott, hogy a kalózháborúra induljon ... jelen volt Poszeidóniosz egy előadásán, s amikor az távozásakor megkérdezte, hogy nincs-e valami kívánsága, azt felelte: „Hogy legyek első mindig, a többi felé kimagasló.” Ehhez vegyük még hozzá azt, hogy ő írta meg Pompeius korának a történetét.<sup>51</sup>

*Pompeius rhodoszi látogatása Kr. e. 62–ben*

T36 Plinius, *Naturalis Historia*, VII. 112.

Amikor Pompeius a mithridatési háborút követően a híres filozófus, Poszeidóniosz házába készült, megtiltotta, hogy a lictor verje az ajtót a szokásnak megfelelően, és ő, aki előtt Kelet és Nyugat meghajlott, saját maga kopogott a tudós ajtaján.

T38 Cicero, *Tusculanae Disputationes*, II. 61.

... hadd mondjam most el azt a történetet, amit Pompeius szokott mesélni, midőn Szüriából távozva Rhodoszra érkezett és Poszeidónioszt készült hallgatni. Akkor értesült arról, hogy Poszeidóniosz súlyos betegségben szenved, mely betegség kegyetlenül gyötri végtagjait. Mégis meg akarta látogatni a híres filozófust. Elment hozzá és megtisztelő szavakkal dicsérte, majd elmondta, hogy sajnálja, hogy nem hallgathatja őt. Erre Poszeidóniosz így szólt: „De bizony, hogy meghallgathatsz, mert nem engedhetem, hogy a testi fájdalom miatt egy ilyen férfiú hiába jöjjön el hozzám.” Azt is mesélte Pompeius, hogy Poszeidóniosz ágyban betegen fekve éppen arról értekezett, hogy nincs semmi jó az erényen kívül. Közben, amikor a fájdalom hevesen rátámadt, gyakran mondogatta: „Semmit se tehetsz, fájdalom, bármennyire is gyötörsz! Soha nem fogom elismerni, hogy rossz vagy!”

Közismert tudósa volt a késő antikvitásnak, ezt mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy nemcsak tanítványok vették őt körül, de római hírességek is felkeresték. A kor legnagyobb szónoka, Cicero Kr. e. 77–ben rhodoszi otthonában látogatta meg, később pedig a „sztoikusok közül a legnagyobbként” (T33) tartotta őt számon, és általában, mint „mesterére”, „tanítójára”, „barátjára” emlékezett rá írásaiban. Rajongását alátámasztja a *De finibus* egyik szöveghelye is, ahol Cicero arról ír, hogy Diogenész és Antipatrosz mellett „elsősorban Poszeidónioszt” olvassa (T32a). Cicero valószínűleg levelezést is folytatott Poszeidóniosszal, de ezt csak egy Atticushoz írt – Kr. e. 60–ban, azaz Cicero consulsága idején keletkezett – levél alapján feltételezhetjük, amelyből kiderül, hogy Cicero saját consuli

---

<sup>49</sup> FÖLDY fordítása.

<sup>50</sup> *Íliász*, VI. 208. Az itt közölt töredékekben előforduló Homérosz-idézeteket DEVECSERI G. fordításában közlöm.

<sup>51</sup> FÖLDY fordítása.

tevékenységéről szóló feljegyzéseit küldte el mesterének javításra (T34). A vállalkozás sikertelennek bizonyult, hiszen Poszeidóniosz nem reagált a felkérésre; úgy tűnik, nem mutatott érdeklődést Cicero politikai pályájának történeti beszámolója iránt.

A következő fontos személyiség, aki Poszeidóniosz köréhez tartozott, Pompeius. Két alkalommal járt nála, először Kr. e. 66-ban (T35) a kalózkodás elleni hadjárata idején, másodszor pedig Kr. e. 62-ben (T36) a mithridatészi háborút követően, amikor győzelmi triumphust tartott. A T36, 37 alapján kiderül, hogy Pompeius nem hétköznapi módon fejezte ki tiszteletét a már idős filozófus előtt, hiszen ünnepelt hadvezér léte a lictor helyett maga kopogott a bölcs ajtaján. A nagyrabecsülés nyilván kölcsönös volt, hiszen Poszeidóniosz történetíróként érdeklődött a hadvezér sikerei iránt; Sztrabón (F206) arról számol be, hogy Poszeidóniosz írta meg Pompeius korának történetét, vagy esetleg biográfiáját, ám sajnos ennek a műnek a létezése erősen vitatott. Különös, hogy Reinhardt nem tartja kétségesnek e történeti munka létét, jöllehet Sztrabón még a kérdéses írás címét sem nevezi meg.<sup>52</sup> Kidd határozottan amellel érvel, hogy Poszeidóniosz valószínűleg egy Pompeiust dicsőítő beszédet írhatott az ázsiai hadjárat kapcsán, amely talán el is hangozhatott ama bizonyos előadáson, ahol Pompeius is jelen volt.<sup>53</sup> Ezzel magyarázható, hogy I. G. Kidd a sztoikus filozófus Pompeiusról írt monográfiáját nem sorolja a vitatott művek közé. Feltevését megerősíti az a tény is, amelyről Sztrabón tudósítása árulkodik (F206), miszerint Poszeidóniosz és Pompeius között barátság szövődött, továbbá az, hogy Poszeidóniosz érdeklődést mutatott a hadászat iránt, hiszen értekezett e témában, ugyanis a *Taktikai kézikönyv* kétséget kizáróan poszeidónioszi írás. Nem zárhatjuk ki egyértelműen annak lehetőségét sem, hogy Poszeidóniosz Pompeiust hadvezéri tehetsége okán éppen ebben a művében dicsérte, jöllehet az is igaz, hogy a szóban forgó műből csak a címet ismerjük. Pompeius és Poszeidóniosz barátságát támasztja alá a Cicerónál található anekdota (T38), amelyből a kölcsönös tisztelet mellett az is kiderül, hogy a mester valódi sztoikus módjára tűrte fájdalmait. Poszeidóniosz élete utolsó éveiben súlyos betegségben szenvedett, amit „jó sztoikus módjára” zokszó nélkül tűrt.

Cicero és Pompeius mellett talán Marius és Marcellus nevét érdemes megemlítenünk, jöllehet ez utóbbiak nem tartoztak közvetlen tanítványi köréhez, de Poszeidóniosz találkozott velük politikai tisztségei betöltése idején.

---

<sup>52</sup> RE, XXII, 638.

<sup>53</sup> KIDD: *The Commentary*, 332.

### 1.3.7. Poszeidóniosz tanítványi köre

#### Iaszón

T40 Suda, s. v. *Iaszón*, 52.

Iaszón, nüszei Menekratész fia, anyja rhodoszi származású; filozófus, a filozófus Poszeidóniosz tanítványa és unokája, a rhodoszi iskola élén utódja. A következőket írta: *Híres emberek élte, Filozófusok utódlásai, Hellás élete* négy könyvben; bizonyos dolgokra vonatkozóan Rhodoszról is írt.

#### Aszklépiodotosz

T41a Seneca, *Naturales Quaestiones*, II. 26. 6.

Aszklépiodotosz, Poszeidóniosz hallgatója ...

T41b Seneca, *Naturales Quaestiones*, VI. 17. 3.

Ezt Aszklepiodotoszról találhatod, Poszeidóniosz hallgatójánál *A természetes okok* című művének fejezeteiben...<sup>54</sup>

#### Geminosz

T42 Simplicios, *In Aristotelis Physica*, II. 2 (193 b 23)

Alexandrosz akkurátusan idézi Geminosz egyik szövegét, amely Poszeidóniosz *Meteorológiájának* kivonatából való, aki kiindulópontjait Arisztotelészétől veszi. ...

#### Phania

T43 Diogenész Laertios, VII. 41.

... Panaitiosz és Poszeidóniosz a fizikával kezdik, ahogyan azt Phanasz, Poszeidóniosz ismerőse (*gnórimosz*) a *Poszeidóniosz tanításai* című műve első könyvében állítja.

#### Athenodorus Calvus

T44 Cicero, *Ad Atticum*, XVI. II. 4.

Ennek a helynek Poszeidóniosz utánanézett. Én pedig az ő írását is megtaláltam<sup>55</sup> és megírtam Athenodorus Calvusnak, hogy küldje el nekem a tartalmát...

F41a Cicero, *Ad Atticum*, XVI. 11. 4.

A kötelességről két könyvet adtam ki,<sup>56</sup> többnyire Panaitioszt követtem; ő három könyvben számolt be ugyanerről. Műve elején leszögezi, hogy három fajtáját különbözteti meg a kötelességeknek: (i) az első szerint megítéljük, hogy egy cselekvés erkölcsös vagy erkölcstelen; (ii) a második szerint azt ítéljük meg, vajon a cselekvés hasznos vagy haszontalan; (iii) a harmadik esetben úgy tűnik, mintha az előbbi két fajta szembeállna egymással ... Panaitiosz az első két fajtáról világos tárgyalást nyújt, de a harmadikról csak

---

<sup>54</sup> A természeti jelenségek okaira utal.

<sup>55</sup> Valószínűleg Cicero saját feljegyzéséről lehet szó Poszeidóniosz kötelességekkel kapcsolatos nézeteihez.

<sup>56</sup> CICERO a *De officiis*ra utal.

ígéri, hogy egy későbbi írásában elemzi majd, amelyet aztán sohasem adott ki. Ezt<sup>57</sup> aztán Poszeidóniosz járta körbe. Küldettem a könyvéért és írtam Athenodorus Calvusnak, hogy juttassa el számomra az összefoglalást is; éppen most írok neki. Kérlek, sürgesd őt, hogy mielőbb küldje le. Poszeidóniosz könyvében található *A körülmény szerinti kötelességekről* [ti. szülő fejezet].

#### Követők

F117 Diogenés Laertios, VII. 144.

A Nap... a kozmoszhoz hasonlóan gömb alakú, ahogyan [ti. Poszeidóniosz] követői mondják.

Iskolája élén Iaszón, az unoka és egyben tanítvány (T40) követte, aki nem hagyott hátra lényeges tanítást, ezt a Suda szócikkben található címlista alapján is kijelenthetjük. Jelentéktelennek nevezhető működését az is alátámasztja, hogy a Poszeidóniosz filozófiájára támaszkodó jelentős szerzők, mint Sztrabón, Cicero vagy Galénosz, egyetlen alkalommal sem említik az iskolát megöröklő utód nevét vagy műveit. Elmondhatjuk tehát, hogy Poszeidóniosz sztoikus iskolája nem igazán működött a mester nélkül.

Ismertebb tanítványai Aszklépiodotosz, Geminosz, Phanasz, Athenodorus Calvus, de köréhez tartozott még az animista iskola megalapítója, Attaleai Athenaios is. Aszklépiodotosznak csupán egyetlen művét ismerjük, a *Taktika Kephalaia*-t, a görög hadtudományi írók kézikönyvét, amelyet nagy valószínűséggel Poszeidóniosz *Taktikai kézikönyve* alapján állított össze. Aszklépiodotosztól sajnos semmilyen más írás, de még műcím sem maradt fenn. Geminoszról szerencsére ennél több ismerettel rendelkezünk, feltételezhető, hogy jól ismerte Poszeidóniosz írásait, hiszen kivonatokat készített annak természettudománnyal foglalkozó műveiből (T42). Datálása azonban azt igazolja, hogy nem tartozhatott a sztoikus közvetlen környezetéhez, mivel Poszeidóniosz halála után tevékenykedett Rómában, a Kr. u. 1. század közepe körül; műveiben elsősorban Poszeidóniosz eredményeire hivatkozik<sup>58</sup> (T72). Phanasz nevű tanítványáról a T43-as töredék utalásán kívül nincs ismeretünk, a *gnórimosz* kifejezés is inkább közeli ismerősre utal, semmint tanítványra. Amit biztosan megállapíthatunk az az, hogy Poszeidóniosz műveinek alapos ismerője lehetett, hiszen értekezést írt *Poszeidóniosz tanításai* címmel. Tarszoszi Athenodorusról már több információnk van. Cicero nevezi őt Calvusnak Athénodórosz Kordülióntól való megkülönböztetés miatt, aki a pergamoni könyvtárban tevékenykedett. Athenodorus Calvus Kr. e. 85–3 között élt, Rhodoszon Poszeidóniosz köréhez tartozott és valószínűleg az ő hatására lett híve a sztoikus filozófiának. Később Octavianus tanítója lett Rómában. Cicero saját

<sup>57</sup> A kötelesség harmadik fajtájának.

<sup>58</sup> KIDD: *The Commentary*, 33-35.

beszámolójából tudjuk, hogy nagy segítségére volt a *De officiis* megírásakor, hiszen Poszeidóniosz Panaitios kötelességekről szóló feljegyzéseinek összegzését rajta keresztül szerezte meg (F41a). Sztrabón is ismerte Athenodorus Calvus műveit, hiszen többször hivatkozik rá mindig említést téve, hogy Poszeidóniosz csodálója és ismerője volt. Ezek alapján nyilvánvaló, hogy Athenodorus Calvus Poszeidóniosznak valószínűleg a legtehetségesebb és talán legtermékenyebb tanítványa volt, hiszen érdeklődési köre éppoly széles, mint mesteréé, miként azt igazolják Cicero és Sztrabón tudósításai is.

Végezetül érdemes még megemlítenünk a névtelen tanítványok körét is, akikre mint követőkre, vagy Poszeidóniosz körére utalnak az antik szerzők számos esetben (F117). Fájdalom, de semmilyen adatunk nincs arra vonatkozóan, hogy miként szervezte meg Poszeidóniosz iskolája hétköznapijait, miként arra vonatkozóan sincs adatunk, hogy hol, milyen épületben, vagy esetleg köztéren gyakorolta hallgatóságával a filozófiát.

### 1.3.8. Hatása és hírneve

#### *Sztrabón*

T47 Strabón, I. 2. 1.

Ha azonban nekik, akiket egyebekben legnagyobbbrészt követünk, néha kénytelenek leszünk ellentmondani, ezért bocsánat illet. Mi ugyanis mindegyiknek nem szándékozunk ellentmondani; sokat, akiket követni nem érdemes, figyelmen kívül hagyunk, de azokat, akikről tudjuk, hogy legnagyobbbrészt helyesen jártak el, behatóbb vizsgálat alá vesszük, mert mindegyikkel bölcseletileg vitatkozni nem érdemes, Eratoszthenésszel, Hipparkhosszal, Poszeidóniosszal, Polübiosszal s hasonló látókörű emberekkel azonban gyönyörűség.<sup>59</sup>

#### *Seneca*

T52 Seneca, *Naturales Questiones*, IV. 3. 2.

Nos, magam is úgy teszek, mint a történetírók. Ők ugyanis miután mindenfélét összehazudoztak kényük–kedvük szerint, aztán semmiért sem vállalnak felelősséget, viszont odavetik: „A korábbi írók álljanak jót a tények igazáért.” Ezért, ha nekem kevésbé is hiszel, legyen garancia Poszeidóniosz mind az eddig elhangzottakhoz, mind az elkövetkezendőkhöz.

#### *Plinius*

T36 Plinius, *Naturalis Historia*, VII. 112.

Amikor Pompeius a mithridatési háborút követően a híres filozófus, Poszeidóniosz házába készült, megtiltotta, hogy a lictor verje az ajtót a szokásnak megfelelően, és ő, aki előtt Kelet és Nyugat meghajlott, saját maga kopogott a tudós ajtaján.

---

<sup>59</sup> FÖLDY fordítása.

*Kleomédész*

T57 Kleomédész, *De Motu Circulari* II. 7. 126

Elég szó esett már ezekről a dolgokról. A kommentárok az írónak a tanait nem tartalmazzák, hanem régebbi és újabb művekből lettek összeválogatva; a legtöbb Poszeidóniosz munkáiból való.

*Attaleai Athénaiosz*

T51 Galénosz, *De Causis Contentivis*, 2. 1.

Attaleai Athénaiosz,<sup>60</sup> aki az animista orvosi irányzat első képviselője. A betegségek összefüggő okáról úgy szól, mintha azt a sztoikus rendszerből vezette volna le [ti. Poszeidóniosznak tanítványa volt] ...

*Galénosz*

T58 Galénosz, *De Sequela, Scripta Minora*, vol. II, pp. 77. 17–78. 2 .

Pontosan ezzel kapcsolatban is kritizálta a sztoikusokat Poszeidóniosz, aki a legszakavatottabb volt közülük és a legnagyobb elismerésre érdemes; éppen emiatt a többi sztoikus elutasította őt. Ez utóbbiak ugyanis meggyőzték magukat, hogy inkább hazájukat hagyják el, mint iskolájuk tanait, Poszeidóniosz viszont inkább az igazságot választotta a sztoikus tanokkal szemben. Ezért *A szenvedélyekről* című munkájában Khrüszipposz tanáival ellentéteset vall az erény osztályozásáról; hosszan és kritikusan beszél Khrüszipposz lélek szenvedélyeiről szóló logikai fejtegetéseiről, még hosszabban az erények különbözőségével kapcsolatos számadásáról.

T62 Galénosz, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 430, pp. 405.14–406.5 M

Megpróbáltam röviden bemutatni az előző könyv végén, művem negyedik könyvében legfontosabb állításait [ti. Poszeidónioszét], amelyek a régi tétel bizonyításával kapcsolatosak [ti. Platónéval]. Az előző könyvekben saját elemzésemet közöltem. Khrüszipposz azon tanításaival vitatkozom, amelyek szembeállnak a nyilvánvaló tényekkel, és amelyek önellentmondást tartalmaznak. Nem hagytam ki külső hivatkozásokra.

Poszeidóniosz filozófiájának hatása Sztrabón (T74), Galénosz (T58,62), Kleomédész (T57), Seneca (T52), valamint Cicero, Diogenész Laertiosz, Augustinus, Macrobius, Virtuvius, Athénaiosz, Boethius és Priscianus Lydus műveiben nyilvánvalóan uralkodik, hogy csak a legfontosabbakat említsem.

A felsorolt szerzők közül Galénoszt és Sztrabont emelném ki. Galénosz Poszeidóniosz legeredetibb tanítását, szenvedélyelméletét dolgozta fel, bár igaz, hogy kissé platonista színekben tünteti fel azt. Sztrabón viszont hű tudósítónak bizonyul a geográfiai, geológiai és egyéb természet-tudományos műveiből számos esetben szó szerint idéz és mindig megnevezi forrását. Poszeidóniosz etológiai feljegyzéseit is neki köszönhetően ismerhetjük. A csillagászat és jóslással kapcsolatos nézeteket tartalmazó

---

<sup>60</sup> Attaleai Athénaiosz datálása bizonytalan. Galénosz tudósítása szerint az animista iskola megalapítójáról van szó, ami Kr. e. első századra datálható, így feltehetőleg Attaleai Athénaiosz ténylegesen Poszeidóniosz kortársa volt. Az Attaleai Athénaiosz azonosításával és datálásával kapcsolatos problémákhoz lásd még: KIDD, I. G.: *The Commentar*, 42-43.



fragmentumok többnyire Seneca, Augustinus, Kleomédész és Cicero nyomán maradtak ránk; de Keleomédészt, a valamikor a 2. és 4. század között tevékenykedő csillagászt is érdemes kiemelnünk, hiszen ő Geminosz közvetítése révén ismerte Poszeidóniosz asztronómiai és matematikai tanításait (T57) és mindig nagybecsüléssel nyilatkozott a sztoikusról.

### *1.3.9. Filozófiai érdeklődése és módszere*

#### *Szenvedélyelmélet*

F150a Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, IV. 421, pp. 396. 15–397. 8 M  
... Poszeidóniosz szerint az erényekről és a végcélról szóló tanítás szorosan kötődik a szenvedélyek tanához, sőt a filozófia etikai részének minden tétele egyetlen húron kötődik a lélek képességeinek tanhoz. ...

#### *Természettudomány és csillagászat*

T74 Augustinus, *De civitate Dei*, V. 2.  
...a sztoikus Poszeidóniosz nagy híve volt a csillagászatnak... Poszeidóniosz vagy bárki más, aki vallja a csillagok hatását sorsunk alakulására ...

#### *Geográfia*

T75 Strabón, I. 1. 1.  
Ha van tudomány, amellyel a filozófusnak egyáltalában még foglalkoznia kell, akkor a földrajz az, amelyet vizsgálódásunk tárgyául választottunk. Véleményünk helyessége mellett számos körülmény bizonyít. Azok ugyanis, akik először szánták rá magukat vele foglalkozni, filozófusok voltak: Homérosz, milétoszi Anaximandrosz és a vele egy városból való Hekataiosz, ezeket Eratoszthenész is említi; azután Démokritosz, Eudoxosz, Dikaiarkhosz, Ephorosz és sokan mások; továbbá az utánuk következők, így Eratoszthenész, Polübiosz és Poszeidóniosz. ...

T79a Strabón, I. 1. 9.  
Mi pedig az Ókeanoszra és az árapályra vonatkozólag bővebb felvilágosítás végett Poszeidónioszra és Athenodorusra utalunk, akik az erre vonatkozó vizsgálódásban elég erősen tartják magukat.<sup>61</sup>

#### *Történetírás*

T80 Athénaios, IV. 151E  
A sztoikus Poszeidóniosz a *Történelem* című művében a filozófiával összeegyeztethető módon számos szokást és hagyományt jegyzett le...

---

<sup>61</sup> FÖLDY fordítása.

*Matematika*

F32 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, VIII. 652–3, pp. 653. 12–654. 3 M  
... Poszeidóniosz, aki a sztoikusok közül a legfelkészültebb volt, mivel szakértője volt a geometriának, szintén eltávolodott Khrüszipposztól ...

*Módszere*

T85 Strabón, II. 3. 8.

Az okok tekintetében nagyon is kutakodó (*aitiologikon*) és arisztotelészi, amit [ti. a kutakodást] a mi sztoikusaink hanyagolnak az okok homályossága miatt.

*Aitiológia*

F176 Seneca, *Epistulae*, 95. 65–7.

Poszeidóniosz nemcsak a szabályadást (semmi sem akadályoz ugyanis abban, hogy ezt a szót használjuk), hanem a tanácsolást, a vizsgálatást és buzdítást is szükségesnek nyilvánítja [ti. az erényes élethez]. Ehhez hozzáadja az okadatolást, vagyis az *aitiológiát*, amelyet, hogy mi miért ne merjünk így nevezni, nem látom be mikor a nyelvészek, a latin nyelv őrei, jogosan nevezik így. ...<sup>62</sup>

*Korábbi filozófusokhoz való viszonya*

F144 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 481, pp. 462. 12–463. 3 M  
[Ti. Platón] az *Államban* azt a célt tűzi ki, hogy az igazságossággal és a többi erénnyel foglalkozzon; sorban mindegyiket tárgyalja is; ez elegendő ahhoz, hogy világosan lássuk, három különböző fajtájú képességet határoz meg. Poszeidóniosz ezt átvette; eltávolodott Khrüszipposztól, inkább Arisztotelészt és Platónt követte.

F145 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 493, p. 476. 2–6 M

... nem ebben a könyvben [ti. az ötödikben] vitatjuk meg Arisztotelész és Poszeidóniosz hasonló álláspontját, arról, hogy gondolkodni, vágyódni és indulatba jönni különböző működési funkciók szerint szoktunk, hiszen ezek a funkciók nem formái vagy részei a léleknek, hanem képességei...

*Kleanthész*

T92 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, VIII. 653, p. 654. 2 M

Poszeidóniosz kimutatta, hogy ezt a véleményt [ti. a lélek képességeinek tanát] Kleanthész is osztotta.

*Stilusa*

T103 Strabón, III. 2. 9.

Poszeidóniosz, amikor az ércek sokaságát és kiválóságát magasztalja, nemcsak hogy nem tartózkodik szokásos szónokiasságától, hanem valósággal tobzódik a túlzásban ... ilyeneket regél e dolgokról az ő ékes előadásmódján... mintha maga is bányából való volna.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> BARCZA J. fordítása.

<sup>63</sup> FÖLDY fordítása.

T104 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, IV. 399, p. 372. 12.13 M

A következőkben Poszeidóniosz költői megfogalmazásokat is idéz, annak igazolására, amiket állít.

F156 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 502, pp. 486. 14–487. 10 M

... Nem a problémafelvetéskor, hanem csak miután kielégítő bizonyítással álltunk elő, nos csak akkor ajánlott a régi korok tanúit idézni, akkor sem a homályos érvek esetében, hanem csak a valóban világos tények után, vagy a tapasztalható dolgok jellemzéskor, például a lélek szenvedélyei esetében. Ez utóbbiak esetében nincs szükség hosszú érvelésre, sem bonyolult bizonyításra, csupán azt kell megjegyeznünk, hogy egy–egy esetben mit tapasztalunk, miként azt Poszeidóniosz is állítja.

Korábban említettem, hogy Poszeidóniosz érdeklődésének köre univerzális, hiszen a sztoikus filozófia három fő diszciplínája (F87, 88, 89) mellett foglakozott történetírással (T80), asztronómiával (T74), matematikával (F32), geográfiával, meteorológiával is.

Fizikája többnyire megegyezik a korai sztoa hagyományával, de számos esetben eltérés mutatható ki, például a princípiumtan, a kozmoszon kívüli űr végtelenségének tagadása kapcsán. Az eltérések azonban nem jelentenek szembefordulást is, sokkal inkább korrigálást és a régi sztoikus tanok helyesbítését. Etikájának legizgalmasabb témája a szenvedélyelmélet, ugyanis amellett, hogy egyértelműen szembefordul Khrüszipposz nézeteivel (F144, 145) nagyon eredeti és mondhatni modern elképzeléssel rukkol elő a szenvedélyek okának definiálásakor. Logikája nem sorolható sem Arisztotelész szillogisztikus logikájához, sem pedig a kijelentés–logikát kidolgozó sztoikus hagyományhoz. Ezen a területen találkozunk a poszeidónioszi filozófia legeredetibb tanításával. Az érvek ellentmondásmentességének kiküszöbölésére ugyanis az ún. oknyomozó, *aitiologikon* módszert (T85) dolgozza ki, amelyet valóban alkalmaz is a filozófiája minden területén.

Legnagyobb hatással Platón (T81) és Arisztotelész (T85) tanításai voltak rá, amit Galénosz számtalan helyen említ, s ami egyébiránt nagyon is valószínű, de talán mégsem olyan mértékben, mint ahogyan azt Galénosz érzékeltetni kívánja (F144, 145). A sztoikusok közül legnagyobb hatással Poszeidónioszra természetesen mestere, Panaitiosz volt, de meg kell említenünk még Kleanthészt (T94) és talán Zénónt is.

Stílusát tekintve a korai sztoikusokhoz hasonlóan Poszeidóniosz is számos esetben támasztja alá érveit irodalmi példákkal (T103, 104 F156). A példák árnyalják és érthetőbbé is teszik argumentumait, emellett a szerző irodalmi műveltségét is demonstrálják.

I.3.10. Művei

Poszeidóniosz számos műcíme ismert, de a legtöbb írásából sajnos mindössze néhány mondat maradt fenn. A keletkezési sorrendet nem áll módunkban meghatározni, csak valószínűsíteni lehet, hogy a történetírás és a geográfiai írások az utazgatások alatt, illetve közvetlen utána jöhettek létre. A szenvedélytan és a fizika köréből fennmaradt részletek alapján arra következtethetünk, hogy Poszeidóniosz akméjának idején íródhattak. Ez utóbbit azonban konkrét adattal nem tudjuk alátámasztani

Az itt soron következő címlista I. G. Kidd összeállítására alapján készült, amely nagyban megegyezik a *RE*-ban található címlistával.<sup>64</sup> Poszeidóniosz műveinek címjegyzéke három fő csoportra osztható: (i) filozófia, (ii) szaktudományok<sup>65</sup> és történelem, végül pedig (iii) vitatott művek szerint.<sup>66</sup>

(i)

Fizika:

*Fizikai értekezés;*<sup>67</sup> *A kozmoszról;*<sup>68</sup> *Égi jelenségek (tanának elemei);*<sup>69</sup> *Az égi jelenségek;*<sup>70</sup> *Meteorológia;*<sup>71</sup> *A Nap nagyságáról;*<sup>72</sup> *Az istenekről;*<sup>73</sup> *Hérószokról és daimónokról;*<sup>74</sup> *A gondviselésről;*<sup>75</sup> *A jóslásról;*<sup>76</sup> *A lélekről;*<sup>77</sup>

Etika:

*Etikai értekezés;*<sup>78</sup> *A szenvedélyekről;*<sup>79</sup> *Az indulatról;*<sup>80</sup> *A szomorúság enyhítéséről;*<sup>81</sup> *Az erényekről;*<sup>82</sup> *A kötelességekről;*<sup>83</sup> *Buzdítások;*<sup>84</sup>

---

<sup>64</sup> *RE*, XXII, 567-569.

<sup>65</sup> Az antikvitásban természettudományokat a *tekhnai* vagy *artes* névvel jelölték, ami mesterségnek, szaktudománynak vagy művészetnek is fordítható, de a természettudományok körét értjük alatta. A továbbiakban a szaktudományok, vagy tudományok alatt a *tekhné* értem. A témához bővebben lásd még: BENE László, Hellenisztikus filozófia, in BOROS GÁBOR (szerk.): *Filozófia*. Akadémiai Kiadó, 2007. 182.

<sup>66</sup> A címeket tartalmazó fragmentumok számát és a locusokat az eddigiektől eltérően az áttekinthetőség kedvéért lábjegyzetben közlöm.

<sup>67</sup> F4 DIOGENÉS L.: VII. 143.

<sup>68</sup> F13 DIOGENÉS: VII. 142.

<sup>69</sup> F14 DIOGENÉS: VII. 138.

<sup>70</sup> F16 DIOGENÉS: VII. 135.

<sup>71</sup> F18 SIMPLIKIOS: *In Aristotelis Physica*. II. 2 (193 b 23); pp. 291. 21-191. 31 Diels.

<sup>72</sup> F19 KLEOMÉDÉS: *De Motu Circulari Corporum Caelestium*. I. 11. 65.

<sup>73</sup> F20 DIOGENÉS: VII. 148.

<sup>74</sup> F24 MACROBIUS: *Saturnalia*, I. 23. 7.

<sup>75</sup> F25 DIOGENÉS: VII. 149.

<sup>76</sup> F26 CICERO: *De Divinatione*, I. 6.

<sup>77</sup> F28 EUSTHATIOS: *Commentarii ad Homeri Iliadem*, XIII. 386.

<sup>78</sup> F29 DIOGENÉS: VII. 91.

<sup>79</sup> F30 Galénos: *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 469, p. 448. 7-11 M, p. 329. 12-16 De Lacy.

<sup>80</sup> F36 PAP. MEMPH.: 155, fr. I, v. 8 (Pack 2089).

Logika:

*A kritériumról;*<sup>85</sup> *Az általános kutatásról Hermagoraszhoz;*<sup>86</sup> *Értekezés a nyelvről;*<sup>87</sup> *A kötőszavakról;*<sup>88</sup>

(ii)

Szaktudományok és történetírás:

*A szidóni Zénón tanainak cáfolata;*<sup>89</sup> *Összehasonlító elemzés Homérosz és Aratosz matematikájához;*<sup>90</sup> *Ókeanoszról;*<sup>91</sup> *Körbehajózás, avagy utazás;*<sup>92</sup> *Történelem;*<sup>93</sup> *Pompeius;*<sup>94</sup> *Taktikai kézikönyv;*<sup>95</sup> *Levelek;*<sup>96</sup>

(iii)

Vitatott művek:

*Az űrről;*<sup>97</sup> *Kommentár Platón Timaioszához;*<sup>98</sup> *Levelek Tuberóhoz;*<sup>99</sup> *A madárjóságról;*<sup>100</sup> *Kommentár Platón Phaidroszához;*<sup>101</sup> *Kommentár Platón Parmenidészéhez;*<sup>102</sup> *Marcellus.*<sup>103</sup>

---

<sup>81</sup> F387 EUSEBIOS H.: *Epistulae*, LX. 5. 2-3.

<sup>82</sup> F38. GALÉNOS: *De Placitis Hippocratis et Platonis*, VIII. 653, p. 654. 3-6 M.

<sup>83</sup> F39 DIOGENÉS: VII. 129.

<sup>84</sup> F2 DIOGENÉS: VII. 91.

<sup>85</sup> F42 DIOGENÉS: VII. 54.

<sup>86</sup> F43 PLUTARCHOS: *Pompeius*, 42. 5.

<sup>87</sup> F44 DIOGENÉS: VII. 60.

<sup>88</sup> F45 APOLLÓNIOS D.: *De Coniuratione*, p. 214. 4-20 (Schneider; p. 480. 10-28 Bekker).

<sup>89</sup> F46 PROKLOS: *In Euclidis Elementa*, pp. 199.3-200.6. Friedlein.

<sup>90</sup> F48a ANONYMUS II.: *Isagogia in Arati Phaenomena*, 2. 2.

<sup>91</sup> F49 STRABÓN: II. 2.1.-3.8.

<sup>92</sup> F50 PLINIUS: *Naturalis Historia*, I. 5.

<sup>93</sup> F51 ATHENAIOS: VI. 266 E-F.

<sup>94</sup> F79 STRABÓN: XI. 1. 6.

<sup>95</sup> F80 AELIANUS: *Tactica*, I.2.

<sup>96</sup> F82 CICERO: *Ad Atticum*, II. 1. 2.

<sup>97</sup> F84 PS.-PLUTARCHOS: *De Placitis Philosophorum*, II. 9.

<sup>98</sup> F85 SEXTUS E.: *Adversus Mathematicos*, VII. 93.

<sup>99</sup> F86a PS.-PLUTARCHOS: *Pro Nobilitate* 18 (Bernardakis, *Mor.* VII, p. 260. 20 ff.).

<sup>100</sup> F86b NONNOS, A.: *Ad. S. Gregorii Orationem I Contra Iulianum*, 72 *peri tés oiónistikés* (Migne 36. 1024).

<sup>101</sup> F86c HERMIAS: *In Platonis Phaedrum*, 114.

<sup>102</sup> F86d PROKLOS: *In Platonis Parmenidem*, VI. 25.

<sup>103</sup> F86e PLUTARCHOS: *Marcellus*, 20. 1-11.

## 2. Poszeidóniosz filozófiája

Poszeidóniosz, bár a Kr. e. 1. században tevékenykedett mégis nehezen illeszthető be a hellénizmus vagy a császárkor filozófusainak sorába.<sup>104</sup> Az előbbi korszakba azért nem illik, mert valóban mutatja a császárkor filozófusaira jellemző megváltozott filozófusi státusz külső jegyeit, az utóbbiba pedig, ezen szempontok ellenére a minden szaktudományt érintő témái és sajátos filozófiai módszere miatt nem sorolható. Ezek alapján számomra nyilvánvalónak tűnt, hogy külön kategóriába helyezzem el. A corpus ismeretének fényében megalapozottnak találok a nagy klasszikusok, Szókratész, Platón és Arisztotelész osztályába való besorolását. Egyesek úgy találhatják majd, hogy ezzel a megállapítással túlságosan nagyra értékelem Poszeidónioszt és ezt kétségkívül a téma iránti szeretetből kifolyólag teszem, ám ez csak részizgazság, ugyanis Poszeidónioszt elsősorban a filozófiai és a szaktudományos témák sokszínűsége okán sorolom „a nagyok” közé, mert ebben a tekintetben valóban fölébe emelkedik sztoikus elődeinek és kortársainak. Olyan témákat is feldolgoz, mégpedig professzionális szinten, amelyek révén nem túlzás állítani, hogy túlmutat Khrüszipposz vagy éppen Plótinosz nagyságán. Nincs arról tudomásunk ugyanis, hogy Plótinosz vagy Khrüszipposz kiadott volna matematikai vagy földrajzi, etológiai esetleg történetírói műveket; a sztoikus filozófus ezzel szemben, ezen szaktudományoknak is kiváló művelője. Akadhatnak majd olyanok, akik hiányolják a tanulmányból Poszeidóniosz összemérését a két fent megemlített filozófussal, mintegy annak igazolásként, hogy Poszeidóniosz valóban tútesz rajtuk. Nagyságának igazolásakor lehetséges alternatívaként választhattam volna a hasonlítás módszerét, de értékét nem kívántam az összehasonlítás eszközével igazolni, éppen ezért nem dolgoztam ki Poszeidóniosz és Plótinosz, vagy Poszeidóniosz és Khrüszipposz filozófiáját összemérő fejezeteket. A párhuzamokat szándékosan kerültem, ugyanis célom Poszeidóniosz filozófiájának, eredetiségének, illetve a klasszikus filozófusokhoz illő nagyságának a témák komplexitása és a töredékekből direkt módon kikövetkeztethető tanításai alapján való bizonyítása. Eredetisége

---

<sup>104</sup> Külső szempontok szerint valóban mutatja a császárkor filozófusainak stílusjegyeit, hiszen nem Athénban tevékenykedik, utazgat, politikai tisztségeket vállal, de csupán ez alapján nem volna helyes a császárkorhoz való sorolás, ugyanis egyáltalán nem jellemző rá kommentárok szerkesztése, jóllehet akad néhány nem hiteles forrás, például Platón dialógusaihoz írt elemzések, de ezt leszámítva semmi nem utal arra, hogy valóban filozófiai kommentárokat írt volna. Tapasztalatom szerint Poszeidóniosz megítélése máig problémás és tény, hogy többnyire a császárkorhoz sorolják. M. Frede például olyannyira nem ismeri el a hellénizmus filozófusának, hogy a hellénizmus filozófusait tárgyaló kézikönyvből ki is hagyja Poszeidóniosz filozófiájának elemzését. FREDE, M.: *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: University Press, 2007.

alatt a sztoa hagyományát megújító, korrigáló igyekezetét értem, és csak ennyiben nevezném eretnek sztoikusnak, nem abban a tekintetben, hogy megtagadná sztoikusságát. Poszeidóniosz alapos ismeretekkel rendelkezik saját filozófiai iskolájának tanairól, éppen eléggé, ahhoz hogy felismerje az esetleges hiányokat és ellentmondásokat. Kritikája egyértelműen jobbító célzatú, de mivel a legfontosabb sztoikus téziseket bírálja, ezért első elemzői közül többen tévesen arra a következtetésre jutottak, hogy Poszeidóniosz tagadta is e sztoikus dogmákat.<sup>105</sup> Eretneksége alatt tehát csak a korábbi ortodox sztoikus tanok kijavítását érthetjük. További problémát jelent ugyanakkor annak tisztázása, hogy mit is értünk ortodox sztoikus hagyományon. A kézikönyvek többnyire Zénón, Kleanthész és Khrüszipposz téziseit és mivel a forrást közlők azonosak Poszeidóniosz forrásközlőivel eléggé furcsa módon egyesek Poszeidóniosz feltevéseit az ortodox hagyománytól nem elkülönítve tárgyalják,<sup>106</sup> teszik ezt sajnálatos módon azokban az esetekben is, amikor a forrás megnevezi Poszeidónioszt, mégpedig úgy, mint aki az említett filozófusok vélekedésétől eltérőt állít. Egyes elemzői ezért a korai sztoikusok közé sorolják, és kétségtelen, hogy Poszeidóniosz valóban számos sztoikus tanítást meg is tart, de fontos kiemelni, hogy a leglényegesebb tanítások esetében viszont eltér és pontosít, ilyen a princípiumtan, a kozmikus szümpatheia vagy a lélek szenvedélyeinek tana. Ortodox sztoikus filozófia alatt tehát a korai sztoa hagyományát értem, de Poszeidóniosz hagyatéka nélkül. Feltevésem szerint Poszeidóniosz rendszere segít megérteni általában a sztoikus filozófia problémáit, és talán nem is fontos annak eldöntése, hogy ki „a sztoikusabb filozófus” Khrüszipposz és a nagy elődök vagy Poszeidóniosz. Méltán híresek mindannyian, jöllehet Poszeidóniosz mégis kiemelkedik, hiszen azáltal, hogy később alkotott, lehetősége volt elődei tételeinek felülvizsgálatára és pontosítására. Vállalkozása azonban aligha lett volna sikeres, ha nem lett volna valóban oly jelentős tudós, mint azt kortársai is állítják. Poszeidónioszt kronológiai korszakolás szerint középsztoikus filozófusnak kell neveznünk, mivel nem egy időben alkotott a sztoa első korszakában tevékenykedő filozófusokkal.<sup>107</sup> Eretnek sztoikusnak azért tarthatjuk őt, mert számos esetben szembefordul iskolája hagyományával, ám mivel e

---

<sup>105</sup> Poszeidóniosz a sztoa dogmáit pontosító igyekezetében nem fogta vissza magát Arisztotelész és Platón értékes gondolatainak rendszerébe való beépítésétől sem riadt vissza, elemző ezért hol platonistának, hol arisztotelianusnak, hol pedig eklektikusnak titulálták. Ezen felvetéseknek ellentmondani látszik, hogy Poszeidóniosz sztoikus iskolát működtetett és a sztoikus filozófia struktúrái szerint dolgozta ki filozófiáját.

<sup>106</sup> Ezt tapasztalható LONG, A. A., SEDLEY, D. és FREDE, M. egyes elemzéseiben is.

<sup>107</sup> A sztoikus filozófia három nagy korszakra tagolható: az első az ósztoa, vagy ortodox sztoikusok osztálya, ide soroljuk Zénont Kleanthészt és Khrüszipposzt; a második a középső sztoa Panaitiosszal és Poszeidóniosszal; végül a harmadik, az újsztoa, ahol Epiktétoszt, Senecát és Marcus Aureliust említhetjük.

nyilvánvaló ellentétek nem tagadó, hanem kritikai, bíráló célzattal fogalmazódnak meg, mintegy kiegészítve a korai sztoikus hagyomány esetleges hiányosságait, ezért eretneksége ebben ki is merül, így a szó szoros értelmében nem is nevezhetjük eretneknek. Poszeidóniosz, miközben a hellénizmus korában tevékenykedett, sztoikus filozófus volt, aki a sztoa hagyományát nemcsak kritizálta, hanem azt önálló gondolatokkal bővítette és kiegészítette. A filozófiát univerzális tudományként definiálta, a filozófiai problémákat pedig alaposan és igen körültekintően vizsgálta, ami azt követeli, hogy a klasszikus görög filozófia legnagyobb alakjaival egy sorban tartsuk őt számon. Ugyanezen ok miatt a legnagyobb tudományos felkészültséggel bíró sztoikusnak is kell tartanunk, miként már az antikvitásban is jellemezték őt.

## 2.1. Fizika

Poszeidóniosz filozófiájának részletes elemzését fizikája legérdekesebb témaköreinek bemutatásával kezdem, különös tekintettel azon nézeteire, amelyek eltérést mutatnak az ortodox sztoikus tanokhoz képest. Kitérek Poszeidóniosz esetleges, bár általam tévesnek vélt eretnek sztoikusként való megítélésére is, ugyanis a sztoikus hagyománytól számos esetben eltér, de olvasatom szerint ezek az eltérések nem jelentik a sztoikus tanok elutasítását vagy tagadását, sokkal inkább bíráló, helyreigazító célzattal fogalmazódnak meg. Fontosnak tartom leszögezni, hogy az elemzések során a töredékekből direkt módon kikövetkeztethető tanításokat igyekeztem megfogalmazni és ütköztetni azokat a korai sztoa hagyományával. A korai sztoaát korrigáló minőségének igazolását nem könnyítette, hogy a sztoikus filozófiát általános szinten tárgyaló munkák nem szánnak kellő figyelmet a Poszeidóniosz újító igyekezetének; korrigáló ötleteit többnyire egyszerűen a korábbi korszak képviselőinek is tulajdonítják. Az itt következő oldalakon megpróbálom majd visszaperelni Poszeidóniosz fizikájának eredeti tételeit. A témakörből számos műcím ismert, amelyek igazolják Poszeidóniosz széleskörű érdeklődését: *Fizikai értekezés, A kozmoszról, Égi jelenségek (tanának elemei), Az égi jelenségek, Meteorológia, A Nap nagyságáról, Az istenekről, Hérószokról és daimónokról, A gondviselésről, A jóslásról, A lélekről*.<sup>108</sup> Eredményei nagy hatással bírtak és ezt mi sem bizonyítja jobban, minthogy a tudomány hosszú időn keresztül mérvadónak tartotta elgondolásait.

---

<sup>108</sup> A címek filológiai adatait lásd 1.3.10.



## 2.1.1. A filozófia tárgya és a filozófus valódi célja

## A filozófia részei

F87 Diogenés Laertios, VII. 39.

Azt állítják [ti. a sztoikusok], hogy a filozófiának három része van, egyik része a fizika, másik az etika, a harmadik pedig a logika. Elsőként kitioni Zénón határozta meg ezt az osztályozást *A logoszról* című művében, valamint Khrüszipposz *A logoszról*, és *A természetről* című művének első könyvében, a szembajos<sup>109</sup> Apollodórosz a *Bevezetés a tantételekbe* című művének első könyvében, továbbá Eudromosz *Az etika alapjaiban*, valamint babiloni Diogenés és Poszeidóniosz. ... A filozófiát élőlényhez hasonlítják: a csontoknak és az idegeknek a logika felel meg, a húsos részeknek az etika, a léleknek pedig a fizika.

## A három filozófiai diszciplínáról

F 88 Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, VII.16–19.

... egyesek helyesebben... állítják, akik szerint a filozófia része a fizika, az etika és a logika. Valójában ez Platón felosztása... a legfontosabb érvek Xenokratésztől és a Xenokratész–követőktől származnak, valamint a peripatetikusoktól, de a sztoikusok is elismerik ezt az osztályozást. A sztoikusok azonban nem valami meggyőzően hasonlítják a filozófiát a gazdag gyümölcsöskerthez. A hasonlat szerint a fák dús lombozata jelképezi a természetfilozófiát, a zamatos gyümölcs az etikát, a fákat körülvevő kerítés pedig a logikát. Mások [ti. más sztoikusok] szerint a filozófia egy tojáshoz hasonlítható: a sárgája az etika, a fehérje a fizika, amely az előbbi táplálója, a logika pedig a tojás héja. Poszeidóniosz ettől eltérő véleményt képvisel, szerinte ugyanis a filozófia részei egymástól elválaszthatatlanok (*akhóriszta*), ezzel szemben a fenti hasonlatban a gyümölcsök a fáktól, a fák pedig a kerítéstől elválasztottak; szerinte a filozófia inkább egy élőlényhez hasonlítható: a fizikát a hús és a vér, a logikát a csontok és az inak, az etikát pedig a lélek szimbolizálja.

## A tanítás módszerei

F 91 Diogenés Laertios, VII. 40–1.

Némely sztoikus azt mondja, [ti. a filozófia] egyik része sem különül el (*prokekristhai*)<sup>110</sup> a másiktól, hanem elegendnek egymással. A tanítás során együtt is szokták előadni őket. Mások viszont úgy járnak el, hogy első helyre teszik a logikát, másodikra a fizikát, harmadikra az etikát. E módszert képviseli Zénón *A tanról* írott művében, valamint Khrüszipposz, Arkhedémosz és Eudromosz. Ptolemaioszi Diogenész az etikával kezdi, Apollodórosz viszont a második helyre teszi. Panaitiosz és Poszeidóniosz a fizikával kezdik,

<sup>109</sup> Valószínűleg a szeleukeai Apollodóroszról van szó, aki a babiloni Diogenés tanítványa volt. KIDD: *The Commentary*, 350.

<sup>110</sup> KIDD megalapozatlannak tartja Cobet *apokekriszthai* betoldását Diogenész Laertiosz szövegébe, mivel az eredeti szövegben *prokekriszthai* szerepel. A sztoikus gyűjteményben is ez utóbbi található. Lásd: *SVF* II 41. Ezek alapján a helyesen a következőképpen kell fordítani a kritikus részt: „a részek között egyik sem kitüntetett.” KIDD: *Posidonius and Logic*, in *Les Stoïciens et leur logique*, (ed.) BRUNSCHWIG J.: *Vrin*, Paris: 1978. 274. Lásd még: KIDD: *The Commentary*, 366.

mint erről Phanasz, Poszeidóniosz tanítványa a *Poszeidóniosz előadásai* című művének első könyvében állítja.

*A filozófia és a szaktudományok összefüggéseiről*

F90 Seneca, *Epistulae*, 88. 21–8.

*A négy művészet*

(21) Poszeidóniosz szerint négy fajtája van a művészeteknek. Vannak közönségesek és alacsonyrendűek, vannak szórakoztatóak, vannak oktató és szabadművészetek. A közönséges a mesteremberek művészete, a kéz munkáján alapszik, nincs meg benne a szépség, nemesség semmilyen látszata. (22) Szórakoztató az, mely a szem és fül gyönyörködtetésére irányul. Ide sorolhatod a gépészeket: ők találják ki a maguktól fölemelkedő színházi süllyesztőket, a zajtalanul levegőbe emelkedő deszkaemelőket és más színváltozásokat, melyek során váratlanul vagy szétnyílnak az összefüggő dolgok, vagy a különállóak maguktól összeforrnak, vagy ami kimagaslott, fokozatosan magába süllyed, becsapja a hozzá nem értők szemét, s mivel nem ismerik az okát, minden váratlan dolgon elcsodálkoznak.

(23) Oktató művészetek valamennyire hasonlítanak a tulajdonképpeni szabad művészetekhez, amelyeket a görögök *enkikliusz*nak (teljes körűnek), a mieink szabadnak neveznek. Az igazat megvallva, egyedül azok a szabad művészetek, amelyeknek gondja az erény.

*A filozófia egységes és mindent magába foglal*

(24) „A filozófia természeti, erkölcsi és logikai részre osztható, így a szabad művészetek csapata is helyet követelhet magának a filozófiában. Ha a természeti kérdésekhez érkezünk, a geometria tanúságára támaszkodunk, tehát része annak, aminek kiségitője.”

*A filozófia kitüntetett és minden tudománynak alapot biztosít*

(25) Sok minden segít ki minket, és ezért még nem válik részünké, ha részünk volna nem is segítene ki. Az élet a test segédeszköze, mégsem része. A geometria tesz valamelyes szolgálatot: olyan szüksége van rá a filozófiának, mint neki a szerszámkovácsra; de sem a szerszámkovács nem tarozik a geometriához, sem a filozófiához.

*A mesterségek is függnék a filozófiától*

(26) Azonkívül mindkettőnek megvannak a maga határai: mert a bölcs a természeti jelenségek okait egyrészt kutatja, másrészt megismeri, a mérnök csupán számukat és méretüket vizsgálja és számítja össze. Hogy az égitestek működése milyen rendszeren alapszik, miben áll hatásuk, természetük, azt a bölcs ismeri; feltűnésüket és visszatérésüket a körpályán, s bizonyos fordulókat, amelyek süllyedni és felemelkedni késztetik az égitesteket, s néha azt a látszatot keltik, mintha állnának, noha nem szabad megállniuk – ezt a matematikus számítja ki. (27) Hogy mi az oka képek visszatükrözésének – a bölcs fogja tudni, de a mérnök megmondja, mekkora legyen a test távolsága a képtől, és milyen alakú tükör milyen képet vetít vissza. Hogy a Nap nagy, a filozófus fogja bebizonyítani; hogy pontosan mekkora, azt a matematikus, akit a gyakorlat és a tapasztalat irányít, de hogy az irányíthassa, bizonyos elvek szerint kell eljárnia. Márpedig egy tudomány nem öntörvényű, ha az alapja bitorolt.

(28) A filozófia nem kér semmit se másától, egész épületét az alaptól kezdve ő emeli; a matematika, hogy úgy mondjam, felszinttudomány, idegen alapozásra épít. Elfogadja a

kiindulópontokat, ezek jóvoltából juthat tovább a végpontig, ha magától menne az igazság felé, ha az egész világegyetem jellegét felölelhetné, elismerném, hogy sokban gyarapítja lelkünket, mely az égiekkel való érintkezés során megnő, s hoz magával valamit a magasból. Egyetlen dolog viszi tökélyre a lelket, a jó és a rossz megváltoztathatatlan ismerete, márpedig egy művészet sem kutatja a jót és a rosszat.<sup>111</sup>

#### *A filozófus célja*

F18 Simplikios, *In Aristotelis Physica*, II. 2. (193 b 23)

... Az asztronómus és a filozófus gyakran ugyanazt az alapkérdést teszi fel bizonyítása tárgyául. ... A filozófus a következőkről nyújt bizonyítást: a szubsztanciáról, a hatóképességről, minőségről [ti. értékéről], vagy a keletkezésről és a változásról. Az asztronómus viszont az alakok jellemzőiről vagy nagyságukról, a mozgás mennyiségéről és a mozgáshoz tartozó időről vizsgálódik. A filozófus gyakran az alkotóerőt szem előtt tartva leginkább az okkal foglalkozik. Az asztronómus viszont, amikor [ti. az alakhoz kapcsolódó] külső jellemzőket vizsgálja, nem lesz megfelelő szemlélője az oknak. ... Egészében véve nem az asztronómus dolga, annak ismerete, hogy mi a nyugalom természete, vagy a mozgásoké. ... A filozófustól át kell vennie alapelveket... Tehát valóban így állapította meg a filozófia és az asztronómia közti különbséget Geminosz, illetve Geminoszon kívül Poszeidóniosz, Arisztotelésztől véve kiindulópontjait.

#### *A bölcs szerepe*

F284 Seneca, *Epistulae*, 90. 5–13; 20–5; 30–2.

Ezért írja Poszeidóniosz, hogy abban a korban, amelyet aranykornak neveznek, a kormány a bölcsök kezében volt. Ezek béklyóban tartották a kezeket, megvédték a gyengébbeket az erősektől. ... A parancsolás hivatalos kötelesség volt nem önkényuraság. ... De midőn a bűnök megjelenésével a királyság kényuralommá változott, szükség kezdett lenni a törvényekre, amelyeket kezdetben megint csak bölcsök hoztak. Szolón, ... Lükurgosz. ... Zaleukosz és Kharondasz ... ezek nem a piactéren, nem a jogtudósok termében, hanem az elvonult Püthagorasz csendes és tiszteletreméltó körében tanulták a jogokat...<sup>112</sup>

Poszeidóniosz az egységes filozófia mellett sikeresebben érvel, mint az a korai sztoa esetében tapasztalható, sőt az egységesség nem csak a három sztoikus filozófiai diszciplínát érinti, hanem a szaktudományokat is, mint a matematika, földrajz vagy történetírás.

A sztoikusok szerint a filozófia három fő területre tagolható, fizikára, etikára és logikára (F87, F88). A korai sztoa valószínűleg ezeket a területeket egymástól elkülönítve tárgyalta,<sup>113</sup> mégpedig fontossági sorrend szerint,

<sup>111</sup> KURCZ Á. fordítása.

<sup>112</sup> BARCZA J. fordítása.

<sup>113</sup> Bizonytalanok a források, hogy a területek egymástól való elválasztása általános sztoikus dogmaként értelmezhető-e a sztoa korai korszakában. Ennek eldöntésében Diogenész Laertiosz tudósítása sem ad kapaszkodót; Diogenész Laertiosz, VII. 40.-41. fejezetei arról tudósítanak, hogy Zénón, Khrüszipposz, Arkhedemosz és Eudromosz első helyre teszi a logikát; Panaitiosz és Poszeidóniosz a fizikát, de az utóbbi esetében inkább metafizikát kell értenünk, így valójában az egységes és teljes filozófiát érthetjük alatta. A szakirodalmi álláspontok sem egységesek, a német klasszika-filológia inkább az elkülönült területek elvét

ennek megfelelően egy–egy sztoikus bölcs saját filozófiai beállítódásának megfelelően helyezte valamelyik területet a kitüntetett első helyre. Abban is megegyezés mutatkozik közöttük, hogy a logikát csak bevezető segédtudományként definiálták,<sup>114</sup> miként abban is, hogy a szaktudományokat, a tekhnéket nem sorolták a filozófia köréhez, jóllehet tárgyukat tekintve – mivel a kozmosz egy részét tárják fel – kivívták a sztoikusok figyelmét. Az itt következő elemzésben Poszeidóniosz fenti hagyományhoz való viszonyát járom körbe, annak tisztázása végett, hogy miben és milyen okkal tér el elődeitől, illetve, hogy újszerű elgondolása a filozófia egységéről és a területek egyenértékűségéről előzmény nélküli–e a filozófiatörténetben.

Poszeidóniosz idevágó fragmentumainak első olvasata alapján a filozófia területének meghatározásakor nem mutat eltérést a sztoikus doktrínától, hiszen megnevezi a filozófia három fő területét, miként azt Diogenés Laertios is állítja (F87). A Sextusnál található sztoikus kritika Poszeidónioszra utaló megjegyzése azonban már egy halvány eltérést valószínűsít (F88). Kidd Sextus tudósítását úgy értékeli, mint az egyik legfontosabb forrást Poszeidóniosz filozófiájának megértéséhez és értékeléséhez, amelyből kiderül, hogy a filozófus a régi sztoától eltérően egységesként határozta meg a bölcséletet nem tagolva azt különálló részekre. Poszeidóniosz a filozófiát minden területével együtt a logikától a szaktudományokon át egy egységes egészként gondolta el.<sup>115</sup> A fent közölt sztoikus hasonlatok kritikája is a korai sztoát pontosító igyekezetét támasztják alá.

Sextus két közismert sztoikus hasonlatot is lejegyez (F88), a gyümölcsöskert és a tojás–hasonlatot. Az első analógia szerint „a fák dús lombozata jelképezi a természetfilozófiát, a zamatos gyümölcs az etikát, a fákat körülvevő kerítés pedig a logikát”; a második szerint: „a filozófia egy tojáshoz hasonlítható: a sárgája az etika, a fehérje a fizika, amely az előbbi táplálója, a logika pedig a tojás héja.” Mindkét hasonlat azt igazolja, hogy a filozófiai diszciplínák elkülönülnek egymástól, illetve azt, hogy az etika kitüntetettebb a többi területhez képest. Ettől a hagyománytól Poszeidóniosz eltérni látszik, szerinte ugyanis a filozófia részei egymástól elválaszthatatlanok (*akhóriszta*); a

---

állítja, de napjainkban egyre többen érvelnek az egységes filozófia általános sztoikus tana mellett. BENE L., Görög-római filozófia, in BOROS G. (szerk.): *Filozófia*, 169-170.; in LONG, A. A. – SEDLEY, D.: *The Hellenistic Philosophers*, 161. Véleményem szerint valódi egységességet mutató tendenciák legkorábban Poszeidóniosz holisztikus filozófiájában tapasztalhatók.

<sup>114</sup> SVF II 42.

<sup>115</sup> KIDD: *Philosophy and science in Posidonius, Antike & Abendland* 24 (1978), 8-9. Lásd még: KIDD: *Posidonius and Logic*, 274. KIDD megállapításával egyet kell értenem. Feltevésem szerint olyan szoros összefüggésről van szó, hogy számomra értelmetlennek tűnt Poszeidóniosz filozófiájának csupán egyetlen partikuláris részéről értekezni, például az etika egyetlen témaköréről, a szenvedélyelméletéről.

közismert hasonlat egyikében azonban a gyümölcsök a fáktól, a fák pedig a kerítéstől elválasztottak. A közvetlenül Poszeidóniosz elgondolását ismertető rész előtt olvasható a tojás–hasonlat, amely szintén inkább az elválasztottságot, mint az egységességet támaszthatja alá, a szilárd héj, a logika az előző hasonlattal egybehangzóan a másik két területtől – a fizikától és etikától – elkülönülő „védőfalként” értelmezhető. Poszeidóniosz viszont nem tagolja a filozófiát különböző területekre, jóllehet még megnevezi a három diszciplínát, de azok egységét és egyenértékűségét hangsúlyozza élőlény–hasonlatával: „szerinte a filozófia inkább egy élőlényhez hasonlítható: a fizikát a hús és a vér, a logikát a csontok és az inak, az etikát pedig a lélek szimbolizálja” (F88). A három terület egymás feltételeként határozódik meg, az egész működése szempontjából mindegyik ugyanolyan fontos. Lényeges, hogy a logika nem távolodik el a másik két területtől, hanem azonos értéket mutatnak.

A sztoikusok közül talán Poszeidóniosz lehet az első, aki a filozófia egységességének gondolatát ilyen egyértelműen fogalmazta meg, jóllehet területeit külön–külön megnevezi, de azonnal utal is rá, hogy egyik „rész” sem létezhet önállóan a többi nélkül, hiszen elválaszthatatlanok. A továbbiakban térjünk rá annak tisztázására, hogy ez valóban eredeti és kizárólagos poszeidónioszi elgondolás–e. A tárgyaláshoz első körben javaslom annak tisztázását, hogy ezt az elgondolást nem vehette–e át valamely korábbi filozófustól, esetleg Platóntól, Arisztotelésztől vagy, ahogy többen vélik éppen a korábbi sztoikusoktól.

A hármás felosztás Platón tanítványától, Xenokratésztől származik,<sup>116</sup> ennek tükrében az egységesség elgondolásának előzményeként a platóni hatást bizonyára nyugodtan kizárhatjuk. Arisztotelészi befolyásra sem gyanakodhatunk, hiszen Arisztotelész a *Metafizikában* a filozófiát, a tudományt három egymástól jól elválasztott területre osztja: teoretikus, praktikus és poétikus részekre és azok aleggységeire, amelyek szintén elválasztottak és hierarchikus módon rendeződnek.<sup>117</sup> Ezek után már csak a sztoikus tradíció esetleges hatását kell kivizsgáljunk. A filozófiai diszciplínák szoros egységességének tana, természetesen nem idegen a korai sztoikus hagyománytól, miként az a Diogenész Laertiosz (F91) tudósítása alapján megerősítést nyer: „a filozófia részei nincsenek teljesen elválasztva egymástól, hanem kevertek”. A keveredés azonban nem azonos a szoros összefüggéssel, organikus egységgel, amit Poszeidóniosz elvár a diszciplínák együttesétől. Mégis a fenti részlet (F91) és az utána következők alapján a szaktudósok az élőlény–hasonlatot általános sztoikus hasonlatként szokták értelmezni kijelentve, hogy a filozófia egységessége elterjedt sztoikus tanítás,

<sup>116</sup> LONG: *Hellenisztikus filozófia*, 155.

<sup>117</sup> ARISTOTELÉS: *Metafizica*, 1026a 19-20; 1069a 36- b 3.

de véleményem szerint ezt tévedésen teszik. Az ismertetett sztoikus hasonlatok ugyanis elég egyértelműen szólnak amellett, hogy a területek elválasztottak egymástól. A Diogenész Laertiosz tudósításában is szereplő élőlény–hasonlat, a 91-es fragmentum utolsó megjegyzése, kissé megingatni látszik elképzelésemet az eredeti poszeidónioszi elgondolásról. Ez viszont azzal védhető ki, hogy talán Diogenész Laertiosz a forrás közlésekor pongyolán fogalmazott és nem tartotta fontosnak annak közlését, hogy a filozófia egységességének gondolata és az élőlény–hasonlat elsősorban Poszeidóniosz művéből származik,<sup>118</sup> és talán az is könnyedén megtörténhet, hogy az általa használt forrás egyszerűen pontatlan volt. Ezzel magyarázható, hogy a Sextusnál olvasható élőlény–hasonlathoz képest eltérő módon nevezi meg az egymásnak megfelelő párokat: az idegek a logikát, a hús az etikát, a lélek pedig a fizikát szimbolizálja. Emlékszünk, Poszeidóniosznál a hús a fizika, a csontozat a logika, a lélek az etika megfelelőjeként szerepelt. Ha elfogadjuk azt az általános megítélést, hogy Diogenész olykor pontatlanul jegyzetelte forrásait, abban az esetben logikus magyarázatot kapunk a Sextus szövegében található eltérésekre. Mindezek fényében kizárólag Diogenész Laertiosz szövege alapján elhamarkodott volna azt állítanunk, hogy az élőlény–analógia általános sztoikus hagyomány és nem eredeti poszeidónioszi megfogalmazás. Erre egy Sextusnál található utalás is figyelmeztet. Sextus a többi sztoikus hasonlat közül kiemeli Poszeidóniosz hasonlatát, érzékeltetve a határozott eltérést a korai sztoával szemben, ezt megerősíti kritikai megjegyzése is a másik két hasonlat helytelenségére vonatkozóan. Ezek után arra következtethetünk, hogy a Diogenész Laertiosznál olvasható és ettől részben eltérő Sextusnál közölt élőlény–hasonlat is Poszeidóniosztól származik. A magam részéről hajlok annak elismerésére, hogy a filozófia egysége és a területek egyenértékűségének gondolata – miként az élőlény–hasonlat is – eredeti poszeidónioszi tanítás.<sup>119</sup> Diogenész Laertiosz pontatlan tudósítása tehát nem lehet érv amellett, hogy a filozófia egységének élőlény–hasonlata nem poszeidónioszi eredetű. Jóllehet nem nevezi meg a közép sztoikust és a párok sem egyeznek a Sextusnál található hasonlattal, mégis erős a gyanú, hogy Diogenész éppen Poszeidóniosz eredeti hasonlatáról számol be, de sajnos pontatlanul. Miután sem Platón, sem Arisztotelész, és vélhetőleg a korai sztoa sem vallotta a filozófiai diszciplínák egységének tanát nyilvánvaló, hogy azt eredeti poszeidónioszi elgondolásként kell értékelnünk. Ennek csak látszólag mond

---

<sup>118</sup> A sztoikus filozófia egységességét a legtöbb szaktudós általános sztoikus tanításként ismeri el, én ezzel szemben ezt leghatározottabban Poszeidóniosz rendszerében látom igazolhatónak. Lásd: LONG: *A hellenisztikus filozófia*, 155-157; LONG – SEDLEY, D.: *The Hellenistic Philosophers*, 161; BENE L.: Görög-római filozófia, in BOROS G. (szerk.): *Filozófia*, 169-170.

<sup>119</sup> EDELSTEIN L.: *The Philosophical System of Posidonius*, 289.

ellent a szintén Diogenész Laertiosznál található utalás (F91), miszerint Poszeidóniosz a fizikával kezdi a filozófiát. Véleményem szerint ezt nem a területek közti sorrend, hanem a tanulmányok megkezdése vagy a mindenség értelmezése végett állíthatja. A filozófia egységessége mellett szóló nézetével Poszeidóniosz pontosítja elődei elgondolását, saját élőlény–hasonlata sokkal inkább kifejezi az egységesség elvét, a területek elválaszthatatlanságát és egyenértékűségét, mint az a másik két hasonlat kapcsán tapasztalható.

A három diszciplína egymás közti hierarchiájának eltörlése maga után vonja a területek egyenértékűségének elismerését is. Adódhat a kérdés, hogy vajon mi lehet a haszna vagy következménye egy ilyen tannak. Két hozadékkal is szolgál: egyfelől általa a filozófia egységessége megerősítést nyer, másfelől a logikát a többi filozófiai diszciplínával azonos helyre emeli. Poszeidóniosz esetében a logika és a nem szigorú értelemben vett filozófiai tudományok kitüntetett szerephez jutnak a korai sztoikus hagyományhoz képest, ugyanis a régi sztoa mesterei a logikát csak kiegészítő, vagy bevezető tanulmányként javasolták a filozófiát kedvelői számára.<sup>120</sup> Kidd azon felvetése is megfontolásra érdemes, miszerint a poszeidónioszi élőlény–hasonlat valójában a peripatetikus és epikureus logikát eszközként meghatározó elképzelés ellen szól, akiknél a logika csupán eszköze a filozófiának, ellenben Poszeidóniosznál egyenértékűséget mutat a többi területtel,<sup>121</sup> – ennek tisztázása részletesen kitérek majd a logika fejezetben. Jelenleg elégedjünk meg annyival, hogy a három diszciplína egalitáriusságának gondolatával a logika fontossági szempontból helyre kerül. Poszeidóniosz rendszere valóban egységesítő törekvéseket mutat és a későbbi fejezetekben látni fogjuk, hogy egyetlen filozófiai terület sem értelmezhető a többi nélkül, mégpedig olyan szellemiségben, ahogy azt az élőlény–hasonlat is mutatja: a filozófiai diszciplínák egymás elengedhetetlen feltételeiként bontakoznak ki. Poszeidóniosz az egységes filozófia és a filozófus mindenképp alapját feltáró céljával a filozófia egyetemes jellegét is állítja. A filozófus célja az univerzum működési elveinek feltárása, a természeti törvények, az általános emberi magatartásformák vagy akár a mesterségek alapszabályainak definiálása is; az axiómákkal való egybehangzás vagy ellentmondás kutatására, vagyis a helyes és helytelen keresésére kidolgozott módszer, az oknyomozás, vagyis az aitiológia, ami elsősorban vizsgálódást és kutatást jelent. A filozófia területeinek egyenértékűségét a mindenség dolgai közti egyenlőség is szavatolja, a filozófus célja így nem is lehet más, mint az univerzum dolgai közti összhang törvényeinek feltárása. Meglepőnek tűnhet majd, de Poszeidóniosz a filozófia és a szaktudományok szoros kapcsolatát is állítja, ami igaz nem idegen a sztoikus hagyománytól, de meglátásom szerint

---

<sup>120</sup> SVF II 42.

<sup>121</sup> KIDD: *The Commentary*, 354-55.

ilyen szoros kapcsolatot a korai sztoa sem ismert el. Poszeidóniosz azáltal, hogy a filozófust minden tudomány és mesterség, valamint szaktudomány alapelveinek egyedüli definiálójaként jellemzi – hiszen legfőbb célja axiómák feltárása – a filozófia egységét és egyetemességét is vallja. Térjünk rá annak tisztázására, miként jut el Poszeidóniosz a fenti megállapításokhoz, azaz a filozófia egyetemességének és területek közti egyenrangúság gondolatához. Általános sztoikus nézet, hogy a bölcelet tárgya az emberi és isteni dolgok ismerete.<sup>122</sup> Seneca 89. levelében ezt a definíciót kiegészíti a dolgok okainak kutatásával,<sup>123</sup> sajnos nem nevezi meg forrását, de egyetértek Kiddel abban,<sup>124</sup> hogy nagy valószínűséggel Poszeidónioszra utalhat a betoldás. A korábbiakban már szó esett Poszeidóniosz aitiologikus módszeréről és annak fényében talán elfogadható, hogy a szóban forgó meghatározás valóban Poszeidóniosztól származhat. Ugyanezt támasztja alá egy Szimplikiosznál olvasható tudósítás is (F18), ahol Poszeidóniosz a filozófus célját az okok legbuzgóbb kutatásában határozza meg: „a filozófus gyakran az alkotóerőt (*poiétikén dünamin*) szem előtt tartva leginkább az okkal foglalkozik”. Mint az az előző fejezetből is kiderült Poszeidóniosz a filozófiát nem korlátozta szigorúan a sztoikus filozófiai diszciplínákra. Ezt megerősíteni látszik a matematika, földrajz és történetírás köréből fennmaradt töredékhalmaz viszonylag nagy száma és azok terjedelme is. Poszeidóniosz holisztikus módon gondolkodik a filozófiáról, amelynek ugyan megnevezhetők részterületei, de miután egyik rész sem kitüntetett a többi közül, így azok szerves egységgé tömörülnek. Éppolyan szoros összhangot mutatnak, mint tárgyuk a természet is. Ezt támasztja alá a Senecánál található tudósítás (F90), miszerint a filozófia minden tudományt magába foglal, mégpedig hierarchikus rendeződés nélkül. Ezzel magyarázható, hogy a látszólag a filozófiától távol eső területek is beleértendők, mint a geometria, amely ugyan kiegészítője a filozófiának, de ugyanakkor része is annak. A természetfilozófia a geometria szolgálata nélkül tudománytalan találgatásban merülne ki. A filozófia területei közti hierarchia nélküli összhangnak kissé ellentmondani látszik a művészetek négy osztályba való sorolása: „Négy fajtája van a művészeteknek. Vannak (1) közönségesek és alacsonyrendűek, vannak (2) szórakoztatóak, vannak (3) oktató és (4) szabadművészetek” (F90). A látszólagos ellentmondás azonban feloldható. Poszeidóniosz az első három művészet alatt a mesterségeket érti, nem a filozófiát. Az osztályok közül csak a negyedik esetében beszélhetünk valódi tudományról mint egyedüliként szabadról, ez maga a filozófia, amely nem kölcsönzi alapelveit, hanem maga tárja fel, éppen ebben áll önállósága, szabadsága a többi mesterséghez viszonyítva. A szabad művészet magába foglalja mindazt, ami

<sup>122</sup> *SVF* II 35.

<sup>123</sup> SENECA, 89. 4. „sapientia est nosse divina et humana et horum causas”.

<sup>124</sup> KIDD: *Posidonius and Logic*, 275.



alaját adja a mesterségeknek, szaktudományoknak, egységesít és összhangot teremt. Éppen ebben rejlik a filozófia kitüntetett szerepe: nem függ további alapelveket szolgáltató tudománytól, vagyis szabad. Hogy mit is jelent a filozófia alapot adó jellege arra fényt deríthet az alábbi definíció is: „Az igazat megvallva, egyedül azok a szabad művészetek, amelyeknek gondja az erény” (F90). Ennek tükrében könnyen juthatunk arra a következtetésre, hogy a filozófia nem lehet más, mint az etika Poszeidóniosz esetében. Ez a kijelentés azonban elhamarkodott lehet. Poszeidóniosz az erény alatt elsősorban a tudást<sup>125</sup> érti, miként az Seneca 88. leveléből (F90) ki is derül: „egyetlen dolog viszi tökélyre a lelket, a biztos jó és a rossz ismerete, semmi sem kutatja a jót és a rosszat, csak maga a filozófia”. A jó és a rossz alatt általában az erkölcsi értékeket értjük, és ez mintha megerősítené a filozófia etikára való szűkítését, de Poszeidóniosz mégsem korlátozza az etikára a filozófia tárgyát, az abból derül ki, hogy a jó és rossz alatt tágabb kategóriát ért az erkölcsi kategóriáknál, a helyes és helytelen kategóriáit, csakis ezzel magyarázható, hogy a jó és rossz biztos ismeretének tisztázását a teljes filozófiától várja, azaz a logikától, fizikától, etikától, miként a többi szaktudománytól is. Természetesen ez nem eretnek sztoikus tan, teljes mértékben összeegyeztethető a korai sztoa hagyományával, amiért mégis lényeges kiemelni, az az a tény, hogy ez esetben is kitapintható Poszeidóniosz sztoát pontosító magatartása.<sup>126</sup> Hol is pontosít? A filozófia tárgymegjelölésében. A sztoa korai hagyománya a jó és rossz ismeretét egyedül az etikától várta, ezzel szemben Poszeidóniosz már a filozófia egészétől. Miután a filozófia tárgya alatt az univerzumot érti, így nem meglepő a kiszélesített vizsgálódási terület sem. A filozófus célja az eredendő okok felkutatása, a jelenségek okainak feltárása, a cselekvés motívumainak tisztázása vagy akár a világmindenség látszólagos ellentmondásainak racionális magyarázata. Ezt támasztja alá Simplikios tudósítása is: „A filozófus gyakran az alkotóerőt szem előtt tartva leginkább az okkal foglalkozik” (F18).

A mindenneknek okát kereső, minden jelenség működésére racionális magyarázat igényével fellépő tudomány művelője tehát a filozófus. Simplikios tudósítása szerint a filozófus célja alapelvek, axiómák feltárása, amelyek kiindulópontként szolgálnak a művészetek, azaz mesterségek számára is: „Egészében véve nem az asztronómus dolga, annak ismerete, hogy mi a nyugalom természete, vagy mozgásoké. ... A filozófustól át kell

---

<sup>125</sup> A tudás az értelem erénye.

<sup>126</sup> Poszeidóniosz esetében a korábbi sztoikusoknál szorosabb összetartozást állít a filozófia és a szaktudományok között KIDD SENECA 90. leveléhez írt megjegyzéseiben. In KIDD: *The Commentary*, 364-65. Hasonló módon érvel Poszeidóniosz logikáját népszerűsítő cikkében is. In KIDD: *Philosophy and Science in Posidonius, Antike & Abendland* 24 (1978), 7-15. Ezek ismertetésére a logika fejezetben térek ki.

vennie alapelveket...” (F18) Az alapelvek kutatása és felismerése közé a morális jó és rossz közötti különbségek tiszta meglátása is hozzá tartozik, miként minden ismeret tisztázása is, amit már egy másik Seneca részlet is igazol (F284). Seneca Poszeidóniosz azon tanításáról számol be, miszerint az emberiség történetének hajnalán a bölcsek teremtették meg az együttélés törvényeit éppúgy, mint a mesterségek szabályait is. Ezt a kort aranykornak nevezi, amikor a kozmosz szelleme a legtisztábban nyilvánult meg és néhány kiválasztott esetében, mint Szolón, Lükurgosz, vagy Püthagorasz meg is testesült. Seneca elveti Poszeidóniosz azon tételét, miszerint a mesterségeket és azok eszközeit is a filozófusok találták volna fel az emberiség kezdeti szakaszában, egyszerűen nem veszi figyelembe, hogy Poszeidóniosz ezzel a megállapítással a filozófus a mindenség összes megnyilvánulására, aspektusára egyenlő módon figyelő magatartását kívánta alátámasztani.<sup>127</sup>

A poszeidónioszi filozófus célkitűzés egybehangzik a filozófia egységének gondolatával, hiszen az okot, alapelvet kereső cél feltételezi a kutatás területének egységes jellegét is, a mindenséget magát. A két definíció valójában egymás feltételeként is értelmezhető. Ha kizárólag a filozófus képes feltárni mindennek okát és alapelvét – úgy hogy közben nem szorul rá más mesterségekre – az csak úgy lehetséges, hogy kutatása tárgya egységes és összefüggő kell legyen. Ez az egységes összefüggő kutatási tárgy nem más, mint a mindenség. Ezzel magyarázható, hogy olyan területek is a filozófiához tartoznak, mint a geometria, a földrajz, a történelem vagy távolról még a mesterségek is, hiszen ezek számára is a filozófus szolgáltat kiindulópontokat és axiómákat.

A filozófia egyetemes, hiszen tárgya a teljes univerzum. Poszeidóniosz rendszerében a filozófus személye kítüntetett szerephez jut, hiszen ő lesz az egyetlen, aki felismeri az egyetemes alapelveket, erre a matematikus, a csillagász, vagy a moralista képtelen, mivel a mesterember csak alkalmazója lehet annak, amit a filozófus feltár, feltalál. A filozófus egyszerre metafizikus, matematikus, történetíró és geográfus, eredményeit pedig alkalmazzák a fenti területeket mesterséggként művelők. Meggyőződésem szerint, amit Poszeidóniosz történetírói, matematikai, geográfusi működéséből ismerünk, azt a fent meghatározott filozófus célkitűzés alapján kell értékelnünk, azaz a filozófia részeként kell kezelnünk azokat. A filozófiai diszciplínák egyenlő módon fontosak, amivel egyedülálló álláspontot képvisel az antikvitás gondolkodói között, sőt ezzel talán Arisztotelész filozófiáján is túlmutat, mivel Poszeidóniosz rendszerében a

---

<sup>127</sup> A filozófusok között említi Mózeset is, mint ki az isteni kozmikus erőből nyerte tudását és a legbölcsebb férfi volt, mivel kivezette népét a nehézségekből. Ivánka Endre ez alapján arra következtet, hogy sztoikus Poszeidóniosz lehet az újplatonizmus megalapozója, mivel Mózes isteni eredetű bölcsességét az isteni emanációként értelmezi. IVÁNKA E.: *Két sztoikus eredetű terminus története a középkorban*. *BöKö*, (4) 1938. 159.

logika valóban szerves része a filozófiának és nem csupán eszköz, miként azt Arisztotelész – és később talán éppen Arisztotelész hatására – a korai sztoa is vallotta. Reinhardt és Pohlenz elsősorban mint természettudóst értékeli Poszeidónioszt, azt is feltételezik, hogy az egyes tudományokat hierarchikus sorrendbe állítja, legfelsőbb szinten a filozófia három fő területét helyezve el: fizikát, etikát és logikát, majd ezt követően a szaktudományokat és a történetírást, ez utóbbiakat tehát világosan elkülönítve a filozófiától.<sup>128</sup> Ezt a nézetet nem osztja Kidd, aki meggyőzően érvel Poszeidóniosz egységes, holisztikus filozófiai elképzelése mellett, miszerint a tudományok, a mesterségek elválaszthatatlanok és elkülöníthetetlenek a filozófiától, sőt Reinhardt és Pohlenz hierarchikus rendeződést valószínűsítő feltevését is helytelennek tartja.<sup>129</sup> A filozófia és a többi tudomány kapcsolata azonban valóban mutat némi alá–fölé rendeződést, hiszen a filozófia adja a tudományok összes kiindulópontját, alaptételeit, axiómáit. A nem filozófus szakemberek nem tárnak fel tételeket, alkalmazzák a filozófia által megfogalmazott igazságokat. Poszeidóniosz rendszerében valóban a filozófia segítségére szorul a szaktudomány alkalmazója, de ezzel nem állítható, hogy a szaktudományok a filozófia szolgálói vagy eszközei lennének.<sup>130</sup> A szaktudományok tehát a filozófia részét képezik, nem önállóak, azaz nem függetleníthetik magukat a filozófiától, de részét képezik annak. A szaktudományok ennek megfelelően alkalmazott filozófiaként is definiálhatók.

Olvasatom alapján nem a két terület különbségéről, hanem a két tudományterület művelőjének a különbségéről van szó. A filozófus alaptételeket tár fel, a természettudós ezen tételek segítségével rendszerezi az ismereteket, kutatása tárgyát. A két szakértő a filozófus és a szaktudós elemzésének tárgya azonos: a változatos univerzum, céljukat tekintve mutatkozik eltérés, a filozófus feltár, a szaktudós alkalmaz. A szaktudományok kutatási területüket tekintve azonosak a filozófiával, a célban és a módszerben lesz eltérés: a filozófia módszere axiómák feltárása az aitiológia módszerével, a szaktudományoké a deskripció és a készen kapott tételek alkalmazása<sup>131</sup> (F18).

Az alfejezet zárszavaként leszögezhetjük, hogy Poszeidóniosz a filozófiával való foglalatosskodás alatt elsődlegesen a kutatást, oknyomozást, a láthatatlan

<sup>128</sup> REINHARDT, K.: *Poseidonios*, 50; POHLENZ, M.: *Die Stoa*, II. 105.

<sup>129</sup> KIDD gyakorlatilag minden Poszeidóniosz tanulmányában hangsúlyozza ezt. In KIDD: *Philosophy and Science in Posidonius, Antike & Abendland* 24 (1978), 9; KIDD: *Posidonius as Philosopher-Historian*. In *Philosophia Togata*. Oxford: 1989. 38; 49.

<sup>130</sup> EDELSTEIN, L. megállapítását KIDD nem tarja helyesnek, aki szerint a természettudományok a filozófia organonjaként definiálhatók. In KIDD: *Philosophy and Science in Posidonius*, 12.

<sup>131</sup> KIDD: *Philosophy and Science in Posidonius, Antike & Abendland*, 24 (1978), 8.

kozmosz erő, a kozmosz szümpatheia összefüggéseinek feltárását értette. Ezzel magyarázható széleskörű érdeklődése is, hiszen a hagyományos filozófiai diszciplínák mellett a történetírással, geometriával, geográfiával, etológiával is foglalkozott.

### 2.1.1. A princípiumtan

A részletes elemzés előtt bevezető jelleggel ismertetném röviden a sztoikus és a poszeidónioszi metafizika kulcsfogalmait. A sztoikus metafizika két princípiumot ismer, a passzív anyagot, és az azt megformáló aktív erőt, a logoszt. Az iker-princípiumok megnevezésével duális metafizikát tulajdoníthatunk a korai sztoikusoknak, jóllehet a panteizmus mellett érvelnek. Megkülönböztetik továbbá a mindenséget és a kozmoszt, az előbbi végtelenséggel és örökléttel felruházva, az utóbbit pedig határoeltsággal és pusztulással, hozzáteszik továbbá, hogy a kozmosz a periodikusan bekövetkező világégések alkalmával, az ekpürósziszokkor, képes újjászületni, úgy hogy közben a mindenséget ez egyáltalán nem érinti. A mindenség ugyanakkor összetett a kozmoszból és az azt körülvevő végtelen úrból, amely a világégések helyt ad a hőtágulásnak. Az úrnek azért kell végtelen minőséggel rendelkeznie, hogy az ekpürósziszok száma ne legyen korlátozva. A ciklikus rendeződésben a két princípium is szerepet kap, ha az aktív erő, amely tüzes minőséggel bír, túlteng a kozmoszban, bekövetkezik a robbanás, ekkor a két princípium harmonikus újrakeveredésével megszületik a következő kozmosz, amely éppen ugyanazokat a történéseket mutatja majd, mint az összes többi előző, hiszen a princípiumok és a természetes elemi testek természetszerűleg nem rendeződhetnek másként, de ez már átvezet egy másik lényeges a sztoikus tanításra, a *fatum* elméletre. A kozmoszban megszülető létezők kapcsolata determinált, vagyis az események előre megjósolhatók, ezt nevezik a sztoikusok kozmosz szümpatheianak, *fatumnak* vagy gondviselésnek. A végzettség gondolatával indokolható a sztoikusok jóslás iránti érdeklődése, sőt esetükben a jóslás egyenesen tudományos szintre emelkedik.

A kozmoszban megjelenő létezőket a két princípium arányos keveréke jellemzi, így természetesen az embert is. A lélek átjárja a testet, az aktív princípium megformálja az anyagot, esetünkben a két princípium fele-fele arányban kevert. A kozmosz dolgai hierarchikus rendeződést mutatnak attól függően, hogy az aktív princípium milyen mértékben dominál bennük. Az ember a kozmosz kicsinyített mása, teste reprezentálja az anyagot, a lelke a logoszt. A lélek tüzes lehelet az aktív princípium kicsinyített mása, ezért tisztán racionális, nem férhet hozzá irracionális. Ebből következik, hogy a sztoikusok a lélek értelemellenes mozgásait is szükségszerűen csak racionális okkal indokolhatják.

Poszeidóniosz a fent ismertetett metafizikai struktúra lényeges elemeit megtartja, hiszen beszél a mindenségről, a két princípiumról, a természetes elemi testekről, a kozmosz újjászületéséről, a kozmikus szümpatheia tanáról, azaz a *fatum*ról, a jóslás igazolhatóságáról, mégis a töredékek alapos tanulmányozása és néhány fontos Poszeidóniosz elemzés ismerete tükrében azt állítom, hogy bizonyos pontokon eltér és pontosít. Az ismertetett sztoikus modell ugyanis mutat néhány problémás pontot: panteizmus mellett érvelnek, de a két princípium különbözőségének érzékeltetésével, továbbá a mindenség összetett jellemzésével, ezt nehezen támaszthatják alá; a lélek irracionális mozgásait, a szenvedélyeket racionális okkal magyarázzák, a lélek aktív princípiummal való hasonlósága miatt, ami eléggé ellentmondásos, hiszen racionális ok, nem okozhat irracionális következményt.<sup>132</sup> Úgy vélem, ezen ellentmondást mutató érveket felismerve Poszeidóniosz korigálja a sztoikus metafizikát: a mindenség szubsztanciájáról beszél, amelyben a két princípium azonos, állítja, hogy azonosságuk az istenség, aki egy és örökléttel bír. Ezzel sikeresebben védelmezi a panteizmus elgondolását. A mindenség szubsztanciájának módosulásaként nevezi meg a kozmoszt, amely már hordozhatja a két princípium különbözőségét, úgy hogy nem sérti a panteizmus gondolatát; a születő, individuális, fizikai létezők a mindenség eltávolodó modusaiként értelmezhetők, amelyek metafizikai aspektusból isteniek és örökléttel bírók, de fizikai szinten már differenciáltak. A kozmosz minden létezőjét a tökéletlenség jellemzi a mindenség szubsztanciájától való differenciálódás okán. Metafizikájából következik, hogy a lélek, mint a kozmosz bármely létezője, keletkező és pusztuló, tökéletlen modus, ennek pedig az lesz a logikus következménye, hogy a lélek rendelkezhet irracionális minőségekkel. Poszeidóniosz így a lélek szenvedélyeinek okát is ellentmondás nélkül képes megindokolni.

Előjáróban néhány szóban utalnék Poszeidóniosz eszkatológiájára is. A mindenség szubsztanciájának módosulásaként a gömb alakú kozmosz bontakozik ki, amelynek külső határa az aithér. Kívül a véges űr található, amely azért véges, mert a világégések feltételeként nincs szükség végtelen minőségére, a véges űr önmagában elég a világégéshez. Az aithér körét követi a csillagok köre, majd a négy elemé, vagyis a természetes testeké: tűz, levegő, víz és föld sorrendben; a föld közepén található, rajta mutatkoznak meg az individuális létezők a mindenség legtávolabbi modusaiként.<sup>133</sup>

Egyesek a fent ismertetett poszeidónioszi eredetű korrekciós gondolatokat már a korai sztoa hagyományában is felismerhetőnek vélik, és talán igazuk is lehet, hiszen a sztoikus metafizika éppen e felé a struktúra felé törekszik, amelyet a középsztoikusnak tulajdonítva itt bemutatok. Metafizikáját

---

<sup>132</sup> A korai sztoa dualista metafizikáját és Poszeidóniosz monisztikus struktúráját két ábrán mutatom be a princípiumtan fejezet végén.

<sup>133</sup> A poszeidónioszi eszkatológia összesített ábráját lásd a fizika fejezet végén.

mégsem általános sztoikus tanításként kívánom ismerteti, mivel Poszeidóniosz töredékeinek elemzésére és nem általában a sztoicizmus bemutatására vállalkoztam, és meggyőződésem, hogy ezek a felismerések valóban Poszeidóniosznak tulajdoníthatók. Ez az oka annak, hogy a szóban forgó tanításokat eredeti poszeidónioszi tételekként, a sztoikus metafizika genuin újrafogalmazásaként értékelem.

Az itt közlésre kerülő elemzésekben emellett próbálok érvelni, hogy Poszeidóniosz a mindenség egyetlen szubsztanciájáról beszél, amelyben a két princípium még nem differenciált, hanem azonos, ez a mindenség metafizikai aspektusa, a módosulással elkülönülő elemi testek szintje a mindenség fizikai aspektusa, a dolgok racionális rendeződése pedig az értelem aspektusa. Ezzel a modellel Poszeidóniosz közelebb viszi a sztoikus rendszert a panteizmushoz, hiszen valóban nem duális, hanem monisztikus metafizikát dolgoz ki, egyetlen szubsztanciáról és annak aspektusaitól beszél. Az alábbi fejezetekben ezt a metafizikai struktúrát próbálok igazolni, jóllehet vállalkozásom sikere kizárólag interpretációs érveim erején múlhat a töredékek csekély száma miatt.

#### *Princípiumok*

F 5 Diogenés Laertios, VII. 134.

[Ti. a sztoikusok] szerint a mindenségnek két princípiuma van: aktív és passzív. A passzív princípium a minőség nélküli szubsztancia, az anyag; az aktív princípium az anyagot megformáló logosz, az isten. Ez utóbbi mivel örökkévaló az anyag egészét átjárva mindent létrehoz. Ezt a tant kitioni Zénón állította *A szubsztanciáról* című munkájában, és Kleantész *Az atomokról* című művében, Khrüszipposz *A fizika* első könyvének végén, Arkhedemosz *Az elemekről* című művében és Poszeidóniosz *A fizikai értekezés* második könyvében. Azt állítják,<sup>134</sup> hogy a princípiumok és az elemek különböznek egymástól. A princípiumok nem keletkeznek és nem pusztulnak, az elemek viszont a világegészkor feloldódnak. Ellenben a princípiumok testiek,<sup>135</sup> de forma nélkül, az elemek viszont megformáltak.

#### *Az anyag és szubsztancia*

F 92 Areios Didymos, *Epitome* Fr. 20.

Poszeidóniosz azt állította, hogy a mindenség szubsztanciája<sup>136</sup> és anyaga minőség és forma nélküli, amennyiben nem bír saját formát és minőséget önmagában, ellenben mindig valamilyen formában és minőségben létezik. Poszeidóniosz szerint [ti. a mindenség] szubsztanciája és anyaga csak gondolatilag különbözik, a szubsztrátum szerint [ti. a valóságban] azonos.

<sup>134</sup> Poszeidóniosz állításaként közli a Laurentianus-kódex. In KIDD: *The Fragments*, 40.

<sup>135</sup> A Sudában a „testetlenek” kifejezés található. In KIDD: *The Fragments*, 40. A fragmentum filológiai problémáinak összegzését lásd: KIDD: *The Commentary*, 103-107.

<sup>136</sup> A mindenség szubsztanciája nem a passzív princípiumot jelöli. A mindenség egyetlen szubsztancia, amelynek csupán attribútumai az anyag és a logosz, vagyis a mindenség anyaga és értelme, amelyek a szubsztancia metafizikai szintjén azonosak, csak gondolatilag különböznek. A szubsztancia fizikai aspektusa az anyag, értelmi aspektusa a logosz, vagyis az értelem. Ennek alátámasztásáról a kozmikus szümpatheia tana kapcsán lesz szó.

## Az istenség

F 102 Ióannész Lydos, *De Mensibus*, IV. 71. 48.

Úgy gondolja Krátész, hogy Zeusz az esőről kapta a nevét, vagyis a földet táplálóról, ami mindent áthat, Poszeidóniosz a mindenséget kormányozórol...<sup>137</sup>

F 101 Aetios, *Placita*, I. 7. 19.

Poszeidóniosz gondolkodó és tüzes lehetnek mondja [ti. az istent], mert ugyan nincs alakja (*morphé*),<sup>138</sup> mégis amibe csak akar, abba változik és hasonul hozzá.

## A mindenség szubsztanciájának három aspektusa

F 103 Aetios, *Placita*, I. 28. 5.

Poszeidóniosz szerint Zeusztól harmadik [ti. a *fatum*]: az első ugyanis Zeusz, a második a természet és a harmadik a *fatum*.

Poszeidóniosz princípiumtana a legnehezebben rekonstruálható tanok közé sorolható. Az interpretációs nehézségek nemcsak a töredékek csekély számával magyarázhatók, hanem a forrást közlő szerzők pontatlan megfogalmazásával, valamint az elgondolásokhoz fűzött olykor félrevezető megjegyzéseikkel is.

A sztoikusok szerint két princípium létezik a passzív anyag, illetve az anyagot átható, megformáló aktív princípium, a logosz, azaz az isten (F5). Reinhardt értelmezése szerint Poszeidóniosz osztotta a fent megfogalmazott tradicionális, dualista sztoikus metafizikát, miszerint a mindenségnek két princípiuma van, amelyek egymástól elkülönítettek.<sup>139</sup> A megegyezést abban látja, hogy a középsztoikus az elemeket (föld, víz, levegő, tűz) és a princípiumokat is egyetlen osztályba sorolja, annak ellenére, hogy elismeri a princípiumok és az elemek abbéli különbözőségét, hogy a princípiumok nem keletkeznek és pusztulnak, míg az elemek igen; az utóbbiak ugyanis a világegészkor feloldódnak (F5). Reinhardt érvei első megközelítésben elfogadhatónak tűnnek, főleg miután ezeket Diogenész Laertiosz szövege is alátámasztja, és valóban eléggé furcsa, hogy a filozófus éppen a legfontosabb metafizikai tétel esetében tér el a sztoikus hagyományoktól. Mindezek ellenére gyanítható, hogy Poszeidóniosz az iker-princípiumok tanát<sup>140</sup> csak bizonyos fenntartásokkal tartotta meg (F5).

<sup>137</sup> Poszeidóniosz Zeusz nevének etimológiáját a *dioikein*, kormányozni kifejezésből vezeti le, mivel Zeusz ural és kormányoz mindent.

<sup>138</sup> A sztoikusok általában az istenséget térben kiterjedtnek vélték a kozmoszhoz hasonlóan: *SVF* II 1059, 1060. Poszeidóniosz ebben is Platont követi, aki szerint az isten alakatlan létező.

<sup>139</sup> Hasonló véleményt fogalmaz meg Reinhardt *RE*, XXII, 642; és EDELSTEIN L.: *The Philosophical System of Posidonius*, 290.

<sup>140</sup> *SVF* II 303, 310.

Vélhetően az Areiosz Didümosznál található töredék (F92). világítja meg ténylegesen Poszeidóniosz princípiumtanát, miként igazolja azt is, hogy eltér a régi sztoa hagyományától, azzal, hogy a két princípiumot nem véli egymástól különíthetőnek, hanem éppen ellenkezőleg azonosságukat állítja, csupán gondolati különbséget engedve meg. Poszeidóniosz szerint a mindenség szubsztanciája forma és minőség nélküli, amennyiben önmagában nem rendelkezik semmiféle formával vagy minőséggel, ami valamiféle differenciálódást eredményezne. A forma és minőség hiánya indoklásaként pedig azt találjuk, hogy a mindenség szubsztanciája és anyaga csak gondolatilag különbözik. A tan tisztázása előtt, hogy mit is jelent e kijelentés, előbb a tanítás eredetiségének kérdésére hívnám fel a figyelmet, ugyanis, ehhez hasonló megfogalmazással a korai sztoikusoknál nem találkozunk.<sup>141</sup> Véleményem szerint, Areiosz Didümosz beszámolója alapján azt feltételezhetjük, hogy a szóban forgó elgondolás elsősorban poszeidónioszi eredetű. A sztoa a két princípiumot egymástól elkülönülten tételezi és úgy vélem, Poszeidóniosz ezt a dualista álláspontot feladja azzal, hogy nem lát valóságos eltérést a két princípium között metafizikai szempontból sem. Poszeidóniosz metafizikája tehát monisztikus. Ezen a véleményen van Edelstein is, aki szerint az Areiosz Didümosz révén fennmaradt a két princípium azonosságát állító elgondolás Poszeidóniosz eretnek sztoikusságának egyik fő bizonyítéka.<sup>142</sup>

Miként arra már fentebb utaltunk, nem osztja e monisztikus elképzelést Reinhardt. Véleménye szerinte Poszeidóniosz ez esetben elfogadja a régi sztoa dualista doktrínáját, számára a forrásból csak az derül ki, hogy a princípiumok minőségi szempontok szerint nem mutatnak eltérést.<sup>143</sup> Reinhardt olvasata alapján tehát Poszeidóniosz két valóságban is elkülönülő princípiumról beszél, ezt egybehangzónak tartja a sztoikusok dualista metafizikájával, állítja ezt annak ellenére, hogy a fragmentum utolsó bejegyzése elég egyértelműen fogalmaz: a valóságban azonosak (F 92).

Izgalmasnak ígérkezik Kidd álláspontja, aki szerint sem Edelstein, sem Reinhardt értelmezése nem védhető. Az ő olvasatából is az derül ki, hogy ez esetben nincs eltérés a korai sztoához képest, legalábbis úgy ahogyan azt Edelstein állítja, de abszolút megegyezés sem, miként Reinhardt véli. Kidd

---

<sup>141</sup> A sztoikusok princípiumtanát tárgyaló elemzések mindegyike – eléggé meglepő módon – általános sztoikus tanításként értelmezi a két princípium kizárólag csak gondolati megkülönböztetésének felismerését, annak ellenére, hogy Areiosz Didümosz megnevezi a filozófust is, akitől a tétel származik, és ő nem más, mint Poszeidóniosz. ALGRA A.: *History of Hellenistic Philosophy*, 384-385; LONG — SEDLEY, D.: *The Hellenistic Philosophers*, 270-272.

<sup>142</sup> EDELSTEIN azonban nem egy, hanem három szubsztanciát nevez meg, az elsöre érti a két princípium azonosságának állítását. EDELSTEIN: *The Philosophical System of Posidonius*, 291.

<sup>143</sup> *RE*, XXII 642.



csupán egy kisebb kritikát, a sztoikus princípiumtan helyreigazítását ismeri el. Értelmezése szerint Poszeidóniosz valójában nem tesz mást, mint kiegészít egy hiányos érvet.<sup>144</sup> A panteizmus alaptétele megköveteli, hogy a két princípium azonosságát állítsuk, a korai sztoikusok ezt a tételt elhallgatott premisszaként kezelték, vagyis pontatlanul fogalmaztak. Kidd tehát a korai sztoikusok metafizikáját monisztikusnak véli, miként Poszeidónioszét is.

Poszeidóniosz princípiumtana körül kialakult interpretációs kísérletek három álláspont szerint osztályozhatók. (a) Edelstein eretnek tant vél felismeri, miszerint Poszeidóniosz metafizikája nem dualista, hanem monisztikus. (b) Reinhardt viszont nem lát eltérést a korai sztoa és Poszeidóniosz princípiumtana között, mindkettőt dualistának véli. (c) Kidd mindegyik olvasatot elveti, jóllehet ő is a hagyományos sztoikus metafizikát véli felismerni, miként Reinhardt, azzal a kitétellel, hogy Reinhardt szerint a metafizikájuk dualista, Kidd értelmezése szerint meg eredendően monisztikus.<sup>145</sup> Kidd a princípiumok azonosságának tanát általános sztoikus tanításként értelmezi és a 92-es töredékben található Poszeidóniosznak tulajdonított rövid megjegyzést pontosításként értékeli, nem pedig eltérésként. Ezért el is veti Edelstein elképzelését, aki Poszeidónioszt eretnek sztoikusnak minősítette.<sup>146</sup> Reinhardt és Kidd olvasata közt egyetlen apró különbség található, a hagyományos sztoikus metafizikát eltérő módon értékelik. Reinhardt a két princípium különbözőségéről beszél, ezzel szemben Kidd a princípiumok azonossága mellett érvel. Mindketten általános sztoikus tanításként állítják feltevésüket. Reinhardt abban téved, hogy a dualizmust Poszeidóniosz metafizikájára is kiterjeszti, Kidd pedig abban, hogy a princípiumok azonosságát a korai sztoikusokéra, így azt nem eredeti Poszeidónioszi újításként ismeri el. A régi sztoa dogmatikája szerint a két princípium minden létezőben külön-külön minőségként definiálható. Soha nem mutatnak azonosságot egymással, még metafizikai síkon sem. Az aktív princípium legtisztább, anyagtalan állapotában az anyagtól, a passzív princípiumtól teljesen elkülönítetten létezik, tehát transzcendens, vagyis metafizikai síkon sem állítható azonosságuk (F5). Véleményem szerint a korai sztoa hagyománya alapján a két princípium tényleges különbséget mutat.<sup>147</sup> Az értelem, az ok megformálja az anyagot és így jönnek létre a partikuláris létezők, vagyis az értelem teremti, alkotja, létrehívja az anyagból a különböző minőségű és formájú létezőket. Ebben a folyamatban az anyag csak passzívan vesz részt (F5). Nyilvánvaló tehát, hogy a princípiumok

<sup>144</sup> KIDD: *The Translation*, 151-152; *The Commentary*, 368-374.

<sup>145</sup> Az ismertett tárgyalások is mutatják, hogy a korai sztoa hagyományának tisztázása máig nem tekinthető egységesnek. Poszeidóniosz eredetiségének igazolását a források hiányossága mellett ez a tény is nagyban nehezíti.

<sup>146</sup> KIDD: *The Commentary*, 371.

<sup>147</sup> *SVF* II 299, 300, 303, 304.

metafizikai megegyezésének gondolata legkorábban Poszeidóniosz filozófiájában található meg, mintegy helyreigazítva a régi sztoa pontatlan panteizmusát.<sup>148</sup>

A továbbiakban térjünk rá a monisztikus metafizika tisztázására, az egyik olyan poszeidónioszi tanításként, amely valóban eltérést mutat a korai sztoikusok hagyományától. Kiderült, hogy a mindenség anyaga és a logosza nem mutat valódi különbséget, vagyis a mindenség kiterjedése és értelme csak gondolati, fogalmi különbséget rejt (F92). Poszeidóniosz metafizikája értelmében a princípiumok nem alkotó tevékenységükkel vannak jelen a világban, hanem organizáló, kormányzó jelleggel, ezért nem is szükséges hangsúlyozni különbözőségüket. A poszeidónioszi princípiumok együttesen az értelmes anyagot adják, magát a mindenséget, mely önmagát rendezi, koordinál, annyiban vesz részt a teremtésben, hogy helyet, lehetőséget ad a partikuláris létezők megszületésének<sup>149</sup> (F101). A két princípium azonossága a mindenség szubsztanciájának metafizikai aspektusa, amely kitüntetettsége okán Zeusz nevével jelölhető, ez az azonosság a partikuláris létezők esetében egyfelől megmarad, hiszen minden a mindenségben foglal helyet, másfelől viszont differenciálódik – elkülönülten is megmutatkoznak a metafizikai szinten még egységes aspektusok – megjelenik a fizikai aspektus a partikuláris létezők egyedi létében, a természetben, az értelemi aspektus is kibontakozik, a világban megjelenő racionalitásként, azaz a *fatum*ként (F102).

Poszeidóniosz világnézete szerint az univerzum metafizikai szinten az egyetlen önmagát rendező szubsztancia, az értelmes anyag, amelyen racionális változások, módosulások mutatkoznak úgy, hogy az értelmes anyag felvehet bármilyen egyedi formát és minőséget, ezek lesznek a partikuláris, egyedi létezők ésszerű, és nem káoszt mutató megnyilvánulásai. A dolgokat az értelmes anyag tehát nem démiurgoszként alkotja vagy nemzi, hanem önmagán elrendezi. A mindenség nem keletkező és pusztuló, a benne mutatkozó változások, amelyek az egyedi létezők születését és elmúlását mutatják a mindenség szögéből csupán módosulások, miként a kozmosz újjászületése és elpusztulása is. A keletkezés és a pusztulás a mindenség metafizikai aspektusát nem érinti. A megmutatkozó módosulások a fizikai aspektus szintjére vezetnek át a keletkező és pusztuló elemek (F92, F5) elkülönülésével, ezek további rendeződéséből állnak elő az elemek szférái majd az egyedi létezők, aszerint, hogy a mindenség szubsztanciája milyen

---

<sup>148</sup> A hellenizmus filozófiai irányzatait feldolgozó Algra K. által szerkesztett tankönyvben Sedley D. utalást tesz arra, hogy meglátása szerint a korai sztoa is hangsúlyozta a két princípium gondolati azonosságát, és forrásként éppen az általam is tárgyalt Ariosz Didümosz szöveghelyet említi, de sajnálatos módon Poszeidóniosz nevének előfordulását már nem emeli ki. In SEDLEY, D.: *History of Hellenistic Philosophy*, 385; 435; 481.

<sup>149</sup> Talán e tanítása miatt vélték többen is Poszeidónioszt az újplatonizmus előfutárának.

egyedi forma és minőség által mutatkozik meg. Ezt támasztja alá a Ióannész Lüdosznál található utalás, miszerint a mindenség istenét mindent kormányzónak *ton panta diokunta*-nak nevezi<sup>150</sup> (F102).

A korai sztoikusoktól való lényeges eltérés tehát, hogy az aktív princípium nem különbözik a passzív princípiumtól, csak gondolatilag, reális differencia nincs közöttük. Jóllehet a korai sztoa is hasonlóan definiálta a két princípiumot, de ott a logosz, mint teremtő, az anyagot kívülről is megformáló, teremtő erő kerül meghatározásra. Poszeidóniosz nem állítja a princípiumok teremtő minőségét, hiszen egységüknek nincs alakja, de abba változik, amivé akar és ezt két forrás is igazolja: „Poszeidóniosz azt állította, hogy a mindenség szubsztanciája és anyaga minőség és forma nélküli, amennyiben nem bír saját formát és minőséget önmagában, ellenben mindig valamilyen formában és minőségben létezik. Poszeidóniosz szerint [ti. a mindenség] szubsztanciája és anyaga csak gondolatilag különbözik” (F92); „Poszeidóniosz gondolkodó és tüzes leheletnek mondja [ti. az istent], mert ugyan nincs alakja, mégis amibe csak akar, abba változik és hasonul hozzá.”(F101) Az istenség tehát nem teremt, hanem módosul. A fentiek alapján azt hiszem, megalapozottnak tűnik a monisztikus metafizika elismerése (F92).

A mindenség istenéről és anyagáról ezek után értelmetlen külön kategóriákként beszélünk. A két princípium azonos és egy: forma és minőség nélküli, keletkezés és pusztulás nélküli, értelmes anyag, azaz test.<sup>151</sup> Poszeidóniosz a mindenséget értelmes anyagként gondolja el, amelyhez nem fér keletkezés vagy pusztulás. Az értelmes anyagon mutatkozó változások, racionális rendeződések szintje a fizikai létezőké, itt az elemek már a mindenség modusaiként értelmezhetők, amelyekre ezért jellemző lesz a keletkezés és a pusztulás, bennük a mindenség már felvette a tetszése, racionális rendezőelve szerinti formát és minőséget, hiszen az istenség azzá változik, amivé akar. A fizikai létezők tehát az értelmes anyag „elváltozásai” és mint ilyenek, bennük a mindenségre jellemző tökéletes azonossága az anyagnak és az értelemnek már eltolódik, ez a magyarázata a természetben megmutatkozó individuális létezők sokféleségének, tökéletlenségének és múlandóságának, de mivel az értelmes anyag változásai ezért racionális rendeződés és semmiként sem véletlenszerűség jellemzi őket, ez pedig a

<sup>150</sup> A kormányzó kifejezés kissé félrevezető értelmezésemet, de véleményem szerint a *diokunta* a bennlakóként irányító, kormányozó jelentéssel fordul elő. Poszeidóniosz metafizikájának főbb fogalmait és a struktúrát a következő fejezet végén található táblázatban összegeztem.

<sup>151</sup> Az univerzum értelmes anyagként való definiálása előremutató, hasonló elgondolással csak jó pár évszázaddal később egy másik fontos panteista filozófusnál fogunk találkozni, aki nem más, mint Spinoza.

*fatum* megnyilvánulása;<sup>152</sup> mivel az egyetlen szubsztancián mutatkoznak meg, ezért természetesen a metafizikai aspektussal is rendelkeznek, pusztuló létük ellenére, metafizikai szempontból minden létezőisteni és örök (F103). Poszeidóniosz ezáltal kielégíti a panteista elgondolás követelményét, a mindenség szubsztanciája, mely isteni minden létezőben reprezentálódik, de nem úgy, hogy a létezők részt szakítanak ki maguknak belőle (F96).

Véleményem szerint Poszeidóniosz világképe a következőképpen írható le: a mindenség metafizikai aspektusa a mindenség szubsztanciája, Zeusz; a mindenség fizikai aspektusa maga a természet, amelyet a differenciálódás, keletkezés és pusztulás jellemez; a mindenség harmadik aspektusa pedig a *fatum*, a racionális erő, amely a mindenség dolgai közti harmóniát mutatja, azaz a kozmikus szümpatheiót, a gondviselés megnyilvánulását (F103). Poszeidóniosz a mindenség egységességéről beszél, mely élő, isteni szubsztancia, melyben az értelem és a kiterjedés csak gondolatilag különböznek, a differenciálódás az elemi világban történik, de nem véletlenszerűen, hanem a gondviselés által.

Az általam fizikainak nevezett aspektus vagy szint fő jellemzője az elemek megjelenése. Adódik a kérdés, vajon honnan kerülnek elő a természetes testek, ha az istenség sem nemző, sem alkotó tevékenységet nem végez. Egyik elképzelés szerint, amely Edelsteiné az elemek miként a princípiumok eleve adottak.<sup>153</sup> Ezt a véleményt nem osztja Kidd.<sup>154</sup> Őt igazolja, hogy az elemek az ekpürószizsok elpusztulnak, a princípiumok viszont nem (F5). Ha az elemek a princípiumokhoz hasonlóan testesülnének meg, akkor nem volna rájuk jellemző a keletkezés és a pusztulás, örökkévalóak volnának, csakhogy a Poszeidónioszi princípiumtan szerint viszont éppen ez a legfőbb különbség a princípiumok és elemek közt. Ha az istenség nem alkotja az elemeket, akkor azok csakis az értelmes anyag önrendeződésének eredményeként jelenhetnek meg, ehhez elengedhetetlenül szükséges a racionális aspektus, vagyis a *fatum*, amely a világban lévő gondviselő kormányzás. Az elemek a módosulás révén mutatkoznak meg a *fatum* szerint ésszerűen.

Az általam javasolt poszeidónioszi princípiumtan értelmezésnek a panteizmus védelmezése mellett lehet még egy lényeges hozadéka: ésszerű magyarázatot kaphatunk a lélek irracionális képességeire. A korai sztoa princípiumtanából következőleg, a lélek csak racionális képességgel rendelkezhet, mivel a lélek az aktív princípium által teremtett, úgynevezett

---

<sup>152</sup> A sztoikus princípiumtan egyik legsikeresebb elemzését LONG, A. A. és SEDLEY, D. által szerkesztett hellenisztikus filozófiával foglalkozó könyvében találjuk, de meglepő módon Poszeidóniosz sajátos princípiumtana nem kerül említésre, jöllehet a legtöbb esetben, mint például a szenvedélyelmélet kapcsán Poszeidóniosz tanaira is kitérnek. In LONG – SEDLEY, D.: *The Hellenistic Philosophers*, 266-272.

<sup>153</sup> EDELSTEIN: *The Philosophical System of Posidonius*, 291.

<sup>154</sup> KIDD: *The Commentary*, 103-07.

logoszcsírából fejlődő létező, nem férhet hozzá irracionális, így az értelem nélküli mozgás sem.<sup>155</sup> Ennek az lesz az eredménye, hogy a sztoa a lélek minden mozgását az értelemről vezeti le, így az értelemnek ellenszegülő szenvedélyeket is. Ez pedig nyilvánvaló ellentmondást mutat: a racionális lélek egyben irracionális mozgásokat is végez, jóllehet racionális ok, nem válthat ki irracionális okozatot. Az irracionális képességek elismerésével az ellentmondás felszámolható, de csak azon az áron, hogy a sztoikus metafizikát módosítani kell. Ezt teszi Poszeidóniosz. Monisztikus metafizikája megengedi a mindenség racionális jellegének és a lélek irracionális minőségének egyidejű elismerését. A lélek a forma és minőség nélküli egyetlen szubsztancia módosulása, csak fizikai és elemi szinten jelenik meg, így jellemző lesz rá a változás, a keletkezés és a pusztulás (F92, F5), és mivel a metafizikai szinthez képest tökéletlenséget bír, így teljességgel elfogadható, hogy jellemzője legyen az értelem nélküli minőség is; irracionális ok irracionális okozatot vált ki. Ez a megállapítás Poszeidóniosz etikája szempontjából lényeges, hiszen a lélek szenvedélyeinek okát a lélek irracionális képességeivel összefüggésben határozza meg, elkerülve ezzel a korai sztoa metafizikájából következő ellentmondásokat.

A mindenség egyetlen szubsztanciája tehát minőség és forma nélküli. Anyaga és értelme azonos, így örökké megformálatlan, egyedi minőség nélkül marad, de módosulásainak eredményeképpen azzá változik, amivé akar.<sup>156</sup> Nem azonos egyetlen partikuláris létezővel sem, de létalapja azoknak. Modusai lesznek a fizikai létezők, amelyek már eltávolodva a mindenség egységességétől differenciáltak, formával és minőséggel bírnak, és esetükben az anyag és az értelem elválasztható, továbbá jellemzi őket a keletkezés és a pusztulás. A mindenség szubsztanciájához képest tökéletlenek, így megjelenhet bennük az irracionális, de fontos, hogy ez is a mindenséggel összhangban történik, hiszen az értelmes anyag rendezi így önmagát gondviselő ereje szerint.

---

<sup>155</sup> *SVF* II 836.

<sup>156</sup> Az elgondolás talán Aquinói Szent Tamás szubsztanciátanával is összevethető, aki Isten szubsztanciája esetében az exisztencia és az esszencia azonosságáról beszél az összes többi létező kapcsán pedig e kettő különbségéről. In AQUINÓI SZ. T.: *A létezőről és a lényegről*. Budapest: Helikon, 1990. 70-76.

### 2.1.2. A kozmikus szümpatheia tana

#### *A kozmosz*

F4 Diogenés Laertios, VII. 143.

Arról, hogy a kozmosz: egy, Zénón *A mindenségről* című munkájában beszél, de szól róla Khrüszipposz is, valamint Apollodórosz, a *Fizikában* és Poszeidóniosz a *Fizikai értekezés* első könyvében.<sup>157</sup>

*A kozmosz egy, érző létező, lelkes*

F99a Diogenés Laertios, VII. 142–3.

Hogy a kozmosz élő, értelmes, lelkes lény és gondolkodó, állítja: Khrüszipposz *A gondviselésről* első könyvében, Apollodórosz *A fizikában* és Poszeidóniosz is. Élő, tehát létező, lelkes, tehát érző létező. Az élő az élettelenél értékesebb, a kozmosznál semmi sem értékesebb, mert élő a kozmosz. Lelkes, ez világos abból, hogy a mi lelkünk a kozmosz lelkének egy darabja. Boéthosz viszont a kozmoszt egyáltalán nem tekinti élőnek.

F101 Aetios, *Placita*, I. 7. 19.

Poszeidóniosz gondolkodó és tüzes lehetnek mondja [ti. az istent] , mert ugyan nincs alakja,<sup>158</sup> mégis, amibe csak akar, abba változik és hasonul hozzá.

#### *Zeusz*

F102 Ióannés Lydos, *De Mensibus*, IV. 71. 48.

Úgy gondolja Krátész, hogy Zeusz az esőzésről lett elnevezve, vagyis a földet táplálóról, ami mindent áthat, Poszeidóniosz a mindenséget kormányozóról, Khrüszipposz pedig a *dia to di' autón* kifejezésről, mivel általa van minden. Mások szerint Zeusz nevét a kötődésről kapja, vagyis az összes érzékelhető dolog egységéről és összetartozásáról, ismét mások szerint az életről.

F 14 Diogenés Laertios, VII. 138.

A kozmosz továbbá a mindenség szubsztanciájának sajátos minősége, vagy – ahogy Poszeidóniosz *Az égi jelenségek tanának elemeiben* mondja – az égboltból, a földből, és a bennük található természetekből álló szerkezet, avagy az istenekből, emberekből és az érettük keletkezett dolgokból álló szerkezet.<sup>159</sup>

#### *Lelkes kozmosz*

F23 Diogenész Laertios, VII. 139.

Ily módon az egész kozmosz eleven és értelmes lény, amelynek vezérlő lélekrésze az aithér, mint a türoszi Antipatrosz *A kozmoszról* nyolcadik könyvében mondja. Khrüszipposz ellenben *A gondviselésről* első könyvében és Poszeidóniosz *Az istenekről* írott művében az égboltot, Kleantész pedig a Napot tartja a kozmosz vezérlő lélekrészenek.<sup>160</sup>

---

<sup>157</sup> JOÓ M. fordítása.

<sup>158</sup> A sztoikusok általában az istent térben kiterjedőnek vélték a kozmoszhoz hasonlóan *SVF* II. 1059, 1060. Poszeidóniosz ebben is Platont követi, aki szerint az isten alakatlan létező.

<sup>159</sup> JOÓ fordítása.

<sup>160</sup> JOÓ fordítása.

*A kozmosz alakja: gömb*

F117 Diogenés Laertios, VII. 144.

A Nap ... azonban gömb alakú a kozmoszhoz hasonlóan, ahogyan [ti. Poszeidóniosz] követői mondják.

*Keletkezés és pusztulás*

F96 Areios Didymos, *Epitome*, Fr. 27.

Poszeidóniosz azt állítja, hogy négyféle keletkezés és pusztulás van ... (1) az egyik a részekre osztás (*diaireszisz*), (2) a másik a módosulás (*alloiósizisz*), valamint (3) az összekeveredés (*szünkhüszisz*) és (4) végül az egy egészből leváló felbomlás (*analüszisz*). Poszeidóniosz szerint e négy változás közül a szubsztanciához (2) a módosulás szerinti változás tartozik, míg a másik (1, 2, 4) három a minőségi sajátosságához, ami a szubsztancián megmutatkozik. Ezeknek megfelelően történnek a keletkezések is. A szubsztancia nem nő és nem csökken hozzáadás vagy elvétel által, miként az a számok és mértékek esetében történik, hanem csak módosul. Az individuális értelemben vett minőségei következtében, mint a *Dion* vagy a *Theón* mutatkoznak rajta növekedések és csökkenések. Aztán mindegyik partikuláris létezőnek megmarad keletkezésétől pusztulásáig milyensége, miként a növényekben, élőlényekben és az ehhez hasonló dolgokban benne foglaltatik a növekedés.

*Az egyedi létezőnek két befogadásra alkalmas minősége van*

Az individuális értelemben vett minőségeiről (ti egy létezőnek) azt állítja, hogy két befogadásra alkalmas rész van, az egyik az, ami a szubsztanciának [ti. a mindenség szubsztanciájának] lényegéhez tartozik, a másik pedig az, ami a saját minősége lényegéhez, amit már sokszor mondtam, ez utóbbi az, ami eltűri a növekedést és a csökkenést. Az individuális értelemben vett minőség [ti. az utóbbi] nem azonos az őt körülvevő szubsztanciával, de nem is különbözik tőle, mert azzal azonos, amit a szubsztancián elfoglal; különbözónak kell mondani, mert térben elválasztott, de nem gondolható el a szubsztancia részeként.

F24 Macrobius, *Saturnalia*, I. 23. 7.

A daimónok nevét az istenek nevével kapcsolta össze [ti. Platón *A Phaidroszban*<sup>161</sup>], vagy (i) azért mert az istenek hozzáértők (*daémonesz*), hiszen a jövő ismerői, vagy (ii) azért mert az aitheri szubsztanciából születtek és különülnek el, ahogy Poszeidóniosz is írja *A hőroszokról és daimónokról* című művében; maga a név a felhevülés (*apo tu daiomenon*) kifejezésből származik, égés (*kaiomenon*), vagy az elkülönítés (*meridzomenon*) jelentésben.

*Zeusz, természet, fatum*

F103 Aetios, *Placita*, I. 28. 5.

Poszeidóniosz szerint Zeusztól harmadik [ti. a *fatum*]: az első ugyanis Zeusz, a második a természet és a harmadik a *fatum*.

---

<sup>161</sup> PLATÓN: *Phaidrosz*, 246e.

F107 Cicero, *De Divinatione*, I. 125.

Először is úgy tűnik számomra, hogy Poszeidóniosz azt állította, az isten, akiről eleget szoltunk, a sors és a természet összes történése nyomon követhető a jóslás módszerével.

*Kozmosz, ész, gondviselés*

F21 Diogenés Laertios, VII. 138.

A kozmoszt az ész és a gondviselés kormányozza, mint Khrüszipposz *A gondviselésről* ötödik és Poszeidóniosz *Az istenekről* harmadik<sup>162</sup> könyvében írja – mégpedig, olyanformán, hogy összes részét áthatja az ész, miként bennünket a lelkünk. Némely részeit azonban inkább, másokat pedig kevésbé jár át. (139) Vannak ugyanis olyan részek – esetünkben a csontok és az idegek ilyenek –, amelyeket tőlük különböző készségként hat át; másokat pedig – esetünkben<sup>163</sup> a vezérlő lélekrész ilyen – észként.

F13 Diogenés Laertios, VII. 142.

A kozmosz keletkezéséről és pusztulásáról Zénón *A mindenségről* című művében szól, Khrüszipposz a *Fizika* első könyvében, Poszeidóniosz *A kozmoszról* első könyvében; beszél róla Kleanthész is és Antipatrosz *A kozmoszról*ban.<sup>164</sup>

Poszeidóniosz princípiumtana alapján már számíthatunk arra, hogy a mindenség és a kozmosz működésével kapcsolatos nézeteit tekintve szintén felbukkannak eltérések elődei tanításaihoz képest, ám első lépésben azt javaslom, hogy vizsgáljuk meg a kimutatható egyezéseket. A kozmosz egy, lelkes lehelet (F4), gondolkodó (F99a) élőlény *zoon ara ho kosmosz empszükhon*, érző élőlény. A mindenséget nem jellemzi a keletkezés és pusztulás, növekedés és csökkenés, de helyet ad a keletkezés és pusztulás világának: a kozmosznak, és úgy vélem, e tekintetben nyilvánvaló, hogy nem tér el a korai sztoa hagyományától (F13).

„A szubsztancia nem nő és nem csökken hozzáadás vagy elvétel által, miként az a számok és mértékek esetében történik, hanem csak módosul. Az individuális értelemben vett minőségei következtében, mint akár a *Dion* és a *Theón*, mutatkoznak rajta növekedések és csökkenések” (F96).

A szubsztancia helye a dolgoknak, és ez utóbbiakra már jellemző lesz a keletkezés és pusztulás, a növekedés és csökkenés. Areiosz Didümosz tudósítása alapján az individuális dolgok minőségi szempontok szerint két befogadásra alkalmas részt bírnak: az egyik a mindenség szubsztanciájának lényegéhez tartozik, a másik pedig az, ami saját minősége lényegéhez. Ez utóbbi az, ami eltűri a növekedést és a csökkenést (F96). Az egyedi létező két minőséget bír tehát, egyfelől a szubsztancia lényegéhez tartozó befogadásra alkalmas részt, másfelől a saját minőségét adó részt, ami a keletkezés és

---

<sup>162</sup> Néhány kiadás a tizenharmadik könyvet említi.

<sup>163</sup> A sztoikusokról beszél általában – olvasatom szerint Poszeidóniosz nem állította, hogy a léleknek vezérlő része volna.

<sup>164</sup> Joó M. fordítása.



pusztulás, a növekedés és csökkenés változásait mutatja. Az első minőség szerint a mindenség örök szubsztrátumából részesül, amiben megmutatkozik, a második minősége szerint már a szubsztanciától differenciáltan pusztuló, fizikai létezőként mutatja meg magát egy dolog. A szubsztancia lényegéhez tartozó befogadó minőség szerinti meghatározás egy dolog metafizikai aspektusa, a létező saját minősége szerint történő meghatározása a dolog fizikai és értelmi aspektusa.

A mindenség szubsztanciájának individuális létezőkben történő reprezentációja valójában kettős. Az első minőség a metafizikai, mely minden létező sajátja, a dolgok a mindenség szubsztanciáján foglalnak helyet, ahol az anyag és értelem azonos. A második minőség az egyediesülés: a megjelenő individuális létező differenciálódik, felveszi saját egyediségének jegyeit, ami nem azonos az előbbi metafizikai minőséggel, de mégis mutat azonosságot, hiszen a létezők a mindenség szubsztanciájában bontakoznak ki, de nem úgy, hogy abból egy részt szakítanak maguknak (F96). Minden egyedi létező bírja a mindenség metafizikai aspektusát, de mivel differenciálódott tőle, ezért egy másik minőség is jellemzi, ami a fizikai és értelmi aspektust reprezentálja, de ez utóbbi is valójában a mindenség szubsztanciájának racionális módosulásának eredménye. Minden létező tehát az értelmes anyag egy konkrét megnyilvánulása: a) öröklétű, végtelen a mindenség szubsztanciájának minősége szerint, b) keletkező és pusztuló saját individuális minősége szerint. A mindenség szubsztanciája fizikai jegyekkel le nem írható lét, amelyben az értelem és az anyag nem különül el, a keletkezett dolgok szubsztrátuma, hiszen benne mutatkoznak az gyedi létezők már megformáltan (F101, F96) A partikuláris létezők maguk is mutatnak megfeleltethetőséget a mindenség szubsztanciájával, hiszen helyet kapnak benne, de mivel a szubsztancia módosulásának eredményeként differenciálódnak, ebben rejlik individuális minőségük, ezért rájuk jellemző lesz a csökkenés, növekedés, osztódás, keveredés vagy elmúlás. A mindenség módosulásával magyarázható a létezők közötti racionális rendeződés is, azaz a kozmikus szümpatheia. Ezt a feltevést igazolni látszik a 14-es töredék, kiderül belőle ugyanis, hogy a mindenség szubsztanciájának módosulása következtében jön létre az égbolt, a föld és a természet szerkezete, az isteni és emberi, valamint a keletkezett dolgok összessége, vagyis a kozmosz. Fontos kiemelni, hogy a módosulás nem teremtőaktus, hanem rendeződés. Az egyetlen szubsztancia két attribútummal rendelkezik, a szubsztancia lényegi minőségeként: forma/értelem és anyag/kiterjedés, amelyek csak gondolati különbséget mutatnak, reálisan azonosak. A szubsztancia módosulásainak következtében differenciálódás történik és megjelennek az elemi világ létezői, amelyek esetében a két aspektus már elkülönítetten is megmutatkozik, így ezeket a létezőket jellemzi a keletkezés és a pusztulás, ekkor beszélünk fizikai aspektusról. A partikuláris létezők ugyanakkor

rendelkeznek a mindenség szubsztanciájának lényegi minőségével, hiszen a mindenségben kapnak helyet, de amint helyet nyernek a két aspektus már el is különül, minden egyedi létező rendelkezik ugyanis elkülönült formával, és individuális minőséggel. Hogy a dolgok milyen módon testesülnek meg a fizikai világban az a racionális aspektus alapján érthető meg, ami nem más, mint a *fatum*, a gondviselés vagyis a kozmikus szümpatheia (F100, F101, F103).<sup>165</sup>

Feltétlenül szólnunk kell még a vázolt metafizikai sík összeegyeztethetőségéről az ekpürószisz tannal. A kutatók e kérdésben is eltérő álláspontot képviselnek. Való igaz, nincs erre vonatkozó explicit szövegünk, így ez esetben is az interpretálás meggyőző ereje döntheti el, ki járhat közelebb az igazsághoz. L. Edelstein ebben is eretneknek titulálja Poszeidónioszt, olvasata szerint rendszerében a kozmosz örökké élő létező, melyre nem jellemző az elmúlás, vagy a pusztulás.<sup>166</sup> Erre a következtetésre csak úgy juthat, hogy nem tesz különbséget a mindenség és a kozmosz között, vagyis ebben is eretneknek állítja be a filozófust, hiszen e megkülönböztetés általános sztoikus tan.<sup>167</sup> A kozmosz öröklétének felvetését a 96-os töredékből ismert, a keletkezések és pusztulások osztályozásának tanával támasztja alá, amely szerint a mindenség szubsztanciája nem osztódik, oldódik, hanem módosul. Edelstein azonban tévesen értelmezi a töredéket, a módosulás ugyanis nem a kozmosz, hanem a mindenség sajátja. A félreértés oka az lehet, hogy a módosulást a kozmosz világgézésére használt terminusaként azonosítja, pedig a módosulás nem terminus technikusa az ekpürószisznak.<sup>168</sup> A világgézt a *dialüszisz* kifejezéssel szokták jelölni, és ez nem is szerepel Areios Didymos szövegében. Ez alapján úgy vélem L. Edelstein elhamarkodottan vonja le a következtetést, amikor kijelenteni, hogy Poszeidóniosz tagadja az ekpürószisz elméletet.

Kiddel viszont egyetérték abban, hogy az ekpürószisz kapcsán nem tér el a sztoikus hagyománytól.<sup>169</sup> A *dialüszisz* kifejezés használata, a kozmoszon kívüli űr véges meghatározásával kapcsolatos fragmentumban jelenik meg, és ott a kontextus egyértelműen a világgézésre utal. Véleményem szerint Poszeidóniosz nem tagadja a kozmikus újjászületés tanát és ezt a

---

<sup>165</sup> Az egyetlen szubsztanciát és módosulásának következményeit lásd e fejezet végén található ábrán és összegző táblázaton.

<sup>166</sup> EDELSTEIN: *The Philosophical System of Posidonius*, 294.

<sup>167</sup> *SVF* II 524, 525.

<sup>168</sup> Az ekpürószisz elmélet közismert sztoikus tan a kozmosz végtelen újjászületéséről. *SVF* I 95; *SVF* II 413, 503, 524, 539, 543, 609, 619.

<sup>169</sup> A *dialüszisz* használata is óvatosságra int, hiszen a doxográfiai hagyományból tudjuk, hogy az a kozmosz feloldódására utaló terminus: *SVF* II 413. Arról nem is beszélve, hogy további fejtörést okozhat, ha Poszeidóniosz nem a kozmosz feloldódásáról szólna. Nyilvánvalóan, csak az ekpürósziszkor végbemenő feloldódásra gondolhattott. Hasonló véleményt fogalmaz meg KIDD is. In KIDD: *The Commentary*, 394.

princípiumtan is alátámasztja, hiszen a mindenség szubsztanciája nem keletkezik és pusztul, de abba változik, módosul amivé akar (F92). A kozmosz, mivel a mindenség szubsztanciájának módosulása, nem azonos azzal, hanem csak a modusa, nem is lehet keletkezetlen és pusztulatlan, és Poszeidóniosz pontosan ezt állítja. Edelsteint talán az vezethette félre, hogy nem érzekelte a mindenség és a kozmosz különbözőségét Poszeidóniosz esetében, de a tudósítások pontatlan megfogalmazása is félrevihette értelmezését, ugyanis az általam is közölt fragmentumokban a kozmosz jegyeinek leírását adó kifejezések könnyen összetéveszthetők a mindenség szubsztanciájának leírásakor használatos terminusokkal.

A kozmikus szümpatheia nem eredendően poszeidónioszi találmány, hiszen a kozmosz racionális rendeződésének gondolata közismert sztoikus dogma,<sup>170</sup> csak hogy ettől Poszeidóniosz kissé eltér ismét pontosító, korrigáló törekvésének engedve teret. Poszeidóniosz filozófiai rendszerében az univerzum részei között kibontakozó egyensúly különösen fontos szerepet kap metafizikai, racionális és fizikai síkon egyaránt. A korábbiakban tisztáztuk, hogy a kozmosz: egy, isteni, gondolkodó, keletkező és pusztuló, valamint, hogy a benne mutatkozó történések racionális magyarázattal bírnak a mindenség szubsztanciájának módosulásaként, de arról még nem esett elég szó, hogy a partikuláris létezők között milyen kapcsolatot tételezhetünk, vagyis a kozmikus szümpatheiról.

A kozmoszban helyet kapó létezők minőségéről és egymáshoz való viszonyáról egy Aetiosznál (F103) és egy Cicerónál (F107) fennmaradt töredék alapján lehet következtetni. Aetios tudósításából, mintha az derülne ki, hogy Poszeidóniosz a létezők közti összhangot a dolgok hierarchikus rendeződésével indokolja: az isten (*Diosz*) a természet (*phüszisz*) és a *fatum* (*heimarmené*) hármasság szerint: „Poszeidóniosz szerint Zeusztól harmadik [ti. a *fatum*]: az első ugyanis Zeusz, a második a természet és a harmadik a *fatum*.” (F103) Cicero a *De divinatione*-ben már egy értelmezéssel is megtoldja Poszeidóniosz tanát: „Először is úgy tűnik számomra, hogy Poszeidóniosz azt állította, az isten, akiről eleget szoltunk, a sors és a természet összes történése nyomon követhető a jóslás módszerével” (F107). Ebből az derül ki, hogy a hármas hierarchiát Cicero értelmezése alapján Poszeidóniosz a jóslással igazolja. Adódik a kérdés, hogy vajon ténylegesen hierarchikus rendeződésről van-e szó. A fent ismertetett hármas hierarchia széles érdeklődésnek örvendett az utóbbi évtizedek szakirodalmában, ezért néhány értelmezést érdemesnek tartok röviden bemutatni. Az itt soron következő tekintélyek mindegyike a jóslással hozza összefüggésbe a hármasságot, de nézetem szerint a három szint nem utal hierarchikus

<sup>170</sup>A kozmosz egysége és részei közti harmonikus kapcsolat tételezése a korai sztoának is sajátja. *SVF* II 534, 546, 549, 1209. 1027.

rendeződsre, miként az Poszeidóniosz princípiumtanával is alátámasztható. A következőkben Edelstein, Rist, Graeser és Dragona–Monachou interpretációit ismertetem, majd saját olvasatom vázolom.

L. Edelstein feltételezése szerint Poszeidóniosznál a három fogalom: Zeus, természet, *fatum* három különböző szubsztanciát jelöl.<sup>171</sup> Az első a gondolkodó isten, a világot kormányozó, gondviselő szubsztancia, ami a kozmoszal azonos, a második a lélek, amely azonos a természet szubsztanciájával, míg a harmadik, a *fatum* az anyag szubsztanciájának felel meg. Az értelem, lélek, anyag szubsztanciák hierarchiájában az univerzum alkotóelemeit ismeri fel és Edelstein ebben látja a legnagyobb mértékű eltérést a korai sztoától. Meglátása szerint Poszeidóniosz valójában itt platóni, illetve arisztotelészi kiindulópontokból építkezik.<sup>172</sup> Ezt azért is tartom furcsának és ellentmondásosnak, mert a princípiumok elemzésekor még amellettt érvelt, hogy az aktív princípium, az isten nem lehet azonos az arisztotelészi *primum mobilé*vel, mivel az nem immanensen van jelen a világban, de ez esetben viszont, az első szubsztanciát éppen *primum mobile*ként írja le.<sup>173</sup> A platóni modelltől való levezetését sem tartom helyesnek, mivel Platón alkotó, teremtő istenről beszél, és szintén a princípiumok elemzésnél Edelstein még azt állítja, hogy Poszeidóniosz istene nem teremtő minőséggel tevékenykedik, hanem kormányzással, ez alapján tehát ki kellett volna zárnia a platóni kiindulópontot is. Edelstein maga is érzi ezt a kis ellentmondást, ezért Poszeidóniosz istenségét a világlélekkel azonosítja, kivédi ezzel teremtő minőségét. Poszeidóniosz monisztikus metafizikájával, amit Edelstein is elfogad, úgy vélem összeegyeztethetetlennek tűnik a három egymásra épülő szubsztancia gondolata. A felsorolt ellentmondásos érvek ellenére Edelstein a kozmosz értelmét, lelkét és anyagát három egymásra épülő szubsztanciákként határozza meg.

Rist<sup>174</sup> interpretációja szerint a Zeus, természet, *fatum* hierarchikus sor különböző realitások fizikai és testi jellegére utalhat.<sup>175</sup> Véleménye szerint az istenség és a természet szétválasztása eredeti poszeidónioszi gondolat, mivel ezzel eltér a régi sztoikusoktól, akik az istenséget azonosították a természettel. Rist így az istenséget az aktív princípium reprezentálójaként értelmezi és helyesnek véli Edelstein elgondolását, miszerint az istenség azonos a világlélekkel, az égbolttal, ami valójában az aithér, vagyis a

---

<sup>171</sup> EDELSTEIN: *The Philosophical System of Posidonius*, 293.

<sup>172</sup> I. m. 294.

<sup>173</sup> I. m. 291. Edelstein az első szubsztanciát a kozmoszt körülölelő ötödik elemmel azonosítja, az aithérrel, ezt a kozmosz világléleként definiálja, az individuális lelkek belőle nyerik létüket.

<sup>174</sup> RIST, J. M.: *Stoic Philosophy*. Cambridge: 1969, 201-211.

<sup>175</sup> I. m. 202.

kozmosz isteni, gondolkodó határa.<sup>176</sup> Ez utóbbira a Macrobiusnál található daimón név etimológiájával foglalkozó töredék alapján következtet: „A daimónok nevét az istenek nevével kapcsolta össze .... azért mert az aithéri szubsztanciából születtek és különülnek el, ahogy Poszeidóniosz is írja ...” (F24). Tovább elemezve a hármas hierarchiát, Rist a második entitást, a természetet azonosítja a passzív princípiummal, a meghatározatlan anyaggal. Rist megfajtása végül is a következőképpen összegezhető: az első entitás Zeusz, a világ értelmes lelke, a második a világ anyaga, a természet, és végül meglepő módon a harmadik entitást azonosítja a platóni szükségszerűséggel (*planómené aitia*).<sup>177</sup> Rist interpretációját I. G. Kidd a 103-as töredékhez írt kommentárjában elveti, mivel eléggé szokatlan, mondhatni megalapozatlan módon a hierarchia harmadik lépcsőjét azonosítja egy platóni és nem poszeidónioszi eredetű tannal.<sup>178</sup>

Graeser megfajtása Edelstein és Rist sikertelen próbálkozásai után már elfogadhatóbbnak tűnik.<sup>179</sup> Véleménye szerint nem szubsztanciális hierarchiáról van szó, hanem Poszeidóniosz jóslással kapcsolatos nézetéről<sup>180</sup> (F103). Ezt alátámasztja a 107-es fragmentum is, amely Cicero *De vinatione*-jából való. Graeser a jóslás tudományként történő meghatározásnak egyik lehetséges megerősítését véli felismerni a töredékben. Ez az interpretációs lehetőség eredetileg M. Laffranqueé, aki a *De divinatione* első könyve alapján három különböző jóslásfajtaként értelmezi a poszeidónioszi Zeusz, természet, *fatum* hármasságot. Az első jóslástípus az istennel való közvetlen kapcsolatra épít, a második a természet dolgainak kifürkészésére és végül a harmadik a *fatum* erejére. Ez utóbbit nevezi M. Laffranque tudományos jóslásnak.<sup>181</sup> Megoldása elfogadhatónak tűnik, habár egyetlen szöveghely sem támasztja alá. Ezért az ő olvasatát is el kell vetnünk, miként azt Graeser is megteszi, aki abban egyetért Laffranque-kal, hogy a jóslás tudományok közé való emelésének érve sejtethető a Cicero részletben (F103). Graeser Laffranque felvetését felhasználva végül arra az álláspontra jut, hogy Poszeidóniosz valószínűleg a jóslást tudományként való elismertetésére törekedett. Az istenség a teológiát szimbolizálja, a természet, a prognosztizálás módszerét alkalmazó tudományt a *fatum* pedig magát a jóslást, mint tudományt. Ezt Poszeidóniosz jóslással kapcsolatos töredékeivel is igazolhatónak is véli. Megvédeni látszik felvetését, az a tény, hogy

<sup>176</sup> RIST olvasata szerint Poszeidóniosznál a világlélek a mindenség ideája, ezt Proklosz *In Euclidis elemneta* 141, 8-11 alapján és a vitatott eredetű Poszeidóniosz *Timaiosz*-kommentár alapján állítja.

<sup>177</sup> RIST: *Stoic Philosophy*, 203.

<sup>178</sup> KIDD: *The Commentary*, 416.

<sup>179</sup> GRAESER A.: *Plotinus and the Stoics*, Leiden, 1972. 110.

<sup>180</sup> I. m.

<sup>181</sup> Marie Laffranque álláspontját Graeser ismerteti. In GRAESER, *Plotinus and the Stoics*, 344-364.

Poszeidóniosz rendszerében a jóslás valóban fontos szerepet kap, több művet is írt a témában: *Peri mantikész*,<sup>182</sup> *Peri theón*.

A három fogalom (F103) fentiektől kissé eltérő elemzését kapjuk M. Dragona–Monachou egyik tanulmányában.<sup>183</sup> Dragona–Monachou szerint a gondviselés három különböző megnyilvánulásáról és ezek létének bizonyításáról lehet szó. Az istenség bizonyítéka annak, hogy a világ bölcsesség által vezérelt; a természet fogalma arra utal, hogy minden a természet uralma alatt áll, hiszen az univerzum az első okokból lett teremtve; a *fatum* isten létének további bizonyítéka: ha isten létezik, úgy a jóslás minden formája igaz.<sup>184</sup> Dragona végkövetkeztetése szintén az, hogy Poszeidóniosz a jóslást tudományként kívánja definiálni. A hierarchiának nem tulajdonít különösebb jelentőséget, mivel a természet és a *fatum* között szoros kölcsönhatást vél felismerni. A természetet a mindenség házaként értelmezi, amelyet egy kohéziós erő, a *fatum* tart össze, összefüggést teremtve a jelenlévő dolgok és a jövőben bekövetkező események között.<sup>185</sup> Dragona–Monachou értelmezése talán leginkább Graeserre elemzését követi, miszerint a furcsán egymás mellett álló fogalmak valójában egy a jóslást tudományként történő érv részét képezhetik.

Véleményem szerint sem a jóslás fajtáiról, mint Laffranque véli, sem a jóslás tudományáról, miként Graeser és Dragona–Monachou állítja, sem egyazon realitás különböző erőiről, mint Rist gondolja, sem pedig három szubsztancia megnevezéséről, amely Edelstein álláspontja, nem beszélhetünk az isten, természet és *fatum* fogalmak összekapcsolás esetében (F103).

A hármasság felfejtésében Poszeidóniosz princípiumtana lehet segítségünkre. Világszemlélete, panteizmusa tükröződik a Zeusz, természet, *fatum* szerint történő rendeződésben. Az istenség, a mindenség szubsztanciája, mely forma és minőség nélküli, vagyis a két princípiumot magában hordozó létalap, amely tiszta, keletkezés és pusztulás nem jellemzi (F92) és csupán metafizikai síkon történhet definiálása. A természet az elemi létezők, a keletkezés és pusztulás szintjén bontakozik ki, amelyre már jellemző a minőségi változás, a keletkezés és pusztulás, a szertefoszlás (F96, F13), de átjárja az istenség, kinek székhelye a föld, a víz, a levegő és az égbolt, (F100) mindennek tiszta megnyilvánulása, a *fatum*, a természetben megmutatkozó dolgok közti összefüggés manifesztuma, a kozmikus szümpatheia (F23, F21). A *fatum* segítségével a jövőbeli dolgokra is lehet következtetni, és általa lehetséges a talán különösnek tűnő dolgok elfogadása is, a gondviselő kormányzás, a kozmosz önmagát organizáló működésnek a manifesztuma. A

<sup>182</sup> F26 Cicero, *De divinatione*, I. 6; F27 DIOGENÉS VII. 149.

<sup>183</sup> DRAGONA — MONACHOU, M.: *Posidonius' hierarchy between god, fate and nature and Cicero's De Divinatione*, 286-301.

<sup>184</sup> I. m. 294-301.

<sup>185</sup> I. m. 295.

*fatum* erejénél fogva érthetővé válik, hogy harmonikus módon és racionálisan zajlanak az események a kozmoszban, ezért minden eseménynek, történésnek meg lesz a maga racionális oka. A kozmosz, gondolkodó és lelkes, érző, létező, racionális jellegét pedig a *fatum* ereje jeleníti meg (F21), ha tetszik, a kozmosz gondolkodó voltának bizonyítéka a *fatum* (F99a). Ez teljes mértékben összhangot mutat Poszeidóniosz egész filozófiai rendszerével, egyfelől metafizikájával, másfelől módszerével, az aitiológiával, vagyis a mindennek racionális okát kereső szemléletével (F32).

A poszeidónioszi hármasság a mindenség metafizikai, fizikai és értelmi aspektusának kifejeződése, a legtisztább panteista megfogalmazás. Az istenség nem teremtő, hanem kormányzó, értelemével, gondviseléssel irányítja a világot, amelyben immanensen foglal helyet, székhelye az elemi világ (F102, F21).

A kozmikus szümpatheia Poszeidóniosz filozófiájában nem a kozmosz részeinek hierarchikus rend szerint történő kibontakozásáról szóló tan, mint azt általában feltételezték inkább a kozmosz racionális működésének elmélete. A kozmikus szümpatheia a mindenség részei közti ok-okozati összefüggések szigorú rendeződését reprezentálja. Az istenség nem irányító, teremtő, hanem rendező elv, organizáló, eme rendeződést jelenti a kozmikus szümpatheia terminus. Ennek a tannak a fontossága abban rejlik, hogy a létezők autonóm minősége metafizikai szinten nyer igazolást, mégpedig úgy, hogy a determinizmus hagyományos sztoikus dogmája nem válik fölöslegessé. A megmutatkozó létezők nem kreálmányok, hanem önálló módon bontakoznak ki a szubsztancián, vagyis a létezők megszületését nem „tervezi meg” a mindenség szubsztanciája, nem gondolja el, egyszerűen hagyja azok megjelenését magán. A metafizikai aspektus szemszögéből minden létező szabad és egyenlő, a fizikai aspektus szempontjából viszont determinált, mert a *fatum* irányít mindent. Poszeidóniosz *fatum* alatt az ok-okozati összefüggések törvényszerűségét érti, vagyis az adott eseményekből való helyes előrelátást, gondviselést, a kauzalitást, a jóslást. „Poszeidóniosz azt állította, az istentől, akiről eleget szóltunk, a *fatum*tól és a természettől való egész hatás nyomon követhető a jóslás módszerével” (F107).

### 2.1.3. A lélekről

A részletek ismertetése előtt indokoltnak tartom egy rövid összefoglaló közzétételét a sztoikus lélektan és Poszeidóniosz elgondolásainak azonos jegyeiről és különbözőségeiről. A sztoa egyöntetűen tüzes lehetnek definiálja az individuális lelket, amely ún. logoszcspirákból fejlődik ki. Akad olyan szöveghely, mely szerint nyolc fő része van a léleknek, legfőbb része a vezérlő lélekrész, a hégemonikon ez irányítja az összes többi, az öt érzékszerv, a beszéd és a szaporodás működéséért felelő lélekrészeket. A

lélek testi minőséggel való rendelkezést is állítják, ami szintén metafizikájukból következethető ki, aztán állítják, hogy a lélek nem bír örökléttel, és egyesek közülük azt valószínűsítik, hogy a világegésekkor elpusztul. Az individuális lélek mellett megnevezik a kozmoszt irányító „világlelket” is, amely gondviselésként manifesztálódik a kozmosz életében, talán az aktív *pricipium*mal lehet azonosítani, ami megformálja a passzív anyagot. A bennünk lakozó individuális lélekről azt tartják, hogy hasonló a kozmoszt irányító lélekhez, amely tökéletes és isteni, nem fér hozzá irracionális, ebből tehát következik, hogy az individuális lélekhez sem. A sztoikus metafizikával összhangban a lélek kizárólag racionális minőséggel rendelkezhet, így az értelemellenes mozgások okaként is a lélek racionális képességét nevezik meg.

Poszeidóniosz miként azt a metafizika kapcsán is tapasztalhattuk pontosítani fogja a fenti elgondolásokat. Megtartja a lélek tüzes leheletként való értelmezését, testi minőségének elismerést és pusztuló jellegét, de nem fogadja el a kizárólag racionális minőséggel való rendelkezésének feltevését. Elismeri Platón és Arisztotelész lélektanának azon részét, miszerint a lélek rendelkezik irracionális képességekkel, ezzel viszont nyilvánvalóan szembefordul a korábbi sztoikusokkal, elsősorban Khrüszippossal. Arra vonatkozóan nincs adatunk, hogy a világlélekről mit gondol, ennek ellenére L. Edelstein azt valószínűsíti, hogy a kozmoszt határoló aithért tekinthette a kozmoszt vezérlő léleknek, de ez erősen spekulatív következtetés. A töredékek alapján kiderül ugyanis, hogy Poszeidóniosz nem a kozmoszt irányító lélekről, hanem a kozmikus szümpatheiaról beszél racionális rendező erőként, amint azt a kozmikus szümpatheia fejezetben már tisztáztuk.

A következőkben Poszeidóniosz lélektanát ismertetem, különös tekintettel a lélek képességeinek tanára.

#### *Pneuma*

F139 Diogenés Laertios, VII. 157.

A kitioni Zénón, Antipatrosz *A lélekről* című munkájában, valamint Poszeidóniosz is azt állítják, hogy a lélek meleg lehelet (*pneuma enthermon*), mely által képesek vagyunk lélegezni és mozogni.

#### *A lélek a csontokig hatol*

F28a Scholia in Homerum (T), *Ad Iliadem*, XII. 386.

[Ti. Homérosz] véleménye szerint a lélek a csontokat is áthatja, miként azt Poszeidóniosz is állítja *A lélekről* szóló művének harmadik könyvében; Platón szerint a lélek kötélkei a csontok gyökerében találhatók [ti. a velőben].



F28b Eusthathios, *Commentarii ad Homeri Iliadem*, XIII. 386.

A következő sor miszerint: „a vágy elhagyta a csontokat”<sup>186</sup> világossá teszi, hogy az élőlények csontjait áthatja a lelkes lehelet, miként azt a filozófus Poszeidóniosz is mondja *A lélekről* című művében.

F140 Macrobius, *Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I. 14.19.

Platón<sup>187</sup> azt állítja, hogy a lélek lényege, hogy önmozgó, Xenokratész... Arisztotelész..., Püthagorasz ..., Poszeidóniosz szerint a lélek idea [ti. forma].

F149 Achilleus Tatios, *Introductio in Aratum*, 13.

A lelkes szubsztancia élő, ahogy Eudromosz<sup>188</sup> mondja. A tétel, hogy az égitestek élők, sem Anaxagóraszról, sem pedig Démokritosztól *A hatalmas kozmoszról*ban, sem Epikuroszról a *Levél Hérodotoszhoz*ban nem származik, hanem Platónról a *Timaios*ban és Arisztotelészről *Az égboltról* második könyvében, Khrüszipposztól *A gondviselésről és az istenekről*ben való tanítás. Az epikureusok szerint nem léteznek az állatöv alakjai, mivel <nem> testekből állnak össze, a sztoikusok az ellenkezőjét állítják. Poszeidóniosz szerint az epikureusok nem ismerik fel, hogy a lelket nem a test tartja össze, hanem lélek, valahogy úgy amilyen az enyv is, hiszen az enyv önmagát és a rajta kívülit is képes rögzíteni.

#### *A lélek képességei*

F144 Galénosz, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 481, pp. 462. 12–463. 3 M

[Ti. Platón] az *Államban* azt a célt tűzi ki, hogy az igazságossággal és a többi erénnyel foglalkozzon; sorban mindegyiket tárgyalja is; ez elegendő ahhoz, hogy világosan lássuk, három különböző fajtájú képességet határoz meg. Poszeidóniosz ezt átvette; eltávolodott Khrüszipposztól, inkább Arisztotelészt és Platont követte.

#### *A lélek irracionális képességei*

F148 Galénosz, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 467, p. 445. 13–15, 446. 10 M

„A gyermekek számára éppen ez a legjobb nevelés: a lélek érzelemre képes mozgásaira való felkészülés, ez a legcélravezetőbb a lélek értelmes mozgásának megkezdése szempontjából.”... A lélek értelem nélküli képességeiben nem keletkezik semmi tudás...

#### *Forma-e a lélek?*

F141a Plutarchos, *De Animae Procreatione in Timaeo*, 22 (1023B–D)

Poszeidóniosz és az öt követők<sup>189</sup> ellen egyformán lehet kifogást emelni; mert nem nagyon távolodnak el az anyagtól, ellenben elfogadják, hogy „a határ”a „testek esetében osztható”<sup>190</sup> és ezt a „szellemivel” (*noétosz*) egyesítve tekintik a lélek formájának (*idea*), ami mindenfelé

<sup>186</sup> *Íliasz*, XII, 386.

<sup>187</sup> PLATÓN: *Phaidrosz*, 245.

<sup>188</sup> *Dox. Gr.* p. 22.

<sup>189</sup> A szövegrész nem pontos, nem lehet egyértelműen eldönteni, hogy Poszeidónioszsal vagy követőivel kapcsolatban nyilatkozik Plutarchos. Kidd fordítását követtem. KIDD: *The Translations*, 199-200. A töredék filológiai értelmezését lásd KIDD: *The Commentary*, 529-538.

<sup>190</sup> PLATÓN: *Timaios*, 35 a.

kiterjedt, számként áll elő, és harmónia.<sup>191</sup> Aztán meg a mértani formákat az első intelligibilis létezők és az érzékelhető dolgok közé sorolják. Szerintük a lélek az intelligibilis létezők öröklétével rendelkezik, valamint az érzékelhető dolgok hatást elszenvedő képességével, ezért illő hozzá, hogy középen helyezkedjen el. Megfelelnek [ti. Poszeidónioszt követők] arról, hogy az istenség [ti. a *Timaios*ban] a testek határát később, csak miután már megteremtette a lelket, használja az anyag határának tagolására, összeillesztve a háromszögek oldalait. Elég nagy következtelésre vall, ha a lélek forma; a lélek örökmozgó, a forma viszont mozdulatlan; a forma mentes az érzékelhető dolgoktól, a lélek ellenben összekötött a testtel. Ennek megfelelően az istenség viszonya a formához olyan, mint az utánzó viszonya a mintához; a lélekhez való viszonya pedig olyan, mint az alkotó a kész műhöz. Platón a lélek szubsztanciáját nem számban határozza meg, hanem számmal fejezi ki, miként azt már korábban kifejtettem.

F16 Diogenés Laertios, VII. 135.

A felület a test határa, vagy az, aminek hosszúsága és szélessége van, de mélysége nincs. Ugyanezt állítja Poszeidóniosz *Az égi jelenségek* ötödik könyvében, a felület valóságosan és gondolatilag is létezik.

A lélek meghatározásával kapcsolatban Poszeidóniosz nem mutat eltérést a korai sztoikus hagyománytól, hiszen a *pneuma enthermon*ként (F139) való definiálása az individuális léleknek általában elfogadott sztoikus tan.<sup>192</sup> A terminus használata alapján arra is következtethetünk, hogy Poszeidóniosz osztotta azt az ortodox sztoikus nézetet is, miszerint a lélek testi minőséggel rendelkezik,<sup>193</sup> jóllehet erre vonatkozóan konkrét szöveghelyet nem tudunk felmutatni. Diogenész Laertiosz (F139) Zénón és Antipatrosz társaságában nevezi meg Poszeidónioszt, mint aki a lelket meleg leheletként határozza meg, és adódik a kérdés, hogy vajon miért emeli ki e három sztoikust a többi közül, mivel a szöveg további részében Kleantész és Khrüszipposz nézeteit adja elő, de esetükben már az individuális lelkek ekpürósziszkor bekövetkező továbbéléséről beszél. Kleantész szerint a lelkek a világégés bekövetkezéséig életben maradnak, majd feloldódnak, Khrüszipposz szerint az ekpürószisz bekövetkezéséig csak a bölcsek lelke él.<sup>194</sup> Poszeidóniosz neve a szóban forgó szakaszban egyáltalán nem kerül említésre,<sup>195</sup> jóllehet arra következtethetünk, hogy Poszeidóniosz nem utasította el az ekpürószisz elméletet. Visszatérve a pneumáról szóló elmélethez, leszögezhetjük, hogy Poszeidóniosz a lélek meleg leheletként történő definiálásával a

---

<sup>191</sup> Plurakhosz kritikája, hogy az anyagtól nem távolítják el kellő mértékben a lelket. Poszeidóniosz metafizikája tükrében azonban ez helyes állításnak tűnik. A lélek nem az aktív princípium kicsinyített mása, hanem az anyag és a logosz differenciálódása, tehát nem is távolodhat el az anyagtól, mert maga is anyag. A differenciálódás révén beszélnek a lélek testi határáról, ami a szellemivel egyesítve nyilvánul meg, ez a kiterjedt szám a lélek. A töredék valószínűleg a világlelekről és nem az individuális lélekről szól.

<sup>192</sup> *SVF* II 773, 779, 787.

<sup>193</sup> *SVF* I 137; *SVF* II 780, 790-800; *SVF* III 305.

<sup>194</sup> *DIOGENÉS*: VII. 151, 157.

<sup>195</sup> *KIDD: The Commentary*, 526.

hagyományos sztoikus tanhoz kapcsolódik és nagy valószínűséggel a lélek testi minőségként való értelmezésével is. A megegyezést egy Macrobiusnál található jegyzet és egy ismeretlen szerző Homérosz scholionjára való utalása is alátámasztja, miszerint Poszeidóniosz azt állította, hogy a lélek a csontokat is átjárja (F28a, b), hiszen általános sztoikus tan, hogy a pneuma átjárja a testet, miként a kozmosz lelke a világot, mindenhol, minden létezőben jelen van.<sup>196</sup> A mindent átható pneuma azonban nem minden létezőben jelenik meg egyforma intenzitással a hagyományos sztoikus doktrína szerint, a létezőkben csak akkor képződik élet, ha a pneuma bizonyos feszültséggel bír.<sup>197</sup> Ez alapján attól függően, hogy a pneuma miként jelenik meg, beszélhetünk növényekről, állatokról vagy emberi létezőkről.<sup>198</sup> Mielőtt tovább haladnánk egy apró eltérésre is utalnék, Poszeidóniosz nem beszél a kozmoszt átható világlélekről, esetében az egyedi létezők nem részesülnek inkább vagy kevésbé az aktív princípiumból, mint az a korai sztoikusoknál feltételezhető, a mindenség modusaiként értelmezhetők. Macrobiusnál Poszeidóniosz neve nem a sztoikusok társaságában, hanem Platón neve mellett kerül említésre, aki a *Timaios*ban<sup>199</sup> arról beszél, hogy a lélek a velőben is jelen van, így tartja össze a testet (F141a). Úgy tűnik, bár a világlélek platóni elgondolását nem, de ezt Poszeidóniosz követi, hiszen azt állítja *A lélekről* című művében, hogy „az élőlények csontjait áthatja a lelkes lehelet” (F28b). A felvetés egyáltalán nem meglepő, hiszen a sztoikusok követik Platón tanát a testben lokálisan elhelyezkedő lélekrészekről.<sup>200</sup> Nos, ebben ismét eltérni látszik Poszeidóniosz elődeitől. Véleményem szerint Poszeidóniosz estében nem lehet szó lokalizálható lélekrészekről. A pneuma a test egészét áthatja, nincsenek részei így azok nem is lokalizálhatók a test különböző részeiben, így nem is beszélhetünk kitüntetett lélekrészeiről sem, vagyis vezérlő lélekrészeiről, amely irányítaná a többi rész. A pneuma, a lélek különböző képességeit működteti: a gondolkodást, a vágyat és az indulat képességét. Nincs arra vonatkozó adatunk, hogy az embert összetett létezőnek, testből és lélekből előállónak tartaná, ezért talán azt a meglepő elgondolást sejteti, hogy nem is vallotta azt. Az ember racionális testként bontakozik ki, a lélek határa pedig éppen testhatár lehet, a pneuma csontokig való hatolás felvetéséből és a minden egyedi létezőnek testhatárát meghatározó elgondolásából lehet erre következtetni (F16, F28a, F28b).

<sup>196</sup> SVF II 458, 393, 802.

<sup>197</sup> SVF II 311.

<sup>198</sup> SVF II 714-716. A hagyományos sztoikus pneumatant lásd: LONG — SEDLEY, D.: *The Hellenistic Philosophers*, 285-287.

<sup>199</sup> PLATÓN: *Timaios*, 73b.

<sup>200</sup> A sztoikusok nyolc lélekrészt határoznak meg, amelyek a test különböző területein helyezkednek el. Ezek közül a vezérlő lélekrész kitüntetett szerepet kap, míg a többi csupán fizikai funkciók működéséért felel. SVF II 827.

Az F149-es töredékben ennél is egyértelműbb érvet találhatunk a lélek egész estét átható minőségéről: „a lélek tartja össze a testeket, például miként az enyv, amely magát és a tőle különböző tárgyat is megköti”. Ugyanezt támasztja alá a korábban már idézett, Diogenész Laertiosznál fennmaradt fragmentum is, amelyből kiderül, hogy a mindenséget kormányzó, gondviselő ész átjárja a kozmosz egészét, egyes részeit inkább más részeit kevésbé, de az emberi létezők esetében egészen a csontokig, inakig hatol. Ez pedig rendhagyó sztoikus megközelítés. A sztoa a lélek jelenlétét ugyan kiterjesztette az egész testre,<sup>201</sup> de nem állítja annak kohéziós funkcióját,<sup>202</sup> miként azt Poszeidóniosz esetében tapasztalhatjuk.

Edelstein felvetése szerint Poszeidóniosz lelket a csillagoknak, amelyeket ő daimónoknak nevez, az embereknek, az állatoknak és a növényeknek tulajdonít, mivel a lélek eredendő funkciója, azaz összetartó ereje ezen létezők esetében nyilvánul meg, ellenben a sziklákban és egyéb fizikai entitásokban nem mutatkozik meg. Ez utóbbi létezőket a kozmikus szümpatheia irányítja, mivel nem rendelkeznek individuális lélekkel.<sup>203</sup> Ez összhangban van a poszeidónioszi eszkatológiával és metafizikával, hiszen azok a létezők, amelyek nem rendelkeznek individuális lélekkel, az istenség, vagyis a mindenség legtávolabbi modusaiként értelmezhetők.

Poszeidóniosz lélekfilozófiája egy ponton megkérdőjelezhetetlen eltérést mutat az általános sztoikus tanokhoz képest. Galénosz tudósításai alapján a középsztoikus önálló álláspontot képvisel azzal, hogy a lélek képességei közé az irracionális funkciót is felveszi (F148). A régi sztoa szerint a lélek csupán racionális képességekkel rendelkezhet, mivel az individuális lélek a kozmoszt irányító istenséghez hasonlóan értelem nélküli minőséggel nem rendelkezhet, csakhogy ezáltal az értelemellenes mozgások okát is racionális mozzanattal kell indokolniuk, ami ellentmondás. Poszeidóniosz rendszerében az irracionális képességek elismerése lényeges, ugyanis a lélek szenvedélyeinek okát e képességekkel összefüggésben határozza meg. Galénosz tudósításai alapján a képességek tanát a platóni hagyományból kölcsönzi (F144). Platón az *Allamban*<sup>204</sup> a vágy, az indulat és gondolkodó képességét határozza meg, közülük egyedül a gondolkodást minősíti értelmesnek, a többit értelem nélkülinek. Galénosz azt sugallja, hogy Poszeidóniosz Platón képességtanát maximálisan követi a hagyományos sztoikus képességtannal szemben, mégpedig a szenvedélyek okának helyes definiálása végett. Khrüszipposz a szenvedélyek okát a lélek tisztán értelmes volta miatt az értelemmel indokolta, annak ellenére, hogy a szenvedélyek értelem nélküli mozgások formájában mutatkoznak a lélekben. Khrüszipposz ellentmondásos

---

<sup>201</sup> SVF II. 836.

<sup>202</sup> A sztoikusok nem osztották ezt a nézetet. SVF I 158; SVF II. 458, 1013.

<sup>203</sup> EDELSTEIN: *The Philosophical System of Posidonius*, 299-300.

<sup>204</sup> PLATÓN: *Allam*, 580d 9-581a.

érvelésének oka, hogy a lélek irracionális képességeinek lehetőségét is kizárja. Poszeidóniosz ezen a ponton is helyesbíti a korai sztoikus hagyományt, azzal, hogy elismeri a lélek irracionális képességeit a szenvedély eredendő okával összefüggésében. A két sztoikus vitájáról szóló galénoszi interpretáció hitelességének kérdése megosztja a filológusokat. Edelstein, Reinhardt, Pohlenz és Kidd elismerik, ellenben Gill, Cooper és Sorabji szkeptikusan fogadják Galénosz interpretációját. Az utóbbi időben napvilágot látott kutatásokban ugyanis felmerült az az elképzelés, hogy Galénosz saját platonista érveit kívánta megerősíteni egy platonistaként feltüntetett sztoikus bölcs elgondolásai révén.

Nagyon izgalmas kérdést vet fel egy Plutarkhosznál fennmaradt részlet, amelyben Poszeidóniosz követői a lélek összetett minőségét állítják az intelligibilis létezők és az érzékelhető testek hatását elszenvedő képességéből (F141a) Plutarkhosz értelmezése alapján itt valószínűleg a világlélekről lehet szó. Szkeptikusan nyilatkozik a világlélek formaként történő definiálást illetően, hiszen Platón *Timaios*hoz írt kommentárjában kritizálja Xenokratészt, Krantórt és a Poszeidóniosz követőket, mert véleménye szerint félreértik Platón világlélek definícióját. Xenokratész számmal azonosítja, Karantór kevertnek, az intelligibilis és az érzékelhető elgondolható dolgokból, a Poszeidóniosz követők pedig: „elfogadják, hogy »a határ« a »testek esetében osztható« és ezt a »szellemivel« egyesítve tekintik a lélek formájának, ami mindenfelé kiterjedt, számként áll elő és harmónia” (F141a). Lényegében Plutarkhosz olvasata szerint Poszeidóniosz követői a világlélek forma, vagyis ideaként definiálták. Plutarkhosz téved, mivel ez a megállapítás nincs összhangban a poszeidónioszi princípiumtannal, ugyanis a mindenség szubsztanciája, amely a két princípium egysége, forma és minőség nélküli, vagyis nem rendelkezhet önálló formával. Véleményem szerint a fragmentum értelmezésének egyik lehetséges magyarázata, hogy a szóban forgó tanításban Poszeidóniosz követői nem a világlélekről, hanem az individuális lélek definíciójáról beszélnek, és így a poszeidónioszi princípiumtannal szembeni ellentmondás is kiküszöbölhető.

A mindenségnek nincs lelke, semmilyen formával nem bír, de azzá változik, amivé csak akar, gondolkodó pneuma, nincs alakja, de azzá változik, amivé csak akar. Plutarkhosz valószínűleg félreérti a követőket, akik nem a világlélekről, hanem az individuális lélekről beszélnek. A természet, vagyis az elemek szintjén, a létezők ezen szférájában, az egyedi lélek a többi létezővel együtt a *fatumnak* megfelelően differenciálódik, a mindenség *modus*aként, az individuális lélek így az intelligibilis formák és érzékelhető dolgok minőségeinek keverékeként jelenik meg. „A mértani formákat az első intelligibilis létezők és az érzékelhető dolgok közé sorolják. Szerintük a lélek az intelligibilis létezők öröklétével rendelkezik, valamint az érzékelhető

dolgok hatást elszenvedő képességével, ezért illő hozzá, hogy középen helyezkedjen el” (F141a). Az individuális lélek tehát a töredékünk alapján kevert az intelligibilis, láthatatlan létezőkből és az érzékelhető dolgok hatást elszenvedő minőségéből, vagyis a mértani formákból, ezért lehet szám vagy harmónia. A mértani idomok szintén középen az első szellemi létezők és a szilárd testek között található, ennek pedig az a magyarázata, hogy a mértani testeknek van felületük, amely „valóságosan és gondolatilag is létezik” (F16). Ennek megfelelően arra következtethetünk, hogy a lélek az első szellemi létezők és a hatást elszenvedő dolgok minőségével is rendelkezik, tehát a mértani idomokkal egy kategóriában kell feltételeznünk létüket, a mindenség szubsztanciájának első modusainak egyikeként. Ez lehet az egyetlen magyarázata annak, hogy a lélek a középen az első szellemi létezők és a fizikai létezők között létesül. Plutarkhosz ellenérve akkor volna helytálló, ha valóban a világlélekről volna szó, hiszen az istenség a világlélek megteremtése után teremti meg a testek határát. Plutarkhosz azonban nem veszi figyelembe, hogy Poszeidóniosz és a sztoikusok általában elutasítják Platón démiurgosát,<sup>205</sup> így annak teremtő aktusait is, ennek fényében is nyilvánvaló, hogy Poszeidóniosz és követői az individuális lélekről és nem a világlélekről beszélnek. Plutarkhosz meglátása annyiban helyes, hogy a lélek valóban nem lehet azonos az ideával, mivel a forma mozdulatlan, a lélek pedig örökmozgó, a forma mentes az érzékszervi megismeréstől, a lélek viszont összezárt a testtel. Plutarkhosz azonban pontatlan, mivel Poszeidóniosz követői nem azt állítják, hogy a lélek csak forma, hanem azt, hogy kevert, egyik eleme a forma, a másik az érzékelhető dolgok hatást elszenvedő képessége. Ennek fényében a platóni formák sajátosságai nem is jellemezhetik. Edelman interpretálásával egyet kell értenünk, aki szintén az egyedi lélek meghatározásaként értelmezi a töredéket. Olvasata szerint Poszeidóniosz az individuális lelket formával, ideával azonosította, mégpedig valamiféle matematikai idom formájaként, mivel a mértani testek valóban bírnak határt, kiterjedésük is van, hatást is elszenvedhetnek, hiszen oszthatók. Ennek tükrében a lelket kétdimenziós entitásként írja le, míg a fizikai testet háromdimenziósként, a daimónokat, az első létezőket pedig egydimenziós létezőkként.<sup>206</sup> A megoldás elfogadhatónak tűnik, jóllehet Poszeidóniosz sehol nem említi a létezők hierarchikus rendeződését, arról nem is beszélve, hogy a lélek nem forma, hanem kevert a formából és a matematikai idomokból. Edelman olvasata egybevág Reinhardt értelmezésével, jóllehet Reinhardt megkülönbözteti a világlelket és az individuális lélek kategóriáját, kijelenti, hogy a világlélek halhatatlan, míg az egyedi lélek pusztuló.<sup>207</sup> Reinhardt megállapítása annyiban helyesnek tűnik, hogy az egyedi lélek

<sup>205</sup> LONG — SEDLEY: *The Hellenistic Philosophers*, 319.

<sup>206</sup> EDELSTEIN: *The Philosophical System of Posidonius*, 303.

<sup>207</sup> REINHARDT K.: *Kosmos und Sympathie*, 91.

pusztuló voltát elismeri, hiszen azáltal, hogy a lélek természet szférájában testesül meg, valóban pusztulóként kell feltételeznünk, de a világlelket illetően téved, mivel Poszeidóniosz nem utal a mindenség szubsztanciájának lelkére. A mindenség szubsztanciája, forma és minőség nélküli, de azzá változik, amivé akar, ez lényegi különbség az egyedi létezőkhöz képest, amelyekre már jellemző lesz a keletkezés és pusztulás, így a lélekre is. A mindenség szubsztanciája nem keletkezik vagy pusztul, csupán módosul, ami által különböző létmódosulások jelennek meg benne. Nyilvánvaló tehát, hogy a töredékben nem a világlelek definíciójáról lehet szó. A „mindenfelé kiterjedt” kitétel esetleg megingathatja felvetésemet, hiszen ez inkább a világlelkekre jellemző, de a korábban már tárgyalt F28-as fragmentumból kiderült, hogy a lélek a csontokig hatol, vagyis a testen belül mindenfelé kiterjedt.

Az individuális lélek kevert, az első létezők és a testek fizikai hatást elszenvedő képességéből, így leghatározottabban a mértani idomok sajátosságaival jellemezhető. Ezt valójában csak a poszeidónioszi princípiumtan és eszkatológia fényében érthetjük meg: az első létezők és a fizikai testek szférája között középen található. K. Reinhardt felvetésével egyetértve, valamint a princípiumtan alapján arra következtethetünk, hogy az individuális lélek a pusztulók létezők között található. Sajnos erre vonatkozóan nem maradt fenn egyetlen töredék sem, de nagy valószínűséggel Poszeidóniosz azt a nézetet vallotta, hogy csak a mindenség szubsztanciája, az értelmes anyag halhatatlan, az individuális lélek nem (F141a). Ezzel eltávolodik a platóni hagyománytól, és inkább a Panaitiosz<sup>208</sup> és Arisztotelész,<sup>209</sup> valamint általában a sztoikusok tanítását követi.<sup>210</sup>

Összegzésképpen leszögezhetjük, hogy Poszeidóniosz individuális lélek definíciója szerint a lélek meleg lélegzet, amely a test egészét átjárja, mindenfelé kiterjedt, kevert a formából (idomok) és a fizikai testekre jellemző hatást elszenvedés minőségéből, ezért a Poszeidónioszi eszkatológia szerint is középen helyezkedik el az aithéri létezők és az elemi létezők között, amivel teljes mértékben összhangot mutat a régi sztoa hagyományával. Valószínűleg a világlelek gondolatát elveti, a kozmoszt irányító racionális erőként a kozmikus szümpatheiót ismerve el. Lélekfilozófiájának újdonsága a legmértvadóbb ellentét elődeivel szemben, a lélek irracionális képességeinek tana.

---

<sup>208</sup> CICERO: *Tusculanae Disputationes*, I. 32, 79.

<sup>209</sup> ARISTOTELÉS: *De Anima*. 415b26; *De generatione animalium*, 731 b31.

<sup>210</sup> EDELSTEIN: *The Philosophical System of Posidonius*, 300.

#### 2.1.4. A lélek képességeinek tana

##### *A lélek három képessége*

F142 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 454–5, p. 432. 9–15 M

Léleknek szám szerint három képessége van, amellyel vágyakozunk, indulatba jövünk és gondolkodunk, ezt Poszeidóniosz és Arisztotelész vallja. Hippokratész és Platón tanítása szerint ezek a képességek különböző helyen találhatóak a testen belül, továbbá azt is állítják, hogy lelkünk nemcsak számos képességgel rendelkezik, hanem részekből áll, amelyek különböző természetűek és fajtájúak.

F32 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, VIII. 652–3, pp. 653. 12–654. 3 M

... Ezekkel kapcsolatban az első két könyvhöz írtam [ti. Galénosz] másik hármát, bebizonyítottam bennük, hogy Poszeidóniosz is, aki a sztoikusok közül a legtudósabb (*episztemonikótatosz*) – hiszen a geometria szakértője volt – eltávolodott Khrüszipposztól. Kímutatta *A szenvedélyekről* című művében, hogy három képesség irányít bennünket, a vágyé, az indulaté, valamint az értelemé. Poszeidóniosz állította, hogy ezt a véleményt Kleantész is osztotta.

##### *A képességek nem lélekrészek*

F145 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 493, p. 476. 2–6 M

... nem ebben a könyvben [ti. az ötödikben] vitatjuk meg Arisztotelész és Poszeidóniosz hasonló álláspontját, arról, hogy gondolkodni, vágyódni és indulatba jönni különböző működési funkciók szerint szoktunk, hiszen ezek a funkciók nem formái vagy részei a léleknek, hanem képességei ...

F146 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, VI. 515, p. 501. 7–14 M

Platón<sup>211</sup> szerint [ti. a képességek] (*dünameisz*) a test különböző részein helyezkednek el, továbbá lényegüket tekintve nagymértékben különböznek egymástól, helyesen formáknak és részeknek nevezi. A lélek formáit vagy részeit Arisztotelész és Poszeidóniosz nem alkalmazzák, azt állítják, hogy egyetlen létező<sup>212</sup> képességei, amelynek bázisa szívben található. Khrüszipposz nemcsak, hogy egyetlen területre helyezi az indulatot és a vágyat, de egyetlen képességbe is.

##### *Khrüszipposzal való ellentét*

F33 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 476–7, pp. 456. 14–457. 14–457 11 M

Khrüszipposz nem állítja, hogy a lélek érzelmre képes része más, mint az értelmes rész, szerinte az értelem nélküli élőlények nem bírnak szenvedélyt, jóllehet nyilvánvaló, hogy a

<sup>211</sup> Mivel Platón a *Timaios*szban – 44 d; 69 d 7-70 a 7 – a lélek képességeit a test különböző részein lokalizálta és lényegüket figyelembe véve teljesen különbözőeknek tartotta egymástól, ezért nevezte őket a lélek formáinak és részeinek. Arisztotelész és Poszeidóniosz viszont elvetik a forma és rész megnevezést, a képességek helyét egyesek szerint a szívben határozzák meg. In KIDD: *The Commentary*, 543-44. Ez azonban csak Arisztotelész pszichológiájára igaz. Poszeidóniosz valószínűleg nem lokalizálta a lélek képességeit.

<sup>212</sup> Egyetérték KIDD fordításával, szerinte a *mia uszia* kifejezést ebben az esetben semmiként sem lehet „lényeknek” fordítani, hiszen a képességek, amelyeket magába foglal teljesen különböznek egymástól, nem egyetlen képesség különböző aspektusairól van szó, hanem teljességgel különböző sajátosságokról. KIDD: *The Commentary*, 543.



vágy és az indulat irányítja őket, miként Poszeidóniosz is részletes elemzést ad ezzel kapcsolatban. Azt állítja, hogy az állatok közül a nehézkesen mozogókat, és a növényeket, amelyek összenőnek a sziklákkal vagy valami más ilyesmivel egyedül a vágy irányítja. Az összes többi értelem nélküli élőlény mindkét képességgel rendelkezik: a vágygal és az indulattal. Egyedül csak az ember bír három képességet, ugyanis az értelem képességével is rendelkezik. Poszeidóniosz ezeket igen helyesen adta elő, és mindazt, amit általában *A szenvedélyekről* című művében mondott.

F148 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 467, p. 445. 13–15, 446. 10 M  
... „A gyermekek számára ez a legmegfelelőbb nevelés: a lélek érzelmre fogékony részének felkészítése, hogy legalkalmasabb legyen az értelmes rész az irányításra.” ... A lélek értelem nélküli képességeiben nem keletkezik semmi tudás...

*A lélek irracionális képességei*

F31 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 466–8, pp. 444. 11–448. 2 M  
...Szükségszerű, hogy a lélek értelem nélküli részeinek az erényei is irracionálisak legyenek, és csak az értelmes részé racionális. Így értelemszerűen az előbbiek erényei a képességek, és csak az értelmes részé a tudás. ...

*A lélek értelmes képességéről*

D

... Azt állítja, hogy az értelmes képesség kezdetben kicsi és erőtlén, a tizennegyedik életévre pedig nagy és erős lesz, amikor már illő hozzá az uralkodás és a vezetés. Miként a kocsihajtóhoz is, aki a fogat lovait irányítja, illik, hogy a vágyat és az indulatot vezérelje,<sup>213</sup> hogy azok ne legyenek túlságosan erősek vagy gyengék, gyávák vagy erőszakosak, makacsak vagy teljesen fegyelmetlenek és féktelenek, hanem minden helyzetben kövessék és hallgassanak az értelemre. Az értelem működése és erénye a dolgok természetének ismeretében rejlik, miként a kocsihajtás erénye a kocsihajtás szabályainak az ismeretében.\*A lélek értelem nélküli képességeiben semmiféle tudás nem keletkezik, ahogyan a lovakban sem;\* a lovak erénye, bizonyos értelem nélküli szokásokban nyilvánul meg, a kocsihajtó erénye az eszes irányításban. ...

*A lélek részeiről*

F147 Tertullianus, *De Anima*, 14. 2

A lélek részekből áll: Platón két részre osztotta, Zénón háromra<sup>214</sup> <Arisztotelész> ötre, Panaitiosz hatra, Soranus hétre, Khrüszipposz nyolcra,<sup>215</sup> Apollodórosz<sup>216</sup> kilencre a most működő sztoikusok tizenkettőre; Poszeidóniosz szerint leginkább csak két részre osztható, két terminussal kezdi, a vezérlővel, amit a sztoikusok *hégemonikonnak* neveznek, illetve az értelmessel, amit *logikonnak*, aztán azzal folytatja, hogy tizenhét részét határozza meg a léleknek. Mások a lélek részeinek osztályozását egyéb szempontok alapján végezték el.

---

<sup>213</sup> Platón fogathasonlatáról van szó. *Phaidrosz*: 246 a.

<sup>214</sup> *SVF* I 144.

<sup>215</sup> *SVF* II 876.

<sup>216</sup> *SVF* I 405.

A korábbi fejezetből kiderült, hogy Poszeidóniosz a lélek definícióját tekintve nem mutat eltérést a tradicionális sztoikus lélekképzéstől, különbséget csak a lélek képességeinek meghatározása kapcsán tapasztalhatunk. Az elfordulás olyan mérvadó, hogy Poszeidóniosz lényegében a képességek tanának köszönhetően már első elemzőitől kiívta magának az eretnek sztoikus jelzöt.

Galénosz tudósításai alapján Poszeidóniosz három lélekképességet (*dünameisz*) határoz meg: az indulat, a vágy és az értelem képességét. Galénosz beszámolója szerint ezzel a platóni és arisztotelészi lélekképzéshez tér vissza. Galénosz szóhasználata is arra utal, hogy Platónról kölcsönzött tanításról van szó, ugyanis indulatos, vágyódó és értelmes képességeket nevez meg, e terminológiával pedig Platón *Államában* találkozhatunk<sup>217</sup> (F152, F146). Az azonos terminushasználat lesz Galénosz fő érve Poszeidóniosz platonizmusa mellett. Mivel Galénosz az egyetlen forrásunk e tekintetben, adódik a kérdés, hogy Poszeidóniosz valóban használta-e Platón kifejezéseit. Kétkedésre adhat okot, hogy a szó szerinti idézetek esetében nem találkozunk a platóni terminológiával, csupán Galénosz interpretációs tudósításaiban, így joggal merülhet fel Galénosz hiteltelenségének kérdése. Véleményem szerint Poszeidóniosz nem valószínű, hogy élt Platón terminológiájával, de ezzel nem állítom, hogy Galénosz csak úgy *ad hoc* kitalálta volna Poszeidóniosz korai sztoikus hagyománytól való eltérését a lélek képességeinek tanát illetően,<sup>218</sup> ám ennek tisztázására egy külön fejezetben térek ki a szenvedélyelmélet elemzésekor.

Tény, hogy elismeri a lélekképességeinek irracionális minőségét (F31), de hogy ezzel valóban a platóni, vagy arisztotelészi hagyományhoz tér-e vissza, vagy esetleg saját elméletet dolgoz ki, mintegy helyreigazítva a sztoikus elméletet, első megközelítésben nehezen tisztázható. Galénosz alapján Arisztotelész, de legfőképpen Platón tanaira ismerhetünk. Meglátásom szerint, azonban eredeti poszeidónioszi tanításról lehet szó, amely közel sem akkora mértékben sztoikus ellenes, miként azt Galénosz érzékelteti, miként közel sem annyira platonista, mint azt szintén Galénosz állítja. Megkérdőjelezhetetlen ugyanakkor, hogy Poszeidóniosz a lélek képességeinek definiálásakor három képességet határoz meg: a vágyat, az indulatot és az értelmet, mégpedig a lélek szenvedélyeinek okával összefüggésben Galénosz tudósításai szerint (F142, F32), és ezt fenntartások nélkül el is fogadhatjuk.

A sztoikusok a lélek képességeit tekintve arra következtetnek, hogy a vezérlő lélekrész, az értelem működésével hozható összefüggésbe, ezt megalapozott

<sup>217</sup> PLATÓN: *Állam*, 435 c-d; *Timaios*, 44 d, 69 d 7-70 a 7.

<sup>218</sup> Galénosz hitelességét a témában több kutató is megkérdőjelezte. COOPER J., *Posidonius on Emotion*. In SIHVOLA, J.– ENGBERG-PEDERSEN T. (eds.): *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publisher, 1998.

metafizikai indokkal állíthatják.<sup>219</sup> A hagyományos sztoikus princípiumtan<sup>220</sup> szerint az emberi létezők esetében a lélek az aktív princípium reprezentálója,<sup>221</sup> és mivel az aktív princípium az isten, a logosz, amelyhez nem férhet semmi értelem nélküli minőség, ezért a lélek is kizárólag csak értelmes képességgel bírhat, így annak működései is csak racionális mozzanatokra vezethetők vissza. Az irracionálitást pedig olyanként értelmezik, mint ami nincs összhangban az értelemmel.<sup>222</sup> A 146-os töredék utolsó mondata is ezt igazolja, hiszen Galénosz arról számol be, hogy Khrüszipposz az indulatot és a vágyat egyetlen képességbe helyezi, azaz az értelembe (F146, F33). Ezzel szemben Poszeidóniosz három képességet határoz meg, amelyek közül kettőt a lélek irracionális képességeinek tekint: „Szükségszerű, hogy a lélek értelem nélküli részeinek az erényei is irracionálisak legyenek, és csak az értelmes részé racionális” (F31). Miután egyedül az értelmes képesség erénye a tudás, így a két irracionális képesség erénye és a tudástól különböző kell legyen. Galénosz beszámolója alapján ez utóbbi kettő esetében gyönyör, a jó erőnlét és a győzelem erényére következtethetünk.

A lélek irracionális képességének elismerése a legszembetűnőbb ellentét, amit a korai sztoa hagyományával szembe képvisel, Galénosz ezt helyesen érzékelteti is. A magyarázat az értelem nélküli funkciók bevezetésére, a lélek szenvedélyeinek ellentmondásmentes indoklása. Poszeidóniosz csak így tud számot adni az értelmekkel ellentétes, rossz dolgokra is irányuló mozgásokra, sőt magának a rossznak a jelenlétére is, de ennek tisztázására a dolgozat etikával foglalkozó részében kerül majd sor.

Platón a képességeket a test különböző helyein lokalizálja,<sup>223</sup> Galénosz interpretálásából az derül ki, hogy Poszeidóniosz átveszi ezt a tanítást. Ezen a ponton Galénosz nyilvánvaló csúsztatása is lelepleződik. Ha Poszeidóniosz valóban maximálisan követné Platón pszichológiáját, akkor a terminológia mellett a lélekrészek lokalizálását is vallaná. Ebben viszont eltérés mutatkozik. Galénosz Poszeidóniosz álcázott platonizmusát észrevétlenül gyengítve, arról számol be, hogy Poszeidóniosz nem lélekrészekként, vagy formákként, hanem funkciókként határozta meg a képességeket, és ebben már Arisztotelész követőjeként nevezi meg, ezzel pedig nemcsak a régi sztoától,

<sup>219</sup> LONG a lélek képességeinek tárgyalásakor két funkciót említ az aiszthészit és a *hormét*. Az előbbit többnyire phantasia, azaz benyomásként kell értelmeznünk, az utóbbit a késztetésként. A lélek két fő képessége e két funkcióban rögzíthető, amelyeknek több módosulása is előfordul. LONG: *Stoic Psychology*, in ALGRA A.: *The History of Hellenistic Philosophy*, 572-574.

<sup>220</sup> *SVF* II 300, 524.

<sup>221</sup> DIOGENÉS: VII. 87-89.

<sup>222</sup> „Poszeidóniosz azon az alapon veti el Chryszipposz elméletét, hogy az nem vet számot az emberi tapasztalat „irracionális” elemeivel.” LONG: *Hellenisztikus Filozófia*, 224.

<sup>223</sup> PLATÓN: *Phaidrosz*, 253 c-254 a; *Állam*, 588 c 6-d 8; *Timaios*, 44 d; 69 d 7-70 a 7.

de Platón álláspontjától is eltávolodik.<sup>224</sup> Galénosz Arisztotelész társaságában említi őt, ellentétbe állítva Platónnal és Hippokratésszel, mivel az előző két filozófus nem ismeri el, hogy a képességek a lélek különböző részeiként (*moria*) lokalizálhatók, illetve, hogy azok a lélek formái (*eidé*) volnának (F146). Platón, mivel a lélek képességeit a test különböző részeibe helyezte, ezért a lélek formáinak és részeinek tekintette azokat. Arisztotelész és Poszeidóniosz viszont elvetik a forma és rész megnevezéseket és a képességek helyét egyesek olvasata szerint a szívben határozzák meg (F146). Ez az olvasat általában elfogadott, így I. G. Kidd<sup>225</sup> és R. Sorabji<sup>226</sup> is a testben lokalizálható képességeket feltételeznek, a szív körüli központi elhelyezéssel. A feltevést azonban nem tartom helyesnek, ugyanis a funkciók nem tapadnak egyetlen testrészhez sem, Galénosznál ugyan a szív kerül említésre, de meglátásom szerint nem lehet másról szó mint filozófiai toposzról. Poszeidóniosz lélektana alapján nem beszélhetünk lélekrészekről vagy formákról, sokkal inkább képességekről, funkciókról, mozgásokról, amelyek nem kötődhetnek egyetlen testrészhez sem. Poszeidóniosz valószínűleg három képességet definiált a vágyat, az indulatot és a gondolkodást, ezek közül egyedül az utóbbi racionális, az előbbi kettő pedig irracionális. Az irracionális, racionális felosztás szerint pedig arra következtethetünk, hogy talán nem is három, hanem csak két képességet definiál, ezzel pedig tisztán eltérést mutat a platóni hagyománytól, de persze közelít Arisztotelészéhez, miként az Galénosz fenti szövegeiből is kiderül (F145, F146, F31).

A kérdés eldöntésében talán segítségünkre lehet egy Tertullianusnál fennmaradt összegzés (F147). Tertullianus Poszeidóniosz lélekfilozófiája kapcsán nem három, hanem két képességet, illetve nem is képességet, hanem két fő részt határoz meg, a *hégemonikont*, ami megegyezik a hagyományos sztoikus terminológiával, és második részként további tizenhét lélekrész osztályát, amelyek közlésétől eltekint. A fent már tárgyalt Plutarkhosz részlet alapján talán kissé túlzás, de arra következtethetünk, hogy egyszerűen a lélek számbeli harmóniaként való kifejezhetőséget értheti félre Tertullianus, és ezért szerepel a tizenhét lélekrész kifejezés, jóllehet a feltevést gyengíti az a tény, hogy az így kapott tizennyolcas szám se négyzetszám, se köbszám, sőt

---

<sup>224</sup> Platónnal való szembekerülés oka a lélek képességeinek lélekrészekként való meghatározása Platónnál, amelyek a lelket mint a részek aggregátumát határozzák meg. POHLENZ M. emellett érvel, hogy Poszeidóniosz esetében is a test különböző helyein lehet lokalizálni a lélekképességeket. POHLENZ M. *Die Stoa*. I., 227; II., 114. Sorabji is lokalizálható képességekről beszél. SORABJI R.: *Emotions and Peace of Mind*. Oxford: 2000, 151.

<sup>225</sup> KIDD: *The Commentary*, 543-544; *Posidonius on Emotions*, 204.

<sup>226</sup> SORABJI R.: Seneca *De irájában* lappangó poszeidónioszi hatásról beszél és ezzel támasztja alá, hogy Poszeidóniosznál is lokalizálhatók a képességek a testben. SORABJI R.: *Emotions and Peace of Mind*, 119.

zenei harmónia sem, az egyetlen különlegessége, hogy két köbszám összege, de ettől még nehezen lehetne a lélek ontológiai, metafizikai státuszának kifejezője. Mindenesetre tény, hogy Poszeidóniosz nem határozott meg lélekrészeket, miként azt a fentiekben már tisztáztuk, így a Tertullianusnál található utalást nem is tudjuk komolyan venni. Tertullianus ismerte a sztoikusok nyolc lélekrészből álló lélek–definíciót, talán Poszeidóniosz elgondolására is rá akarta azt erőszakolni, ezzel magyarázható, hogy nem nyolc, hanem sokkal több lélekrészt említ. A két fő rész valószínűleg a racionális és irracionális képességek szerinti osztásra utalhat, az irracionális képességek további mozgásokra való tagolása pedig azt támaszthatja alá, hogy a másodiknak nevezett lélekrész alatt további lélekrészeket különített el Poszeidóniosz, ám az továbbra is talány marad, hogy Tertullianus miért nem a vágyat és az indulatot nevezi meg. Adósak vagyunk még a sztoikus terminológiából ismert *hégemonikon* használatának magyarázatával Poszeidóniosz neve kapcsán. Úgy vélem, ennek prózai oka van és nem is ellentétes Poszeidóniosz nézeteivel, az értelmes képesség valóban a gondolkodás funkcióját végzi: *logikon* és *hégemonikon*, ennek alapján Tertullianus csak a racionális képesség minőségét nevezi meg, a másik két irracionális képességet nem, de az is megtörténhet, hogy az általa nevek nélkül sorolt tömeges képességthalmaz éppen az irracionális képességek osztályát tartalmazza.<sup>227</sup> Nehéz eldönteni, hogy Poszeidóniosz három (értelem, vágy, indulat) vagy két lélekképességet határoz–e meg, miszerint az értelem a racionális, a vágy és az indulat az irracionális képességet reprezentálja, de tény, hogy az utóbbit az emotív mozgások működtetőiként határozza meg, miként azt a későbbiekben tisztázzuk is, ugyanis e képességekkel összefüggésben jelennek meg a szenvedélyek a lélekben. Ezek alapján talán nem elhamarkodott kijelentenünk, hogy Poszeidóniosz eredeti álláspontot képvisel a lélek képességeinek tanával kapcsolatban, hiszen a korai sztoikus tanítást és a platóni hagyományt újragondolva bizonyítja be a lélek értelem nélküli diszpozíciójának nyilvánvaló létét. Felismerésének célja a sztoikus szenvedélytan téves definíciójának helyreigazítása, azaz pontosítása, csak hogy ezt nem Platón rendszerének teljes lemásolásával teszi, miként azt Galénosz sugallja, hanem saját tan kidolgozásával, az emotív mozgások tanával, amellyel egyébként már Arisztotelész lélekfilozófiájától is eltávolodik.<sup>228</sup> Képességtana véleményem szerint eredeti elgondolás, de el kell ismernünk azt is, hogy kiindulópontjait Platón és Arisztotelész filozófiájából kölcsönzi.

<sup>227</sup> A lélekrészeket REINHARDT K. alapvető erőkkkel azonosítja: *hélíktiké, kathektiké, alloiótiké, aposztiké*. REINHARDT K.: *Poseidonios*, 105.

<sup>228</sup> Galénosz hitelességének kérdése két ponton kérdőjelezhet meg, egyfelől a hagyományos sztoikus tan teljes elutasítása és Platón képességtanának teljes átvétele kapcsán.

A lélek képességeinek tanából következő megállapítások a poszeidónioszi filozófia legeredetibb részét képezik, nem csupán azért, mert a korai sztoikus hagyománnyal ellenétes nézetekre enged következtetni,<sup>229</sup> hanem azért is mert a görög filozófia legracionálisabb magyarázatát adja a lélek szenvedélyeinek oka kapcsán, és talán nem túlzás azt állítani, hogy a modern kognitív pszichológiával egybehangzó megállapításokra jut.<sup>230</sup>

Összegezve tehát, Poszeidóniosznak a lélek képességeiről szóló tanítása rendhagyó sztoikus tanítás, tekintettel arra, hogy elismeri a lélek irracionális minőségét, Galénosz beszámolója alapján Platón hagyományát követi a három képesség terminológiájának használatával, és Arisztotelészt pedig a képességek nem részként, vagy formaként, hanem funkcióként való definiálásával. Miután Galénosz az egyetlen forrásunk, ezért az interpretációit nem fogadhatjuk el kritika nélkül. Az általa éreztetett platonizmus ingatagnak tűnik a lélekrészek lokális meghatározását tekintve, amelyet Poszeidóniosz véleményem szerint valójában elvet. Ennek fényében a lélek képességeinek számát tekintve is kritikusnak kell lennünk. Poszeidóniosz vallotta a lélek racionális és irracionális képességeinek tanát, de sajnos az tisztázatlan marad előttünk, hogy három képességben definiálta azokat vagy csak kettőben. A kérdés megválaszolása mindaddig várat fog magára, amíg valamilyen új forrás elő nem kerül az antikvitásból, esetleg az elszenesedett herculaneumi könyvtár papirusztekercsei közül

## 2.2. Etika

Poszeidóniosz etikájának legismertebb tárgyköre a szenvedélyelmélet, aminek az a nyilvánvaló magyarázata, hogy Galénosz terjedelmes részleteket közöl Poszeidóniosz szenvedélyekről szóló értekezéséből a *De Placitis Hippocratis et Platonis*ban.<sup>231</sup> Galénosz interpretációja az említett szemponton túl azért is lényeges, mivel Poszeidónioszt platonistaként ábrázolja, mégpedig önös érdekből, ugyanis egy népszerű sztoikus filozófus mögé bújva kívánta saját platonista pszichológiáját megerősíteni. Az utóbbi időkben megjelent szakirodalmak ezért többnyire szkeptikusan fogadják Galénosz Poszeidóniosz olvasatát. A fejezet szenvedélytannal foglalkozó részében ismertetem a korai sztoa definícióját, Poszeidóniosz ellenérveit, Galénosz hitelességének kérdést és végül saját interpretációmát, miszerint a

---

<sup>229</sup> A sztoától való eltávolodás Galénosz interpretációjából következik. A valódi eltérés mértéke kérdéses, de ennek tárgyalását a Poszeidóniosz Khrüszipposz kritikáját tartalmazó fejezetben kívánom tárgyalni.

<sup>230</sup> SORABJI: *Emotions and Peace of Mind*, Oxford: 2000.

<sup>231</sup> Galénosz a *De Hippocratis et Platonis I.-III.* könyvben saját Khrüszipposz kritikáját adja elő egyéb szerzőkre való hivatkozás nélkül. A IV.- V. könyvben viszont stratégiát vált és Poszeidóniosztól kezd idézni.

különbség a két sztoikus között nem lehet oly mértékű, mint ahogyan azt Galénosz érzékelteti. Poszeidóniosz szenvedélytana annak ellenére is sztoikus marad, hogy a lélek irracionális képességeinek elismerésével eltérést mutat a régi sztoa hagyománytól. Téves megállapításnak tűnik platonistának tartanunk csupán azért, mert a szenvedélyek okának definiálásakor a platóni lélekfilozófiától kölcsönzi kiindulópontjait, ugyanis az irracionális képességekkel összefüggésben határozza meg azokat.

Poszeidóniosz etikájának bemutatásakor az eredeti poszeidónioszi fogalmak és tanok értelmezésére törekszem, tekintettel arra, hogy az etika esetében tapasztalható leghatározottabban Poszeidóniosz eredetisége, illetve a korai sztoikus hagyománnyal való szembefordulása. Ennek legfőbb bizonyítéka a fent már említett szenvedélyek okáról folytatott vitája Khrüszippossal. A szenvedélytan ismertetése mellett természetesen kitérek a lényeges etikai fogalmak tisztázására is. Jelen fejezetben Poszeidóniosz szenvedélyelméletét, a neveléssel kapcsolatos nézetit, az erkölcsi értékek levezethetőségének problémáját, a kötelesség fogalmát, különös és egyedülálló erkölcsrajzát, valamint a végső célról vallott elgondolásait ismertetem kimutatva korai sztoa hagyományától való esetleges eltéréseket is. Poszeidóniosz etikai írásaiból az *Etikai értekezés*, *A szenvedélyekről*, *Az indulatról*, *A szomorúság enyhítéséről*, *Az erényekről*, *A kötelességekről* Galénosz, Seneca és Cicero beszámolóinak köszönhetően maradtak fenn részletek. E rövid bevezető után térjünk rá Poszeidóniosz etikájának részletes elemzésre.

### 2.2.1. Az etika tárgykörei

#### *Az etika részei*

F 89 Diogenés Laertios, VII. 84.

A filozófia etikai részét a következő témákra osztják föl: a késztetésről (*hormé*), a jó és a rossz fajtáiról, a szenvedélyekről, az erényekről, a végső célokról, a legfőbb értékről és a cselekvésről, a kötelességről, a sarkalló és gátló tényezőkről. Ezt a felosztást fogadja el Khrüszipposz, Arkhedémosz, a tarszoszi Zénón, Apollodórosz, Diogenész, Antipatrosz, Poszeidóniosz és tanítványaik. A kitioni Zénón és Kleantész, akik régebben éltek, egyszerűbben kezelték ezeket a témákat. Utódaik viszont a fizikát és a logikát bontották több részre.

*A szenvedélyek helyes definíciójától függ az etika minden tárgya*

F30 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 469, p. 448. 7–11 M

...Poszeidóniosz *A szenvedélyekről* című művének nem teljesen az elején a következőképpen fogalmaz; szó szerint így: „Véleményem szerint a jó, a rossz, a célok és az erény vizsgálata a szenvedélyekkel kapcsolatos helyes vizsgálattól függ.”

F150a Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, IV. 421, pp. 396. 15–397. 8 M

... Platón ezekről is remekül írt, miként azt Poszeidóniosz is említi, ő ugyanis csodálta Platont, isteninek nevezte; nagyra tartotta a szenvedélyekről és a lélek képességeiről szóló

fejtegetéseit, valamint mindazt, amit az éppen megjelenő szenvedélyek megelőzéséről, továbbá a már kialakult szenvedélyek gyors megszüntetéséről írt. Poszeidóniosz szerint az erényekről és a végecélről szóló tanítás szorosan kötődik a szenvedélyek tanához, sőt a filozófia etikai részének minden tétele egyetlen húron kötődik a lélek képességeinek tanhoz.

F150b Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, IV. 471, p. 451. 5–13 M

Úgy gondolom, a következő fejtegetés előtt jobb lesz idézni Poszeidóniosz írásából. Így szól: „A szenvedélyek oka először is rávilágított a furcsaságra [ti. Khrüszipposzéra *A végecélről* című művében], aztán feltárta választásaink és visszautasításaink alapjait [ti. a jóra és a rosszra], majd kijelölte a nevelés szempontjait, végül pedig tisztázta a szenvedélyből fakadó késztetéssel (*hormé*) kapcsolatos zavarokat.” Ezekre a sem csekélynek, sem pedig véletlenszerűnek nem mondható megállapításokra a szenvedélyek helyesen feltárt oka vezetett el bennünket, állítja Poszeidóniosz.

F161 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 472, p. 452. 3–10. M

„A szenvedélyek bizonyított oka feltárta a választásainkban és visszautasításainkban rejlő eltérés alapjait.” Egyesek tévednek, midőn úgy gondolják, hogy a lélek értelem nélküli képességeihez tartozó természetes törekvések minőség nélküliek. Ugyanis nem látják be, hogy vágyat és erőt érezni az állatokéval rokon lelki sajátosság révén törekszünk, míg a bölcsességre és mindenre, ami az erkölcsi jóhoz tartozik, bizony az értelmes és isteni lelki sajátosság révén.”

Poszeidóniosz rendszerében a korai sztoikusoknál is tapasztalható módon az etika lehet a filozófia fő diszciplínáinak egyike, azzal a kitételrel, hogy rendszerében az etika nem lehet kitüntetettebb a fizikánál vagy a logikánál, ami elsősorban tudományfelfogásával magyarázható, Poszeidóniosz ugyanis egységesnek tartotta a filozófiát, így nem határozhatott meg rangsort az egyes területek között. Az etika tárgyát éppen ezért első megközelítésben nehéz meghatározni, egyrészt azért, mert a többi filozófiai diszciplínától önállóan, elkülönítetten nehéz körülírni, másrészt pedig azért, mert egyetlen pontos definíció sem ismert. A töredékek alapján azt valószínűsíthetjük, hogy a hagyományos sztoikus témaköröknek megfelelően értekezett a késztetésről (*hormé*), a jó és a rossz fajtáiról (*agathón*, *kakosz*), a szenvedélyekről (*pathosz*), az erényekről (*areté*), a végső célokról (*telosz*), a legfőbb értékről (*próthé axia*) és a cselekvésről (*praxisz*), a kötelességről (*kathékon*), az ösztönző és gátló tényezőkről (*protropé*, *apotropé*).<sup>232</sup> A felosztás Diogenész Laertiosztól való, és általában éppen e részlet alapján szoktuk a hagyományos sztoikus etika tárgyköreit is meghatározni (F89). Kidd a töredékhez írt kommentárjában<sup>233</sup> azt feltételezi, hogy az ismertett rendszer valójában Poszeidóniosztól származik. Feltevését azzal támasztja alá, hogy Diogenész Laertiosz a sztoikus fizikát<sup>234</sup> is a poszeidónioszi fizika témakörei szerint

<sup>232</sup> A Diogenész Laertiosztól ismert felosztás csak a sztoa Khrüszipposz utáni korszakára volt jellemző, így Zénón és Kleanthész esetében ilyenekkel nem találkozunk. EDELSTEIN: *The Philosophical System of Posidonius*, 305.

<sup>233</sup> KIDD: *The Commentary*, 358.

<sup>234</sup> DIGENÉS VII: 132-133.



tárgyalta. Ezt gyengíteni látszik az a tény, hogy a felsorolás Zénón és Kleanthész kivételével minden sztoikust tartalmaz, így nehéz lehet eldönteni, hogy ki is határozta meg elsőként ennyire egyértelműen az etika főbb témaköreit. Kidd fő érve, miszerint Diogenész Laertiosz a sztoikus fizika tárgyköreinek tárgyalásakor szintén Poszeidónioszt vetet kiindulópontnak, inkább tekinthető megérzésnek, mint valódi bizonyítéknak. A kilenc tárgykör is meglepő, hiszen általában három területet említenek a forrásaink. E. Zeller a sztoikus etika három fő területét a listában található első három fogalom szerint határozza meg, az ösztön, azaz a jó, rossz fajtái és a szenvedélyek alapján, a többi fogalmat e három fő terület alosztályaiként sorolja fel.<sup>235</sup> Zeller feltevését igazolják a sztoikus etika köréből fennmaradt forrásaink is. Kidd feltevése ellen felhozható fő érv, hogy Diogenész nem említi forrásként Poszeidónioszt, egyszerűen arról lehet szó, hogy Diogenész Laertiosz a saját ismeretei alapján, mintegy összegzőképpen adja a felmerülő etikai témák rendszerét, vagyis összegzi azon tárgyköröket, amelyeket a sztoikus etika kapcsán tárgyalni fog. Valószínűtlennek tűnik, hogy Poszeidóniosz lett volna Diogenész Laertiosz közvetlen forrása, vagy akár egyetlen forrása, hiszen Poszeidóniosz a szenvedélyek okának Khrüszipposzal folytatott vitáját nem ismeri, holott az az egyik legismertebb poszeidónioszi tanítás. Úgy vélem, Poszeidóniosz etikájának fontosabb témaköreit a Diogenész Laertiosznál található felsorolással nem azonosíthatjuk. Poszeidóniosz etikája egyetlen kulcsfogalom köré épül, a szenvedély okának tisztázása köré.

Minden forrás azt igazolja, hogy etikáját a szenvedélyelmélet felől érdemes megközelíteni. A fent közölt töredékek is arról tudósítanak, hogy az etikával kapcsolatos problémák kulcsát a szenvedély okának helyes meghatározása adja: „Véleményem szerint a jó, a rossz, a végcél és az erény vizsgálata a szenvedélyekkel kapcsolatos helyes vizsgálatától függ” (F30) (F150a, F150 b, F161). Első olvasatra ez nagyon meglepő kijelentés, ugyanis az etikai problémák tisztázását korábban egyetlen filozófus sem várta a szenvedélyek vizsgálatától.<sup>236</sup> Meggyőződésem szerint Poszeidóniosz egyedi felismerését csakis tudományfilozófiai nézeteinek ismeretében érthetjük meg. Poszeidóniosz holisztikus és axiomatikus gondolkodó volt, így teljes filozófiai rendszerét alaptételekre, axiómákra, cáfolhatatlan alapigazságokra építette. Az etika estében is feltételeznünk kell egy axiómát, ami nem más, mint a szenvedély helyesen feltárt oka: „Poszeidóniosz szerint az erényekről és a végcélről szóló tanítás szorosan kötődik a szenvedélyek tanához, sőt a filozófia etikai részének minden tétele egyetlen húron kötődik a lélek képességeinek tanhoz” (F150a). Kidd az idézett szöveghelyet a

---

<sup>235</sup> ZELLER E.: III. 1. 120., in KIDD, *The Commentary*, 355.

<sup>236</sup> Hasonlóan látja Kidd is a szenvedélyelmélet értékelést. In KIDD: *Posidonius on Emotions*, 202.

poszeidónioszi etika axiómájaként interpretálja,<sup>237</sup> melynek elfogadására magam is hajlok, ugyanis a tétel segítségével minden etikai problémát felfejthetünk, és ezen túl még Khrüszipposz szenvedélyelméletének ellentmondásaira is megoldást jelent (F161).

Mindezek fényében az etika tárgya könnyedén meghatározható: a szenvedélyek okának helyes feltárása. Ha helyesen járunk el, akkor a szenvedélyek okából tisztázódhat a szenvedélyek eredete és működése, fajtáik osztályozása, enyhítésük és kezelésük, miként az erényes élet, vagyis a végső cél, a boldogság elérésének módja is. A kutatás módszere ez esetben is az eredendően poszeidónioszi apodeiktikus oknyomozás lesz.

Mindezek fényében a továbbiakban Poszeidóniosz szenvedélyelméletével ajánlott folytatnunk az elemzést, feltárva a szenvedélyek valódi okát, igazolva, hogy az etika minden tétele levezethető e helyesen meghatározott okból.

### 2.2.2. A szenvedélytan

A szenvedélytan<sup>238</sup> vázolása komoly kihívás, mivel a bemutatást és az elemzést számos tényező nehezíti. Jelentős problémát okoz, hogy egyetlen szerző, az orvos Galénosz beszámolóján kívül nem áll rendelkezésünkre más forrás Poszeidóniosz szenvedélyelméletéhez. A sikeres vizsgálatot éppen a téma egyetlen közvetítője, maga Galénosz nehezíti. A hiteles, szó szerinti idézetek mellett számos kivonatolt részletet is közöl, amelyben ütközteti Khrüszipposz érveit Poszeidóniosz nézeteivel. A vita bemutatásával Khrüszipposz szenvedélytanának helytelenségét, érveinek ellentmondásosságát szándékozik bizonyítani, mindeközben a középsztoikust erős platoní színekben tüntetve fel, ezzel támasztva alá saját platonista pszichológiáját. Poszeidóniosz szenvedélytanát Galénosz átfestő interpretációi miatt fenntartásokkal kell kezelnünk. Az eredeti poszeidónioszi tanítás kihámozása a Khrüszipposzt elutasító, platoní terminológiával átszőtt olykor nehézkesen fogalmazott szövegek közül sokrétű előkészületet igényel. A poszeidónioszi szenvedélytan kapcsán célom tisztázni Poszeidóniosz Galénosz szövegei által kirajzolódó eretnek sztoikusságát, a két sztoikus, Khrüszipposz és Poszeidóniosz szenvedélyelmélete közti valódi különbségeket, Poszeidóniosz platonizmusát, illetve eredeti és egyedülálló tanítását a szenvedélyek okáról. Megpróbálom igazolni Galénosz csúsztatását, bizonyítva, hogy nincs akkora ellentét Khrüszipposz és Poszeidóniosz között a szenvedélyelmélet kapcsán, mint azt Galénosz sugallja, valamint azt, hogy Poszeidóniosz és Plátón

<sup>237</sup> KIDD: *Posidonius on Emotions*, 201.

<sup>238</sup> Poszeidóniosz témái közül a szenvedélyelmélet a legfeldolgozottabb. Az első terjedelmes tanulmányt POHLENZ készítette doktori disszertációjaként. POHLENZ: *De Posidonius linbris peri Pathón*. (Diss.), *Fleckeisens Jahrb. Supp.* 24, 1898.

rendszere közt sincs olyan nagy megegyezés, mint azt érzékelteti. A vizsgálat gerincét tehát Galénosz beszámolójával kapcsolatos szkeptikus érvek adják majd.

### 2.2.2.1. A sztoa hagyománya – Khrüszipposz szenvedélytana

Poszeidóniosz szenvedélytanának bemutatása előtt feltétlenül szükséges ejtenünk pár szót Khrüszipposz Galénosz szövegei alapján körvonalazódni látszó szenvedélyelméletről, tekintettel arra, hogy Poszeidóniosz kritikája Khrüszipposz elméletének ismerete nélkül nehezen felfejthető. Bevezetőként a sztoikus szenvedélytan fogalmait és Khrüszipposz<sup>239</sup> tanát kívánom bemutatni.

A szenvedélytan és cselekvésemélet a sztoikus filozófia központi témája, és a korai sztoikus hagyomány egységesnek nevezhető abban a tekintetben, hogy a lélek szenvedélyeit a késztetéssel és a téves ítélettel összefüggésben (*hormé*) definiálja. 240 A késztetést a lélek feszültségeként értelmezik, amely az érzékeléssel és a gondolkodással is összefüggésben keletkezhet, így a cselekvés és a szenvedély mozgatóerejeként határozható meg. Fontos kitétel, hogy a késztetés racionális mozzanata a léleknek, hiszen a sztoikus princípiumtan szerint a monisztikus és tisztán racionális lélek kizárólag csak racionális működéssel rendelkezhet. Az emberi létezők és az állatok késztetése között azonban különbség van. Az állatok késztetése ösztönös, vagy inkább automatikus, az embereké viszont döntéssel párosul, bizonyos dolgoknak a megtételére késztet, amelyeket hasznosnak és jónak ítél a lélek. Mivel a racionális lélek mozzanata, ezért kognitív; racionális ítéletnek is nevezi Khrüszipposz.

Összegezve tehát az ember késztetése lesz az elsődleges oka a lélek szenvedélyeinek, azon cselekedeteknek, amelyek kellemetlen, értelemellenes mozgásokat váltanak ki a lélekben. A késztetés lesz ugyanakkor a mozgatója azon tetteknek is, amelyek nem feltétlenül okoznak szenvedést a léleknek, ezek az erkölcsi tekintetben közömbös cselekedetek. Nyilvánvaló tehát, hogy sajátos késztetésről beszélünk a szenvedélyek kiváltójaként. A szenvedélyt kiváltó késztetés, egy ítélettel, többnyire téves ítélettel – amit friss, vagyis elhamarkodottan megalkotott ítéletnek is neveznek – párosulva váltja ki a *pathoszt*, a szenvedélyt. Az ilyen ítélet (*kriszisz*) gyenge asszenzióval elfogadott képzet, de akár asszenzió (*szünkatatheszisz*) nélkül elfogadott

---

<sup>239</sup> Khrüszipposz fragmentumai magyar nyelven STEIGER K. fordításában már megjelentek. In *Sztoikus etikai antológia*, 16-24.

<sup>240</sup> *SVF* I 205; *SVF* III 377, 378, 384, 391, 412, 462, 479. A késztetés fogalmának tisztázásakor ANNAS elemzésre támaszkodtam. ANNAS, *Hellenistic Philosophy of Mind*. University of California Press, 1992, 89-92.

képzet<sup>241</sup> is lehet, ezzel magyarázható ugyanis, hogy az értelem nem gátolja meg a szenvedély tomboló mozgását.<sup>242</sup> Ebben az esetben beszélhetünk túlradó késztetés által kiváltott szenvedélyről. A késztetés túlradását ilyenkor a hibás képzetalkotás eredményezi, vagyis az értelem zavara. Szervedély (*pathosz*) tehát akkor keletkezik, amikor az értelem egy ítéletet beleegyezéssel, jóváhagyással, vagy gyenge jóváhagyással, vagy szélsőséges esetben a beleegyezés teljes hiányával<sup>243</sup> fogad el igazként, egy ítéletet, ami automatikusan túlradó késztetést indukál.<sup>244</sup> A helyes cselekvés ezzel szemben akkor jön létre, ha az értelem asszenzióval illeti a képzetet és azt jóváhagyással, beleegyezéssel el is fogadja, a késztetés ilyenkor is jelen van, de nem okoz zavart, nem vált ki szenvedélyt, hanem helyes tettet hajtat végre a lélekkel.<sup>245</sup>

A túlzó késztetést nemcsak érzékszervi tapasztalatból származó képzetek, de belsők is mozgásba hozhatják, vagyis a lélek saját belső működése alapján is alkothat zavaros képzetet, önmagának okozva így szenvedélyt.<sup>246</sup> Ha jóváhagyás, asszenzió is párosul egy belső képzethez, akkor szabad cselekvésről beszélünk, ellenben ha egy belső képzet jóváhagyás nélkül vagy gyenge beleegyezés révén, gyenge asszenzióval indít mozgást a lélekben, annak eredménye szenvedély lesz. Az ilyen belső ítéletek által megjelenő szenvedélyek jellemből fakadókként értékelhetők, megszüntetésük hosszadalmasabb és fáradtságosabb, mint a külső friss ítéletekből létrejött szenvedélyek. Ennek a pszichológiai struktúrának a kritikáját adja elő Galénosz, Khrüszipposznak tulajdonítva azt.

Az elmondottakból kiderül, hogy Galénosz olvasat a és persze Poszeidónioszé szerint is Khrüszipposz a lélek szenvedélyének okát elsősorban a téves ítéletben látja, hiszen ez lesz felelős a túlradó késztetés megjelenéséért.

---

<sup>241</sup> Az ilyen asszenzió nélküli képzet a betegekben okoznak szenvedélyt, például amikor valaki a mézet keserűnek érzi, mert náthás. In STEIGER K.: *Mi a szünkatatheszisz?*, *Világosság*, 11-12 (2003), 217.

<sup>242</sup> *SVF* II 53, 55, 61, 60, 65.

<sup>243</sup> A beleegyezés hiánya alatt az ítélet nélkül megjelenő szenvedélyek osztályát érti. Az ítélet nélkül jelentkező szenvedély is jelentkezhethet túlzó mozgásként például az akart nélküli sírás vagy kacagás lehet ilyen. *SVF* II 462.

<sup>244</sup> *SVF* II 462, 463.

<sup>245</sup> *SVF* III 714.

<sup>246</sup> A szabad akarat és a *fatum* összeegyeztetése végett fontos a belső okok felismerése. A téma részletes tárgyalását Cicero adja. Az autonómia és a determinizmus kérdését Khrüszipposz az okok osztályozásával oldja fel. Megkülönbözteti a fő okokat és a közvetlen okokat. A jóváhagyásnak az ítélet csak közvetlen oka, a fő oka az elme belső működésében van. A henger és a kúp mozgásának hasonlatával érzékelteti a kétféle ok összeférhetőségét. A mozgás csak akkor jelenik meg, ha valami ok elindítja őket, de ezt követően már saját természetüknek köszönhetően gördülnek tovább. CICERO: *De fato*. 39-45.

A cselekvés és a szenvedély mechanizmusa a következő lépésekben írható le: vagy az érzékelés vagy az elme belső működése révén (képzettársítás) a késztetés feszültsége megjelenik, az értelem az így megalkotott képzetet, ha elfogadja, asszenzióval illeti, akkor cselekvésről beszélünk, ha gyenge jóváhagyással illeti, akkor téves, más néven friss ítéletet alkot, ennek következtében túlzó késztetés jelenik meg, és ebben ez esetben kerül a lélek a szenvedély állapotába. Az ilyen ítélet megalkotásakor az értelem gyenge, és ennek köszönhetően a késztetés túlteng (*hormé pleonadzusa*), a késztetést ekkor az értelem gyenge mozgása teszi túlzóvá. Ezzel magyarázható, hogy egy dolgot tévesen, túlzó módon ítélünk meg jónak vagy rossznak.<sup>247</sup> Erre alapozza Khrüszipposz a négy alapszenvedély meghatározását is. A vágy és a gyönyör friss vélekedésnek köszönhetően jelenik meg, amikor egy tőlünk nem függő jövő vagy jelenbeli dolgot minősítünk jónak; a félelem és a lelki fájdalom pedig egy tőlünk nem függő jövő vagy jelenbeli rossz dolog megítélése kapcsán jelentkezhet a lélekben. Amikor a friss vélekedés halványul, akkor a szenvedély is alábbhagy, lelki betegséggé válik, majd elgyengül.<sup>248</sup>

Khrüszipposz rendszerében a túlzó késztetés nem lehet értelemellenes, mivel a tisztán racionális lélek mozgása, pontosabban az értelem, zavart, hiányos mozgása váltja ki. Ugyanez áll a szenvedélyekre is. Megnyilvánulásait tekintve jellemezhetők ugyan értelem nélküli mozgásokként (*para phüszin kai alogosz kinészin pszükhész*), de mivel az értelem diszpozíciói, ezért racionálisak.<sup>249</sup> Khrüszipposz a sztoikus metafizikával összhangban állapítja meg, hogy a túlzó késztetés, és az általa kiváltott szenvedély, sőt még a téves ítélet is racionális kell legyen szükségesképpen.<sup>250</sup>

Annak tisztázására, hogy a fenti khrüszipposzi elképzelés milyen ellentmondáshoz vezet, valamint hogy Poszeidóniosz elutasítja vagy esetleg követi elődjének hagyományát, csak Poszeidóniosz szenvedélytanának vázlatos ismertetése után térek ki.

#### 2.2.2.2. Bevezetés Poszeidóniosz szenvedélytanához

##### *A szenvedélytanról*

F31 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 466–8, pp. 444. 11–448. 2 M

A

Így kell tehát nevelni az embert már a kezdetektől a legfőbb jóra... mindezekről Platón alapos körütekintéssel vizsgálódik. Khrüszipposz<sup>251</sup> nemcsak, hogy maga nem készített

<sup>247</sup> SVF III 378.

<sup>248</sup> BENE L.: A régi sztoa, in *Filozófia*, 171-174.

<sup>249</sup> SVF II 462.

<sup>250</sup> SVF II 300, 311, 524.

<sup>251</sup> SVF III 229 a.

megfelelő számadást, de még egy téves és ugyanakkor legalább kiindulási pontra alkalmas érvet sem hagyott hátra tanítványai számára.

B

Poszeidóniosz emiatt is bírálja Khrüsziposzt, és közben csodálja mindazt, amit Platón az anyaméhben lévő gyerekek fejlődéséről és megszületésük utáni gondozásukról és nevelésükről mondott. Továbbá írt egy kivonatot Platón tanairól *A szenvedélyekről* című művének első könyvében azzal kapcsolatban,

C

hogyan miként kell nevelni és gondozni a gyerekeket a lélek érzelmre fogékony és értelem nélküli részének megfelelően, hogy az megfelelő mozgásokban nyilvánuljon meg, és az értelem parancsainak engedelmeskedjen. „A gyermekek számára éppen ez a legjobb nevelés: a lélek érzelmre fogékony részének felkészítése, hogy legalkalmasabb legyen az értelmes rész az irányításra.” ...

#### *Platón és Arisztotelész*

F143 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 480, p. 461, 4–6 M

...Arisztotelész, Platón és Poszeidóniosz közismert tanítása, hogy más képesség révén gondolkodunk, mással vágyódunk és megint mással jövőnk indulatba.

#### *Poszeidóniosz ellentétbe kerül a sztoikusokkal*

T58 Galénos, *De Sequela, Scripta Minora*, vol. II, pp. 77. 17–78. 2 M.

Pontosan ezzel kapcsolatban is kritizálta a sztoikusokat Poszeidóniosz, aki a legszakavatottabb volt közülük és a legnagyobb elismerésre érdemes; éppen emiatt a többi sztoikus elutasította őt. Ez utóbbiak ugyanis meggyőzték magukat, hogy inkább hazájukat hagyják el, mint iskolájuk tanait, Poszeidóniosz viszont inkább az igazságot választotta a sztoikus tanokkal szemben. Ezért *A szenvedélyekről* című munkájában Khrüsziposz tanaival ellentéteset vall az erény osztályozásáról; hosszan és kritikusan beszél Khrüsziposz a lélek szenvedélyeiről szóló logikai fejtegetéseiről, még hosszabban az erények különbözőségével kapcsolatos számadásáról.

#### *A lélek három sajátos törekvése*

F160 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 460–1, pp. 438. 12–439. 9 M

Nos természet szerűleg ezzel a három törekvéssel rendelkezünk, mindegyik egy-egy lélekrész formájához kötődik<sup>252</sup> a következőképpen, a gyönyörre a vágy (*epithümétikon*), a győzelemre az indulat (*thümooidesz*), az erkölcsi jóra pedig a gondolkodó (*logisztikon*) lélekrész által. Epikurosz csak a legrosszabb lélekrészt vette figyelembe, Khrüsziposz pedig a legkiválóbbat, mondván, hogy általa törekszünk az erkölcsi jóra, ami nyilvánvalóan igaz is. Mindhárom törekvés figyelembevétele csak a régi filozófusokra volt jellemző. Nos, Khrüsziposz kettőt elhagyott... szerintem alapos indokkal kritizálja és korigálja őt Poszeidóniosz mindezért.

---

<sup>252</sup> A lélekrész és a forma Galénosz terminológiája, Poszeidóniosz a lélek képességeiről beszél.

*Az emotív mozgások*

F153 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 464, p. 443. 9–11 M

...Különböző vérmérsékelték hozzájuk illő sajátos emotív mozgásokat okoznak; Poszeidóniosz terminusa az emotív mozgás (*pathétikai kinészeisz*).

*Az emotív lökés*

F169 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 459–65, pp. 437. 1–144. 11 M

E ... Poszeidóniosz emiatt kritizálja (Khrüszipposzt) és megpróbálja kimutatni, hogy az értelemmel megalkotott összes tévedés oka <a tudatlanság, de az érzelmi téren megjelenő tévedések oka> az emotív lökés (*pathétiké holké*); a lökést megelőzik a téves vélemények, amikor az értelem gyenge az ítéletalkotás tekintetében. Azt állítja, hogy az élőlények készítése (*hormé*) olykor az értelem terén az ítéletalkotásban keletezik, azonban gyakrabban az emotív képesség mozgásában....

Az elemzés sikeressége végett röviden összegzem Poszeidóniosz szenvedélytanát, mintegy előrevetítve a részletes elemzést. Az első és legfontosabb tény, amit leszögezhetünk, hogy Poszeidóniosz nyíltan szembefordul Khrüszipposzsal a lélek szenvedélyeinek definiálása kapcsán (F31A). Elődje legnagyobb hibájaként a nyilvánvaló tényekkel való szembekerülést rója fel. Poszeidóniosz szerint Khrüszipposz hibás alaptételből indult ki, így nyilván minden következtetése is téves lesz. Khrüszipposz rosszul ítélte meg a lélek képességeit azzal, hogy csupán a racionális képességet ismerte el. Tévedésnek fő oka, hogy görcsösen ragaszkodott a sztoikus metafizikából helytelenül következtetett elgondoláshoz, miszerint az individuális lélek, miután rokon a mindenség lelkével, nem rendelkezhet irracionális funkciókkal. Ennek fényében Khrüszipposz a lélek összes megnyilvánulását racionálisnak tételezi, a szenvedélyeket kiváltó készletet,<sup>253</sup> az ítéletet és a hamis ítéletet, a képzetet, sőt magát a szenvedélyt is. Ezzel szemben Poszeidóniosz felismerve a téves alaptételt, már nem tagadja az egyedi lelkek irracionális minőségét (T58). Galénosz beszámolójában azt sugallja, hogy a középsztoikus ebben Platón pszichológiájának egyenes folytatója (F31B, C). A kérdés el nem döntése mellett, hogy vajon egyszerű Platón utánzásról van-e szó, vagy sem, leszögezhetjük, hogy Poszeidóniosz a lélek irracionális képességeinek elismerésével valóban szembefordul a sztoikus hagyománnyal. Ez igaz még akkor is, ha a korai sztoa két nagy egyénisége Khrüszipposzsal ellentétben, mint Zénón és Kleanthész elismerik a lélek irracionális mozzanatát. Poszeidóniosz azonban velük is szembefordul ez pedig azzal indokolható, hogy a két nagyság az irracionális mozzanat alatt nem a lélek irracionális képességeit nevezte meg, hanem az értelem gyenge működését, vagyis az

---

<sup>253</sup> ANNAS J.: *Philosophy of Mind*, 105. Lásd még: INWOOD B.: *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press, 1985. 129.

értelem hiányosságáról és nem különálló értelem nélküli lélekreszről beszélnek.<sup>254</sup> Poszeidóniosz elképzelése szerint három sajátos természetes törekvéssel rendelkezik a lélek: a vágygal, az indulattal és a gondolkodással (F 160). Ezen törekvések természetes módon jelennek meg, de csak az utóbbi tartozik az értelem funkciójához, az előbbi kettő az értelem nélküli működés képességek megnyilvánulásai. Poszeidóniosz elgondolása szerint az irracionális képességek természetes mozgásokat működtetnek, a vágyat a gyönyörre, az indulatot pedig a győzelemre (F160). Ezen természetes mozgásokat egységesen emotív mozgásnak nevezi, amelyet nem vezethetők vissza az értelemre (F153). Poszeidóniosz saját terminológiája kidolgozásával, nyilvánvaló bizonyítékát szolgáltatja egyfelől annak, hogy eltér a sztoikus hagyománytól, másfelől pedig annak, hogy Platón és Arisztotelész filozófiájától is. Ezek alapján pedig arra következtethetünk, hogy Poszeidóniosz szenvedélytanának egyes elemei eredeti és egyedi elemeket tartalmaznak.

Az eredeti elgondolás egyik bizonyítéka a korábbi filozófusoknál elő nem forduló emotív mozgások (*pathétiai kinészeisz*) megnevezése, amelyeket minden élőlény sajátjaként definiál, de lényeges kikötés, hogy ezeket nem tartja azonosnak a szenvedélyekkel. Az emotív mozgások a lélek irracionális képességeivel összefüggésben keletkeznek ugyan, de nem azonosak sem az irracionális képességekkel, sem a törekvéssel, sem a szenvedélyekkel. Abban az esetben válhatnak ártalmasakká, azaz szenvedéllyé, ha az emotív mozgást ún. emotív lökés (*pathétiké holké*) előzi meg (F169 E). Az emotív lökés szintén eredeti poszeidónioszi terminus, a szenvedélyt megelőző, de azzal nem azonos mozgás. A lökés nagy valószínűséggel a szenvedély egyik fő okaként értelmezhető, amit számos tényező előidézhet, akár a téves vélekedés, vagy a késztetés is (F169 E). Úgy vélem, ezen a ponton állapítható meg leginkább Khrüszippossal való egyetértése, hiszen nem zárja ki a késztetést és a téves ítéletet a szenvedélyt kiváltó tényezők közül, csupán nem tartja azokat elegendő oknak, hiszen Khrüszipposz legnagyobb tévedése, hogy racionális mozzanatként könyvelte azokat el.

Az emotív mozgások a lélek irracionális képességeiben keletkeznek, törekvések formájában a vágy tárgya a gyönyör, az indulaté pedig a győzelem és a jó erőnlét, ezek az irracionális képességek erényeiként is megnevezésre kerülnek. Az emotív mozgás emotív lökéssel egyesülve okoz szenvedélyt, a lökést pedig a lélek késztetése és a téves vélemény is

---

<sup>254</sup> Galénosz olvasata szerint Khrüszipposz még a gyenge értelem jelentésben sem számol az irracionális mozzanattal, ezért Galénosz olvasatát követve nem tértem ki Galénosz, Zénón és Kleantész pszichológiájának hasonlósági pontjai tisztázására, jóllehet az utóbbi időben megjelent szakirodalmak Khrüszipposz esetében is afelé hajlanak, hogy elismerjék az irracionális mozzanat zénóni jelentésben való használatát. Lásd: BENE L.: A régi sztoa, in *Filozófia*, 171-174.



generálhatja. A lélek szenvedélyének oka tehát összetett, legfőbb oka az emotív lökés, de közvetve az irracionális képességek természetes emotív mozgásai a késztetés és téves vélemény is közrejátszik megjelenésükben.

Összefoglalva az eddigieket kiderül, hogy Poszeidóniosz eltér Khrüszipposztól a szenvedélyek okának meghatározása kapcsán a lélek irracionális képességeinek elismerésével, továbbá az is kiderül, hogy eredeti szenvedélytant dolgoz ki, amely Galénosz beszámolója alapján közel áll Platónéhoz. Látni fogjuk, hogy Khrüszipposz tanától sokkal kisebb mértékben tér el, mint azt Galénosz érzékelteti, ugyanis az feltételezhető, hogy nem utasítja el a sztoikus hagyományt, hanem inkább korrigálja azt, miként azt is látni fogjuk, hogy Platón rendszeréhez sem áll oly közel, mint Galénosz állítja, mivel saját terminológiát dolgoz ki. Galénosz beszámolóját ugyanakkor nem szabad teljes mértékben hiteltelennek tartanunk. Vigyáznunk kell, nehogy abba a hibába essünk, hogy Poszeidóniosz Khrüszipposz ellentmondásaival kapcsolatos kritikáját is hiteltelennek minősítsük. Nagy hiba volna. Poszeidóniosz Khrüszipposz érveit azzal a célzattal veszi górcső alá, hogy igazolja a szenvedélyek okának keresésekor elégtelen magyarázat lesz a racionálisnak vélt túlzó késztetés és a szintén racionálisnak tartott téves ítéletet. A fő ok, ugyanis a lélek értelem nélküli képességével összefüggésben keresendő. Galénosz interpretációja tehát hiteles a tekintetben, hogy Poszeidóniosz valóban vitatta Khrüszipposz tanítását, abban viszont már megkérdőjelezhető, hogy esetleg teljes mértékben elfordult volna Khrüszipposztól és maximálisan Platón három osztatú lélektanát másolta volna le. Az orvos éppen ezen a ponton vádolható a legdurvább csúsztatással. Poszeidóniosz szövegeinek parafrázálásakor számtalanszor említi, hogy Poszeidóniosz Platón és Arisztotelész hagyományához tér vissza (F143, F146), és ilyenkor platóni terminológiát használ, de leleplezi magát azzal, hogy szó szerinti idézetekkel ezt már nem tudja alátámasztani.

Meglátásom szerint Poszeidóniosz valóban eltér Khrüszipposz rendszerétől, hiszen elismeri a lélek irracionális képességeit, de ezt nem annyira ellentétként, mint inkább korrekcióként kell értékelnünk. Nem tér vissza teljes mértékben Platónhoz, hanem saját szenvedélytant dolgoz ki, amelynek kiindulópontjait – el kell ismernünk – valóban Platóntól és Arisztotelésztől kölcsönzi.

A két sztoikus szenvedélytanának vázlatos ismertetése és a fogalmak bevezetése után rátérhetünk Galénosz beszámolójának értékelésére, feltárva a tényleges ellentétet a két sztoikus között elsősorban az utóbbi évtizedekben megjelent fontosabb szakirodalmak segítségével.

### 2.2.2.3. Galénosz hitelességének kérdése

Galénosz beszámolójának hitelességét tekintve a kutatók tábora megoszlik: M. Pohlenz, K. Reinhardt, L. Edelstein és I. G. Kidd elfogadják, míg az utóbbi időben megjelent elemzések szerzői, R. Sorabji, J. M. Cooper, Ch. Gill már fenntartásokkal kezelik.

Reinhardt elsősorban Khrüszipposz apóriáinak tisztázását célozza,<sup>255</sup> mivel főleg ezzel igazolja Poszeidóniosz szenvedélyelméletének eltérését a korai sztoikus hagyományhoz képest. Ehhez az olvasathoz kapcsolódik Pohlenz is,<sup>256</sup> aki Reinhardt könyvéről írt recenziójában elismerőleg nyilatkozik annak kutatási eredményiről, de kiegészíti azt Poszeidóniosz esetleges platonista nézeteivel a lélek képességeinek tana kapcsán. Edelstein a két nagysághoz hasonlóan tisztázottnak látja a kérdést Galénosz beszámolóját illetően, vagyis elfogadja, ugyanakkor Poszeidóniosz eredetiségére is utal azzal, hogy az általa legeredetibbnek tartott Poszeidóniosz tanítással, az erkölcsrajzzal vagy humánétológiával is részletesen foglalkozik.<sup>257</sup> Kidd ugyan érzékeli, hogy fenntartásokkal kell kezelnünk Galénoszt, feltételezi, hogy talán Galénosz szándékosan fogalmaz zavarosan,<sup>258</sup> de ennek tisztázására már nem vállalkozik, inkább Poszeidóniosz szenvedélytanának, főbb téziseinek és terminológiájának elemzésére tér át, nyitva hagyva ezzel a kérdést Galénosz hitelességével kapcsolatban. Kidd eredményei számos ponton megegyeznek Reinhardt és Pohlenz elemzésével, jóllehet tanulmányában nem hivatkozik rájuk.<sup>259</sup>

Az utóbbi években megjelent irodalmak már szkeptikusan kezelik a kérdést. J. M. Cooper, Ch. Gill, R. Sorabji mellett érvelnek, hogy Khrüszipposz és Poszeidóniosz szenvedélytana között közel sincs akkora eltérés, mint ahogyan azt Galénosz érzékelteti. Cooper<sup>260</sup> megállapításainak bemutatásával kezdem Galénosz hitelességét megkérdőjelező elemzések ismertetését. Cooper azon a ponton véli Galénosz tudósítását hiteltelennek, hogy Galénosz a két sztoikus között ellentétet feltételez, ugyanis Poszeidóniosz

---

<sup>255</sup> REINHARDT K.: elsősorban Khrüszipposz érveiben fellelhető apóriák tisztázásra koncentrálnak a fragmentumok elemzése kapcsán, in K. REINHARDT: *Kosmos und Sympathie*, 273-293.

<sup>256</sup> POHLENZ: *Poseidonios' Affektlehre und Psychologie*, 163-194.

<sup>257</sup> EDELSTEIN: *The Philosophical System of Posidonius*, 313.

<sup>258</sup> KIDD határozottan utal arra, hogy Galénosz analógiát próbál felállítani Platón lélekrészek és Poszeidóniosz lélek képességei tana között, de érvei inkább zavarossá teszik az esetleges értelmezést. In *Posidonius on Emotions*. 200-215.

<sup>259</sup> KIDD elemzését az egyik legsikeresebbnek tartom, ezzel magyarázható, hogy saját olvasatom kiindulópontjait Kidd interpretációjából kölcsönöztem.

<sup>260</sup> COOPER, J.: *Posidonius on Emotion*. in SIHVOLA, J. — ENGBERG-PEDERSEN T. (eds.): *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publisher, 1998.

szenvedélytanát Khrüszipposzéval azonosnak minősíti, és csak néhány apróbb pontban ismeri az eltéréseket. Olvasata szerint Poszeidóniosz nagyvonalakban hagyományos sztoikus doktrínát dolgoz ki azzal a kitételrel, hogy pontosítja Khrüszipposzt az irracionális képességek tanának kidolgozásával, amelyekről Cooper azt feltételezi, hogy működésüket tekintve Poszeidóniosz is racionálisakként definiálja őket. Szerinte Poszeidóniosz nyilvánvalóan elfogadja az ortodox sztoikus hagyományt, melynek fényében a léleknek minden funkciója a lélek racionális minőségére vezethető vissza, továbbá szerinte Poszeidóniosz nem tagadja az egységes lélek fogalmát sem. Ennek egyenes következményeként állítja, hogy a platóni hármass lélekkétfelosztás is csupán Galénosz szemléletét tükrözi, nem Poszeidónioszét.<sup>261</sup> Cooper azt valószínűsíti, hogy Galénosz saját platonista pszichológiáját kívánta megtámogatni egy platonistaként feltüntetett híres sztoikus tanításával.<sup>262</sup> Cooper továbbá azt is hangsúlyozza, hogy az irracionális képességek és a kizárólag Poszeidóniosznál bevezetett emotív mozgások (F169) is az értelem működési mechanizmusai révén keletkeznek,<sup>263</sup> csupán az értelem gyengébb működésének eredményei, vagyis csak annyiban irracionálisak, hogy mozgásukban kevésbé érvényesül az értelem. Cooper egyszerűen redukálja e képességeket a szenvedélyek megtapasztalásának funkciójára; általuk érzékeljük a szenvedélyeket, vagyis az emotív mozgásokat.<sup>264</sup> Ebből az is kiderül, hogy azonosítja a szenvedélyeket az emotív mozgásokkal, amire a szövegek alapján nem következtethetünk. Cooper értelmezése egy ponton ellentmondásosnak tűnik, ha a lélek egynemű racionális, akkor mi lehet az oka az értelem nélküli mozzanat jelenlétének, még ha az csupán abban nyilvánul is meg, hogy az értelem gyengébb működése. Cooper Poszeidóniosztól vitatja el a lélek irracionális diszpozícióinak felismerését, és mégis azokat furcsa módon összeegyeztethetőnek tartja az egynemű, tisztán racionális lélekkel, ezt azzal indokolja, hogy a szenvedélyek irracionális mozgások ugyan, de az értelem hiányos, zavaros működéseiként, eredendően racionálisak minősülnek. Cooper ezen a ponton Poszeidóniosz és Khrüszipposz elméletét összeegyeztethetőnek ítéli, de ugyanakkor elismeri, hogy Poszeidóniosz rendszere eredeti elemeket is tartalmaz, hiszen megnevezi az irracionális és az emotív mozgásokat, vagyis új terminusokat vezet be, de ezt mégsem értékeli eltérésnek. Fontosabbnak ítéli az általa feltételezett megegyezés hangsúlyozását, interpretációja szerint mindkét sztoikusnál a szenvedélyek eredendően racionális minőségre vezethetők vissza. Cooper olvasata szerint Poszeidóniosz pszichológiában is az emotív mozgások az értelem hibás

---

<sup>261</sup> I. m. 89.

<sup>262</sup> I. m. 73.

<sup>263</sup> I. m. 88.

<sup>264</sup> I. m. 98.

működéséből következnek, ezért kizárólag racionálisak lehetnek, miként azt a korai sztoa is állította.

Vitathatónak vélem Cooper emotív mozgások szenvedélyekkel való azonosításának felvetése,<sup>265</sup> a filozófus ugyanis nem az emotív mozgások alatt nem a szenvedélyeket értette, inkább az irracionális képességek által működtetett mozgásokat, melyekből bizonyos körülmények közrejátszásával (emotív lökés) könnyedén lehetnek szenvedélyek. Cooper olvasata és saját olvasatom eltér az irracionális képességek definiálásban, Cooper a szenvedélyek megtapasztalásáért, érzéséért felelős funkciót érti,<sup>266</sup> míg én az emotív mozgások működtetését végző funkciót. Poszeidóniosz platonizmusának kérdésében viszont már egyet értek Cooperrel. Poszeidóniosz valószínűleg kisebb mértékben követi Platont, mint azt Galénosz sugallja. Platón ugyanis lélekrészekként lokalizálja a képességeket a testben, Poszeidóniosz azonban nem. Bár ez esetben Cooper elutasítja a platóni tanok követését, de fontos kiemelnünk, hogy Poszeidóniosz nevelésről és a szenvedélyek megszüntetéséről szóló tanításaiban már kimutathatónak véli meg Platón hatását.<sup>267</sup>

Ha feltevéseim helyesek, akkor Poszeidóniosz szembefordul Khrüszippossal, mivel nem tartja elfogadhatónak a lélek egységességének tanát. Legfontosabb újítása az emotív mozgás, amely alatt nem szenvedélyt kell értenünk, hanem az érzelmeket, amelyek esetében csak akkor beszélünk a szenvedélyről, ha emotív lökés is járul hozzá. Cooperrel tehát egyetértek abban, hogy az érzelmekkel kapcsolatban határozza meg a lélek irracionális képessége, de abban nem, hogy a benne mutatkozó emotív mozgások azonosak volnának a szenvedélyekkel, mint azt Cooper állítja. Csak akkor jelenik meg szenvedély, ha emotív lökés is párosul a mozgáshoz, amit több előzmény is kiválthat, például a hibás vélekedés és a késztetés is, ennyiben pedig összeegyeztethetőnek találok Khrüszipposz rendszerével. A legfőbb ellentét pedig, hogy Khrüszipposz pszichológiája szerint a racionális lélek okozza a szenvedélyt, és Poszeidóniosznál a fő kiváltó okot tekintve az értelemnek semmi köze nem lesz a szenvedélyhez; Poszeidóniosz elismeri a lélek irracionális minőségét Khrüszipposz viszont nem.

Cooperhez hasonlóan, sőt éppen Cooper tanulmányának hatására Ch. Gill<sup>268</sup> is fenntartásokkal kezeli Galénosz beszámolóját. Cooperrel egyetért a

---

<sup>265</sup> COOPER, J. M. elismeri, hogy Poszeidóniosz saját terminológiájaként vezeti be az emotív mozgást és lökést, de azt feltételezi, hogy a filozófus valószínűleg azt Platón pszichológiájából kölcsönzi. i. m. 85.

<sup>266</sup> COOPER: *Posidonius on Emotion*, 98.

<sup>267</sup> I. m. 91.

<sup>268</sup> GILL CH.: *Did Galen Understand Platonisc and Stoic thinking on Emotion?*, In SIHVOLA, J. — ENGBERG-PEDERSEN T. (eds.): *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publisher, 1998. 126-127.

szervedély racionális minőségének meghatározásában. A következőképpen védelmezi Khrüszipposzt Galénossal szemben. Leszögezi, hogy a lélek szervedélyeinek racionális jellege nem vezet ellentmondáshoz, a monisztikus, racionális lélek ellenére sem és azt javasolja, hogy vegyük figyelembe a görög filozófia hagyományát az értelem (logosz) használatára vonatkozóan. Háromféle használatot különböztet meg: (1) az értelem jelentésben a logosz jelentheti a képességek, vagy funkciók halmazát például a véleményalkotást, a gondolkodást, a tanulást; (2) de a logosz jelenthet valamilyen vágyat, vagy motivációt mondjuk, hogy a lehető legjobban használjuk a racionális funkciót; (3) végül pedig a logosz jelentheti az értelem parancsot adó eszméjét is, miáltal helyes szabálynak megfelelően cselekszik az ember. Ch. Gill szerint Khrüszipposz a szervedélyt az első jelentés szerint tartja racionálisnak.<sup>269</sup> Azt is hangsúlyozza, hogy a pathosz mindenképp tartalmaz racionális minőséget, és hogy ezt Poszeidóniosz sem hagyta figyelmen kívül, így az ő olvasta szerint is jelen van Poszeidóniosz szervedély–definíciójában a racionális elem. Álláspontom szerint ez kissé problémásnak tűnik, hiszen Poszeidóniosznál a szervedély nem lehet racionális, mivel az értelem nem képes ellenőrizni a működését; Gill ezt azzal kerüli meg, hogy a funkcionális értelem–jelentés szerint viszont racionálisnak tekinti, még ha nem is képes az értelem ellenőrizni azt. Gill végkövetkeztése szerint tehát Poszeidóniosznál is tartalmaz racionális mozzanatot a *pathosz*, mégpedig működési mechanizmusát tekintve. Gill cikkének végkicsengése tehát Galénosz hiteltelensége melletti állásfoglalásra enged következtetni, vagyis hogy a Khrüszipposz és Poszeidóniosz szervedélytana között nincs is ellentét.

A téma legalaposabb vizsgálatát R. Sorabji<sup>270</sup> adja, aki azzal a különbséggel csatlakozik Cooper és Gill álláspontjához, hogy Poszeidóniosz szervedélytanát a platóni hagyomány egyenes folytatásaként értékeli.<sup>271</sup> Több cikkében érvel amellett, hogy Poszeidóniosz egyetért Platón három lélek-rész teóriájával, szerinte ezek a képességek a testen belül lokalizálható mozgásokkal jellemezhetők; a legtöbb a szív tájékán mutatkozik.<sup>272</sup> Sorabji az előbbi kutatókhoz csatlakozva a szervedélyt szintén az értelem racionális mozzanataként értékeli;<sup>273</sup> a lélek minden képzete kognitív, tehát a

<sup>269</sup> I. m. 113-116.

<sup>270</sup> SORABJI R.: *Chrysippus – Posidonius – Seneca: A High-Level Debate on Emotion*. In SIHVOLA J. ENGBERG-PEDERSEN T.(eds.) *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publisher, 1998. KIDD tanulmányai mellett elsősorban SORABJI Poszeidóniosz elemzéseire támaszkodtam saját Poszeidóniosz értelmezésem elkészítésekor.

<sup>271</sup> SORABJI: *Emotions and Peace of Mind*, 114-120, valamint SORABJI: *Chrysippus – Posidonius – Seneca: A High-Level Debate on Emotion*, 151, 156.

<sup>272</sup> SORABJI: *Emotion and Peace of Mind*, 86.

<sup>273</sup> I. m. 94-95.

szenvedélyt kiváltó ítéleteknek is azoknak kell lenniük, melynek egyenes következménye, hogy a szenvedély is az. Fontosnak tartja azonban kiemelni, hogy önmagában a téves ítélet, vagy túlzó ítélet nem válthat ki szenvedélyt, így például a fegyelmezetlenség, például az akart nélküli sírás esetében egyértelműen feltételeznünk kell egyéb tényezőt is, mint a lélek irracionális minőségét.<sup>274</sup> Mint arra már fent utaltam, az irracionális képességek kapcsán a platóni filozófia hatását igazoltnak véli, miként azt is, hogy ezen lélekrészeket a testben lokalizálhatóknak ítéli, amit nem tartok megalapozottnak. Sorabji Galénosz hitelességét hasonlóan kezeli, mint Cooper és Gill, de hozzá kell tennünk, hogy hajlamosabb elfogadni azt Poszeidóniosz platonizmusa mellett szóló érveivel. Poszeidóniosz szenvedélytanát általában Khrüszipposz kritikájaként értékeli, és elfogadhatónak találja a platóni elemek egyértelmű felbukkasát a középsztoikus elképzeléseiben, például a nevelés és a szenvedélyek testen belüli lokalizálhatósága esetében.

Galénosz hitelességének kérdésében a magam részéről csatlakoznék a fenti szakfilológusok megállapításaihoz. Galénosz úgy vélem, csúsztat a két sztoikus elméletének ennyire éles szembeállításával, miként Poszeidóniosz túlzott platonista ábrázolásával is.

#### 2.2.2.4. A szenvedély valódi okának meghatározása, az emotív mozgások és lökés tana

*A szenvedélyek oka a lélek irracionális képességeivel összefüggésben keresendő*

F158 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 424, pp. 399. 1–400. 10 M

A lélek érzelmi megnyilvánulásának sajátos törekvései (*orexisz*) vannak, és a lélek amint eléri törekvései (*orektón*) tárgyát eltelik és ezt követően a törekvésekhez tartozó mozgások is csillapodnak, amelyek irányították az élőlény késztetését (*hormé*), mégpedig úgy hogy önmagát vezette a dolog felé, amely vonzotta. Nos a szenvedély megszűnésének oka az értelem erejével van összefüggésben, miként azt Khrüszipposz is vallotta, de hát ez nyilvánvaló is mindenki számára, aki nem akar vitába szállni a korábbi filozófusokkal. Semmi sem világosabb tehát, mint az, hogy lelkünkben adottak bizonyos természetes célokra irányuló képességek (*dünameisz*): egy a gyönyörre, egy az erőnlétre és egy a győzelemre. Poszeidóniosz továbbá azt is állítja, hogy ezek a képességek megtalálhatók a többi élőlényben is, miként azt mi is [ti. Galénosz] helyesen kimutattuk az első könyv elején..

---

<sup>274</sup> I. m. 109-120.

*A képzet másodlagos oka a szenvedélynek, a fő ok az értelem nélküli képességgel összefüggésben keresendő*

F162 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 473–4, pp. 453. 11–454. 7 M  
Poszeidóniosz szerint a szenvedélyek okának helyes felismeréséből haszonra tehetünk szert, hozzáteszi: „Tisztázódtak a szenvedélyek okozta késztetésekkel kapcsolatos zavarok.” A folytatásban jellemzi a szóban forgó zavarokat: „Szerintem jól jegyezd meg, hogy mi az ésszerű magyarázata annak, hogy hogyan van meg bennünk vagy hozzánk közel a rossz, amikor még nem is félünk vagy rettegünk, bizony bőven elég ezek képzeiteit felidézni magunkban. Vajon hogyan hozhatnád mozgásba az értelem nélkülit az értelemmel, hacsak nem úgy, hogy felidézél egy az érzékelt dologhoz hasonló képzetet. Vegyük például azok esetét, akikben vágy ébred egy elbeszélés kapcsán, vagy azok esetét, akik pusztán egy élénk felkiáltástól a félelem állapotába kerülnek, rettegnek, hogy az oroszlán elragadja őket, pedig még nem is látják azt.”

*Az emotív mozgások*

F153 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 464, p. 443. 9–11 M, p. 332. 12–14 M  
...Különböző vérmérsékelték hozzájuk illő sajátos érzelmi mozgásokat okoznak; Poszeidóniosz terminusa az emotív mozgás (*pathétikai kinészeisz*).

*Az emotív mozgások tanának összegzése*

F169 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 459–65, pp. 437. 1–144. 11 M

A

Nos engedtessek meg nekem, hogy a saját elemzésem előtt az adott téma legfontosabb részleteivel foglalkozzam. Közülük elsőként a gyermekeket jellemző irányító erőt vizsgálom meg. Képtelenség azt állítani, hogy a gyerekek racionális késztetéssel bírnak, ugyanis a gyerekek még nem rendelkeznek értelemmel, miként azt is képtelenség állítani, hogy nincsenek indulataik, nem éreznek fájdalmat, se gyönyört, nem nevetnek vagy sírnak és nem éri őket számtalan szenvedély. A gyerekeket több és erőteljesebb szenvedélyek mozgatják, mint a felnőtteket. A fenti megállapítások Khrüszipposz tanításaiból egyáltalán nem következnek. Érvelése szerint a gyerekek nem rendelkeznek természetes sajátossággal a gyönyörre vagy a fájdalomtól való elfordulásra, de minden gyerek a gyönyör után veti magát, és menekül a fájdalom elől. Láthatjuk őket játszani, ugrándozni, civódni, amikor győzni szeretnének és uralkodni a többi gyermek felett, ahogy azt néhány állat esetében is tapasztalhatjuk, hiszen nem létezik díj, amely a győzelmet helyettesíthetné. Hasonló irányító erő tapasztalható a fűrjeknél, baromfiknál vagy foglyoknál, sőt a gyíkoknál, az ápsiviperánál és a krokodiloknál is, valamint több más állatnál.

Úgy tűnik, a gyermekek is rendelkeznek a gyönyörre (*prosz hédonén*) és a győzelemre (*prosz níkén*) irányuló sajátos képességgel (*dünamisiz*), és majd csak később bizonyos idő elteltével bontakozik ki az erkölcsi jóra (*to kalon*) való természetes törekvésük. Ez az oka annak, hogy szégyenkeznek korábbi hibáik miatt, meg hogy később örömet lelik az erkölcsös tettekben, valamint az igazságosságban, illetve igényt tartanak a többi erényre is, és egyre gyakrabban cselekednek az erények ismeretében, mint amikor még kicsik voltak, és még a szenvedély (*pathosz*) bűvöletében éltek, és nem törődtek az értelem parancsaival.

B

Nos természetszerűleg ezzel a három törekvéssel (*oikeiósizis*) rendelkezünk, mindegyik egy-egy lélek rész (*morion*) formájához (*eidosz*) kötődik a következőképpen: a gyönyörre a vágy

(*epithümétikon*), a győzelemre az indulat (*thümoiesz*), az erkölcsi jóra pedig a gondolkodó (*logisztikon*) lélek rész<sup>275</sup> által. Epikurosz csak a legrosszabb lélek részt vette figyelembe, Khrüszipposz pedig csak a legkiválóbbat, mondván, hogy általa törekszünk az erkölcsi jóra, ami nyilvánvalóan igaz is. Mindhárom törekvés figyelembevétele csak a régi filozófusokra volt jellemző...

.E

...Poszeidóniosz emiatt kritizálja (Khrüszipposzt) és megpróbálja kimutatni, hogy az értelemmel megalkotott összes tévedés oka <a tudatlanság, de az érzelmi téren megjelenő tévedések oka> az emotív lökés (*pathétiké holké*); a lökést megelőzik a téves vélemények, amikor az értelem gyenge az ítéletalkotás tekintetében. Azt állítja, hogy az élőlények készítése (*hormé*) olykor az értelem terén az ítéletalkotásban keletezik, azonban gyakrabban az emotív képesség mozgásában. ...

### Fiziognómia

Poszeidóniosz nagyon helyesen ezeket összekapcsolja a fiziognómiai jegyekkel: minden széles mellű, forróvérű állat vagy ember természetszerűleg inkább hevesebb, míg a széles csípőjűek hidegvérűbbek és gyávábbak. A környezet nem kis mértékben befolyásolja az emberi karakterek különbözőségét a gyávaság, a vakmerőség, a gyönyör és a munkával kapcsolatos szokásaik tekintetében; a lélek emotív mozgásai mindig a test fizikai állapotaival állnak kapcsolatban, és a fizikai állapot nagymértékben függ a környezettől. Poszeidóniosz ezért emelte ki, hogy az állatok különböznek vérük forrósága vagy hűvössége, gyorsaságuk és lassúságuk tekintetében és számos egyéb téren még, miként arról Arisztotelész is alapos tárgyalást ad. Majd egy megfelelőbb helyen fogok e témáról szólni, amikor Hippokratész és Platón idevágó tanait ismertetem. Jelen esetben Khrüszipposzsal és körével foglalkozom. Hibázik ugyanis, mivel nem ismeri fel, hogy a különböző vérmérsékletek hozzájuk illő sajátos érzelmi mozgásokat okoznak; Poszeidóniosz terminusa az emotív mozgás.

### A szenvedélyek természetéről

F156 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 502, pp. 486. 14–487. 10 M  
Bárcsak remélhetném, hogy Khrüszipposz olvasta ezt a [ti. Platón]<sup>276</sup> részletet, és hogy meg is jegyezte. Ő ugyanis tagadhatatlanul mindig hasznot húzott műveltségéből, hiszen minden esetben, amikor a téma alkalmasnak ígérkezett Homéroszt hívta tanúul. Ugyanis nem a problémafelvetéskor, hanem a kielégítő bizonyítás után érdemes a régi korok tanúit idézni, és akkor sem a homályos érvek esetében, hanem csak a valóban világos érvek után, vagy a tapasztalható dolgok jellemzésekor, például a lélek szenvedélyei esetében. Ez utóbbiak kapcsán nincs szükség hosszú érvelésre, sem bonyolult bizonyításra, csupán azt kell megjegyeznünk, hogy egy-egy esetben mit is tapasztalunk, miként azt Poszeidóniosz is állítja.

### A szenvedélyek osztályozása

F154 Plutarchos, *De Libidine et Aegritudine*, 4–6.

(4) Vitatkozhatnak a filozófusok tantételekről és a valóság felfogásáról, ám a szenvedélyek erejét illetően kiegyeznek és egyetértenek egymással; de közülük többen mégis tévesen

<sup>275</sup> PLATÓN terminológiáját használja Galénos, de nem bizonyított, hogy Poszeidóniosz is átvette azt.

<sup>276</sup> PLATÓN: *Állam*, 441b.



gondolkodnak. Egyesek az ilyen jelenségek teljes körét minden teketória nélkül a léleknek tulajdonítják, mint például a természettudós Sztratón...

(5) Mások az ellenkező véletet választják, véleményüket és számadásukat a testre korlátozzák; azt is tagadják, hogy a lélek valójában szubsztancia, de állítják, hogy ezek a jelenségek [ti. a szenvedélyek] fizikai sajátosságokból származnak, a test minőségéből vagy képességéből...<sup>277</sup>

(6) Poszeidóniosz a következő osztályozását adja a szenvedélyeknek: (1) egyesek lelki eredetűek, (2) mások testiek, (3) vannak, amelyek nem lelki eredetűek, hanem fizikaiak, lelki utóhatással, (4) végül vannak, amelyek nem testi eredetűek, de lelkiek, fizikai utóhatással.

(1) A minőség nélküli tisztán lelkiek, az ítéletalkotással és a véleménnyel vannak összefüggésben, ilyen például a vágy, a félelem és a harag.

(2) A minőség nélküli tisztán testiek, a láz, a hidegrázás, vagy például a pólusok összehúzódása és tágulása.

(3) A fizikai, de lelki utóhatással bírók a következők: a közöny, a fekete epe okozta melankólia, fizikai fájdalomtól való lelki gyötörődés, képzetek felidézése és a lelki nyugalom érzése.

(4) A fizikai utóhatással bíró lelkiek: a remegés, az elsápadás, továbbá a félelem és a fájdalom okozta fizikai változások.

A lélek szenvedélyei nem azonosak a lélek értelem nélküli képességeivel, csupán azokkal összefüggésben jelennek meg, de az irracionális képességeknek fontos szerepük lesz a lélek szenvedélyeinek kialakulásában. Poszeidóniosz ezen mozgások megnevezésekor saját terminust alkalmaz a *pathétikai kinészeisz* kifejezést, amelyeket emotív mozgásoknak fordítok, mintegy érzékeltetve a különbséget a szenvedély és ezen emotív mozgások között.<sup>278</sup> Cooper az emotív mozgásokat azonosnak tartja a pathoszal, ami véleményem szerint helytelen megállapítás. Az emotív mozgások nem azonosíthatók a szenvedélyekkel, egyetlen kivételt a gyermekek és az állatok egy része esetében találunk, ugyanis az ő esetükben mindig szenvedélyekké válnak az emotív mozgások.

Az emotív mozgások az érzelmek tárházát jelölhetik, amelyek a felnőttekben könnyedén szenvedéllyé válhatnak. Ezzel magyarázható, hogy Agamemnón egyik pillanatban aggódik és esztét veszti félelmében, vagyis a szenvedély mozgatja, míg a következő pillanatban már indul is Nesztórhoz tanácsért.<sup>279</sup> Ez esetben jelen van a lelkében az emotív mozgás, ami mozgatja a szenvedélyt, hisz a baj még nem oldódott meg, ezért megy tanácsot kérni (F164 (5)). Ennek fényében arra kell következtetnünk, hogy a tanácskérés előtt, vagyis a szenvedély pillanatában valami egyéb ok is jelen volt, ami kiváltotta a rettegés szenvedélyét. Ez az ok lesz Poszeidóniosz eredeti elgondolása szerint, az emotív lökés (*pathétiké holké*) (F 169 E).

---

<sup>277</sup> HERAKLIDÉSZ: in KIDD: *The Commentary*, 560.

<sup>278</sup> Az emotív mozgások esetében nem javaslom az emóciós mozgások megnevezést, tekintettel arra, hogy számos fordításban a *pathosz* megfelelőjeként használják.

<sup>279</sup> *Íliász*. X. ének.

Poszeidóniosz az emotív mozgások alatt az értelem nélküli képességekhez tartozó mozgásokat érti (F153, 158), amelyeket érzelmi megnyilvánulások sajátos törekvéseiként jellemez; addig maradnak mozgásban míg az élőlény el nem éri késztetése tárgyát. Fontos, hogy ez esetben még nem beszélünk szenvedélyről, csak érzelmi mozgásról. Véleményem szerint a késztetést sem zárja ki a lélekmozgások közül. Elismeri, hogy a lélek bizonyos késztetéssel rendelkezik, de azt nem teszi önmagában felelőssé a szenvedély kialakulásáért. A késztetés adott, de lehet nem racionális is, mivel irracionális természetes törekvéseket is mozgathat emotív megnyilvánulások formájában. A késztetéseket, mint racionális és irracionális természetes törekvések mozgatórugóját írja le, minden emberi lény sajátjaként, hiszen adottak a lelkünkben bizonyos természetes célokra irányuló törekvések, a jóra a gondolkodás, a gyönyörre (*hédoné*) a vágy, végül pedig az erőnlétre és a győzelemre (*kratosz, niké*) az indulat (F158). Bizonyos élőlényeket csak az első képesség mozgat, legtöbbjüket mindkettő, az ember az egyetlen élőlény, akit mindhárom képesség működtet, az első kettő ugyanis kiegészül a gondolkodással, amelynek tárgya az erkölcsi jó, a tudás (F169 B). Az egy racionális és a két irracionális képesség késztetései nem váltanak ki bennünk a mindenséggel ellentétes magatartásokat, ellenkezőleg épp a természetes képességek szerinti élet teremtheti meg az összhangot a mindenséggel. Ennek oka, hogy a törekvések természetes módon működnek, jelenlétükkel még nem törik meg az összhangot. Az ilyen természetes mozgásokból akkor keletkezik szenvedély, ha az emotív mozgást egy ún. emotív lökés (*pathétiké holké*) (F169) megelőzi, melynek következtében már valóban kellemetlen szenvedélyek jelennek meg.

A lélek szenvedélyei a természetes irracionális törekvések mozgásaiban keletkeznek az emotív lökésnek köszönhetően, amelyet viszont már kiválthat a hibásan megalkotott vélekedés, vagy a gyakorlatlanság, késztetés, ezért talán igazat kell adnunk azoknak, akik emiatt nem látnak különösebb eltérést Khrüszipposz és Poszeidóniosz definíciója között.<sup>280</sup> Cooper meggyőzően érvel amellett, hogy Galénosz túloz, amikor két sztoikus közti vitát interpretálja. Cooper fő érve Poszeidóniosz és Khrüszipposz szenvedélytanának megegyezését illetően az emotív lökésről szóló galénoszi beszámoló interpretálásában rejlik: „Poszeidóniosz emiatt kritizálja [ti. Khrüszipposzt] és megpróbálja kimutatni, hogy az értelem terén megalkotott összes tévedés oka <a tudatlanság, de az érzelmi téren megjelenő tévedések oka> az érzelmi lökés (*pathétiké holké*); a lökést megelőzik a téves vélemények, amikor az értelem gyenge az ítéletalkotás tekintetében. Azt állítja, hogy az élőlények késztetése (*hormé*) olykor az értelem terén az ítéletalkotásban keletkezik, azonban gyakrabban az érzelmi képesség

---

<sup>280</sup> COOPER: *Posidonius on Emotion*, 72-73; 87-88.

mozgásában” (F169 E). A fenti részletben Cooper értelmezése szerint Poszeidóniosz az emotív lökést a túlradó késztetés helyett használja, így valójában nincs is eltérés a két filozófus szenvedélydefiníciója között. Ezt azzal találja alátámaszthatónak, hogy Poszeidóniosz a lökés előzményeként a téves vélekedést és a késztetést is megnevezi.<sup>281</sup> Meglátásom szerint a 169-es töredék nem feltétlenül támasztja alá Cooper hipotézisét, sokkal inkább arról lehet szó, hogy az emotív lökést megelőzheti, kiválthatja egyéb mozzanat is és a szöveg valójában csak ennyit állít, nem azt, hogy emotív lökés azonos lenne a túlradó késztetéssel. Ez pedig az egyik legfontosabb eltérés Khrüszipposz és Poszeidóniosz között, az utóbbi ugyanis nem állítja, hogy az ítélet vagy a késztetés önmagában szenvedélyt okozna, Khrüszipposz ellenben igen.<sup>282</sup> A középsztoikus számára a szenvedély legfőbb oka az emotív lökés, amely az értelem nélküli képességben keletkezik, de az értelem téves ítélete és a késztetés is párosulhat hozzá. A szenvedély okát tehát az irracionális képességekben jelentkező emotív lökésben határozza meg. Poszeidóniosz és Khrüszipposz szenvedélytana több ponton szembefordul, de mégsem mutat akkora eltérést. Poszeidóniosz nem tartja elégségesnek Khrüszipposz racionális túlradó készttéssel és ítélettel megindokolt szenvedélytanát, de nem utasítja el teljes mértékben, hanem korrigálja azzal, hogy a lélek irracionális képességeiben keletkező természetes törekvéseket, emotív mozgásokat elismeri. A túlradó késztetés és a téves ítélet az irracionális képességekre gyakorol hatást, amelyek természetes módon érzelmeket generálnak, de ha az említett késztetés és ítélet megjelenik, akkor ezen emotív mozgások belendülhetnek, lökés éri őket, így előáll a szenvedély. Az itt vázolt lépéssorból is kiderül, hogy a szenvedélynek semmi köze nincs az értelemhez. Így kiküszöbölhető Khrüszipposz ellentmondása is. A Khrüszipposztól megöröklött rendszert kiegészíti az értelem nélküli képességekkel, azok emotív mozgásának tanával, és a rájuk ható emotív lökéssel. Nem metszi ki, hanem pontosítja a késztetés és az ítélet szerepét a szenvedély kialakulásában, mivel kiválthatják az emotív lökését, amely fő oka lesz a szenvedélynek. A megegyezés tehát a késztetés és hibás vélekedés szerepének elismerése a szenvedély kialakulásában, de míg Khrüszipposznál fő okok, addig Poszeidóniosznál csupán másodlagos tényezők. A legfontosabb eltérés pedig kettejük rendszere között az irracionális képességek elismerésében rejlik. Poszeidóniosz ezen a ponton valóban eretnek sztoikussá válik, mégpedig az ellentmondás elkerülése, a helyes

---

<sup>281</sup> Cooper értelmezést J. Fillion-Lahille fordítási javaslata alapján adja. i. m. 87-88.

<sup>282</sup> Poszeidóniosz nem vezetne be új terminológiát, ha nem volna szándékában eredendően új módon definiálni a szenvedélyek mozgását. Talán ez lehet a legerősebb érv Cooper olvasata ellen. Abban azonban egyetértek Cooperrel, hogy a késztetést és az ítéletet nem zárja ki a szenvedélyek megokolásakor, de kiegészítem azzal, hogy nem is tartja elégségesnek egy szenvedély kialakulásához.

következtetés árán. Galénosz éppen ezért állítja Poszeidónioszról, hogy a többi sztoikussal ellentétben inkább az igazságot választotta, mint az iskolája dogmái iránti hűséget.

Visszatérve Poszeidóniosz szenvedélytanához Poszeidóniosz szenvedélymechanizmusa a következő módon ragadható meg: a lélek irracionális képességei az értelemről független mozgások működtetését végzik, ezek az emotív mozgások, érzelmek. Ha az emotív mozgásokat emotív lökés ingerli, vagyis löki, akkor jelenik meg a lélekben a szenvedély. Az emotív mozgásnak és lökésnek az értelemhez tehát nem lehet köze. Az emotív lökés eredete szintén az értelem nélküli funkcióban keresendő, ugyanis a lökést megelőzheti a téves vélemény, az értelem gyengesége, a készletelés, de fontos kikötés, hogy ez utóbbiak önmagukban még nem volnának elégségesek a szenvedély kialakuláshoz, ha emotív lökést okoznak, akkor jelentkezik a szenvedély. Vegyük Agamemnón esetét, lelkének irracionális képességei mozgatják természetes emotív mozgásait a győzelemre, hisz éppen ezért jött Trója alá. Ám amikor a sereg úgy dönt, hogy idő előtt haza vonul, azonnal jelentkezik a félelem és rettegés a háború elvesztése miatt. Ez a körülmény nevezhető emotív lökésnek. Agamemnón már aludni sem tud a gondolattól, hogy nem győztesként térhet haza. A lökést a lelkében a helyzetről való véleménye és gyengesége előzte meg, és így került a félelem szenvedélyének állapotába. Ez az értelmezés talán mégsem annyira sztoa-ellenes, hiszen Zénón és Kleantész hasonló módon értelmezték a lélek szenvedélyeinek mozzanatát, ám annyiban mindenképp eretnek, hogy a szenvedély mozgását a lélek irracionális képességeibe helyezve elismeri a lélek értelem nélküli funkcióját.

Poszeidóniosz lényeges felismerése, hogy az emotív mozgást nem tartja azonosnak a szenvedéllyel, ezzel magyarázatát adhatja az érzelmek tárházának. A gyermekünk iránt érzett szeretet, vagy a siker és a győzelem utáni vágy mondjuk egy versenyző esetében ugyanis még nem minősíthető szenvedélynek. Az ilyen emotív mozgás nem lehet káros, éppen ellenkezőleg pozitív mozgásokként definiálható (F158). Adódik a kérdés, hogy vajon e tekintetben Poszeidóniosz valóban egyedülálló álláspontot képvisel-e, vagy a korábbi filozófusok eredményeit követi. Cooper amellet érvel, hogy Poszeidóniosz Platón és Arisztotelész nézeteit veszi át.<sup>283</sup> Ezzel egyet kell értenünk, hiszen Poszeidóniosz nyilván ismerte Platón és Arisztotelész a lélek irracionális képességeivel kapcsolatos tanításait, de nem szabad figyelmen kívül hagyni annak lehetőségét, hogy a galénoszi kép erőltetett, és talán mégiscsak originális poszeidónioszi tanra lertünk. E mellett szól, hogy Poszeidóniosz saját terminológiát dolgoz ki, nem alkalmazza Platón fogalmait, és Galénosz csupán a sztoikus tanítását parafrázáló

---

<sup>283</sup> COOPER: *Posidonius on Emotion*, 90-95.

beszámolójában használja azokat, ám szószerinti idézetekkel már nem támasztja alá.

Ki kell még térnünk Plutarkhosz egyik tudósítására, amelyben a lélek szenvedélyeivel kapcsolatos nézeteket összegzi és kritikai hangot üt meg azok esetében, akik vagy tisztán lelki, vagy tisztán fizikai okkal indokolják a szenvedélyeket. Poszeidóniosz osztályozását azonban méltatja, tekintettel arra, hogy egyedülként pszichikai és fizikai sajátosságok keveréke szerint osztályozza a szenvedélyeket: „(1) egyesek lelki eredetűek, (2) mások testiek, (3) vannak, amelyek nem lelki eredetűek, hanem fizikaiak, lelki utóhatással, (4) végül vannak, amelyek nem a testi eredetűek, de lelkiek fizikai utóhatással” (F154). Mindegyikre példát is ad. A minőség nélküli tisztán lelki eredetű szenvedélyek az ítéletalkotással és véleményformálással vannak kapcsolatban, ilyen a félelem és a harag. A második osztályba a minőség nélküli fizikai szenvedélyek, mint a láz, hidegrázás, bőrfelületi leváltozások szerepelnek. A harmadik csoportba, a pszichikai utóhatással bíró fizikai szenvedélyek, mint a közöny, a melankólia vagy a kellemetlen képzetek felidőzéséből keletkező gyötrelem szenvedélyei tartoznak. Végül a fizikai utóhatással bíró lelki eredetű szenvedélyek közé félelem és a fájdalom okozta elváltozásokat sorolja, a sápadtságot és a remegést. Plutarkhosz azzal, hogy Poszeidóniosz esetében a fizikai okkal<sup>284</sup> magyarázható szenvedélyek csoportját is említi, alátámasztja azon felvetésünket, hogy a tisztán racionális okkal indokolt szenvedélyek khrüszipposzi hagyományát Poszeidóniosz elveti. A legfontosabb újdonság Plutarkhosz szövegében a fizikai szenvedélyek meghatározása, amelyek testi diszpozíciók, vagyis nem az értelem sajátosságai.<sup>285</sup>

A fizikai sajátosságok és a szenvedélyek összefüggéseire enged következtetni a 169-es töredék F részlete is, amelyből kiderül, hogy bizonyos testi adottságokhoz bizonyos emotív készségek párosulnak. A szélesebb csípőjűek természetesen higgadtabbak, a széles mellűek viszont hevesebbek. A környezeti hatások is befolyásolhatják a karakterjegyet, így ennek megfelelően a különböző tájakon élő népeket különböző karakterjegyek fogják jellemezni, amelyek a fizikai adottságokkal összefüggésben keletkeznek. „A lélek emotív mozgásai mindig a test fizikai állapotával vannak összefüggésben, a testi állapot pedig nagymértékben függ a környezeti hatásoktól” (F169 F). Ennek tisztázására egy későbbi fejezetben még kitérek.

---

<sup>284</sup> Nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a tényt, hogy a szenvedély fizikai aspektusát már Arisztotelész is említi. ARISTOTELÉS: *De Anima*, 403a.

<sup>285</sup> A régi sztoa is elismeri a fizikai szenvedélyeket, de azokat is racionálisként. Ez lehet a legfontosabb érv a szenvedélytan pontosítása mellett, a testi szenvedélyek okát ugyanis nem lehet racionális okokkal magyarázni. Galénos szövegei sajnos erre nem térnek ki.

A fejezet zárszavaként szólnunk kell még Poszeidóniosz apodeiktikus deduktív módszerének alkalmazásáról a szenvedélyek helyes definiálása kapcsán. A következő részben, a logikában részletesen tárgyalom majd Poszeidóniosz sajátos kutatástechnikájának főbb mozzanatait, jelen esetben azonban megelégszem a módszer alkalmazásának kimutatásával. Poszeidóniosz aitiologikus és apodeiktikus stílusa jelenik meg számos esetben Galénosz és Sztrabón beszámolóiban, ami azzal magyarázható, hogy kutatási módszerét elsődlegesen az oknyomozásban látta. A szenvedélyek okának kutatásakor is alkalmazza az aitiológikus módszert, és már a helyes kérdésfeltevésben ott lappang a megoldás. Kidd Poszeidóniosz szenvedélyelméletéről írt tanulmányában<sup>286</sup> éppen ezt a momentumot ragadja meg: a poszeidónioszi filozófia legeredetibb mozzanataként.<sup>287</sup> Kidd felvetésével maximálisan egyetértek, de kiegészítem azzal a felismeréssel, miszerint az apodeiktikus módszer Poszeidóniosz egész filozófiájára jellemző, sokkal inkább, mint bármely elődjénél.

A szenvedélyek okának tisztázásakor a logikai levezetés és a kérdésfeltevés módszeres alkalmazása mellett egy harmadik meggyőzősi technikát is meg kell említenünk, az univerzális tapasztalatra való utalást. Poszeidóniosz ugyanis a szenvedélyek értelmezése kapcsán egyszer csak azzal áll elő, hogy a hosszadalmas és bonyolult érvelések helyett csak arra kell figyelniük, hogy egy-egy esetben mit is tapasztalunk (F156). Ennek fényében javaslom, hogy térjünk át a szenvedélyek működésének tisztázására, megszüntethetőségük eszközeire, vagyis a lélek szenvedélyeinek terápiájára.

#### 2.2.2.5. A szenvedély megszűnéséről

*A gyermekek fejlődésében és nevelésében  
a lélek érzelemre fogékony része kulcsfontosságú*

F31 Galénosz, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 466–8, pp. 444. 11–448. 2 M

A

Így kell tehát nevelni az embert már a kezdetektől a legfőbb jóra... mindezekről Platón alapos körültekintéssel vizsgálódik. Khrüszipposz ellenben nemcsak, hogy maga nem készített megfelelő számadást, de még tanítványai számára sem hagyott alkalmas kiindulási pontot, akár még egy hibás alapon nyugvó tételt sem. Poszeidóniosz emiatt is kritizálja őt, miközben csodálja mindazt, amit Platón az anyaméhben fejlődő gyerekekről, a születés utáni gondozásukról és nevelésükről mondott. *A szenvedélyekről* című művének első könyvében Platón tanainak vázlatát adja arról, hogy miként kell nevelni és gondozni a gyerekeket a lélek

---

<sup>286</sup> KIDD Galénosz interpretált részletei alapján arra a következtetésre jut, hogy az egész mű hasonló logikai érvek sorozataként íródott. In KIDD: *Posidonius on Emotions*, 205. Filológiai érveket is felhoz a 158-as töredékez írt kommentárjában. In KIDD: *The Commentary*, 569.

<sup>287</sup> Kidd elemzésében ugyan nem utal Pohlenzre, de annak egyik cikkében hasonló érveket találtam az aitiológiai és apodeiktikus módszer alkalmazására a szenvedélyelmélet kapcsán. POHLENZ: *Posidonius' Affektlehre und Psychologie*, 163-94.

érzelemre képes és értelem nélküli képessége szerint, hogy a hozzájuk illő mozgásokat végezzék, és az értelem parancsainak engedelmeskedjenek. „A gyermekek számára ez a legjobb nevelés: a lélek emotív mozgásokra való felkészítése, ez a legcélravezetőbb a lélek értelmes mozgásának működése szempontjából.”

*Platón kocsihajtó hasonlata*

D

Azt állítja, hogy az értelmes képesség kezdetben kicsi és erőtlen, a tizennegyedik életévre pedig nagy és erős lesz, amikor már illő hozzá az uralkodás és a vezetés. Miként a kocsihajtóhoz is, aki a fogat lovait irányítja, illik, hogy a vágyat és az indulatot vezérelje,<sup>288</sup> hogy azok ne legyenek túlságosan erősek vagy gyengék, gyávák vagy erőszakosak, makacsak vagy teljesen fegyelmezetlenek és féktelenek, hanem minden helyzetben kövessék és hallgassanak az értelemre. Az értelem működése és erénye a dolgok természetének ismeretében rejlik, miként a kocsihajtás erénye a kocsihajtás szabályainak az ismeretében. A lélek értelem nélküli képességeiben semmiféle tudás nem keletkezik, ahogyan a lovakban sem; a lovak erénye, bizonyos értelem nélküli szokásokban nyilvánul meg, a kocsihajtó erénye az eszes irányításban.

F167 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 458, p. 436. 7–10 M

Egyáltalán nem lep meg, hogy Platón a szenvedélyek gyógy módjáról hosszadalmasan írt, ahogyan Poszeidóniosz is tanúsítja, ellenben Khrüszipposz helytelenül érvelt e témában.

*A nevelési módszerek: a zene és a testgyakorlatok*

F168 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 472–3, pp. 452. 10–453. 11 M

Poszeidóniosz szerint: „A nevelési módszerek a szenvedélyt kiváltó ok feltárása alapján határozhatók meg.” Egyeseknek javasolhatunk ritmusokat, harmóniákat, bizonyos testgyakorlatokat, másoknak pedig egészen más jellegű gyakorlatokat, miként azt Platón óta tudjuk. A lustaság, a tunyaság, a gyáva jellem átnevelhető feszes ritmusokkal, harmóniákkal és megfelelő testgyakorlatokkal, amelyek erőteljesen mozgatják a lelket. A teljes mértékben zavarodottak állapotán a fentiekkel ellentétes módon lehet segíteni. Az istenekre – teszem fel a kérdést Khrüszipposz követőinek –, hát vajon mi a magyarázata annak, hogy a lakomázó ifjak a fríg dallamtól őrzöngve tomboltak, aztán meg miután, Damón megkérte a fuvoláslányt, hogy dór stílusban játsszon rögvést abbahagyták a vadulást. Világos, hogy az aoloszjátékkal kapcsolatos véleményük nem értelmük hatására változott meg, hanem a lélek irracionális képességének emotív mozgásai révén. Ezek a mozgások okozták, hogy előbb izgatottak voltak, aztán lenyugodtak. Az értelem nélkülit az értelem nélküli segíti vagy gátolja, míg az értelemet pedig a tudás, illetve a tudatlanság ugyanígy.

*Miként tompítható a szenvedély*

F169 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 459–65, pp. 437. 1–144. 11 M

F

... Jelen esetben Khrüszipposzsal és körével fogalazokom. Hibázik, mivel nem ismeri fel, hogy, a különböző vérmérsékletek hozzájuk illő sajátos érzelmi mozgásokat okoznak; Poszeidóniosz terminusa az emotív mozgás. Már Arisztotelész is készített az állatok lelki sajátosságairól szóló számadást, kifejtette azt is, hogy hogyan állnak elő különböző keverékek szerint.

---

<sup>288</sup> Platón fogathasonlatáról van szó. PLATÓN: *Phaidrosz*, 246 a.

G

Ez az oka annak, szerintem, hogy egyeseknél a lelki zavarok könnyen és gyorsan orvosolhatók. Az emotív mozgásaik nem erősek, és természetszerűleg értelmük sem gyenge vagy ostoba, sokkal inkább a tudatlanság és a rossz szokások miatt kényszerülnek a szenvedély keltette állapotokba. Egyeseknél a gyóymód néha durva és kegyetlen, abban az esetben, amikor az emotív mozgások szükségszerűen a testük fizikai állapotából következnek, és a mozgások ténylegesen nagyok és erősek, közben pedig az értelem gyenge és ostoba. Ha valaki az ember jellemét akarja feltárni, szükségszerűen két tényezőt kell figyelembe vennie, egyfelől azt, hogy az értelemnek az igazságról való tudásra kell koncentrálnia, másfelől pedig azt, hogy a szenvedély mozgásait a hasznos és erkölcsös szokások gyakorolásával lehet tompítani.

*Miként kerekedhet felül az értelem a szenvedély felett*

F166 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 477–6, pp. 454. 15–456. 14 M

A következőkben Poszeidóniosz azt fejti ki, mi lehet az oka annak, hogy idővel mi módon gyengülnek és lecsillapodnak a szenvedélyek. Khrüszipposz ebben a témában *A szenvedélyekről* második könyvében helytelenül érvelt, de erről már beszámoltunk művünk negyedik könyvének a végén (F165). Jelen esetben Poszeidóniosz hosszabb értekezésének rövid összefoglalását közlöm.

A lélek érzelmi képessége a hozzá tartozó vággyal lassan eltelik, aztán kimerül a hosszan tartó mozgásokban. Nos azt állítja, hogy éppen ez a két mozzanat lesz az, amiért lehiggad, illetve mérséklődik aktivitása [ti. a mozgásnak]. Ezután már az értelem képes lesz irányítani. Ez éppen olyan, mint amikor egy versenyló vadul elragadja lovasát, majd miután elfáradt és vágya kimerült, ismét hagyja, hogy a lovas irányítson. Ezt az állatok idomításának számos példájával alátámaszthatjuk. Az idomítók általában megengedik, hogy az állatok kifárasztják magukat és elteljenek a hajsza szenvedélyes mozgásával azért, hogy az állatra később is jellemző legyen a hajsza [ti. a versenyeken].<sup>289</sup>

*Poszeidóniosz feltételezése:*

*Kleanthész is elismeri a lélek emotív mozgásra képes funkcióját*

Khrüszipposz tévesen érvelt ebben a témában, mivel képtelen volt a szenvedély okát a lélek emotív mozgást végző képességeiben kimutatni, ráadásul – miként Poszeidóniosz erre is felhívja a figyelmünket az alábbiakban – ellentétbe került nemcsak a nyilvánvaló tényekkel, hanem Zénóonnal és Kleanthésszel is. Poszeidóniosz szerint Kleanthész a lélek emotív mozgásra képes funkcióját elismerte, ennek nyilvánvaló argumentuma a következő idézet:

„Mit akarsz Indulat? Mondd meg nekem!  
Óh, Értelem, én? Mindent mire vágyom elérni!

---

<sup>289</sup>Az állatok esetében nem várható el a szenvedély csillapítása. Ne feledjük, hogy az állatok nem rendelkeznek értelemmel, csak irracionális képességgel, így számukra csak ez utóbbi „erénye” érhető el, ezért az idomárok az értelem nélküli mozgások tökéletesítését célozzák meg esetükben. A gyerekek nevelésekor is ugyanezt a technikát fogja javasolni. Hatásosnak tartja a „hisztérikus” mozgások kiismerését, ennek ugyanis nagy haszna lesz a felnőttkorában, mivel a képességekről megszerzett tudás által könnyedebben lefékezhetők vagy megelőzhetők a szenvedélyek.



Királyhoz illő gondolat! De mondd még egyszer!  
Bármire is vágyom, legyen meg!<sup>290</sup>

Poszeidóniosz úgy véli, hogy Kleanthész fenti egymásnak felelgető sorai világosan bizonyítják a lélek emotív mozgásra képes funkciójának elismerését, ha valóban az értelem és az indulat vitatájáról szól a költemény; ezzel ragadható meg a két funkció különbsége.

*Az képzetalkotás is hathat az emotív mozgásokra*

F162 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 473–4, pp. 453. 11–454. 7 M  
Poszeidóniosz szerint a szenvedélyek okának helyes felismeréséből haszonra tehetünk szert, hozzáteszi: „Tisztázódtak a szenvedélyek okozta készletekkel kapcsolatos zavarok.” A folyamatban jellemzi a szóban forgó zavarokat: „Szerintem jól jegyezd meg, mi az ésszerű magyarázata annak, hogy hogyan van meg bennünk vagy hozzánk közel a rossz, amikor még nem is félünk vagy rettegünk. Bizony bőven elég ezek képzeiteit felidézni magunkban. Vajon hogyan hozhatnád mozgásba az értelem nélkülit az értelemmel, hacsak nem úgy, hogy felidézel egy az érzékelt dologhoz hasonló képzetet. Vegyük például azok esetét, akikben vágy ébred egy elbeszélés kapcsán, vagy azok esetét, akik pusztán egy élénk felkiáltástól a félelem állapotába kerülnek, rettegnek, hogy az oroszlán elragadja őket, pedig még nem is látják azt.”

*A lelki fájdalom enyhítése filozófusok olvasgatása révén*

F37 Eusebios Hieronymos, *Epistulae*, LX. 5. 2–3.  
Olvastam Krantórt, akinek művét Cicero fájdalma enyhítésére követi; Platón, Diogenész, Klitomakhosz, Karneadész, Poszeidóniosz művecskéit a szomorúság enyhítéséről csak átfutottam. Ők azt hangsúlyozták, hogy különböző életkorú emberek, különböző típusú rosszkedvűségénél, más és más típusú könyvek és levelek olvasgatása révén érhető el enyhülés, és még ha szellemünk lankadó, akkor is feltöltekezhetünk forrásukból. Számítalan híres férfiút ajánlanak figyelmünkbe, leginkább Periklészt és Szókratész barátját, Xenophónt. Bizony Periklész annak ellenére, hogy két fiát éppen csak elvesztette, mégis megkoszorúzza szónokolt a népgyűlésben. Xenophón szintén éppen áldozatbemutató közben tudta meg, hogy fia elesett a háborúban, ekkor levette koszorúját, mondják, de rögvest vissza is helyezte fejére, miután megtudta, hogy a fia bátor harcosként esett el a csatában. Hát kell-e sorolnom még a római vezéreket, kiknek vitézségétől a római történelem csillagként ragyog?

*A hitvány ember lelkének kondíciójáról, az egészség betegség analógiája alapján*

F163 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, IV. 432–5, pp. 408. 4–411. 9 M

*Khrüszipposz tévedése*

A  
[Ti. Khrüszipposz és a korábbi filozófusok] nem nyilatkoznak egybehangzóan arról, hogy milyen kondíciókkal jellemezhetőek a hitvány ember állapotai a szenvedély keltette vagy a szenvedély kialakulása előtti pillanatban. Khrüszipposz szerint az ilyen állapot a lázhoz és a hasmenéshez hasonló, amit valami jelentéktelen vagy véletlenszerű ok vált ki [ti. vagyis már jelen van a betegség].<sup>291</sup> Poszeidóniosz Khrüszipposz hasonlatát nem tartja

<sup>290</sup> SVF I 570.

<sup>291</sup> SVF III 465.

helyesnek. A hitvány ember kondíciója – mondja – nem hasonlít a fenti már beteg testi állapotához, sokkal inkább az egészségeshez. Akár jelentéktelen, akár komolyabb ok miatt lázasodunk be, nem lesz különbség a tekintetben, hogy már szenvedünk a betegségtől, vagy hogy a betegség felé tartunk; csak kizárólag abban van különbség, hogy a testünk könnyebben vagy nehezebben betegszik meg.<sup>292</sup> Khrüszipposz téved – állítja –, mivel a lélek egészségét a testi egészséghez hasonlítja, a lélek betegségét pedig a test azon állapotához, amikor gyorsan megbetegszik. Ez azért helytelen, mert a derék ember lelke ugyan menetes szenvedélytől, de teste nem.<sup>293</sup> Helyesebb lett volna azt állítania, hogy a hitványlelkűek állapota „a test egészséges, de betegsésre hajlamos állapothoz” (*euemptószia*) hasonlít, vagy „az éppen megbetegedő” állapothoz [ti. amikor még nem beteg, csak az lehet]. Poszeidóniosz azt állítja, hogy a hitványság vagy (i) a betegséget éppen megelőző állapot eredménye, vagy (ii) a már kialakult betegség állapota. Abban ugyanis egyetért Khrüszipposzsal, hogy minden hitvány lelkű ember a lélek betegségétől szenved, és ez az állapot a testi betegség állapotaihoz hasonlít.

B

Végül így érvel. Szó szerint idézem: „Tehát nem hasonlíthat a lélek betegsége a test beteg állapotához, legalábbis úgy semmiként sem, ahogyan azt Khrüszipposz feltételezi, amikor a test kiszámíthatatlan okkal, előre nem sejtető lázas állapotba kerüléséről beszélt. A lélek betegsége [ti. hitványsága] inkább a test egészséges állapotához hasonlít, amikor a test hajlamos a betegsésre vagy éppen megbetegszik. A test betegsége ugyanis már a megbetegedés állapota, és a Khrüszipposz által említett megbetegedés több mint a lázra való hajlam, [ti. az már maga a tomboló láz].”

#### *Galénosz Poszeidónioszt kritizálja*

C

Egyetértek Poszeidónioszsal abban, hogy a szenvedély állapotában lévő hitványak lelkét a testi egészség állapotához hasonlította, de nem értek egyet abban, hogy ezt az állapotot ő is „betegségnek” nevezze. Ha helyes hasonlatot alkalmazott volna, akkor azt kellett volna állítania, hogy a derek lelké a betegségekől mentes testhez hasonlít; az erény terén haladóké a jó erőnlétben lévő testhez, az átlagosaké az egészséges, de jó erőnlét nélküli testhez, a leghitványabbaké a legcsekélyebb okból is megbetegedő testhez, a felbőszülteké, az indulatba jötteké, vagy a valamilyen más szenvedélytől megszállottaké a teljes mértékben beteg testhez hasonlatos.

Azt hiszem [ti. Poszeidóniosz] óvatosságból fogalmazott így, nehogy kitudódjon, hogy mindenben eltér Khrüszipposz tételeitől. Mi egyéb magyarázata lehet annak, hogy a lélek betegségét az egészséges testekhez és a már megbetegedett állapotához is hasonlította? Szerintem a lélek betegségét nem mindkettőhöz, inkább csak a test betegségéhez lehet megfelelőbben hasonlítani. Lehetetlen ugyanis, hogy egy dolog, például a lélek betegsége, egyszerre ellentétes dolgokhoz legyen hasonló, egyszerre a betegséghez is és az egészséghez is. Ha ezt elfogadnánk, akkor szükségszerű volna, hogy az egészség hasonló legyen a

---

<sup>292</sup> Ha már bennem van az influenza vírus, de a betegség tünetei nem tapasztalhatók, két dolog történhet, vagy nem betegszem meg, úgy hogy közben jelen van az ok, vagy megbetegszem. Poszeidóniosz a hitványak lelkét az ilyen állapothoz hasonlítja, Khrüszipposz ellenben a már kialakult betegséghez. A fragmentum érveinek vázolását a fejezet végén található ábrán vázolólok.

<sup>293</sup> A lélek egészsége nem a test egészségével jellemezhető. Az érv: a derek lelké az egészséges testhez hasonló, de így a nyilvánvaló tényekkel kerülünk ellentmondásba, ugyanis a derék embert is érik fizikai szenvedélyek. Khrüszipposz hasonlata téves Poszeidóniosz szerint.

betegséghez, ha igaz, hogy mindkettő a lélek betegségéhez illik; úgy vélem, azok a dolgok, amelyek egy harmadik dologra hasonlítanak, teljes mértékben egymásra is hasonlítanak.<sup>294</sup>

*Az idő és a szokás fontossága a szenvedély okozta zavarok enyhítésére*

F165 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, IV. 416–27, pp. 391. 3–403. 5 M

E

... Úgy tűnik, ez az oka annak, hogy általában a szokás és az idő rendelkezik a legnagyobb hatással az emotív mozgásokra. A lélek értelem nélküli eleme ugyanis rövid időn belül megbarátkozik a szokásokkal, amelyek révén fejlődhet. Idővel – ahogy korábban is mondtuk – a szenvedélyek megszűnnek a lélek értelem nélküli képességeiben mutatkozó mozgások kimerülése által, amikor elérik azt a tárgyat, amire korábban vágytak. Az időintervallum nincs hatással észbeli ismeretekre, az ítéletekre és általában a tudásra vagy a szakértelemre, ezért sokkal nehezebben törölhető a lélekből az érzelmi sajátosságokhoz képest, ugyanis a fájdalom vagy az összes többi szenvedéllyel ellentétben nem az értelem mozzanatai változtathatók, és nem is szüneteltethetők meg. Ki adná fel vagy változtatná meg tudását a  $2 \times 2 = 4$ -ről bizonyos idő elteltével, vagy azt, hogy a kör sugarai egyenlők. A többi tantétel közt sem találunk olyat, amivel jóllakhatnánk és aztán elfordulnánk tőle, ahogyan a sírás, panaszkodás, jajgatás, zokogás és minden ilyen jellegű dolog esetében tesszük, persze közben a feltevés változatlan marad, hogy rossz dolog történik.<sup>295</sup>

Nos remélem, ennyi elég annak igazolására, hogy Khrüszipposz tévesen érvelt a lélek szenvedélyeiről, és ami ennél is fontosabb, a lélek képességeiről is, amelyek a szenvedélyek mozgásáért felelnek.

*Idő és morális nevelés*

F179 Seneca, *Epistulae*, 78. 28.

Frissid fel magad a következő gondolatokkal, szakíts időt leveleim olvasására. Majd eljön az idő, amikor találkozunk, és ismét együtt leszünk. Bármilyen kicsiny is legyen majd az az idő, majd hosszúvá nyújtja a bölcsesség haszna, miként azt Poszeidóniosz is mondja: „Egyetlen nap a tanult ember életében több a balgák leghosszabb életkoránál.”

Poszeidóniosz etikai tanításának minden eleme szoros kapcsolatot mutat a lélek szenvedélyeinek tanával. A szenvedély oka a lélek értelem nélküli képességeivel összefüggésben keresendő, így gyógyításuk és enyhítésük is az irracionális képességekkel viszonyában található majd meg.

A szenvedélyek enyhítésének módszerei kevertnek bizonyulnak, ugyanis Poszeidóniosz egyfelől Platón és Arisztotelész, másfelől a sztoikus hagyomány tanításait is átveszi. Platón a gyermekek nevelésére vonatkozó elképzeléseiben követi azáltal, hogy elismeri, hogy a gyerekeket fejlődése az

<sup>294</sup> Galénosz Poszeidónioszt illető kritikáját a fejezet végén található összefoglaló ábrán vázolom.

<sup>295</sup> A szenvedéllyel idővel eltelhetünk még akkor is, ha az ítélet még jelen lehet a lélekben, ami okozta azt. Az értelem képességre az idő nem hat, a  $2 \times 2 = 4$  igazságáról alkotott ítéletünkkel nem tudunk eltelni idővel, és csillapítást sem igényel. A tiszta és sikeres kognitív tartalmak nem váltanak ki bennünk érzéseket, sem ítéletalkotás közben, sem utána. Erre is rá kellett volna jönnie Khrüszipposznak, ha elismerte volna, hogy a léleknek vannak irracionális minőségei.

emotív mozgások segítségével érhető el tekintettel arra, hogy még nem rendelkeznek értelemmel. Ezért emeli ki a testgyakorlást és a zenét. A zene terápiais jellegének elismerése régi hagyomány a görög filozófiában, abban azonban talán egyedül Arisztotelészt követi, hogy bizonyos dallamok okozta mozgások lenyugtatását, bizonyos velük ellentétes dallamok meghallgatásával orvosolja, és nem a csenddel. A sztoikus hagyományban toposz az értelem gyakorlásával való megelőzése és megszüntetése a szenvedélyeknek. Annak tisztázásától most eltekintek, hogy ez a sztoikus tan valójában Platón és Arisztotelész filozófiájából eredeztethető. Az itt következő fejezetben elsősorban a fenti megállapítások szerint kívánom bemutatni Poszeidóniosz szenvedélyek megszüntethetőségéről, enyhítéséről szóló elgondolásait, a fejezetet Poszeidóniosz Khrüszipposz egy hasonlatának kritikájával zárom, miszerint Khrüszipposz a hitványak lelki állapotát a testi betegséghez hasonlítja, helytelenül.

A gyermekek nevelésében a szenvedélyek alapos ismerete kulcsfontosságú, mivel a gyermekeket kizárólag a lélek irracionális képessége mozgatja, egészen az értelem teljes kifejlődésnek időpontjáig, tizennegyedik életévükig (F31 D). A nevelési módszereket tehát ennek megfelelően kell kidolgozni. Poszeidóniosz Galénosz interpretációja szerint ebben is Platón hagyatékára épít. Azt hiszem ez esetben is túlzásról lehet szó. Tény, hogy Poszeidóniosz ismerte Platón pedagógiáját (F31A, 167, 168), de nem hiszem, hogy oly mértékben lett volna platonista, miként azt Galénosz állítja. A legfontosabb eltérés a két gondolkodó rendszere között, hogy Poszeidóniosz nemcsak az értelem eszközében látja a szenvedély enyhítésének lehetőségét, hanem az irracionális képességek mozgásában is. Galénosz olvasata mellett szól, hogy Poszeidóniosz Platón *Phaidrosz*ában<sup>296</sup> található kocsihajtó hasonlatát nyilvánvalóan átvette (F31 D). Miként arra már a korábbiakban utaltunk, nem szabad figyelmen kívül hagyni annak lehetőségét, hogy talán Galénosz a nevelésről szóló elemzésében is saját platonizmusát vetíti rá Poszeidóniosz gondolataira.<sup>297</sup> Galénosz csúsztatása mindaddig megmarad hipotetikusnak, amíg azt szöveghellyel nem tudjuk alátámasztani. Tény tehát, hogy Poszeidóniosz platonizmusát ez esetben sem cáfolni, sem elfogadni megfelelő érvek hiányában nem lehet. Meglátásom szerint talán akkor járunk legközelebb a valósághoz, ha elismerjük, hogy Poszeidóniosz nem egyenes folytatója, hanem alapos ismerője volt Platón filozófiájának.<sup>298</sup>

---

<sup>296</sup> PLATÓN: *Phaidrosz*, 246a.

<sup>297</sup> Galénosz platonizmusa sem mindig egyértelmű tekintettel arra, hogy Platón a lélek halhatatlanságával kapcsolatos nézetét kritizálja. SORABJI R.: *Emotion and Peace of Mind*, 99.

<sup>298</sup> SORABJI: leginkább a neveléssel kapcsolatos hasonlóságok miatt hajlik Galénosz tudósításának hitelesként való megítélésére. Poszeidóniosz szenvedélytanát Khrüszipposz

A neveléssel kapcsolatos elképzeléseinek feltárásakor fontos kiemelni, hogy Khrüszipposzal való szembekerülésének egyik bizonyítéka éppen a gyermekek szenvedélyeinek értelmezésében mutatható ki. Az ellentét oka már a szenvedélyek definíciójának tárgyalásakor kiderült. A korai sztoikus nem fogadta el a lélek irracionális mozgásainak lehetőségét, így a szenvedélyeket szükségszerűen a lélek racionális minőségéből vezette le, okként pedig a racionális készletet és az ítéletet nevezte meg. Ennek következménye pedig az lett, hogy a gyermekeket, akik csak később bírják az értelem képességét, megfosztotta minden érzelemtől és szenvedélytől, ami nyilvánvalóan képtelenség. Poszeidóniosz *ad hominem* érveléssel igazolja Khrüszipposz problémás definícióját, rámutat, hogy a gyermeket érintik a legintenzívebb mozgású szenvedélyek, és ha ezt Khrüszipposz figyelembe vette volna, nem került volna ellentmondásba sem. Poszeidóniosz a lélek irracionális mozgásainak gyakorlásában látja a helyes nevelési módozatokat, így a tizennegyedik életévre kifejlődő értelem már képes átvenni a vezetést, az irányítást: „A gyermekek számára ez a legjobb nevelés: a lélek emotív mozgásokra való felkészítése, ez a legcélravezetőbb a lélek értelmes mozgásának működése szempontjából. ... [A] tizennegyedik életévre [ti. az értelem] pedig nagy és erős lesz, amikor már illő hozzá az uralkodás és a vezetés” (F31 A; D). Az idézett részlet lényeges a poszeidónioszi etika megértéséhez. A lélek irracionális mozgásainak megismeréséről, ha tetszik önmagunk kiismeréséről beszél, mégpedig a helyes életvezetés megkezdése céljából. A felkészülés módszertani alapjának kidolgozásakor valószínűleg Platón *Állambeli*<sup>299</sup> *paideia* fogalmából indulhatott ki, hiszen a zenét és a testgyakorlást nevezi meg a szenvedélyek megszüntetésére, illetve csillapítására alkalmas gyakorlatként. „A nevelési módszerek a szenvedélyt kiváltó ok feltárása alapján határozhatók meg. Egyeseknek javasolhatunk ritmusokat, harmóniákat, bizonyos testgyakorlatokat, másoknak pedig egészen más jellegű gyakorlatokat, miként azt Platón óta tudjuk. A lustaság, a tunyaság, a gyáva jellem átnevelhető feszes ritmusokkal, harmóniákkal és megfelelő testgyakorlatokkal, amelyek erőteljesen mozgatják a lelket. A teljes mértékben zavarodottak állapotán a fentiekkel ellentétes módon lehet segíteni” (F168). A zene és a testgyakorlás, mint a lélek minőségi fejlődésére ható eszközök a sztoikus hagyományban sehol máshol nem kerülnek előtérbe oly mértékben, mint Poszeidóniosznál. Ezt azért fontos kiemelni, mert Poszeidóniosz azt a megdöbbenő megállapítást fogalmazza meg, miszerint a lélek irracionális képességeiben megjelenő mozgásokra, nemcsak az értelemmel, hanem egyéb emotív mozgásokkal is hatni lehet, mégpedig

---

kritikájaként értékeli és erős platonista hatást valószínűsít a középsztoikus elméletében. SORABJI: *Emotion and Peace of Mind*, 94-114.

<sup>299</sup> PLATÓN: *Állam*, 392 b, a képességek: 436 a - 441 e; a gyermekek és nők nevelése: 451 c - 452 e.

pozitívan.<sup>300</sup> Ezt támasztja alá a Damón társaságában szórakozó ifjak példája, akik fríg ritmusok hatására elteltek szenvedéllyel és örült módon kezdtek viselkedni, de a megszólaló dór dallam lelkük erőteljes vad mozgását lecsitította. A nyugalmi állapotot nem az értelem szava idézte elő, hanem a lélek irracionális képességeiben megjelenő emotív mozgás, amely a dór dallam hallgatására indult mozgásba.<sup>301</sup> A szenvedélyt tehát emotív mozgással is le lehet csillapítani (F 168). Nagy valószínűséggel ez estben nem Platón, hanem Arisztotelész hatása gyanítható, mintha a katarzisélméletre ismernénk rá,<sup>302</sup> sajnos ez is csak feltételezés marad mindaddig, amíg konkrét szöveghellyel nem tudjuk igazolni a filozófus arisztotelizmusát. A szövegek alapján tagadhatatlan, hogy a szenvedélyek nemcsak az értelem parancsoló szavára enyhülhetnek, hanem az emotív mozgásokra is, különben a gyerekek, akik mivel még nem rendelkeznek értelemmel, de szenvedély nagyon is jellemzi őket, semmilyen módszerrel sem volnának nevelhetők, esetükben hatásos a zene és a testgyakorlás alkalmazása (F 168). Ezzel az elképzeléssel mutat összhangot az állatok idomításáról szóló töredék is (F166).

Most térjünk rá annak tisztázására, miként csillapíthatók a szenvedélyek felnőttkorban. Poszeidóniosz az emotív mozgások szenvedélyt enyhítő gyakorlatát felnőttkorban is megengedi, ezzel magyarázható, hogy a szomorúság gyógymódjaként a bölcsék írásainak olvasását javasolja (F37). Azt hiszem ez esetben eretnek sztoikus szemlélettel állunk szemben, hiszen a sztoa a szenvedélyek csillapítását a vezérlő lélekrész, az értelem parancsainak meghatározásával magyarázta. Az eretnokség ellen szól ugyanakkor, hogy talán a filozófusok olvasását éppen az értelmünk edzésben tartása végett javasolja. De ezzel már át is léptünk a terápia területére.

Az eddigiek alapján kiderült, Poszeidóniosz szerint az értelem nem fejthet ki hatását a gyermekkorban, hiszen ekkor az értelem még nem is fejlődik ki, ez a magyarázata annak, hogy a gyerekeknél eltérő terápiát kell alkalmazni a zenét, a testgyakorlást (F166, F37, 169), a míg a felnőtteknél ez kiegészül az értelem csiszolásával is (F 37, F165).

Felnőttkorban természetesen ez nem lesz elégséges feltétel, vagyis az emotív mozgások gyakorlása a nyugalom megszerzéséhez. Az érzelmi mozgások minősége és intenzitása kiben-kiben másként mutatkozik, így ezzel magyarázható, hogy az egyes alanyoknál más és más terápia lesz alkalmas a szenvedélyek gyógyítására. Egyesek érzelmi mozgásai erősebbek, miközben értelmük gyengébb, másoknál ez éppen fordítva lesz, ennek megfelelően a gyógyszert is így kell adagolni: „Ez az oka annak, szerintem, hogy

---

<sup>300</sup> Ezért sem lehet a szenvedély azonos az emotív mozgással, miként azt COOPER, J. M. állítja.

<sup>301</sup> KIDD: *The Commentary*, 612.

<sup>302</sup> ARISTOTELÉS: *Poetica*, 1449b.

egyeseknél a lelki zavarok könnyen és gyorsan orvosolhatók. Az emotív mozgásaik nem erősek és természetsszerűleg értelmük sem gyenge vagy ostoba, sokkal inkább a tudatlanság és a rossz szokások miatt kényszerülnek a szenvedély keltette állapotokba. Egyeseknél a gyógymód néha durva és kegyetlen, abban az esetben, amikor az emotív mozgások szükségszerűen a testük fizikai állapotából következnek, és a mozgások ténylegesen nagyok és erősek, közben pedig az értelem gyenge és ostoba. Ha valaki az ember jellemét akarja feltárni, szükségszerűen két tényezőt kell figyelembe vennie, egyfelől azt, hogy az értelemnek az igazságról való tudásra kell koncentrálnia, másfelől pedig azt, hogy a szenvedély mozgásait a hasznos és erkölcsös szokások gyakorlásával lehet tompítani” (F169 G). Tehát az emotív mozgások terápiás alkalmazása mellett adódik egy másik általános gyógymód is a szenvedély elkerülésére, ez pedig a hasznos és erkölcsös szokások gyakorlása, ami kizárólag az értelem segítségével gyakorolható. Ez a megállapítás nyilvánvaló összhangot mutat a régi sztoa hagyományával, de ennek tisztázására egy későbbi az erényről és a kötelességről szóló fejezetben térek ki. Jelen fejezet zárszavaként a 163-as töredékben található Khrüszipposz kritikát vázoló, amelyben Khrüszipposz a hitványak lelki állapotát a test betegségéhez hasonlítja. A két sztoikus rendszere abban megegyezést mutat, hogy a szenvedély keltette állapotot a lélek betegségeként említik,<sup>303</sup> de abban már nem, hogy Khrüszipposz azt a beteg testhez, Poszeidóniosz viszont a betegségre könnyen hajlamos egészséges testhez és a beteghez is egyaránt hasonlítja (F163). Poszeidóniosz tehát ez esetben is valójában pontosítja elődje érveit. Galénosz beszámolója szerint a hitványak lelkének jellemzésekor alkalmazott hasonlataik kapcsán Poszeidóniosz és Khrüszipposz is azt állítják, hogy a hitványaknál a szenvedély, a lélek betegségét reprezentálja (F163 A), de az indokaikat tekintve már különbség mutatkozik. Khrüszipposz hasonlata szerint a szenvedély ilyen esetben a testi betegséghez hasonlatos, ezzel szembe Poszeidóniosz úgy látja, hogy az egészséges test betegségre hajlamos állapotához (*euemptószia*),<sup>304</sup> és az éppen megbetegedés állapotához (F163 A)

Poszeidóniosz a következő logikai hibát mutatja ki Khrüszipposz analógiás érvelésében. (i) A lélek egészségét a test egészségéhez hasonlítja, és közben a hitványak lelki betegségét (ii), vagyis a lélek betegségét a test már teljesen

<sup>303</sup> A test betegségéhez hasonlítani a szenvedély állapotát sztoikus hagyomány. *SVF* I 375; *SVF* III 197, 278.

<sup>304</sup> Ezzel a szóhasználatlaltal Poszeidóniosz a korai sztoa másik definíciójához tér vissza. *SVF* III 421, 422. KIDD amellett érvel, hogy az *euemptószia* Poszeidóniosz saját terminusa. In KIDD: *Euemptosia – proneness to disease*, in *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*. Rutgers University, *Studies in Classical Humanities*, vol. I., (ed.) London: W. W. Fortenbaugh, 1983. 107.

beteg állapotához, ami valami véletlenszerű okból következik be. Ez alapján tévesen arra következtethetünk, hogy a derék ember, akinek lelke mindig egészséges és állapota a test egészséges állapotához hasonlítható, mindig mentes lesz a szenvedélytől, és még fizikai szenvedély sem érheti szükségszerűen, előbb hitvánnyá kéne válnia. Khrüszipposz érvelése szerint vagy minden ember hitvány, vagy a derekakat sosem éri egyetlen szenvedély sem. Mindkét eset lehetetlen. Khrüszipposz hasonlata tehát téves (F163 B). A derék embert éppúgy érik a testi szenvedélyek, a láz vagy a hasmenés, mint a hitványakat. Megjelenésük pedig nem véletlenszerű okkal magyarázható, hanem a test kondíciójával. Poszeidóniosz ezért a test egészségi állapotaihoz hasonlítja a hitványak lelkét, amikor a betegségre való hajlam inkább jelen van, vagy az éppen betegedés állapota áll elő. Ezzel megszünteti a helytelen következtetéseket, miszerint a derék emberekre nem lehet jellemző a fizikai szenvedély, illetve azt, vagy minden ember hitvány (F163 C).

Galénosz Poszeidóniosz tételének kiinduló premisszájával vitatkozik. Nem tartja elfogadhatónak, hogy Poszeidóniosz a szenvedélyt betegségként írja le. Poszeidóniosz hasonlatát helyesnek, de pontatlannak ítéli meg. Szerinte Poszeidóniosz abban ítél tévesen, hogy a hitványak állapotát, vagyis a lélek betegségét a (b) már beteg testhez is hasonította és a (a) betegségre hajlamos egészséges testhez is (F163 C). Galénosz azzal menti fel Poszeidónioszt az ellentmondás ellenére, hogy Poszeidóniosznak nem állhatott szándékában mindenben eltérni a nagy előd, Khrüszipposz tanításától. A megjegyzés valójában Galénosz Poszeidóniosz tiszteletéről árulkodik, és nem tisztázza a sztoikus ellentmondásos érvét. Poszeidóniosz valószínűleg a hitványak lelki állapotát a beteges test azon állapotához hasonlította, amikor a (a) fertőzés már megtörtént a testben, de a fájdalmas tünetek még nem mutatkoznak, illetve azt, amikor (b) már a tünetek is tapasztalhatók; test tehát már nem egészséges, jóllehet annak tűnik, de már beteg. Talán ez a legelfogadhatóbb magyarázat a „látszólagos” ellentmondásra Poszeidóniosz érvelésében, de Galénosz nem említi egyetlen interpretációs érvet sem Poszeidóniosz védelmében.<sup>305</sup>

A bonyolult levezetés után leszögezhetjük, hogy Poszeidóniosz a szenvedélyek megszűnésének legfőbb okaként az emotív mozgások mellett, a mozgásokban való kimerülést, azokkal való eltelést, az időt, a szoktatást és a várható eseményekre való felkészülést emeli ki (F166, F163, F165). „Úgy tűnik, ez az oka annak, hogy általában a szokás és az idő rendelkezik a legnagyobb hatással az emotív mozgásokra. A lélek értelem nélküli eleme ugyanis rövid időn belül megbarátkozik a szokásokkal, amelyek révén fejlődhet. Idővel – ahogy korábban is mondtuk – a szenvedélyek megszűnnek

<sup>305</sup> Galénosz kritikáját alaposan argumentálja kommentárjában KIDD: Azt tartja valószínűnek, hogy Galénosz félreérti Poszeidóniosz Khrüszipposzra irányuló kritikáját a betegség-hasonlat kapcsán. In KIDD: *The Commentary*, 586.



a lélek értelem nélküli képességeiben mutatkozó mozgások kimerülése által, amikor elérik azt a tárgyat, amire korábban vágytak” (F165 E).

Világos tehát, hogy a szenvedélyeket nem kiirtani, hanem kiismerni kell, hiszen ez lesz a legalkalmasabb terápia velük szemben!<sup>306</sup>

#### 2.2.2.6. Utóhang a szenvedélytanhoz

Poszeidóniosz szenvedélytanának utolsó fejezetében a szenvedélytan rövid áttekintését teszem közzé egy összefüggő töredék közlésével, mintegy igazolásaként az eddig olvasottaknak.

##### *Poszeidóniosz Khrüszipposz fájdalom definícióját kritizálja*

F165 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, IV. 416–27, pp. 391. 3–403. 5 M

A

Előadom Poszeidóniosz Khrüszipposz elleni érveit. Poszeidóniosz szerint a fájdalom szenvedélyének definíciója<sup>307</sup> számos egyéb szenvedély definíció mellett Zénón szóbeli tanításából ismert, de Khrüszipposz jegyezte le. A fájdalom definíciója [ti. Zénóné] nyilvánvalóan ütközik Khrüszipposzéval. Az utóbbi szerint ugyanis (1) a fájdalom hirtelen megalkotott vélemény valami rosszról, ami minket érhet. Néha igen tömör fogalmazásokat találhatunk például: „a fájdalom hirtelen meghozott vélemény, hogy jelen van a rossz.”

[ti. Poszeidóniosz] szerint az első kifogás az lehet, hogy a „hirtelen” az időben iméntit jelenti, aztán pedig az, hogy Khrüszipposz nem okolja meg, hogy miként húzza össze a lelket a rosszról alkotott hirtelen vélemény, így okozva fájdalmat, és annak az okát sem fejt ki, hogy idővel miért marad abba az összehúzóadás vagy legalábbis lankad. Khrüszipposznak nem kellett volna beillesztenie definíciójába a „hirtelen” kifejezést, ha igaz a tétele, (2) miszerint a szenvedélyt a lélekben megjelenő ítélet váltja ki. Amikor ugyanis a fájdalomról való véleményről (*doxa*) beszél, nem a hirtelen rosszról való véleményre gondol, hanem inkább valami nagy, túrhetetlen és elviselhetetlen rosszról, és ezeket a terminusokat ő maga használja.

Poszeidóniosz mindkét definíciót (1), (2) kritizálja. A másodikhoz (2) felidézi a bölcsek és a hitványak példáját, amiről korábban már szó volt. Az előbbieket a legnagyobb jó után, az utóbbiak pedig a legnagyobb rossz után kéne vessék magunkat, de úgy hogy közben nem kerülnek a szenvedély állapotába. Az első definícióval (1) kapcsolatban pedig azt a problémát próbálja tisztázni, hogy vajon miért nem egy jelenlévő rosszról való vélemény okozza a fájdalom megjelenését, miért inkább a hirtelen vélemény. Poszeidóniosz a következőképpen fogalmaz:

„Erre az lehet az egyetlen ésszerű magyarázat, [ti. hogy Khrüszipposz a friss véleményt adta meg okként], hogy általában, ha szokatlan és idegen dologgal találkozunk, azok kibillentenek

<sup>306</sup> Hasonló felismeréssel legközelebb majd csak a racionalisták filozófiájában találkozunk. DESCARTES: *A lélek szenvedélyei*, CCXI: „Most pedig, hogy mindet ismerjük, sokkal kevésbé van okunk tartani tőlük, mint azelőtt. Mert láthatjuk, hogy a szenvedélyek természetüknél fogva mind jók, s hogy csak rossz használatukat vagy túlzásaikat kell kerülnünk; amelyekkel szemben az általam elmagyarázott orvosságok elégségesek lehetnek, ha mindenkinek elég gondja van rá, hogy gyakorolja őket.” DÉKÁNY A. fordítása. In DESCARTES: *A lélek szenvedélyei*, Ictus, 1994. 168.

<sup>307</sup> *SVF* III. 481.

az egyensúlyból. Elfordítanak a korábbi ítéleteinktől (*kriszisz*), de miután megedzödünk és idővel megszokjuk őket, akkor annak ellenére, hogy még mozog a szenvedély már nem teljes mértékben kelt zavart vagy csak egészen enyhe módon teszi azt.” Ezért Poszeidóniosz azt javasolja, hogy a várható eseményekre számítva kell együtt élnünk, úgy mintha jelen volnának. Poszeidóniosz „a várható eseményekre számítva kell együtt élni” leírást a számolni a várható eseményekkel értelemben használja, így szoktatva fokozatosan magunkat a hamarosan bekövetkező történésekhez. Ezzel kapcsolatban mesél el egy történetet Anaxagóraszról: valaki azt a hírt hozta neki, hogy meghalt a fia, amire ő a legnagyobb nyugalommal válaszolt: „Tudtam, hogy halandót nemzettem.” Euripidészt is idézi, aki a következő módon fogalmaz Thézeusz szájába adva a szót:

„Én egy bölcs embertől tanultam ezt,/eszembe véstem a gyötrelmet s balszerencsét,/szülőföldemről való száműzetésemet, korai /halált és a rossznak számos útját,/így, ami miatt szenvedek, az az, amit egykor megtapasztaltam,/friss, és új bánat nem marja szívemet.”<sup>308</sup>

A következő idézet is emellett szól:

„Ha ez volna első napja gondjaimnak,  
A fájdalom tengerén át vezető hosszú hajóutamnak,  
bizony akkor is hajtanám a még csak imént befogott fiatal csikót.  
De most gyenge vagyok, a baj lesújtott.”<sup>309</sup>

Aztán egy másik idézet:

„Az idő enyhíti majd meg, ifjú, gyászodat.”<sup>310</sup>

Még [ti. Khrüszipposz]<sup>311</sup> is tanúsítja, hogy a szenvedélyek idővel enyhülnek, jóllehet a véleményünket, hogy rossz dolog történik velünk, fenntartjuk. *A szenvedélyekről* második könyvében így teszi fel a kérdést: „Vajon miként múlik el a fájdalom. Vajon úgy, hogy megváltoztatjuk véleményünket, vagy esetleg éppen úgy, hogy nem, és vajon minek a hatására megy az elmúlás végbe?”

Aztán így folytatja:

„Szerintem az a vélemény változatlan marad, hogy, ami jelen az van rossz, ha azonban tovább időz a lélekben a vélemény, akkor az összehúzódás, és szerintem még az összehúzódás készítése is alábbhagy. De ha történetesen meg is marad a készítés, az összehúzódás, abból figyelemre nem méltó dolgok következhetnek, és teljesen más történéseket okozhatnak, az események szempontjából nehezen kikövetkeztethetőket. Erre jó példa a sírást abbagyni akarók esete. Abba akarják hagyni a sírást, mert már nem akarnak sírni, mégis tovább sírnak, jóllehet az események közben ugyanazokat a képzeteket élik, mégis vagy abba tudják hagyni a sírást vagy nem. Ami a sírás és a zokogás abbamaradásának és abba nem maradásának okaként megjelenik, olyan estekre is jellemző lesz, amelyek kezdeti fázisukban mozgatnak inkább, például a kacagás és több más hasonló mozgás is ilyen.”

---

<sup>308</sup> EURIPIDÉS: Fr. 964 N.

<sup>309</sup> EURIPIDÉS: Fr. 821 N.

<sup>310</sup> EURIPIDÉS: *Alkésztisz*, 1085. DEVECSERI G. fordítása.

<sup>311</sup> *SVF* III, 466.

*Khrüszipposz és Poszeidóniosz szembeállítás, annak megokolásakor, hogy miért jelennek meg és múlnak el idővel a szenvedélyek.*

B

Maga Khrüszipposz is elismeri, hogy a szenvedélyek idővel elmúlnak, jóllehet a vélemény tovább időzik a lélekben, ám hogy mi lehet ennek a magyarázata, szerinte az „nehezen kutatható.” Ezután néhány hasonló esetet<sup>312</sup> ír le, de az elmúlás konkrét okának feltárásától eltekint. Khrüszipposzom, Poszeidóniosz nem állítja, hogy ezek az okok ismeretlenek, mert helyesli és elismeri a korábbi filozófusok értelmezéseit – ezeket a következő oldalakon én is elő fogom adni. Te azonban nem is teszel említést róluk, ráadásul saját értelmezést sem adsz elő; úgy ítéled meg, hogy ha az okot kifürkészhetetlennek nyilvánítod, akkor azzal el is intézhető a problémát.

A szenvedélyek és a gyógyításukkal kapcsolatos tejes kutatás lényege nem más, mint annak az oknak a feltárása, amely által a szenvedélyek keletkeznek és elmúlnak. Ezért állítom én [ti. Galénosz], hogy a szenvedélyek megjelenése elkerülhető, illetve hogy ha már meg is jelentek, orvosolhatók. Úgy gondolom, ez egybehangzik a tétellel, miszerint egy dolog keletkezése vagy léte megszűnik az őt kiváltó ok megszűnésével. *A szenvedélyekről* című művedben, Khrüszipposzom, nem készítettél számadást arról, hogy hogyan gátolhatjuk a szenvedélyek kialakulását, vagy ha már kialakultak, hogyan szüntethetjük meg őket. Platón ezekről is remekül írt, miként azt Poszeidóniosz is említi, ő ugyanis csodálta Platont, isteninek nevezte; nagyra tartotta a szenvedélyekről és a lélek képességeiről szóló fejtegetéseit, valamint mindazt, amit az éppen megjelenő szenvedélyek megelőzéséről, továbbá a már kialakult szenvedélyek gyors megszüntetéséről írt. Poszeidóniosz szerint az erényekről és a végcélról szóló tanítás szorosan kötődik a szenvedélyek tanához, sőt a filozófia etikai részének minden tétele egyetlen húron kötődik a lélek képességeinek tanhoz.

C

*Poszeidóniosz számadása, arról hogy miért múlnak el idővel a szenvedélyek*

Maga Poszeidóniosz is arra világít rá, hogy a vágyból és az indulatból keletkeznek a szenvedélyek, miként annak okára is, hogy miért nyugszik meg idővel mozgásuk, jóllehet az ítélet és a vélemény a lélekben megmarad azzal kapcsolatban, hogy jelen van a rossz vagy csak közeledik. Igazolásképpen magát Khrüszipposzt szólítja, aki *A szenvedélyekről* című művében így nyilatkozik:

„Hasonlóan a fájdalomhoz, lesznek, akik eltelnek a szenvedéllyel és megnyugszanak, miként azt a Patrokloszt sirató Akhilleusz példájával mutatja a költő:

Ám miután hánykódva betelt az a nagy zokogással  
és ez a vágy elhagyta a tagjait és a szívét is,<sup>313</sup>

igyekezett Priaposzra befolyással lenni, hogy az esztelen fájdalomtól tartsa magát távol.”

Aztán így folytatja:

„Ez alapján ki ne ismerné el, hogy idő elteltével és a szenvedély lángolásának alábbhagyásával, az értelem erőre kap, visszatér saját szerepkörébe, leleplezve a szenvedély esztelenségét.”

Khrüszipposz nyíltan elismeri, hogy a szenvedély lángolása idővel alábbhagy úgy, hogy közben a feltevés és a vélemény tovább időz a lélekben, és azt is elismeri, hogy az ember eltelezhet a szenvedéllyel, hiszen éppen ennek köszönhetően szűnik meg és csillapul, továbbá

<sup>312</sup> Olyan példákra kell gondolnunk, amikor a vélemény megmarad, de a szenvedély mozgása megszűnik, amint a sírás, nevetés vagy túlfutás a megállás pillanatában.

<sup>313</sup> *Odüsszeia*, IV. 451; *Íliász*, XXIV, 514.

azt is, hogy ennek eredményeként veszi át az irányítást az értelem. Nos, ez igaz, de Khrüszipposz eredeti tézisével<sup>314</sup> nem mutat összhangot, pedig a következő részletekkel még igazolja is.<sup>315</sup>

„Néhány példát lehet még említeni a szenvedélyek változásáról:

„mert könnyű betelni a fagyos zokogással.”<sup>316</sup>

A fájdalmat okozó dolgokról:

„balsorsúak számára meg  
Öröm zokogni és váddal illetni a sorsot.”<sup>317</sup>

Aztán:

„Így szólt, s tagjaiban vágy ébredt nagy zokogásra.”<sup>318</sup>

Végül:

„Nosza, riaszd föl a régi nyögést,  
legyen gyönyöröd a könnypatak.”<sup>319</sup>

Nem nehéz összeszedni a költőktől a fentiekhez hasonló idézeteket, annak bemutatására, hogy az emberek jóllaknak a sirással, jajgatással, indulattal, győzelemmel, tisztelettel és más hasonló érzelmekkel. Az ilyen esetekben könnyű megállapítani az okát annak, hogy miért szűnnek meg idővel a szenvedélyek, és uralkodik az értelem a késztetéseken. A lélek érzelmi megnyilvánulásának sajátos törekvései (*orexisz*) vannak, és amint a lélek eléri törekvései (*orektón*) tárgyát, eltelik, és ezt követően a törekvésekhez tartozó mozgások is csillapodnak, amelyek irányították az élőlény késztetését (*hormé*), mégpedig úgy hogy önmagát vezette a dolog felé, amely vonzotta. Nos a szenvedély megszűnésének oka az értelem erejével van összefüggésben, miként azt Khrüszipposz is vallotta, de hát ez nyilvánvaló is mindenki számára, aki nem akar vitába szállni a korábbi filozófusokkal. Semmi sem világosabb tehát, mint az, hogy lelkünkben adottak bizonyos természetes célokra irányuló képességek (*dünameisz*): egy a gyönyörre, egy az erőnlétre és egy a győzelemre. Poszeidóniosz továbbá azt is állítja, hogy ezek a képességek megtalálhatók a többi élőlényben is, miként azt mi is [ti. Galénosz] helyesen kimutattuk az első könyv elején.

D

*Kleanthész is elfogadja a korábbi filozófusok tanítását az értelem és szenvedély vitájáról,  
azaz Khrüszipposz eretnek sztoikus*

[Ti. Poszeidóniosz] egyértelműen vitatta Khrüszipposz következő állítását: „Létezik olyan eset is, amikor jelen van a késztetés, de a szokásos következményei elmaradnak és valami más lelki állapot áll elő.” Poszeidóniosz szerint lehetetlen, hogy a késztetés jelen legyen, de

---

<sup>314</sup> Miszerint a szenvedély azonos az ítélettel.

<sup>315</sup> Khrüszipposz idézetekkel támasztja alá, hogy olykor alábbhagy a szenvedély, ha eltelünk velük, jóllehet az ítélet még jelen van a lélekben. Galénosz ezt ellentmondásosnak érzi Khrüszipposz eredeti szenvedély definíciójával, miszerint a szenvedélyt a lélekben megjelenő ítélet okozza.

<sup>316</sup> *Odüsszeia*: IV, 103.

<sup>317</sup> EURIPIDÉSZ: Fr. 563. STEIGER K. fordítása.

<sup>318</sup> *Íliász*: XXIII, 108.

<sup>319</sup> Euripidész, *Elektra*: 125-126. DEVECSERI G. fordítása.

természetes tevékenységét valami más ok akadályozná. Khrüszipposz következő kijelentésével kapcsolatban is kritikusan nyilatkozik: „ugyanazon képzetekkel járó körülmények kapcsán két eset is lehetséges, például abba is maradhat a sírás vagy akaratumk ellenére tovább sírhatunk.” Nos, éppen ezzel kapcsolatban teszi fel Poszeidóniosz ismét a kérdést, hogy mi az oka, hogy egyesek akaratumk ellenére sírnak és nem képesek könnyeiket visszafogni, mások pedig még azelőtt abbahagyják, hogy szeretnék azt. Szerinte ennek nyilvánvalóan az az oka, hogy az emotív mozgások egyik esetben erőteljesen fejtik ki tevékenységüket, mégpedig úgy, hogy az akarat képtelen irányítani, másik esetben pedig teljesen elcsitulnak, és ekkor egyáltalán nem hatnak az akarat működésére.

Ez alapján tisztázódik tehát az értelem és szenvedély közti küzdelem és harc. Zeuszra – nyilvánvaló, hogy a megoldást a lélek képességei (*dünameisz*) adják – amelyek nem a racionális képességhez tartoznak, miként azt Khrüszipposz gondolta, hanem ahogy a korábbi filozófusok állították. Nemcsak Arisztotelész vagy Platón vallották a lélek képességeinek tanát, hanem előttük Püthagorasz, és még mások. Poszeidóniosz szerint elsőként Püthagorasz fogalmazta meg, majd Platón dolgozta ki és tökéletesítette.

E

*Az idő és a szokás fontossága a szenvedélyek zavarának enyhítésekor*

Úgy tűnik ez az oka annak, hogy általában a szokás és az idő rendelkezik a legnagyobb hatással az emotív mozgásokra. A lélek értelem nélküli eleme ugyanis rövid időn belül megbarátkozik a szokásokkal, <sup>320</sup> amelyek révén fejlődhet. Idővel – ahogy korábban is mondtuk – a szenvedélyek megszűnnek a lélek értelem nélküli képességeiben mutatkozó mozgások kimerülése által, amikor eléri azt a tárgyat, amire korábban vágytak. Az időtartam nincs hatással észbeli ismeretekre, az ítéletekre és általában a tudásra vagy a szakértelemre, ezért sokkal nehezebben törölhető a lélekből az érzelmi sajátosságokhoz képest, ugyanis a fájdalom vagy az összes többi szenvedéllyel ellentétben nem változtathatók, és nem is függeszthetők fel. Ki adná fel, vagy változtatná meg tudását a  $2 \times 2 = 4$ -ről bizonyos idő elteltével vagy azt, hogy a kör sugarai egyenlők. A többi tantétel közt sem találunk olyat, amivel jóllakhatnánk, és aztán elfordulnánk tőle, ahogyan a sírás, panaszkodás, jajgatás, zokogás és minden ilyen jellegű dolog esetében tesszük, persze közben a feltevés változatlan marad, hogy rossz dolog történik.

Nos, remélem, ennyi elég annak igazolására, hogy Khrüszipposz tévesen érvelt a lélek szenvedélyeiről, és ami ennél is fontosabb, a lélek képességeiről is, amelyek a szenvedélyek mozgásáért felelnek.

A szenvedélytan utolsó fejezetében a fent közölt 165-ös töredék érdemi mozzanataival utalnék Poszeidóniosz szenvedélytanának lényeges elemeire: Khrüszipposzsal folytatott vitájára, a lélek irracionális minőségeinek felismerésére, az emotív mozgások és lökés eredeti poszeidónioszi tanításra, valamint a teljesség igénye nélkül a szenvedélyek enyhítéséről vallott nézeteire.

A fent közölt 165-ös töredék Poszeidóniosz szenvedélytanának összegzéseként értékelhető. Galénosz Khrüszipposz két fájdalomdefiníciójának kritizálásakor egyfelől, hogy (1) a fájdalom egy rossz dolog ítéletéből fakad,

---

<sup>320</sup> A szenvedély nem azonos az emotív mozgással, az emotív mozgás egyik változata, ugyanis a szenvedélyeket más emotív mozgásokkal is lehet csillapítani, nemcsak a „gyógyító” idővel, vagy a jóllakottsággal.

illetve hogy (2) a fájdalom hirtelen ítélet, hogy jelen van a rossz, Poszeidóniosz szenvedélytanának teljes rekonstrukcióját adja. A két definíciót Poszeidóniosz logikai érvek sorozatával semmisíti meg.

Az elsőt *ad honinem* érvel, miszerint, ha a szenvedély nagyobb jó vagy rossz ítéletéből származna, a bölcseknek szenvedéllyel kéne vetniük magukat a legfőbb jó után, de ezt a tapasztalat nem igazolja (F165 A). Poszeidóniosz a második definícióban a hirtelen kitélt egyszerűen feleslegesnek és indokolatlannak is tartja. Khrüszipposz ezt a hibát csak azért ejtheti, mert amikor (1) a szenvedélyt ítélettel azonosította, érzéklete, hogy hiányos, mivel a gyakorlat azt igazolja, hogy valamilyen elem még hiányzik az ítélet mellé, mondjuk az akarat nélküli sírás okának elemzésekor. Khrüszipposz ezért vezeti be definíciójába (2) a hirtelen kikötést (F165 A). A hirtelen vélemény az időben iménti jelentéssel fordul elő, ezért Poszeidóniosz nem látja annak okát, hogy miként mozgatná a lelket. A hirtelen ítélet sem lehet más, mint ítélet, de akkor Khrüszipposz semmilyen magyarázattal nem tud szolgálni az akarat nélküli sírás szenvedélyére, miként általában egyetlen szenvedélyre sem. A hirtelen kitélt bevezetésének egyetlen magyarázata Poszeidóniosz szerint az, hogy Khrüszipposz így indokolhatja a szenvedély időben történő elmúlását. A hirtelen ítélet szokatlanságával mozgat, kibillent az egyensúlyból, de idővel megszokjuk, és majd alább is hagy. Ezt Khrüszipposz helyesen látja, ezért mondja vele egyetértésben Poszeidóniosz, hogy a várható körülményekre felkészülten kell élni, így elkerülhetők az ilyen heves mozgások is. Khrüszipposz második fájdalom definíciójával egyetlen probléma, hogy a hirtelen véleményt is belekalkulálja, holott felesleges. De ettől még az első definícióval nem fog egyetérteni Poszeidóniosz, hiszen az ítélettel azonosított szenvedély ellen hosszan érvel, amiről már a korábbiakban szó esett. Fontos ugyanakkor kiemelni, hogy ezzel nem állítja, hogy a téves ítéletnek nincs köze a szenvedélyhez, csupán elégtelen oknak tartja azt. A vélemény, a készítés és a képzet önmagában nem elég a szenvedély megjelenéséhez. Ezért ésszerű érvek alapján következtet a lélek irracionális képességeire, amelyek e mozgások működésért felelnek. Khrüszipposz legnagyobb tévedése, hogy a nyilvánvaló tények ellenére sem vette észre, hogy téves úton jár.

A töredék további elemzésére nem térek ki, mivelhogy az eddigi fejezetekben részletesen elemeztük Poszeidóniosz szenvedélytanát. Csupán azt a megdöbbentő poszeidónioszi felismerést emelném ki, hogy a szenvedélyek helyesen feltárt okából az etika minden problémájára megoldást kapunk. Az etika köréhez tartozó további fejezetek ennek szellemében tehát továbbra is szoros összefüggést fognak mutatni Poszeidóniosz szenvedélytanával.

## 2.2.3. Az erkölcsrajzról

*Az erkölcsrajz a morális fejlődést szolgálja*F176 Seneca, *Epistulae*, 95. 65–7.

Poszeidóniosz nemcsak a szabályadást (semmi sem akadályoz ugyanis abban, hogy ezt a szót használjuk), hanem a tanácsolást, a vigasztalást és buzdítást is szükségesnek nyilvánítja [ti. az erényes élethez]. Ehhez hozzáadja az okadatolást, vagyis az *aitilológiát*, amelyet, hogy mi miért ne merjünk így nevezni, nem látom be mikor a nyelvészek, a latin nyelv őrei, jogosan nevezik így. Azt mondja, hogy minden egyes erény leírása is haszonnal fog járni. Ezt Poszeidóniosz *etológiának* (erkölcsrajznak), némelyek *kharakterizmosznak* (jellemrajznak) nevezik, mivel ezek minden egyes erény és bűn ismertetőjeleit és bélyegét nyújtják, amelyek révén az egymás közt hasonlók egymástól megkülönböztethetők. Ennek az eljárásnak ugyanaz a hatása van, mint a szabályadásnak, aki ugyanis szabályt ad ezt mondja: „Ezt kell tenned, ha mérsékletes akarsz lenni.” Aki meg leírást nyújt, így szól: „Mérsékletes az, ezt teszi s amazoktól tartózkodik.” Azt kérdezed, mi ebben a különbség? Az egyik az erényre szabályokat, a másik példát ad, hogy ezek a leírások és – a közhasznóbérlők kifejezésével éljek – ikonizmusok haszonnal járnak, elismerem. Állítsuk szem elé a dicséretet érdemlő dolgokat, akadni fog utánzó. Hasznosnak tartod azt, hogy megismertessék veled azokat az ismertetőjeleket, amelyekről a nemes paripát felismerheted, hogy rá ne szedjenek, mint vevőt, s hogy fáradtságot ne valami értéktelenre pazarolj. Pedig mennyivel hasznosabb a kiváló lélek ismertetőjeleit ismerni, amelyeket másvalakiről magunkra átruházni meg van engedve.<sup>321</sup>

*Felvetések Poszeidóniosz teóriájáról a fiziognómiával kapcsolatban*F169 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 459–65, pp. 437. 1–144. 11 M  
F

Poszeidóniosz nagyon helyesen ezeket összekapcsolja a fiziognómiai jegyekkel: minden széles mellű, forróvérű állat vagy ember természetesen inkább hevesebb, míg a széles csípőjűek, hidegvérűbbek és gyávábbak. A környezet nem kis mértékben befolyásolja az emberi karakterek különbözőségét a gyávaság, a vakmerőség, a gyönyör és a munkával kapcsolatos szokásaik tekintetében; a lélek emotív mozgásai mindig a test fizikai állapotaival vannak összefüggésben, és a fizikai állapot nagymértékben függ a környezettől. Poszeidóniosz ezért emelte ki, hogy az állatok különböznek vérük forrósága vagy hűvössége, gyorsaságuk és lassúságuk tekintetében, és számos egyéb téren még, miként arról Arisztotelész is alapos tárgyalást ad. Majd egy megfelelőbb helyen fogok e témáról szólni, amikor Hippokratész és Platón idevágó tanait ismertetem. Jelen esetben Khrüszippossal és körével fogalakozom. Hibázik ugyanis, mivel nem ismeri fel hogy, a különböző vérmérsékletek hozzájuk illő sajátos érzelmi mozgásokat okoznak; Poszeidóniosz terminusa az emotív mozgás.

*A törvénnyel kapcsolatos rosszállások*F178 Seneca, *Epistulae*, 94. 38.

Ebben a dologban nem értek egyet Poszeidóniosszal. Ezt állítja: „Nem értek egyet azzal, hogy Platón elveket fűzött a törvényekhez. A törvénynek ugyanis rövidnek kell lennie, hogy

---

<sup>321</sup> BARCZA J. fordítása.

a tanulatlan ember könnyedén megértse. Isteni szóként kell parancsolnia, nem értelmeznie. Semmi sem tűnik számomra ridegebbnek, sem tudálékosabbnak, mint a bevezetést tartalmazó törvény. Figyelmeztess, mondd meg: mit parancsolsz, mit tegyek: nem tanulok, hanem engedelmeskedem.”

Poszeidóniosz szintén fontos újítása etikai tárgyú tanításai közül az erkölcsrajz,<sup>322</sup> vagy más néven karakterizmus, amelyet ő maga valószínűleg etológiának nevezett. Az etológia tudományának pontos definícióját nem ismerjük, de az valószínűsíthető, hogy a jellemek bizonyos általánosítható jegyei alapján történő osztályozásáról lehet szó. Az emotív mozgások fizikai megnyilvánulásai szerinti leírását sejtethetjük. Az feltételezhető, hogy Poszeidóniosz egy-egy személyiség erkölcsös, illetve szenvedélyes megnyilvánulásaira fizikai sajátosságaival összefüggésben nyilatkozik. A szenvedélyek kapcsán már korábban szó esett arról, hogy a legtöbb szenvedély testi adottságainkkal összefüggésben értelmezhető. A széles mellű, forróvérű élőlényeket hevesebb természetűekként írja le, a széles csípőjüket pedig épp ezzel ellenkező szenvedélyes mozgásokkal jellemzi, például a gyávasággal (F169 F).<sup>323</sup> Az erkölcsrajz forrást szerencsére nem csak Galénosz közöl, hiszen mellette Seneca is beszámol Poszeidóniosz sajátos tudományáról (F176).

Seneca tudósítása segítségünkre lesz az erkölcsrajz tárgyának és céljának pontosabb meghatározásában. Tárnya az emberi jellem általános sajátosságainak összegyűjtése és leírása, célja pedig az erényre való nevelés, a szenvedélyek kiismerése és elkerülésükre való felkészülés. A *pathosz* kezelésének módszere és az erényre való nevelés módszere, legkézenfekvőbben a buzdítás, tanács- és parancsadás, valamint okadatolás révén valósulhat meg, de kiegészül a szenvedélyek és az erkölcsök fizikai megnyilvánulásairól való ismeretek tudásával, az erkölcsrajzzal. Poszeidóniosz ezt valóban külön tudományként művelte, hiszen az erkölcsrajz egyik változataként az egyes népek karakterjegyeit is rögzíti, amelyről számos töredék árulkodik, ezek elemzésére a történetírás és egyéb szaktudományok megfelelő fejezeteiben külön kitérek majd. A Galénosznál fennmaradt részlet is azt igazolja, hogy Poszeidóniosz a jellemet formáló fő tényezők között, a környezetet és a környezeti hatásokkal összefüggésben

---

<sup>322</sup> EDELSTEIN az erkölcsrajzot Poszeidóniosz legeredetibb tanításaként említi és amellett érvel, hogy valószínűleg különálló tudományként gondolta el. EDELSTEIN: *The Philosophical System of Posidonius*, 307; 313.

<sup>323</sup> SORABJI ezzel támasztja alá, hogy a POSZEIDÓNIOSZ a lélek képességeit a test különböző helyein határozza meg; a széles mellűek inkább indulatosak, hiszen az indulat lélekrésze a felsőtestben helyezkedik el. In SORABJI: *Emotion and Pace of Mind*, 94-99; 119-120.



kialakuló fizikai adottságokat<sup>324</sup> is számításba veszi (F169). Galénosz arra is felhívja a figyelmet, hogy ez már Arisztotelész állatok jellemzésével kapcsolatos írásaiban is megjelenik, de ez nem zárja ki annak lehetőségét, hogy eredeti Poszeidóniosz tanításra találtunk, mivel Arisztotelész az emberek esetében nem végzett hasonló kutatást.

Az erényre való nevelés szükséges elemei a szabályadás, a tanácsadás és a buzdítás, de ugyanilyen fontosnak tartja az aitiológiát és az imént már körvonalazott etológiát is. A. Dhile állásfoglalása szerint Poszeidóniosz az erkölcsrajz mellett az etikai szabályok tanulmányozást is kidolgozta. Ezt elsősorban a fent közölt Seneca idézettel támasztja alá (F176). Úgy gondolom, hogy az erkölcsi életre vonatkozó parancsokat és tiltásokat csak a gyerekek nevelésében gondolhatta hatásosnak. A. Dhile ezzel szemben, az ilyen szabálygyűjtemény alatt a hétköznapi élettel kapcsolatos normák gyűjteményét érti, amelyek tanulmányozása a filozófia terén kevésbé műveltek számára ajánlott. 325 Poszeidóniosz valószínűleg minden egyes erény és vétek ismertetőjegyét meghatározta, aminek a nevelés mellett célja lehetett az egymás közt szoros hasonlóságot mutató erények és szenvedélyek minőségének megkülönböztetése is. Az erkölcsi minőségek jellemzése és definícióik elsajátítása, haszonnal jár, elég, ha felsoroljuk a dicsérendő dolgokat, akad majd ki utánozni fogja. A cél a kiváló lélek ismertetőjegyeinek ismerete, a folyamat eredményeként a lélek morális fejlődését várhatjuk el, az erények tudása már önmagában haszonnal jár (F176). Azt állítja, hogy minden egyes erény pusztán leírása is gazdagítja a lelket. A Seneca részletből arra lehet következtetni, hogy az erkölcsrajz eredendő célja a lélek morális fejlődése.<sup>326</sup> Mint arra már többször is utaltunk az aitiológia is megnevezésre kerül az erényre való nevelés eszközeként. Mit is kell alatta értenünk ebben a kontextusban? A helyes buzdítások, tanácsok és vizsgálódások megtalálása terén lehet segítségünkre, természetesen nemcsak a filozófiában jártasak számára, hanem az átlagember számára is, hiszen az erényes életre való felkészülés nem kizárólagos sajátja a filozófusnak. A buzdítások, tanácsok, parancsok, amelyek figyelemreméltó helyet kapnak az erényes életre való felkészülés eszközeként, úgy vélem, etikai maximák, életvezetési szabályok halmazát jelenthetik, amelyek nem feltétlenül jelölnek univerzális törvényeket, inkább a hétköznapi életvezetést

<sup>324</sup> Az állatok fizikai sajátosságainak a környezettel való összefüggéseiről beszél az egyenlítőnél élő élőlények jellemzésekor. Az Egyenlítőnél élő állatok a hőség és a szárazság miatt göndör szőrűek, görbe szarvúak, a végtagjaik törpe méretű.

<sup>325</sup> In DHILE A.: *Posidonius' System of Moral philosophy*, JHS 73 (1973), 53-55.

<sup>326</sup> EDELSTEIN: a morális fejlődés kapcsán eretnek sztoikus tanra következtet, amit azzal támaszt alá, hogy a sztoikusokkal ellentétben Poszeidóniosz nemcsak a derekak és a balgák osztályát határozza meg, hanem a bölcsesség terén haladókat is, amit véleménye szerint Arisztotelészt követő filozófusoktól kölcsönöz. In EDELSTEIN: *The Philosophical System of Posidonius*, 311.

könnyítő szabályokat érthetjük alattuk. Könnyen juthatunk ennek fényében arra a következtetésre, hogy Poszeidóniosz illetően szabályzathoz hasonló gyűjteményt is kidolgozhatott, ám ezt nem tartom valószínűnek, a szabályokat kinek–kinek magának kell megalkotnia az adott körülmények és az események függvényében. Seneca 95. leveléből az derül ki, hogy a törvénynek rövid, velősnek kell lennie, ne bonyolítsuk bevezetővel, ami a gyakorlati életben nehezen volna alkalmazható. A töredék ugyanakkor kissé pontatlan, mivel a megszorítás nem csak az életvezetési szabályokat érinti, hanem a városállam törvényeire is vonatkozhat (F178).

Térjünk most vissza fejeztünk tárgyához, az etológiához. Az erkölcsrajz tudományának eredményeiként tarthatjuk számon Poszeidóniosz neves történeti személyiségekről készített jellemábrázolásait. Közismert, hogy elsőként ő készített biográfiát is, hiszen Plutarkhosz ezeket használja fel Marius és Marcellus biográfiájának megírásakor. Meglepő módon különböző népcsoportokról is készített jellemábrázolásokat például a keltákról, rómaiakról vagy a szírekről. A különböző népek karakterjegyeinek meghatározásakor pontosan kiemelte, hogy egy–egy nép jellembeli sajátosságait befolyásolják a földrajzi és éghajlati viszonyok, amelyek együttélési szokásaikra, így a vallási, harci vagy munkával kapcsolatos szokásaikra is hatással vannak. Az athéni éveket követően, de még a rhodosi iskola alapítás előtt beutazta az akkor ismert világot; az anyaggyűjtés során összeállított feljegyzései a későbbi korok nagy geográfusai számára lényeges forrást szolgáltatnak. Poszeidónioszt így az első kultúranropológusnak is tarthatjuk, ez is közrejátszott abban, hogy az elemzést ne korlátozzam csupán a filozófiai fragmentumok bemutatására, hanem törekedjek teljes hagyaték rekonstruálására. Az erkölcsrajz esetében fontos, hogy nemcsak a pozitív tulajdonságjegyeket gyűjtötte össze, hiszen a negatív személyiségekről készített jellemrajzai is ismertek. Ez lehet a oka annak, hogy Athénión athéni zsarnok történetét is igen részletesen adja elő, a beszámolót azért is érdemes megemlítenünk, mert Athénión polgárokhoz intézett szónoklatával igazolja a beszéddel gyakorolható hatást a lélek emotív mozgásaira. L. Edelstein Poszeidóniosz filozófiáját összegző írásában azt hangsúlyozza, hogy Poszeidóniosz az etikai tanulmányok során tartotta lényegesnek az etológiát, különösen az erények megismerése kapcsán,<sup>327</sup> ennek elfogadására magam is hajlok, éppen ezért a következő fejezet az etológiai ismeretek erényes életben tapasztalható hasznának elemzésével folytatjuk. Poszeidóniosz nem állított össze erkölcsrajzzal kapcsolatos kézikönyvet, annak létét egyetlen forrás sem támasztja alá, a téma tárgyalását a történetírás köréből fennmaradt töredékekhez nyújtott elemzések egészítik ki.

---

<sup>327</sup> EDELSTEIN: *The Philosophical System of Posidonius*, 311.

#### 2.2.4. Erényről és a kötelességről

##### *Az erény létének bizonyítéka*

F29 Diogenés Laertios, VII. 91.

Poszeidóniosz az *Etikai értekezés* első könyvében amellet érvel, hogy az erény létének nyilvánvaló bizonyítéka, hogy Szókratész, Diogenész és Anthisztenész fejlődtek az erény tekintetében. A bizonyítéka annak, hogy az erkölcsi rossz létezik az, hogy ellentétes az erénnyel.

F38 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, VIII. 653, p. 654. 3–6 M

Sőt [ti. Poszeidóniosz] azt is állítja, hogy az erényekről való számadás is tulajdonképpen kiegészül azon tézisek kiindulópontjaival, [ti. amelyek *A szenvedélyekről* című művében található], ezt egy terjedelmes művében [ti. *Az etikai értekezésben*] bizonyítja is, amelyet külön ennek a bizonyítására szentelt.

##### *A négy erény*

F180 Diogenés Laertios, VII. 92.

Panaitiosz szerint kétféle erény létezik: elméleti és gyakorlati. Mások logikai, fizikai és etikai erényeket különböztetnek meg. Poszeidóniosz és követői négyféle erényről tudnak, Kleanthész, Khrüszipposz és Antipatrosz tanítványai pedig többről. Apollóphanész ellenben azt állítja, erény egyetlennyé létezik: a belátás.<sup>328</sup>

##### *A lélek három sajátos képessége és erényeik*

F160 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 460–1, pp. 438. 12–439. 9 M

Nos természetszerűleg ezzel a három törekvással rendelkezünk, mindegyik egy–egy lélekrész formájához kötődik<sup>329</sup> a következőképpen: a gyönyörre a vágy, a győzelemre az indulat, az erkölcsi jóra pedig a gondolkodó lélekrész<sup>330</sup> által. Epikurosz csak a legrosszabb lélekrészt vette figyelembe, Khrüszipposz pedig a legkiválóbbat, mondván, hogy általa törekszünk az erkölcsi jóra, ami nyilvánvalóan igaz is. Mindhárom törekvés figyelembevételére csak a régi filozófusokra volt jellemző. Nos, Khrüszipposz kettőt elhagyott ... szerintem alapos indokkal kritizálja és korigálja őt mindezért Poszeidóniosz.

##### *Egyetértés és nem egyetértés Platónnal és Arisztotelésszel az erények osztályozása kapcsán*

F183 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 481, pp. 463. 1–463. 6 M

Miután Poszeidóniosz ezt átvette [ti. Platón igazságosságról és erényről szóló tanait] eltávolodott Khrüszipposztól, és inkább Arisztotelészt és Platont követte. Hosszabban időztem ennél a tárgyalásnál, mivel részint a három filozófus közt fellelhető némi eltérés az erények fajtáival kapcsolatos érvelésüket tekintve, de egészében véve összhangban vannak egymással [ti. tételeik].

---

<sup>328</sup> JOÓ M. fordítása.

<sup>329</sup> A lélekrész és forma Galénosz terminológiája, Poszeidóniosz a lélek képességeiről beszél.

<sup>330</sup> Platón terminológiáját használja Galénosz, de nem bizonyított, hogy Poszeidóniosz is átvette.

*Az erényekről szóló számadás Khrüszipposz csak egy erényt ismert el*

F31 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 466–8, pp. 444. 11–448. 2 M E

Az erényről szóló elemzés a fentiek szerint halad,<sup>331</sup> ugyanakkor azt a kettős tévedést cáfolja, miszerint vagy minden erény tudás, vagy minden erény képesség. A lélek értelem nélküli részeinek erénye szükségszerűen irracionális, csak az értelem erénye racionális. Ennek megfelelően az előbbiek erényei lesznek a képességek, és csak az utóbbié, az értelemé a tudás. Khrüszipposz legfőbb tévedése nem az, hogy egyetlen erényt sem tartott képességnek, hisz az ilyen tévedés nem túl jelentős, nem is támadjuk meg emiatt, hanem az, hogy a léleknek számtalan tudást és erényt tulajdonított, de csak egyetlen képességet. Lehetetlen, hogy egyetlen képességből több erény is származzon, ha egyszer lehetetlen, hogy egyetlen dolognak több tökéletessége legyen. Minden létezőnek csak egyetlen tökéletessége van, és ez az erény, vagyis az egyedi dolgok természetének tökéletessége, miként ezt maga is ismeri. A khioszi Arisztón helyesebben jár el, nem ismeri el, hogy a lélek több erénnyel bír, csak egyet határoz meg, a jóról és rosszról való tudást, így nem kerül ellentmondásba a szenvedélyekkel kapcsolatos feltevéseivel, mint az Khrüszipposz esetében tapasztalható.

F182 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, VII. 589, p. 584. 4–10 M

Említettük már Poszeidóniosz írását, amelyben dicséri a korábbi filozófusok tanítását és kritizálja Khrüszipposzt a lélek szenvedélyeiről és az erények osztályozásáról szóló téves érvei miatt. Ha kiírtjuk a lélek szenvedélyeit, és csak a racionális sajátosságot hagyjuk meg, a vágyakozást és az indulatot pedig egyáltalán nem, akkor a bölcsességen kívül az összes erényt kiirtanánk.

F173 Diogenés Laertios, VII. 127–8.

[Ti. az erény] magában elegendő a boldogsághoz, ahogy azt Zénón mondja<sup>332</sup>, valamint Khrüszipposz *Az erényekről* első könyvében,<sup>333</sup> és Hekatón a *Jó dolgokról* című művének második könyvében ... Panaitiosz és Poszeidóniosz viszont azt vallják, nem elegendő magában az erény, hanem még szükség van az egészségre, az anyagiakra és a jó erőnlétre is.

*Bölcsesség és ima*

F40 Diogenés Laertios, VII. 124.

A bölcs ember imádkozni fog mondják [ti. a sztoikusok] és erkölcsileg jó és isteni dolgokat kér az istenektől, miként azt Poszeidóniosz *A kötelességről* című művének első könyvében, valamint Hekatón a *Paradoxonok* harmadik könyvében állítja.

*Idő és morális nevelés*

F179 Seneca, *Epistulae*, 78. 28

Frissisd fel magad a következő gondolatokkal, szakíts időt leveleim olvasására. Majd eljön az idő, amikor találkozunk, és ismét együtt leszünk. Bármilyen kicsiny is legyen majd az az idő, majd hosszúvá nyúltja a bölcsesség haszna, miként azt Poszeidóniosz is mondja: „Egyetlen nap a tanult ember életében több a balgák leghosszabb életkoránál.”

---

<sup>331</sup> *SVF*, III 257.

<sup>332</sup> *SVF* I 187.

<sup>333</sup> *SVF* III 49.

## A kötelességről

F39 Diogenés Laertios, VII. 129.

[Ti. a sztoikusok] azt vallják, hogy a különbözőségek okán nincs összefüggés a méltányosság tekintetében köztünk és a többi élőlény között. Ezt állítja Khrüszipposz *Az igazságosságról* című művének első könyvében és Poszeidóniosz *A kötelességről* című művének első könyvében.

F41a Cicero, *Ad Atticum*, XVI. 11. 4.

A kötelességről két könyvet adtam ki,<sup>334</sup> többnyire Panaitioszt követtem; ő három könyvben számolt be ugyanerről. Műve elején leszögezi, hogy három fajtáját különbözteti meg a kötelességeknek: (i) az első szerint megítéljük, hogy egy cselekvés erkölcsös vagy erkölcstelen; (ii) a második szerint azt ítéljük meg, vajon a cselekvés hasznos vagy haszontalan; (iii) a harmadik esetben úgy tünik, mintha az előbbi két fajta szembeállna egymással ... Panaitiosz az első két fajtáról világos tárgyalást nyújt, de a harmadikról csak ígéri, hogy egy későbbi írásában elemzi majd, amelyet aztán sohasem adott ki. Ezt<sup>335</sup> aztán Poszeidóniosz járta körbe. Küldtettem a könyvéért és írtam Athenodorus Calvusnak, hogy juttassa el számomra az összefoglalást is; éppen most írok neki. Kérlek, sürgesd őt, hogy mielőbb küldje le. Poszeidóniosz könyvében található *A körülmény szerinti kötelességekről* [ti. szóló fejezet].

F41b Cicero, *Ad Atticum*, XVI. 14. 4.

Nem szükséges Athenodorust tovább nógatni. Elég jegyzetet küldött már nekem.

F41c Cicero, *De Officiis*, III. 7–10.

(7) Tehát Panaitiosz... három fajtáját különböztette meg azoknak az eseteknek, ami alapján az emberek a kötelességet<sup>336</sup> megfontolják, és számba veszik. (i) Az első osztály szerint, amikor azt latolgatják, hogy vajon erkölcsös vagy erkölcstelen egy bizonyos cselekedetet; (ii) a második szerint, hogy vajon hasznos-e vagy haszontalan; (iii) a harmadik szerint pedig azt kell eldönteni, hogy mit tegyünk, ha az erkölcsösnek látszó dolog ellentétes a hasznosnak látszóval. Az első két fajtát három könyvben fejtegette, a harmadikat egy külön könyvben szándékozta közölni, de nem váltotta valóra ígértét.

(8) Ezen nagyon csodálkozom, mivel tanítványa Poszeidóniosz azt írja, hogy az első könyvek kiadása után harminc évvel később még élt Panaitiosz. Azon is csodálkozom, hogy Poszeidóniosz egyik értekezésében csak röviden foglalkozik a témával, noha ő maga állítja, hogy talán a filozófiának nincs is ennél fontosabb tárgya.

(9) Kevésbé értek egyet azokkal, akik azt állítják, hogy Panaitiosz nem elmulasztotta, hanem szándékosan nem írta meg ezt a fejtegetést. Nem is kellett erről írnia, mivel a hasznos sohasem állhat ellentétben az erkölccsel...

(10) Poszeidóniosz hiteles tanú, aki egyik levelében írja Publius Rutilius Rufus egy sokszor emlegetett mondását – ő Panaitiosz hallgatója volt –, miszerint nem született festő, ki Apelles cosi Venusát befejezné, mivel az arc szépsége mindenkit megfoszt annak reményétől, hogy a

<sup>334</sup> Cicero a *De officiis*-ra utal.

<sup>335</sup> A kötelesség harmadik fajtájának.

<sup>336</sup> A *kathékon*, *officium* olyan cselekedet, melynek megtételét az értelem javasolja, az ösztönös vágy által megszabott cselekvések közül egyesek kötelesség szerintiek, némelyek pedig kötelességellenesek. Lásd: DIOGENÉS: VII. 108.

test többi részét hozzá illőn lefesthetné. Amit Panaitiosz elmulasztott, azt már senki sem meri befejezni a meglévő fejezetek miatt.<sup>337</sup>

Poszeidóniosz etikájának központi kérdése az erényről szóló tanítás. A Diogenész Laertiosznál található 29-es töredék alapján kiderül, hogy külön művet írt *Etikai értekezés* címmel, és a cím arra enged következtetni, hogy a *Fizikai értekezés* mintájára állította össze. A kézikönyv kétségkívül terjedelmes alkotás lehetett, és valószínűleg az első könyv egyik témájára utalhat Diogenész Laertiosz jegyzete (F29). Az *Etikai értekezés* létét a Galénosztól származó feljegyzés is alátámasztja. Galénosz arról számol be, hogy Poszeidóniosz *Peri Pathón*ban lefektetett nézetei, amelyekről a *De Placitis Hippocratis et Platonis*ban részletes beszámolót nyújt, valójában kiegészülnek egy másik fontos etikai tárgyú írásában található tétélekkel, de Galénosz nem nevezi meg a kérdéses művet. M. Pohlenz azt feltételezi, hogy az *Etikai értekezés*ről lehet szó.<sup>338</sup> Elképzelhető, hogy M. Pohlenz helyesen következtet az *Etikai értekezés*re, hiszen Galénosz megfogalmazása arra utal, hogy a szenvedélyekről szóló tanítás mellett Poszeidóniosz terjedelmes etikai könyvben vázolja az erényekről szóló elgondolásait. Tény ugyanakkor, hogy a Diogenész Laertiosznál található egyetlen említésen kívül máshol nem bukkan fel az *Etikai értekezés*.

Visszatérve a 29-es töredékhez megállapítható, hogy az erény létének bizonyításakor Poszeidóniosz két érvet is meghatároz, egy empirikust és egy logikait. Az eljárás tehát tisztán poszeidónioszinak tűnik, ezért nincs okunk kétségbe vonni az értekezés létét sem. Az empirikus érv az erény létének bizonyítéka mellett, hogy a filozófusok fejlődést mutatnak az erény tekintetében. Az erény tehát nem lehet más, mint bölcsesség. A logikai érv lényege, hogy az erény létét azzal tartja indokolhatónak, hogy nélküle vele ellentétes érték sem létezik, azaz az erkölcsi rossz sem.<sup>339</sup> Ez utóbbin, véleményem szerint, a poszeidónioszi apodeiktikus logika alkalmazásának bizonyítéka. A 29-es és a 31-es töredékek kapcsán leszögezhetjük, hogy Poszeidóniosz az értelem képességének erényét a tudással azonosította, és ezen erény ellentétéként, az erkölcsi rosszat definiálta, ami nem lehet más, mint az ostobaság vagy a hitványság. Ám ennél jóval több erénnyel rendelkezik a lélek. A tudás a lélek legfőbb erénye és nyilvánvalóan a lélek irracionális képességének erényei nem lehetnek azonosak a bölcsességgel. Khrüszipposz éppen ezen apróság észre nem vétele miatt hibázik, több erényt is elismer, de csak egyetlen racionális képességet, így rendszerében vagy

---

<sup>337</sup> Fordításomat egybevettem CSENGERI J. fordításával.

<sup>338</sup> POHLENZ, M.: *Die Stoa*, II. 120. Ezzel ellentétes véleményt fogalmaz meg REINHARDT, K., in *RE* XXII, 568. Kidd sem tartja valószínűnek, hogy a 38-as töredékben az *Etikai értekezés*ről lenne szó. In KIDD: *The Commentary*, 181.

<sup>339</sup> Khrüszipposz érvei között is találunk hasonlót, mely szerint az erény nem létezhet bűn nélkül. *SVF* II 1169.

minden erény bölcsesség, azaz tudás lesz, vagy minden erény képesség. Ami nyilvánvaló ellentmondást mutat.

A 31-es töredék a Khrüszipposzal folytatott vita egy érdemi részletéről számol be. Miután Poszeidóniosz elismeri a lélek irracionális képességeit, szükségesképpen elismeri azok erényeit is, amelyek a racionális képesség erényétől a tudástól különbözni fognak. Felrója Khrüszipposznak, hogy már az erény definíciójából rá kellett volna jönnie, hogy téves úton jár a lélek irracionális képességeinek tagadásával. Khrüszipposz hibája, hogy a lélek egyetlen képességének elismerésével, szigorúan csak egyetlen erény létét állíthatja, ami kizárólag a tudás lehet. Az összes többi erényt is e képességből kell levezetnie. Tehát a tudással fogja azonosítani az okosság és a gyorsfutás erényét is. Ám ez lehetetlen, hiszen a futás erényére nem lehet magyarázat a tudás. Egyetlen képesség nem elégítheti ki a különböző típusú erények gyakorlását. A léleknek kétségtelenül rendelkeznie kell értelem nélküli képességekkel, amelyek révén például a gyorsfutás erénye is ésszerű magyarázatot nyer. „Lehetetlen, hogy egyetlen képességből több erény is származzon, ha egyszer lehetetlen, hogy egyetlen dolognak több tökéletessége legyen” (F31). Az erények nyilvánvaló változatossága bizonyíték arra, hogy nemcsak az értelmes lélek képesség létezik, hanem az irracionális is.

Poszeidóniosz rendszere szerint egy matematikai feladat megoldása, a gyorsfutás terén tanúsított ügyesség vagy a gyermekünk szeretete, különböző képességek erényei szerint gyakorolható. A helyes gondolkodás és a számolás az értelmes képesség erénye, a gyorsfutás erénye pedig az értelem nélkülié, például a győzelemre való törekvés erénye, miként a szeretet is. Mint arról a szenvedélyek definícióját tartalmazó töredékben már szó volt, a győzelemre és a gyönyörre nem az értelem, hanem az értelem nélküli lélekképességben keletkező mozgások irányítanak bennünket, így ezek erényét is meg kell különböztetni az értelem erényétől (F31, F163).

Galénosz tudósítása alapján Poszeidóniosz három képességet ismer el, így a fenti érvelés alapján három főerényre kell következtetnünk, ezek meg is találhatóak szöveg szerint: a tudás, a gyönyör és a jó erőnlét (F163). A 180-as Diogenész Laertiosznál található utalás ellenben négy erényt határoz meg,<sup>340</sup> sajnos felsorolás nélkül. Nagy valószínűséggel a négy kardinális erényről lehet szó: a bölcsesség, az igazságosság, a bátorság és a mértékletesség erényéről, ezt alátámasztja az a tény, hogy a sztoikusok általában a fenti négy kardinális erényt határozzák meg a *phronészisz*, *andreia*, *dikaioszüné*, *szóphroszüné* fő osztályozásként.<sup>341</sup> Ezt általános sztoikus tanításnak

<sup>340</sup> KIDD szintén a négy kardinális erényt valószínűsíti Diogenész Laertiosz tudósításában. In KIDD: *The Commentary*, 659-660.

<sup>341</sup> *SVF* III 265.

fogadhatjuk el,<sup>342</sup> és Diogenés Laertios ezt Poszeidóniosz tanításaként is elkönyveli. A három fő erény elgondolásának ötletét ez megingatni látszik, mégsem tartom téves felvetésnek, hiszen Poszeidóniosz töredékei közt a négy kardinális erény nem kerül említésre, a tudás, gyönyör, jó erőnlét ellenben több alkalommal is szerepel amit számos szöveghellyel is alá tudunk támasztani.

A legfőbb erény e három közül feltehetőleg a tudás, de hogy ez pontosan miben is áll az ismét meglepő tanításra enged következtetni. A tudás fogalmába a gyakorlatiasságot is beleérti. Ezt támasztja alá a 40-es töredékben található összefoglalás a bölcs imájáról: az istenségekhez fog imádkozni a bölcs és erkölcsileg jó dolgokat kér tőlük. A bölcs erénye abban nyilvánul meg, hogy képes annak kikövetkeztetésére, hogy a bizonytalan jövőt kutassa és ennek megfelelően fogalmazza meg kéréseit az istenekhez. Az erkölcsi jók kérése véleményem szerint éppen arra enged következtetni, hogy az imádkozónak tudnia kell mit is kell kérnie, hogy az valóban jó és hasznos legyen saját élete és a kozmosz számára. Az a tény, hogy mindez a *Peri Kathékontosz* című írásában szerepel, véleményem szerint azt támasztja alá, hogy Poszeidóniosz a bölcs kötelességei közé sorolja az előrelátást, a helyes kérés képességét, ami teljes mértékben összefügg Poszeidóniosz jóslással kapcsolatos nézeteivel. A bölcs a legfőbb jót kutatja, ami nyilván nem csak a tudományos gondolkodásban nyilvánul meg, hanem az élet minden területén. Az elemzés ezen pontján fontos még kiemelnünk Poszeidóniosz egyik eretnek tanítását, miszerint az erény önmagában nem elégséges a boldog élethez, mivel ahhoz a vagyon, az egészség és a jó erőnlét is szükséges; az egyértelmű arisztotelészi hatás tisztázását a következő fejezet tárgya képezi, így erre a későbbiekben még visszatérünk.

A bölcs kötelességeinek értelmezésénél maradvá Cicero egyik tudósítására hívnám fel a figyelmet. Cicero szövege (F41a) azt a benyomást kelti, hogy Poszeidóniosz a tudás alatt általában minden kötelesség gyakorlását érthette, ami viszont már összhangot mutat a korai sztoával. Cicero a *De officiis* Panaitiosz műve alapján állította össze, és arról számol be, hogy a kötelesség harmadik típusáról szóló fejtegetései Panaitiosznak sosem készültek el, és hogy azt később Poszeidóniosz állította össze. Cicero ennek a műnek a vázlatát sűrgeti Poszeidóniosz tanítványától, Athenodorus Calvustól. Ez alapján arra következethetünk, hogy Poszeidóniosz kötelességről szóló tanítása azonos lehetett Panaitioszéval. Sőt talán az sem kizárt, hogy Cicero tisztában lehetett a két filozófus nézetazonosságával a kötelesség értelmezésére nézve, ha ugyanis létezett volna Poszeidóniosz kötelességről szóló önálló írása, akkor nyilvánvalóan azt is elkérte volna a tanítványtól. Mindezek fényében kijelenthetjük, hogy nagy valószínűséggel osztotta

---

<sup>342</sup> *SVF I* 200; *SVF III* 266,262, 264, 280.



Panaitiosz idevágó téziseit, vagyis a kötelesség három különböző fajtáját.<sup>343</sup> Meglátásom szerint a Cicero által említett kivonat nagy valószínűséggel azonos lehet a Diogenész Laertiosz tudósításában található poszeidónioszi *Kötelességről* című írással (F39, F40). Ez a mű tehát kétségkívül megegyezést mutat Panaitiosz nézeteivel, a három kötelességtípus meghatározásában: „(i) az első, amikor megítéljük, hogy egy cselekvés erkölcsös vagy erkölcstelen; (ii) a második, amikor megítéljük, hogy vajon a cselekvés hasznos vagy haszontalan; (iii) a harmadik esetben úgy tűnik, mintha az előbbi két fajta szembekerülne egymással” (F41a). Poszeidóniosz talán mestere abbahagyott írását folytatja, a harmadik típusú kötelesség tisztázásával, amely terjedelmét tekintve igen rövid lehetett, legalábbis Cicero beszámolója szerint. Cicero ugyanis panaszkodik, hogy Poszeidóniosz nem foglalkozott kellő mértékben a témával (F41c). A mű rövidsége mellett szólhat még a 41c-ben található bejegyzés, ami Poszeidóniosz egyik levelére, amelyben Panaitiosz tanítványa, Rutilius Rufus szállóigéjét említi mentegetőzéseként, hogy a kiváló személyiségek remekműveit hasonló tökélyvel befejezni, lehetetlen. A félbehagyott mű Poszeidóniosz által megírt fejezeteinek tartalmát Diogenész Laertiosz e két megjegyzésének kivételével sajnos nem ismerjük. Egyik a méltányosságról szól, miszerint az élőlények számos különbözőségük ellenére a méltányosság tekintetében megegyezést mutatnak, (F39) a másik a bölcs helyes választásáról, az istenekhez intézett imák megfogalmazásakor (F40). Nincs okunk kételkedni benne, hogy a két részlet nem Poszeidóniosztól származna.

Most térjünk rá annak tisztázására, milyen kötelességeket különböztet meg Panaitiosz alapján Poszeidóniosz. Az első kötelességtípus az erkölcsös tetteket, a második a hasznosakat írja körül, a harmadik az erkölcsösnek és hasznosnak tűnő tettek közti feszültséget lebegteti (F41c). Ez az osztályozás nem azonos a klasszikus értelemben vett sztoikus kötelesség definícióval, ugyanis a sztoa a kötelesség alatt olyan tettet ért, amelynek a megtételét az ész javasolja: a haza szolgálata, a szülők tisztelete és hasonlók. Zénón a kötelesség szerinti, és a kötelesség ellenes, valamint a közömbös cselekedetek osztályozását adja.<sup>344</sup> Úgy tűnik a közép sztoa esetében az ész mérlegelő képessége inkább kerül előtérbe, de persze ez nem jelenti azt, hogy a korai sztoa esetében ez nem így volt, csupán azt állítom, hogy a középső sztoa erre tudatosabban fektet hangsúlyt. Ezt a kötelességek harmadik körének meghatározásában látom megalapozottnak. A hasznosnak vagy erkölcsösnek tűnő cselekedetek közti választás, vagy az általuk okozott választásainkban rejlő feszültség az etika egyik központi problémája, amelyet a korábbi filozófusok nem exponáltak kellő mértékkel, és úgy gondolom,

<sup>343</sup> Emellett érvel EDELSTEIN is, in EDELSTEIN: *The Philosophical System of Posidonius*, 310.

<sup>344</sup> DIGENÉS: VII. 108. Zénón a kötelesség szerinti, kötelesség ellenes és közömbös cselekedetek osztályozását adja.

Panaitiosz és Poszeidóniosz ebben is jócskán megelőzi saját korát.<sup>345</sup> Jogos ugyanakkor a kérdés, hogy vajon miért nem fejtette ki kellő részletességgel a témát, ha ennyire lényeges része az etikának. A magyarázat az lehet, hogy Poszeidóniosz a kötelességek harmadik körét az adott helyzetekben fennálló körülményekkel szoros összefüggésben gondolta el, így nem támaszthatta alá konkrét példákkal, vagy valamiféle katalógussal, hiszen az ebbe az osztályba tartozó cselekedetek minőségét mindig az éppen fennálló körülmények és a cselekvő személyiség jelleme is befolyásolja. Ez lehet az oka, hogy Poszeidóniosz inkább ellenpéldákat ad a kötelesség harmadik körére, megnevezi azokat a cselekedeteket, amelyeket a bölcsnek még a hazája érdekében sem szabad megtennie.

Az erények és a kötelesség fogalmának tisztázásakor tehát kiderült, Poszeidóniosz legfőbb erénynek a tusát tartja, továbbá az, hogy ennek ellentéte az erkölcsi rossz, azaz a hitványság, miként az is kiderült, hogy a lélek értelem nélküli képességeiben nem keletkezik tudás, de erényei azért ennek a képességnek is vannak, ezek az emotív mozgások kiválóságai, a gyönyör és a jó erőnlét. A kötelességekről pedig azt tudhattuk meg, hogy Poszeidóniosz mestere hagyományát követi a három kötelességtípus megkülönböztetésével: az erkölcsös, a hasznos és kettő közötti feszültséget tartalmazó kötelességek meghatározásával. Fontos még kiemelni, hogy Poszeidóniosz a többi sztoikussal ellentétben a boldog élet eléréséhez a legfőbb erény gyakorlását nem tartja elégségesnek (F173), értelemszerűen az irracionális képességek erényei is szükségeltetnek hozzá, továbbá Arisztotelész etikai legondolásaihoz hasonlóan a vagyont és az egészséget is lényegesnek tartja a boldogsághoz, a végső cél eléréséhez, erről egy későbbi fejezetben szólunk majd.

### 2.2.5. *Erkölcsi értékekről*

#### *A jó és a rossz*

F170 Seneca, *Epistulae*, 87. 31–40.

A

(31) Poszeidóniosz szerintem helyesebben határozta meg, hogy a vagyon nem azért a rossz oka, mert belőle rossz származik, hanem azért mert ingerli azokat, akik meg akarják szerezni. Különbőség van ugyanis a ható ok, ami szükségszerűen azonnal kárt okoz, és a közvetett ok között. A vagyonban a közvetett ok található meg, gőgössé tesz, irigységet kelt és annyira felkavarja a lelket, hogy már csak a pusztá hírétől gyönyörködünk, még ha kárunkra is van.

(32) Minden jónak a büntől mentesnek kell lennie; a jó nem gyengít, vagy nyugtalanít,

---

<sup>345</sup> A kötelességek harmadik neme olyan cselekvéseket tartalmaz, amelyek erkölcsösek, de megtételük ellentétes a hasznosnak látszóval. A felvetés az egyik legizgalmasabb etikai dilemmára utal, amelyre majd csak az angolszász utilitarizmus modernkori változata fog felfigyelni. In RAWLS, J.: Kétfajta szabályfogalom, in *Tények és Értékek*. Gondolat, 1981. 364-416.

hanem lelkesít és magasztossá tesz, mégpedig kevélység nélkül. A jó bizalmat szül, a vagyon nagyozolást. A jó lelki nagysággal jár, a vagyon göggel. A gög nem egyéb, mint a nagyság hamis látszata.

(33) „Ezek alapján” [ti. a vagyon gögöt keltő tulajdonsága alapján] mondhatjuk, hogy „a vagyon nem egyszerűen nem jó, hanem egyenesen rossz.” Önmagában volna rossz, ha önmaga okozna kárt, ha amint már említettem a ható okot tartalmazná, de csak közvetett okkal bír a rosszra, ami nemcsak ingerli lelket, de vonzódik is hozzá. A jó látszataként rabul ejt, jóllehet csak külsőleg hasonlít hozzá, mégis a legtöbben hisznek neki. (34) „Az erény is tartalmaz közvetett okot: irigységet kelt, hiszen egyesekre bölcsességükért irigykedünk, másokra igazságosságukért.” Ez az ok az erényben nincs meg és nem is hasonlít hozzá. Ellenkezőleg az erény felkelti az emberek lélekben a látványt, valósághoz nagyon is közelít, és szeretetre és csodálatra méltónak állít.

C

(35) Poszeidóniosz szerint a következő módon kell okoskodnunk: „Azok a dolgok, amelyek nem keltenek a lélekben sem nagyságot, sem feltétlen bizalmat, sem nyugalmat, azok nem jók. A vagyon, az egészség és az ehhez hasonlók egyiket sem nyújtják, nyilvánvalóan nem is jók.” (36) Poszeidóniosz így folytatja megerősítve érvelését: „Ami tehát a lélekben sem nagyságot, sem feltétlen bizalmat, sem gondtalanságot nem vált ki, sőt ellenkezőleg gögöt, kevélységet vagy önhittséget, az rossz. Mindezek a szerencse adományai, nyilvánvaló tehát, hogy nem jók.”

D

„Így ennek megfelelően – mondja – még előnyösnek sem nevezhetők.” Az előnyös különbözik a jótól: az előnyös az, ami több hasznot okoz, mint bosszúságot, a jónak azonban tisztának és a kártól teljes mértékben mentesnek kell lennie. Nem az a jó, ami nagyobb haszonnal jár, a jó egyszerűen hasznos és semmi más. (37) Aztán az előnyös az állatokra is jellemző, valamint a hitvány és ostoba emberekre is. Az előnytelen is vegyülhet vele, de „előnyösnek” nevezik, mivel nagyobb részt annak értékelhető, „a jó” viszont csak a bölcsességre terjed ki; sértetlennek kell lennie. ...<sup>346</sup>

*A vagyon és az egészség nem rossz*

F171 Diogenés Laertios, VII. 103.

Még azt is állítják [ti. Hekatón, Apollodórosz, Khrüszipposz], hogy amit jól és rosszul is lehet használni, az nem jó. Tehát sem a gazdagság, sem az egészség nem jó. Poszeidóniosz viszont állítja, hogy ezek is a jók közé tartoznak.<sup>347</sup>

F172 Epiphanius, *De Fide*, 9. 46.

Az apameiai Poszeidóniosz szerint a legnagyobb jó az embereknek a vagyon és az egészség.

F173 Diogenés Laertios, VII. 127–8.

[Ti. az erény] magában elegendő a boldogsághoz, ahogy azt Zénón mondja<sup>348</sup>, valamint Khrüszipposz *Az erényekről* első könyvében,<sup>349</sup> és Hekatón a *Jó dolgokról* című művének

<sup>346</sup> KURCZ Á. fordítása.

<sup>347</sup> Fordításomat egybevettem JOÓ M. fordításával.

<sup>348</sup> *SVF* I 187.

<sup>349</sup> *SVF* III 49.

második könyvében ... Panaitiosz és Poszeidóniosz viszont azt vallják, nem elegendő magában az erény, hanem még szükség van az egészségre, az anyagiakra és a jó erőnlétre is.

*A rossz oka*

*Az értelem nélküli képesség gyengébb, de először ellene harcolunk a rosszal szemben*

F35 Galénos, *De Sequella*, 819–20 (*Scripta Minora*, vol. II, pp. 77. 9–78. 19M)

A

Nos, ha nem volna olyan képességünk, ami erősebbé válik a gyönyör felé vonzó képességünkénél,<sup>350</sup> ebben az esetben, teljes mértékben rosszak volnánk, ezért bírunk kell egy jobb és gyengébb képességet és egy hitványabb erőset. Ha a jobb lenne az erősebb, ebben az esetben, ki tanácsolná az első emberi lénynek, hogy a gyengébbel harcoljon a rossz ellen?

B

*Poszeidóniosz többi sztoikusra vonatkozó kritikája*

Pontosan ezzel kapcsolatban is kritizálta a sztoikusokat Poszeidóniosz, aki a legszakavatottabb volt közülük és a legnagyobb elismerésre érdemes; éppen emiatt a többi sztoikus elutasította őt. Ez utóbbiak ugyanis meggyőzték magukat, hogy inkább hazájukat hagyják el, mint iskolájuk tanait. Poszeidóniosz viszont inkább az igazságot választotta a sztoikus tanokkal szemben. Ezért *A szenvedélyekről* című munkájában Khrüszipposz tanaival ellentéteset vall az erény osztályozásáról; hosszan és kritikusan beszél Khrüszipposz lélek szenvedélyeiről szóló logikai fejtegetéseiről, de még hosszabban az erények különbözőségével kapcsolatos számadásáról.

C

*Poszeidóniosz kifejti a rossz okát*

Poszeidóniosz nem gondolja, hogy a rossz kívülről jut az emberekbe anélkül, hogy lelkünkben valamilyen sajátos gyökere ne volna, amibe kapaszkodva sarjadna és növekedhetne, ellenkezőleg. A rossz magva megvan bennünk; nem kell sokat tennünk, hogy megóvjuk magunkat a rossztól: a bennünk lévő rosszat gyomláljuk ki és gátoljuk növekedését. Az összes rossz nem kívülről jut a lelkünkbe, ahogy a sztoikusok gondolják; a hitványak például legnagyobb részt magukban hordozzák a rosszat és csak kis mértékben a külső körülményektől.

*A haladók és megfontoltak*

F174 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 474, p. 454. 7–15 M

Nos ezeket helyesen adta elő Poszeidóniosz a következőkben pedig a Khrüszipposz által megoldatlanul hagyott kérdéseket elemzi, miként ezekről az előző könyv végén már beszámoltam. Elhatároztam, hogy itt most befejezem az elemzést, de azért még idézek egy részletet: „Csakugyan a bölcsesség terén haladók, nem szenvednek annak a tudatától, hogy bennük van a rossz. Ennek az az oka, hogy nem lelkük értelem nélküli, hanem értelmes volta irányítja őket.”

---

<sup>350</sup> A mondat első fele eléggé romlott, de ez lehet a jelentése. in KIDD: *The Translation*, 92.

*Cselekvések, amelyeket a filozófusnak nem kell megtennie hazájáért sem*

F177 Cicero, *De Officiis*, I. 159.

Illő még megvizsgálunk, hogy a közösséggel szembeni kötelességeket, amelyek leginkább illenek a természethez, mindig többre kell-e becsülnünk a mértéktartás és a fegyelmeltség kötelességénél vagy sem. Nézetem szerint nem, hiszen vannak csúf és gyalázatos cselekedetek, amelyeket a bölcs ember hazája megmentéséért sem tehet meg. Poszeidóniosz sok ilyet összegyűjtött, egyesek közülük oly ocsmányak és erkölcstelenek, hogy kimondani is szörnyű. Nyilvánvaló, hogy ilyen tetteket nem fogunk elkövetni hazánk kedvéért, és a haza sem várja el, hogy érte ilyen áldozatot hozzanak.<sup>351</sup>

*Khrüszipposz nem képes három nehézséget feloldani a rosszal kapcsolatban*

F169 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 459–65, pp. 437. 1–144. 11 M C

Nos Khrüszipposz a háromból kettőt elhagyott [ti. a képességekből], így érthető, hogy a rossz okának meghatározásával problémája akadt. Képtelen volt definiálni a rossz eredetét és jellegét, sőt még azt sem ismerte fel, hogy a gyerekek tévedhetnek. Szerintem Poszeidóniosz alapos indokkal kritizálja és korrigálja őt mindezért.

Ha a gyerekek kezdettől az erkölcsi jóra irányuló természetes törekvéssel bírnának, akkor belőlük a rossz nem származhatna, hanem csakis kívülről kerülhetne beléjük. Csakhogy azt látjuk, hogy a gyerekek mindig vétkeznek valamiben, még ha jó körülmények között és helyesen nevelkednek is. Khrüszipposz ezt nyilván elismerte, de azt hiszem, szemet hunyt a nyilvánvaló tények előtt, és kizárólag csak azokat az érveket fogadta el, amelyek saját feltevésével összhangban voltak: ha a gyerekeket megfelelően nevelik, akkor ebből csak az következhet, hogy idővel bölcs emberekké válnak majd. De azért mégsem merete meghamisítani a nyilvánvaló tényeket: ha egyesek a legkiválóbb filozófusok körében nevelkednek is, és sohasem látják vagy hallják még a rossz példáját, akkor sem szükségszerű, hogy filozófus váljon belőlük.

D

*Galénosz többször nekiszegezi a kárkérdést Khrüszipposznak, mivel a rossz eredetét nem a lélek irracionális törekvéseivel összefüggésben határozta meg*

Ennek [ti. a rossznak] pedig két oka is van Khrüszipposz szerint: az egyik a tömegek közti szóbeli kommunikációval van összefüggésben, a másik a dolgok természetével. Mindkettővel problémám lesz. Az előbbivel kezdem, amely a közvetlen környezetünkkel kapcsolatos. Vajon mi az oka annak, hogy a gyermekek, ha a rossz egy példáját hallják vagy látják, nem riadnak vissza vagy futnak el, ha egyszer semmilyen természetes törekvéssel nem rendelkeznek erre. A másik „okon” sokkal inkább csodálkozom: jóllehet nem látnak vagy hallanak semmi rosszat, mégis maguk a dolgok megtévesztik őket.

Milyen szükségszerűség csábítja a gyerekeket a gyönyörre mint jóra, amikor semmilyen sajátos törekvést nem bírnak felé, és vajon minek köszönhetően menekülnek és fordulnak el a fájdalomtól, ha természetes módon nem idegenkednek tőle. Milyen szükségszerűség szerint törekednek elismerésekre, díjakra – és örülnek nekik –, vajon miért szomorkodnak és menekülnek a szidalmak és a büntetés elől, ha nem bírnak természetszerűleg valami sajátos törekvést és ellenszenvet ezek iránt. Khrüszipposz, ha nem is éppen ugyanezekkel a szavakkal, de úgy tűnik, hogy a fentiekkel egybehangzón állítja, hogy megvan bennünk a természetes törekvés és ellenszenv az említett dolgokra. Ezért amikor arról beszél, hogy a

---

<sup>351</sup> CSENGERI fordítása.

hitványak a képzeitek meggyőzőereje és a tömegek szóbeszéde miatt fordulnak a jó vagy a rossz felé, akkor fel kell tennie a kérdést, hogy vajon mi az oka annak, hogy megalkotják a gyönyörrel mint jóról, a fájdalomról mint rosszról való meggyőző képzetüket. Amikor arról értesülünk, hogy valaki az olimpiai játékokon győztes lett, szobrot emelnek neki, és ünnepli a tömeg, akkor vajon miért vagyunk könnyen meggyőzhetőek arról, hogy az jó, a becsméréséről és alulértékeléséről pedig, hogy rossz ...

A korai sztoa tradíciója szerint az ember az értelem képességének köszönhetően képes a jó és rossz közötti különbséget meglátni és dönteni a jó megtételére, valamint a rossz elkerülésére. A természet ellátja az embert az értelem csirájával, hogy a jó felé forduljon, de annak követését és megtételét már az egyénre bízta.<sup>352</sup> A legfőbb erkölcsi értékeket is ennek függvényében határozzák meg: a természettel összhangot mutató tetteket a jó, a vele ellentéteket, pedig a rossz megnyilvánulásaiként értelmezik. A sztoa újításának tekinthető, hogy bevezetésre kerül az erkölcsi értelemben közömbös cselekedetek kategóriája is tekintettel arra, hogy nem minden tettünk értékelhető erkölcsileg. Poszeidóniosz a fenti megállapításoktól nem mutat eltérést, ezért ebben a fejezetben inkább arra hívnám fel a figyelmet, hogy miként érvel az erkölcsi értékek státusza mellett, hiszen a rossz eredetétnek meghatározásával eltér a korai hagyománytól azzal, hogy azt az irracionális képességgel összefüggésben határozza meg. A rossz eredetét – véleményem szerint az antik filozófiatörténetben egyedülként és eléggé előremutató módon – a lélekben lokalizálja. Ezzel együtt az elemzés során egy másik fontos eretnek tanítására is kitérek majd, a vagyon és az egészség a boldog élet szempontjából elengedhetetlen (F172, F173).

Lássuk, miként érvel ez utóbbi mellett! Poszeidóniosz a ható ok és a közvetett ok megkülönböztetésével adja magyarázatát annak, hogy milyen tekintetben lehet jó és milyen szerint rossz a gazdagság (F170). A vagyon ugyanis önmagában nem rossz, de azzá válhat, mivel közvetve alkalmat ad az utána való sóvárgásra, a vagyonosoknak pedig gőgös és kevély viselkedésére. Mi lehet az oka annak, hogy Poszeidóniosz a vagyont nem helyezi tiltó listára a többi sztoikussal egyetemben? Erre vonatkozóan csak találgatni lehet. Diogenész Laertiosz tudósítása annyiban visz közel a megoldáshoz, hogy kijelenti, az egészség, a vagyon és az erőnlét hiányától a lélek nyilvánvaló módon szenvedni fog, tehát meglétük szükséges a boldogsághoz: „Panaitiosz és Poszeidóniosz viszont azt vallják, nem elegendő magában az erény, hanem még szükség van az egészségre, az anyagiakra és jó erőnlétre is” (F173). Ez a kijelentés kissé ellentmondásosnak tűnik a Seneca részletben olvasottakkal: „Azok a dolgok, amelyek nem keltenek a lélekben sem nagyságot, sem feltétlen bizalmat, sem nyugalmat, azok nem jók. A vagyon, az egészség és az ehhez hasonlók egyiket sem nyújtják, nyilvánvalóan nem is jók” (F170

---

<sup>352</sup> SVF I 566.

(35)). Ez szintén csak látszólagos ellentmondás, a megoldás annak a megállapításnak az elfogadásában rejlik, hogy a dolgok helytelen használata teszi rosszá azokat. A vagyon és az egészség önmagában ugyanis nem rossz, de okot adnak a rosszra; csakis közvetett módon rosszak, önmagukban nem azok.

A Diogenész Laertiosznál található utalás (F173) figyelemre méltó, ugyanis a jól és rosszul is használható dolgok kategóriáját, amelyet a korai sztoikusok közömbösekként definiáltak, mint egészség, vagyon és erőnlét Poszeidóniosz a jók közé sorolja. Ez pedig első nekifutásra ismét ellentétben állónak tűnik a Senecánál található töredék tézisével, miszerint a vagyon nem jó, mivel a jók közé csak a tökéletes, hibátlan, vegyítetlen jók tartozhatnak. Ez azonban megint csak látszólagos ellentmondás. A vagyon, az egészség és hasonló dolgok önmagukban jók, állítja Poszeidóniosz, és csak akkor minősülnek rossznak, ha a lélekben önhittséget, nyugtalanságot, gögőt, nagyzsolást váltanak ki. Adódik a kérdés, hogy vajon a rosszra alkalmat adó dolgokról, a rosszra csábító dolgokról miért nem jelenti ki, hogy minden körülmény között rosszak, vagy legalább, hogy közömbösek, miként a korai sztoa. Miért tartja jónak a rosszra is alkalmat adó dolgokat? Ha általában az összes rosszra csábító dologról kijelentené, hogy minden tekintetben rosszak, akkor az erényről is ezt kéne állítania, hiszen olykor megtörténik, hogy irigykedünk mások bölcsességére, de ettől még a bölcsesség erénye nem lehet rossz, hanem megmarad jónak. Nyilvánvaló, hogy a rossz okát nem a dolgokban kell keresnünk, és az is nyilvánvaló, hogy minden dolgot jónak kell tartanunk, a hozzájuk való viszonyunkban és választásainkban mutatkozik meg a rossz, azaz bennünk. A mindenség dolgai, tárgyai önmagukban nem is lehetnek rosszak, hiszen a kozmosz minden egyes eleme jó.<sup>353</sup>

A rossz oka egyfelől azzal magyarázható, hogy a bennünk lakozó daimónnak nem mindenben engedelmességek, másfelől pedig azzal, hogy elhibázzuk választásunk tárgyát.<sup>354</sup> A Senecánál található töredék (F170) alapján is leszögezhetjük, hogy önmagában az emberi választásoktól függetlenül nem létezik a rossz. De adódik a kérdés, hogy azon túl, hogy a rossz az erény ellentéte, vagyis a balgaság, a rossz döntések felelőse, mi is valójában. Poszeidóniosz erre vonatkozó érveit Galénosz tudósításából ismerjük. Azért

<sup>353</sup> Ágoston a rosszat hasonló módon vezeti le és nem lehet kizárni, hogy Ágoston ismerte Cicero és Seneca közvetítésével Poszeidóniosz idevágó elgondolásait. Poszeidóniosz jóslással kapcsolatos nézeteit nyilvánvalóan tanulmányozta, hiszen éles kritikát fogalmazza meg a *De civitate Dei*ben.

<sup>354</sup> Poszeidóniosz az erényt a tudással azonosítja. Ennek egyik gyakorlati megnyilvánulása, hogy a bölcs a körülményekhez képest a legjobbat fogja kérni az istenségtől. A rossz egyik megnyilvánulása az lehet, ha elhibázzuk a kérést, ami nem más, mint a balgaság és a hitványság. Az ilyen ember elszenvedti a rosszat, amit maga okoz önmagának. A téves választásból elszenvedett rossz a lélek irracionális képességeiben nyilvánul meg szenvedélyként.

tartom nagyon izgalmasnak a kérdés megvitatását, mert úgy vélem, ebben is nagymértékben megelőzte saját korát. Galénosz tudósítása alapján kiderül, hogy Poszeidóniosz nem tartja az emberi természettől függetlennek a rosszat, sőt azt állítja, hogy gyökere a lélekben található, magva bennünk van elrejtve, onnét növekedik, így csakis rajtunk múlik, hogy milyen életet élünk, szerencsésen vagy szerencsétlent. „A rossz magva megvan bennünk, és nem kell sokat tennünk, hogy megóvjuk magunkat a rossztól, a bennünk lévő rosszat gyomláljuk ki és gátoljuk növekedését” (F 35 C). Galénosz azt is állítja, hogy ezzel Poszeidóniosz az általános sztoikus tanítással ellentéteset vall, akik szerint a rossz kívülről jut a lélekbe.

Most térjünk rá a rossz eredetéről Khrüszippossal folytatott vitájának tisztázására (F169 C). Előrebocsátanám, hogy a szóban forgó részlet alapján nehéz eldönteni, hogy Galénosz vagy Poszeidóniosz kritizálja a korai sztoikus mestert. Khrüszipposz állításaiból Galénosz és Poszeidóniosz is arra következtetnek, hogy Khrüszipposz szerint a rossz kívülről kerül a lélekbe. Hibája, hogy nem vette figyelembe a lélek értelem nélküli képességeinek fontos szerepét a döntések meghozatalában, holott a rossz eredete éppen ezzel összefüggésben keresendő.

Miután Khrüszipposz a gyermekek esetében is csupán az értelem képességét tételezte, ezért szükségszerűen arra kellett volna következtetnie, hogy a gyermekek már kicsi koruktól a jóra törekszenek és soha semmilyen hibát nem vétnek. De ez a gyerekekre egyáltalán nem jellemző. Ha ezt nem is gondolta végig, akkor is mindenképp fel kellett volna ismernie téves kiindulópontját, a fenti kíváncsóság még a filozófusok társaságában nevelkedő gyermekek esetére sem áll, ezt az ellenvetést Poszeidóniosz azzal fokozza, hogy még az olyan gyerekek is, akik bár filozófusok közt nevelkednek, nem válnak filozófussá szükségszerűen, holott azzá kéne lenniük. Khrüszipposz legfőbb tévedése, nem látta be, hogy a lélek rendelkezik irracionális minőséggel és a rossz oka nyilvánvalóan azzal összefüggésben keresendő (F169 C).

Galénosz Khrüszipposz második tévedésén még inkább csodálkozik. Ugyanis azt állítja, hogy a gyermekek azért tévedhetnek, mert a dolgok megtévesztik őket. Ám ezt a hibát is csak azért ejtheti, mert továbbra sem veszi tudomásul, hogy a gyerekek lelkét nem a rossz tárgya mozgatja, hanem lelkük sajátos törekvése bizonyos tárgy után. Hogy a gyermekek rendelkeznek ilyen törekvéssel, azt az tény bizonyítja, hogy játékaik során vágynak a győzelemre, és menekülnek a büntetés elől. Khrüszipposz mindezek ellenére nem vonta le a helyes következtetést, ezért a rossz okát is tévesen, a dolgokból, a körülményekből eredőként határozta meg, holott világos, hogy a jellemből fakad (F169 D). A fenti érvek kapcsán Galénosz Poszeidóniosztól nem hoz szó szerinti idézeteket, így könnyen lehet, hogy Galénosz valójában saját Khrüszipposz kritikáját fogalmazza meg, nem Poszeidónioszét. Ettől



eltekintve is tény, hogy Poszeidóniosz a rossz eredetét a lélekben határozza meg (F73).<sup>355</sup>

A bennünk lakozó rossz eredete, valójában a bennünk lakozó értelem hiányos, zavaros működésével, és az értelem nélküli képességek erőteljes mozgásával összefüggésben értendő, aminek legszélsőségesebb megnyilvánulása a hitványság. Ennek elkerülésében leghatékonyabb fegyverünk nyilván a tudás lesz, ami nem más, mint a pozitív erkölcsi érték, a jó.

A tudást ugyanakkor nem születésünktől fogva birtokoljuk, hiszen a legfőbb jóra a neveléssel, a szenvedélyek kezelésével és az értelem használatával tehetünk szert, miként arról már a nevelés fejezetben is szó volt. Az értelem használatának döntő szerepet szán, hiszen csak ez nyugtathatja meg a lelket a bennünk lévő rossz felismeréséből következő esetleges kellemetlenségek fellépésekor: „A bölcsesség terén haladók, nem szenvednek annak a tudatától, hogy bennük van a rossz. Ennek az az oka, hogy nem lelkük értelem nélküli, hanem értelmes volta irányítja őket” (F174). Az értelem szavára való hallgatás már önmagában képes a rossz bennünk lakó csíráját, magját is elfojtani. Ám a rosszat nem lehet kigyomlálni a lélekből, nem lehet megszüntetni, ezért fontos, hogy az értelem képességét erősítsük, mivel csak így leszünk képesek a természetnek megfelelően cselekedni. Ezzel magyarázható, hogy a bölcs még hazája kedvéért sem követ el erkölcstelen tetteket (F177). Cicero olyan cselekedeteket sorol fel Poszeidóniosz nézeteit ismertetve, amelyek megtételét a bölcs, még hazája kedvéért sem vállalhat fel, de sajnós a filozófus példáit már nem közli. Poszeidóniosz valószínűleg az igazságossággal és a jóérzéssel ellentétes cselekedetekre gondol, a becsapásra, vagy mások eszközként való felhasználására egy a hazát szolgáló cél érdekében. Ez a történetírás köréből fennmaradt töredékek alapján könnyedén valószínűsíthető.

Összegzésképpen elmondhatjuk, hogy Poszeidóniosz a rossz eredetét a lélek irracionális képességeiben határozza meg. A lélek három képességgel rendelkezik az értelem, az indulat és a vágy képességével. Az első erénye a tudás, amelynek tárgya az erkölcsi jó, a második képesség erénye a győzni akarás és a jó erőnlét, tárgya a győzelem és az egészség, a jóllét; a harmadik képesség erénye a gyönyör és ennek tárgya a nem intellektuális javak halmaza (F169 D). Az erkölcsi rossz ez utóbbi képességek működésével

---

<sup>355</sup> A bennünk lakozó gyökeres rossz gondolata Kant filozófiájában fogalmazódik meg a fentiekhez hasonló módon. Nem gondolom, hogy a két etikai rendszer között szorosabb összefüggés lenne, de lényeges felismerésnek tartom Poszeidóniosz etikájában a bennünk lakó rossz gondolatának megjelenését. In KANT I.: *Vallás a pusztaság határain belül. A rossz eredete az emberi természetben*. Gondolat, 1980, 155-169.

összefüggésében keresendő,<sup>356</sup> amikor az értelem nem képes hatni döntéseinkre, választásainkra, de túlzásba esünk bizonyos körülmények közrejátszása következtében (F170). Poszeidóniosz fent összegzett erkölcsi értékekkel kapcsolatos elgondolásai a szenvedélyek okának helyes felismerésnek egyenes következményei, ezért nagyon is helyénvaló Galénosz megállapítása, miszerint Poszeidóniosz a szenvedély okának megtalálásával nagy haszonra tett szert, hiszen általa az etika minden problémájára megoldást nyert, így az erkölcsi értékek levezethetőségére is. A továbbiakban Poszeidóniosz etikájának összegzéseként a végső célról, azaz a boldogságról vallott nézeteit tárom fel a fenti megállapítással összhangban.

### 2.2.6. A végső célról

F161 Galénosz, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 472, p. 452. 3–10. M

A szenvedélyek bizonyított oka feltárta a választásainkban és visszautasításainkban rejlő eltérés alapjait. Egyesek tévednek, amikor úgy gondolják, hogy a lélek értelem nélküli képességeihez tartozó természetes törekvések minőség nélküliek. Nem látják be ugyanis, hogy vágyat és erőt érezni az állatokéval rokon lelki sajátosság, míg a bölcsesség és minden, ami az erkölcsi jóhoz tartozik, bizony az értelmes és isteni sajátosságé.

#### *A végzet*

F185 Diogenész Laertios, VII. 86–7.

De mivel az élőlényeknek főlösen kijutott a késztetésből, amelyek segítségével ők a számukra hasznos dolgok felé közelítenek ezért az ő testükben a természethez szabott viselkedés azt jelenti, hogy késztetéseiket követik. Ám mivel az értelmes élőlényeknek az értelem, ez a tökéletesebb fajta az irányító adatott meg, számunkra a természethez szabott élet ezt jelenti: az értelem szerint élni. Ezért mondta ki elsőként Zénón *Az ember természetéről* írott művében, hogy a cél: a természettel összhangban élni – ez pedig az erényhez szabott életet jelenti, hiszen a természet ilyen irányba vezet minket. Hasonló módon nyilatkozott Kleantész *A gyönyörűről* szóló munkájában, valamint Poszeidóniosz és Hekaton *A végső célokról* írt könyvében.

#### *A cél*

F186 Alexandriai Kelemen, *Stromateis*, II. xxi. 129. 1–5.

Ellenben a sztoikus Zénón<sup>357</sup> szerint „a végső cél az erény szerint élni”; Kleantész<sup>358</sup> szerint „a természettel összhangban élni”; <Diogenész<sup>359</sup> szerint „helyesen ítélni meg> azt, ami a természettel összhangban van.” A Diogenész tanítványa, Antipatrosz<sup>360</sup> szerint „a végső cél szilárd és kitartó választás a természet szerinti és az annak ellenére való dolgok között.” Arkhedémosz<sup>361</sup> szavai szerint „a végső cél a természet szerint legnagyobb és legdicsebb dolgok választása szerinti élet, mellőzve a hozzájuk nem illőket”. Ezzel kapcsolatban

---

<sup>356</sup> Hasonló módon értelmezi a jó és a rossz különbségtételét EDELSTEIN is, in EDELSTEIN: *The Philosophical System of Posidonius*, 309.

<sup>357</sup> *SVF* I 180.

<sup>358</sup> *SVF* I 552.

<sup>359</sup> *SVF* III DIOGENÉS: 46.

<sup>360</sup> *SVF* III ANTIPATROS: 58.

<sup>361</sup> *SVF* III ARCHEDÉMOS: 21.

Panaitiosz<sup>362</sup> így nyilatkozik: „a végső cél, a természettől belénk helyezett szükség szerint élni”. Mindezekkel szembe Poszeidóniosz szerint a végső cél: a szemlélődő élet (*theórounta*) mindenekfelett az igazságról (*alétheian*), magáról a megmutatkozó (*szünkataszkeuadzonta*) kozmikus rendről (*taxin tón holon*) lehetőség szerint, ami pedig a lélek értelem nélküli képességével nem végrehajtható. Az újabb sztoikusok közül egyesek így határozzák meg: „összhangban élni az ember alkatával”.

*A szenvedélyek oka az etika összes problémájára megoldást nyújt*

F187 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 469–76, pp. 448. 11–456. 14 M

A

Véleményem szerint [ti. Galénosz] megfelelően lett bemutatva, hogy a helyes vélekedés az erényekről összefügg a szenvedélyekről való tannal, ami igaz a jóról és a célról való tanra is. Beérem azzal, amit Poszeidóniosz írt a következő módon:

„A szenvedélyek oka, vagyis az egyetértés hiányának és a szerencsétlen életnek oka, hogy nem minden tekintetben engedelmessé válunk a bennünk lakó daimónnak, amely rokon az ugyanolyan természetű egész kozmoszt uraló daimónnal, amikor az alávalóbb és állatiasabb felé hajlunk úgy, hogy az vezet bennünket. Vakok és a szenvedélyek okát nem látják, nem ítélnék helyesen ezzel kapcsolatban. Ugyanis nem látják be, hogy abban van a megoldás, hogy erre a lélek értelem nélküli, szerencsétlen és gyenge volta irányít bennünket.

B

Ezekkel kapcsolatban Poszeidóniosz nyíltan kimondta, hogy mekkorát tévednek a Khrüszipposz követők nemcsak abban, ahogy a szenvedélyekről gondolkodnak, hanem abban is, ahogyan a célokról. „A természettel összhangban élni” tételt nem úgy kell értelmezni, ahogy ők tették, hanem ahogy Platón tanította, miszerint lelkünknek van egy jobb és egy rosszabb része. Szerinte, akik a jobb résznek engedelmessé válnak, azokról azt lehet mondani, hogy a természetnek megfelelően élnek, míg a rosszabbik résznek engedelmessé válnak, hogy a természettel ellentétben. Az utóbbiak a szenvedélyek bűvöletében élnek, az előbbiek az értelem szerint.

*Poszeidóniosz vitatja Khrüszipposz nézeteit*

C

Poszeidóniosz ezek után nem túl terjengősen, de élesebben és hevesebben támadja a Khrüszipposzt követőket, mivel nem határozzák meg helyesen a végső célt. „Néhányan figyelmen kívül hagyják a „a természettel összhangban élni” kifejezést és a „lehetőség szerint mindent megtenni a természet szerinti első dolgokért” meghatározásra szűkítetik. Ehhez hasonlóan járnak el, azok, akik a végső cél tárgyát a gyönyörben, a kellemes dolgokban vagy valami másban határozzák meg. Úgy tűnik, ellentmondásra találtunk, ugyanis az erkölcsi jó és a boldogság nem jár együtt semmivel. Az általuk adott definíció szerint a célnak szükségszerűen lesz velejárója, pedig a végső cél esetében ez lehetetlen. Miután ezt helyesen kielemeztük, így felhasználhatjuk azon apóriák tisztázására, amelyeket a szofisták fogalmaztak meg. Több lesz egyetlen szabály meghatározásánál [ti. a végső cél]: „a természetben zajló események észlelése szerint élni”, ami ugyanaz, mint az „összhangban élni”, ha nem közömbös vagy alantas dolgokra vonatkoztatjuk.

---

<sup>362</sup> PANAITIOS: 96 St.

Poszeidóniosz

D

Nos talán ez a felvetés elegendő Khrüszipposz végső céllal kapcsolatos zavaros fejtegetésének érzékeltetésére, hogy miként érhető el „a természettel összhangban való élet”. Úgy gondolom, a következő fejtegetés előtt jobb lesz idézni Poszeidóniosz írásából. Így szól: „Először a szenvedélyek oka rávilágított a képtelenségre [ti. Khrüszipposzéra *A végcélről* című művében], aztán feltárta [ti. a jó és a rossz] választásainknak és visszautasításainknak alapjait, majd kijelölte a nevelés szempontjait, végül pedig tisztázta a szenvedélyből fakadó késztetéssel (*hormé*) kapcsolatos zavarokat.” Ezekre a sem csekélynek, sem véletlenszerűnek nem nevezhető hasznos megállapításokra a szenvedélyek helyesen feltárt oka vezetett el bennünket, állítja Poszeidóniosz.

A szenvedélyek okának felismerése segítségünkre volt abban, hogy megértsük mit is jelent „a természettel összhangban élni”, aki a szenvedéllyel él, az nem élhet a természettel összhangban, aki viszont nem él szenvedéllyel, nos, az él a természettel összhangban. Ennek az a magyarázata, hogy az egyik ember a lélek balga és értelem nélküli törekvése szerint él, a másik viszont az értelmes és isteni törekvése szerint.<sup>363</sup>

„A szenvedélyek bizonyított oka feltárta a választásainkban és visszautasításainkban rejlő eltérés alapjait.”<sup>364</sup> (*Folytatás: F161.*)

„A nevelési módszerek a szenvedélyt kiváltó ok feltárása alapján határozhatók meg.” (*Folytatás: F168.*)

Poszeidóniosz szerint a szenvedélyek okának helyes felismeréséből haszonra tehetünk szert, hozzáteszi: „Tisztázódtak a szenvedélyek okozta késztetésekkel kapcsolatos zavarok.” (*Folytatás: F162.*)

Nos, ezeket helyesen adta elő Poszeidóniosz a következőkben pedig a Khrüszipposz által megoldatlanul hagyott kérdéseket elemzi, miként ezekről az előző könyv végén már beszámoltam. Elhatároztam, hogy itt most befejezem az elemzést, de azért még idézek egy részletet: ... (*Folytatás: F174.*)

A következőkben Poszeidóniosz azt fejt ki, mi lehet az oka annak, hogy idővel mi módon gyengülnek és lecsillapodnak a szenvedélyek... (*Folytatás: F166.*)

A szenvedélyek helyesen feltárt okától az összes etikai problémára megoldást találtunk. Minden kérdésre a lélek irracionális képességeinek felismerése ad magyarázatot. Először a szenvedélyek oka rávilágított Khrüszipposz ellentmondásaira, aztán feltárta a választásainkban és visszautasításainkban rejlő okokat, meghatározta a helyes nevelés szempontjait, tisztázta a szenvedélyből fakadó késztetéssel kapcsolatos zavarokat, az erényeket, a rossz eredetét és az ellene való harc lehetőségeit (F187 D), miként azt az eddigi fejezetek is alátámaszthatják.

A sztoikus etika szerint a legfőbb jó, a boldogság; a végső cél, a természettel összhangban élni.<sup>365</sup> Úgy tűnik, általában ebben nincs is eltérés Poszeidóniosz és a többi sztoikus között (F185). A végső cél: „szemlélődő

<sup>363</sup> Saját fordításomat összevettem STEIGER K. fordításával, *Sztoikus etikai antológia*. 30-31.

<sup>364</sup> A poszeidónioszi részlet a 150b-ben is szerepel, pontosabban annak egy részlete ismétlődik itt meg.

<sup>365</sup> *SVF* III 1, 3, 4, 16.

élet mindenekfelett az igazságról, magáról a megmutatkozó kozmikus rendről lehetőség szerint” (F186). A feltároló rend lehetőség szerint történő megfigyelése, szemlélése a kontemplatív életformát jelentheti, vagyis a világ dolgainak megismerését, a törvényszerűen végbemenő események lefogadását, sőt minden bekövetkező esemény elfogadását. Nyilván erre utal a mondat második fele, miszerint ez a lélek értelem nélküli képességével nem gyakorolható. Világos tehát, hogy csak az értelem vezetése által lehetünk boldogok. A sztoikusok között ugyanakkor Poszeidóniosz az egyetlen, aki a kontemplatív életformát ennyire egyértelműen belefoglalja tételébe,<sup>366</sup> talán éppen emiatt is tartották őt az újplatonizmus előfutárának. Poszeidóniosz egész filozófiai rendszere alátámasztja a fenti tételt, és a bölcsélet minden egyes területére ugyanolyan mértékben kiterjedő figyelme is ezzel magyarázható. Galénosz tudósítása alapján mégis arra következtethetünk, hogy Poszeidóniosz nem fogadhatta el a sztoikusok általános nézetét, miszerint a végső cél egyetlen szabállyal kifejezhető lehet (F187 C). A sztoikus harmónia–definíciójának Poszeidóniosz által felismert gyenge pontja talán a gyakorlat hiányában ragadható meg, ugyanis Poszeidóniosz a kontemplatív életforma mellett az erények buzgó gyakorlását is megcélozza, és az erények között az irracionális képességek erényei is szerepelnek, ezeket pedig nem értelmi képességeinkkel, hanem az irracionális képességekhez tartozó természetes törekvések mozgásával összefüggésben határozza meg. Így az eredeti sztoikus, a kozmosszal összhangban élni tétel, önmagában aligha fogadható el Poszeidóniosz számára.<sup>367</sup> Kiegészíti azt az értelem nélküli képességek működéséből fakadó erények gyakorlásával is. Ezzel magyarázható, hogy a boldogság feltételeként az egészséget és a vagyont is megnevezi.

Poszeidóniosz etikáját bemutató fejezeteink végéhez érve összegzőképpen leszögezhetjük, hogy Poszeidóniosz az aitiológia és axiomatikus deduktív módszer együttes alkalmazásával jutott el ahhoz a számára megdönthetetlen igazsághoz, miszerint a lélek irracionális képességeinek elismeréséből minden etikai probléma kielégítően tisztázásra került, mégpedig ellentmondás nélkül. Annak eldöntését, hogy Poszeidóniosz ezen elgondolása ellenére továbbra is sztoikusnak tekinthető-e, meghagyom olvasómnak. A magam részéről afelé hajlok, hogy igen. Érveivel és újszerűnek tűnő, de valójában a régi filozófiai hagyományhoz visszatérő megállapításaival nem tagadni, hanem helyesbíteni próbálta iskolája tévesnek látszó dogmáit, miként azt a fizikával kapcsolatos elgondolásainak tisztázásakor is számos

---

<sup>366</sup> Hasonló megállapításra jut EDELSTEIN is, bár ő ezt újdonságként értelmezi a sztoa esetében, tekintettel arra, hogy tisztán teoretikus és nem gyakorlati célkitűzésről van szó. In EDELSTEIN: *The Philosophical System of Posidonius*, 314-315.

<sup>367</sup> Poszeidóniosz etikájának gyakorlati oldalára DHILE A. is felfigyel. in DHILE: *Posidonius' System of Moral philosophy*, *JHS* 73 (1973), 53-54.

esetben megtapasztalhattuk, és miként azt a következő Poszeidóniosz logikáját bemutató fejezetekben is látni fogjuk.

### 2.3. Logika

A logika fejezetével Poszeidóniosz filozófiájának legnehezebben rekonstruálható részéhez érkeztünk. Az elemzést első körben a töredékek minimális száma nehezíti, és ez lehet az egyetlen magyarázat a tárgyalást nehezítő másik problémára is: a nagy Poszeidóniosz kutatók szinte egyáltalán nem foglalkoztak Poszeidóniosz logikájával. M. Pohlenz a sztoikus filozófiával foglalkozó könyvében mindössze fél oldalt szán a témára,<sup>368</sup> Reinhardt a Pauly–Wissowa Poszeidóniosz szócikkében pedig felületesen elemzi az idevágó töredékeket, egyszerűen felsorolja a logika tárgyában írt műcímeket,<sup>369</sup> Poszeidónioszról szóló könyvében pedig megelégszik a források tartalmi leírásával. Végül is Poszeidóniosz logikáját Pohlenz és Reinhardt a matematikai logika osztályába sorolják, ami véleményem szerint csak részben fedi a valóságot. Edelstein az első, aki már méltatja is, de többnyire megmarad a matematikai logika osztályába való sorolás mellett.<sup>370</sup> Átfogó és új megközelítést hozó elemzést Kidd ad, egy 1978-ban megjelent cikkében.<sup>371</sup> Kidd Poszeidóniosz logikáját mint eredeti kutatástechnikát méltatja, és igen találóan apodeiktikus, azaz nyomozva–bizonyító logikának nevezi, az antikvitás logikái közül az egyetlen axiomatikus logikaként jellemzi.<sup>372</sup> Az itt következő nézetek bemutatását előrevetítve leszögezhetjük, hogy Poszeidóniosz a logika esetében is eltér kissé a sztoikus tradíciótól, miként azt a fizika és az etika terén is tapasztaltuk. Többnyire nem osztja az általános sztoikus logika téziseit, de egyedülálló logikát, vagy inkább tudományfilozófiát dolgoz ki. A Galénosz, Sextus Empiricus, Proklosz és a többi között Diogenész Laertiosz közvetítésével fennmaradt töredékek azt igazolják, hogy Poszeidóniosz egyáltalán nem foglalkozott az ortodox sztoikus logika következtetés elméletével, valamint a fontosabb sztoikus logikai fogalmak tisztázásával. Ez természetesen nem jelentheti azt, hogy elutasította, vagy, hogy egyáltalán nem ismerte az idevágó sztoikus tanokat, inkább azt valószínűsíthetjük, hogy az antik interpretátorok valamiért nem tartották fontosnak hangsúlyozni, hogy Poszeidóniosz előtt sem voltak ezek

---

<sup>368</sup> POHLENZ: *Die Stoa*, I. 231.

<sup>369</sup> REINHARDT: *RE* XXII, 558-826.

<sup>370</sup> EDELSTEIN: *The Philosophical System of Posidonius*, 322.

<sup>371</sup> KIDD: Posidonius and Logic, in *Les Stoïciens et leur logique*. ed. BRUNSCHWIG J., Paris: Vrin, 1978. 273-283.

<sup>372</sup> I. m. 273. Poszeidóniosz logikájának bemutatásakor többnyire Kidd téziseit és kutatási eredményeit veszem alapul, megállapításait továbbgondolva megpróbálom igazolni az apodeiktikus logika módszerének jelenlétét Poszeidóniosz egész filozófiájában.

ismeretlenek. Ezt támasztják alá az ismert műcímek is: *A kritériumról, Az általános kutatásokról Hermagoras ellen, Értekezés a nyelvről, A kötőszavakról*. Sajnos ezekből a művekből csupán néhány mondat maradt fenn, többnyire arról tudósítanak, hogy miben különbözik a korai sztoától, és a könyvcímeket nem tartalmazó utalások száma és terjedelme is túl kevés ahhoz, hogy értékelhető információt hámozzunk ki belőlük. Amit biztosan állíthatunk az az, hogy értekezett a dialektika, szillogizmusok osztályozása, az ok meghatározása és a nyelv témakörökben.

Poszeidóniosz eredeti logikájának rekonstruálását, mint látni fogjuk a töredékek minimális száma nem akadályozza, mivel módszerét, az aitiológiát minden filozófiai probléma feltárásakor alkalmazza.

### 2.3.1. A logika funkciója

#### *A sztoikus hasonlatok*

F 88 Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, VII.16–19.

... A sztoikusok nem valami meggyőzően hasonlítják a filozófiát a gazdag gyümölcsöskerthez. A hasonlat szerint a fák dús lombozata jelképezi a természetfilozófiát, a zamatos gyümölcs az etikát, a fákat körülvevő kerítés pedig a logikát. Mások [ti. más sztoikusok] szerint a filozófia egy tojáshoz hasonlítható: a sárgája az etika, a fehérje a fizika, amely az előbbi táplálója, a logika pedig a tojás héja. Poszeidóniosz ettől eltérő véleményt képvisel, szerinte ugyanis a filozófia részei egymástól elválaszthatatlanok (*akhóriszta*), ezzel szemben a fenti hasonlatban a gyümölcsök a fáktól, a fák pedig a kerítéstől elválasztottak; szerinte a filozófia inkább egy élőlényhez hasonlítható: a fizikát a hús és a vér, a logikát a csontok és az inak, az etikát pedig a lélek szimbolizálja.

A sztoikusok a filozófiát három diszciplínára tagolták, természetfilozófiára, etikára és logikára.<sup>373</sup> Esetükben a három tudományterület elkülönül egymástól, bár az egészet tekintve, miszerint a filozófia részei egységet alkotnak.

A fenti két sztoikus hasonlat a diszciplínák hierarchikus rendjét érzékelteti, ahol a logika a hierarchikus sor utolsó helyére szorul, a másik két diszciplínától jól elkülönítve, ami egyáltalán nem meglepő, mivel a korai sztoikusok csak kiegészítő, vagy bevezető tanulmányként javasolták a logikát, a filozófiát kedvelők vagy a kezdők számára.<sup>374</sup> Tény, hogy a korai sztoa is egységesként határozta meg a három diszciplínát, de Poszeidóniosz hasonlata szorosabb, megalapozottabb egységet állít, hiszen a három terület egymás szükségszerű feltételeiként jelenik meg.<sup>375</sup> Véleményem szerint Poszeidóniosz az első filozófus, aki az arisztotelészi hagyománytól, miszerint

<sup>373</sup> Lásd még: DIOGENÉS: VII. 40.

<sup>374</sup> *SVF* II 42.

<sup>375</sup> Hasonló módon értékeli a logika szerepét Poszeidóniosz rendszerében KIDD. in KIDD: *Philosophy and Science in Posidonius, Antike & Abendland* 24 (1978), 8.

a logika a filozófia eszköze, eltávolodott, felismerte, hogy a logika nem korlátozódhat csupán a kijelentések, következtetések helyességének igazolásra, begyakorolhatóságára.

Ez a magyarázata tehát annak, hogy bár kevés töredék maradt fenn a logika tárgyköréből, mégis kitüntetett szerephez jut rendszerében, hiszen áthatja a teljes filozófiát. Miután a logika organikus része a filozófiának, jelen kell lennie úgy a természetfilozófiában, mint az etikában és a filozófia egész területén. Az elemzés során tehát valóban nem jelenthet akadályt a logikai töredékek csekély száma.

### 2.3.2. Poszeidóniosz a legfelkészültebb tudós logikája okán

T85 Strabón, II. 3. 8.

Az okok tekintetében nagyon is kutakodó és arisztotelészi, amit [ti. az okok kutatását] a misztoikusaink hanyagolnak az okok homályossága miatt.

T46 Strabón, II. 3. 5

Nem sokkal marad mindez Pütheasz, Euhémerosz és Antiphanész mesés történetei mögött. De ezeknek, mint csodás dolgok előadóinak megbocsáthatunk, mert éppen ez volt a céljuk, de a filozófusnak és a bizonyítás mesterének [ti. Poszeidóniosznak], aki az első díjért küzd, ki bocsáthatna meg. Mindez nem jól van.<sup>376</sup>

F32 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, VIII. 652–3, 653. 12–654.3 M

... Poszeidóniosz is, aki a sztoikusok közül a legtudósabb (*episztémonikótosz*) – hiszen a geometria szakértője volt – eltávolodott Khrüszipposztól. Kimutatta *A szenvedélyekről* című művében, hogy három képesség irányít bennünket, a vágy, az indulat, valamint az értelem. ...

T83 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, IV. 390.

Poszeidóniosz jártas volt a geometriában, és véleményem szerint a szillogizmusokkal való (*apodexin*) bizonyítás<sup>377</sup> sokkal inkább szokásává vált, mint a többi sztoikusnak...

Kidd értékelése mellett egy másik ennél is kézenfekvőbb ok, ami felkeltheti érdeklődésünket Poszeidóniosz logikája iránt Sztrabón és Galénosz méltatása. Sztrabón az okok kutatásában nagyon is kutakodónak és arisztotelészinek nevezte módszerét (T85, T46), Galénosz pedig egyenesen a legtudósabbként *episztémonikótosz* tartja számon az általa ismert filozófusok közül a logika, valamint a geometria területén tanúsított jártassága okán (F32), ami igen nagy dicséretnek számít, mivel Galénosz a logika korának egyik legnagyobb szakértője volt.

---

<sup>376</sup> Eltertem FÖLDY fordításától a Poszeidónioszra vonatkozó utalás pontosabb visszaadása végett.

<sup>377</sup> Axiomatikus dedukcióról van szó, SOMOS R. javaslatára „szillogizmusokkal való bizonyítás”-ként fordítom, amely azonban nem tartalmaz semmi közöset az arisztotelészi szillogisztikával, mivel Poszeidóniosz nem alkalmazta azt.



Az idézett részletek mindegyike Poszeidónioszt szakavatott tudósként jellemzi a matematika, a logika és az érvelések terén tanúsított jártassága okán, sőt a galénoszi részletek azt is sugallják, hogy logikájának alkalmazása révén ismerte fel és szüntette meg Khrüszipposz ellentmondásait. Egy pillanatra itt meg is kell állnunk, ugyanis Galénosz tudósítása alapján Khrüszipposzról, a sztoa logikusáról kiderül, hogy érvelése során durva hibákat követ el. A poszeidónioszi logika értékelését tehát úgy is elvégezhetjük, hogy sorra vesszük Khrüszipposz érveit, kimutatva az ellentmondásokat megállapítva, hogy Poszeidóniosz valóban mestere volt a logikának. Ez azonban nagyon elhibázott elemzés volna, mivel nem hiszem, hogy egy filozófus eredetiségét azzal kéne igazolnunk, hogy milyen mértékben volt képes elődei érvelésében kimutatni a hibákat. Az ilyen jellegű elemzés azért sem lehet kívánatos, mivel könnyedén szem elől veszíthetnénk eredeti célunkat, vagyis Poszeidóniosz logikájának értékelését. Az idézett fragmentumok sem támasztják alá, hogy kizárólag Khrüszipposz érveinek elemzésére támaszkodjunk, hiszen Galénosz és Sztrabón nem kizárólag csak a khrüszipposzi tévedések kimutatása miatt nevezik Poszeidónioszt legfelkészültebbnek. Ha csak emiatt dicsérenék, akkor valóban meglapozatlannak tűnne a legtudósabb sztoikusnak tartanunk. Poszeidóniosz ellenben a matematika és a logika terén tanúsított apodeiktikus és szillogisztikus érvekkel való bizonyítása miatt érdemli ki a legtudósabb jelzöt.

### 2.3.3. *A dialektika*

#### *A dialektika*

F188 Diogenés Laertios, VII. 62.

A dialektika, ahogyan Poszeidóniosz mondja, az igaz, a hamis, valamint a se igaz, se hamis (*udeterón*) dolgok tudománya. A dialektika Khrüszipposz szerint a jelölésről (*szémainonta*) és a megjelölésről (*szémainomena*) szól.<sup>378</sup>

#### *Az kritériumról*

F42 Diogenés Laertios, VII. 54.

[Ti. a sztoikusok] azt mondják, hogy az igazság kritériuma<sup>379</sup> a megragadó képzet (*kataléptikén phantaszian*),<sup>380</sup> azaz ami a meglévőből való, miként Khrüszipposz mondja *A*

---

<sup>378</sup> A jel, *szémeion*, *signum*, a sztoikus logika egyik alapfogalma, a nem nyilvánvaló dolgokra utal. A jelölt dolog lehet egy terminus egy mondat, egyáltalán minden, ami a nyelv által lesz kifejezve.

<sup>379</sup> A sztoikus ismeretelméletben a *kritérion*, *iudicium*, *regula* olyan képzet, amely százszázalékosan megegyezik a fizikai tárggyal, amelyről származik; feltétel nélkül igaz képzet, a sztoikus megragadó képzetet kell alatta értenünk.

*természetről* második könyvében,<sup>381</sup> továbbá Antipatrosz<sup>382</sup> és Apollodórosz<sup>383</sup> is. Boéthosz<sup>384</sup> több kritériumot enged meg, az észet, az érzékelést, a sóvárgást és a tudást. Khrüszipposz önellentmondásba kerül *A logoszról* elején, azt állítja, hogy a kritérium: érzékelés és előfeltételezés, az előfeltételezés egy általános érvényű fogalom. A korai sztoikusok közül mások a helyes gondolkodást (*orthosz logosz*)<sup>385</sup> tartják kritériumnak,<sup>386</sup> ahogyan Poszeidóniosz is mondja *A kritériumról* című művében.

A sztoikus logikának két fő tárgya van, a dialektika és a retorika. Az utóbbi a nyelv grammatikai vizsgálatával foglalkozik, az előbbi, a dialektika, az igazság feltárásával, az igaz, hamis állításokkal, valamint a jelöléselmélettel. Poszeidóniosz a logika mindkét területén jártas volt, a fent idézett részletek alapján úgy tűnik, osztotta a sztoikus dialektika hagyományos tárgymeghatározását, ám ez csak látszólagos megegyezés.<sup>387</sup>

A hagyományos sztoikus tanítás szerint a megismerés alapját az érzékelés révén kialakuló képzet határozza meg, amit megragadó képzetnek neveznek. A képzet nem más, mint egy dolog által a lélekben létrejött nyomat vagy más néven benyomás, amely a külső tárgyról és magáról a képzetről is tudósít a léleknek. Többféle képzetet határoznak meg, léteznek olyan képzetek, amelyek nem közvetítik a valóságot százszázalékosan, ezek a hamis, vagy téves képzetek, érzéki csalódások vagy a képzelet szüleményei,<sup>388</sup> és léteznek olyan képzetek, amelyek maximálisan megegyeznek a külső tárggyal, ezek a tiszta képzetek, ez utóbbiakat Khrüszipposz megragadó képzetnek, az igazság/valóság kritériumának nevezi.<sup>389</sup> A sztoikusok szerint a *phantasztia kataléptiké* az egyetlen biztosíték arra, hogy az érzékelt tárgy a valóságban létezik, ebben az esetben az elme százszázalékosan elfogadja a képzetet, a

---

<sup>380</sup> A megragadó képzet: *phantasztia kataléptiké*, Cicero *visum comprehensibiléne* fordítja. Zénón definíciója így hangzik: „olyan képzet, mely a valóságos tárgy nyomán és a valóságos tárgynak megfelelően nyomódott és pecsételődött a lélekbe, s ezáltal olyan, amilyen nem lehetne a nem valóságos tárgy nyomán”. SEXTUS E., *Adversus Mathematicos*, VII. 248, KENDEFFY G. fordítása. Lásd: *Antik szkepticizmus, Bevezető*, Atlantisz, 1998, 21.

<sup>381</sup> *SVF* II 105.

<sup>382</sup> *SVF* III ANTIPATROS: 18.

<sup>383</sup> *SVF* III APOLLODÓROS: 3.

<sup>384</sup> *SVF* III BOÉTHOS: 1.

<sup>385</sup> Vajon csak az *orthosz logosz* igazság kritériuma Poszeidóniosz ismeretelméletében, vagy a megragadó képzet is? Erre nehezen tudnánk válaszolni a fennmaradt töredékek alapján. A kérdés körüljárását lásd: KIDD: *The Commentary*, 192-5.

<sup>386</sup> *SVF* I 631.

<sup>387</sup> DIOGENÉS: VII. 42-ben a sztoikus logikát vázolja, ugyanezt a meghatározást említi, de sajnos Poszeidóniosz neve ott már nem szerepel. SEXTUS EMPIRICUS is így határozza meg a sztoikus dialektikát. SEXTUS EMPIRICUS: *Adversus Mathematicos*, XI. 187.

<sup>388</sup> *SVF* II 54.

<sup>389</sup> *A phantasztia kataléptiké* azonban tartalmaz egy kognitív elemet is, amikor a lélek az adott képzetet igazként elfogadja, vagyis asszenzióval illeti. A téma alapos vizsgálatát lásd: LONG – SEDLEY, D. N.: *The Hellenistic Philosophers*, 241-253; valamint STEIGER K., *Mi a szünkatatheszisz?, Világosság*, 217-224.

képzet oly erős, hogy megragadja a lelket, ami által valóságosnak ítéli meg a tárgyat, amelyről a képzet származik. Ezt a folyamatot asszenzióknak, *szünkatatheszis*nek nevezik. Diogenész Laertiosz idézetből kiderül, Poszeidóniosz az igazság kritériuma megnevezésekor eltér Khrüszipposz tanításától, hiszen a korábbi sztoikusokhoz hasonlóan az *orthosz logoszt* nevezi meg az igazság kritériumaként. Feltevődik a kérdés, hogy Poszeidóniosz valóban elutasítja-e a megragadó képzetet, mint a fizikai tárgyak létéről való tudásunk egyetlen kritériumát, vagy egyszerűen nem tartja elégségesnek. Meglátásom szerint az utóbbira következtethetünk. Poszeidóniosz az igazság kritériumának definiálásakor nem a képzetre teszi a hangsúlyt, inkább a képességre, ami a megragadó képzetet létrehozza, vagyis a helyes gondolkodásra, az *orthosz logoszra*. Khrüszipposzsal szembeni lényeges eltérés tehát abban mutatkozik, hogy az igazság kritériumaként a lélek értelmes képességének helyes, zavartalan működését határozza meg, és csak másodlagos szerep jut a megragadó képzetnek. Fontos itt megemlíteni, hogy az *orthosz logosz* nemcsak a logikájában kap központi szerepet, hanem a fizika és az etika terén is.<sup>390</sup> A vitatott eredetű Platón *Timaiosz*ához írt kommentárjában arról értekezik, hogy a mindenség természetét a bennünk lakó logosz segítségével ismerjük meg, amely rokon a mindenség logoszával. Egy másik helyen pedig azt találjuk, hogy az erény éppen a logosz gyakorlása, azaz a világ dolgainak helyes megismerése. Az *orthosz logosz*, a helyes gondolkodás így a valóság megismerésének, valamint a morális cselekedeteknek is kritériuma lesz, ez pedig teljesen összhangban van azzal, amit Poszeidóniosz a filozófia területeinek egymáshoz való szoros viszonyáról és a filozófus céljáról gondol. Az igazság kritériumának univerzális definíciója összhangot mutat Poszeidóniosz egyéb tézisével is, így nincs okunk kételkedni Diogenész Laertiosz állításában. A helyes gondolkodás, mint kritérium talán nem is annyira eretnek sztoikus gondolat, tekintettel arra, hogy a forrás Poszeidóniosz neve mellett a korábbi sztoikusokat is említi. Miután Khrüszipposzt külön kiemeli a szöveg, ezért csak Zénón és Kleanthész jöhet számításba a nézet korábbi megalkotóiként.<sup>391</sup>

A továbbiakban térjünk át annak tisztázására, hogy Poszeidóniosz vajon mit érthetett a se igaz, se hamis dolgok (F188) kategóriája alatt. Diogenész Laertiosz szövegét tovább olvasva megkapjuk a választ: a kérdések és kutatások osztályát.<sup>392</sup> Ezzel pedig még határozottabb eltérést mutat a korai sztoához képest, mint azt eddig tapasztaltuk, hiszen a hagyományos sztoikus dialektika nem a se igaz, se hamis dolgokkal foglalkozik, hanem ellenkezőleg

<sup>390</sup> KIDD: *Posidonius and Logic*, 276.

<sup>391</sup> Zénónra és Kleanthészra való utalás mellett érvel POHLENZ és KIDD, in POHLENZ: *Die Stoa*, I, 60; KIDD: *The Commentary*, 192-195.

<sup>392</sup> DIOGENÉS: VII. 66, 68.

az igaz, hamis kijelentésekkel. A korai sztoa a kérdések osztályát grammatikai szempontból vizsgálja, azaz a retorika alatt, Poszeidóniosz ezek szerint a dialektika alatt. Fontos újítása, hogy a kérdések kategóriáját nemcsak grammatikai szempontból határozza meg, hanem a valóság kutatásának leglényegesebb eszközeként is. A dialektika célját tekintve a korai sztoa és Poszeidóniosz esetében ugyanaz, az igazság kutatása, de míg a sztoikusok szabályok, igazságfüggvények segítségével vizsgálódtak, addig Poszeidóniosz a kérdezve kutatás módszerét alkalmazta, azaz az apodeiktikus logikát. Az oknyomozás módszerét a filozófia egész területén művelte, a szenvedélyek okának helyes feltárásakor, a princípiumtan tisztázásakor, de a földrajz, matematika és történetírás terén is. Számos esetben tapasztalható, hogy már a helyes kérdésfeltevés is elegendő egy filozófiai probléma megoldásához.<sup>393</sup>

Ezzel tehát el is érkeztünk a poszeidónioszi apodeiktikus logika definiálásához, amelynek tárgya az igazság feltárása, módszere a kérdezve kutatás, célja pedig tiszta axiómák feltárása a filozófia egész területén. E sajátos logika eltér a sztoikus kijelentéslogikától és az arisztotelészi szillogisztikus logikától is, egyedinek mondható úgynevezett oknyomozó, apodeiktikus módszerének köszönhetően.<sup>394</sup>

#### 2.3.4. Az apodeiktikus logika sajátosságairól: axiomatikus deduktív logika

##### *Az arányszillogizmusok axiómája*

F191 Galénos, *Institutio Logica*, XVIII. 1–8.

Miután a szillogizmusok osztálya alá tartozik a többszörös és kevesebbszeres, illetve az ugyanolyan analógiára épülő szillogizmusok osztálya is, meg kell hát vizsgálni vajon általános axiómákból származik-e érvényességük. ...

... Álljon itt egy példa a matematikában és geometriában jártatlanok számára: „A úgy aránylik B–hez, ahogy C a D–hez; A pedig B kétszerese; akkor C is kétszerese kell legyen D–nek.”

Az ilyen következtetések az általános axióma révén minden körülmények között érvényesek: „Ha adott dolgok univerzális arányban állnak egymással, akkor partikuláris esetekben is fenn fog állni arányuk.” ... Ha egyetemesen aránylik A a B–hez, és C a D–hez, akkor egyedi esetekben is fenn fog állni ez az arány. Az egyedi esetek között van például a négyszeres arány C és D között.

Az összes ilyen típusú szillogizmusról kijelenthetjük, ... hogy formálisan az axióma érvényességéből állnak elő. Ezt Poszeidóniosz is állítja, hiszen ezeket a szillogizmusokat az axióma érvényessége révén (*kata dűnamin axiòmatosz*) előálló szillogizmusoknak nevezi.

<sup>393</sup> A szenvedélyelmélettel kapcsolatos levezetések sikerességét KIDD a helyes kérdésfeltevésben látja. In KIDD: *Posidonius on Emotions*, 204.

<sup>394</sup> Ugyanerre a következtetésre jut KIDD is, in KIDD: *Posidonius and Logic*, 274.

Úgy vélem, Poszeidóniosz éppen eme nyomozó logikai módszere kidolgozásának köszönheti az *aitiologikosz*, *apodeiktikosz* melléknevet (T46, T83), és úgy tűnik, a legtudósabb sztoikus címet is ezzel érdemelte ki, hiszen az oknyomozás filozófiája minden területén bizonyítható. Ezt látszik igazolni, hogy Poszeidóniosz a filozófus egyetlen céljának az okok, az axiómák kutatását tartotta. Ennek hiteles bizonyítéka a már többször is idézett Szimplikiosznál fennmaradt részlet.

A logika célja tehát módosul, már nem az érvelés helyességének szabályaira korlátozódik, hanem a filozófia, alapelveinek és axiómáinak kutatását célozza, már nem egyszerű eszköz, hanem a leglényegesebb módszer az igazság, a valóság feltárásában. Az alapelvek keresésekor lényeges lesz a megfelelő kérdésfeltevés. A tiszta alapelvek feltárását első lépésben a szillogizmusok osztályozásáról szóló töredék kapcsán kívánom bemutatni, amely Galénosz *Institutio logicájából* való, és amelyből kiderül, hogy Poszeidóniosz az arányszillogizmusok esetében általános érvényű axiómákat tételez. Az arányszillogizmusok estében egy axiómával támasztja alá a szillogizmusok helyességét, mely axióma mindenféle bizonyítást vagy elhallgatott premisszák kikötését nem igénylő módon érvényes. Az axióma alapján szerkesztett szillogizmusok az axióma érvényességének erejéből következően mindig helyes következtetést eredményeznek (F191).

A 191-es fragmentumban az olvasható, hogy a szillogizmusok egy bizonyos osztályának helyességét egy általános elv, egy alaptétel, axióma szavatolja, és Galénosz név szerint említi Poszeidónioszt, mint aki az ilyen szillogizmusok osztályát az axióma érvényessége (*kata dīnamin axiōmatosz*) révén előálló szillogizmusoknak nevezi. Még mielőtt belemélyednénk a töredék tartalmi elemzésébe, fontosnak tartom leszögezni, hogy az itt szereplő axióma terminus használata eltér a korai sztoa axióma terminus használatától. A sztoikus hagyományban ugyanis az axióma a szillogizmusokban használt kijelentések, kijelentő mondatok jelölésére szolgált. Ezzel szemben Poszeidóniosznál inkább az eukleidészi axióma<sup>395</sup> használatára ismerhetünk, amely matematikai terminus.<sup>396</sup> A poszeidónioszi axióma azonban csak részben azonos az eukleidési axiómával; abban megegyezést találunk, hogy érvényességének, igazságának bizonyítása szükségtelen, a helyes gondolkodás (*orthosz logosz*) elegendő az elfogadáshoz, de eltérés mutatkozik abban, hogy míg az eukleidészi axióma empirikus, vagyis helyessége az érzékelés által ellenőrizhető,<sup>397</sup> addig a poszeidónioszi axióma

<sup>395</sup> A témához bővebben lásd: SZABÓ Á.: *A görög matematika*, Budapest: Magyar Tudomány-történeti Intézet, 1997.

<sup>396</sup> GALÉNOS: *Institutio Logica*, I. 5; XVII. 7.

<sup>397</sup> Szabó Árpád találóan nevezi az eukleidészi axiómákat „kétségbevonhatatlan, természetes igazságoknak”. A fogalom már az antikvitásban problematikus volt, ezért inkább a *konai ennoiai* terminussal jelöltek, amelyet magyarul „általános fogalmaknak” szokás visszaadni,

inkább valamilyen formális elv, túlmutat az empirián. Az axióma helyességétől függ majd a világról szóló következtetések helyessége, a felmerülő problémák és kérdések megoldásának helyessége is. Az arányszillogizmusokban felismert axióma csak példája az filozófia minden területén kimutatható axiómáknak. „Ha adott dolgok univerzális arányban állnak egymással, akkor partikuláris esetekben is fenn fog állni arányuk” (F191). Az itt megfogalmazott axióma egy formális elv, melyet kitöltve helyes következtetést kapunk, mégpedig az axióma érvényessége okán, a vele párhuzamosan szerkesztett következtetések az általános axióma révén minden körülmények között érvényesek lesznek. A logika tárgyalásához tartozó alábbi fejezetekben és a kötet következő részében is, amely a poszeidónioszi matematika, földrajz és történetírás köréből fennmaradt fragmentumok bemutatását öleli fel, a fenti alaptétel példájára megszerkesztett axiómák feltárását és alkalmazását igyekszem kimutatni.

Úgy vélem, az axiómák tételezése kapcsán kétségkívül eredetinek mondható, hiszen korábban sem Arisztotelész, sem a sztoikusok nem állapítottak meg logikai axiómákat. Nyilván az ő rendszerük is alaptételekből indul ki, de szerintem nem alkalmazzák az axiomatikus dedukció módszerét. Poszeidóniosz ezzel szemben az arányszillogizmusok esetében az axiomatikus dedukció módszerével él; úgy gondolom, hogy hasonló módon jár el a filozófia egész területén és e tekintetben valóban egyedülálló álláspontot képvisel az antikvitás filozófusai között.

Szintén eretnek sztoikus minőségét és egyben eredetiségét is igazolja, a tény, hogy az axióma általánosságát is állítja: az ilyen következtetések az általános axióma révén minden körülmények között érvényesek „ha adott dolgok univerzális arányban állnak egymással, akkor partikuláris esetekben is fenn fog állni arányuk” (F191). Az általánosság azt is eredményezi, hogy a poszeidónioszi axiómák túllépnek a matematika területén, így az axiomatikus deduktív módszer nem korlátozódhat a matematikára, vagyis Poszeidóniosz nem matematikai logikát dolgoz ki, miként azt Reinhardt és Pohlenz tételezte. Poszeidóniosz célja tiszta axiómák definiálása úgy a természetfilozófia, mint a fizika, vagy az etika területén, miként azt a fent már idézett Szimplikiosz (F18) részlet is alátámasztja, a filozófus célja alaptételek meghatározása, ez megkülönbözteti még a mesterségeket művelőktől, akik csupán alkalmazói a filozófus által feltárt alaptételeknek. Az apodeiktikus logika tehát valójában egy módszer, melynek célja tiszta bizonyítást nem igénylő és kétségbevonhatatlan alapelvek felismerése.

Feltevésém szerint Poszeidóniosz a filozófia egész területén több a fentihez hasonló alapelveket határoz meg, mégpedig a nyomozó logikai módszer

---

de szerencsésebb volna Szabó Árpád fordítási javaslatát alkalmaznunk, aki a „minden ember számára közös képzetek” körülírást javasolja, ugyanis ezzel az axióma univerzális érvényessége is jelezhető. SZABÓ Á.: *A görög matematika*, 118.

alkalmazásával. A továbbiakban tehát a természetfilozófia, a fizika és az etika axiómáit próbálom igazolni, vagyis olyan alapelvek felismerését próbálom kimutatni, amelyek érvényessége kétségbevonhatatlan, valamint azt, hogy az adott terület minden felmerülő problémájára megoldásként szolgálnak.

### 2.3.5. Az axiómák feltárása

#### *Aitiologikus*

F18 Simplikios, *In Aristotelis Physica*, II. 2 (193 b 23)

... Az asztronómus és a filozófus gyakran ugyanazt az alapkérdést teszi fel bizonyítása tárgyául. ... A filozófus a következőkről nyújt bizonyítást: a szubsztanciáról, a hatóképességről, minőségről [ti. értékéről], vagy a keletkezésről és változásról. Az asztronómus viszont az alakok jellemzőiről vagy nagyságukról, a mozgás mennyiségéről és a mozgáshoz tartozó időről vizsgálódik.

A filozófus gyakran az alkotóerőt szem előtt tartva leginkább az okkal foglalkozik. Az asztronómus viszont, amikor [ti. az alakhoz kapcsolódó] külső jellemzőket vizsgálja, nem lesz megfelelő szemlélője az oknak... Egészében véve nem az asztronómus dolga, annak ismerete, hogy mi a nyugalom természete, vagy mozgásoké. ... A filozófustól át kell vennie alapelveket...

#### *A négy művészet*

F 90 Seneca, *Epistulae*, 88. 21–8.

(21) Poszeidóniosz szerint négy fajtája van a művészeteknek. Vannak közönségesek és alacsonyrendűek, vannak szórakoztatóak, vannak oktató és szabadművészetek. A közönséges a mesteremberek művészete, a kéz munkáján alapszik, nincs meg benne a szépség, nemesség semmilyen látszata. (22) Szórakoztató az, mely a szem és fül gyönyörködtetésére irányul. Ide sorolható a gépészeket: ők találják ki a maguktól fölemelkedő színházi süllyesztőket, a zajtalanul levegőbe emelkedő deszkaemelvényeket és más színváltozásokat, melyek során váratlanul vagy szétnyílnak az összefüggő dolgok, vagy a különállóak maguktól összeforrnak, vagy ami kimagaslott, fokozatosan magába süllyed, becsapja a hozzá nem értők szemét, s mivel nem ismerik az okát, minden váratlan dolgon elcsodálkoznak.

(23) Oktató művészetek, s valamennyire hasonlítanak a tulajdonképpeni szabad művészetekhez azok, amelyeket a görögök *enkülikousz*nak (teljes körűnek), a mieink szabadnak neveznek. Az igazat megvallva, egyedül azok a szabad művészetek, amelyeknek gondja az erény.

#### *A filozófia egységes és mindent magába foglal*

(24) „A filozófia természeti, erkölcsi és logikai részre osztható, így a szabad művészetek csapata is helyet követelhet magának a filozófiában. Ha a természeti kérdésekhez érkezünk, a geometria tanúságára támaszkodunk, tehát része annak, aminek kiségitője.”

#### *A filozófia kitüntetett és minden tudománynak alapot biztosít*

(25) Sok minden segít ki minket, és ezért még nem válik részünké, ha részünk volna nem is segítene ki. Az élet a test segédeszköze, mégsem része. A geometria tesz valamelyes

szolgáltatot: olyan szüksége van rá a filozófiának, mint neki a szerszámkovácsra; de sem a szerszámkovács nem tarozik a geometriához, sem a filozófiához.

*A mesterségek is függnek a filozófiától*

(26) Azonkívül mindkettőnek megvannak a maga határai: mert a bölcs a természeti jelenségek okait egyrészt kutatja, másrészt megismeri, a mérnök csupán számukat és méretüket vizsgálja és számítja össze. Hogy az égitestek működése milyen rendszeren alapszik, miben áll hatásuk, természetük, azt a bölcs ismeri; feltűnésüket és visszatérésüket a körpályán, s bizonyos fordulókat, amelyek süllyedni és felemelkedni késztetik az égitesteket, s néha azt a látszatot keltik, mintha állnának, noha nem szabad megállniuk – ezt a matematikus számítja ki. (27) Hogy mi az oka képek visszatükrözésének – a bölcs fogja tudni, de a mérnök megmondja, mekkora legyen a test távolsága a képtől, és milyen alakú tükör milyen képet vetít vissza. Hogy a Nap nagy, a filozófus fogja bebizonyítani; hogy pontosan mekkora, azt a matematikus, akit a gyakorlat és a tapasztalat irányít, de hogy az irányíthassa, bizonyos elvek szerint kell eljárnia. Márpedig egy tudomány nem öntörvényű, ha az alapja bitorolt.

(28) A filozófia nem kér semmit se mástól, egész épületét az alaptól kezdve ő emeli; a matematika, hogy úgy mondjam, felszinttudomány, idegen alapozásra épít. Elfogadja a kiindulópontokat, ezek jóvoltából juthat tovább a végpontig. Ha magától menne az igazság felé, ha az egész világegyetem jellegét felölelhetné, elismerném, hogy sokban gyarapítja lelkünket, mely az égiekkel való érintkezés során megnő, s hoz magával valamit a magasból. Egyetlen dolog viszi tőkélyre a lelket, a jó és a rossz megváltoztathatatlan ismerete, márpedig egy művészet sem kutatja a jót és a rosszat.<sup>398</sup>

*Az axiómákról*

F46 Proklos, *In Euclidis Elementa*. pp.199.3–200.6.

Azok közül, akik a geometriát elutasítják a legtöbben a princípiumokban (*arkhé*) kételkednek, igyekeznek bebizonyítani, hogy a geometria (éppen ezen) részei megalapozatlanok – ezt folyton hangoztatják is. Egyesek közülük elpusztítanak a tudományt és csaknem a filozófia termékenységét is, mint azt a föld termését tönkretevő ellenség teszi, nos, ők a *szeptikusok*. A geometriát elutasítóknak van egy másik csoportja is, azoké akik a geometria princípiumainak megdöntését helyezik kilátásba, ők az *epikureusok*. Egyesek elfogadják a geometria princípiumait, de nem állítják a princípiumok következményeit, kimutatják, hogy nem ismernek el semmit, amit eleve nem tartalmaz a princípium. A szidóni Zénón éppen így gondolkodik, noha epikureus. Poszeidóniosz egy teljes könyvet írt Zénón ellen, bizonyítva egész elméletének hibás voltát. Először a princípiumokkal kapcsolatos ellenvetésekről szólok, majd pedig a Zénónnal szembeni támadást fogom megvizsgálni.

*Az axiomatikus deduktív módszer védelmében a szidóni Zénón ellen*

F47 Proklos, *In Euclidis Elementa*, pp. 214.15 – 218.11.

A

Miután egyesek kifogással élnek az egyenlő oldalú háromszög megszerkesztése ellen és közben azt vélelmezik, hogy ezzel a geometria egészét megcáfolják, álljon itt egy rövid válasz számukra.

B

---

<sup>398</sup> KURCZ Á. fordítása.



A korábban már említett Zénón (szidóni) 399 azt állította, hogy ha valaki el is ismeri a geometria alaptételeit, a következményeket nem állapíthatja meg, hacsak nem ismeri el [ti. például az egyenlő oldalú háromszög szerkesztésére vonatkozó tétel esetében], hogy a két egyenesnek nem lehet közös metszet–szakasza, ugyanis, ha ez nincs kikötve, akkor az egyenlő oldalú háromszög szerkesztése sem bizonyított.<sup>400</sup>

A következőkben térjünk rá annak tisztázására, hogy Poszeidóniosz valóban egységesnek tételte a filozófiát, célját pedig abban határozta meg, hogy alapelveket, princípiumokat tárjon fel. Az oknyomozással kimutatott axiómák kereséséről tudósít a Szimplikiosznál található részlet, amelyből megtudjuk a filozófus és az asztronómus tevékenységének, céljának legfőbb különbözőségét (F18). A korábban már többször is idézett töredékből kiderül, hogy az okok keresése a filozófus sajátja, szemben a többi tudóssal, akik csupán leírják a természeti jelenségeket, vagy a készen kapott okok alapján értelmezik azokat. Az asztronómus éppen ezért nem is lehet alkalmas az okok megfelelő kémlelőjének.

A filozófus az égboltot szemlélve a mozgások, és változások okát kutatja, az asztronómus viszont egyszerűen csak leírja a természeti jelenségek jellemzőit, esetleg elemzi, de a „miért”, „mi lehet ennek az oka” jellegű kérdésekkel nem foglalkozik. A fizika köréből ránk maradt töredékek nagy része a természeti jelenségek okainak kutatásával foglalkozik. Úgy vélem, ezen a területen is igazolható Poszeidóniosz mindenkinek racionális okát kereső szemlélete, vagyis az apodeiktikus logika módszerének alkalmazása. A filozófia olyan tudomány, amely önálló alapokból építkezik, nincs szüksége más tudományok eredményeire, alapelveit csakis saját maga határozza meg. Seneca is Poszeidónioszt nevezi meg forrásként, amikor a filozófia eme különlegességéről beszél (F90 (21–28)). A 90-es fragmentumból kiderül, hogy Poszeidóniosz a művészeteknek négy fajtáját különböztette meg: közönségeseket, szórakoztatóakat, oktatókat és szabad művészeteket (F90 21). A közönségesek a mindennapi élet szükségleteinek

<sup>399</sup> A szidóni Zénón Eukleidész kritikáját GREGORY, V. részletesen elemzi. In *The Classical Tradition, Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*. (ed.) WALLACH, L. C.: 1966, 148-159.

<sup>400</sup> EUKLEIDÉSZ: *Elemek*, I. 1. Tétel.

„Állítsunk adott véges egyenes szakasz fölé egyenlő oldalú háromszöget! Legyen AB az adott véges egyenes szakasz. Az AB véges egyenes szakasz fölé kell tehát egyenlő oldalú háromszöget állítani. Legyen BCD az A középpontú, AB távolsággal rajzolt kör, továbbá ACE a B középpontú, BA távolsággal rajzolt kör, és a C pontból, amelyben metszik egymást a körök illesszük az A, B pontokra a CA, CB egyeneseket. Minthogy az A pont középpontja a CDB körnek, AC egyenlő AB-vel, továbbá minthogy a B pont középpontja a CAE körnek, BC egyenlő BA-val. De megtudtuk, hogy a CA is egyenlő AB-vel, tehát CA és CB mindkétten egyenlők AB-vel. Amik viszont ugyanazzal az AB-vel, egymással is egyenlők, tehát CA is egyenlő CB-vel, így CA, AB és BC mindhárom egyenlők egymással. Tehát az ABC háromszög egyenlő oldalú, és az adott AB véges egyenes szakasz fölé állítottuk. Éppen ezt kellett megtenni.” MAYER GY. fordítása.

kielégítését célozzák, ezek a hétköznapiak mondható kézműves mesterségek; a szórakoztatók tárgya a szem és a fül gyönyörködtetése; az oktató jellegű művészetek állnak a legközelebb a szabad művészetekhez, amelyeknek egyedüli célja az erény. Az egyetlen szabad művészet tehát nem más, mint a filozófia, amely egyedül szabad, alapelveit nem kölcsönzi más tudományoktól. A másik három osztály a filozófia alapot adó minőségétől függ, azaz nem szabad. A filozófus a természeti jelenségek okait kutatja, a mértantudós és az asztronómus ezen természeti jelenségek mozgásával és méretével foglalkozik, számításaihoz pedig alapelveket kölcsönöz a filozófiától. A filozófus azonban nemcsak a természettudományok és a mesterségek, a szaktudományok számára szolgál alapelvekkel, ezt alátámasztja az a megállapítás, miszerint az indíttatás, amiért a filozófus oknyomozó tevékenységet folytat, nem más, mint az erény élvezete: „egyetlen dolog juttatja a lelket teljességre, a biztos jó és rossz ismerete, ami egyedül a filozófia sajátja” (F90 (28)). Úgy tűnik, hogy a végső cél, amely a filozófust kutatásra ösztönzi a jó és rossz közti különbség feltárása. Ez arra enged következtetni, hogy Poszeidóniosz a tiszta megismerésben határozta meg a filozófia alapját, miként az élet célját is. Az axiomatikus deduktív módszer szerint, ha feltárjuk „a biztos jó és rossz különbségét”, vagyis a helyes és helytelen ismeretek közötti különbséget, akkor a tudományos és a hétköznapi élet céljait is helyesen határozzuk majd meg, miként az erkölcsös és nem erkölcsös cselekedetek különbségét is. Természetesen ennek az axiómának a megtalálása a legnehezebb feladat, éppen ezért lehet elsősorban filozófus sajátos célja. Az apodeiktikus logika révén a filozófus a fizika, az etika és minden szaktudomány területén felismerheti az axiómákat, az apodeiktikus dedukció módszere pedig szavatolja számára a helyes következtetéseket, segít a jelenségek okainak megfejtésében, miként az erényes élet szabályainak megtalálásában is. Ez a megállapítás eltérést mutat a hagyományos sztoikus állásfoglaláshoz képest, a korai sztoikusok ugyanis a logikát az episztemológiával és grammatikával foglalkozó tudományként tartották számon, és egyértelműen elválasztották az etikától, Poszeidóniosz szerint ezzel szemben a logika elengedhetetlen feltétele a végső cél elérésének.<sup>401</sup> Poszeidóniosz meg is valósította az általa meghatározott filozófus ideált, éppen ezért nevezhette őt Galénosz a kor legfelkészültebb tudósának.

A logika alapelveket és azok helyességét szavatoló tudományként való definiálást támasztja alá, hogy Poszeidóniosz a geometriát, valamint a számításokkal foglalkozó tudományokat sem tartja önállóknak, mivel alapelveiket, kiindulópontjaikat a filozófiától kölcsönzik. A geometria éppen

---

<sup>401</sup> A logika és az etika szoros egybefonódását Poszeidóniosznál látom a leghatározottabban megjeleníteni. Egyes kutatók ezt már a korai sztoa képviselőinél is feltételezik. Lásd: LONG – SEDLEY: *The Hellenistic Philosophers*, 160-161.

a logikától vár segítséget tételeinek igazolásakor, a matematikai bizonyítások és levezetések is a filozófus által helyesen feltárt axiómáktól függenek. A bizonyítást nem igénylő axiómák jelenléte mellett szól Proklosz Eukleidész *Elemek*hez írt kommentárjában olvasható Poszeidóniosz részlet (F46, F47). Proklosz igen részletesen idézi Poszeidóniosz és az epikureus szidóni Zénón<sup>402</sup> vitáját Eukleidész első tétele kapcsán. Poszeidóniosz az axiomatikus geometria védelmében szól, míg a szidóni Zénón tagadja az axiómák bizonyítást nem igénylő jellegét, szerinte ugyanis az axiómák következményei nem érvényesek, csak abban az esetben, ha előfeltételeket is kikötünk, amelyeket meglátása szerint explicit módon nem tartalmaz az axióma. Az előfeltételek megnevezésének szükségtelen voltát állítja Poszeidóniosz, mivel ki nem mondott premisszákként, az axiómában eleve benne foglaltakként értelmezi. A szóban forgó geometriai tétel előfeltételt nem igénylő minősége melletti kiállítás csak a korábbiak alapján érthető, hiszen a poszeidónioszi logika szerint a feltárt axiómák, alapelvek evidensek, helyességük nem igényel semmiféle előfeltételt, így elhallgatott premisszák kimondását sem. Proklosz tudósítása tehát alátámasztja feltételezésemet, miszerint Poszeidóniosz bizonyítást nem igénylő axiómák kutatását és védelmezését várja a filozófiától. A 47-es töredék azt is alátámasztja, hogy az alaptételeket nem szaktudós, hanem filozófus ismeri fel, hiszen a geometria önmagában képtelen a princípiumok meghatározására, egyedül a filozófus képes igazolni, hogy a geometria princípiumai nem szorulnak rá elhallgatott premisszák kikötésére, a matematikus ilyen problémákkal nem foglalkozik, az ő feladata csupán a tételek alkalmazása.<sup>403</sup>

### 2.3.6. Apodeiktikus logika a fizikában

#### *A mindenség szubsztanciája*

F92 Areios Didymos, *Epitome* Fr. 20.

Poszeidóniosz azt állította, hogy a mindenség szubsztanciája<sup>404</sup> és anyaga minőség és forma nélküli, amennyiben nem bír saját formát és minőséget önmagában, ellenben mindig valamilyen formában és minőségben létezik. Poszeidóniosz szerint [ti. a mindenség] szubsztanciája és anyaga csak gondolatilag különbözik, a szubsztrátum szerint [ti. a valóságban] azonos.

<sup>402</sup> Epikureus filozófus, akit Cicero Athénban hallgatott. Cicero: *De natura deorum*, I. 59.

<sup>403</sup> Poszeidóniosz logikájának értelmezésekor főbb kiindulópontjaimat Kidd tanulmányából kölcsönöztem. KIDD: *Posidonius and Logic*, 281.

<sup>404</sup> A mindenség szubsztanciája nem a passzív princípiumot jelöli. A mindenség egyetlen szubsztancia, amelynek csupán attribútumai az anyag és a logosz, vagyis a mindenség anyaga és értelme, amelyek a szubsztancia metafizikai aspektusából azonosak, csak gondolatilag különbözőek. Fizikai aspektusa a szubsztanciának az anyag, értelmi aspektusa a logosz, vagyis az értelem.

*A princípiumtan*

F5 Diogenés Laertios, VII. 134.

[Ti. a sztoikusok] szerint a mindenségnek két princípiuma van: aktív és passzív. A passzív princípium a minőség nélküli szubsztancia, az anyag; az aktív princípium az anyagot megformáló logosz, az isten. Ez utóbbi mivel örökkévaló az anyag egészét átjárva mindent létrehoz. ... Poszeidóniosz a *Fizikai értekezés* második könyvében ... állítja, hogy a princípiumok (*arkhé*) és az elemek (*sztoikheion*) különböznek egymástól. A princípiumok nem keletkeznek és nem pusztulnak, az elemek viszont a világegésekkor feloldódnak. Ellenben a princípiumok testiek, forma nélkül, az elemek viszont megformáltak.

*A mindenség szubsztanciájának három aspektusa*

F103 Aetios, *Placita*, I. 28. 5.

Poszeidóniosz szerint Zeuszról harmadik [ti. a *fatum*]: az első ugyanis Zeusz, a második a természet és a harmadik a *fatum*.

Poszeidóniosz fizikájának tisztázásakor már szó esett a sztoikus princípiumtan és Poszeidóniosz sajátos princípiumtanának egybevetéséről, hogy első megközelítésben nem mutatkozik eltérés, ha azonban alaposabban megvizsgáljuk a töredékek tartalmát kiderül, hogy Poszeidóniosz a hagyományos sztoikus metafizikától eltér. A poszeidónioszi princípiumtan lényeges elemét, miszerint a két princípium csak gondolatilag különbözik, Poszeidóniosz filozófiájának axiómájaként, alaptételeként értelmezem.

A sztoa két princípiumot határoz meg, miként Poszeidóniosz is, de míg a sztoikusok a két princípium egymáshoz való hasonlóságát nem hangsúlyozzák eléggé, addig Poszeidóniosz egységként gondolja el ezeket, hiszen azt állítja, hogy „csak gondolatilag különböznek egymástól, a valóságban azonosak” (F92). A kérdés tehát az, vajon miért is szolgálhat ez magyarázatul inkább a jelenségek értelmezésre, mint a hagyományos sztoikus tételezés. A sztoa dualizmusa szerint az aktív princípium kitüntetett, megformálja a passzív anyagot, teremtő, szeminálós tulajdonsággal bír, hiszen logoszcsírákból fejlődik ki a lélek az egyes létezőkben, továbbá vegyítetlen, tiszta minőségében a világban sehol sem lehet jelen, ezért transzcendens jelleget ölt. A korai sztoa panteizmusa véleményem szerint ezen a ponton tehát sántít, és Poszeidóniosz azáltal, hogy a két princípium közt nem tesz különbséget, „csak gondolatilag”, megoldja az isteni princípium világban való teljes jelenlétének problémáját, tehát valóban immanenssé teszi az aktív princípiumot. Úgy vélem, Poszeidóniosz princípiumtana a sztoikus panteizmust inkább igazolja, mint a korai sztoa.

A fizika axiómája szerint az univerzum minden történése racionális magyarázatot kap. A mindenség szubsztanciájának metafizikai egysége a két princípium azonossága, amely maga az istenség, Zeusz, minőség és forma nélküli (F92), azzá változik, amivé csak akar az elemek szintjén, azaz a természetben (F5), ezért a mindenségben végbemenő történések, még ha

látszólag véletlenszerűek is, racionális magyarázattal bírnak, ez pedig a gondviselés, a *fatum* erejének, kormányzó minőségének, a kozmikus szümpateianak megnyilvánulása (F103). Poszeidóniosz világképe a következőképpen írható le: a mindenség metafizikai aspektusa a mindenség szubsztanciája, Zeusz; a fizikai aspektus a természet, amely az elemi világ szintje, ezt a keletkezés és pusztulás is jellemzi; a harmadik az értelmi aspektus, a *fatum*, a racionális erő, amely a mindenség dolgai közti harmóniát tartja fenn, a gondviselés megnyilvánulásaként. Poszeidóniosz a mindenség metafizikai egységéről beszél, mely élő, isteni szubsztancia, melyben az ész és a kiterjedés csak gondolatilag különböznek, a differenciálódás az elemi világban történik meg, de nem véletlenszerűen, hanem a gondviselés által. Ha elfogadjuk a fenti axiómát, akkor a mindenség dolgai közt tapasztalható véletlenszerűségekre, látszólagos ellentmondásokra, mindenek okára magyarázatot kapunk. Adódhat a kérdés, hogy milyen látszólagos ellentmondásokról lehet szó, amelyekre a korai sztoa metafizikája nem volt képes megoldást nyújtani. A fizika axiómájával a korai sztoa egy Poszeidóniosz által hibásnak vélt álláspontot igazít helyre, mely a lélek irracionális képességeivel kapcsolatos. A poszeidónioszi princípiumtan axiómájából következik, hogy a lélek a mindenség isteni szubsztanciájának modusa, és mint ilyen rendelkezhet tökéletlen minőséggel is, azaz irracionális képességekkel. Az axióma alapján ésszerű magyarázatot kapunk az okra, amiért olykor nem engedelmesszük a bennünk lakozó daimónionnak, amely rokon a mindenség daimónionjával. A korai sztoa princípiumtana alapján, a lélek csak racionális képességgel rendelkezhet, mivel a lélek az aktív princípium által teremtett, a mindenség logoszának önálló része, amely a princípium másolata, logoszcsírákból fejlődő létező, nem férhet hozzá irracionális, az értelem nélküli minőség.<sup>405</sup> A sztoa ezen megállapítása ellentétes Platón és Arisztotelész tanaival, sőt a tapasztalati tényezők is cáfolják helyességét, így érthető, hogy Poszeidóniosz helyre kívánta igazítani azt. A következőképpen indokolható a poszeidónioszi princípiumtannak megfelelően a lélek irracionális sajátossága: az individuális lélek a forma és minőség nélküli egyetlen szubsztancia módosulása, amely csak a mindenség fizikai és elemi szinten jelenik meg, jellemző rá a változás, keletkezés és pusztulás (F92, F5), tökéletlen, tehát elfogadható, sőt racionálisan elfogadható, hogy vannak értelem nélküli mozgásai. Ez a megállapítás Poszeidóniosz számára lényeges, hiszen a lélek szenvedélyeinek okát a lélek irracionális képességeiben ismeri fel, mely a magyarázat a korai sztoa metafizikája szerint szóba sem jöhetett. Ezzel át is kanyarodhatunk az etika egyetlen axiómájának meghatározására, amely a lélek szenvedélyeinek helyesen feltárt okában keresendő.

---

<sup>405</sup> SVF II 836.

### 2.3.7. Apodeiktikus logika az etikában

*A szenvedélyek helyes definíciójától függ az etika minden tárgya*

F150a Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*. IV. 421, pp. 396. 15–397. 8 M  
... Platón ezekről is remekül írt, miként azt Poszeidóniosz is említi, ő ugyanis csodálta Platont és isteninnek nevezte; nagyra tartotta a szenvedélyekről és a lélek képességeiről szóló fejtegetéseit, valamint mindazt, amit az éppen megjelenő szenvedélyek megelőzéséről, továbbá a már kialakult szenvedélyek gyors megszüntetéséről írt. Poszeidóniosz szerint az erényekről és a végcélról szóló tanítás szorosan kötődik a szenvedélyek tanához, sőt, a filozófia etikai részének minden tétele egyetlen húron kötődik a lélek képességeinek tanához.

F150b Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*. IV. 471, p. 451. 5–13 M  
Úgy gondolom, a következő fejtegetés előtt jobb lesz idézni Poszeidóniosz írásából. Így szól: „A szenvedélyek oka először is rávilágított a furcsaságra [ti. Khrüszipposzéra *A végcélről* című művében], aztán feltárta (a jó és a rossz) választásának és visszautasításának alapjait, majd kijelölte a nevelés szempontjait, végül pedig tisztázta a szenvedélyből fakadó késztetéssel (*hormé*) kapcsolatos zavarokat.” Ezekre a sem csekély, sem pedig véletlenszerű megállapításokra a szenvedélyek helyesen feltárt oka vezetett el bennünket, állítja Poszeidóniosz.

F30 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 469, p. 448. 7–11 M  
... Véleményem szerint a jó, a rossz, a célok és az erény vizsgálata a szenvedélyekkel kapcsolatos helyes vizsgálatától függ.

F31 Galénos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V. 466–8, pp. 444. 11–448. 2 M  
Ám nem az a rendkívüli, hogy Khrüszipposz sokakkal szembekerül, sem az, hogy eltéveszti az igazságot – ugyanis megbocsátunk a tévedő embernek –, hanem az, hogy egyáltalán nem próbálta meg a régi filozófusok tanítását elemezni, éppen emiatt került önellentmondásba, egyszer azt állítva, hogy a szenvedély értelem és ítélet nélkül keletkezik, másszor pedig azt, hogy nem csupán az ítéletekből következnek, hanem ők maguk is ítéletek...

A szenvedélyek oka a lélek irracionális képességével magyarázható, semmiként sem lehet rá magyarázat a téves ítélettel, hirtelen ítélettel vagy racionális késztetés, ahogyan azt Khrüszipposz vélte. Az axiómák tisztázása kapcsán nem is annyira az irracionális képesség elismerése a meglepő, hanem az, hogy Poszeidóniosz a lélek szenvedélyeinek helyesen feltárt okától az etika minden problémájára megoldást talál: „ettől függ az erényekről és a célról szóló tanítás, sőt, a filozófia etikai részének minden tétele, mintha egyetlen húron kötődne a lélek képességeinek ismeretétől” (F150a).

Meglátásom szerint az etika axiómáját az oknyomozó logika módszerével ismeri fel, ezt nagyon vázlatosan csupán néhány lényeges elem megfogalmazásával érzékeltetem: Khrüszipposz szerint a szenvedély oka ítélet, sőt maga a szenvedély is ítélet és miután az ítélet racionális, ezért szükségszerű, hogy a szenvedély is az legyen. Ez Khrüszipposz számára lényeges kikötés, mivel az ortodox sztoikus filozófia csak a lélek racionális minőségét ismeri el. Poszeidóniosz apodeiktikus logikai módszerének

köszönhetően felismeri, hogy Khrüszipposz megoldása számos ellentmondást tartalmaz.

A poszeidónioszi apodeiktikus logika alapján a következő problémákat és ellentmondásokat fedezhetjük fel Khrüszipposz érveiben. Ha a szenvedély ítélet, akkor hogyan tudunk számot adni a lélek ésszerűtlen mozgásairól, például akarat nélküli sírásról, vagy a túlfutás okáról, amikor megállni készülünk. Arra sem kapunk magyarázatot, hogy ugyanazon ítélet miatt vált ki szenvedélyt egyik pillanatban, a következőben pedig nem. Ha a szenvedélyt egy jó vagy rossz dolog túlzó ítélete okozza, akkor a bölcseknek a legnagyobb szenvedéllyel kéne vetniük magukat a legfőbb jó után, a bölcsesség terén haladóknak pedig rettegniük kéne az erkölcsi rossztól. Végül, ha ítéletek generálnák a szenvedélyeket, akkor a gyermekeket semmilyen szenvedély sem érhetné, holott éppen a gyermekeket éri a legtöbb szenvedély.

Nyilvánvaló, hogy az ítélet nem lehet felelős a szenvedélyek kialakulásáért. Mi tehát a szenvedélyek valódi oka? Nem más, mint az imént már megfogalmazott axióma: a szenvedély oka a lélek irracionális képességeiben rejlik.<sup>406</sup> Ha ezt felismerjük, akkor a fenti ellentmondások megoldódnak (F187), sőt Poszeidóniosz azt állítja, hogy az etikával kapcsolatos összes problémára megoldást kapunk. Az etika axiómája az etikával kapcsolatos összes probléma kulcsa. „Poszeidóniosz szerint az erényekről és a végcélról szóló tanítás szorosan kötődik a szenvedélyek tanához, sőt, a filozófia etikai részének minden tétele egyetlen húron kötődik a lélek képességeinek tanához” (F150a).

### 2.3.8. Retorika

#### *Értekezés a nyelvről*

F44 Diogenés Laertios, VII. 60.

A költői mű, ahogy Poszeidóniosz mondja *Az értekezés a nyelvről* című művében, a költői vagy ritmusos nyelv, mely az előkészületekkor még próza; a ritmus ez: „a hatalmas föld és az isteni aithér”.<sup>407</sup> A költemény jelentést hordozó mű, ami az emberek és istenek utánzását foglalja magába.

---

<sup>406</sup> A lélek szenvedélyeinek oka nem azonos az irracionális képességekkel, csupán eszel összefüggésben keresendő. Ennek tisztázást az etika szenvedélytannal foglalkozó fejezetében található.

<sup>407</sup> EURIPIDÉS: Fr. 839 N.

*A status fogalmáról*

F189 Quintilianus, *Institutio Oratoria*, III. 6. 31–8.

Egyesek szerint kétféle *status* van: Arkhedémosz<sup>408</sup> a „feltételezést” és a „tények szerintit” különbözteti meg; a minőséget kizárta, mivel a minőségre vonatkozó kérdések a következőképpen fogalmazhatók meg: „Mi az igazságtalan?”; „Mi a jogtalan?”; „Mi az engedetlen?” ... Pamphilus is ezen a véleményen volt, de a „minőséget” tovább osztotta...

Hasonlóan érvelt Apollodórosz is, ... és Theodórosz... Poszeidóniosz szintén két részre osztja a *status*-t: szóra (*vox*) és tényre (*res*). A szóhoz a következő kérdéseket sorolja: (1) „Jelent-e valamit?”; (2) „Mit jelent?”; (3) „Mennyit?”; (4) „Hogyan?” A tényhez rendeli a (1’) „feltételezést”, amit az érzéki tapasztalat alapján (*kat’ aisthészin*) nevez meg, a (2’) „minőséget” és a (3’) „meghatározást”, ami következtetés alapján (*kat’ ennoian*) határozható meg, valamint (4’) a „relációt.” Ebből az osztályozásból egy újabb következik, az írott és íratlan [ti. törvények] osztálya...<sup>409</sup>

*A kötőszavakról*

F45 Apollónios Dyskolos, *De Coniuratione*, p. 214. 4–20.

Poszeidóniosz *A kötőszavakról* című művében vitatkozik azokkal, akik szerint a kötőszavaknak nincs jelentésük,<sup>410</sup> csupán összekapcsolják és összekötik a kifejezéseket. Állítása szerint a kötőszavak különböznek egymástól, ezt igazolja az igék prefixumaiként való használatuk is, hiszen az *epidunai* különbözik az *apodunaitól*, az *apaitein* a *proszaitentől* stb. 411 Azt bizonygatja, hogy az előljáró szavak és a kötőszavak a beszédnek egyetlen részét képezik.<sup>412</sup> Ugyanezen érv kapcsán tovább vitatkozik ellenfeleivel és felhívja a figyelmet a természetes kötőszókra, megállapítva, hogy ezek estében is lehetséges a különböző jelentésbeli árnyalat...<sup>413</sup> [Ti. a *hina* szó] szerintünk is [ti. Apollóniosz] helyhatározó, ez estben tehát nem kötőszó. De egyáltalán nem így van a következő példamondatokban: „*hogy mindkettőt megismerjük*” (*hina eidomen amphó*),<sup>414</sup> itt ugyanis

<sup>408</sup> Kidd azt feltételezi, hogy a sztoikus türoszi Arkhedémoszról tesz említést Quintilianus, de az sem zárható ki, hogy egy azonos nevű hellenisztikus kori szónokról beszél. In KIDD: *The Translation*, 252.

<sup>409</sup> A *status* a sztoikus retorika szerint, egyfajta bizonyítási módszert jelent, általában jogi viták érvelési módszereire vonatkozóan. Poszeidóniosz a *status* két fajtáját különíti el: (1) az egyik a *vox*, a nyelv eszközeivel történő bizonyítás; (2) a másik a *res*, a kézzel fogható, vagyis tárgyi bizonyítékok alapján való bizonyítás. A töredék részletes elemzését és a forrásban felsorolt filozófusok azonosítását lásd: KIDD: *The Commentary*, 686–9.

<sup>410</sup> A sztoikusok a prefixumokat és a kötőszavakat is úgy definiálták, mint amelyeknek nincs jelentésük, így nem is jelölhetnek semmit. A fragmentumból az derül ki, hogy Poszeidóniosz a kötőszavakat az előljáró szavakkal együtt a nyelv egyetlen osztályába sorolja és azonosnak is tartja őket. Apollóniosz éppen ezt a hibát rója fel Poszeidóniosznak, mivel Apollóniosz szerint a kötőszavak és a prefixumok is külön osztályba sorolandók.

<sup>411</sup> Különbség mutatkozik az igék jelentése között az igei előljárók használatától függően, így világos, hogy ha az ige azonos, akkor a jelentésváltozást az előljáró szó okozza. Ebből pedig az következik, hogy rendelkeznie kell az előljáró szavaknak is jelentéssel.

<sup>412</sup> A nyelv egy bizonyos részébe tartoznak ugyan, de használatukban és a többi szóhoz való kapcsolódási módokban különböznek egymástól.

<sup>413</sup> Szövegromlás miatt igen nehezen értelmezhető a töredék, Kidd fordítását és elemzését köveztem. in KIDD: *The Translations*, 99.; KIDD: *The Commentary*, 202.

<sup>414</sup> *Íliász*. I. 363.



célhatározói kötőszó; „*addig míg volt*” (*ophra men éosz én*),<sup>415</sup> nos, ez esetben pedig időhatározói kötőszó; „*amiért bízhat*” (*ophra pepoithész*),<sup>416</sup> itt meg megint célhatározói kötőszó.<sup>417</sup> Mi akadály van a fentiek alapján védelmezni a beszéd azon részeit, amelyek önálló jelentéssel vagy funkcióval bírnak a kötőszavakhoz hasonlóan,<sup>418</sup> de nem úgy, ahogy Poszeidóniosz gondolja, ugyanis ő kötőszónak tekinti az elől járó szavakat, például az *epidunai* és *apodunai* szavak esetén.

#### Etimológia

F24 Macrobius, *Saturnalia*, I. 23. 7.

A daimónok nevét az istenek nevével kapcsolta össze [ti. Platón a *Phaidroszban*<sup>419</sup>], vagy (i) azért, mert az istenek hozzáértők (*daémonesz*), hiszen a jövő ismerői, vagy (ii) azért, mert az aitheri szubsztanciából születtek és különülnek el, ahogy Poszeidóniosz is írja *A hőroszokról és daimónokról* című művében; maga a név a felhevülés (*apo tu daiimonen*) kifejezésből származik, égés (*kaiomonen*), vagy az elkülönítés (*meridzomenen*) jelentésben.

T89 Strabón, I. 2. 34.

Talán még leghelyesebben nyilatkozik Poszeidóniosz, aki itt a szavak eredetét és jelentését a népek származásából és érintkezéséből magyarázza.<sup>420</sup>

F193 *Etymologicum Magnum*, s. v. *Opsin*.

Poszeidóniosz szerint a látvány (*opszin*) a lángra lobbanás (*hapsin*) névből ered, amikor a fény ragyogva bevilágítja a környező dolgokat, miként a tűz. Egyesek szerint pedig a látvány (*opszin*) az érintés névből (*haptó*) ered, vagy az összeilleszkedésből (*szünaptó*), ami a látó és a látvány közt áll fenn; vagy a látni fogok jövőidejű ragozott igéből (*opszó*).

F194 Aetios, *Placita*, IV. 13. 3.

Poszeidóniosz szerint [ti. a látvány] a napsugarak természetes összeilleszkedése.

A retorika köréből fennmaradt töredékek száma szintén csekélynek mondható, a többnyire grammatikai és etimológiai fejtegetéseket tartalmazó részletek, azonban elégséges bizonyítékot szolgáltatnak amellet, hogy a filozófus ezen a téren is alkalmazza az oknyomozás logikai módszerét.

A fent idézet töredékek alapján Poszeidóniosz a retorika köréből a következő témákról értekezett: a költői nyelvről (F44), a *status*ról (F189), a kötőszavak ontológiai státuszáról (F45) és a nevek eredetéről (F24, F193).

A sztoikus retorika elsődlegesen a nyelvvel, a beszéddel kapcsolatos kérdésekkel foglalkozik, hogy milyen viszony áll fenn ontológiailag a dolgok

<sup>415</sup> *Íliász*. VIII. 66.

<sup>416</sup> *Íliász*. I. 524.

<sup>417</sup> A példamondatok Apollóniosz érvéhez tartoznak, aki nyilvánvalóan Poszeidóniosz korábban használt érvelését használja fel a sztoikus filozófus pontatlan bizonyítási eljárásnak igazolására. Poszeidóniosz Apollóniosz olvasata szerint nem látott különbséget a kötőszavak és a prefixumok között.

<sup>418</sup> Valószínűleg a ragvégződésekre utal Apollóniosz.

<sup>419</sup> PLATÓN: *Phaidrosz*, 246e.

<sup>420</sup> FÖLDY fordítása.

és az őket megjelölő nevek között, mi a különbség és milyen viszony áll fenn a tagmondatok és a mondatok között, honnan és mi alapján kapják adott dolgok nevüket, amelyekkel illetjük őket. A sztoikus logika legérdekesebb problémaköre a *lekton*, azaz a jelentés fogalmához köthető. A *lekton* azon entitások egyike, amely a sztoikusok szerint testetlen, de rendelkezik ontológiai státusszal. A sztoa szerint a *lekton* a szavak jelentése, amit egy görög ért, egy barbár viszont annak ellenére, hogy hallja a kifejezést nem érthet meg, az ilyen entitás létező, de testetlen.<sup>421</sup> Poszeidóniosz töredékei között a *lekton* kifejezés egyszer sem fordul elő, de ez alapján téves volna arra következtetnünk, hogy nem ismerte a sztoikus jelentéseméletet. A kötőszavak ontológiai státusza mellett szóló érvek (F45), árnyaltan ugyan, de a sztoikus jelentéseméletnek a kiegészítéséről árulkodnak. A kötőszavak és előljáró szavak képesek módosítani a jelentését egy–egy mellékmondatnak vagy igének, ez pedig nyilvánvaló bizonyítékot szolgáltat amellelt, hogy önálló jelentéssel is rendelkezniük kell Poszeidóniosz elgondolása szerint. Apollóniosz konkrét grammatikai példák sorát hozza a sztoikus filozófus igazsága mellett, ezeknek egy része Poszeidóniosztól, másik része magától Apollóniosztól származik. Apollóniosz vitába száll a középsztoikussal, ugyanis Apollóniosz az elől járó szavakat külön kategóriába helyezi, de Poszeidóniosz a kötőszavakkal azonos halmazba. A nevek, miután hang révén képződnek, ezért fizikai, azaz anyagi léttel bírnak, így nem is lehet olyan nyelvtani kategória, amely ne bírna önálló, ontológiai realitással, tehát a kötőszavak is rendelkeznek jelentéssel.<sup>422</sup> Ez esetben is pontosítja sztoikusokat, akik a kötőszavaknak nem tulajdonítottak önálló jelentést.

A kötőszavakról szóló töredék szintén igazolja a jelölésemélet poszeidónioszi alkalmazását. Poszeidóniosz olyan tudósokkal vitatkozik, akik szerint a kötőszavak nem rendelkeznek önálló jelentéssel (F45), és ez alapján arra következtethetünk, hogy Poszeidóniosz minden nyelvi kategóriának önálló jelentést tulajdonított. De vajon kikkel vitatkozik? A kötőszavak jelentés nélküli értelmezése elsősorban Arisztotelészre vezethető vissza,<sup>423</sup> így első körben valószínűleg Poszeidóniosz a peripatetikusokkal száll vitába. De nem lehet meglepő az az estleges feltételezés sem, hogy a korai sztoikusokkal vitázzik, akik elismerték az önálló jelentéssel nem rendelkező szavakat, a ragozhatatlan kötőszavakat, ezen grammatikai kategóriáról azt tartották, hogy csupán a nyelv részeit összekötve nyerhetnek jelentést, önállóan nem.<sup>424</sup> Ezzel szemben a névelők osztályáról pedig azt vallották, hogy rendelkezhetnek önálló jelentéssel, mivel ragozhatók és főnévként is

---

<sup>421</sup> Bővebben lásd: BENE L.: *Hellenisztikus filozófia*, in BOROS G. (szerk.), *Filozófia*. Akadémiai Kiadó, 2007. 170.

<sup>422</sup> DIOGENÉS: VII. 55.

<sup>423</sup> ARISTOTELÉS: *Poetica* 1456 b.

<sup>424</sup> DIOGENÉS: VII. 58.

használhatók. A sztoikus tanítás azonban ezen a ponton kissé ellentmondásosnak tűnik. A névelőket éppúgy jelentés nélkülieknek kéne tartaniuk, mint a kötőszavakat, hiszen önállóan nem bírnak jelentést csak azon névszó révén nyerik jelentésüket, amelyre utalnak, vagyis valamiféle összekötés által, éppen úgy, miként az a kötőszavak esetében is tapasztalható. A helyes érvelés szerint tehát vagy a kötőszavak is bírnak önálló jelentést, miként a névelők is, vagy a névelők sem, miként azt a kötőszavakról feltételezték.

A jelöléselmélet poszeidónioszi ismerete mellett szól a Quintilianustól ránk maradt tudósítás is (F189). A részlet a status alosztályainak definiálásáról szól, ahol nemcsak Poszeidóniosz idevágó tanításával, hanem Arkhedémosz és Philipposz nézőpontjával is megismerkedhetünk. A töredék elemzése további kikövetkeztetett érveket tartalmaz a jelentéselmélet poszeidónioszi alkalmazására. A *status* (*sztaszisz*) a jogi vitában állók érvelésrendszerét jelöli, amelynek nyilvánvalóan léteznek alosztályai. Poszeidóniosz szerint a status két kategóriát foglal magába, a hangokból képzett szót (*vox*) és a dolgot, a tényt (*res*), azaz szóbeli érvet és tényszerű bizonyítékot, és mint a szöveg egy későbbi utalásából kiderül íratlan és írott törvényt is jelölhet e kettős felosztás. A jogtörténeti elemzést elhagyva a sztoikus jelöléselmélet szempontjából érdekesebb megközelítenünk a szöveget. Kidd egyik cikkében amellet érvel, hogy Khrüszipposz hanggal és megjelölt dologgal kapcsolatos érvelésének analógiáját ismerhetjük fel Poszeidóniosz status definíciójában. A sztoikus jelöléselmélet három fontos fogalommal operál:<sup>425</sup> (i) a jellel (*szémainon*), ami egy dolog neve, (ii) a dologgal (*tünkhanon*), amiről való a név, (iii) a jelöléssel (*szémainomenon*), amely a *lekton*-ból, amit kiejtünk és a létező dologból áll együttesen.<sup>426</sup> A Quintilianusnál fennmaradt töredékben (F198) az ismertett terminológia egyáltalán nem szerepel, mégis úgy vélem, Kidd feltevése helyes, miszerint Poszeidóniosz osztotta sztoikus jelöléselméletet és ez alapján állítja, hogy a *status* két nagy osztályt ölel fel: a szót és a dolgot, az analógia szerint a jelt és dolgot.

Poszeidóniosz logikájának zárszavaképpen az etimológiai fejtegetéseiről kell még röviden szólnunk. Úgy gondolom, ez esetben biztosan lehet igazolni, hogy nem távolodik el a sztoikus hagyománytól. Az etimológiai fejtegetés az egyik legnépszerűbb sztoikus témának tekinthető. Az egyik töredék a daimón név isteni jelentésárnyalatának eredetéről közöl fejtegetést. A kifejezésben az isteni létezők az *aithéri* szubsztanciából születő és különülő minősége fejeződik ki, ezt a név égés és elkülönülés jelentésével támasztja alá<sup>427</sup> (F24).

<sup>425</sup> MATES, B.: *Stoic Logic*, 16.

<sup>426</sup> SEXTUS, E.: *Adversus Mathematicos*, VIII, 80.

<sup>427</sup> A töredék Poszeidóniosz metafizikája miatt is fontos számunkra, ugyanis Poszeidóniosz estleges eszkatológiájára következethetünk általa A daimónok ezek szerint az *aithér*, a

A másik etimologizáló fragmentum a látványról szól (*opszisz*), ahol Poszeidóniosz a név eredetét az *opszisz*ből, a látszataból vagy a *hapszisz*ből, a lánggra lobbanásból vezeti le (F193). A töredék valójában Platón *Timaios*ban<sup>428</sup> található látáselméletének egyik érve, amely a hellénisztikus kor végére könnyen lehet, hogy egyszerű „toposznak” számított, így Poszeidóniosz valószínűleg Platón érvelését egyszerűen sajátjaként ismertette.<sup>429</sup> Szintén platóni hatást igazol a következő Aetiosznál fennmaradt részlet: „Poszeidóniosz szerint [ti. a látvány] a napsugarak természetes összeilleszkedése” (F193). A fent közölt töredékeken kívül sajnos nincs tudomásunk más etimológiai fejtegetést tartalmazó töredékről.<sup>430</sup>

### Összegzés

A középsztoikus Poszeidóniosz filozófiájának vázolása nem egyszerű feladat, a kutatást számos nehézség gátolja. A leglényegesebb problémát az jelenti, hogy művei csak töredékesen maradtak fenn annak ellenére, hogy a hellenizmus korának legtermékenyebb gondolkodójaként tartjuk őt számon. Értékes és eredeti elgondolásait sajnos csak közvetett, másodlagos forrásokból ollózhathatjuk össze. Nagy valószínűséggel a szövegek hiányossága lehet az oka Poszeidóniosz filozófusként történő ellentmondásos megítélésének is. A 19. század végi és a 20. század eleji német klasszika-filológia változatos módon ítélte meg a filozófust, hol platonistaként; hol eklektikus gondolkodóként, hol a sztoikus filozófia iránt érdeklődő természettudósként, hol pedig az újplatonizmus szellemi megalapítójaként értékelték, de akadt számos kutató, aki szerint Poszeidóniosz semmi eredetit nem alkotott. Ez utóbbi véleményt osztotta jó néhány kutató is, mint E. Zeller, H. Ritter és A. Brandis, de rajtuk kívül még napjaink tudósai között is akadtak nem is oly rég, akik megkérdőjelezték Poszeidóniosz eredetiségét. Áttörést K. Reinhardt a 20. század elején megjelent monumentális két kötetes monográfiája hozott, aki elsőként értékelt a sztoikus Poszeidóniosz teljes filozófiai munkásságát. Reinhardt ebben a művében Poszeidónioszt elsősorban természettudósként méltatja, de a néhány évvel később publikált *RE* szócikkében már árnyalja a képet, határozottabban tér ki Poszeidóniosz

---

kozmosz határának is tekinthető létezőből elkülönülve, tüzes entitásokként mutatkoznak meg.

<sup>428</sup> *Timaios*, 45 b - 46 c. Poszeidóniosz Platón *Timaios*ához írt kommentárja vitatott, valószínűleg ismerte a dialógust, de a kommentár léte erősen megkérdőjelezhető.

<sup>429</sup> Platón és Poszeidóniosz elméletének összehasonlítását lásd: CHERNISS, H.: *Galen and Posidonius' Theory of Vision*, *AJPh* 54 (1933).

<sup>430</sup> Terjedelmi okok miatt jelen kötetben nem kerülnek közlésre a sztoikus matematikáról, geográfiáról és a saját korának történetéről szóló elgondolásai. Ennek részletes elemzését lásd: SZOBOSZLAI-KISS K.: *Poszeidóniosz. Töredékek és kommentár*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2009.

sztoikus filozófusként történő értékelésére is. A filozófus eredetiségének kérdését még a közelmúltban publikált fontosabb hellenizmussal foglalkozó tanulmányok szerzői is eldönthetetlennek tartották. A. A. Long 1974-ben a *Hellenisztikus filozófia* című művében még így nyilatkozik „*Arra a kérdésre, hogy Poszeidóniosznak valóban voltak-e eredeti gondolatai, egyelőre tagadó választ adnék. A határozottabb felelettel helyesebb lesz várni, amíg I. G. Kidd megjelenteti a Poszeidóniosz töredékeihez írt kommentárját, amelyeken jelenleg dolgozik.*”<sup>431</sup> Long Kidd kommentárjának megjelenését követően megváltoztatta álláspontját, ennek nyilvánvaló bizonyítéka, hogy a hellénizmus filozófiai iskoláit bemutató tankönyvében<sup>432</sup> már foglalkozik a sztoikus fragmentumaival, jóllehet főleg Poszeidóniosz szenvedélyelméletére tér ki, metafizikájára és a többi lényeges tanítására nem.

A filozófusról kialakult ködös képet L. Edelstein és nyomdokain haladva I. G. Kidd élesítette ki. L. Edelstein Poszeidónioszt már egyértelműen sztoikus filozófusként jellemzi, olyanként, aki bár sztoikus mégis eltérést mutat a korai sztoikus tradícióhoz képest. Tanítványa, I. G. Kidd ugyanezt a véleményt osztja és kettejük eredményes érvelésnek köszönhetően mára már megkérdőjelezhetetlen tény, hogy Poszeidóniosz vitathatatlanul a legnagyobb sztoikus filozófusok egyike. Poszeidóniosz filozófiai fragmentumainak közlés céljából történő rendszerezése is kettejük nevéhez köthető. A munkát L. Edelstein kezdte el, de I. G. Kidd fejezte be, aki 1972-ben kiadta a testimóniumokat és a fragmentumokat. Kidd néhány évvel később, 1988-ban a szövegekhez fűzött kommentárjait is publikálta, majd a sorozat utolsó részeként 1999-ben megjelentette a fragmentumok angol fordítását is. Munkám során nagy segítségemre volt Kidd akkurátusan megszerkesztett kommentárkötete, miként angol nyelvű fordításai is.

A dolgozat két nagy részből áll. Az első rész valójában egy hosszabb bevezető, amelyben Poszeidóniosz antik és modern kori recepciójának történetét összegzem, valamint a filozófus biográfiáját. A második rész tartalmazza Poszeidóniosz filozófiájának részletes elemzését a következő fejezetek szerint a fizika, etika, és logika. Az elemzésekkor nem egyszerű tartalmi kivonatok összeállítását céloztam meg, hanem a töredékekben felmerülő filozófiai problémák értelmezését, főleg azon nézeteit ismertessem, amelyek eltérést mutatnak az ortodox sztoikus tanokhoz képest.

A fizika tárgyalásakor az alábbi témakörök szerint haladtam: a filozófia részeinek egymáshoz való viszonya, az egységes filozófia elgondolása, monisztikus metafizika, a princípiumtan; a kozmikus szümpatheia; a lélek képességeinek tana szerint. Kitértem Poszeidóniosz eretnek sztoikusként való

<sup>431</sup> LONG: *Hellenisztikus filozófia*. Osiris, 1998, 275.

<sup>432</sup> LONG — SEDLEY, D. N.: *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: 1987.

megítélésre is, ugyanis számos eltérésről beszélhetünk, ám meglátásom szerint ezen eltérések nem jelentik a sztoikus tanok elutasítását vagy tagadását, sokkal inkább Poszeidóniosz bíráló, helyreigazító szándékát valószínűsítik. Ez tapasztalható Poszeidóniosz princípiumtana esetében is. A filozófus eltér a korai sztoikus metafizikától, jóllehet megnevezi a két princípiumot, de a kettő metafizikai azonosságának határozott állításával sikeresebben érvel a sztoikus panteizmus mellett, mint elődei, ugyanis kivédi az aktív princípium transzcendenssé válásának veszélyét. E tanítása kozmikus szümpatheia tanára is nagy hatással lesz, hiszen elgondolása alapján a kozmikus rend nem valami külső isteni erő beavatkozásnak eredményeként nyilvánul meg, hanem a kozmosz önmagát szervező mozgásaként. Poszeidóniosz a kozmikus szümpatheia alatt – olvasatom szerint – a *fatumot*, vagyis a dolgok közötti ok-okozati megnyilvánulást értette.

Köztudomású, hogy Poszeidóniosz filozófiai rendszerének legismertebb része etikája; azon belül is a szenvedélytan. Ezzel magyarázható, hogy a kötet legterjedelmesebb fejezete ezt a témakört tárgyalja. Galénosz interpretációiból kiderül, hogy Poszeidóniosz szembefordul a Khrüszipposz hagyományával a szenvedélyek okának tisztázásakor és inkább a platóni és az arisztotelészi pszichológia alapjaiból építkezik. Khrüszipposz ugyanis a lélek értelemellenes mozgásait racionális okkal magyarázza, mivel nem kíván eltérni a sztoikus metafizikától, még akkor sem, ha logikai ellentmondásba kerül: mivel a lélek hasonlatos a kozmosz lelkéhez, ami tisztán racionális, így a léleknek is szükségesképp racionálisnak kell lennie. Ennek megfelelően Khrüszipposz feltevése szerint semmi irracionális mozzanat vagy motívum nem mutatható ki a lélekben. Csakhogy ez Poszeidóniosz olvasatában logikai ellentmondást rejt. Ha a lélekben irracionális mozgás mutatkozik például szenvedély formájában, akkor annak oka bizonyára nem lehet a tisztán racionális lélek. Nyilvánvaló tehát, hogy az individuális léleknek rendelkeznie kell irracionális képességekkel is. Galénosz hosszú, szószerinti idézetekkel ismerteti Poszeidóniosz Khrüszipposz elleni érveit, aki logikai érvek alapján jut arra a következtetésre, hogy a szenvedély túláradó késztetésként való definiálása és ítélettel történő azonosítása helytelen. Poszeidóniosz mindezek alapján megállapítja, hogy az értelem mellett két értelemellenes minőséggel is rendelkezik a lélek: a vágygal, valamint az indulattal. A három képesség függvényében határozza meg az erényeket is, az értelem erénye a tudás, a vágyé a gyönyör, az indulaté a győzelem és a jó erőnlét. Szintén heretikus sztoikusságot igazol, hogy a boldogság eléréséhez a vagyont és az egészséget is szükségesnek ítéli.

Az irracionális képességeket a lélek természetes mozgásaiként írja le, amelyek az emotív mozgásokat működtetik, de fontos leszögeznünk, hogy sem az emotív a mozgások, sem pedig az irracionális képességek nem lesznek azonosak a szenvedélyekkel. Ahhoz, hogy a lélekben szenvedély

alakuljon ki, úgynevezett lökés is szükségeltetik, amit kiválthat téves ítélet vagy késztetés. A szenvedély megjelenésének összetett oka van: közvetlen oka az emotív lökés, közvetett oka pedig a lélek irracionális képességei által működtetett emotív mozgás.

Ezen a ponton térnék ki Galénosz hitelességével kapcsolatos problémára. Galénosz Poszeidónioszt platonista színekben tünteti fel, és úgy vélem ezzel megmásítja a sztoikus eredeti álláspontját. A lökés előzményeiben megjelenő késztetés és téves vélemény ugyanis, arra enged következtetni, hogy Poszeidóniosz talán mégsem fordul el teljes mértékben a sztoa hagyományától. Olvasatom szerint Poszeidóniosz szenvedélyelmélete nem tér el a régi sztoa hagyományától, inkább helyesbíti, pontosítja azt, kiemelném, hogy e magatartása filozófiájának számos pontján kimutatható, például a princípiumtan, a tudományos jóslás és a kozmikus szümpatheia kapcsán is. Meglátásom szerint ezért Poszeidónioszt nem eretnek sztoikusként kell számon tartanunk, inkább precizításra törekvő sztoikusként, aki akár azon az áron is szembefordul saját iskolájának hagyományával, hogy elveszítheti sztoikusként való megítélését.

A szenvedélytan fontosságát támasztja alá, hogy Poszeidóniosz az antikvitásban egyedülállóként a szenvedélyek okának helyes meghatározásától az etika minden problémájára megoldást talál. A szenvedélyek okának helyes feltárásától tisztázódnak a neveléssel, a terápiával, az erénnyel és a boldogsággal kapcsolatos összes problémák is. Ennek fényében Poszeidóniosz szenvedély–definíciója túlzás nélkül az etika alaptételeként értelmezhető.

Ezzel pedig át is kanyarodhatunk Poszeidóniosz logikájának összefoglalására, hiszen a fenti megállapításból is kitűnik, hogy a filozófus axiomatikus rendszerben gondolkodott. Az alapelvek feltárásának módját speciális úgynevezett apodeiktikus deduktív módszer révén határozza meg és úgy vélem, az antikvitás filozófusai között ebben is egyedülállónak nevezhető. Ez a magyarázata annak, hogy bár kevés töredék maradt fenn a logika tárgyköréből, mégis kitüntetett szerephez jut rendszerében, hiszen az áthatja teljes filozófiáját. E sajátos poszeidónioszi logika valójában egy kutatási módszer, melynek célja a kozmoszban rejtőzködő igazságok feltárása, ami azonos a jóslás kapcsán már megnevezett oknyomozás módszerével. A logikáról kialakított kép teljességéhez hozzá tartozik, hogy Poszeidóniosz ismerte és alkalmazta a sztoikus jelöléselméletet, ám ezzel kapcsolatban nagyon minimális számú és terjedelmű töredék áll rendelkezésünkre, így csak következtetni tudunk az említett hagyomány tényleges gyakorlatára. A kötet Poszeidóniosz logikáját bemutató fejezetében kitértem még a fizika, etika és egyéb szaktudományok esetében igazolható axiómák feltárására is, miként Poszeidóniosz etimológiai elemzéseinek rövid összefoglalására.

Ha Poszeidóniosz filozófiai rendszerének rekonstruálására vállalkozunk, abban az esetben nem hagyhatjuk figyelmen kívül a filozófus a matematikai, a földrajzi és a történetírás köréből fennmaradt értékes gondolatainak ismertetését. A szigorú értelemben nem a filozófiához tartozó stúdiumok elemzése Poszeidóniosz esetében elengedhetetlen. Rendszerében a szaktudományok és a filozófia szoros egységet mutatnak, szorosabbat a korai sztoikus hagyományban megszokottnál. Az egyetemes filozófia egyes területeit ugyan megnevezi, de eltekint azok rangsorolásától, ami elsősorban metafizikájából következik, hiszen az egyes területek lévén a kozmosz aspektusai tárgyukat tekintve egyenértékűekként határozhatóak meg. Ennek megfelelően a filozófia és az egyéb tudományok között nem alá-fölrendelési viszony, hanem szoros kölcsönhatás feltételezhető. Úgy hiszem, ez a felismerés húzódhat meg Poszeidóniosz széleskörű érdeklődése mögött, és ezzel magyarázható mindenre kiterjedő figyelme is.

Poszeidóniosz geográfiai tárgyú töredékei tetemes részét képezik a corpusnak, ennek oka nem csupán Sztrabón alapos filológiai argumentációja, hanem maga Poszeidóniosz is, ugyanis utazgatásai során az általa látogatott helyek mindegyikéről készített feljegyzéseket. A legtöbb töredék a matematikai földrajz köré sorolható, amelyek igazolják felkészültségét és oknyomozó filozófiai módszerének alkalmazását is. Ezen a területen tapasztalható leghatározottabban Arisztotelész hatása, ami arra a feltevésre enged következtetni, hogy az arisztotelészi művek egy részét birtokló rhodosi Andrónikoszhoz köszönhetően Poszeidóniosz több arisztotelészi művet is ismerhetett. A töredékek alapján azt valószínűsíthetjük, hogy Poszeidóniosz ismerte a *Physicát*, a *De Caelót* és a *Meteorologicát*.

Köztudomású, hogy Poszeidóniosz *Történelem* című munkájának összeállításakor Polübiosz művének egyenes folytatója volt, tehát az eseményeket Kr. e. 146-tól kezdte előadni; elbeszélése utolsó bejegyzéseként a Kr. e. 88-as Mithridatész-féle konfliktust valószínűsíthetjük. A mű témáit tekintve igen változatosnak mondható, ugyanis a filozófus nemcsak a teljes mediterrán világ népeinek történetét dolgozta fel, hanem az utazásai során megismert egyéb népek szokásairól, lakóhelyükről, múltjukról is készített színes beszámolókat. Előadói stílusa eltér a hagyományostól, ugyanis nem időrendi sorban szerepelteti történeteit, hanem egy-egy téma köré gyűjti mondandóját, ezért olykor etikai és morális tartalmú tanmesékkel is találkozhatunk. Ennek oka, hogy Poszeidóniosz a történesek háttérben többnyire a morális jellem sajátosságait sejteti. Véleményem szerint, ez a filozófia területei közti szoros egységesség bizonyítékeként is értékelhető, a történelem axiómáját ugyanis az erkölcsrajzban határozza meg, hiszen az egyes események magyarázataként az emberi jellem sajátosságait véli felismerni. A történelem köréből fennmaradt töredékek legfőképpen uralkodók jellemrajzát, népek szokásainak és földrajzi elhelyezkedésüknek



pontos leiratát, egy–egy embertípus fiziológiai jegyeinek konkretizálását tartalmazzák. Ez sokkal inkább etológia, mint történelmi beszámoló, aminek az értékét tovább növeli, hogy Poszeidóniosz saját maga gyűjtötte az anyagot írásaihoz utazgatásai során. A téma érdekességét és fontosságát alátámasztja, hogy a modern korban a testimóniumok kiadását követően az első Poszeidóniosz–szövegkiadás a történetírással kapcsolatos töredékeket közölte.

Végezetül néhány szóban ismertetném elemzési elveimet. I. G. Kidd szövegkiadását véve alapul az egyes filozófiai témák szerint csoportosítottam a töredékeket, majd ezeken belül az egy–egy problémához tartozó fragmentumokat tovább osztályoztam. Mivel célomként tűztem ki a fragmentumok magyar nyelvű közlését is, ezért az elemzésekkel először az adott témához összeállított töredékek fordítását közöltem, majd az adott téma részletes tárgyalását. A fragmentumokat igyekeztem teljes terjedelmükben közölni, de számos esetben csak részleteket emeltem ki, az elemzés és a szövegértés könnyítése végett. A töredékek közlése a „direkt” módon kikövetkeztethető eredeti poszeidónioszi tanok hiteles argumentálását is célozzák, mintegy annak bizonyítékaként, hogy Poszeidónioszt valóban a legtehetségesebb és legfelkészültebb sztoikusként kell számon tartanunk. Az elemzések esetében elsősorban saját olvasatomat tettem közzé természetesen reflektálva a korábbi kutatási eredményekre, elsősorban K. Reinhradt, L. Edelstein és I. G. Kidd értelmezéseire; a szenvedélyelmélet kapcsán a fentiekhez csatoltam még J. M. Cooper, Ch. Gill és R. Sorabji eredményeit is. Poszeidóniosz filozófiájának értékelésével új olvasatra is kísérletet tettem a többi között Poszeidóniosz metafizikája, princípiumtana, szenvedélyelmélete, axiomatikus deduktív logikája, valamint filozófiájának holisztikus szemlélete esetében. Munkám során mindvégig szem előtt tartottam, hogy Poszeidóniosz filozófiájának teljes körű rekonstruálására és újraértékelésre vállalkoztam.