

Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK
Történelemtudományi Doktori Iskola
Eszmetörténeti Műhely

Mohay Gergely

Panaitiosz hatása Polübiosz történetírására

Doktori (Phd) értekezés

2010

A doktori iskola és az Eszmetörténeti műhely vezetője: Dr. Fröhlich Ida DSc.

Témavezető: Dr. Kovács Péter DSc. egyetemi docens

TARTALOMJEGYZÉK

I. BEVEZETÉS	5
1. A vizsgálat tárgya	5
2. A probléma tárgyalása a szakirodalomban és a vizsgálat nehézségei	7
3. A vizsgálat konkrét területeinek meghatározása és a vizsgálat módszere	9
4. A dolgozat gondolatmenete és az egyes fejezetekben alkalmazott kutatási módszerek.....	11
II. PANAITIOSZ ÉLETE ÉS ETIKAI TANÍTÁSA	15
1. Életének főbb dátumai, eseményei	15
2. Kapcsolata Polübiosszal.....	18
3. Művei	20
4. Tanítása	21
1. Életének főbb dátumai, eseményei	27
2. Kapcsolata Panaitiosszal.....	31
3. Művének keletkezési ideje	32
4. Polübiosz forrásairól	34
5. Polübiosz filozófiai műveltsége	35
a) Filozófiai stúdiumai.....	36
b) Platón és az Akadémia csekély hatása Polübioszra	37
c) Arisztotelész filozófiáját alig ismerte Polübiosz	39
d) Számos sztoikus gondolat jelenik meg Polübiosznál.....	40
e) Panaitiosz hatása Polübioszra a szakirodalom szerint.....	42
f) Polübiosz forrásai az államformák körforgásának (<i>ἀνακύκλωσις</i>) elméletéhez. 43	
g) Polübiosz forrásai a kevert alkotmány teóriájához	45
h) Összegzés	46
IV. IMPERIUM IUSTUM	48
1. Panaitiosz elmélete.....	48
2. A panaitioszi elmélet Polübiosznál.....	57
a) A panaitioszi elmélet elemeinek megjelenése Polübiosznál	59
b) Az elmélet Rómára alkalmazása I.: Róma kiválóbb mint a többi állam.....	63
c) Az elmélet Rómára alkalmazása II.: Az alattvalóknak is hasznos Róma uralma	65
3. Összegzés	68

V. A ΜΕΓΑΛΟΨΥΧΙΑ FOGALMA.....	70
1. A μεγαλοψυχία jelentésárnyalatai a köznyelvben.....	70
a) Bökezűség, jótékonyág, nagyvonalúság	71
b) Dicsőségre, megbecsültségre törekvés és a szégyen el nem viselése (amihez bátorságra, hősiességre, katonai kiválóságra van szükség)	71
c) Öntudat, büszkeség, emelkedettség.....	72
d) Nagy tettek végrehajtására való képesség vagy ezekre való elhivatottság (és ezért minden áldozatra késznek lenni)	73
2. A μεγαλοψυχία jelentésárnyalatai a filozófiai irodalomban	74
a) Arisztotelész <i>μεγαλοψυχία</i> -fogalma.....	75
b) A korai Sztoa <i>μεγαλοψυχία</i> -fogalma	77
c) Panaitiosz <i>μεγαλοψυχία</i> -fogalma	78
d) Az egyes <i>μεγαλοψυχία</i> -felfogások különbségei.....	80
3. A μεγαλοψυχία fogalma Polübiosznál.....	82
4. Összegzés	88
VI. ΤΟ ΠΡΕΠΟΝ.....	89
1. Az illendőség (τὸ πρέπον/decorum) koncepciója Panaitiosznál	89
a) A <i>πρέπον</i> /decorum kettős jelentése	89
b) Az emberek véleményét figyelembe kell venni	93
2. Az illendőség (τὸ πρέπον/decorum) koncepciója Polübiosznál	95
a) Az erények elismerést váltanak ki, így hasznot jelentenek	95
b) A mértékletesség erénye harmonikus egyéniséget jelent és elismerést vált ki	97
c) A <i>πρέπον</i> és a <i>καλόν</i> összetartozik.....	98
d) A <i>πρέπον</i> összeköti a <i>καλόν</i> -t és a <i>συμφέρον</i> -t: <i>ἔπαινος</i> -t vált ki	101
3. Összegzés	103
VII. AZ ÉRZELMEK MEGJELENÍTÉSE POLÜBIOSZNÁL	104
1. Az érzelmek a filozófiai irodalomban	105
a) Platón.....	105
b) Arisztotelész.....	107
c) Epikureizmus.....	111
d) Korai Sztoa.....	114
e) Panaitiosz.....	118

f) Összevetés.....	121
2. Polübiosz.....	123
a) Az érzelmek messzemenően negatív megítélést kapnak.....	124
b) Az érzelmek az értelem helytelen mozgásai – meg kell tőlük szabadulni.....	127
c) A testi vágyakkal szembeni helyes magatartás	130
d) Mértéktartás a jó- és balsorsban a szerencse forgandósága miatt	133
3. Összegzés	135
VIII. ÖSSZEGZÉS	137
1. Panaitiosz filozófiájának rekonstruálása	137
2. Polübiosz művére vonatkozó megállapítások	137
IX. IRODALOMJEGYZÉK.....	142
1. Források	142
2. Szakirodalom	144
TÉRKÉP A SZÖVEGBEN SZEREPLŐ FÖLDRAJZI NEVEKKEL.....	151
ÖSSZEFOGLALÓ	153
SUMMARY	154

I. BEVEZETÉS

1. A vizsgálat tárgya

Hannibál legyőzése után, a Kr. e. II. század folyamán Róma Hispániában, Afrikában, Hellaszban, Makedóniában valamint Kis-Ázsiában háborúzott, és a Földközi-tenger térségének legerősebb államává vált.¹ Győzelmeit és hódításait elsősorban katonai és államszervezeti fölényének köszönhette, kulturális tekintetben viszont elmaradt a függésbe vont keleti területekkel szemben. Ennek az elmaradásnak a leküzdéséért sokat tettek azok a görög művészek és tudósok, akik nagy számban jöttek a világ új fővárosába.

A doktori értekezés a korszak két talán legkiemelkedőbb görög szerzőjével foglalkozik. Egyikük a rhodoszi Panaitiosz, a sztoikus filozófia középső korszakának úttörő képviselője, akinek a munkássága fordulópontot jelentett a Sztoa történetében. Egyrészt elvetette azokat a nézeteket, melyek életidegennek tűntek, melyek miatt támadások érték az iskolát, és akadályozták a sztoikus tanítás szélesebb körű (mindenek előtt római) elfogadását. Másrészt, míg a korai Sztoa az egyetemes természetre és a bölcsre való hivatkozás révén erős társadalomkritikával lépett fel, és megkérdőjelezte a társadalmi-politikai konvenciókat, Panaitiosz az ideális helyett az aktuálisra koncentrált, a bölcs helyett az átlagemberrel foglalkozott, és kritika helyett a fennálló társadalmi (és politikai) berendezkedést igazolta. Újrdefiniálta a tulajdonképpeni közösségi erény, az igazságosság fogalmát, és elvetette a korai Sztoának a mindennapi szemlélettől távolálló lélek- és boldogság-felfogását, valamint az érzelemmentesség eszményét. Panaitiosz előmozdította általában is a filozófia római meggyökereztetését, de újításai azzal a következménnyel is jártak, hogy a hellenisztikus filozófiai iskolák közül a Sztoa vált Rómában a legnépszerűbb filozófiai irányzattá.

A doktori értekezés másik vizsgált szerzője a megalopoliszi Polübiosz, aki a Római Birodalom III. század végi és II. századi nagyarányú terjeszkedésének lefolyásáról és a terjeszkedés okairól ír. Az a kérdés foglalkoztatja, hogyan történt a Földközi-tenger meghódítása és minek köszönhető a siker. Válasza szerint Róma alkotmánya tette lehetővé,

¹ A dolgozatban előforduló és a korszak történelmében, illetve Panaitiosz vagy Polübiosz életében fontosabb szerepet játszó helyszínek neveit a dolgozat végén elhelyezett két térképen tüntettem fel.

hogyan tudott építeni: ezzel azonban nemcsak Róma államformájára gondolt Polübiosz, hanem törvényeire, szokásaira, politikai, vallási, erkölcsi és nevelési hagyományaira, katonai szervezetére. Polübiosz volt az első, aki a görögökre jellemző tudományos rendszerességgel vizsgálta a római alkotmányt és annak az állam sikerességére gyakorolt hatását. Bár ez a kérdés áll figyelme középpontjában, művében számos kitérőt tesz politikai, etikai, historiográfiai és egyéb szaktudományi témákban.

Több szempontból is jogos annak feltételezése, hogy a Kr. e. II. századi Róma eszmetörténete szempontjából legjelentősebb két görög gondolkodó hasonló világszemléleti alapokon állt, és számos etikai, illetve politikai kérdéssel hasonlóképpen gondolkodott. Ezt a feltételezést már az életükről való ismereteink is indokolják. Mindketten olyan görög állam polgárai voltak, melyet az ő életükben (a harmadik makedón háború után) fosztott meg tényleges önállóságától Róma. Mindkettejük családja fontos politikai szerepet játszott hazájukban. Polübiosz és Panaitiosz is több évet töltött Rómában, még hozzá ugyanabban a körben, a kor legkiemelkedőbb politikusa és hadvezére, Scipio Aemilianus mellett, akinek a barátai voltak. Továbbá az ő kíséretében mindketten voltak jelen olyan eseményeknél (teljes bizonyossággal Polübiosz Karthágó ostrománál, Panaitiosz Scipio keleti diplomáciai körútján, de könnyen elképzelhető, hogy más eseményeknél is), melyek a korszak történelmét döntően meghatározták, és azokat valószínűleg hasonló, Scipioétól jelentősen nem különböző szemzőből nézve ítélték meg. Így hasonló tapasztalataiknak, életútjuknak és kapcsolataiknak köszönhetően – legalábbis nagy vonalakban – hasonló lehetett politikai állásfoglalásuk, a kor legfontosabb, Rómát érintő politikai kérdéseikhez való viszonyuk. A Római Birodalom nagyarányú térhódítása mindkettejük számára olyan meghatározó tapasztalat volt, ami alapvetően megváltoztatta saját tudományterületükkel kapcsolatos nézeteiket is. Polübiosz Róma térhódítása miatt látja szükségesnek egyetemes történelmi művet írni, és Róma sikerének okát kutatni. Panaitiosz pedig részben ezért ír egy új etikai kódexet, melyben a harmadik századi, az individuumot szem előtt tartó etikai rendszerek után az egyént újra egy állami közösség tagjaként értelmezi. Az is a párhuzamok közé sorolható, hogy jóllehet különböző műfajban alkottak, mégis mind a ketten elsősorban a görög vezető réteg nevelése céljából írták fő művüket, de nyilvánvalóan szem előtt tartották, hogy lesznek római olvasóik is. Hasonló etikai-politikai nézeteiket valószínűsítik még azok az ókori szerzőknél olvasható megjegyzések is, melyek – bár határozatlanul – kettejük kapcsolatát támasztják alá.

Dolgozatomban azt igyekszem megvizsgálni, hogy kimutatható-e párhuzam kettejük gondolkodásában etikai és politikai kérdésekben. Arra a kérdésre keresek választ, hogy

fellelhetők-e a Panaitiosz által megújított sztoikus filozófia gondolatai Polübiosz művében. Panaitiosz nézeteiből kiindulva vizsgálom tehát meg Polübiosz művét, ami nem jelenti azt, hogy csak Panaitiosz hathatott Polübioszra. Az írásaik jellege és a ránk maradt művek terjedelme indokolja ezt az eljárást. Panaitiosz töredékei ugyanis hozzávetőlegesen a huszadát teszik ki a Polübiosztól olvasható szövegmenységnek. Másfelől pedig Polübiosz egy moralizáló történetíró, akinél bőségesen található etikai-politikai tartalmú kitérők vagy megjegyzések, Panaitiosznak a töredékeiből viszont még az ő etikai rendszere is csak nehezen építhető fel. Nála a történetíró hatását kimutatni sokkal nehezebb feladat lenne, mint fordítva.

2. A probléma tárgyalása a szakirodalomban és a vizsgálat nehézségei

Azt a kérdést, hogy mely filozófusok vagy iskolák és milyen mértékben alakították Polübiosz szemléletét, a Polübiosszal foglalkozó szakirodalom is jelentősnek tekinti a történetíró művének helyes értelmezése szempontjából. A XIX. század végén és a XX. század elején Rudolf Hirzel (Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften I–III. Leipzig 1877–1883) és Rudolf von Scala (Die Studien des Polybios. Verlag von W. Kohlhammer Stuttgart 1890) foglalkoztak a legrészletesebben ezzel a kérdéssel. Mind a ketten arra a következtetésre jutottak, hogy Polübioszra nagyon jelentős hatást gyakorolt Panaitiosz etikai rendszere, és ezt a hatást mindenekelőtt a következő témákban vélik felfedezni a megalopoliszi történetíró művében: a jóslás elutasítása, a *τέλος* és a *σκοπός* megkülönböztetése, a *τύχη*-fogalma, a népek jogának koncepciója, az államelméleten belül elsősorban az *ἀνακύκλωσις* teóriája és végül a lélek halandóságának feltételezése. Azonban a panaitioszi gondolatok mellett Hirzel és von Scala a korai Sztoa jelentős hatását is megállapítják Polübiosz művében, és mind a ketten úgy gondolják, hogy a korai Sztoa nézeteit is Panaitiosz közvetítette Polübiosz számára.

A XX. század második felében írt, Polübiosszal foglalkozó művek természetesen nem kerülhették meg a Polübiosz filozófiai jártasságát firtató kérdést, de kimerítően, rendszerezetten kifejtve nem tárgyalták. Hirzel és von Scala nézeteit idézi az újabb szakirodalom is, de megállapításaiknak egy jelentős részét nem tartja kellően megalapozottnak. Ezekben a munkákban a Polübioszt esetlegesen ért panaitioszi hatásra

inkább csak egyes polübioszi szövegrészekhez fűzött magyarázatokban, egy-egy rövidebb megjegyzésben találhatunk utalást. Ezzel a kérdéssel tehát érdemben nem foglalkozik az utóbbi évtized szakirodalma, aminek az okát valószínűleg abban kell keresnünk, hogy alig lehet bármit is ezzel kapcsolatban kellő bizonyossággal kijelenteni, és talán az a hozzáállás érvényesül, hogy leghelyesebb akkor inkább semmit sem mondani ebben a témában. Mind a két szerző etikai nézeteivel kapcsolatban sok a bizonytalanság. Panaitiosznál ez elsősorban abból következik, hogy tőle egy mű sem maradt ránk, hanem csak más szerzők – leginkább Cicero, tehát latin nyelvű – idézeteiből ismerjük gondolatait. Ezeknek a töredékeknek az azonosítása ráadásul mindannyiszor problémás, amikor nem szerepel Panaitiosz neve a szövegben, hanem a fragmentumot közlő műtől kell a panaitioszi gondolatot elkülöníteni. Ugyanakkor problémát okozhatnak a filozófus nevét megadó töredékek is, mert sokszor kétes a tanúbizonyosságuk, illetve van olyan fragmentum (az első), amely nagyon töredékes és sok helyen nem olvasható. Ami a Polübiosz etikai gondolkodására vonatkozó kételyeket illeti, ezek részint ugyancsak a mű töredékes voltából fakadnak: hozzávetőlegesen az eredeti mű 1/3-a olvasható számunkra. Problémát jelent továbbá, hogy a különböző etikai gondolatok rövidebb-hosszabb kitérők formájában szétszórva találhatók a műben, rendszeres kifejtésük (természetesen) nincs. A mű ráadásul évtizedekig készült, így részint Polübiosz gondolkodásának fejlődése miatt, részint ettől függetlenül vannak egymással nehezen összeegyeztethető nézetek, amelyeknek a műben való előfordulása – részben a későbbi betoldások miatt – nem követ semmilyen fejlődési irányt.

Tehát egy sok kételyt tartalmazó etikai rendszert kell egy ugyancsak sok bizonytalanságot tartalmazó rendszerrel összevetni: nyilvánvalóan az eredményt csak korlátozottan lehet további következtetésekre felhasználni. Viszont a téma jelentősége és érdekessége nem engedheti, hogy ezek a kételyek elriasszák a kutatót: valamilyen álláspont kialakítására szükség van. Az ebben az esetben követendő módszer az lehet, amit Hirzel és von Scala is alkalmazott, még ha ők nem is jutottak meggyőző eredményre ilyen módon. A panaitioszinak tekinthető gondolatok tisztázása után minél több nézetével vagy gondolatkörével kapcsolatban meg kell vizsgálni, hogy van-e párhuzama Polübiosznál: az eredmények, melyek a valószínűségnek esetleg csak alacsonyabb fokán állnak, összegezve, ha azonos irányba mutatnak, akkor egymás valószínűségét erősítik. Hirzel és von Scala vizsgálatainak eredményeit ma már azért nem fogadják el, mert részint olyan nézeteket tulajdonítottak Panaitiosznak, melyeket jelenleg elvitatnak tőle (pl. az *ἀνακύκλωσις* teóriája vagy a népek jogának – illetve a háború és béke jogának – koncepciója), részint

pedig egyes nézeteknek Polübiosznál történt felmutatása során eljárásuk nem volt kellően megalapozott.

A probléma népszerűtlenségének – a számos bizonytalanság mellett – az lehet a másik oka, hogy vannak, akik eleve elvetik annak lehetőségét, hogy a körülbelül tizenöt évvel fiatalabb filozófus etikai rendszere komolyabban érdekelhette az – e vélemény szerint – gyakorlatias gondolkodású, rendszerezésre vagy filozófusi elmélyülésre kevésbé hajlamos, hiányos műveltségű történetírót. Ezzel a véleménnyel szemben egyrészt a források tanúbizonyosságára hivatkozhatunk, miszerint Polübiosz és Panaitiosz egyaránt barátai voltak Scipio Aemilianusnak, és gyakran folytattak eszmecserét politikai és államelméleti kérdésekről.² Másrészt Polübiosz filozófiai ismereteinek vizsgálata alapján egyértelműen kijelenthető, hogy a történetíró ismerte Platón, az Akadémia és néhány peripatetikus filozófus tanítását legalább néhány kérdéskörben, a sztoikus etika nézetei, fogalmai pedig rendszeresen megjelennek a műben. Ez kellőképpen bizonyítja filozófiai érdeklődését, legalábbis a politika, a gyakorlati etika területén, tehát éppen ott, ahol Panaitiosz munkássága is folyt. Emellett hivatkozhatunk a hatodik könyv egészére, a moralizáló kitérőkre és az erős tanító célzatra a műben, ami ugyancsak etikai érdeklődést árul el.

3. A vizsgálat konkrét területeinek meghatározása és a vizsgálat módszere

A fentiek értelmében úgy gondolom, hogy lehetséges és szükséges egy hasonló vizsgálatot lefolytatni, mint amelyet Hirzel és von Scala végzett. Azonban az ő munkáiktól eltérően a dolgozatom eleve arra a hatásra koncentrál, amely Panaitiosz részéről érhetette Polübioszt. A vizsgálat már csak azért is indokolt, mert Hirzel és von Scala munkái több mint száz évvel ezelőtt születtek, és azóta jelentősen módosultak és mélyültek Panaitiosz nézeteiről való ismereteink. Emellett Hirzel és von Scala másik hiányossága, úgymint az elhamarkodott, kellően nem megalapozott véleményalkotásuk miatt is indokolt újra tanulmányozni a kérdést.

Számunkra elsősorban azért lehetséges, hogy Panaitiosz filozófiájára vonatkozóan hitelesebb képből induljunk ki, mint azt a több mint száz évvel ezelőtti munkák tehetnék,

² GÄRTNER (1981, 97) a korkülönbségre hivatkozó érv ellenében Aiszkhülosz példáját hozza, aki a nála 30 évvel fiatalabb Szophoklész hatására vezette be drámáiban a harmadik színész alkalmazását.

mert a számos fragmentum-gyűjteménynek, kommentárnak és monográfiának köszönhetően megbízhatóbb módon tudjuk megkülönböztetni a Panaitiosznak tulajdonítható töredékeket. A Panaitiosz-szövegek azonosításához elsősorban Alesse munkáját vettem alapul: Panezio di Rodi. Testimonianze. Edizione, traduzione e commento a cura di F. Alesse. Bibliopolis 1997. Amennyiben az adott szövegrészt van Straaten (Panaetii Rhodii fragmenta. Collegit tertioque edidit M. van Straaten, Philosophia Antiqua 5, Leiden 1962) is felvette a Panaitiosz-kiadásába, akkor az általa adott fragmentum-számot is feltüntettem. A panaitioszinak tekinthető szövegek meghatározásában sokszor mindkét gyűjteménytől eltérő szempontokat érvényesít Dyck (Dyck, A. R.: A Commentary on Cicero, De officiis. Univ. of Michigan Pr. Ann Arbor 1999) és Lefèvre (Lefèvre, E.: Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre: vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch. Historia. Einzelschriften 150. Stuttgart 2001): egyes helyeken az ő eredményeiket követtem.

Panaitiosz etikájának rekonstruálása után azt vizsgáltam a *TLG (Thesaurus Linguae Graecae)* és a *Polübiosz-Lexikon (Polybios-Lexikon, Band I-III. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1956-2002)* segítségével, hogy az egyes nézeteihez kapcsolódó kulcsfogalmak közül melyek jelennek meg Polübiosz művében. Elsősorban a következő, Panaitiosz rendszerében fontos szerepet játszó fogalmak mutatkoztak Polübiosznál vizsgálatra érdemesnek: *μεγαλοψυχία/μεγαλόψυχος, πρέπον, ἔπαινος, ψυχή, σώφρων/σωφροσύνη, εὐκαιρία*, valamint az érzelmeket kifejező különböző fogalmak: *θυμός, ὀργίζεσθαι/ὀργή, λύπη, ἄλγος, ἀλγηδών, ἐπιθυμία/ἐπιθυμεῖν, ἡδονή, ὀργή*. Az ezeket a kifejezéseket tartalmazó szövegrészek elemzésével igyekeztem eldönteni, hogy kimutatható-e hasonlóság a két szerző fogalomhasználatában. A vizsgálandó témakörök meghatározásánál azonban természetesen figyelembe vettem a szakirodalomban felmerült kérdésköröket és a Polübiosznál szembeszökően sztoikus hatást sejtető helyeket, témákat. Ami a dolgozatban magyarul közölt forrásrészleteket illeti, ezek a saját fordításaim, kivéve ahol ezt külön feltüntettem.

Mindezek alapján négy nagyobb témakörben látszott ígéretesnek a vizsgálat. Az elsőben, mely az *Imperium iustum* címet viseli, egy viszonylag népszerű témát vizsgállok. A másik három témakörtől eltérően itt nemcsak az szorult bizonyításra, hogy Polübiosznál jelen van az elmélet, hanem az is, hogy Panaitiosznak kell tulajdonítanunk a megfogalmazását. Ennek az elméletnek a problémájával ugyanis gyakran lehet a

szakirodalomban találkozni, még hozzá a korábbi írásokban úgy mint egyértelműen Panaitiosz elméletével, az utóbbi évtizedekben pedig inkább az ezt vitató álláspont kap hangot. Ezért ezeknek az álláspontoknak a felülvizsgálata is szükséges volt.

A következő vizsgálatra az adott okot, hogy a *μεγαλοψυχία* (hozzávetőlegesen: emberi vagy lelki nagyság) erényének Panaitiosz etikai rendszerében jóval jelentősebb szerepe lett, mint a korai Sztoában volt, és tartalma is markánsan módosult a korábbi *μεγαλοψυχία*-felfogásokhoz képest. Polübiosznál pedig már alaposabb vizsgálat nélkül is feltűnt, hogy jóval többször fordul elő ez a fogalom, mint az őt megelőző nem-filozófiai irodalomban, és megjelenik az a jelentés, ami Polübiosz előtt csak a filozófiai irodalomban volt jellemző: mértékletesség a jó- és balsorssal szemben.

A harmadik témakört az „illendőség” (*πρέπον*) panaitioszi koncepciója jelenti, amelynek értelmében az erkölcsi jó megjelenik a külső szemlélőnek és ennek köszönhetően az emberekben elismerést vált ki. Az ide kapcsolódó gondolatok Panaitiosz jelentős újításait jelentik, és ezért azt lehetett remélni, hogy a *πρέπον* polübioszi használatáról eldönthető lesz, hogy hasonló értelmű-e, mint Panaitiosznál.

Az érzelmek megjelenítésének vizsgálatára az adott okot, hogy már felületes olvasás során is feltűnik, hogy Polübiosz az érzelmek által vezérelt emberről mindig elítélően ír, az érzelmek jóformán soha sem kapnak pozitív szerepet nála. Ezért feltételezhetőnek tűnt egyrészt, hogy a történetírónak markáns és következetes képe van az érzelmekről, másrészt, hogy ez a kép eltér a mindennapi felfogástól és valamely filozófiai irányzat elméletével rokonítható. Ebben az esetben tehát a vizsgálat Polübiosz művének egy feltűnő vonásából indult ki, és azt igyekezett megállapítani, hogy megfeleltethető-e Polübiosz szemlélete valamelyik filozófus vagy filozófiai irányzat látásmódjának.

4. A dolgozat gondolatmenete és az egyes fejezetekben alkalmazott kutatási módszerek

A dolgozat lényegi része hat nagyobb fejezetből áll. Az elsőben bemutatásra kerülnek Panaitiosz életének legfontosabb epizódjai – arra koncentrálva, hogy olyan időszakokat jelölhessünk meg, amikor valószínűsíthető a Polübiosszal való személyes kapcsolata. Továbbá életének azokat az eseményeit, adottságait mutatom be, melyek

jelentős hatással lehettek gondolkodására. Műveinek számbavétele után etikai rendszerének főbb összefüggéseit vázolom. A sztoikus tanítás megreformálásában Panaitiosz újításainak négy alappillérét különböztetem meg: a külső javak bevonását a valódi javak közé, az egységes, racionális lélek helyett két lelki képesség megkülönböztetését, az erények újradefiniálását és azt a nézetet, hogy az erkölcsi jó az érzékszervek számára is megnyilvánul. Ezekben a kérdéskörökben állást foglaltam a szakirodalom egymásnak ellentmondó érveire vonatkozóan, majd felvázoltam e gondolatkörök összefüggéseit.

A következő (III.) fejezet Polübiosz életútjának bemutatásával kezdődik. Ezután olyan időszakot próbálok megjelölni, amikor elképzelhető Panaitiosz és Polübiosz rendszeres eszmecserekre alkalmas együttléte. A Polübiosz munkájának keletkezési és publikálási idejére vonatkozó szakirodalmi álláspontok ismertetésének az a célja, hogy megállapítható legyen, a mű melyik részeiben feltételezhető Panaitiosz hatása. Polübiosz filozófiai műveltségének, és a munkájában megjelenő filozófiai gondolatoknak az áttekintése két módon történik. Egyrészt a műben különböző filozófusoktól – a nevük említése mellett – idézett gondolatokat veszem számba: célom annak legalább hozzávetőleges megállapítása, hogy az idézett szerzőket mennyire ismerhette Polübiosz, illetve hogy milyen véleménnyel volt filozófiai rendszerükről. Másrészt a szakirodalom álláspontjait ismertetem a kérdéssel kapcsolatban. E fejezet célja annak megállapítása, hogy milyen mélységű volt Polübiosz filozófiai érdeklődése, és milyen területeken nyilvánult meg.

A IV. fejezet témája a Római Birodalom igazságosságát bizonyító elmélet. A Kr. e. II. században Róma vezető rétege szükségesnek érezte egy olyan ideológia megfogalmazását, mely igazolta a meghódítottak előtt a Római Birodalom létét. Ezt az elméletet a kutatók egy része szerint Panaitiosz dolgozta ki, és lényege a következőkben összegezhető: akkor igazságos egy állam uralma más államok felett, hogyha ez a viszony az alávetett állam érdekét is szolgálja, ez pedig akkor lehetséges, hogyha az uralkodó állam kiválóbb, és az alávetetteket jobbra teszi, jobb irányba vezeti, mintha ők önmagukat irányítanák. A fejezet első részében amellet hozok fel érveket, hogy ezt az elméletet Panaitiosznak kell tulajdonítanunk. Ez úgy történik, hogy a Cicero *De re publica*-jából ismert teóriát összevetem az általánosan elismert Panaitiosz-töredékekkel, és azt bizonyítom, hogy a töredékekből ismert Panaitioszi nézetek összhangba hozhatók az elmélettel, sőt nagyon valószínűvé teszik, hogy Panaitiosz fogalmazta meg azt. Ezután Polübiosztól vett szövegrészek elemzésével amellet érvelek, hogy Polübiosz az elméletet ismerte, és a Római Birodalom valamint a meghódított államok viszonyára alkalmazta is.

Az elmélet összefüggően kifejtve nem található meg Polübiosz művében, ezért az volt a cél, hogy amennyiben lehetséges, az elmélet legfontosabb elemeit mutassuk fel. Ennek érdekében először is azt támasztom alá szöveghelyekkel, hogy a panaitioszi elmélet alapját jelentő nézetek közül a legfontosabbak jelen vannak Polübiosznál: az objektív és abszolút igazságosság létezésének feltételezése, ennek egybeesése a hasznossággal, amihez a valódi és a látszólagos haszon megkülönböztetése kapcsolódik, ezenkívül a körülmények figyelembevételének tanítása (mely szerint nem mindig ugyanaz a helyes magatartás mindig mindenki számára). Ezután azt igazolom, hogy Polübiosz meg volt győződve a római államnak és polgárságnak a többi államhoz viszonyított felsőbbségéről, végül pedig hogy a Római Birodalom fennállását hasznosnak tartotta az alávetett államok szempontjából is.

Az V. fejezet a *μεγαλοψυχία* erényével foglalkozik. Ez az erény jelentős helyet foglal el több görög és római etikai rendszerben, valamint az antik közgondolkodásban is. A fogalom hozzávetőleg emberi, lelki nagyságot jelent, a konkrét tartalma azonban minden korszakban és minden szerzőnél más és más. E fejezet azt igyekszik valószínűsíteni, hogy Polübiosz művében a *μεγαλοψυχία* (illetve a *μεγαλόψυχος*: az személy, akit ez az erény jellemez) többször is előfordul olyan értelemben, ahogyan azt Panaitiosz használta, azaz hogy a két szerző hasonló nézeteket vallott az emberi nagyságról. Ahhoz, hogy láthatóvá váljanak az egyes *μεγαλοψυχία*-felfogások közti különbségek, bemutatásra kerülnek a fogalom főbb megjelenési formái a kezdetektől a Kr. e. II. századig. Polübiosz művének tanulmányozása úgy történik, hogy a *μεγαλοψυχία* fogalmának 47 előfordulását vizsgálom: a szöveggörnyezet segítségével megállapítom a fogalom pontos jelentését az adott helyen. Ennek érdekében a fogalomhoz kapcsolódó mellékértelmet kell meghatározni, illetve azt hogy milyen más fogalmak, nézetek jelennek meg együtt a *μεγαλοψυχία*-val.

A VI. fejezet először összegzi a *πρέπον* koncepcióját Panaitiosznál, majd azt próbálja megállapítani, hogy Polübiosznál megjelenik-e ez a gondolkör. A koncepció szerint a *πρέπον* köti össze a *καλόν*-t és a *συμφέρον*-t, azaz az erényes cselekedet, illetve jellem kiváltja a többi ember elismerését (*ἔπαινος*), ami pedig hasznot jelent: az önismeretet és ezáltal az erény megvalósítását segíti, valamint a nagy tettek végrehajtásához biztosítja az emberek támogatását. Polübiosz szövegének vizsgálata úgy történik, hogy a panaitioszi elmélet kulcsfogalmainak (elsősorban a *πρέπον*-nak, valamint az *ἔπαινος*-nak) a használatát, jelentését, mellékértelmeit próbálom feltárni a történetíró

művében. Ide kapcsolódik még a mértékletesség erényének a vizsgálata is, mert ebben az erényben nyilvánul meg leginkább a *πρέπον*.

A VII fejezet azt elemzi, hogy a történelmi szereplők érzelmeit hogyan jeleníti meg Polübiosz. Minthogy minden filozófiai irányzat sajátos, más irányzatoktól többé-kevésbé eltérő elméletet alakított ki lényegükről, jellemzőikről, ezért viszonylag nagy megbízhatósággal lehet egyes elemeket egyik vagy másik iskolának, illetve filozófusnak tulajdonítani. Ennek megfelelően a fejezet első részében nagy vonalakban áttekintem a Polübiosz korában hatást gyakorló filozófiai irányzatok érzelmeiről adott tanítását annak érdekében, hogy kirajzolódjanak főbb különbségeik. Röviden bemutatásra kerül Platón, Arisztotelész, a korai Sztoa és az epikureizmus felfogása az érzelmeiről, végül pedig összefoglalom Panaitiosz idevonatkozó nézeteit. A fejezet második részében érzelmeket megjelenítő polübioszi szövegrészeket vizsgálom meg, és a polübioszi ábrázolásmód egyes elemeit igyekszem megfeleltetni a megismert filozófiai elképzeléseknek.

II. PANAITIOSZ ÉLETE ÉS ETIKAI TANÍTÁSA

1. Életének főbb dátumai, eseményei

A következőkben először azt a kevés információt foglalom össze, amit Panaitiosz életéről tudhatunk. Bemutatásra kerülnek életének legfontosabb epizódjai – arra koncentrálva, hogy olyan időszakokat jelölhessünk meg, amikor valószínűsíthető, hogy személyes kapcsolatban állt Polübiosszal. Ezenkívül életének azokat az eseményeit, adottságait mutatom be, melyek jelentős hatással lehettek gondolkodására. Azokat a problémákat nem tárgyalom, melyek nincsenek e két kérdés valamelyikével kapcsolatban. Ezután etikájának azokat a fő vonásait ismertetem, melyek a korai Sztoa tanításához képest a legjelentősebb újítást jelentik. Az egyes gondolatköröket a későbbi fejezetekben fejtem ki részletesebben.

Panaitiosz a Rhodosz szigetén lévő Rhodosz városból származott. Elődei közt jelentős atléták és hadvezérek voltak, ami azt mutatja, hogy családja az előkelők közé tartozott.³ Ugyanezt erősítik meg a szigeten talált feliratok, melyek szerint a család tagjai több generáción keresztül tekintélyes papi hivatalokat töltöttek be.⁴ Előkelő származását bizonyítja továbbá az is, hogy az athéniak *proxeniával* és koszorúval⁵ – illetve más forrás szerint polgárjoggal⁶ – tisztelték meg, még hozzá nem mint filozófust, hanem mint előkelő Rhodoszit: ugyanis ezeket a kitüntetések még fiatalon kapta.⁷ Származásából következően számottevő vagyona is volt.⁸ Abban a fordulatban, melyet Panaitiosz gondolkodása hozott a sztoikus tanításban, a szakirodalom egyöntetűen döntő jelentőséget tulajdonít előkelő

³ Strab. XIV 13, c 655 (ALESSE frg. 4) ἄνδρες δ' ἐγένοντο (ἢ ἐν τῇ Ῥόδῳ) μνήμης ἄξιοι πολλοὶ στρατηλάται τε καὶ ἀθληταί, ὧν εἰσι καὶ οἱ Παναιτίου τοῦ φιλοσόφου πρόγονοι...

Philod. *stoicor. hist.* (PHerc. 1018) col. LV (ALESSE frg. 1, VAN STRAATEN frg. 1): Τῶ[ν εὐγεν]εστάτων ἦν...

⁴ vö. POHLENZ (1949, 420)

⁵ Philod. *stoicor. hist.* (PHerc. 1018) col. LXVIII (ALESSE frg. 1, VAN STRAATEN frg. 1): οἰ[ὸδ' ἐν Ἀθή]ναις ἐγένετο ἡ[τ]τον [τι]μώμενος, νέωι μ[έν] γὰρ ὄντι θαλλοῦ στέφ[αν]νον καὶ [π]ροξενίαν ἐκύρωσ[αν ἀ]τ[ῶι]

⁶ Plut. *comm. in Hesiod.* 65 (ALESSE frg. 10, VAN STRAATEN frg. 27): καὶ ὀρθῶς ὁ Παναίτιος, πολίτην αὐτὸν Ἀθηναίων ποιεῖσθαι σπευδόντων, εἶπε τῷ σώφρονι μίαν πόλιν ἀρκεῖν.

⁷ vö. ALESSE (1997, 153)

⁸ Philod. *stoicor. hist.* (PHerc. 1018) coll. LV–LXXVII (ALESSE frg. 1, VAN STRAATEN frg. 1.)

származásának. Míg ugyanis a korai Sztoa képviselői (akik alacsonyabb társadalmi rétegekből származtak) megkérdőjelezték a társadalmi-politikai konvenciókat, Panaitiosz kritika helyett a fennálló társadalmi (és politikai) berendezkedést igazolta, és elvetette a sztoikus rendszer cinikus elemeit. Abban is szerepe lehetett előkelő származásának, hogy művét a görög vezető réteg nevelése érdekében írta.

Családja a rhodoszi elit Róma-barát csoportjához tartozott, amit például az bizonyít, hogy apja, Nikagorász 169-ben tagja volt egy Rómába küldött követségnek, melynek az volt a feladata, hogy újítsa meg a Róma és Rhodosz közti baráti viszonyt, továbbá hogy engedélyt kérjen a *senatustól*, hogy gabonát szállíthassanak Szicíliából, végül hogy bizonyos vádak alól tisztázza a rhodosziakat.⁹ Erskine szerint Nikagorász Róma-pártiságát mutatja követté választása, mivel a követeket a *prütaniszok* választották, és Rhodosz városában feltételezhetően a Róma-barát csoport ezen a hivatalon keresztül gyakorolta hatalmát (míg a Róma-ellenesek a népgyűlésen keresztül), tehát akit a *prütaniszok* megválasztottak, az nyilván az ő emberük, azaz Róma-barát volt.¹⁰ Véleményem szerint Nikagorász Róma-barátságát illetően elegendő arra utalni, hogy amikor egy állam valamilyen kéréssel fordul Rómához, általában olyanokat küld követségbe, akik kapcsolataik, vagy legalábbis „jó hírük” révén pozitív válaszban bízhatnak.

Panaitiosz tanulmányait Rhodoszon kezdte, majd Pergamonban Kratész grammatikus tanítványa lett,¹¹ ezután Athénban a sztoikus iskolában Babiloni Diogenész¹² és Tarszoszi Antipatrosz előadásait látogatta.¹³ Azonban bizonyára nem mulasztotta el az alkalmat, hogy Karneadészt és Kritolaoszt is hallgassa.¹⁴ Fialat korától sokat utazott,¹⁵

⁹ Pol. XXVIII 2. 1–2: Ὅτι κατὰ τοὺς καιροὺς τούτους ἦλθον καὶ παρὰ Ῥοδίων πρέσβεις, ἤδη τῆς θερείας ληγούσης, Ἀγησίλοχος καὶ Νικαγόρας καὶ Νίκανδρος, τὴν τε φιλίαν ἀνανεωσόμενοι καὶ σίτου θέλοντες ἐξαγωγὴν λαβεῖν, ἅμα δὲ καὶ περὶ τῶν διαβολῶν ἀπολογησόμενοι τῶν λεγομένων κατὰ τῆς πόλεως.

Hasonlóképpen: Pol. XXVIII 16. 5–6; vö. ERSKINE (1990, 212), WALBANK (1957-1979, III. 328)

¹⁰ ERSKINE (1990, 213)

¹¹ Strab. XIV 16, c 676 (ALESSE frg. 5, VAN STRAATEN frg. 5): Ἐντεῦθεν (τι. ἐκ Μαλλοῦ) δ' ἦν Κράτης ὁ γραμματικός, οὗ φησι γενέσθαι μαθητῆς Παναίτιος.

¹² Suid. Π 184 (ALESSE frg. 8, VAN STRAATEN frg. 2): <Παναίτιος,> ὁ νεώτερος, Νικαγόρου, Ῥόδιος, φιλόσοφος Στωϊκός, Διογένους γνῶριμος, ὃς καθηγήσατο καὶ Σκηπίωνος τοῦ ἐπικληθέντος Ἀφρικανοῦ μετὰ Πολύβιον Μεγαλοπολίτην. ἐτελεύτησε δ' ἐν Ἀθήναις.

¹³ Pilod. *stoicor. hist.* (PHerc. 1018) col. LIII, 1-3 (ALESSE frg. 7, VAN STRAATEN frg. 30): διακηκόει κ[αί] διάδοχος ἐγένετο τῆς Ἀντιπάτρου σχολῆς

¹⁴ POHLENZ (1949, 421)

¹⁵ Cic. *tusc.* V 37, 107 (ALESSE frg. 12, VAN STRAATEN frg. 32): Iam vero exilium, si rerum naturam, non ignominiam nominis quaerimus, quantum tandem a perpetua peregrinatione differt? in qua aetates suas philosophi nobilissimi consumpserunt, Xenocrates Crantor Arcesilas Lacydes Aristoteles Theophrastus Zeno Cleanthes Chrysippus Antipater Carneades Clitomachus Philo Antiochus Panaetius Posidonius, innumerabiles alii, qui semel egressi numquam domum reverterunt.

hosszabb időt töltött Rómában is, de élete legnagyobb részét hosszabb-rövidebb megszakításokkal Athénban töltötte, és itt is halt meg.¹⁶ Amíg Antipatrosz volt a sztoikus iskola vezetője, Panaitiosz bevezető kurzusokat tartott, majd Antipatrosz idős kora miatt már annak halála előtt iskolavezetőként tevékenykedett.¹⁷

Életének (elsősorban születésének, halálának, keleti útjának és római tartózkodásának) dátumait azért fontos ismernünk, hogy meghatározhassuk azt az időszakot, amikor feltételezhető, hogy hosszabb időt töltött Polübiosz társaságában. Életének azonban valamennyi dátuma bizonytalan. 185 körül születethetett.¹⁸ 110 előtt sokkal nem halhatott meg, mert akkor Poszeidóniosz nem lehetett volna a tanítványa, aki 135 körül született. 109-ben¹⁹ viszont Crassus *quaestor*ként Athénban már Panaitiosz utódját, Mnészarkhoszt hallgatta és nem Panaitioszt.²⁰ Tehát vagy 110–109-ben halt meg, vagy – amint Zeller gondolja – Mnészarkhosz már Panaitiosz életében átvette az iskola vezetését, ahogyan Panaitiosz is átvette azt, amikor Antipatrosz még élt.²¹ Pohlenz és Philippon szerint Panaitiosz halála dátumának meghatározásához két másik adatot kell még felhasználni. Tudjuk, hogy *Περὶ τοῦ καθήκοντος* című műve megírása után még 30 évig élt.²² Továbbá Panaitiosz úgy ír a műben Scipioról, ami azt sugallja, hogy Scipio akkor már nem élt. Az első két könyvben ugyanis 7 utalás történik Scipio Aemilianusra, melyek mindegyike dicséretet fejez ki. Ha még élt volna Scipio, túlságos hízelgésnek hatottak volna Panaitiosz megfogalmazásai. Minthogy Scipio 129-ben halt meg, ezért a mű keletkezését röviddel ezutánra, Panaitiosz halálát pedig 30 évvel későbbre, 99-re vagy kevéssel későbbre helyezi Pohlenz és Philippon.²³ Talán a legmeggyőzőbb Alesse álláspontja, aki a 109 előtti dátum mellett érvel, szerinte ugyanis nem valószínű, hogy Mnészarkhosz már Panaitiosz életében átvette volna az iskola vezetését: erre semmilyen

¹⁶ Suid. Π 184 (ALESSE frg. 8, VAN STRAATEN frg. 2): lásd fenn.

¹⁷ Philod. *stoicor. hist.* (PHerc. 1018) col. LX (ALESSE frg. 1, VAN STRAATEN frg. 1): ...καὶ διὰ [μ]εγάλην ἔξιν ἰδιοπραγεῖν δυνάμενος οὐκ ἔκρινεν ἄλλ' ἢ [π]ροεξάγειν Ἀντιπάτρῳ, καὶ τοῦτο ποιῶν [μέ]χρι τέλους ἀμελέ[ε]τητος ἐγένετο· χρόνῳ δέ ὁ μὲν διὰ τὸ γῆρας [ἐσ]χόλαζε κατ' οἶκον [καθ]ήμενος, ὁ δὲ ἤγ[ε]ισθαι [...]

¹⁸ POHLENZ (1949, 421)

¹⁹ A 140-ben született Licinius Crassus 109-ben lehetett quaestor, mivel 107-ben volt néptribunus: Cic. *brut.* 44, 161; vö. ALESSE (1997, 160)

²⁰ Cic. *de orat.* I 11, 45 (ALESSE frg. 9, VAN STRAATEN frg. 155): (Crassus:) audivi enim summos homines, cum quaestor ex Macedonia venissem Athenas, florente Academia, ut temporibus illis ferebatur, cum eam Charmadas et Clitomachus et Aeschines obtinebant; erat etiam Metrodorus, qui cum illis una ipsum illum Carneadem diligentius audierat, hominem omnium in dicendo, ut ferebant, acerrimum et copiosissimum; vigeatque auditor Panaeti illius tui (ti. Scaevolae) Mnesarchus et Peripatetici Critolai Diodorus...

²¹ ZELLER (1990, 579)

²² Cic. *off.* III 2, 8 (ALESSE frg. 94, VAN STRAATEN frg. 35): scriptum a discipulo eius Posidonio est, triginta annis vixisse Panaetium posteaquam illos libros edidisset.

²³ PHILIPPSON (1929, 338-341), POHLENZ (1934, 125), POHLENZ (1949, 424-5), WALBANK (1965, 1)

forráshely nem utal, másrészt Panaitiosz sem lett az iskola vezetője Antipatrosz halála előtt, csupán – annak gyenge egészségi állapota miatt – helyettesítette őt.²⁴ Ez azt is jelenti, hogy Panaitiosz főműve már 139 körül, vagy néhány évvel ezelőtt, megjelent,²⁵ azaz Panaitiosznak a 140-es évek második felében már feltétlenül érett filozófusnak kellett lennie.

Panaitiosz 140-ben²⁶ elkísérte Scipio Aemilianust 138-ig tartó keleti útjára,²⁷ melyen C. Mettellus és Sp. Mummius is velük volt. Az út állomásai: Egyiptom, Szíria, Pergamon, Rhodosz, Hellasz. Az a tény, hogy tagja lett ennek a követségnek, ismét azt bizonyítja, hogy Panaitiosz a 140-es években már ismert filozófus volt, és hogy ekkor már Scipioval is ismeretségben állt.²⁸ Ismeretségük vagy C. Laelius révén született, aki akárcsak Panaitiosz, Babiloni Diogenész tanítványa volt,²⁹ vagy esetleg éppen Polübiosz hívta fel Scipio figyelmét Panaitioszra.³⁰ A 140-es években tehát már bizonyosan járt Rómában, de lehet, hogy a hosszabb római tartózkodása a 130-as évekre esett.³¹ Rómában Scipio otthonában lakott.³² Nem sokkal 128 előtt tért vissza Athénba: sokkal korábban nem hagyhatta el Rómát, mert különben a fiatalabb római barátai (pl. Rutilius Rufus 154 körül született)³³ túl fiatalok lettek volna ahhoz, hogy ténylegesen kapcsolatban álljanak vele.³⁴

2. Kapcsolata Polübiosszal

Panaitiosz római tevékenységét a Scipio-körhöz szokás kötni.³⁵ Ez a XIX. században keletkezett terminus egy állítólagos baráti társaságot jelöl, amely Scipio

²⁴ ALESSE (1997, 161)

²⁵ DYCK (1999, 21) szerint Panaitiosz műve 138/9-ben született vagy kevéssel ezután.

²⁶ WALBANK (1965, 1); ALESSE (1997, 172); ZELLER (1990, 577-8) szerint 141-ben

²⁷ Cic. *ac. pr.* II 2, 5 (ALESSE frg. 36, VAN STRAATEN frg. 23): lásd idézve a Polübiosz életét bemutató fejezetben; Plut. *mor.* 200e–201a (ALESSE frg. 37, VAN STRAATEN frg. 24), Plut. *mor.* 777a (ALESSE frg. 38, VAN STRAATEN frg. 25)

²⁸ VIMERCATI (2004, 26–7)

²⁹ Cic. *fin.* II 8, 24 (ALESSE frg. 47, VAN STRAATEN frg. 141): Nec ille, qui Diogenem Stoicum adolescens, post autem Panaetium audierat, Laelius, eo dictus est sapiens, quod non intellexeret quid suavissimum esset – nec enim sequitur, ut, cui cor sapiat, ei non sapiat palatus – , sed quia parvi id duceret. vö. ERSKINE (1990, 213)

³⁰ POHLENZ (1992, 192), VIMERCATI (2004, 26)

³¹ ZELLER (1990, 578, n.2)

³² Cic. *pro Mur.* 31, 66 (ALESSE frg. 24, VAN STRAATEN frg. 60): Huiusce modi Scipio ille fuit quem non paenitebat facere idem quod tu (ti. Cato), habere eruditissimum hominem Panaetium domi...

³³ POHLENZ (1949, 423)

³⁴ PHILIPPSON (1929, 341); de POHLENZ (1949, 423) szerint kb. 135-ig maradt Rómában

³⁵ A Scipio-köréről, valamint Panaitiosz és Scipio kapcsolatáról lásd ASTIN (1967, 294ff).

Aemilianus köré szerveződött római és görög, politikai, művészeti vagy tudományos szempontból kiemelkedő személyekből, és különösen szívügyének tartotta a görög kultúra támogatását és terjesztését. A XX. század második felében többen kétségbe vonták ennek a körnek a létezését, és inkább fikciónak, pusztán dramatikai eszköznek gondolták, melyet Cicero alkotott meg a *Laelius de amicitia*ban és a *De re publican*ban.³⁶ Mindenesetre abban bizonyosak lehetünk, hogy Panaitiosz baráti viszonyban állt az egyébként a Scipio-körhöz tartóznak mondott személyek legtöbbszörrel, így C. Laeliusszal,³⁷ C. Fanniusszal,³⁸ Q. Mucius Scaevolával,³⁹ Q. Aelius Tuberoval,⁴⁰ P. Rutilius Rufusszal⁴¹ és M. Vigelliusszal.⁴²

Több forrás tanúsítja, hogy Panaitiosz és Polübiosz közeli kapcsolatban lehettek, és hogy rendszeresen lehettek közöttük az eszmecserék. Négy forrásrészletünk van, mely egyértelműen Panaitiosz és Polübiosz közeli ismeretségéről beszél. A *Suda-lexikon*ban két helyen is az áll, hogy Panaitiosz és Polübiosz együtt tanították Scipio Aemilianust.⁴³ Cicero *De re publica*-jában azt mondja Laelius, hogy emlékszik, hogy Scipio Aemilianus gyakran vitatkozott Panaitiosszal Polübiosz jelenlétében (politikai kérdésekről).⁴⁴ Végül Velleius

³⁶ Ezt a kérdést tárgyalja részletesen STRASBURGER (1966).

³⁷ Pomp. Porph. *comm. in Hort.* I 29, 13–14 (ALESSE frg 29, VAN STRAATEN frg. 18): Panaetius Stoicus philosophus fuit praeceptor Scipionis Africani et Laelii genere Rhodius. Cic. *fin.* IV 9, 23 (ALESSE frg. 83, VAN STRAATEN frg. 113): itaque homo in primis ingenuus et gravis, dignus illa familiaritate Scipionis et Laelii, Panaetius, cum ad Q. Tuberonem de dolore patiendo scriberet...

³⁸ Cic. *brut.* 26, 101 (ALESSE frg. 50, VAN STRAATEN frg. 140): Alter autem C. Fannius M. filius, C. Laeli gener [...] Panaetium audiverat.

³⁹ Cic. *de orat.* I 17, 45 (ALESSE frg. 49, VAN STRAATEN frg. 145): (Scaevola:) Atque, cum ego praetor Rhodum venissem et cum summo illo doctore istius disciplinae Apollonio ea, quae a Panaetio acceperam, contulissem, inrisit ille quidem, ut solebat, philosophiam atque contempsit multaque non tam graviter dixit quam facete.

Cic. *de orat.* I 11, 45 (ALESSE frg. 9, VAN STRAATEN frg. 144): Vigebatque auditor Panaetii illius tui (sc. Scaevolae) Mnesarchus...

⁴⁰ Cic. *fin.* IV 9, 23 (ALESSE frg. 83, VAN STRAATEN frg. 113): lásd fenn idézve.

Cic. *ac. pr.* II 44, 135 (ALESSE frg. 89, VAN STRAATEN frg. 137): legimus omnes Crantoris veteris Academici de luctu; est enim non magnus verum aureolus et ut Tuberoni Panaetius praecipit ad verbum ediscendus libellus.

⁴¹ Cic. *brut.* 30, 113–114 (ALESSE frg. 48, VAN STRAATEN frg. 146): Multaque opera multaque industria Rutilius fuit [...] doctus vir et Graecis litteris eruditus, Panaetii auditor, prope perfectus in Stoicis.

Cic. *off.* III 2, 10 (ALESSE frg. 94, VAN STRAATEN frg. 147): Accedit eodem testis locuples Posidonius, qui etiam scribit in quadam epistola, P. Rutilium Rufum dicere solere, qui Panaetium audierat...

⁴² Cic. *de orat.* III 21, 78 (ALESSE frg. 51, VAN STRAATEN frg. 162): Quid est quod aut Sex. Pompeius aut duo Balbi aut meus amicus, qui cum Panaetio vixit, M. Vigellius de virtute hominum Stoici posint dicere, qua in disputatione ego his debeam aut vestrum quisquam concedere?

⁴³ Suid. Π 1941 (ALESSE frg. 28): <Πολύβιος> Λύκου υἱός, ἀπὸ Μεγάλης πόλεως τῆς Ἀρκαδίας, καθηγησάμενος Σκηπίωνος τοῦ Ἀφρικανοῦ, ὅτε καὶ Παναίτιος ὁ φιλόσοφος.

Suid. Π 184 (ALESSE frg.8, VAN STRAATEN frg. 2): lásd fenn idézve.

⁴⁴ Cic. *rep.* I 21, 34 (ALESSE frg. 23, VAN STRAATEN frg. 119): (Laelius Scipio Aemilianushoz:) . . . non solum ob eam causam fieri volui (hogy ti. te beszélj erről a kérdésről), quod erat aequum de re publica potissimum principem rei publicae dicere, sed etiam quod memineram persaepe te cum Panaetio disserere solitum coram Polybio, duobus Graecis vel peritissimis rerum civilium, multaque colligere ac docere, optimum longe statum civitatis esse eum, quem maiores nostri nobis reliquissent.

Paterculus azt írja, hogy Scipio állandóan maga mellett tartotta Polübioszt és Panaitioszt.⁴⁵ Számos forrásunk van továbbá egyrészt Panaitiosz és Scipio, másrészt Polübiosz és Scipio baráti kapcsolatáról, melyek a Panaitiosz és Polübiosz közti kapcsolat valószínűségét tovább erősítik.⁴⁶

3. Művei

Panaitiosznak a művei csak más szerzők idézésében maradtak ránk. Legfontosabb művét, melynek címe *A kötelességekről* (*Περὶ τοῦ καθήκοντος*), azért ismerjük, mert bár az eredeti mű elveszett, Cicero felhasználta (lefordította és némileg átdolgozta) azt a hasonló című (*De officiis*) művében.⁴⁷ Nincs egyetértés arra vonatkozólag, hogy Cicero művében mi tekinthető panaitioszi gondolatnak, és mi Ciceroé. Mindenesetre a három könyvből álló *De officiis* első két könyve viszonylag szorosan követi Panaitiosz három könyvből álló munkáját. Panaitiosz többi írásáról alig tudunk valamit, legfeljebb egy-egy rövid fragmentum tájékoztat róluk. A *Περὶ τῶν αἰρέσεων*-ban⁴⁸ valószínűleg az egyes filozófiai iskolákat és filozófusokat, azok életét és tanításait mutatta be, méghozzá a hagyomány kritikus vizsgálata alapján.⁴⁹ Talán volt egy *Περὶ πολιτείας* című műve,⁵⁰

⁴⁵ Vell. Paterc. I 13, 3 (ALESSE frg. 27, VAN STRAATEN frg. 15): Scipio tam elegans liberalium studiorum omnisque doctrinae et auctor et admirator fuit, ut Polybium Panaetiumque, praecellentes ingenio uiros, domi militiaeque secum habuerit. ERSKINE (1990, 213-4) szerint ez a mondat talán csak annyit jelent, hogy Polübiosz ott volt Karthágó bevételekor, Panaitiosz pedig a keleti útra kísérte el Scipiot.

⁴⁶ Panaitiosz és Scipio kapcsolatát igazoló helyek: Cic. *tusc.* I 33, 81 (ALESSE frg. 21, VAN STRAATEN frg. 11), Cic. *resp.* I 10, 15 (ALESSE frg. 22, VAN STRAATEN frg. 77), Cic. *pro Mur.* 31, 66 (ALESSE frg. 24, VAN STRAATEN frg. 60), Cic. *epist. ad Att* IX 12, 2 (ALESSE frg. 25, VAN STRAATEN frg. 14), Cic. *off.* II 22, 76 (ALESSE frg. 26, VAN STRAATEN frg. 13), Pomp. Porph. *comm. in Horat.* I 29, 13–14 (ALESSE frg. 29, VAN STRAATEN frg. 18), Epigrammata Bobiensia *sulp. fab.* 45–46 (ALESSE frg. 30, VAN STRAATEN frg. 15), Plut. *mor.* 814c–d (ALESSE frg. 31, VAN STRAATEN frg. 16), Aul. Gell. *noct. att.* XVII 21, 1 (ALESSE frg. 32, VAN STRAATEN frg. 17), Symmach. *epist.* I 20, 2 (ALESSE frg. 33, VAN STRAATEN frg. 20), Themist. *orat.* 34, 8 (ALESSE frg. 34, VAN STRAATEN frg. 22), Symmach. *laud. in Grat.* 7 (ALESSE frg. 35, VAN STRAATEN frg. 19), Cic. *ar. pr.* II 2, 5 (ALESSE frg. 36, VAN STRAATEN frg. 23), Plut. *mor.* 200e–201a (ALESSE frg. 37, VAN STRAATEN frg. 24), Plut. *mor.* 777a (ALESSE frg. 38, VAN STRAATEN frg. 25).

Polübiosz és Scipio kapcsolatát igazoló Polübioszi helyek: XXXI 23. 3–25, 1; XXXVIII 21–22; Diod. XXXI 26. 5, Plut. *mor.* 659f, Ps. Plut. *mor.* 199f.

⁴⁷ Cic. *off.* II 2, 7 (ALESSE frg. 94, VAN STRAATEN frg. 35): Panaetius igitur, qui sine controversia de officiis accuratissime disputavit quemque nos correctione quadam adhibita potissimum secuti sumus...

⁴⁸ Diog. Laert. II 87 (ALESSE frg. 141, VAN STRAATEN frg. 49): καθά φησι Παναίτιος ἐν τῷ Περὶ τῶν αἰρέσεων...

⁴⁹ PHILIPPSON (1929, 342–353)

⁵⁰ vö. ALESSE (1997, 153)

és nem kizárt, hogy emellett még egy politikai írása volt a tisztségviselőkről.⁵¹ Biztosra vehetjük viszont másik két művének a létezését: a *Περὶ εὐθυμίας*-ét⁵² és a *Περὶ πρόνοιας*-ét.⁵³ Írt valószínűleg egy levelet Tuberohoz a fájdalom elviseléséről,⁵⁴ és egy művet *Περὶ Σωκράτους*⁵⁵ címmel is.

4. Tanítása

Panaitiosz újító gondolatai fordulópontot hoztak a sztoikus etika történetében, ezért az ő munkásságától kezdődően – Schmekel követve⁵⁶ – egy új korszakról, a középső Sztoáról szokás beszélni. Ennek a fejezetnek a további részében Panaitiosz újítást jelentő gondolatainak összefüggéseit mutatom be. Egyes témákat a későbbi fejezetekben tárgyalok részletesebben.⁵⁷

Abban, hogy a sztoikus tanítás új irányt vett, jelentős szerepe volt az akadémikus filozófus, Karneadész támadásainak, aki elsősorban a sztoikus okosság- és igazságosság-fogalom tarthatatlanságára irányította rá a figyelmet. Az Akadémia részéről megfogalmazott bírálat mellett bizonyára egy olyan igény is jelentkezett, mely a tanítást életközeli, a mindennapi felfogással könnyebben összeegyeztethetővé kívánta tenni. Kritika érte ugyanis a Sztoát amiatt, hogy a származást, a vagyont és az egészséget közömbösnek mondta a boldogság szempontjából, továbbá hogy csak egy olyan emberideál, a bölcs számára tartotta megvalósíthatónak az erkölcsös életet és a

⁵¹ Cic. *leg.* III 5, 13–6 (ALESSE frg. 103, VAN STRAATEN frg. 48, 61): Huius loci de magistratibus sunt propria quaedam, a Theophrasto primum, deinde a Dio<ge>ne Stoico quaesita subtilius. Ain tandem? Etiam a Stoicis ista tractata sunt? Non sane, nisi ab eo quem modo nominavi et postea a magno homine et in primis erudito, Panaetio. Nam ueteres uerbo tenus acute illi quidem, sed non ad hunc usum popularem atque ciuilem, de re publica disserebant; vö. ALESSE (1997, 239–241)

⁵² Diog. Laert. IX 20 (ALESSE frg. 86, VAN STRAATEN frg. 45): Φησι [...] Παναίτιος ὁ Στωϊκός ἐν τῷ Περὶ εὐθυμίας... ; PHILIPPSON (1929, 341) szerint Panaitiosz ezt a művét 130 után írta.

⁵³ Cic. *epist. ad Att.* XIII 8 (ALESSE frg. 18, VAN STRAATEN frg. 33): Epitomen Bruti Caelianorum velim mihi mittas et a Philoxeno Παναίτιου Περὶ πρόνοιας.

⁵⁴ Cic. *tusc.* IV 2, 4 (Alesse frg. 88, van Straaten frg. 47): Mihi quidem etiam Appi Caeci carmen, quod valde Panaetius laudat epistola quadam, quae est ad Q. Tuberonem, Pythagoreum videtur.

Cic. *ac. pr.* II 44, 135 (ALESSE frg. 89, VAN STRAATEN frg. 137); Cic. *fin.* IV 9, 23 (ALESSE frg. 83, VAN STRAATEN frg. 113): ezeket a fragmentumokat lásd fenn idézve.

⁵⁵ Plut. *arist.* 27, 4 (ALESSE frg. 142, VAN STRAATEN frg. 132): ...πρὸς μὲν οὖν τούτους ἰκανῶς ὁ Παναίτιος ἐν τοῖς Περὶ Σωκράτους ἀντειρήκεν.

⁵⁶ SCHMEKEL (1892)

⁵⁷ Panaitiosz tanításának rekonstruálásához az idézett műveken kívül felhasználtam még a következő írásokat: HAFFTER (1956), ABEL (1971), BRENNAN (2005), DYCK (1979), ENGBERG–PEDERSEN (1986), STRIKER (1996), SCHÄFER (1955), SCHOFIELD (2003), STEINMETZ (1984).

boldogságot, aki valójában nem létezik. Ezenkívül –mint már fentebb utaltam rá – Panaitiosz származása, egyénisége is befolyásolhatta újításai irányát.

Panaitiosz etikai újításainak négy alappillérét érdemes megkülönböztetni: a külső javak bevonását a valódi javak közé, az egységes, racionális lélek helyett két lelki képesség megkülönböztetését, az erények újradefiniálását és azt a nézetet, hogy az erkölcsi jó az érzékszervek számára is megnyilvánul.

Panaitiosz enyhített a korai Sztoa szigorúságán, és a sztoikus tanítást az Akadémiához és a Peripatoszhoz közelítette.⁵⁸ A legalapvetőbb sztoikus nézettel szállt szembe, amikor azt állította, hogy az erény önmagában nem elegendő a boldogsághoz, hanem külső javakra, egészségre, erőre és vagyonra is szükség van,⁵⁹ és csak akkor kell lemondanunk ezekről, ha az erénnyel ellentétes a megszerzésük.⁶⁰ Az erről tudósító, Diogenész Laertiosznál szereplő forrásrészletet a kutatók többsége megbízható információnak tekinti,⁶¹ de például Zeller szerint⁶² Panaitiosz nem vett be a javak közé a régi Sztoa szerinti közömbös dolgokat. Ez a kérdés alapvető jelentőségű annak megítélésében, hogy mennyire szakadt el Panaitiosz gondolkodása a korai Sztoaétól. Véleményem szerint mindenekelőtt az arra való hivatkozással lehet alátámasztani ennek a forrásrészletnek a tanúságát, hogy ez a nézet összhangban van a többi, Panaitiosznak tulajdonítható újítással. Összhangban van először is az érzelmekről való új felfogásával, miszerint az érzelmek nem a lélek természetellenes és vétkes mozgásai, hanem lehetnek indokoltak és hasznosak. Ezért az embernek nem kell kiírtania az érzelmeket, csak az értelem kontrollja alatt kell tartania őket. A korai Sztoa szerint ugyanis éppen azért vétkek az érzelmek, mert lényegük abban áll, hogy a közömbös dolgokat valódi, a boldog élethez szükséges javaknak tekintjük. Ezzel szemben mivel Panaitiosz úgy gondolja, hogy a külső javak valódi javak, ezért nem kell a rájuk irányuló érzelmektől megszabadulnunk. Összhangban van továbbá a külső javaknak a valódi javak közé sorolása az emberek véleményének figyelembevételével, a tekintéllyel, elismeréssel (*approbatio, gloria/δόξα*,

⁵⁸ Cic. *fin.* IV 28, 79 (ALESSE frg. 79, VAN STRAATEN frg. 55): *quam illorum tristitiam atque asperitatem fugiens Panaetius nec acerbitem sententiarum nec disserendi spinas probavit fuitque in altero genere mitior, in altero illustrior semperque habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant.*

⁵⁹ Diog. Laert. VII 128 (ALESSE frg. 74, VAN STRAATEN frg. 110): *αὐτάρκη τ' εἶναι αὐτὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, καθά φησι Ζήνων καὶ Χρῦσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ ἀρετῶν καὶ Ἐκάτων ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ ἀγαθῶν [...] ὁ μὲντοι Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετὴν, ἀλλὰ χρεῖαν εἶναί φασι καὶ ὑγιείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος.*

⁶⁰ vö. ALESSE (1994, 112. n.178)

⁶¹ ALESSE (199, 212–213) felsorolja a különböző vélemények képviselőit

⁶² ZELLER (1990, 585.)

τιμῆ, ἔπαινος) kapcsolatos panaitioszi nézetekkel is. A rhodoszi filozófus szerint ugyanis figyelembe kell vennünk az emberek véleményét: az önismerethez és az erény megvalósításához ez elengedhetetlen, emellett rászorolunk támogatásukra, ha vezető szerepre törekszünk vagy azt töltünk be: tehát Panaitiosz szerint a külső javak közé tartozó elismerésre, tekintélyre szükségünk van.⁶³ Azonban Panaitiosz ezzel egyidejűleg kötelességgé teszi azt is, hogy emelkedjünk felül a külső javakon, vessük meg őket, mert mulékonyak és sokkal értéktelenebbek, mint az erkölcsi jó. Tehát egyfajta kettősség jelenik meg a külső javakkal szemben: valamennyire szükségünk van rájuk, de mégis meg kell vetnünk őket.⁶⁴ A megvetésnek az oka az, hogy a külső javak múlandók, és sokkal értéktelenebbek az erkölcsi jónál.⁶⁵ (Nem pedig mint a korai Sztoában: közömbösségük a boldogságra nézve.) Végül a külső javak valódi javak közé történt beemelése összhangban van Panaitiosz lélektani újításával is.

A sztoikus lélektan megújítása abban áll, hogy Panaitiosz elvetette a sztoikus intellektualizmust, miszerint a lélek azonos az értelemmel. Két természetet (*vis, natura/δύναμις, φύσις*), illetve kétféle mozgást (*motus*) különböztet meg a lélekben: az ösztönös viselkedést (*appetitus/ ὁρμή*).⁶⁶ Irracionális elem a lélekben, vagyis vágy, ösztönös késztetés, ami cselekvésre indít) és a *ratio*.⁶⁷ Ebből következően nemcsak az értelem lehet a természetnek megfelelő, hanem a vágy, az érzelmek is, mert ezeket a korai

⁶³ Mindezt lásd részletesen a *Τὸ πρέπον* című fejezetben.

⁶⁴ Cic. *off.* I 5, 17 (ALESSE frg. 56, VAN STRAATEN frg. 103): animi excellentia magnitudoque cum in augendis opibus utilitatibusque et sibi et suis comparandis, tum multo magis in his ipsis despiciendis eluceat...

Ez a megvetés látszik még a következő két fragmentumban is: Cic. *off.* I 4, 13 (ALESSE frg. 55, VAN STRAATEN frg. 98): veri videndi cupiditati adiuncta est appetitio quaedam principatus, ut nemini parere animus bene informatus a natura velit nisi praecipienti aut docenti aut utilitatis causa iuste et legitime imperanti; ex quo magnitudo animi existit humanarumque rerum contemptio.

Cic. *off.* I 20, 66–67 (ALESSE frg. 71, VAN STRAATEN frg. 106): lásd alább idézve.

⁶⁵ Cic. *off.* I 26, 90 (ALESSE frg. 124, VAN STRAATEN frg. 12): Panaetius quidem Africanum auditorem et familiarem suum solitum ait dicere, "ut equos propter crebras contentiones proeliorum ferocitate exultantes domitoribus tradere soleant, ut iis facilioribus possint uti, sic homines secundis rebus effrenatos sibique praefidentes tamquam in gyrum rationis et doctrinae duci oportere, ut perspicerent rerum humanarum imbecillitatem varietatemque fortunae".

Ez olvasható ki még a következő fragmentumból is: Cic. *off.* I 20, 66–67 (ALESSE frg. 71, VAN STRAATEN frg. 106), mely szerint „a külső dolgok megvetése abból a meggyőződésből fakad, hogy [...] az embernek nem szabad alárendelnie magát más embernek vagy érzelmnek vagy a szerencsének.” (Omnino fortis animus et magnus duabus rebus maxime cernitur, quarum una in rerum externarum despicientia ponitur, cum persuasum est nihil hominem nisi quod honestum decorumque sit aut admirari aut optare aut expetere oportere, nullique neque homini neque perturbationi animi nec fortunae succumbere...)

⁶⁶ Tehát a *ὁρμή* alatt Panaitiosz egészen mást ért, mint a régi Sztoa, ahol a *ὁρμή* az *συγκατάθεσις*-t kísérő mozgása az értelemnek: ALESSE (1997, 257)

⁶⁷ Cic. *off.* I 28, 101 (ALESSE frg. 122, VAN STRAATEN frg. 87): Duplex est enim vis animorum atque natura; una pars in appetitu posita est, quae est horum Graece, quae hominem huc et illuc rapit, altera in ratione, quae docet et explanat, quid faciendum fugiendumque sit...

Cic. *off.* I 36, 132 (ALESSE frg. 121, VAN STRAATEN frg. 88): Motus autem animorum duplices sunt; alteri cogitationis, alteri appetitus. Cogitatio in vero exquirendo maxime versatur, appetitus impellit ad agendum. Curandum est igitur, ut cogitatione ad res quam optimas utamur, appetitum rationi oboedientem praebeamus.

Sztoától eltérően nem az értelem hibás működéséből származóknak tartja, hanem az értelemtől különböző lelki jelenségeknek. Ezért elutasítja az érzelemmentesség ideálját,⁶⁸ mert szerinte nem kell megszabadulnunk teljesen az érzelmektől, hanem csupán az értelem ellenőrzése alatt kell tartanunk őket.⁶⁹

Panaitiosz harmadik alapvető újítása az erények újradefiniálása. A *τέλος* meghatározása során, a sztoikus tanítást követve, a *naturae convenienter vivere/ἀκολούθως τῆ φύσει ζῆν*-ből indul ki. A *natura/φύσις* alatt azonban elsősorban nem az egyetemes természetet érti, hanem az emberben meglévő természetes hajlamokat (*ἀφορμαί*⁷⁰).⁷¹ Az erény az ezekkel a hajlamokkal összhangban álló magatartás.⁷² Négy ilyen hajlamunk van: a megismerésre, a közösségalkotásra, a dolgok és emberek fölé emelkedésre valamint a rend és mérték megvalósítására irányuló.⁷³ Az erények közül az igazságosság tartalma változik a legjelentősebben. Az igazságosság annak a hajlamnak a kiteljesítését jelenti, mely arra készíti az embert, hogy gondoskodjon a gyerekeiről, a családjáról és az oltalmára szorulókról, valamint hogy másokkal közösségeket alkosson és azokban éljen.⁷⁴ Eszerint nemcsak azt követeli meg ez az erény, hogy mindenkinek megadjuk, ami megilleti, és hogy mások kára árán ne keressük saját hasznunkat, hanem ennél sokkal többet: az arra alkalmas embernek kötelessége anyagi eszközeivel, képességeivel és szorgalmával a közösség javára lenni, a gyengébbekről, kevésbé kiválókról gondoskodni, őket védelmezni,⁷⁵ a saját hasznáról pedig meg kell feledkeznie.⁷⁶ Az igazságosság ráadásul kiemelt helyet kap az erények között, ugyanis minden erényhez kapcsolódnia kell, nélküle nem beszélhetünk erényről. Ezáltal minden

⁶⁸ Gell. XII 5, 10 (ALESSE frg. 84, VAN STRAATEN frg. 111): idézve lásd *Az érzelmek megjelenítése Poliübiosznál* című fejezetben.

⁶⁹ Cic. *off.* I 29, 102 (ALESSE frg. 123): idézve lásd *Az érzelmek megjelenítése Poliübiosznál* című fejezetben. Cic. *off.* I 26, 90 (ALESSE frg. 124, VAN STRAATEN frg. 12): lásd fenn idézve.

⁷⁰ Az *ἀφορμή* az értelemmel összhangban lévő, az élőlények közül egyedül az értelemmel bíró emberre jellemző, természetes készletést, hajlamot jelent, így megkülönböztetendő az ösztöntől, vágytól, amit Panaitiosznál a *ὄρμη* jelöl. vö. ALESSE (1997, 183–4)

⁷¹ Clem. Alex. *strom.* II 21 (ALESSE frg. 53, VAN STRAATEN frg. 96): Πανάιτιος τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμὰς τέλος ἀπεφῆνατο.

⁷² Stob. *ecl.* II 62, 7-14 (ALESSE frg. 57.): Ἐχειν γὰρ ἀφορμὰς παρὰ τῆς φύσεως καὶ πρὸς τὴν τοῦ καθήκοντος εὕρεσιν καὶ πρὸς τὴν τῶν ὀρμῶν εὐστάθειαν καὶ πρὸς τὰς ὑπομονὰς καὶ πρὸς τὰς ἀπονεμήσεις. Καὶ <κατὰ> τὸ σύμφωνον καὶ τὸ ἑαυτῆς ἐκάστη τῶν ἀρετῶν πρᾶττουσα παρέχεται τὸν ἄνθρωπον ἀκολούθως τῆ φύσει ζῶντα.

⁷³ Cic. *off.* I 4, 12-14 (ALESSE frg. 55, VAN STRAATEN frg. 98)

⁷⁴ Cic. *off.* I 4, 12 (ALESSE frg. 55, VAN STRAATEN frg. 98): lásd idézve az *Imperium iustum* című fejezetben.

⁷⁵ Cic. *off.* I 9, 28 (ALESSE frg. 116): lásd idézve az *Imperium iustum* című fejezetben.

⁷⁶ Cic. *off.* I 25, 85 (ALESSE frg. 113): lásd idézve az *Imperium iustum* című fejezetben.

erénynek a közösség javát is kell szolgálnia.⁷⁷ Egy másik kardinális erény, ami a korai Sztoában a bátorság volt, ugyancsak jelentősen átalakul. A neve *μεγαλοψυχία* lesz, tartalma pedig kettős: *egyrészt* a külső javaknak a semmibe vételéből és az érzelmeink kontrolljából áll, *másrészt* pedig a vezető szerepre való törekvést és ennek birtokában a közösség érdekében álló nagy tettek végrehajtását jelenti. Megváltozik a tartalma a negyedik kardinális erénynek, a mértékletességnek (*σωφροσύνη*) is: az egységes, harmonikus személyiség megvalósítását jelenti, mely minden embernél a saját adottságai és körülményei függvényében más és más döntéseket és tetteket követel meg.

Az erényről alkotott elképzelések azzal a lényeges vonással bővülnek, hogy Panaitiosz szerint nem ugyanaz a helyes viselkedés mindig mindenki számára.⁷⁸ Az általános emberi természetén kívül mindenkinek van egy személyes természete, amit követnie kell.⁷⁹ Van tehát az embernek egy első személyisége vagy szerepe (*persona/πρόσωπον*) ami abból fakad, hogy értelemmel rendelkezünk, és van egy második személyisége, amely az egyéni adottságaiból adódik.⁸⁰ Ezekhez járul azonban még egy harmadik és egy negyedik személyiség is: a véletlen, illetve a körülmények ruházzák ránk az egyiket, míg a saját választásunktól függ az utolsó személyiségünk.⁸¹ Amire a leginkább alkalmasak vagyunk, ami leginkább illik személyünkhöz, körülményeinkhez, életkorunkhoz, azt az életmódot kell választanunk, hogy megvalósuljon tetteink egyöntetűsége és harmóniája,⁸² illetve egyszerűen azért, mert ami a természet(ünk)nek megfelelő, illő (*decorum/πρέπον*), az egybeesik az erkölcsi jóval (*honestum/καλόν*).⁸³ Hogy mi az egyes ember számára a természetes és ésszerű magatartás (azaz kötelesség, *officium/καθήκον*) azt nemcsak saját maga vizsgálatából tudhatja meg, hanem a többi embertől is, mert az erkölcsi jó megnyilvánul a külső szemlélő érzékszervei számára is: érzékelhető, látható lesz. Így – mivel az erény az emberekben önkéntelen tetszést vált ki – a többi ember erényünk bírója lesz.⁸⁴ Ily módon tehát az átlagember szerepe megint

⁷⁷ Cic. *off.* I 19, 62–63 (ALESSE frg. 111): lásd idézve az *Imperium iustum* című fejezetben.

⁷⁸ Cic. *off.* I 31, 112–114 (ALESSE frg. 63); Plut. *mor.* 472c (ALESSE frg. 59): lásd ezeket a fragmentumokat idézve a *Tò πρέπον* című fejezetben.

⁷⁹ Cic. *off.* I 31, 110–111 (ALESSE frg. 62, VAN STRAATEN frg. 97): lásd idézve a *Tò πρέπον* című fejezetben.

⁸⁰ Cic. *off.* I 30, 107 (ALESSE frg. 61): lásd idézve a *Tò πρέπον* című fejezetben.

⁸¹ Cic. *off.* I 32, 115 (ALESSE frg. 64): lásd idézve a *Tò πρέπον* című fejezetben.

⁸² Cic. *off.* I 33, 119 (ALESSE frg. 65); Cic. *off.* I 34, 125 (ALESSE frg. 66): ezeket a fragmentumokat lásd idézve a *Tò πρέπον* című fejezetben.

⁸³ Cic. *off.* I 27, 94–95 (ALESSE frg. 72, VAN STRAATEN frg. 107): lásd idézve a *Tò πρέπον* című fejezetben.

⁸⁴ Cic. *off.* I 28, 98–99 (ALESSE frg. 72, VAN STRAATEN frg. 107): lásd idézve a *Tò πρέπον* című fejezetben.

felértékelődik, hiszen véleményének útmutatónkul kell szolgálnia az erényes élethez. Sőt azért is figyelembe kell venni az emberek véleményét, mert tőlük származik számunkra a legnagyobb haszon és kár is:⁸⁵ az erényeink hatására fognak megbízni bennünk és vezető szerepre vagy megtiszteltetésekre méltónak tartani.⁸⁶

Panaitiosz tehát amikor az erények tartalmát és a kötelességeket meghatározza, nem a bölccsel foglalkozik, hanem az átlagemberrel,⁸⁷ nem a kizárólag a bölcsek számára megvalósítható *κατόρθωμα*-val (az abszolút tudásból fakadó tökéletes cselekedettel), hanem a *καθῆκον*-nal (a természetnek megfelelő, azaz ésszerűen megindokolható tettekkel). Úgy látszik, hogy Panaitiosz nem is tesz különbséget az erény és a *καθῆκον* között, ahogyan ez például az egyes erények definíciójából kitűnik. Az erényeket ugyanis nem (bizonyos területeken alkalmazott) tudásként, vagy esetleg lelki alkatként határozza meg. Erények helyett inkább erényes cselekedetéről beszél. Így a bölcs és az átlagember közti különbségtétel nem kap szerepet Panaitiosznál. A korai Sztoában viszont éppen az egyetemes természetre és a bölcsre való hivatkozás tette lehetővé a társadalomkritikát, a konvenciók megkérdőjelezését: minden ember számára ugyanaz az ideál, a bölcs alakja volt az iránymutató, hogy megvalósítsa a célt, mármint hogy harmóniában éljen az egyetemes természettel, melytől a társadalom elszakadt. Panaitiosz gondolat-rendszere ezzel szemben az emberek közti különbségek hangsúlyozásával éppen a fennálló társadalmi (és politikai) viszonyok igazolására alkalmas.⁸⁸ Emellett Panaitiosz olyan módon értelmezi újra az erényeket, hogy mindegyiknek a közösségi vonatkozását hangsúlyozza ki: csak a közösségért tevékenykedve és annak segítségét igénybe véve tudja az ember az erényeket (az igazságosságot, a *μεγαλοψυχία*-t és a mértékletességet, illetve a *πρέπον*-t) a megvalósítani, és a célját, a boldogságot elérni. Az a tény, hogy a vázolt módon megújított Sztoa valamennyi korabeli filozófiai iskola közül a legkevésbé támadta a római hagyományokat és politikai gyakorlatot, valamint hogy az egész tanítás életközeli vált, végül pedig hogy az embert újra egy közösség részeként értelmezte, jelentős mértékben hozzájárult ahhoz, hogy a Sztoa lett a legnépszerűbb irányzat Rómában.

⁸⁵ Cic. *off.* II 3, 11–12 (ALESSE frg. 78, VAN STRAATEN frg. 78); Cic. *off.* II 5, 16 (ALESSE frg. 114, VAN STRAATEN frg. 117): ezeket a fragmentumokat lásd idézve a *Τὸ πρέπον* című fejezetben.

⁸⁶ Cic. *off.* II 9, 33 (ALESSE frg. 106); Cic. *off.* II 9, 34 (ALESSE frg. 107); Cic. *off.* II 12, 42 (ALESSE frg. 109); Cic. *off.* II 12, 41–42 (ALESSE frg. 108, VAN STRAATEN frg. 120): ezeket a fragmentumokat lásd idézve a *Τὸ πρέπον* című fejezetben.

⁸⁷ Sen. *epist.* 116, 5–6 (ALESSE frg. 82, VAN STRAATEN frg. 114): Eleganter mihi videtur Panaetius respondisse adolescentulo cuidam quaerenti an sapiens amatorus esset. 'De sapiente' inquit 'videbimus: mihi et tibi, qui adhuc a sapiente longe absumus, non est committendum ut incidamus in rem commotam, inpotentem, alteri emancipatam, vilem sibi...

⁸⁸ vö. ERSKINE (1990, 207)

III. POLÜBIOSZ ÉLETE ÉS FILOZÓFIAI MŰVELTSÉGE

1. Életének főbb dátumai, eseményei

Polübiosz életének bemutatásával egyrészt az célom, hogy olyan időszakokat jelölhessek meg, amikor valószínűsíthető, hogy személyes kapcsolatban állt Panaitiosszal, másrészt hogy a történetíró etikai-politikai gondolkodására feltételezhetően hatást gyakorló eseményeket ismertessem. Ennek megfelelően Polübiosz életének több, más szempontból lényeges történése említetlen marad.

Polübiosz Megalopoliszban, Arkádiában, az Akháj szövetség legjelentősebb városában született előkelő családból. Apja, Lükortasz az Akháj szövetség befolyásos politikusa volt, a *sztratégosz* tisztséget is betöltötte, még hozzá többször is a 180-as évek folyamán.⁸⁹ A Rómával szemben semleges politikát folytató csoportba tartozott.⁹⁰ Még *hipparkhosz*ként,⁹¹ 188-ban követként küldte őt az Akháj szövetség Egyiptomba⁹² és Rómába⁹³ is. Polübiosz testvéréről, Thearidaszról is van némi információ: tagja volt 159/158-ban egy Rómába küldött követségnek, amely egy, az Akháj szövetség, valamint Délosz és Athén közti nézeteltéréssel volt kapcsolatban,⁹⁴ majd 147/146-ban újra Rómában járt az Akháj szövetség követeként, hogy egy római *legatust* ért durva bánásmód vádjával szemben próbálja megvédeni a szövetséget.⁹⁵

Ami Polübiosz születésének és halálának időpontját illeti, elsősorban két adat szolgál tájékoztatásul számunkra. Egyrészt tudjuk, hogy 82 évesen halt meg,⁹⁶ másrészt a halálára vonatkozó terminus post quem a 118-as év, minthogy művében utal az ebben az évben épült *via Domitiára*.⁹⁷ Több kutató azonban későbbi betoldásnak tekintik a *via Domitiara* való utalást, illetve vannak, akik úgy gondolják, hogy az út építését már a 150-es

⁸⁹ Pol. XXIII 16. 1: Λυκόρτας ὁ τῶν Ἀχαιῶν στρατηγός...;

Liv. XXXIX 35. 5–6; 36. 5; Plut. *philop.* 21; Pol. XXIV 6. 4–5; 185/4-ben, 183/2-ben (Philopoimén halála után) és talán 182/1-ben volt Lükortasz *hipparkhosz*: WALBANK (1957-1979, III 258)

⁹⁰ Pol. XXXVIII 6. 3: ὁ μὲν οὖν Λυκόρτας ἔμεινεν ἐπὶ τῆς ἐξ ἀρχῆς προθέσεως, κρίνων μῆτε Περσεῖ μῆτε Ῥωμαίοις συνεργεῖν μηδέν, ὁμοίως μηδ' ἀντιπράττειν μηδετέροις.

⁹¹ Liv. XXXV 29. 1–2.

⁹² Pol. XXII 3. 5–6.

⁹³ Liv. XXXVIII 32. 4–10.

⁹⁴ Pol. XXXII 7. 1.

⁹⁵ Pol. XXXVIII 10. 1–3.

⁹⁶ Lukian. *Macrob.* 22: Πολύβιος δὲ ὁ Λυκόρτα Μεγαλοπολίτης ἀγρόθεν ἀνελθὼν ἀφ' ἵππου κατέπεσεν καὶ ἐκ τούτου νοσήσας ἀπέθανεν ἐτῶν δύο καὶ ὀγδοήκοντα,

⁹⁷ Pol. III 39. 8: καὶ μὴν ἐντεῦθεν ἐπὶ τὴν τοῦ Ῥοδανοῦ διάβασιν περὶ χιλίους ἑξακοσίους· [ταῦτα γὰρ νῦν βεβημάτισται καὶ σεσημείωται κατὰ σταδίου ὀκτὼ διὰ Ῥωμαίων ἐπιμελῶς...]

küldték haza 150-ben a megmaradt háromszázat.¹⁰⁸ A túsokat Etrúria városaiban tartották fogva.¹⁰⁹ Polübiosz viszont befolyásos támogatóinak – Aemilius Paulusnak és családjának – köszönhetően Rómában maradhatott.¹¹⁰ A történetíró és a nála kb. 15 évvel fiatalabb Scipio Aemilianus között szoros barátság alakult ki,¹¹¹ ami egyrészt meghozta Polübiosznak a legelőkelőbb rómaiak ismeretségét, másrészt Scipio társaságában személyesen jelen tudott lenni a korszak fontos történelmi eseményeinél. Így például katonai szakértőként – ugyanis egy harcászati művet is írt¹¹² – segítette Scipio *consulsága* idején a III. pun háború hadműveleteit a *consul* kérésére Karthágóban.¹¹³ Valószínűleg ugyancsak jelen volt Numantia 133-as ostrománál Scipio második *consulsága* idején, és megint – mint Karthágónál – katonai szakértőként vett részt az ostromban,¹¹⁴ amit meg is örökített.¹¹⁵ Bár Walbank szerint az a tény hogy Polübiosz írt egy művet a numantiai háborúról, még nem jelenti, hogy jelen is volt akkor.¹¹⁶

Mint hogy Polübiosz az *autopszia* követelményét állította a történetírók elé, maga is igyekezett felkeresni a jelentős történelmi események színhelyeit. Ennek érdekében, továbbá hogy a földrajzi ismereteit bővítse, részt vett két felfedező hajóúton és egyéb utazásokon is, melyeknek az időpontja kérdéses. Amíg tús volt, Cuntz szerint nem hagyhatta el Itáliát.¹¹⁷ Walbank – De Sanctis érvelését követve – ezzel nem ért egyet. Szerinte Polübiosz Afrikában, Hispániában, Galliában és az ezeket a területeket övező

¹⁰⁸ Pol. XXX 13. 1–11; Liv. XLV 31. 9; Pol. XXX 32. 1–12; XXXII 3. 14–17; XXXIII 1. 3–8; 3. 1–2; 14. 1; Plut. *cat. mai.* 9.

¹⁰⁹ Paus. VII 10. 11–12: τότε δὲ ἐκ τοῦ Ἀχαιῶν ἔθνους ὄντινα καὶ ἀνάιτιον Καλλικράτης ἐθελήσειεν αἰτιάσασθαι, ἀνάγεσθαι πάντα τινὰ ἐκεκύρωτο ἐς Ῥώμην: καὶ ἐγένοντο ὑπὲρ χιλίουσιν οἱ ἀναχθέντες. τούτους ὑπὸ Ἀχαιῶν οἱ Ῥωμαῖοι προκατεγνώσθαι νομίζοντες ἐς τὴν Τυρσηνίαν καὶ ἐς τὰς ἐκεῖ διέπεμψαν πόλεις, καὶ Ἀχαιῶν ἄλλοτε ἄλλας ὑπὲρ τῶν ἀνδρῶν πρεσβείας τε καὶ ἰκεσίας ἐπιπεμπόντων λόγον ἐποιοῦντο οὐδένα. ἑπτακαιδεκάτῳ δὲ ὕστερον ἔτει τριακοσίουσιν ἢ καὶ ἐλάσσονας, οἱ μόνον περὶ Ἰταλίαν Ἀχαιῶν ἔτι ἐλείποντο, ἀφίᾳσιν, ἀποχρώντως κολασθῆναι σφᾶς ἠγούμενοι. Ugyanerről még: Pol. XXX 13; Pol. XXX 32; Pol. XXXV 6; Liv. XLV 31. 9.

¹¹⁰ Pol. XXXI 23. 5–6: τῶν ἀνακεκλημένων ἐκπεμπομένων ἐπὶ τὰς πόλεις, διέσπευσαν ὃ τε Φάβιος καὶ ὁ Σκιπίων οἱ τοῦ Λευκίου νεανίσκοι πρὸς τὸν στρατηγὸν μείναι τὸν Πολύβιον ἐν τῇ Ῥώμῃ. γενομένου δὲ τούτου...

¹¹¹ Barátságá Scipioval: Pol. XXXI 23. 3–25, 1; Pol. XXXVIII 21–22; Diod. XXXI 26. 5, Plut. *mor.* 659f, Ps. Plut. *mor.* 199f.

¹¹² Pol. IX 20. 4: ὑπὲρ ὧν ἡμῖν ἐν τοῖς περὶ τὰς τάξεις ὑπομνήμασιν ἀκριβέστερον δεδῆλωται.

¹¹³ Pol. XXXVIII. 19–22.

¹¹⁴ ZIEGLER (1952, 1458f)

¹¹⁵ Cic. *fam.* V 12. 2 coniunctene malles cum reliquis rebus nostra contexere an, ut multi Graeci fecerunt, Callisthenes Phocicum bellum, Timaeus Pyrrhi, Polybius Numantinum, qui omnes a perpetuis suis historiis ea quae dixi bella separaverunt...

¹¹⁶ WALBANK (1957-1979, I, 6)

¹¹⁷ CUNTZ, O.: *Polybios und sein Werk.* Leipzig 1902. 55–56. idézi: WALBANK (1957-1979, I 4)

Atlanti-óceánon tett utazásai¹¹⁸ részint 151–150-ben történtek, ekkor ugyanis elkísérte Hispaniába Scipiot, aki ott *legatus* volt, majd átkeltek Afrikába, hogy ott találkozzanak Masszinisszával, végül hazaújtjukon az Alpokon át mentek Itáliába.¹¹⁹ Valószínűleg 146-ban, Karthágó elpusztítása után vágott bele a másik tengeri felfedező útba, mely Afrika partjai mentén délre és Portugália mentén északra vezetett az Atlanti óceánon.¹²⁰ Ziegler 147-re datálja ezeket a hajóutakat,¹²¹ de ahogyan Cuntz írja, nem valószínű, hogy Polübiosz otthagya volna Karthágó ostromát e felfedezőutak kedvéért.¹²²

Korinthosz 146-os elpusztításánál valószínűleg nem volt jelen, de röviddel az esemény után érkezhettek. A *senatusi* tízes bizottság az akháj háború utáni új berendezkedés kialakításában Polübiosz tanácsait követte. Őt bízták meg, hogy 145-ben egyes görög városokban simítsa el a viszályokat, alakítson ki új berendezkedést és hozzon új törvényeket a városok részére.¹²³ Miután mint *senatusi* megbízott számos görög várost felkeresett (egyes vélemények szerint a szigetekre és Kis-Ázsiába is elutazott), Rómába is elment, hogy a *senatus*szal elfogadtassa az intézkedéseit.¹²⁴ Nagy elismerést szerzett ebben a szerepében,¹²⁵ ezért több városban szobrot állítottak neki.¹²⁶

¹¹⁸ Pol. III 59. 7: ὑπεδεξάμεθα τοὺς κινδύνους [καὶ τὰς κακοπαθείας] τοὺς συμβάντας ἡμῖν ἐν πλάνῃ τῇ κατὰ Λιβύην καὶ κατ' Ἰβηρίαν, ἔτι δὲ Γαλατίαν καὶ τὴν ἔξωθεν ταύταις ταῖς χώραις συγκυροῦσαν θάλατταν...

¹¹⁹ Pol. XXXIV 16. 2, XXXVI 16. 12; IX 25. 4; III 48; vö. WALBANK (1957–1979, I 4)

¹²⁰ Pol. III 59. 7: lásd fenn; WALBANK (1957–1979, I 5); Plin. *nat. hist.* V 9: Scipione Aemiliano res in Africa gerente Polybius annalium conditor, ab eo accepta classe scrutandi illius orbis gratia circumvectus...

¹²¹ ZIEGLER (1952, 1455)

¹²² idézi: WALBANK (1957–1979, I 5)

¹²³ Pol. XXXIX 5. 1–3: οἱ δέκα ἀπέπλευσαν εἰς τὴν Ἰταλίαν [...] ἐνετείλαντο δὲ τῷ Πολυβίῳ χωριζόμενοι τὰς πόλεις ἐπιπορευθῆναι καὶ περὶ ὧν οἱ ἄνθρωποι ἀμφιβάλλουσι διευκρινῆσαι, μέχρις οὗ συνήθειαν ἔχουσι τῇ πολιτείᾳ καὶ τοῖς νόμοις, ὃ δὴ καὶ μετὰ τινα χρόνον ἐποίησε πρὸς λόγον τοὺς ἀνθρώπους στέρξει τὴν δεδομένην πολιτείαν καὶ μηδὲν ἀπόρημα μήτε κατ' ἰδίαν μήτε κατὰ κοινὸν ἐκ τῶν νόμων γενέσθαι περὶ μηδενός.

¹²⁴ Pol. XXXIX 8. 1: ταῦτα μὲν οὖν ἡμεῖς καταπράξαντες ἐκ τῆς Ῥώμης ἐπανήλομεν... vö. WALBANK (1957–1979, III 741)

¹²⁵ Pol. XXXIX 5. 4: διὸ καὶ καθόλου μὲν ἐξ ἀρχῆς ἀποδεχόμενοι καὶ τιμῶντες τὸν ἄνδρα, περὶ τοὺς ἐσχάτους καιροὺς καὶ τὰς προειρημένας πράξεις εὐδοκούμενοι κατὰ πάντα τρόπον ταῖς μεγίσταις τιμαῖς ἐτίμησαν αὐτὸν κατὰ πόλεις καὶ ζῶντα καὶ μεταλλάξαντα.

¹²⁶ Paus. VIII 30. 8: Μεγαλοπολίταις δὲ ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς ἐστὶν ὀπισθεν τοῦ περιβόλου τοῦ ἀνειμένου τῷ Λυκαίῳ Διὶ ἀνὴρ ἐπειρασμένος ἐπὶ στήλῃ, Πολύβιος Λυκόρτα: γέγραπται δὲ καὶ ἐλεγεία ἐπ' αὐτῷ λέγοντα ὡς ἐπὶ γῆν καὶ θάλασσαν πᾶσαν πλανηθεῖη, καὶ ὅτι σύμμαχος γένοιτο Ῥωμαίων καὶ παύσειεν αὐτοὺς ὀργῆς <τῆς> ἐς τὸ Ἑλληνικόν.

Paus. VIII 37. 2: ἐπὶ δὲ τῷ τετάρτῳ (ἢ τύπῳ) Πολύβιος ὁ Λυκόρτα: καὶ οἱ ἐπίγραμμα ἐστὶν ἐξ ἀρχῆς τε μὴ ἂν σφαλῆναι τὴν Ἑλλάδα, εἰ Πολυβίῳ τὰ πάντα ἐπέθετο, καὶ ἀμαρτοῦση δι' ἐκείνου βοήθειαν αὐτῇ γενέσθαι μόνου.

Hasonlóképpen még: Pol. XXXIX 3. 11; Paus VIII 44. 5.

Nem tudjuk, hogy Polübiosz részt vett-e Scipio 140 körüli keleti útján, melyre őt Panaitiosz is elkísérte. Alesse két Panaitiosz-fragmentum¹²⁷ tanúsága alapján határozottan elutasítja ennek lehetőségét, mivel ezek a források azt állítják, hogy Scipiot barátai közül egyedül Panaitiosz kísérte el.¹²⁸ Ezt a két szakaszt Walbank és Ziegler vagy nem veszik figyelembe, vagy nem tartják bizonyító erejűnek, mert Walbank szerint nem eldönthető, hogy Polübiosz részt vett-e Scipio útján vagy sem,¹²⁹ Ziegler pedig két adatot említ, melyek valószínűsíthetők, hogy Polübiosz részt vett az úton. Egyrészt tudunk róla, hogy Polübiosz II. Ptolemaiosz Euergetész Phüszkon uralma alatt volt Alexandriában.¹³⁰ II. Ptolemaiosz Phüszkón pedig kétszer uralkodott: először 170 és 163 között, majd 145 és 116 között. Amiről Polübiosz ír – a görög elem kiirtása a városban, – inkább a második periódusba illik, mert ez talán Ptolemaiosz bosszúja lehetett 163-as száműzéséért.¹³¹ Ebben az esetben viszont Polübiosznak ez az egyiptomi látogatása könnyen történhetett Scipio kíséretében. Egy másik helyen pedig arról számol be Polübiosz, hogy személyesen beszélt Szardeisben a galaták fejedelménőjével, Khiomarával.¹³² Ennek a találkozásnak a datálása bizonytalan, de egyes kutatók a 140-es évekre teszik, és így feltételezhetővé válik, hogy Scipio társaságában történt.¹³³

Nem tudjuk, hogy a 130-as, 120-as éveket hol töltötte Polübiosz, de valószínűleg részben Rómában dolgozott a művén, miközben olykor esetleg hosszabb utakat is tett a Földközi tenger térségében kutatásai érdekében, illetve részben Megalopoliszban.

2. Kapcsolata Panaitiosszal

¹²⁷ Cic. *ac. pr.* II 2, 5 (ALESSE frg. 36, VAN STRAATEN frg. 23): Ego autem cum Graecas litteras M. Catonem in senectute didicisse acceperim, P. autem Africani historiae loquantur in legatione illa nobili, quam ante censuram obiit, Panaetium unum omnino comitem fuisse, nec litterarum Graecarum nec philosophiae iam ullum auctorem requiro.

Plut. *mor.* 200e–201a (ALESSE frg. 37, VAN STRAATEN frg. 24): συναπεδήμει δ' αὐτῷ (τι. Σκιπίωνι) φίλος μὲν εἷς φιλόσοφος Παναίτιος (οἰκέται δὲ πέντε)

¹²⁸ ALESSE (1997, 171)

¹²⁹ WALBANK (1957-1979, I, 5: n. 11)

¹³⁰ Pol. XXXIV 14. 6 (=Strab. XVII 1. 12): μάλιστα ὑπὸ τοῦ Εὐεργέτου τοῦ Φύσκωνος, καθ' ὃν ἦκεν εἰς τὴν Ἀλεξάνδρειαν ὁ Πολύβιος

¹³¹ WALBANK (1957-1979, III 630) is így gondolja.

¹³² Pol. XXI 38. 7 (= Plut. *mor.* 258e): ταύτη (τι. Χιομάρῳ) μὲν ὁ Πολύβιός φησι διὰ λόγων ἐν Σάρδεσι γενόμενος θαυμάσαι τό τε φρόνημα καὶ τὴν σύνεσιν.

¹³³ ZIEGLER (1952, 1461); WALBANK (1957-1979, III 151) összegzi az idevágó véleményeket.

A fentiek és a Panaitiosz életét tárgyaló fejezet alapján tehát már a 140-es években elképzelhető Panaitiosz és Polübiosz közti olyan hosszabb együttlét, amikor rendszeresen lehetett alkalmuk eszmét cserélni etikai, politikai kérdésekről. Ekkor Panaitiosz valószínűleg már ismert filozófus volt, aki a Sztoát megújító gondolat-rendszerét ekkorra már kialakíthatta. Nem tudunk azonban konkrét időszakot – forrásokkal alátámasztva – megjelölni mint eszmecserék időszakát, minthogy mindkettejük életének eseményeit és helyszíneit csak nagyon hiányosan ismerjük. Mégis talán a legnagyobb valószínűséggel az akháj háborút követő rendezés utáni és Scipio keleti útját megelőző időszakban lehetett Polübiosz és Panaitiosz együtt Scipio társaságában, azaz hozzávetőlegesen 144 és 142 (illetve 141) között, ahogyan azt Schmekel feltételezi.¹³⁴ A régebbi szakirodalom azonban más időszakokat is megjelölt mint olyanokat, amikor mindketten Scipio társaságában tartózkodtak. Így Scipio keleti diplomáciai útján esetleg részt vehetett Polübiosz is, vagy az sem kizárt, hogy Panaitiosz jelen volt Karthágó ostrománál. Pohlenz pedig a 146-ot megelőző évekre teszi közös jelenlétüket Scipio társaságában.¹³⁵

Ha elfogadjuk, hogy Polübiosz *Via Domitiara* való utalása¹³⁶ nem származhat 118 előtről, akkor ebből a szakaszból arra is következtethetünk, hogy a történetíró élete végéig írta művét. Ha eltekintünk a *Via Domitiara* történő hivatkozástól, akkor is látható a harmincegyedik és a harmincyolcadik könyv egy-egy szakaszán (XXXI 28. 13, XXXVIII 21. 3), hogy Polübiosz a 120-as években is dolgozott a művén, mert ezek a részek nyilvánvalóan Scipio Aemilianus halála, azaz 129 után készültek.¹³⁷ Ebben az esetben Panaitiosz hatása bármilyen későn is érte, nyomot hagyhatott írásán. Jelentősebb hatással viszont csak akkor számolhatunk, ha az a mű megírásának nem túl késői fázisában érte Polübioszt.

3. Művének keletkezési ideje

Polübiosz munkájának keletkezési idejét elsősorban azért lenne jó ismernünk, hogy így megállapíthassuk, hogy a mű melyik részeiben feltételezhető Panaitiosz hatása. Azonban sajnos erre vonatkozólag sem mondható semmi bizonyos, a mű egyes részeinek

¹³⁴ SCHMEKEL (1892, 5–6)

¹³⁵ POHLENZ (1949, 422)

¹³⁶ Pol. III 39. 8; lásd fenn.

¹³⁷ WALBANK (1957-1979, III 512)

megírására és publikálására vonatkozóan adott különböző becslések olykor több évtizednyi különbséget mutatnak. Egyes vélemények a datálás szempontjából döntőnek tartják, hogy Polübiosz az első tizenöt könyvben mindenütt úgy beszél Karthágóról, mint létező várossal. Ez azt bizonyítja szerintük, hogy Polübiosz művének ezt a részét 146 előtt írta.¹³⁸ Sok szakaszt így későbbi betoldásnak kell értelmezni az első tizenöt könyvben.¹³⁹ A kutatók egy jelentős része pedig úgy gondolja, hogy 150-ig nemcsak az első tizenöt könyv készült el, hanem az eseményeket a püdnai ütközetig bemutató első harminc könyv. E vélemény szerint két fő szakaszt kell megkülönböztetni a mű megírása során: az első 168-ig viszi az eseményeket és a harmincadik könyvvel fejeződik be, míg a második 144-ig tart, ahogyan az a III. könyv 4. fejezetében olvasható. Itt azt írja le Polübiosz, hogy – nyilvánvalóan a 140-es évek afrikai és akháj eseményeinek hatására – úgy határozott, hogy nem fejezheti be a 168-as események bemutatásával a művét. Ennek megfelelően a 140-es évek végén kezdhették neki a második szakasz megírásának, amit élete végéig írt. Az egyes részek publikálását viszont ugyanezek a kutatók különböző időpontokra teszik.¹⁴⁰ Erbse ezzel szemben amellel érvel, hogy az egész mű 144 után íródott, és a Karthágóra történő utalások jelenideje *praesens historicum*.¹⁴¹

Ziegler (és a kutatók jelentős része) szerint a mű vagy legalábbis egy része posztumusz kiadásban jelent meg, amit két tény is bizonyít. Egyrészt a mű befejezetlen maradt, ami azon látható, hogy nem egységes és nem kiegyensúlyozott. Másrészt a XXXIX. könyv 5. fejezete¹⁴² egyértelműen Polübiosz halála után íródott, mert itt a görög városok által a történetírónak életében és halála után nyújtott megtiszteltetésekről van szó.¹⁴³

Mіндеzek alapján azt kell mondanunk, hogy Panaitiosz hatása bárhol elképzelhető a műben, bár a korai könyvekben nyilván kevésbé, mint a későbbiekben. A későn írt részek megírásáig már lehetett Polübiosz és Panaitiosz hosszabb időn keresztül egyidejűleg Scipio társaságában, a korábbi könyvekben pedig elsősorban azért képzelhető el Panaitiosz hatása, mert a későbbi betoldások már ugyancsak készülhettek egy olyan időszakban, mikor

¹³⁸ Pontosabban 150 előtt, mert miután az akháj túsokkal együtt ő is elhagyhatta Rómát, egy olyan eseménydús időszak kezdődött az életében, amikor bizonyára nem volt ideje történeti munkájára. Először Megalopoliszba utazott, majd Karthágóban volt jelen az ostrom alatt, (ezután pedig az akháj háború utáni rendezésben vett részt).

¹³⁹ Ezeket a véleményeket ismerteti: ECKSTEIN (1985, 277)

¹⁴⁰ ZIEGLER (1952, 1485–1487)

¹⁴¹ ERBSE (1982, 175ff.)

¹⁴² Pol. XXXIX 5. 3: διὸ καὶ καθόλου μὲν ἐξ ἀρχῆς ἀποδεχόμενοι καὶ τιμῶντες τὸν ἄνδρα, περὶ τοὺς ἐσχάτους καιροὺς καὶ τὰς προειρημένας πράξεις εὐδοκούμενοι κατὰ πάντα τρόπον ταῖς μεγίσταις τιμαῖς ἐτίμησαν αὐτὸν κατὰ πόλεις καὶ ζῶντα καὶ μεταλλάξαντα.

¹⁴³ ZIEGLER (1952, 1487–1488)

kettejük ismeretsége már feltételezhető. Nem kizárt persze az sem, hogy a korábbi könyvek végső formába öntése is már a Panaitiosszal való ismeretség után történt, sőt annak elvetését sem kényszeríti ki semmilyen érv, hogy Polübiosz csak a 130-as vagy 120-as években írta meg egész művét, bár ennek kisebb a valószínűsége.

4. Polübiosz forrásairól

Polübiosz nagyon sok és sokféle forrás felhasználásával alkotta meg művét,¹⁴⁴ melyben az eredeti szerzők legtöbbször már nem azonosíthatók, mivel Polübiosz a források kritikus mérlegelése után egységes egészévé dolgozta őket össze.¹⁴⁵ Az első két bevezető jellegű könyvtől eltekintve kevés dolgot lehet csak megállapítani a forrásokra vonatkozóan: a valószínűleg felhasznált szerzők neve megállapítható, de a felhasználásuk mértéke és helye csak igen ritkán.¹⁴⁶ Ezért Polübiosz munkájának elemzésekor legtöbbször a történetíró saját megfogalmazásának lehet és kell tekintenünk a szöveget, azaz lehetséges nyelvi elemzéssel megközelíteni a művet. Az akháj szövetség történetéhez a legfontosabb forrása Aratosz volt, de kiegészítésképpen Phülarkhoszt is felhasználta. Az I. pun háborúhoz elsősorban Fabius Pictorra és Akragaszi Philinoszra támaszkodott. A II. pun háborúhoz Fabius Pictor lehetett a fő forrása, de Khaireaszt, a Lakedaimoni Szoszüloszt és a Kalé Aktéi Szilénoszt is ismerte. A római történetírók közül ismerte még Coelius Antipatert, Cincius Alimentust, Scipiot (Scipio Aemilianus apját), Scipio Nasicat, C. Aciliust, A. Postumius Albinust és Cato *Origines*t is.¹⁴⁷ Azonban nemcsak történelmi műveket használt fel, hanem hivatalos dokumentumokat is, amelyekhez kétségkívül lehetett hozzáférése Rómában, Megalopoliszban és még Rhodoszon is.¹⁴⁸ Az írott források mellett természetesen meghallgatta egyes események szemtanúit is, de ugyanúgy kapott információkat szóban a kor jelentős személyiségeitől, akiket saját származása és Scipio Aemilianusszal való barátsága folytán volt lehetősége személyesen ismerni.

Polübiosz műve az ókor végéig teljes egészében olvasható volt. Ránk sértetlenül csak az első öt könyv maradt egy X. századi és öt XIV–XV. századi kéziratban. Az

¹⁴⁴ Polübiosz forrásairól ír pl. EISEN (1966)

¹⁴⁵ WALBANK (1957-1979, I 26)

¹⁴⁶ WALBANK (1957-1979, I 26–35)

¹⁴⁷ ZIEGLER (1952, 1560–1564); a Cato és Polübiosz gondolkodásában fellelhető párhuzamokat gyűjti össze és elemzi ECKSTEIN (1997, 192–198).

¹⁴⁸ Pol. XVI 15. 8: τῆς ἐπιστολῆς ἔτι μενούσης ἐν τῷ πρυτανείῳ (ti. Rhodoszon)

elveszett könyvekből viszont kivonatok maradtak ránk XI–XII. századi kéziratokban, melyek közül a Konsztantinosz Porphürogennétosz megbízásából készített kivonatgyűjtemény tartalmazza a legtöbb kivonatot.¹⁴⁹

5. Polübiosz filozófiai műveltsége

Polübiosz műve nagyon sok olyan – terjedelmében az egy-két soros megjegyzéstől a több fejezetet felölelő kitérőig tartó – témát érint, melyek túllépnek a szorosán vett történetírás keretein, és inkább filozófiai, pontosabban etikai (ide tartozónak tekintve a politikát vagy politikai filozófiát is) nézeteknek minősíthetők. E megjegyzések és kitérők mellett Polübiosz gyakran úgy fogalmazza meg a történelmi eseményekre vagy szereplőkre vonatkozó leírásait, meglátásait, hogy azt engedi feltételezni, hogy egész gondolkodására hatással voltak bizonyos filozófusok vagy filozófiai iskolák. A Polübioossal foglalkozó szakirodalom a történetíró művének helyes értelmezése szempontjából nagy jelentőségűnek tekinti azt a kérdést, hogy mely filozófusok vagy iskolák és milyen mértékben alakították Polübiosz szemléletét. Ez a fejezet a Polübiosz művében név szerint említett filozófusokat veszi számba, és a szakirodalom különböző álláspontjait mutatja be Polübiosz filozófiai műveltségéről és a filozófiához való viszonyáról.

A XIX. század végén és a XX. század elején Rudolf Hirzel és Rudolf von Scala foglalkoztak a legrészletesebben ezzel a kérdéssel. Hirzel először azt bizonyította, hogy Polübioszt nemcsak történetírónak, hanem filozófusnak is kell tekintenünk. Ezután amellet érvelt, hogy leginkább sztoikus filozófusnak kell őt tartanunk. Végül pedig azt az érvét igyekezett alátámasztani a történetíró művének egyes részleteire való hivatkozással, hogy a Sztoán belül is leginkább Panaitiosz gondolkodásával állnak rokonságban Polübiosz nézetei. Von Scala, aki egy 340 oldalas monográfiát szentelt a témának, miután több más irányzat hatását felmutatta¹⁵⁰ Polübiosz művében, a Sztoa és elsősorban Panaitiosz hatását tartja döntőnek. A XX. században írt, Polübioossal foglalkozó művek természetesen nem kerülhették meg a Polübiosz filozófiai jártasságát firtató kérdést, de kimerítően,

¹⁴⁹ ZIEGLER (1952, 1574–1577); részletesebben lásd: MOORE, J. M.: The manuscript tradition of Polybius. Cambridge University Press, 1965.

¹⁵⁰ Véleménye szerint Polübiosz a sztoikus filozófián kívül behatóan foglalkozott Hérakleitosszal, Platónnal, az Akadémiával, Arisztotelésszel, Theophrasztosszal, Phaléroni Démétriosszal, Lampszakoszi Sztratónnal: VON SCALA (1890, 86–255).

rendszeresen kifejtve nem tárgyalták, talán mert olyan sok a bizonytalanság ezzel kapcsolatban. Hirzel és von Scala nézeteit az újabb szakirodalom is idézi, megállapításaik jelentős részét azonban nem tartja kellően megalapozottnak.¹⁵¹

a) Filozófiai stúdiumai

Polübiosz filozófiai műveltségéről és a filozófiához való viszonyáról mindenekelőtt az árulkodik, hogy ő az első, aki a római államberendezkedést a görög filozófia segítségével elemezte. A hatodik könyvben és máshol is kifejtett államelméleti, az állam keletkezéséről, az államformák körforgásáról és a kevert alkotmányról megfogalmazott nézetei a konkrét történelmi helyzettől és szereplőktől elszakadó elméleti értekezések, melyek feltétlenül filozófiai stúdiumokat feltételeznek.

Hirzel többek között a következő érveket hozza fel, hogy Polübiosz filozófusi kvalitásait bizonyítsa. Véleménye szerint az erkölcsi fogalmak használata Polübiosz részéről filozófiai érdeklődést és képzettséget feltételez.¹⁵² A történetírás helyes módszereivel, szemléletével való foglalkozást egyenesen filozófiai tevékenységnek kell tekintenünk.¹⁵³ Továbbá Polübiosz művében az elmélkedések terjedelme nagyobb annál, hogy azt a szerző általános műveltségével lehessen magyarázni.¹⁵⁴ Végül felhívja a figyelmet egy Polübiosz-testimóniumra, amelyben Sztrabón is a filozófusok közé sorolja Polübioszt.¹⁵⁵

Ezzel szemben Ziegler dilettánsnak mondja Polübioszt a filozófiában, és csak némi Platón-stúdiumot tételez fel nála.¹⁵⁶ Erbse elutasítja Ziegler nézetét, és Dilthey véleményét idézi: a történelmi összefüggések magyarázatában szisztematikus elméletek módszeres felhasználását a polübioszi történetírás érdemének kell tekintenünk.¹⁵⁷ Von Fritz is egyetért Diltheyvel, Hirzellel, Erbsével: ő is komoly gondolkodónak tartja Polübioszt.¹⁵⁸ Walbank úgy gondolja, hogy Polübiosz filozófiai tanulmányai nem voltak túlságosan széleskörűek,

¹⁵¹ Lásd pl. WALBANK (1957–1979, passim), ZIEGLER (1952, 1464–1471)

¹⁵² HIRZEL (1877–1883, II 854)

¹⁵³ HIRZEL (1877–1883, II 846)

¹⁵⁴ HIRZEL (1877–1883, II 842)

¹⁵⁵ Strab. I 1. 1 c 2: ... Ἐρατοσθένης τε καὶ Πολύβιος καὶ Ποσειδώνιος, ἄνδρες φιλόσοφοι; vö. HIRZEL (1877–1883, II 859)

¹⁵⁶ ZIEGLER (1952, 1541; 1468)

¹⁵⁷ ERBSE (1982, 339, n. 14)

¹⁵⁸ idézi: ERBSE (1982, 339, n.14)

és filozófusokra való utalásai ellenére sem tűnik úgy, hogy komolyabban elmélyült volna bármelyikükben. A hatodik könyv filozófiai háttérét is a kortárs népszerű írók művei jelentik, nem a IV. vagy III. század gondolkodói.¹⁵⁹

Filozófusokat név szerint csak kevés helyen említ Polübiosz. Kétszer idézi Hérakleitoszt, de talán csak iskolai élményeiből maradt meg ez a két idézet, vagy az általános műveltség részei voltak, esetleg az általa felhasznált forrásban találta őket, de semmiképpen nem valószínű, hogy Polübiosz tanulmányozta volna Hérakleitosz írásait.¹⁶⁰ A hellenisztikus filozófiai iskolák közül csak az epikureus filozófia hatása nem érhető tetten a műben.¹⁶¹ Alább a Platón-idézeteket és az Akadémiáról írt szövegrészeket, azután az Arisztotelésztől és a peripatetikusoktól származtatható polübioszi gondolatokat, majd a sztoikus tanításokkal párhuzamba állítható szövegrészeket, végül pedig a Panaitiosz hatásának tulajdonított gondolatokat ismertetem, az ismertetésekhez fűzve a kutatók értelmezéseit. Végül külön összegyűjtve olvasható, hogy a modern kutatók szerint milyen forrásokat használhatott fel Polübiosz az államformák körforgása és a kevert alkotmány elméletéhez, ahhoz a két elmélethez, melyek feltétlenül a filozófia tárgyköréhez tartoznak.

b) Platón és az Akadémia csekély hatása Polübioszra

Polübiosz összesen ötször említi név szerint Platont.¹⁶² ebből háromszor kritizálja, egyszer épp csak megemlíti, egyszer egy nézetét idézi. A hatodik könyvben két helyen is kritikusan nyilatkozik Platónról. Először¹⁶³ a krétai alkotmánnyal kapcsolatban Platón két állításával nem ért egyet: egyrészt azzal, hogy a krétai és a spártai alkotmány hasonló, másrészt azzal hogy a krétai alkotmány dicséretre méltó. Másodszer¹⁶⁴ Platón államát kizárja a vizsgálataiból, mert az csak egy elméleti konstrukció, ezért nem érdemes vele

¹⁵⁹ WALBANK (1957–1979, I 2)

¹⁶⁰ ZIEGLER (1952, 1468)

¹⁶¹ Bár SCHOFIELD (1999, 746) szerint a hatodik könyvben a társadalom kialakulásáról és a monarchiából a királyságra történő átmenetről írtak az epikureizmus hatását mutatják, akárcsak a közösséget fenyegető veszélyek és a biztonság szerepének hangsúlyozása. Ezzel szemben viszont HAHM (2003, 119) úgy látja, hogy Polübiosz szerint az együttműködésre való hajlam az emberben ösztönös, a család és a nagyobb közösség is természetből fejlődik ki, és az erkölcs forrása is a természetben van. Véleménye szerint az epikureizmus „társadalmi szerződés” koncepciója nem jelenik meg a történetíró szövegében.

¹⁶² Pol. VI 5. 1; VI 45. 1; VI 47. 7; VII 13. 7; XII 28. 2.

¹⁶³ Pol. VI 45. 1.

¹⁶⁴ Pol. VI 47. 8.

foglalkozni.¹⁶⁵ A hetedik könyvben¹⁶⁶ újra kritizálja Platón: arról ír, hogy V. Philipposz miután elkövette első nagy vétkét (elárulta szövetségeseit) királyból kegyetlen türannosszá vált – és nem emberből farkassá, mint az arkádiai történetben, ahogyan legalábbis Platón meséli. Itt arra utal Polübiosz, hogy Platón mesészerű dolgokat ír. Ez valójában nem igaz, Platón csak egy hasonlatban használja fel a „farkasember” alakját, ezért von Scala ízléstelennek és szűklátókörűnek titulálja Polübiosz kritikáját.¹⁶⁷

Ziegler¹⁶⁸ szerint Polübiosz Platónról csak az Államot ismerte, sőt annak is csak részeit. Ezzel szemben Hirzel úgy véli, hogy Polübiosz pontosan ismerte Platón Államát, mert erre utalnak a műből vett idézetei (VII 13. 7 és XII 28. 2).¹⁶⁹ Von Scala szerint Polübiosz más Platón-műveket is ismert, az ötödik és a huszonharmadik könyvben¹⁷⁰ megjelenő népek jogának teóriája pedig véleménye szerint feltétlenül platóni alapon nyugszik, bár valószínűleg nem közvetlenül Platónból merítette Polübiosz.¹⁷¹ Aalders elképzelhetőnek tartja, hogy az emberi társadalom kezdeteiről írtak (VI 5. 5ff) Platón *Törvények* című munkáján alapul.¹⁷²

Polübiosz a szkeptikus Akadémiával egyértelműen nem szimpatizál. Az akadémikusok túlzott kételye, hiperkritikájuk szerinte már célját téveszti, hiteltelenné teszi őket. A sztoikusokkal szembeni karneadészi érveket – a *σωρείτης* elvet és az alvó illetve hallucináló emberről szóló érvet – ismeri és hamisnak mondja.¹⁷³ Véleménye szerint az akadémikusok azzal, hogy mindent kétségbe vonnak, erkölcsi szempontból kárt okoznak: ők a felelősek abban, hogy az ifjúság nem foglalkozik erkölcsi és politikai kérdésekkel.¹⁷⁴

¹⁶⁵ HIRZEL (1877–1883, II 846) szerint itt nem Platón ellen irányul a kritika, hanem azok ellen, akik megvalósítható államot láttak Platón *Államában*.

¹⁶⁶ Pol. VII 13. 7: καὶ καθάπερ ἂν ἐγγευσάμενος αἵματος ἀνθρωπέου καὶ τοῦ φονεῦν καὶ παρασπονδεῖν τοὺς συμμάχους, οὐ λύκος ἐξ ἀνθρώπου κατὰ τὸν Ἀρκαδικὸν μῦθον, ὡς φησὶν ὁ Πλάτων, ἀλλὰ τύραννος ἐκ βασιλέως ἀπέβη πικρός.

¹⁶⁷ VON SCALA (1890, 21; 99)

¹⁶⁸ ZIEGLER (1952, 1469)

¹⁶⁹ HIRZEL (1877–1883, II 847)

¹⁷⁰ Pol. V 11. 3 és XXIII 15. 1.

¹⁷¹ Plat. *resp.* V 16. 470a, c; 471a; VON SCALA (1890, 101)

¹⁷² Plat. *leg.* III 3. 680e.

¹⁷³ Pol. XII 26c. 2: καὶ γὰρ ἐκείνων τινὲς βουλόμενοι περὶ τε τῶν προφανῶς καταληπτῶν εἶναι δοκούντων καὶ περὶ τῶν ἀκαταλήπτων εἰς ἀπορίαν ἄγειν τοὺς προσδιαλεγόμενους τοιαύταις χρῶνται παραδοξολογίαις καὶ τοιαύτας εὐποροῦσι πιθανότητος ὥστε διαπορεῖν εἰ δυνατόν ἐστὶ τοὺς ἐν Ἀθήναις ὄντας ὀσφραίνεσθαι τῶν ἐπομένων ὧν ἐν Ἐφέσῳ καὶ διστάζειν μή πως, καθ' ὃν καιρὸν ἐν Ἀκαδημείᾳ διαλέγονται περὶ τούτων, οὐχ ἔσται, ἀλλ' ὄναρ ἐν οἴκῳ κατακείμενοι τούτους διατίθενται τοὺς λόγους.

¹⁷⁴ Pol. XII 26c. 3–4: διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς παραδοξολογίας εἰς διαβολὴν ἤχασι τὴν ὄλην αἵρεσιν, ὥστε καὶ τὰ καλῶς ἀπορούμενα παρὰ τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπιστίαν ἤχθαι. καὶ χωρὶς τῆς ἰδίας ἀστοχίας καὶ τοῖς νέοις τοιοῦτον ἐντετόκασι ζῆλον, ὥστε τῶν μὲν ἠθικῶν καὶ πραγματικῶν λόγων μηδὲ τὴν τυχοῦσαν ἐπίνοιαν ποιεῖσθαι συμβαίνει, δι' ὧν ὄνησις τοῖς φιλοσοφοῦσι, περὶ δὲ τὰς ἀνωφελεῖς καὶ παραδόξους εὐρεσιλογίας κενοδοξοῦντες κατατρίβουσι τοὺς βίους.

Talán érdemes szem előtt tartani, hogy Polübiosz az akadémiásokban a sztoikusok legfőbb ellenfeleit kritizálja. Amit az akadémiások ellen mond, az egyszersmind a sztoikusok mellett szól: helyesli az etika középpontba helyezését és a megfelelő mértékű kritikát az ismeretelméletben.¹⁷⁵ Az sem mellékes, hogy ebből a szövegrészből az is kiderül, hogy Polübiosz jól ismerte az Akadémia és a Sztoa közti ismeretelméleti vitát, amihez viszont filozófiai műveltség volt szükséges. Megjelennek ugyanis a vitában szerepet játszó legfontosabb terminusok: utalás történik a *καταληπτική / ἀκαταληπτική φαντασία*-ra és a karneadészi *πιθανή φαντασία*-ra.

c) Arisztotelész filozófiáját alig ismerte Polübiosz

Arisztotelészre név szerint tizenkétszer¹⁷⁶ hivatkozik Polübiosz, de mindannyiszor csak az alkotmányokról szóló műveire. Valószínűsíthetjük, hogy behatóbban nem is ismerte más műveit. Hogy a *Politikát* nem ismerte, az abból is látható, hogy amikor Polübiosz a krétai alkotmánnyal kapcsolatos fent említett két nézetet kritizálja, akkor a *Politikát* nem említi, pedig ebben¹⁷⁷ Arisztotelész hosszan tárgyalja e nézeteket.¹⁷⁸ Gelzer ugyancsak úgy látja, hogy a *Politikát* nem ismerte Polübiosz.¹⁷⁹ A *Nikomakhoszi etikát* illetően Walbank annyit jegyez meg, hogy kétséges, hogy Polübiosz ismerte Arisztotelésznek ezt a művét, mert legfeljebb közvetett hatását lehet kimutatni, von Scala azonban ezzel ellentétesen gondolkodik.¹⁸⁰ A peripatetikus filozófusok közül talán ismerhette Theophrasztoszt és Dikaiarkhoszt, akiket esetleg az államformák körforgásának, illetve a kevert alkotmánynak a teóriájához vett alapul, de ez csak néhány kutató feltételezése.¹⁸¹ Von Scala szerint a három jó és a három rossz államforma megkülönböztetésében és elnevezésében a peripatetikusokat követi.¹⁸² Az államformák körforgásának leírása azonban egészében véve

¹⁷⁵ Így gondolja VON SCALA (1890, 96–126) is.

¹⁷⁶ Pol. XII 5. 4; XII 5. 5; XII 6a 1; XII 6b. 4; XII 7. 2; XII 7. 4; XII 8. 1; XII 8. 2; XII 9. 4; XII 11. 5; XII 23. 8; XII 24. 2

¹⁷⁷ Arist. *pol.* II 10. 1271b 20–1272b 23)

¹⁷⁸ VON SCALA (1890, 132–3) szerint azonban az említett polübioszi helyen Xenophón neve tévesen áll Arisztotelész helyett, mert Xenophón nem tárgyalja a kérdést, ráadásul Arisztotelész művének vonatkozó részével szövegszerű egyezés is kimutatható. VON SCALA (1890, 135, 148) tehát lehetségesnek tartja, hogy Polübiosz ismerte Arisztotelész *Politikáját*.

¹⁷⁹ GELZER (1956, 84)

¹⁸⁰ VON SCALA (1890, 150–1)

¹⁸¹ Lásd alább.

¹⁸² VON SCALA (1890, 136–8)

ellentétes Arisztotelész nézeteivel, néhány elemet tekintve mégis vannak párhuzamok Arisztotelész és Polübiosz között.¹⁸³ A peripatetikusok közül Phaléroni Démétriosznak talán felhasználta a *Περὶ τύχης* című művét¹⁸⁴ és a népek jogával kapcsolatos kijelentéseit.¹⁸⁵ Említi még Polübiosz Lampszakoszi Sztratón is, akiről nagyon becsmérően ír a tizenkettedik könyvben.¹⁸⁶ Ezenkívül von Scala szerint a negyedik könyvben¹⁸⁷ az idő végtelenségére és így a világ örök voltára vonatkozó kijelentését Polübiosz ugyancsak Sztratón alapján írja.¹⁸⁸ Végezetül megemlíti még a peripatetikus Prütaniszt is, azonban csupán mint Megalopolisz új törvényeinek megalkotóját.¹⁸⁹

d) Számos sztoikus gondolat jelenik meg Polübiosznál

Polübiosz név szerint nem hivatkozik egyetlen sztoikus szerzőre sem, mégis az egész mű tele van olyan kijelentésekkel, melyeknél a sztoikusok hatása feltételezhető. A következőkben csak egy válogatás olvasható a Polübiosznál megjelenő, egyes kutatók által sztoikusnak ítélt gondolatokból, más szövegrészeket a későbbi fejezetekben vizsgálók meg alaposabban.

Hirzel egyenesen sztoikus filozófusnak tekinti Polübioszt, mert miután alátámasztotta, hogy filozófusnak kell tartanunk őt, amellet érvel, hogy a Sztoához áll a legközelebb.¹⁹⁰ Az erkölcs eredetéről szóló polübioszi elméletet a sztoikusokéval tartja összeegyeztethetőnek,¹⁹¹ akárcsak a lélek halhatatlanságának tagadását.¹⁹² Polübiosz számos kulcsfogalma a Sztoában is fontos fogalom, így pl. az *ἔννοια* és a *καθῆκον* jelentéséről mutatja ki Hirzel a mű egy részén (VI 5. 10), hogy sztoikus értelemben

¹⁸³ VON SCALA (1890, 140–5)

¹⁸⁴ VON SCALA (1890, 158–162)

¹⁸⁵ VON SCALA (1890, 156–8)

¹⁸⁶ Pol. XII 25c. 3. παραπλήσιον γὰρ δὴ τι τοιοῦτο συμβέβηκε καὶ Στράτωνι τῷ φυσικῷ· καὶ γὰρ ἐκεῖνος ὅταν ἐγχειρήσῃ τὰς τῶν ἄλλων δόξας διαστέλλεσθαι καὶ ψευδοποιεῖν, θαυμάσιός ἐστιν· ὅταν δ' ἐξ αὐτοῦ τι προφέρηται καὶ τι τῶν ἰδίων ἐπινοημάτων ἐξηγῆται, παρὰ πολὺ φαίνεται τοῖς ἐπιστήμοσιν εὐηθέστερος αὐτοῦ καὶ νωθρότερος.

¹⁸⁷ Pol IV 40. 5: ὁ μὲν χρόνος ἄπειρος ἦ...

¹⁸⁸ VON SCALA (1890, 190–2)

¹⁸⁹ Pol. V 93. 8: μάλιστα τε τῶν νόμων ὑπὸ Πρυτάνιδος γεγραμμένων πρὸς ἀλλήλους ἐφιλονείκουν, ὃν ἔδωκε μὲν αὐτοῖς νομοθέτην Ἀντίγονος, ἦν δὲ τῶν ἐπιφανῶν ἀνδρῶν ἐκ τοῦ Περιπάτου καὶ ταύτης τῆς αἰρέσεως.

¹⁹⁰ HIRZEL (1877–1883, II 851ff)

¹⁹¹ HIRZEL (1877–1883, II 854); ugyanígy VON SCALA (1890, 246–8)

¹⁹² HIRZEL (1877–1883, II 860)

szerepelnek.¹⁹³ Abban az elképzelésében is a Sztoa követőjének látja Polübioszt, hogy az ember nem a vak véletlennek van kiszolgáltatva, hanem a törvények szerint működő természetnek van alávetve:¹⁹⁴ Hirzel szerint ez egyszersmind Polübiosz vallási felfogása is, ugyanis a történetíró a sztoikusokhoz hasonlóan a *πρόνοια*-ban hisz.¹⁹⁵ Továbbá a történetíró – Hirzel véleménye szerint – sztoikus hatásra nyilatkozik úgy több helyen,¹⁹⁶ hogy olykor helyes lehet az öngyilkosság.¹⁹⁷ Mert bár az epikureusok is megengedik az öngyilkosságot, de a sztoikusok adott esetben egyenesen kötelességnek tekintik,¹⁹⁸ ráadásul az idevágó polübioszi szövegrészekben a nyelvhasználat is több helyen¹⁹⁹ sztoikus.

Hirzel és Walbank is ír arról, hogy Odüsszeusz tudása, tudományos képzettsége miatt Polübiosz számára ugyanúgy emberideál (*ἡγεμονικώτατος ἀνὴρ*), mint a sztoikusok számára, és hogy Homérosz költeményeit Polübiosz a Sztoához hasonlóan filozófiai tanításnak tekinti.²⁰⁰ Ugyancsak sztoikus gondolatnak ismeri el mind Hirzel,²⁰¹ mind Walbank Polübiosznak azt a nézetét,²⁰² hogy az emberek a körülmények vagy a barátaik hatására jellemüktől eltérően viselkednek. Von Scala úgy gondolja, hogy az a gondolat a hatodik könyv elején, hogy az önszeretet fontos szerepet kap a *καθῆκον* fogalmának kialakulásában, sztoikus.²⁰³ Von Scala²⁰⁴ és Erskine²⁰⁵ szerint Polübiosznál²⁰⁶ a tudás utilitárius koncepciója (azaz hogy nem önmagában van értéke a tudásnak, hanem valami másért, a gyakorlati haszonért érdemes azt birtokolni) sztoikus hatásra vall,²⁰⁷ amely

¹⁹³ HIRZEL (1877–1883, II 850–3)

¹⁹⁴ HIRZEL (1877–1883, II 873)

¹⁹⁵ HIRZEL (1877–1883, II 862–873); ROVERI (1982, 308–309, 316) tarthatatlannak nevezi Hirzelnek ezt az elképzelését.

¹⁹⁶ Pol. XXX 6–9; XXXVIII 1. 7; XVI 32.

¹⁹⁷ HIRZEL (1877–1883, II 856–9)

¹⁹⁸ Diog. Laert VII 130: εὐλόγως τέ φασιν ἐξάξειν ἑαυτὸν τοῦ βίου τὸν σοφὸν καὶ ὑπὲρ πατρίδος καὶ ὑπὲρ φίλων, κἂν ἐν σκληροτέρῳ γένηται ἀλγηδόνι ἢ πηρώσεσιν ἢ νόσοις ἀνιάτοις.

Cic. *fin.* III 60: in quo enim plura sunt quae secundum naturam sunt, huius officium est in vita manere; in quo autem aut sunt plura contraria aut fore videntur, huius officium est de vita excedere. ex quo apparet et sapientis esse aliquando officium excedere e vita, cum beatus sit, et stulti manere in vita, cum sit miser.

¹⁹⁹ Pol. XXX 7. 7; 8. 1; WALBANK (1957–1979, III 428) is úgy gondolja, hogy ezen a helyen az öngyilkosság helyeslése Polübiosz részéről sztoikus hatásra vall.

²⁰⁰ Pol. XII 27.10; IX 16. 1; XXXIV 4. 4; vö. HIRZEL (1877–1883, II 855, 874–6), WALBANK (1957–1979, III 586)

²⁰¹ HIRZEL (1877–1883, II 858–60)

²⁰² Pol. IX 22–25, főleg IX 22. 10.

²⁰³ VON SCALA (1890, 203, 246–8)

²⁰⁴ VON SCALA (1890, 202–3)

²⁰⁵ ERSKINE (1990, 200)

²⁰⁶ Pol IX 20. 6: ἐγὼ δὲ τὰ μὲν ἐκ περιττοῦ παρελκόμενα τοῖς ἐπιτηδεύμασι χάριν τῆς ἐν ἐκάστοις ἐπιφάσεως καὶ στωμυλίας πολὺ τι μᾶλλον ἀποδοκιμάζων, παραπλησίως δὲ καὶ τὸ πορρωτέρω τοῦ πρὸς τὴν χρεῖαν ἀνήκοντος ἐπιτάπτειν, περὶ τὰναγκαῖα φιλοτιμότητος εἰμι καὶ σπουδάζων.

²⁰⁷ Stob. *ecl.* II. 128; Cic. *fin.* III. 20ff; HIRZEL (1877–1883, II 884) szerint azonban ez a felfogás a Sztoára nem jellemző, csak Panaitioszra, ezért az ő hatását kell itt feltételeznünk.

nézetét Polübiosz kifejti külön a történelemre, majd a többi tudományra vonatkozóan is.²⁰⁸ Egyes kutatók szerint a kevert alkotmányhoz és az államformák körforgásának elméletéhez is a Sztoa Polübiosz forrása.²⁰⁹

Míg Hirzel és Von Scala úgy látják, hogy erős sztoikus hatás mutatható ki Polübiosznál, Pohlenz szerint Polübiosz sztoicizmusa mindössze néhány kifejezésre és gondolatra korlátozódik, melyek az általános műveltség részei voltak.²¹⁰ Walbank pedig bár elismeri, hogy sok helyen a műben sztoikus gondolatok vagy terminológia jelenik meg, de ezt a korban jellemző eklekticizmus miatt nem tekinti bizonyító erejűnek arra vonatkozóan, hogy Polübiosz egész gondolkodását döntően befolyásolta volna a Sztoa. A sztoikus hatást Polübiosznál nem tekinti többnek, mint egy átlagos műveltséggel bíró értelmiségi ismereteinek a Sztoa tanításáról.²¹¹

e) Panaitiosz hatása Polübioszra a szakirodalom szerint

Hirzel és von Scala úgy gondolják, hogy Polübiosz Panaitiosz hatására lett sztoikus filozófus (!), és a korábban írt könyveibe (amikor még nem ismerhette Panaitioszt) utólagos betoldásként kerültek sztoikus gondolatok. Hirzel és von Scala több általuk panaitioszinak tekintett gondolat megjelenését vélte felfedezni Polübiosznál. Így például a *τέλος* és a *σκοπός* megkülönböztetése a XXIV. könyv 14. fejezetében mindkettejük szerint Panaitiosz hatása.²¹² A jóslást Hirzel szerint Panaitiosz hatására ítélte el Polübiosz, mert bár a korban más filozófusok is kételkedtek a jóslásban, de a kételyt írásban, rendszeresen csak Panaitiosz fejtette ki.²¹³ Von Scala szerint Panaitiosznak és Polübiosznak hasonló volt a *τύχη*-fogalma is,²¹⁴ és a népek jogáról (a háború és béke jogáról),²¹⁵ valamint a lélek halandóságáról²¹⁶ is egybehangzóan gondolkodtak. Ziegler nyilvánvalónak tartja, hogy

²⁰⁸ Pol. III 4. 9–11: καὶ μὴν οὐδὲ τὰς ἐμπειρίας καὶ τέχνας αὐτῆς ἕνεκα τῆς ἐπιστήμης ἀναλαμβάνει· πάντες δὲ πράττουσι πάντα χάριν τῶν ἐπιγινομένων τοῖς ἔργοις ἡδέων ἢ καλῶν ἢ συμφερόντων. XII 25g. 2: εἰ γὰρ ἐκ τῆς ἱστορίας ἐξέλθοι τις τὸ δυνάμενον ὠφελεῖν ἡμᾶς, τὸ λοιπὸν αὐτῆς ἄζηλον καὶ ἀνωφελὲς γίνεται παντελῶς.

²⁰⁹ HIRZEL (1877–1883, II 855–6); VON SCALA (1890, 246–8); lásd alább.

²¹⁰ POHLENZ (1949, 423)

²¹¹ WALBANK (1957-1979, passim)

²¹² VON SCALA (1890, 219), HIRZEL (1877–1883, II 550–7)

²¹³ HIRZEL (1877–1883, II 882)

²¹⁴ VON SCALA (1890, 185–8)

²¹⁵ VON SCALA (1890, 323)

²¹⁶ VON SCALA (1890, 206)

mind Panaitiosz Polübioszra, mind Polübiosz Panaitioszra nagyon erős hatást gyakorolt: Polübiosz mint a jóval idősebb és tapasztaltabb államférfi és történész, Panaitiosz pedig mint aki átfogó műveltségével és éleselméjűségével még az idősebb Polübiosszal szemben is fölényben volt. Véleménye szerint ennek a hatásnak a legerősebb bizonyítéka a hatodik könyvben kifejtett államelmélet. Zieglert azonban ennél a megjegyzésnél tovább nem foglalkoztatja a kérdés.²¹⁷ Pohlenz és Walbank szerint viszont Polübioszra nem hatott a nála jóval fiatalabb Panaitiosz.²¹⁸

f) Polübiosz forrásai az államformák körforgásának (*ἀνακύκλωσις*) elméletéhez

Az *ἀνακύκλωσις* elmélete²¹⁹ értelmében az egyszerű alkotmányú (város)államok berendezkedése nem stabil, hanem bizonyos idő elteltével szükségszerűen átalakul. Polübiosz az állam kialakulásakor megjelenő ősmonarchiától eltekintve hat alkotmánytípust különböztet meg: királyság, türannisz, arisztokrácia, oligarchia, demokrácia, okhlokrácia. Ez a hat államforma a leírt sorrendben követik folytonosan egymást, méghozzá úgy, hogy az okhlokráciából mindannyiszor újra királyság lesz, így a kör kezdődik előlről. Ennek az elméletnek az ismeretében megállapítható és megérthető egy állam várható fejlődése; ezenkívül a római alkotmány kiválóságának felismeréséhez is ezt az elméletet kell felhasználnunk (Róma alkotmánya ugyanis elsősorban stabilitása miatt kiváló, amit annak köszönhet, hogy nem egyszerű, hanem *kevert* alkotmány, így – legalábbis egy ideig – nem jellemzi a hanyatlás.). Az elmélet először Platónnál jelenik meg.²²⁰ Nála a legjobb államforát (ami az arisztokrácia vagy a királyság) az ún. krétai vagy spártai államforma követi, majd az oligarchia, demokrácia és a türannisz. Itt azonban a vezetők közti ellentétek miatt történik az egyik formából az átmenet a másikba, tehát nem úgy mint Polübiosznál. Másrészt Platónnál nem alkotnak teljes kört az államformák változásai még a későbbi művekben sem.²²¹ Arisztotelésznel hasonlóképpen nincs szó körforgásról²²² – ez az elem Polübiosznál jelenik meg először²²³ annak köszönhetően, hogy két elméletet kombinált: az

²¹⁷ ZIEGLER (1952, 1470)

²¹⁸ POHLENZ (1949, 423)

²¹⁹ Pol. VI 4–9.

²²⁰ Plat. *rep.* VIII 1. 544c.

²²¹ Plat. *leg.* III 1. 677a ff, IV 4. 709a ff; *polit.* XXX 291d–e, vö. *epist* VII. 326b ff.

²²² Arist. *EN* VIII 12. 1160b 10f.

²²³ WALBANK (1972, 140)

ἀνακύκλωσις-t és a társadalom eredetéről szólót²²⁴ (amelyben vagy Démokritoszt követi,²²⁵ vagy Platón, illetve egyes elképzelések szerint az epikureusokat²²⁶). Fritz,²²⁷ Erbse²²⁸ és Pédech²²⁹ szerint Polübiosz kapcsolta össze a két elméletet és tette teljessé a kört.

Polübiosz forrása az *ἀνακύκλωσις* teóriájához bizonytalan. Hirzel szerint Polübiosz Panaitiosz alapján írja le az államformák körforgását.²³⁰ Bár az általánosan elfogadott Panaitiosz-fragmentumokban nem található meg ez a teória, viszont a Cicero *De republica*jában olvasható ismertetését egyes kutatók – így Hirzel is – panaitioszinak ítélik. Schmekel szerint a legkisebb kétségünk sem lehet afelől, hogy az államformák körforgására nézve Cicero forrása a *De re publicaban* és Polübioszé a hatodik könyvben egyaránt Panaitiosz.²³¹ Von Fritz,²³² és őt követve Erbse²³³ úgy gondolják, hogy Polübiosz saját alkotásának kell tekintenünk az elméletet. Polübiosznál ugyanis az *ἀνακύκλωσις* teóriájának nagyon eredeti funkciója van, mivel a történetíró ezzel magyarázza a római kevert alkotmány csodálatos teljesítőképességét. Hasonló próbálkozást más szerzőnél nem ismerünk, ezért polübioszinak kell tekintenünk az elméletet. Walbank elveti egyrészt Panaitioszt mint lehetséges forrást,²³⁴ merthogy ő fiatalabb is volt Polübiosznál, és nem is valószínű, hogy ismerték volna egymást a hatodik könyv megírása idején. A sztoikus terminusok alkalmazását pedig a kor filozófiai eklekticizmusának tudja be. Továbbá azt írja Walbank egy másik helyen, hogy nem lehet Polübioszé sem az elmélet, mert a történetíró maga mondja (VI 5. 1), hogy Platón és korábbi filozófusok elméletét egyszerűsíti le.²³⁵ Másrészt azzal próbálja bizonyítani Walbank, hogy nem a saját elméletét, hanem egy átvett elméletet ad elő Polübiosz, hogy igyekszik kimutatni, hogy a *μόναρχος* szót az *ἀνακύκλωσις* ismertetésekor más értelemben használja Polübiosz, mint műve egyéb helyein. Szerinte ugyanis az *ἀνακύκλωσις*-t bemutató részben a *μόναρχος* a primitív uralkodót jelöli, míg a mű egyéb részeiben a türannoszt.²³⁶ Véleményem szerint ez az érv

²²⁴ vö. HAHM (1995, 21–28)

²²⁵ WALBANK (1972, 139)

²²⁶ lásd fenn

²²⁷ VON FRITZ (1954, 60–75)

²²⁸ ERBSE (1982, 339–340)

²²⁹ PÉDECH (1964, 303f)

²³⁰ idézi SCHMEKEL (1892, 64)

²³¹ SCHMEKEL (1892, 75–85)

²³² VON FRITZ (1954, 60–75)

²³³ ERBSE (1982, 339)

²³⁴ WALBANK (1972, 142)

²³⁵ WALBANK (1955, 152)

²³⁶ WALBANK (1972, 140)

nem túl meggyőző, különösen hogy Walbank hoz arra is példákat, hogy a mű egyéb részeiben sem mindig türannoszt jelent a szó. Bár Polübiosz Platónra és „bizonyos más filozófusokra” hivatkozik, Walbank szerint valószínűtlen, hogy tényleg egészen Platónig visszanyúlt volna a teória leírásakor, inkább egy III. vagy II. századi filozófus lehetett a forrása. Erbe egy másik művében²³⁷ az elméletet Dikaiarkhosz *Tripolitikosz* című művéből származónak tekinti, Gelzer pedig Theophrasztosztól származónak.²³⁸

g) Polübiosz forrásai a kevert alkotmány teóriájához

Polübiosz szerint a kevert alkotmányú állam a leginkább állandó képződmény, mert mindhárom jó államformának (királyság, arisztokrácia, demokrácia) a vonásait egyesíti.²³⁹ Az egyes hatalmi tényezők egymást ellenőrzik, így megakadályozzák, hogy valamelyik elem túl nagy hatalomra tegyen szert, és így az államforma elkorcsosuljon. A kevert alkotmány első említését Thuküdidésznel²⁴⁰ találjuk, aki Théramenész alkotmányát dicséri, mint ami egy mérsékelt keveréke a kevesek és a sokaság uralmának (itt természetesen a királyság nincs említve). A királyságból, arisztokráciából és demokráciából álló kevert alkotmány először Platónnál jelenik meg.²⁴¹ Arisztotelész is foglalkozik a kevert alkotmánnyal, de szerinte az ideális alkotmány nem három államforma keveréke, hanem a keveredés inkább az egyes elemeken, illetve hatalmi ágakon – törvényhozás, végrehajtás, igazságszolgáltatás – belül valósul meg.²⁴² Diogenész Laertiosz²⁴³ szerint a sztoikusok is ismerték a kevert alkotmány koncepcióját, de hogy az általa idézett gondolat Panaitiosztól²⁴⁴ származik vagy Khrüszipposztól,²⁴⁵ az vita tárgya.

Nincs egyetértés arra vonatkozóan, hogy ki lehetett Polübiosz forrása a kevert alkotmány koncepciójának ismertetéséhez. Erbe úgy gondolja, hogy miként az *ἀνακύκλωσις* elméletéhez, úgy a kevert alkotmányéhoz is Polübiosz Dikaiarkhosz

²³⁷ ERBSE (1982, 165 n. 1)

²³⁸ GELZER (1956, 195).

²³⁹ A kevert alkotmány elméletéről lásd pl. HAHM (2000).

²⁴⁰ Thuk. VIII 97. 2: μετρία γὰρ ἢ τε ἐς τοὺς ὀλίγους καὶ τοὺς πολλοὺς ξύγκρασις ἐγένετο

²⁴¹ Plat. *menex.* VI 238c–d; *leg.* III 11. 692a, III 11–12. 693b–e; IV 5. 712d–e

²⁴² Arist. *pol.* IV 14, 1297b 41ff; II 6. 1266a 4ff; IV 11. 1295a 25ff.

²⁴³ Diog. Laert. VII 131: πολιτείαν δ' ἀρίστην τὴν μικτὴν ἐκ τε δημοκρατίας καὶ βασιλείας καὶ ἀριστοκρατίας.

²⁴⁴ POHLENZ (1992, II 102)

²⁴⁵ WALBANK (1972, 136 n. 49)

Tripolitikosz című művét használta fel.²⁴⁶ Zeller szerint ugyancsak Dikaiarkhosz volt a forrás.²⁴⁷ Hirzel úgy látja, hogy Dikaiarkhosz és a sztoikusok jöhetnek szóba lehetséges forrásként, de mivel Polübiosz több más filozófiai jellegű kérdésben is a sztoikusokat követi, Dikaiarkhoszsal pedig folyton ellenkezik,²⁴⁸ ezért valószínűleg a kevert alkotmány elméletéhez is a sztoikusokat használta fel.²⁴⁹ Schmekel szerint Panaitiosz lehetett Polübiosz forrása.²⁵⁰ Walbank²⁵¹ szerint megválaszolhatatlan a kérdés, hogy Polübiosz honnan vette a kevert alkotmány teóriáját, mert az a korban már általánosan elterjedt volt. Panaitioszt azonban – akárcsak az *ἀνακύκλωσις* teóriájával kapcsolatban – mint lehetséges forrást elveti,²⁵² részben mivel fiatalabb is volt Polübiosznál, valamint nem is valószínű, hogy ismerték volna egymást a hatodik könyv megírása idején. Erbse ugyanígy visszautasítja annak feltételezését, hogy Panaitiosz befolyásolhatta Polübioszt. Szerinte a legfontosabb etikai és államelméleti kérdésekben való ellentétes felfogásuk kizárja ezt. Érvének kiindulópontja azonban véleményem szerint hibás: Polübiosz ugyanis valójában nem a haszonnal magyarázza az állam kialakulását, mint ahogy Erbse a VI. könyv 5–6. fejezetét értelmezi,²⁵³ és így felfogása nem ellentétes a sztoikus nézőponttal, ahogyan ezt Walbank is elismeri.²⁵⁴ Aalders a teóriának azt a részét eredetinek látja, amely szerint a kevert alkotmány stabilitását az egyensúly biztosítja, ami pedig úgy jön létre, hogy mindegyik elemnél erősebb a másik kettő együtt. Nem zárja ki viszont annak lehetőségét sem, hogy ezt a gondolatot Polübiosz valamilyen hellenisztikus forrásból vette.²⁵⁵

h) Összegzés

A fentiek alapján elmondható, hogy Polübiosz filozófiai ismereteinek megítélésében meglehetősen nagyok a szakirodalomban a véleménykülönbségek. A XIX. század végi,

²⁴⁶ ERBSE (1982, 165 n. 1)

²⁴⁷ idézi HIRZEL (1877–1883, II 856)

²⁴⁸ Strabo II 4, 2. c 104: τὸ μὲν οὖν μηδὲ Δικαιάρχου πιστεύσαντος γελοῖον, ὡσπερ ἐκεῖνῳ κανόνι χρῆσασθαι προσήκον, καθ' οὗ τοσοῦτους ἐλέγχους αὐτὸς (scil. Πολύβιος) προφέρειται.

²⁴⁹ HIRZEL (1877–1883, II 855–6)

²⁵⁰ idézi AALDERS (1968, 110)

²⁵¹ WALBANK (1972, 137)

²⁵² WALBANK (1972, 142)

²⁵³ ERBSE (1982, 166)

²⁵⁴ WALBANK (1955, 151)

²⁵⁵ AALDERS (1968, 99)

XX. század eleji szakirodalom komoly filozófiai stúdiumokat és kvalitásokat tulajdonított Polübiosznak, míg a XX. század második felében túlsúlyban vannak az e tekintetben szkeptikus vélemények. Ami az egyes filozófusok hatását illeti, Polübiosz művében az epikureusoké nem mutatható ki, Arisztotelész filozófiai műveinek az ismerete ugyancsak kevésbé valószínű. A peripatetikusok közül viszont idézi Polübiosz Phaléroni Démétrioszt és Lampszakoszi Sztratont. Platón munkásságát már bizonyára ismerte valamilyen szinten, hiszen ötször is hivatkozik rá. Az akadémikusoknak a Sztoa elleni érveire utal, és a viták legfontosabb terminusai is megjelennek a szövegben. Magával a szkeptikus Akadémiával szemben pedig kritikát fogalmaz meg. Arra vonatkozólag teljes az egyetértés a szakirodalomban, hogy a mű igen sok helyén mutatható ki sztoikus hatás mind a fogalomhasználatban, mind az olyan gondolatokban, melyek etikai kérdéseket tárgyalnak. Ami pedig a panaitioszi gondolatokat illeti, Hirzel, von Scala és Schmekel elsősorban a következő témákban vélik a rhodoszi filozófus hatását felfedezni Polübiosz művében: a jóslás elutasítása, a *τέλος* és a *σκοπός* megkülönböztetése, a *τύχη*-fogalma, a népek jogának koncepciója, az államelmélet és a lélek halandóságának feltételezése.

IV. IMPERIUM IUSTUM

A Kr. e. II. században Róma a Földközi-tenger keleti medencéjének is domináns hatalma lett. Ekkor az *urbs* vezető rétege számára szükségessé vált egy olyan ideológia megfogalmazása, mely igazolta a meghódítottak előtt a Római Birodalom létét. A háborúk vagy a hódítások igazolására, akárcsak az igazságos uralomról már korábban többféle propagandát vettek át a rómaiak a görögöktől, vagy dolgoztak ki maguk is.²⁵⁶ A birodalom jogosultságáról azonban ebben az időben született meg egy új elmélet, melyet nagy valószínűséggel Panaitiosz fogalmazott meg.

Mínthogy Polübiosz művében a Római Birodalom kialakulását mutatja be, és legtöbbször erkölcsi alapon (is) nyilvánít véleményt egy-egy kérdésben, kézenfekvő azt feltételezni, hogy érdekelte őt a birodalom igazolásának problémája. Az sem idegen tőle, hogy görög filozófusok elvont elméleteit átvegye és azokat a Római Birodalomra alkalmazza, Róma történelmének, illetve berendezkedésének értelmezéséhez felhasználja. Ezt látjuk például az államformák körforgása vagy a kevert alkotmány teóriájának esetében. E fejezetnek az a célja, hogy a panaitioszi elmélet felvázolása után Polübiosztól vett szövegrészek elemzésével annak a – kevésbé népszerű²⁵⁷ – álláspontnak a valószínűségét erősítse, mely szerint Polübiosz a panaitioszi elméletet ismerte, és a Római Birodalom valamint a meghódított államok viszonyára alkalmazta is.²⁵⁸

1. Panaitiosz elmélete

²⁵⁶ lásd pl. WERNER (1972), VOLKMANN (1966), BOTERMANN (1987), BENGTON (1964)

²⁵⁷ CAPELLE (1932, 89. n. 1) tagadja, hogy Polübiosz alkalmazná a római imperializmust igazoló teóriát. POHLENZ (1949, 423) szerint Polübiosz sztoicizmusa néhány kifejezésre és gondolatra korlátozódik, és nem hatott rá a nála jóval fiatalabb Panaitiosz. WALBANK (1965, 13) azt írja, hogy a rómaiak Karneadész beszédei hatására jöttek rá, hogy szükségük van egy, a birodalmuk létét igazoló filozófiára. Ezt a hiányt Polübiosz csak érzékelte, de a római birodalom megítélésére nem fektetett le más kritériumot, mint az önérdet, így ott maradt, ahol Karneadész hagyta az ügyet. Máshol pedig azt írja WALBANK (1972, 182), hogy a birodalom igazságosságának kérdéséről csak általánosságban ír Polübiosz. STRASBURGER (1965, 46) szerint foglalkoztatta Polübioszt a birodalom-építő politika megítélésének problémája, de művének fennmaradt részében mégsem olvasható ennek a témának a kifejtése. GRUEN (1984, 162) szerint a római imperializmus igazolása valójában Cicerótól származik, Polübiosz nem volt képes megfogalmazni vagy alkalmazni azt. ERSKINE (1990, 200) óvatosan annyit állít, hogy Polübiosz valószínűleg ismerte a birodalom igazságosságával kapcsolatos sztoikus vitát, mivel sztoikus fogalmak jelennek meg nála.

²⁵⁸ Ezzel nem azt akarom állítani, hogy a panaitioszi elméletet Polübiosz ugyanúgy fejti ki, mint a rhodoszi filozófus, hanem hogy a két szerzőnél hasonló szemléletmódot lehet kimutatni: Panaitiosznál általánosságban megfogalmazva, Polübiosznál a Római Birodalomra alkalmazva.

A panaitioszi tanítás lényege a következő: akkor igazságos egy állam uralma más államok felett, hogyha ez a viszony az alávetett állam érdekét is szolgálja, ez pedig akkor lehetséges, hogyha az uralkodó állam kiválóbb, és az alávetetteket jobbá teszi, jobb irányba vezeti, mintha ők önmagukat irányítanák. Az elmélet részleteinek tisztázása és a Sztoa tanításával való kapcsolata bonyolultabb kérdés, elsősorban amiatt, hogy nincs egyetértés a kutatók között a panaitioszinak tekinthető gondolatok azonosításában.

Az elmélet leglényegesebb vonása, hogy (a szofisták túlnyomó többsége,²⁵⁹ a korai Sztoa, valamint) a Kr. e. II. századi akadémikus Karneadész ellenében azt állítja, hogy a mások feletti hatalomgyakorlás nem csupán önző érdeket szolgálhat, hanem létezik igazságos alárendeltségi viszony is. Az elmélet megfogalmazását az athéni filozófusküldöttség és elsősorban Karneadész 156/5-ben Rómában tartott előadásai²⁶⁰ tették sürgetővé: (a rómaiakat ért egyéb kritikákon kívül²⁶¹) ezek hívták fel ugyanis a figyelmet a birodalomépítés morális vonatkozásaira. Karneadész álláspontja szerint az igazságosság más érdekének figyelembevételét jelenti, és így ellentétben áll az okossággal, mely a saját hasznunk elérésére irányul. Így, mivel birodalma fenntartásával egy állam saját hasznát szolgálja, nem is lehet igazságos.²⁶² Karneadész nézetét legrészletesebben a ciceroi *De re publica* töredékesen ránk maradt III. könyvében olvashatjuk, ahol azt Furius Philus fejtik ki.²⁶³ Philus kritikájára válaszul Laelius amellet érvel, hogy maga az alárendeltségi viszony természetes (és így mindkét fél számára hasznos és igazságos is) lehet. A természetnek megfelelően van ugyanis a kiválók kezében az uralom a gyengébbek legnagyobb hasznára. Így az isten parancsol az embernek, a lélek a testnek, az értelem a szenvedélynek, a

²⁵⁹ Pl. Thraszümakhosz az Állam első könyvében: Plat. *resp.* I 12. 338c: Ἄκουε δὴ, ἢ δ' ὄς. φημί γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον... vö. KERFERD (1964) és KERFERD (1981, 122f).

Plat. *resp.* I 16. 344c: οὕτως, ὦ Σώκρατες, καὶ ἰσχυρότερον καὶ ἐλευθεριώτερον καὶ δεσποτικώτερον ἀδικία δικαιοσύνης ἐστὶν ἰκανῶς γιγνομένη, καὶ ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἔλεγον, τὸ μὲν τοῦ κρείττονος συμφέρον τὸ δίκαιον τυγχάνει ὄν, τὸ δ' ἀδικον ἑαυτῷ λυσιτελοῦν τε καὶ συμφέρον.

²⁶⁰ Cic. *rep.* III 6; Pol. XXXIII 2.

²⁶¹ Ilyen, a rómaiak hatalomgyakorlását illető kritikus véleményeket mutat be Polübiosz a harminchatodik könyvben. Pol. XXXVI 9. 5: Ἐνιοὶ δὲ τούτοις ἀντέλεγον, φάσκοντες οὐ ταύτην ἔχοντας αὐτοῦς (scil. τοὺς Ῥωμαίους) τὴν προαίρεσιν κατεκτήσθαι τὴν ἡγεμονίαν καὶ κατὰ μικρὸν εἰς τὴν Ἀθηναίων καὶ Λακεδαιμονίων ἐκτρέπεσθαι φιλαρχίαν καὶ βραδύτερον μὲν ἐκείνων ὁρμᾶν, ἤξειν δ' ἐπὶ ταῦτό τέλος ἐκ τῶν προφαινομένων.

Pol. XXXVI 9. 8: μηδενὸς γὰρ ἀνηκέστου γεγονότος ἐξ ἐκείνων (ti. Καρχηδονίων), ἀνηκέστως καὶ βαρέως βεβουλεῦσθαι περὶ αὐτῶν, πᾶν ἀναδεχομένων καὶ πᾶν ὑπομενόντων ποιήσιν τὸ προσταπτόμενον.

²⁶² Az vitatott, hogy Karneadész kritikája konkrétan a római birodalom-építő politikára irányult-e, mindenestre a kutatók egy része így gondolja, mint pl. BRUNT (2004, 175) vagy ASTIN (1967, 299).

²⁶³ Cic. *rep.* III 7, 10 – 20, 30: itt Furius Philus valószínűleg Karneadész azon érveit ismerteti, melyeket az igazságosságról tartott második előadásában képviselt. vö. CAPELLE (1932, 86), ERSKINE (1990, 190), STRIKER (1996, 262–3)

haragnak és a lélek többi fogyatékosággal rendelkező részének.²⁶⁴ Tehát az alávetettség lehet a természettel összhangban álló és hasznos. Az ilyen alávetettség pedig (és csak az ilyen²⁶⁵), amely az alávetetteknek is hasznos – azaz alávetettként jobbak, igazságosabbak lesznek, mintha önmagukat kormányoznák – az igazságos is.²⁶⁶ A kutatók egy része úgy gondolja, hogy Cicero Laeliusszal Panaitiosz nézeteit képviselteti,²⁶⁷ többen viszont ezt kétségbe vonják,²⁶⁸ és vagy Cicero²⁶⁹ nézeteit vélik felismerni Laelius válaszában, vagy eldönthetetlennek tekintik a kérdést. A következő érvek véleményem szerint kellőképpen bizonyítják a szakasz és az elmélet panaitioszi eredetét.

Először is Karneadész támadása elsősorban a sztoikus igazságosságfogalom ellen irányult. Tudjuk, hogy a 150-es és 140-es években lényeges kihívásnak érezték a sztoikusok ezt a kérdést, mert próbált rá reagálni a sztoikus iskola akkori vezetője, Babiloni Diogenész, majd az őt követő Tarszoszi Antipatrosz is. Az előbbi igazságosság-fogalma még kevesebbet követel az embertől, az utóbbié már többet,²⁷⁰ de egyikük válasza sem jelentett valódi megoldást, ezért természetes, ha Panaitiosz is foglalkozott a kérdéssel. Az általa kidolgozott és a fragmentumaiból ismert új, az embertől – az elődök igazságosság-fogalmához képest – többet követelő igazságosság-fogalom²⁷¹ pedig választ is jelent a karneadészi kritikára, amiből arra következtethetünk, Panaitiosznak célja volt Karneadésszel vitázni. Ugyanezt mutatja az a tény is, hogy az általa (az igazságossággal

²⁶⁴ Cic. *rep.* III 28, 39 [24, 36] = Aug. *civ.* 19, 21: An non cernimus optimo cuique dominatum ab ipsa natura cum summa utilitate infirmorum datum? Cur igitur deus homini, animus imperat corpori, ratio libidini iracundiaeque et ceteris vitiosis eiusdem animi partibus?

²⁶⁵ Cic. *rep.* III 27, 38 frg. 1 [25, 37] = Non. 109, 2: Est enim genus iniustae servitutis, cum ii sunt alterius, qui sui possunt esse...

²⁶⁶ Cic. *rep.* III 28, 39 [24, 36] = Aug. *civ.* 19, 21: responsum est a parte iustitiae ideo iustum esse (ti. ut homines hominibus dominantibus seruiant), quod talibus hominibus sit utilis seruitus, et pro utilitate eorum fieri, cum recte fit, id est cum improbis aufertur iniuriarum licentia, et domiti melius se habebunt, quia indomiti deterius se habuerunt

²⁶⁷ SCHMEKEL (1892, 55ff), CAPELLE (1932, 91–95), POHLENZ (1992, I 206, II 102 ff.), ERSKINE (1990, 190–194), WALBANK (1965, 13–4).

²⁶⁸ MOMIGLIANO (1980, 94), LEFÈVRE (2001, 32), FERRARY (1988, 423–4); ALESSE (1997) és VAN STRAATEN (1962) pedig nem veszik fel a Panaitiosz-fragmentumok közé ezeket a szakaszokat.

²⁶⁹ STRASBURGER (1965, 44ff.) szerint az itt közölt elmélet leginkább a rómaikra lehet jellemző. GRUEN (1984, 162) a birodalom igazolását Platóni és Arisztotelészi eredetűnek tekinti, szerinte Panaitiosz legfeljebb közvetíthette azt. Az elmélet tényleges megfogalmazójának Cicerót tartja. Véleménye szerint a teóriát csupán a késő köztársaságkorban alkalmazták a római uralomra, tehát csak egy utólagos magyarázat volt, nem pedig a birodalom terjeszkedésével egykorú.

²⁷⁰ Cic. *off.* III 12, 51: In huiusmodi causis [ti. cum repugnare utilitas honestati videatur] aliud Diogeni Babylonio videri solet, magno et gravi Stoico, aliud Antipatro, discipulo eius, homini acutissimo; Antipatro omnia patefacienda, ut ne quid omnino, quod venditor norit, emptor ignoret, Diogeni venditorem, quatenus iure civili constitutum sit, dicere vitia oportere, cetera sine insidiis agere et, quoniam vendat, velle quam optime vendere.

²⁷¹ Ezt lásd alább.

kapcsolatos fragmentumokban) idézett Platón-szövegek megfelelnek a Karneadész által idézett Platón-szövegeknek.²⁷²

Másodszer: az nagyon valószínű, hogy a Laelius által mondottak a sztoikus filozófia nézetei, mivel (a sztoikusokat támadó) Karneadésznek válaszolnak, kifejtik a természeti törvény koncepcióját, az igazságosság alapjának a természetet tekintik, és csak az erényt nevezik (valódi vagy erkölcsi) jónak. Panaitiosz előtti sztoikus filozófus viszont nem lehet a szövegrész forrása, mert a lélekben két képesség megkülönböztetése (ti. hogy az értelem parancsol az érzelmeknek²⁷³) Panaitiosznál jelenik meg először.²⁷⁴ Ez a sajátság még Poszeidóniosznál található meg, tehát ő lehetne még a filozófus, akinek nézeteit Laelius képviseli. Az elmélet azonban az emberek között alapvető különbségeket tételez fel (azt állítva, hogy egyeseknek hasznos a szolgaság). Poszeidóniosz ezzel szemben teljesen magáévá tette a korai Sztoának az emberek egyenlőségéről szóló tanítását, hangsúlyozta, hogy a természet a barbárokat és a rabszolgákat is felruházta az emberi méltósággal.²⁷⁵ Emiatt Poszeidónioszt ki kell zárunk mint az elmélet lehetséges megfogalmazóját. Strasburger ugyanezért akarja kizárni Panaitioszt is: szerinte ugyanis ennek a szakasznak a megfogalmazása Panaitiosz részéről opportunistá árulás lenne, mivel ez az elmélet elárulja a sztoikus „minden ember egyenlő” elvet.²⁷⁶ Strasburger talán azért gondolkodhatott így Panaitioszról, mert van Straaten fragmentum-gyűjteményéből indult ki Panaitiosz nézeteinek meghatározásakor, amelyben nem szerepelnek olyan fragmentumok, melyek az emberek közti megkülönböztetésekre mutatnak Panaitiosz filozófiájában. Panaitiosz gondolatrendszerének azonban éppen az az egyik pillére, hogy különbséget kell tenni az emberek közt képességeiket, lehetőségeiket, körülményeiket és ezekből következően kötelességeiket illetően. Erről szól az ember négy személyiségéről (*persona/πρόσωπον*) alkotott nézete és az illendőség (*decorum/πρέπον*) figyelembevételének elmélete.²⁷⁷ (Kevésbé lényeges, de ugyancsak az emberek közti – természettől fogva meglévő – különbségeket hangsúlyozza Panaitiosz akkor, amikor a „klíma-elméletet” vallja: eszerint ugyanis a különböző éghajlatú és földrajzi adottságú vidékeken különböző testi-lelki

²⁷² ALESSE (1994, 122–3)

²⁷³ Cic. *rep.* III 25, 37: domini autem servos ita fatigant, ut optima pars animi, id est sapientia, eiusdem animi vitiosas imbecillasque partes, ut libidines, ut iracundias, ut perturbationes ceteras.

²⁷⁴ Lásd a „Panaitiosz élete és etikája” című fejezetet.

²⁷⁵ STRASBURGER (1965, 48)

²⁷⁶ STRASBURGER (1965, 51)

²⁷⁷ Ezeket lásd a *πρέπον*-ról szóló fejezetben

tulajdonságokkal rendelkező emberek születnek.²⁷⁸) Visszaszorul az egyenlőség gondolata két újradefiniált kardinális erény, az igazságosság és a (bátorságot felváltó) lelki nagyság (*magnanimitas/μεγαλοψυχία*) fogalmában is, ugyanis a kiemelkedő egyénnek különleges kötelezettségeket írnak elő.²⁷⁹ Panaitiosz tehát egyrészt nem tekintette egyenlőknek az embereket, másrészt viszont megkülönböztetett két képességet a lélekben: ezek alapján ő lehet az a sztoikus, akinek az elméletét Laelius képviseli.

Harmadszor: a karneádészi kritika cáfolatának lényeges része kellett legyen a jó (*honestum* – ennek egyik formája az igazságosság) és a hasznos (*utile*) egybeesésének tézise. Az akadémikusok és a peripatetikusok azt állítják, hogy az erkölcsi jó előrébb való a hasznosnál, és nem esik egybe vele (szerintük van olyan erkölcsi jó, ami nem hasznos, és olyan haszon, ami erkölcsileg nem jó). A Sztoának viszont hagyományos tanítását jelenti a jó és a hasznos egybeesése, de Panaitiosznál különös hangsúlyt is kap. Azt állítja, hogy a jó és hasznos nem állhat egymással ellentétben, ha mégis ellentétben állni látszik a jóval a haszon, az csak azért lehetséges, mert nem valódi, csak látszólagos ez a haszon.²⁸⁰ A helyesen felfogott önérdek tehát igazi haszon, és így egyaránt hasznot jelent mindenkinek, és egyszersmind igazságos is. Ezt a gondolatot – bár erről nem maradtak ránk Panaitiosz szavai – az államok közötti kapcsolatok szintjén is értelmezhetjük: amennyiben a birodalmat létrehozó államnak valódi hasznot jelent a birodalom fennállása, akkor ugyanúgy hasznos lesz az alávetett államoknak is, és akkor igazságos is. Panaitiosznak ezek a nézetei tehát alkalmasok Karneadész álláspontjának cáfolatára.

Negyedszer: összhangban vannak a *De re publican*ban kifejtett elmélettel

²⁷⁸ Cic. *de div.* II 46, 96 (ALESSE frg. 140, VAN STRAATEN frg. 74): Quid? dissimilitudo locorum nonne dissimilis hominum procreaciones habet? quas quidem percurrere oratione facile est, quid inter Indos et Persas, Aethiopas et Syros differat corporibus, animis, ut incredibilis varietas dissimilitudoque sit...

Procl. *in Plat. Tim.* I 162, 11–15 (ALESSE frg. 157, VAN STRAATEN frg. 76): τὴν δὲ <εὐκρασίαν> τῶν ὤρων τὴν τῶν φρονίμων οἰστικὴν <Παναίτιος> μὲν καὶ ἄλλοι τινὲς τῶν Πλατωνικῶν ἐπὶ τῶν φαινομένων ἤκουσαν, ὡς τῆς Ἀττικῆς διὰ τὰς ὥρας τοῦ ἔτους εὖ κεκραμένης ἐπιτηδεῖως ἐχούσης πρὸς τὴν τῶν φρονίμων ἀπογέννησιν.

²⁷⁹ Erről lásd alább.

²⁸⁰ Cic. *off.* III 7, 34 (ALESSE frg. 104, VAN STRAATEN frg. 102): Ac primum in hoc Panaetius defendendus est, quod non utilia cum honestis pugnare aliquando posse dixerit (neque enim ei fas erat) sed ea, quae viderentur utilia. Nihil vero utile, quod non idem honestum, nihil honestum, quod non idem utile sit, saepe testatur negatque ullam pestem maiorem in vitam hominum invasisse quam eorum opinionem, qui ista distraxerint. Itaque non ut aliquando anteponeamus utilia honestis, sed ut ea sine errore diiudicemus, si quando incidissent, induxit eam, quae videretur esse, non quae esset, repugnantiam.

Cic. *off.* III 2, 12 (ALESSE frg. 75, VAN STRAATEN frg. 101): Quodsi is esset Panaetius, qui virtutem propterea colendam diceret, quod ea efficiens utilitatis esset, ut ii, qui res expetendas vel voluptate vel indolentia metiuntur, liceret ei dicere utilitatem aliquando cum honestate pugnare. Sed cum sit is, qui id solum bonum iudicet, quod honestum sit, quae autem huic repugnent specie quadam utilitatis, eorum neque accessione meliorem vitam fieri nec decessione peiorem, non videtur debuisse eiusmodi deliberationem introducere, in qua quod utile videretur cum eo, quod honestum est, compararetur.

Panaitiosznak azok a fragmentumai, melyekben az alárendeltség, illetve a hatalomgyakorlás jogosságát azzal igazolja, hogy kimutatja, a természettel összhangban áll. Azt állítja ugyanis, hogy a vezető szerepre irányuló törekvés az ember négy alapvető hajlama (*ἀφορμαί*) közül kettőnek is a kiteljesítését jelenti, tehát egyenesen erény: az igazságosság és a lelki nagyság erényét is megvalósítjuk, ha megfelelően törekszünk a vezető szerepre. Az egyik alapvető hajlama ugyanis arra ösztönzi az embert, hogy kiemelkedjen, első akarjon lenni (*appetitus principatus*), úgyhogy az arra méltó lélek természettől fogva csak mesterének, tanítójának hajlandó engedelmeskedni vagy annak, akinek jogos és törvényes hatalma mindenkinek hasznára van.²⁸¹ amennyiben ennek a hajlamnak megfelelően cselekszünk, akkor a lelki nagyság (*magnanimitas/μεγαλοψυχία*) erényét gyakoroljuk. (Ennek az *ἀφορμή*-nek a definíciójából viszont nemcsak az olvasható ki, hogy a vezető szerepre törekvés a természettel összhangban áll, hanem az is hogy az emberben természettől megvan az a hajlam is, hogy elfogadja az igazságos hatalmat maga felett.) A másik alapvető hajlama pedig arra készíti az embert, hogy gondoskodjon a gyerekeiről, a családjáról és az oltalmára szorulókról, valamint hogy másokkal közösségeket alkosson és anyagi eszközeivel, képességeivel, valamint szorgalmával a közösség javára legyen.²⁸² Ha ennek a hajlamnak megfelelően cselekszünk, akkor az igazságosság erényét gyakoroljuk,²⁸³ mely tehát megköveteli a gyengébbekről, kevésbé kiválókról való gondoskodást és védelmezésüket az igazságtalanság ellen.²⁸⁴ Amint látható, a lelki nagyság és az igazságosság erénye szorosan összefügg, ahogyan azt egyébként Panaitiosz ki is emeli:²⁸⁵ a

²⁸¹ Cic. *off.* I 4, 13 (ALESSE frg. 55, VAN STRAATEN frg. 98.): lásd idézve a *μεγαλοψυχία*-t tárgyaló fejezetben.

²⁸² Cic. *off.* I 4, 12 (ALESSE frg. 55, VAN STRAATEN frg. 98): ...Eademque natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem ingeneratque inprimis praecipuum quendam amorem in eos, qui procreati sunt impellitque, ut hominum coetus et celebrationes et esse et a se obiri velit ob easque causas studeat parare ea, quae suppeditent ad cultum et ad victum, nec sibi soli, sed coniugi, liberis, ceterisque quos caros habeat tuerique debeat, quae cura exsuscitat etiam animos et maiores ad rem gerendam facit.

²⁸³ Mely többet követel az embertől, mint a korai Sztoa igazságosságfogalma, mely szerint mindenkinek meg kell adnunk, ami megilleti. vö. Stob. *ecl.* II 84. 4: ἔξις ἀπονεμητικῆ τοῦ κατ' ἀξίαν ἐκάστω...

²⁸⁴ Cic. *off.* I 9, 28 (ALESSE frg. 116): Itaque videndum est, ne non satis sit id, quod apud Platonem est in philosophos dictum, quod in veri investigatione versentur quodque ea, quae plerique vehementer expetant, de quibus inter se digladiari soleant, contemnant et pro nihilo putent, propterea iustos esse. Nam alterum iustitiae genus assequuntur, in inferenda ne cui noceant iniuria, in alterum incidunt; discendi enim studio impediti, quos tueri debent, deserunt.

Cic. *off.* I 7, 23 (ALESSE frg. 70): Iniustitiae genera duo sunt, unum eorum, qui inferunt, alterum eorum, qui ab iis, quibus inferuntur, si possunt, non propulsant iniuriam. Nam qui iniuste impetum in quempiam facit aut ira aut aliqua perturbatione incitatus, is quasi manus afferre videtur socio; qui autem non defendit nec obsistit, si potest, iniuriae, tam est in vitio, quam si parentes aut amicos aut patriam deserat.

²⁸⁵ Cic. *off.* I 19, 62–63 (ALESSE frg. 111): Sed ea animi elatio, quae cernitur in periculis et laboribus, si iustitia vacat pugnatque non pro salute communi, sed pro suis commodis, in vitio est; non modo enim id virtutis non est, sed est potius immanitatis omnem humanitatem repellentis. Itaque probe definitur a Stoicis

lelki nagyság a (minél szélesebb körű) vezető szerep elérésére törekszik és nagy tetteket hajt végre a közösség érdekében, az igazságosság pedig a megszerzett vezető szerep birtokában a kevésbé kiemelkedőket védelmezi, róluk gondoskodik. Ennek a két erénynek kell tehát érvényesülnie az igazságos hatalomgyakorlás során. Ha ezeket a gondolatokat az államok szintjén értelmezzük: a vezető szerepre törekvés, azaz a birodalomépítés és a birodalom fenntartása – ha megfelelő formában valósul meg – a természettel összhangban áll, sőt kötelessége az erre alkalmas államoknak.

Ötödször: Karneadész azt állította, hogy az okosság és az igazságosság szemben áll egymással, és ezzel a korai Sztoának az erények egységéről vallott tanítását kétségbe vonta. Panaitiosz – valószínűsíthetően Karneadész kritikájára adott válaszként – bizonyította, hogy az okosság és az igazságosság összhangban állnak egymással. Az újradefiniált igazságosság ugyanis kiemelt szerepet kap egész etikai rendszerében: azt állítja, hogy a többi erény csak akkor valósul meg, hogyha az igazságosság is hozzájuk járul.²⁸⁶ Külön kifejti ezt a lelki nagyságra,²⁸⁷ és a jótékonyásra nézve, az okossággal kapcsolatban pedig egyetértően idézi Platón szövegét, mely szerint az igazságosság hiányában csak ravaszságról beszélhetünk.²⁸⁸ A fragmentumokból kiolvasható az igazságosságnak két további sajátága, melyeknek szintén szerepük lehet a Karneadésznek adott válaszban. Egyrészt a vezetőknek meg kell feleldkezniük saját hasznukról,²⁸⁹ másrészt a társadalmi kötelezettségeken belül a prioritásokat a körülmények határozzák meg, azaz a körülményektől függ, hogy mi számít igazságosnak, hogy mit kell tennünk, hogy ne ártsunk másnak, és hogy a közösség hasznára legyünk.²⁹⁰

fortitudo, cum eam virtutem esse dicunt propugnantes pro aequitate. Quocirca nemo, qui fortitudinis gloriam consecutus est insidiis et malitia, laudem est adeptus: nihil enim honestum esse potest, quod iustitia vacat. Praeclarum igitur illud Platonis: "Non," inquit, "solum scientia, quae est remota ab iustitia calliditas potius quam sapientia est appellanda, verum etiam animus paratus ad periculum, si sua cupiditate, non utilitate communi impellitur, audaciae potius nomen habeat, quam fortitudinis."

²⁸⁶ Cic. *off.* I 19, 62–63 (ALESSE frg. 111): nihil enim honestum esse potest, quod iustitia vacat...

²⁸⁷ Lásd fenn.

²⁸⁸ Cic. *off.* I 19, 62–63 (ALESSE frg. 111): scientia, quae est remota ab iustitia calliditas potius quam sapientia est appellanda...

²⁸⁹ Cic. *off.* I 25, 85 (ALESSE frg. 113): Omnino qui rei publicae praefuturi sunt duo Platonis praecepta teneant: unum, ut utilitatem civium sic tueantur, ut quaecumque agunt, ad eam referant obliti commodorum suorum, alterum, ut totum corpus rei publicae curent, ne, dum partem aliquam tueantur, reliquas deserant.

²⁹⁰ Cic. *off.* I 18, 59 (ALESSE frg. 91): ...Sed in his omnibus officiis tribuendis videndum erit, quid cuique maxime necesse sit et quid quisque vel sine nobis aut possit consequi aut non possit. Ita non idem erunt necessitudinum gradus qui temporum, suntque officia, quae aliis magis quam aliis debeantur, ut vicinum citius adiuveris in fructibus percipiendis quam aut fratrem aut familiarem, at, si lis in iudicio sit, propinquum potius et amicum quam vicinum defenderis. vö. ALESSE (1994, 140–2, 147–8); összhangban van ezzel a cselekedetek megfelelő sorrendjéről, illetve időpontjáról (*εὐταξία; ἐνκαιρία*) szóló tanítás: Cic. *off.* I 40, 142: lásd idézve a *πρέπον*-ról szóló fejezetben.

Hatodszor: Panaitiosz olyan módon értelmezi újra az erényeket, hogy mindegyiknek a közösségi vonatkozását hangsúlyozza ki: a közösségért tevékenykedve és annak segítségét igénybe véve lehet csak az erényeket (az igazságosságot, a *μεγαλοψυχία*-t és a mértékletességet, illetve a *πρέπον*-t) a megvalósítani. Ez azt is jelenti, hogy az egyes ember az életének a célját, a boldogságot (az erények szerinti életet) csak a közösség, méghozzá a politikai közösség (a haza) tagjaként valósíthatja meg. Ez a nézet radikális szakítást jelent a Sztoa erény- és boldogságfogalmával, amely – akárcsak más harmadik századi filozófiai iskolák etikai tanítása – az individuumot önmagában nézte, és az *autarkeia* megvalósításával kecsegtette.²⁹¹ Panaitiosz rendszere visszatérést jelent a klasszikus kor etikai rendszereihez, amelyek az egyént mindig a politikai közösség, a polisz tagjaként értelmezték. Panaitiosznál viszont nyilván nem ez a polisz-gondolat tért vissza, hanem egy más jellegű állami közösség tagjának tekinti az embert. Ez nem lehet más, mint a Római Birodalom. Amennyiben pedig Panaitiosz valóban alapvető, szükségszerű és valószínűleg (már az életútjából adódóan is, de a fentiek szerint úgyszintén) pozitív adottságnak ítélte a Római Birodalom fennállását, akkor az könnyen elképzelhető, hogy igyekezett ezt elméletileg is alátámasztani.

Az említett érvek alapján elmondhatjuk, hogy ha kizárólagosan az elismert Panaitiosz-fragmentumokból indulunk ki, akkor is belátható, hogy Panaitiosz gondolatrendszere összhangban van a birodalom igazságosságáról szóló teóriával, sőt nagyon valószínű, hogy a *De re publicaban* Laelius Panaitiosz nézeteit képviseli. Ezzel szemben sem a *De re publicaban* olvasható szövegrész, sem a fragmentumok nem alkalmazzák az elméletet a birodalmat létrehozó állam és a meghódított államok kapcsolatára, és így a Római Birodalom és az alávetett államok viszonyára sem, bár valószínűsíthető, hogy Panaitiosz ezt az alárendeltségi viszonyt tarthatta szem előtt. Egyes kutatók szerint²⁹² az első, aki ezt megteszi, Panaitiosz tanítványa és sztoikus filozófusként utóda, Poszeidóniosz volt, aki egyszersmind történetíróként Polübiosz művét folytatta. Egyik fennmaradt töredékében²⁹³ jónak és hasznosnak tekinti egy kevésbé kiváló nép

²⁹¹ Bár a korai Sztoának is volt társadalmi-politikai tanítása. Eszerint, mivel az ember természettől társas lény, kötelessége a politizálás, helytelen a visszavonultság. A társadalom javát kell szolgálnia: bátorítania kell az erényt, és vissza kell szorítania a vétkeket. Ennek megfelelően a sztoikusok számára a társadalmi szerepvállalás területét a nevelés (tanítás, írás) és a törvényhozás jelentette, esetleg egy uralkodó mellett töltöttek be tanácsadói szerepet. vö. SCHOFIELD (2000, 447). Panaitiosz szerint azonban sokkal lényegesebb a közösség szerepe, és jelentősebb kötelességei vannak vele szemben az embernek.

²⁹² CAPELLE (1932, 99–100), ERSKINE (1990, 201)

²⁹³ Athen. *deipn.* VI 84 p. 263c–d (FGrH: Poseidonios frg. 8): Ποσειδώνιος δέ φησιν ὁ ἀπὸ τῆς Στοῆς ἐν τῇ τῶν Ἱστοριῶν ἐνδεκάτῃ "πολλοὺς τινας ἑαυτῶν οὐ δυναμένους προίστασθαι διὰ τὸ τῆς διανοίας ἀσθενὲς ἐπιδοῦναι ἑαυτοὺς εἰς τὴν τῶν

alárendeltségét egy kiválóbbnak: a mariandüoszok ugyanis szellemi képességeik gyengesége miatt önként alávetették magukat a náluk kiválóbb népnek, Hérakleia Pontika lakosainak, hogy nekik szolgáljanak, tőlük pedig ők védelmet kapjanak. Emellett még arról is értesülünk, hogy a mariandüoszok önállóan nem is tudnának létezni. Itt tehát valóban megtalálható a panaitioszi elmélet legtöbb eleme: a kiválóbbak vezetnek, és az alávetetteknek is haszonnal jár ez a viszony. Véleményem szerint azonban egy fontos elem hiányzik, miszerint az uralomnak az alávetettek jobbá válását kell szolgálnia. Emiatt egyáltalán nem biztos, hogy ezen a helyen a panaitioszi elmélet jelenik meg. Az elméletnek a Római Birodalomra való alkalmazását pedig – a közkeletű vélemény szerint²⁹⁴ – először a Sztrabónnál megtalálható Poszeidóniosz-töredékekben²⁹⁵ olvashatjuk: az alávetett népek számára a római uralom hasznot jelent a kalózok és a rablásból élő népek tevékenységének felszámolása és így a rend és béke biztosítása, valamint az útépitések miatt.²⁹⁶ Ezeket a helyeket véleményem szerint még kevésbé lehet a panaitioszi elmélet konkrét alkalmazásának tekinteni, mert mindössze egy eleme jelenik meg az elméletnek (hogy ti. haszonnal jár az uralom).

συνετωτέρων ὑπηρεσίαν, ὅπως παρ' ἐκείνων τυγχάνοντες τῆς εἰς τὰ ἀναγκαῖα ἐπιμελείας αὐτοὶ πάλιν ἀποδιδῶσιν ἐκείνοις δι' αὐτῶν ἅπερ ἂν ὧσιν ὑπηρετεῖν δυνατοὶ. καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ Μαρριανδουνοὶ μὲν Ἑρακλεώταις ὑπετάγησαν, διὰ τέλος ὑποσχόμενοι θητεύσειν παρέχουσιν αὐτοῖς τὰ δέοντα, προσδιαστειλόμενοι μηδενὸς αὐτῶν ἔσσεσθαι πρᾶσιν ἔξω τῆς Ἑρακλεωτῶν χώρας, ἀλλ' ἐν αὐτῇ μόνον τῇ ἰδίᾳ χώρᾳ."

²⁹⁴ CAPELLE (1932, 101–3); ugyanígy WALBANK (1965, 13–14) és őket követi ERSKINE (1990, 201)

²⁹⁵ Strabo III 2. 5 (c 144): πρόσεστι δὲ καὶ ἡ νῦν εἰρήνη, τῶν ληστηρίων καταλυθέντων, ὥσθ' ἡ σύμπασα ὑπάρχει ῥαστώνῃ τοῖς πλοῖζομένοις.

Strabo III 3. 5 (c 154): ἔθνη μὲν οὖν περὶ τριάκοντα τὴν χώραν νέμεται τὴν μεταξὺ Τάγου καὶ τῶν Ἀρτάβρων [...] οἱ πλείους αὐτῶν τὸν ἀπὸ τῆς γῆς ἀφέντες βίον ἐν ληστηρίοις διετέλουν καὶ συνεχεῖ πολέμῳ πρὸς τε ἀλλήλους καὶ τοὺς ὁμόρους αὐτοῖς διαβαίνοντες τὸν Τάγον, ἕως ἔπαυσαν αὐτοὺς Ῥωμαῖοι ταπεινώσαντες καὶ κώμας ποιήσαντες τὰς πόλεις αὐτῶν τὰς πλείστας, ἐνίας δὲ καὶ συνοικίζοντες βέλτιον.

Strabo III 3. 8 (c 156): Τὸ δὲ δυσήμερον καὶ ἀγριῶδες οὐκ ἐκ τοῦ πολεμεῖν συμβέβηκε μόνον ἀλλὰ καὶ διὰ τὸν ἐκτοπισμὸν: καὶ γὰρ ὁ πλοῦς ἐπ' αὐτοὺς μακρὸς καὶ αἱ ὁδοί, δυσεπίμικτοι δ' ὄντες ἀποβεβλήκασι τὸ κοινωνικὸν καὶ τὸ φιλόφρονον. ἦττον δὲ νῦν τοῦτο πάσχουσι διὰ τὴν εἰρήνην καὶ τὴν τῶν Ῥωμαίων ἐπιδημίαν: ὅσοις δ' ἦττον τοῦτο συμβαίνει, χαλεπώτεροί εἰσι καὶ θηριωδέστεροι.

²⁹⁶ STRASBURGER (1965, 46–48) szerint a Senecánál (Sen. ep. mor. 90. 4–6) és Sztrabónnál lévő Poszeidóniosz-részek rokonok a *De re publican*ban olvasható teóriával, de nem szabad ezeket a gondolatokat Poszeidóniosznak a római uralomról vallott felfogása lényegének tartani, mert akkor egy idealizáló leegyszerűsítést követnének el. Poszeidóniosz sokkal realitátabb ennél, mert bár elismeri a római uralom áldásait, fennmaradt töredékeiben többször ír a rómaiak erkölcsi romlásáról, a római és itáliai kereskedők kapzsiságáról és brutális kizsákmányolásáról, a római adóbérlők kegyetlen mohóságáról, a polgárháborúk szörnyű önpusztításáról stb.

A következő oldalakon összegyűjtött Polübioszi részletek azt kívánják alátámasztani, hogy a panaitioszi elméletnek a Római Birodalom és az alávetett államok viszonyára való alkalmazása Polübiosznál jelenik meg először.

2. A panaitioszi elmélet Polübiosznál

Az igazságos uralom jellemzőivel már évszázadok óta foglalkoztak a filozófusok, rétorok, történetírók, a hellenisztikus korban pedig különösképpen kedvelt és aktuális téma lett. Az igazságos uralom leírásakor több elem különféle összekapcsolását találhatjuk meg az egyes szerzőknél. Jellemző például az szofistáig visszavezethető gondolat, hogy a kiválóbbnak kell uralkodnia a silányabbakon.²⁹⁷ Közhelyszerű gondolat, hogy a jó uralkodónak a lehető legtöbb erénnyel kell rendelkeznie, melyek közül a hellenisztikus korban különösen a következők megléte lesz fontos: emberségesség, lelki nagyság, gyakorlati okosság, szelídség, mértékletesség, bátorság, szorgalom, műveltség (*φιλανθρωπία, μεγαλοψυχία, φρόνησις, πραότης, σωφροσύνη, ἀνδρεία, φιλοπονία, παιδεία*). A „jó királyság” hellenisztikus eszméje szerint az egyeduralkodó legitimitása elsősorban az alattvalóknak nyújtott jótéteményein nyugszik. Ilyen jótéteményt jelentenek az uralma által biztosított gazdasági előnyök, a birodalom katonai védelme és a kultúra terjesztése. A klasszikus korig nyúlik vissza a gondolat, hogy csak az az egyeduralkodó nevezhető jónak, azaz királyságnak, amelynek az alapja az alattvalók önkéntes engedelmeskedése.²⁹⁸ Arra számtalan bizonyítékot találhatunk, hogy Polübiosz ismerte ezeket az elméleteket, és ő maga is ezek alapján ítélte meg és mutatta be az uralkodókat, vezetőket.²⁹⁹ Ennek illusztrálására néhány helyet elegendő idéznünk. Így például az ötödik könyv egyik rövid kitérőjében a következőket olvashatjuk: a türannoszra az a magatartás jellemző, hogy másoknak ártva félelemmel uralkodik az alattvalók akarata ellenére, miközben gyűlölik őt és ő is gyűlöli az alattvalóit; ezzel szemben a királyra az jellemző, hogy mindenkivel jót tesz, szeretik az alattvalók jótékonyága és emberségessége

²⁹⁷ Plat. *gorg.* XXXIX 483d; XLIV 490a; XLVI 491c–d; Plat. *resp.* IX 13. 590d.

²⁹⁸ Plat. *rep.* III 22. 417b; Cic. *rep.* II 45.

²⁹⁹ WELWEI, K.-W: Könige und Königtum im Urteil des Polybios. Köln 1963 eredményeit foglalja össze egyetértően ECKSTEIN (1985, 266–7).

miatt, és olyanokat vezet és irányít, akik önként engedelmeskednek neki.³⁰⁰ A hatodik könyvben azt állítja Polübiosz, hogy csak azokat a monarchiákat lehet királyságnak nevezni, melyekben önként engedelmeskednek az alattvalók, és melyeket inkább a józan ész kormányoz, nem a félelem és az erőszak.³⁰¹ A hetedik könyvben a jó uralkodónak tekintett Hierónról olvasható, hogy ötvennégy éves uralma alatt megőrizte hazája számára a békét, és bár többször megpróbált lemondani a hatalomról, de ezt közösen akadályozták meg a polgárok. Ezenkívül nagy jótévedője volt a görögöknek, és mértékletesen élt.³⁰²

Ezeknek az elméleteknek egyes elemei közősek a panaitioszi elmélettel. A legfontosabb különbséget hozzájuk képest az jelenti, hogy Panaitiosz teóriájának értelmében a hasznot, melyben az alattvalók az uralkodó államtól részesülnek, az erkölcsi épülésük jelenti, azaz hogy a kiválóbb állam (és nép) őket jó irányba vezeti, és jobbá teszi mint ha ők magukat irányítanák,³⁰³ így számukra hasznosabb alattvalóként, mint függetlenül élni. Még az is egy fontos különbséget jelent, hogy a királyság-elméletekben pusztán arról van szó, hogy az alattvalók jótévedményekben részesülnek és ezért érdekükben áll alattvalónak lenni, míg Panaitiosznál maga az alárendeltségi viszony természetes és jó.

Polübiosz művének fennmaradt részeiben sehol sem olvasható összefüggően kifejtve az alávetettség igazolásának panaitioszi elmélete, sem annak uralkodó illetve függésbe került államok viszonyára vagy konkrétan a Római Birodalomra történő alkalmazása. Megtalálhatók viszont a műben az elméletnek és alkalmazásának legfontosabb elemei. *Először* is kimutatható a műből, hogy Polübiosz szerint létezik objektív és abszolút igazságosság: ezt maga a természet jelöli ki, és ez az igazságosság egybeesik a hasznossággal. Létezik tehát olyan haszon, mely mindenki számára az, amit viszont meg kell különböztetni a látszólagos haszontól. Ez a gondolat pedig a panaitioszi elmélet alapja, megfogalmazásának feltétele, mivel csak ennek elfogadása mellett lehetséges azt állítani, hogy az uralom, az alávetettség mindkét fél számára igazságos és hasznos lehet. Emellett

³⁰⁰ Pol. V 11. 6: τυράννου μὲν γὰρ ἔργον ἐστὶ τὸ κακῶς ποιοῦντα τῷ φόβῳ δεσπόζειν ἀκουσίων, μισοῦμενον καὶ μισοῦντα τοὺς ὑποταττομένους· βασιλέως δὲ τὸ πάντας εὖ ποιοῦντα, διὰ τὴν εὐεργεσίαν καὶ φιλανθρωπίαν ἀγαπώμενον, ἐκόντων ἠγεῖσθαι καὶ προστατεῖν

³⁰¹ Pol. VI 4. 2: οὔτε γὰρ πᾶσαν δήπου μοναρχίαν εὐθέως βασιλείαν ῥητέον, ἀλλὰ μόνην τὴν ἐξ ἐκόντων συγχωρουμένην καὶ τῇ γνώμῃ τὸ πλεῖον ἢ φόβῳ καὶ βίᾳ κυβερνωμένην·

³⁰² Pol. VII 8. 4: ἔτη γὰρ πεντήκοντα καὶ τέτταρα βασιλεύσας διετήρησε μὲν τῇ πατρίδι τὴν εἰρήνην [...] ὅς γε πολλάκις ἐπιβαλόμενος ἀποθέσθαι τὴν δυναστείαν ἐκωλύθη κατὰ κοινὸν ὑπὸ τῶν πολιτῶν. εὐεργετικώτατος δὲ καὶ φιλοδοξότατος γενόμενος εἰς τοὺς Ἕλληνας [...] καὶ μὴν ἐν περιουσίᾳ καὶ τρυφῇ καὶ δασιλείᾳ πλείστη διαγενόμενος ἔτη μὲν ἐβίωσε πλείω τῶν ἐνενήκοντα, διεφύλαξε δὲ τὰς αἰσθήσεις ἀπάσας, διετήρησε δὲ πάντα καὶ τὰ μέρη τοῦ σώματος ἀβλαβῆ τοῦτο δέ μοι δοκεῖ σημεῖον οὐ μικρὸν, ἀλλὰ παρμυγεθεὶς εἶναι βίου σώφρονος. További hasonló tartalmú helyek: X 35–6, VII 11. XXXVI 16. Az eszményi uralkodó képéhez további helyek: ECKSTEIN (1995, 274)

³⁰³ Persze ez a gondolat sem előzmények nélküli. Az állam legfontosabb célját már Platón is a polgárok nevelésében, erkölcsi tökéletesítésében látta.

párhuzamosság látható Polübiosz és Panaitiosz gondolkodásában az igazságosság erényének tartalmát, a körülmények figyelembevételének tanítását és a lelki nagyságról vallott elképzeléseiket illetően: ezáltal tovább valószínűsödik, hogy Polübiosz a panaitioszi elméletnek megfelelően gondolkodott az igazságos uralomról. *Ezután* kimutatható, hogy Polübiosz a római államot kiválóbbnak tartotta a többi államnál törvényei, hagyományai és polgárainak erényei tekintetében. Így Rómára nézve teljesül a panaitioszi elmélet azon tétele, hogy akkor igazságos az alávetettség, hogyha a kiválóbbnak vannak a kevésbé kiválóak alávetve. *Végül* igazolható az is, hogy Polübiosz szerint Róma alattvalójának lenni érdekében áll minden alávetett államnak. Így Rómára nézve érvényesül a műben a panaitioszi elmélet másik legfontosabb eleme, mely szerint az igazságos uralom az alávetettek hasznát is szolgálja, mert azokat jobbra, igazságosabbá teszi. Még ha a mű különböző részeibe szétszórva található is meg Panaitiosz teóriájának elemei, meglátjuk azt valószínűsíti, hogy Polübiosz e teóriának megfelelően gondolkodott Róma és a függésbe került államok viszonyáról.

a) A panaitioszi elmélet elemeinek megjelenése Polübiosznál

Panaitiosz azért állítja azt, hogy az alávetettség igazságos lehet, mert maga a természet mutatja ezt meg. Van tehát egy abszolút hivatkozási alapja (mint minden sztoikus filozófusnak), amely szerint egyértelmű és objektív, hogy mi a jó, az igazságos, sőt az is, hogy mi a hasznos. Kimutatható, hogy Polübiosz is objektív fogalomnak tartotta az igazságosságot, sőt a hasznosságot is.³⁰⁴ A VI. könyv 5–6. fejezete azt vázolja fel, honnan származik az emberekben a jó és az igazságos, valamint ezek ellentétének az ismerete.³⁰⁵ A történetíró azt állítja, hogy a természet által társulásra készített emberek³⁰⁶ közösségben élve szükségszerűen bizonyos tapasztalatokra tesznek szert. Ha például azt látják, hogy a

³⁰⁴ Ezzel egybevág Lehmannak az a meglátása, hogy Polübiosz abszolút, objektív mércét alkalmaz a történelmi események megítélésére, el tud vonatkoztatni saját politikai álláspontjától; idézi: DEININGER (1982, 434).

³⁰⁵ Pol. VI 5. 10: καὶ τότε πρῶτως ἔννοια γίνεται τοῦ καλοῦ καὶ δικαίου τοῖς ἀνθρώποις, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἐναντίων τούτοις.

Pol. VI 6. 7: Ἐξ ὧν ὑπογίνεται τις ἔννοια παρ' ἐκάστῳ τῆς τοῦ καθήκοντος δυνάμεως καὶ θεωρίας ὅπερ ἐστὶν ἀρχὴ καὶ τέλος δικαιοσύνης. Az erkölcsi fogalmaknak az itt leírt kialakulása a sztoikus filozófia nézeteinek felel meg, ahogyan azt egyöntetűen elismerik a szakaszra reflektáló kutatók. pl. GÄRTNER (1981, 105–7)

³⁰⁶ Pol. VI 6. 2: πάντων γὰρ πρὸς τὰς συνουσίας ὁρμώντων κατὰ φύσιν...

gyerekek hálátlanok a szüleik iránt, vagy hogy egyesek nem viszonzják a jótetteket, a segítséget, akkor ezen megütköznek, mert tudják, hogy ez velük is megtörténhet. Az ilyen tapasztalatok révén tehát maga a természet tanít meg arra, hogy mi a jó és igazságos.³⁰⁷ Eszerint nem megegyezés eredménye, hogy mit tartanak az emberek igazságosnak, hanem szükségszerűen megmutatkozik mindenkinek (még hozzá a mindenkiben meglévő „kölsönösség vagy reciprocitás elve” révén, ami talán egyfajta igazságosság-érzet).³⁰⁸

Ahogy Panaitiosz megkülönbözteti egymástól a valódi hasznot (ami egybeesik az erényessel) és a látszólagos hasznot (ami ellentétbe kerülhet az erénnyel), Polübiosz is kétféle értelemben beszél a hasznonról. Ezt láthatjuk abban a szövegrészben, ahol az árulás, ill. az áruló fogalmát határozza meg. Azt állítja, hogy az árulók egyéni hasznuk kedvéért követik el tettüket, de ez nem igazi haszon (mert ha a bosszúállást valahogy sikerülne is elkerülniük, rossz hírük és az emberek gyűlölete egész életükben kísérni fogja őket).³⁰⁹ Hasonlóképpen egy töredékben azt a tételt olvashatjuk, hogy a jó távol áll a rövid távú haszontól.³¹⁰ A hasznos és a jó egybeeséséről is olvashatunk néhány szövegrészben. Így például a hatodik könyv fentebb említett részében, ahol az erkölcsi fogalmak megszületését ismerhetjük meg, a jó és a hasznos egybeesését szükségszerűnek mondja Polübiosz. Kijelenti, hogy a jót (melyet a természet mutatott meg) a haszon miatt csodálják és utánozzák az emberek,³¹¹ amelynek ezért (ugyanúgy mint a jónak) objektívnek és abszolútnak kell lennie. Az első könyv elején Polübiosz *τύχη* művei közül tanulmányozás szempontjából a *legkiválóbbnak* és *leghasznosabbnak* nevezi a történelmi eseményeknek az összekapcsolódását egy világtörténelmi folyamattá, mely a római hódítások révén következett be.³¹² A hatodik könyv elején újra megnevezi műve tárgyát, aminek a megismerését az olvasó számára a lehető *legjobb* és *leghasznosabb* nyereségnek mondja.³¹³

³⁰⁷ Pol. VI 6. 4–5: τοῦ γὰρ γένους τῶν ἀνθρώπων ταύτη διαφέροντος τῶν ἄλλων ζῶων, ἢ μόνοις αὐτοῖς μέτεστι νοῦ καὶ λογισμοῦ, φανερόν ὡς οὐκ εἰκὸς παρατρέχειν αὐτοὺς τὴν προειρημένην διαφορὰν, καθάπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων ζῶων, ἀλλ’ ἐπισημαίνεσθαι τὸ γινόμενον καὶ δυσαρρεσιεῖσθαι τοῖς παροῦσι, προορωμένους τὸ μέλλον καὶ συλλογιζομένους ὅτι τὸ παραπλήσιον ἐκάστοις αὐτῶν συγκυρήσει.

³⁰⁸ Így látja HAHM (2003, 119) is: úgy gondolja, hogy Polübiosz szerint az együttműködésre való hajlam az emberben ösztönös, a család és a nagyobb közösség is természettől fejlődik ki, és az erkölcs forrása is a természetben van.

³⁰⁹ Pol. XVIII 15: οἷς λυσιτελεῖς μὲν ἀληθῶς ἢ καλὸν οὐδὲν οὐδέποτε συνεξηκολούθησε...

³¹⁰ Pol. XXI 32c. 2: κατὰ μὲν γὰρ τὸ πολὺ πάντες ἴσμεν διότι τό τε καλὸν φεύγει τὴν τοῦ παρατύχῃ λυσιτελοῦς φύσιν καὶ τὸ λυσιτελεῖς τὴν τοῦ καλοῦ.

³¹¹ Pol. VI 6. 9: καὶ τὸ μὲν (ti. τὸ καλὸν) ζήλου καὶ μιμήσεως τυγχάνειν διὰ τὸ συμφέρον, τὸ δὲ (ti. τὸ αἰσχρὸν) φυγῆς.

³¹² Pol. I 4. 4: τὸ κάλλιστον ἅμα δ’ ὠφελιμώτατον ἐπιτήδευμα τῆς τύχης

³¹³ Pol. VI 2. 3: τοῦτο κάλλιστον ἔφαμεν, ἅμα δ’ ὠφελιμώτατον εἶναι τῆς ἡμετέρας ἐπιβολῆς τοῖς ἐντυγχάνουσι τῇ πραγματείᾳ τὸ γνῶναι καὶ μαθεῖν πῶς καὶ τίνοι γένει πολιτείας ἐπικρατηθέντα σχεδὸν

A fenti példák mellett az *ὠφέλιμον* és a *καλόν* egymás mellett szerepeltetését – azonosításuk nélkül – gyakran olvashatjuk Polübiosznál, ami sztoikus hatással magyarázható, ahogyan azt (Hirzelt és von Scalat követve) Walbank is elismeri.³¹⁴ A huszonnegyedik könyvben az akháj Arisztainosz kijelenti, hogy minden államnak két célja van: az erkölcsileg helyes és a hasznos, amely fogalmakat itt egymás mellé helyezi Polübiosz, viszont nem állítja róluk, hogy egybeesnének.³¹⁵ Ugyancsak összetartozó fogalmakként kezeli a hasznot és az erkölcsi jót, amikor kijelenti, hogy akkor kezdődött Róma válsága, amikor a *senatus* csak a saját érdekeit tartva szem előtt azokat kezdte el támogatni az igazságosságra való tekintet nélkül, akik őhöz fűződtek.³¹⁶ Végül még a fent említett töredék folytatásában arról értesülünk, hogy a jót és a hasznosat csak keveseknek, mint például Philopoiménnek sikerült egyesítenie.³¹⁷

A panaitioszi igazságosságfogalom egyik sajátossága, hogy a körülményektől nem független, hogy mi számít igazságosnak, hogy mikor mit helyes cselekedni. Ugyanez a gondolat megtalálható Polübiosznál is. Így azt állítja a nyolcadik könyvben, hogy az időt és a körülményeket is figyelembe kell vennünk, hogy megítélhessük valaki tettét.³¹⁸ A meggondolatlanul, elhamarkodottan döntő és a tetteiben nem eléggé elővigyázatos embert kell elítélnünk. Azt, aki megtesz minden tőle telhetőt, és mégis kudarcot vall, azt nem tarthatjuk hibásnak.³¹⁹ A második könyvben hasonlóképpen ír: példaképpen (először a verésről, majd) az emberölésről mondja el, hogy attól függ, hogy helyesnek vagy vétéknek tartjuk-e a tettet, hogy ki az áldozat. Majd általánosságban fogalmazza meg, hogy a

πάντα τὰ κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐν οὐδ' ὄλοις πεντήκοντα καὶ τρισὶν ἔτεσιν ὑπὸ μίαν ἀρχὴν τὴν Ῥωμαίων ἔπεσεν...

³¹⁴ Lásd az alább idézett helyekhez írt kommentárokat: WALBANK (1957-1979).

³¹⁵ Pol. XXIV 12. 2: δύο γὰρ ἔφη σκοποῦς εἶναι πάσης πολιτείας, τὸ τε καλὸν καὶ τὸ συμφέρον. οἷς μὲν οὖν ἐφικτός ἐστιν ἢ τοῦ καλοῦ κτήσις, ταύτης ἀντέχεσθαι δεῖν τοὺς ὀρθῶς πολιτευομένους· οἷς δ' ἀδύνατος, ἐπὶ τὴν τοῦ συμφέροντος μερίδα καταφεύγειν· vö. PETZOLD (1969, 43)

Hasonlóképpen egymás mellett áll a haszon és az erkölcsi jó anélkül hogy egybeesésükről szó lenne: Pol. III 4. 11: πάντες δὲ πρᾶττουσι πάντα χάριν τῶν ἐπιγινομένων τοῖς ἔργοις ἡδέων ἢ καλῶν ἢ συμφερόντων.

³¹⁶ Pol. XXIV 10. 3–5: ἢ δὲ σύγκλητος δόξασα τὸν Καλλικράτην λέγειν τι τῶν αὐτῆς συμφερόντων καὶ διδαχθεῖσα διότι δεῖ τοὺς μὲν τοῖς αὐτῆς δόγμασιν συνηγοροῦντας αὔξειν, τοὺς δ' ἀντιλέγοντας ταπεινοῦν, οὕτως καὶ τότε πρῶτον ἐπεβάλετο τοὺς μὲν κατὰ τὸ βέλτιστον ἰσταμένους ἐν τοῖς ἰδίοις πολιτεύμασιν ἐλαττοῦν, τοὺς δὲ καὶ δικαίως καὶ ἀδίκως προστρέχοντας αὐτῆς σωματοποιεῖν.

³¹⁷ Pol. XXI 32c. 1, 3: Ὅτι τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον σπανίως εἴωθε συντρέχειν, καὶ σπάνιοι τῶν ἀνδρῶν εἰσιν οἱ δυνάμενοι ταῦτα συνάγειν καὶ συναρμόζειν πρὸς ἄλληλα [...] πλὴν ὁ Φιλοποίμη προέθετο ταῦτα καὶ καθίκετο τῆς ἐπιβολῆς· καλὸν μὲν γὰρ τὸ κατάγειν τοὺς αἰχμαλώτους φυγάδας εἰς τὴν Σπάρτην, συμφέρον δὲ τὸ ταπεινώσαι τὴν τῶν Λακεδαιμονίων πόλιν, καταφονεύσαντα τοὺς δεδουροφορηκότας τῆ τῶν τυράννων δυναστεία.

³¹⁸ Pol. VIII 35. 2: βλέποντα πρὸς τοὺς καιροὺς καὶ τὰς περιστάσεις οἷς μὲν ἐπιτιμητέον τῶν ἡγεμόνων, οἷς δὲ συγγνώμη δοτέον.

³¹⁹ Pol. VIII 35–6; kiváltképp: VIII 36. 1: Διὸ καὶ τοῖς μὲν ἀσκέπτως ἑαυτοὺς ἐγχειρίζουσι τοῖς ὑπεναντίοις ἐπιτιμητέον, τοῖς δὲ τὴν ἐνδεχομένην πρόνοιαν ποιούμενοι οὐκ ἐγκλητέον·

cselekvők szándékait és az okokat kell ismerni, hogy eldönthessük, hogy egy tettet dicsérni vagy kárhozthatni kell.³²⁰ Ugyancsak a körülmények figyelembevételének szükségességére hívja fel a figyelmet Polübiosz a tizennyolcadik könyvben, amikor az árulás, azaz az igazságtalanság egy formájának a fogalmát próbálja meghatározni. Azt állítja, hogy nem nevezhetjük automatikusan árulóknak azokat, akik szövetkeznek egyes uralkodókkal, vagy hazájukat új szövetségbe viszik bele a régi helyett.³²¹ Az ezután felsorolt példákkal szemlélteti, hogy szerinte mi a kritérium annak megítélésakor, hogy egy tettet árulásnak kell-e tartanunk vagy sem. Végül a példáktól elvonatkoztatva általánosságban is megfogalmazza, hogy akkor beszélhetünk árulásról, ha valaki a saját személyes érdekeit szolgálva, a közösség kárára adja idegen állam hatalmába hazáját.³²² Ezek szerint az igazságosság (ill. igazságtalanság) fogalmához nemcsak a körülmények figyelembevételének szükségessége tartozik, hanem – Panaitiosz felfogásának megfelelően – a közösség hasznának mérlegelése is.

Mindezek mellett még abban is párhuzamos Polübiosz felfogása Panaitioszéval, hogy a birodalom-építésről, mint nagy, szép és tiszteletre méltó dologról ír, amikor a hatodik könyvben Spárta és Róma alkotmányát hasonlítja össze.³²³ Végül Polübiosz *μεγαλοψυχία*-fogalma is sok hasonlóságot mutat Panaitioszéval, ami ugyancsak azt valószínűsíti, hogy Polübiosz a vezető szerepre való törekvést helyesnek tartotta, és hogy a kiemelkedő egyénektől más erényeket várt el, mint az átlagembertől.³²⁴

³²⁰ Pol. II 56. 15–6: τό γε τοὺς πολίτας ἀποκτείνουσι μέγιστον ἀσέβημα τίθεται καὶ μεγίστων ἄξιον προστίμων· καίτοι γε προφανῶς ὁ μὲν τὸν κλέπτην ἢ μοιχὸν ἀποκτείνας ἀθῶός ἐστιν, ὁ δὲ τὸν προδότην ἢ τύραννον τιμῶν καὶ προεδρείας τυγχάνει παρὰ πάντων. οὕτως ἐν παντὶ τὸ τέλος κεῖται τῆς διαλήψεως ὑπὲρ τούτων οὐκ ἐν τοῖς τελουμένοις, ἀλλ’ ἐν ταῖς αἰτίαις καὶ προαιρέσεσι τῶν πραττόντων καὶ ταῖς τούτων διαφοραῖς.

³²¹ Pol. XVIII 13. 4–6: δῆλον γὰρ ὡς οὔτε τοὺς ἐξ ἀκραίου συντιθεμένους τῶν ἀνδρῶν πρὸς τινας βασιλεῖς ἢ δυνάστας κοινωνίαν πραγμάτων εὐθέως προδότας νομιστέον, οὔτε τοὺς κατὰ τὰς περιστάσεις μετατιθέντας τὰς αὐτῶν πατρίδας ἀπὸ τινων ὑποκειμένων πρὸς ἐτέρας φιλίας καὶ συμμαχίας, οὐδὲ τούτους. πολλοῦ γε δεῖν· ἐπεὶ τοι γε πολλάκις οἱ τοιοῦτοι τῶν μεγίστων ἀγαθῶν γεγόνασιν αἴτιοι ταῖς ἰδίαις πατρίσιν.

³²² Pol. XVIII 15. 2–4: μάλιστα δ’ ἂν προστρέχοι πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἐπὶ τοὺς τοιούτους φέρων (scil. τὸ τῆς προδοσίας ὄνομα), ὅσοι τῶν ἀνδρῶν κατὰ τὰς ὀλοσχερεῖς περιστάσεις ἢ τῆς ἰδίας ἀσφαλείας καὶ λυσιτελείας χάριν ἢ τῆς πρὸς τοὺς ἀντιπολιτευομένους διαφορᾶς ἐγχειρίζουσι τοῖς ἐχθροῖς τὰς πόλεις, ἢ καὶ νῆ Δία πάλιν ὅσοι φρουρὰν εἰσδεχόμενοι καὶ συγχρώμενοι ταῖς ἔξωθεν ἐπικουρίαις πρὸς τὰς ἰδίας ὀρμὰς καὶ προθέσεις ὑποβάλλουσι τὰς πατρίδας ὑπὸ τῶν πλείων δυναμένων ἐξουσίαν. τοὺς τοιούτους ὑπὸ τὸ τῆς προδοσίας ὄνομα μετρίως ἂν τις ὑποτάττοι πάντας.

³²³ Pol. VI 50. 3–4: εἰ δὲ τις μειζόνων ἐφίεται, κάκεινου κάλλιον καὶ σεμνότερον εἶναι νομίζει τὸ πολλῶν μὲν ἡγεῖσθαι, πολλῶν δ’ ἐπικρατεῖν καὶ δεσπόζειν, πάντας δ’ εἰς αὐτὸν ἀποβλέπειν καὶ νεύειν πρὸς αὐτόν, τῆ δὲ πη συγχωρητέον τὸ μὲν Λακωνικὸν ἐνδεὲς εἶναι πολίτευμα, τὸ δὲ Ῥωμαίων διαφέρειν καὶ δυναμικώτερον ἔχειν τὴν σύστασιν. Így értelmezi a helyet RIES (1975, 113) is. Hasonlóképpen pozitívan értékeli Polübiosz a birodalom-építést: XXXVIII 2. 9. Máshol viszont (amikor a pénzvágy mozgatja a hódítást) elítéli: VI 49. 1–4.

³²⁴ Erről lásd a Polübiosz *μεγαλοψυχία*-fogalmát tárgyaló fejezetet.

b) Az elmélet Rómára alkalmazása I.: Róma kiválóbb mint a többi állam

Polübiosz meg volt győződve a római államnak és polgárságnak a többi államhoz viszonyított felsőbbségéről. A római államot több tekintetben és sok helyen kiválóbbnak mondja a többi államnál. Legtöbbször más államokhoz, népekhez, uralkodókhöz hasonlítva mutatja be Róma kiválóságát: a görögökhöz és az aitolokhoz,³²⁵ a makedónokhoz, karthágóiakhoz,³²⁶ afrikaiakhoz,³²⁷ Antiokhoszhoz,³²⁸ Philipposzhoz,³²⁹ Hannibálhoz³³⁰ hasonlítja a rómaiakat. Ez a kiválóság mindenek előtt Róma államformájában és törvényeiben mutatkozik meg: kiváló alkotmánya biztosította Róma számára a sikert, azaz a hódításokat és a stabilitást.³³¹ A rómaiak azonban nemcsak alkotmányuk tekintetében múlják felül a többi népet (bár ebben a leginkább), hanem – éppen kiváló törvényeiknek és hagyományaiknak köszönhetően – valamennyi erényben. Először is azt hangsúlyozza Polübiosz, hogy a rómaiakat az önmérséklet, az indulatok megfékezése, az értelem szavának érvényesülése jellemzi.³³² Azután az igazságosság erényéről beszél: azt állítja, hogy valamennyi nép közül leginkább a rómaiaknál található meg a régi idők család nélküli hadviselésének nyomai,³³³ és ők követnek el a legkevésbé csalást a vagyonszerzésnél;³³⁴ a rómaiak mindig tiszteletben tartják a követek sérthetlenségét;³³⁵

³²⁵ Pol. XVIII 34–35.

³²⁶ Pol. XV 1–4.

³²⁷ Pol. VI 52. 10: διαφέρουσι μὲν οὖν καὶ φύσει πάντες Ἰταλιῶται Φοινίκων καὶ Λιβύων τῆ τε σωματικῆ ῥώμῃ καὶ ταῖς ψυχικαῖς τόλμαις· μεγάλην δὲ καὶ διὰ τῶν ἐθισμῶν πρὸς τοῦτο τὸ μέρος ποιοῦνται τῶν νέων παρόρμησιν.

³²⁸ Pol. XV 20.

³²⁹ Pol. XV 20; 22–4; XVI 1.

³³⁰ Pol. IX 22–25.

³³¹ pl. Pol. I 1. 5; VI 2. 3; III 2. 6; III 118. 9; VI 10; VI 18; VI 50.

³³² Pol. XV 1–4.

³³³ Pol. XIII 3. 7: βραχὺ δὲ τι λείπεται παρὰ Ῥωμαίοις ἴχνος ἔτι τῆς ἀρχαίας αἰρέσεως περὶ τὰ πολεμικά· καὶ γὰρ προλέγουσι τοὺς πολέμους καὶ ταῖς ἐνέδραις σπανίως χρῶνται καὶ τὴν μάχην ἐκ χειρὸς ποιοῦνται καὶ συστάδην.

³³⁴ Pol. VI 56. 1–3: Καὶ μὴν τὰ περὶ τοὺς χρηματισμοὺς ἔθη καὶ νόμιμα βελτίω παρὰ Ῥωμαίοις ἐστὶν ἢ παρὰ Καρχηδονίοις παρ' οἷς μὲν γὰρ οὐδὲν αἰσχρὸν τῶν ἀνηκόντων πρὸς κέρδος, παρ' οἷς δ' οὐδὲν αἰσχίον τοῦ δωροδοκεῖσθαι καὶ τοῦ πλεονεκτεῖν ἀπὸ τῶν μὴ καθηκόντων...

³³⁵ Pol. XV 4. 9–10: τοὺς δὲ τῶν Καρχηδονίων προσέταξε τῷ Βαιβίῳ μετὰ πάσης φιλανθρωπίας ἀποπέμπειν εἰς τὴν οἰκείαν, πάνου καλῶς βουλευσάμενος, ὡς γ' ἐμοὶ δοκεῖ, καὶ φρονίμως. θεωρῶν γὰρ τὴν σφετέραν πατρίδα περὶ πλείστου ποιουμένην τὴν περὶ τοὺς πρεσβευτὰς πίστιν, ἐσκοπεῖτο παρ' αὐτῷ συλλογιζόμενος οὐχ οὕτως τί δέον παθεῖν Καρχηδονίους, ὡς τί δέον ἦν πράξει Ῥωμαίους.

megbüntetik az igazságtalanságot elkövetőket és segítik az igazságtalanság áldozatait;³³⁶ végül pedig a rómaiaknál sokkal ritkább a megvesztegetés, mint más népeknél.³³⁷ Az igazságosság erényéhez kapcsolódik az istenfélelem, amelyben Polübiosz Róma fölényének fontos biztosítékát látja. Ennek az erénynek köszönhető, hogy a rómaiak az esküt is sokkal inkább tisztelik, és pénzügyekben is megbízhatóbbak, mint mások.³³⁸ Katonai fölényüket több szempontból hosszasan elemzi az ellenfelekkel összevetve: a táborépítés módját hasonlítja össze a rómaiaknál és a görögöknél;³³⁹ máshol a római hadrendet veti össze a makedón falanxszal³⁴⁰ és a karthágói hadsereggel.³⁴¹ Úgy látja, hogy a római katonák összetartók,³⁴² bátrak³⁴³ és erősek,³⁴⁴ még hozzá nagyobb mértékben, mint az ellenfelek. A római társadalmi és politikai viszonyokat fontosnak tartja még a valóság meghamisítása árán is kedvező színben beállítani. Feltűnő, hogy több olyan eseményről nem ad hírt, melyek negatív színben állítanak be a római politikát vagy a vezető réteg életmódját: így nem számol be belső konfliktusokról, megosztottságról sem.³⁴⁵

Polübiosz azonban felismerte Róma politikai-társadalmi válságának jeleit. Azt tapasztalta, hogy a rómaiak gyakran nem követik már azokat az elveket, melyek a múltban jellemezték őket. Vannak helyek, ahol azt olvashatjuk, hogy Róma csak a saját érdekeit szem előtt tartva járt el, vagy éppen becstelenséggel, hazugsággal vádolható. Így például azt írja Polübiosz, hogy nem azért ítélték a rómaiak mindig Masszinissza javára Karthágóval szemben, mert ez volt az igazságos, hanem mert ez állt érdekükben.³⁴⁶ Hasonlóképpen a Rómában fogva tartott akháj túszok ügyét a *senatus* nem volt hajlandó megtárgyalni, még ha ezt meg is követelte volna az igazságosság.³⁴⁷ Polübiosz beszámol arról is, hogy a rómaiak megszegették ígéretüket, amit Attalosznak tettek, amikor még azt

³³⁶ Pol. II 8. 10. εἶπεν γὰρ (ti. a római követ) ὅτι Ῥωμαίοις μὲν, ὦ Τεῦτα, κάλλιστον ἔθος ἐστὶ τὰ κατ' ἰδίαν ἀδικήματα κοινῇ μεταπορεύεσθαι καὶ βοηθεῖν τοῖς ἀδικουμένοις·

³³⁷ Pol. XVIII 34–5; különösen: 34. 7–8: ἤδη γὰρ κατὰ τὴν Ἑλλάδα τῆς δωροδοκίας ἐπιπολαζούσης καὶ τοῦ μηδένα μηδὲν δωρεὰν πράττειν, καὶ τοῦ χαρακτήρος τούτου νομιστευομένου παρὰ τοῖς Αἰτωλοῖς, οὐκ ἐδύναντο πιστεῦειν διότι χωρὶς δώρων ἡ τηλικαύτη μεταβολὴ γέγονε τοῦ Τίτου πρὸς τὸν Φίλιππον, οὐκ εἰδότες τὰ Ῥωμαίων ἔθνη καὶ νόμιμα περὶ τοῦτο τὸ μέρος, ἀλλ' ἐξ αὐτῶν τεκμαιρόμενοι; VI 56. 1–3: lásd fenn idézve.

³³⁸ Pol. VI 56. 6: Μεγίστην δέ μοι δοκεῖ διαφορὰν ἔχειν τὸ Ῥωμαίων πολίτευμα πρὸς βέλτιον ἐν τῇ περὶ θεῶν διαλήψει

³³⁹ Pol. VI 41–42.

³⁴⁰ Pol. XVIII 29–31.

³⁴¹ Pol. XV 1–3.

³⁴² Pol. XV 1–3.

³⁴³ Pol. I 64. 6: τοὺς γε μὴν ἄνδρας οὐ μικρῶ πολλῶ δὲ γενναιοτέρους ἐν παντὶ Ῥωμαίους;

³⁴⁴ Pol. VI 52.

³⁴⁵ MOMIGLIANO (1980, 91–2)

³⁴⁶ Pol. XXXI 21.

³⁴⁷ Pol. XXX 32.

hitték, hogy fivére, Eumenész ellen felhasználhatják őt.³⁴⁸ Arról is értesülünk, hogy az akháj Kallikratész beszédének hatására (180-ban) elhatározták a rómaiak, hogy ezentúl azokat támogatják Hellászban, akik akár jogosan, akár jogtalanul a *senatus*hoz pártolnak.³⁴⁹ Súlyos hibát követtek el akkor is a rómaiak, amikor Szürakuszai 212-es elfoglalása után a műkincseket elrabolták és Rómába szállították.³⁵⁰ Ezek a szakaszok (melyekhez még több hasonlót is hozzávehetnénk) azért nem teszik semmissé Polübiosznak a rómaiakról adott egyébként pozitív képét, mert az elfogulatlanságot, és a rossz döntések megmutatását (akár a barátokkal szemben is) a történetíró feladatának tekinti,³⁵¹ azaz a rómaiakat sem dicséri mindig, még ha egyet is ért politikájuk fő vonalaival, és elismeri kiválóságukat. Másrészt – ami a panaitioszi elmélet szempontjából különösen lényeges – amikor más államokkal hasonlítja össze, akkor még mindig kiválóbbnak látja Rómát. Ezt bizonyítja például az is, hogy Rómában még a romló viszonyok között is talál két kiemelkedő személyt, akiket a régi erkölcsök jellemeznek: Scipiot és Catot – máshol viszont, a nem rómaiak között, nem talál senkit.³⁵² Sőt még azt is szem előtt kell tartanunk, hogy a leírt igazságtalanságok nem az alattvalókat érik, hanem a még független államokat, melyek sokszor ellenséges viszonyban állnak Rómával.³⁵³

c) Az elmélet Rómára alkalmazása II.: Az alattvalóknak is hasznos Róma uralma

Művének számos részlete bizonyítja, hogy Polübiosz a Római Birodalom fennállását hasznosnak tartotta az alávett államok szempontjából is. Azt állítja például, hogy örültséget követnek el a görögök és makedónok, akik a rómaiak ellen háborút indító Perszeusz mellé állnak, mert elfelejtik, hogy mennyi hasznos dologban részesültek a rómaiaktól, és mennyi rosszat kaptak a makedón uralkodóháztól.³⁵⁴ Műve több részén is

³⁴⁸ Pol. XXX 1–3.

³⁴⁹ Pol. XXIV 10.

³⁵⁰ Pol. IX 10.

³⁵¹ Pol. I 14. 7: διόπερ οὔτε τῶν φίλων κατηγορεῖν οὔτε τοὺς ἐχθροὺς ἐπαινεῖν ὀκνητέον, οὔτε δὲ τοὺς αὐτοὺς φέγειν, ποτὲ δ' ἐγκωμιάζειν εὐλαβητέον, ἐπειδὴ τοὺς ἐν πράγμασιν ἀναστρεφομένους οὔτ' εὐστοχεῖν αἰεὶ δυνατόν οὔθ' ἀμαρτάνειν συνεχῶς εἰκός.

³⁵² kivéve a gyáva Hasdrubal öngyilkos felesége kap dicséretet; vö. ECKSTEIN (1995, 266)

³⁵³ Itt talán érdemes megjegyezni, hogy Polübiosz Korinthosz elpusztítását nem a rómaiaknak hányja a szemére, hanem a görögök ostobaságát tartja érte felelősnek: Pol XXXVII 1; 10–11; 16. Karthágó elpusztítását pedig egyenesen helyesli: WALBANK (1985, 288–9).

³⁵⁴ Pol. XXVII 9–10, különösen XXVII 10. 3: εἰ δὲ καὶ βραχέα τις ὑπέμνησε τῶν γεγονότων ἐκ μὲν τῆς Μακεδόνων οἰκίας δυσκόλων τοῖς Ἑλλησιν, ἐκ δὲ τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς συμφερόντων...

kitér rá, hogy a makedónok számos jótéteményért lehetnek hálásak a rómaiaknak: adómentességet és szabadságot kaptak, valamint megszűntek köztük a belső viszályok.³⁵⁵ Megemlíti azt is, hogy a rómaiaknak köszönhetően a hellének megszabadultak a hagyományosan kalózkodásból és törvénytelenésekből élő aitolok fenyegetésétől.³⁵⁶ A római uralom áldásait dicséri az a kijelentése is, hogy régebben a makedón királyok hadjáratai és az egyes államok egymás ellen folytatott szüntelen hadviselése következtében a Peloponnészosz teljesen elszegényedett, a saját korában viszont általános az államok közti egyetértés és ennek következtében a jólét.³⁵⁷ Amikor pedig a III. könyv elején Polübiosz összefoglalja, hogy miről fog írni, megtudjuk, hogy a rómaiak megszüntették a galaták gőgjét, megszabadították a Tauroszon innen lakó népeket a barbároktól való félelemtől és a galaták törvénytelenégeitől.³⁵⁸

A panaitioszi elmélet leglényegesebb eleme, hogy akkor igazságos az uralom, ha az alattvalókat jobbra teszi. Hogy Polübiosz úgy ítélte meg, hogy ennek a kritériumnak is megfelel Róma, azt a következő szövegrészek bizonyítják. A II. könyvben arról értesülünk, hogy a *senatus* követeket küldött Teuta illír királynőhöz, mert sérelmezte az itáliai kereskedőket az illírek részéről ért támadásokat. Teuta azt válaszolja, hogy az illír uralkodóknak nem szokásuk az alattvalók (akár tisztességtelen) nyereszkedését megakadályozni. Erre a római követ elmondja, hogy a római állam viszont megbünteti a magánemberek igazságtalanságait és segíti az igazságtalanságot elszenvedőket (és erre az illír uralkodót is rá fogja kényszeríteni).³⁵⁹ Ezek szerint a római uralom jellemzője, hogy a vétkeket megbünteti, az alattvalókat a helyes viselkedésre szorítja. Indirekt módon ugyanerről értesülünk, amikor Polübiosz az Antiokhosz és Ptolemaiosz közötti konfliktus

³⁵⁵ Pol. XXXVI 17. 13: Μακεδόνες μὲν γὰρ ὑπὸ Ῥωμαίων πολλῶν καὶ μεγάλων ἐτετεύχισαν φιλανθρωπιῶν, κοινῇ μὲν πάντες ἀπολυθέντες μοναρχικῶν ἐπιταγμάτων καὶ φόρων καὶ μεταλαβόντες ἀπὸ δουλείας ὁμολογουμένως ἐλευθερίαν, ἰδίᾳ δὲ πάλιν κατὰ πόλεις ἐκλυθέντες ἐκ μεγάλων στάσεων καὶ φόνων ἐμφυλίων διὰ τῆς Ῥωμαίων φιλοτιμίας...

³⁵⁶ Pol. XXX 11.

³⁵⁷ Pol. II 62. 3–4: ἐγὼ γὰρ οὐ λέγω κατ’ ἐκείνους τοὺς χρόνους, ἐν οἷς ὑπὸ τε τῶν ἐν Μακεδονίᾳ βασιλέων, ἔτι δὲ μᾶλλον ὑπὸ τῆς συνεχείας τῶν πρὸς ἀλλήλους πολέμων ἄρδην κατέφθαρτο τὰ Πελοποννησίων, ἀλλ’ ἐν τοῖς καθ’ ἡμᾶς καιροῖς, ἐν οἷς πάντες ἐν και ταυτὸ λέγοντες μεγίστην καρποῦσθαι δοκοῦσιν εὐδαιμονίαν

³⁵⁸ Pol. III 3. 5: τίνα τρόπον Ῥωμαῖοι καταλύσαντες τὴν Γαλατῶν ὕβριν ἀδήριτον μὲν σφίσι παρεσκεύασαν τὴν τῆς Ἀσίας ἀρχήν, ἀπέλυσαν δὲ τοὺς ἐπὶ τὰδε τοῦ Ταύρου κατοικοῦντας βαρβαρικῶν φόβων καὶ τῆς Γαλατῶν παρανομίας.

³⁵⁹ Pol. II 8. 8–11: κοινῇ μὲν ἔφη πειρᾶσθαι φροντίζειν ἵνα μηδὲν ἀδίκημα γίνηται Ῥωμαίοις ἐξ Ἰλλυριῶν· ἰδίᾳ γε μὴν οὐ νόμιμον εἶναι τοῖς βασιλεῦσι κωλύειν Ἰλλυριοῖς τὰς κατὰ θάλατταν ὠφελείας, ὃ δὲ νεώτερος τῶν πρεσβευτῶν δυσχεράνας ἐπὶ τοῖς εἰρημένους ἐχρήσατο παρρησίᾳ καθηκούσῃ μὲν, οὐδαμῶς δὲ πρὸς καιρόν. εἶπεν γὰρ ὅτι Ῥωμαίοις μὲν, ὃ Τεύτα, κάλλιστον ἔθος ἐστὶ τὰ κατ’ ἰδίαν ἀδικήματα κοινῇ μεταπορεύεσθαι καὶ βοηθεῖν τοῖς ἀδικουμένοις· πειρασόμεθα δὲ θεοῦ βουλομένου σφόδρα καὶ ταχέως ἀναγκάσαι σε τὰ βασιλικά νόμιμα διορθώσασθαι πρὸς Ἰλλυριοῦς.

megoldásának kudarcáról számol be. 219-ben ugyanis nem sikerült tárgyalás útján rendezni ellentétüket, mivel – ahogy írja – ekkor Keleten még nem volt olyan döntő befolyással rendelkező hatalom, amely képes lett volna megakadályozni azokat, akik igazságtalanságot igyekeztek elkövetni.³⁶⁰ Ezt a hiányt fogja hamarosan Róma betölteni.

Arra vonatkozólag, hogy Polübiosz a római uralmat az alattvalók erkölcsi épülése szempontjából is hasznosnak tartotta, a legfőbb bizonyítéknak tarthatjuk azt az utólagos betoldást a szerző részéről, amelyet a harmadik könyv elejére (III 4) illesztett, valamint a VI. könyv 47. fejezetét. Az első helyen azt mondja el, hogy miért tért el eredeti céljától (hogy ti. csak Kr. e. 168-ig mutatja be a történéseket), és vitte tovább az eseményeket 144-ig. Az itt leírtak szerint nem elegendő azt megismerni, hogyan alakult ki a Római Birodalom, hanem azt kell tudni megítélni, hogy a római uralom választásra érdemes-e, vagy igyekezni kell elkerülni (azaz *αἰρετή* vagy *φευκτή*). Ennek eldöntéséhez meg kell ismerni, hogy miután Róma megszerezte az uralmat a világ nagy része felett, hogyan uralkodott, és milyen lett a helyzetük az alávetett államoknak. Azt állítja, hogy akkor érdemes a Római Birodalomra a dicséretre és a választásra, hogyha az alattvalók élete kellemesebbé, jobbá, hasznosabbá vált. A mű fennmaradt részeiben nem olvasható olyan kijelentés, mely egyértelműen *αἰρετή*-nek vagy *φευκτή*-nek minősítené a Római Birodalmat, mégis sokkal valószínűbb Polübiosz pozitív ítélete. A hatodik könyvben ugyanis a III. könyv 4. fejezetéhez hasonló gondolatot fejt ki csak éppen általánosságban megfogalmazva, nem konkrétan a Római Birodalomra alkalmazva: az alapján dönthető el, hogy egy állam hatalma *αἰρετή* vagy *φευκτή*, hogy az emberek életét jámborabbá, józanabbá, igazságosabbá teszi-e. Itt azonban azt is megtudjuk, hogy az emberek erkölcsének alakításáért az állam szokásai és törvényei felelősek. Ha ugyanis jó törvényei vannak az államnak, azok az embereket jóvá teszik, a rossz törvények pedig rosszá.³⁶¹ (A hatodik könyv elején hasonlóképpen ír Polübiosz: egy közösség minden terve az

³⁶⁰ Pol. V 67. 11: μεταξὺ δὲ μηδενὸς ὑπάρχοντος τοῦ δυνασομένου παρακατασχεῖν καὶ κωλύσαι τὴν τοῦ δοκοῦντος ἀδικεῖν ὀρμήν.

³⁶¹ Pol. VI 47. 1–4: ἐγὼ γὰρ οἶμαι δὴ ἀρχὰς εἶναι πάσης πολιτείας, δι' ὧν αἰρετὰς ἢ φευκτὰς συμβαίνει γίνεσθαι τὰς τε δυνάμεις αὐτῶν καὶ τὰς συστάσεις· αὗται δ' εἰσὶν ἔθη καὶ νόμοι· ὧν τὰ μὲν αἰρετὰ τοὺς τε κατ' ἰδίαν βίους τῶν ἀνθρώπων ὁσίους ἀποτελεῖ καὶ σώφρονας τὸ τε κοινὸν ἦθος τῆς πόλεως ἡμερον ἀπεργάζεται καὶ δίκαιον, τὰ δὲ φευκτὰ τούναντίον. ὥσπερ οὖν, ὅταν τοὺς ἐθισμοὺς καὶ νόμους κατίδωμεν παρά τισι σπουδαίους ὑπάρχοντας, θαρροῦντες ἀποφαινόμεθα καὶ τοὺς ἀνδρας ἐκ τούτων ἔσσεσθαι καὶ τὴν τούτων πολιτείαν σπουδαίαν, οὕτως, ὅταν τοὺς τε κατ' ἰδίαν βίους τινῶν πλεονεκτικούς τὰς τε κοινὰς πράξεις ἀδίκους θεωρήσωμεν, δῆλον ὡς εἰκὸς λέγειν καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰ κατὰ μέρος ἦθη καὶ τὴν ὅλην πολιτείαν αὐτῶν εἶναι φαύλην.

alkotmányból ered, és a megvalósítás sikere is attól függ.³⁶² Kevéssel később pedig azt olvashatjuk, hogy a jó államformákban érvényesül az értelem, az igazságosság, az istenfélelem, tisztelik a szülőket és az öregeket.³⁶³) Tehát egyenes összefüggés van *egyrészt* a polgárok erkölcsi és jóléte, *másrészt* a törvények jó illetve rossz volta, és *harmadrészt* az állam megítélése között. Polübiosz pedig – ahogy a fentebb említett helyekből látható – a rómaiakat (több erényben való kiemelkedésük miatt) jónak, a többi népnél kiválóbbnak és sikeresebbnek tartotta. Ebből következik, hogy Rómának a törvényei is jók (de ezt egyébként is tudomásunkra hozza Polübiosz, hiszen jelentős részben a római alkotmány kiválóságáról szól a műve). Ezek szerint tehát a római állam hatalmát minden valószínűség szerint választásra érdemesnek (*αἰρετή*) tartotta Polübiosz, még ha ezt munkájának fennmaradt részeiben nem is jelenti ki egyértelműen.³⁶⁴ Tehát miként korábban a rómaiak is a törvényeiknek köszönhetően váltak kiválókká, ugyanígy az alattvalóvá lett polgárok is Róma törvényei révén jobbak lesznek, a közéletükben pedig a rend, a béke és az igazságosság fog érvényesülni.³⁶⁵

3. Összegzés

Látható, hogy a kiválasztott szövegrészekben megjelenik a panaitioszi elmélet valamennyi lényeges eleme. Először is Polübiosz az igazságosság fogalmát számos esetben objektív értelemben használja, egyes helyeken azonosítja a hasznossággal, és a tartalmát gyakran a panaitioszi definíciónak megfelelően határozza meg. Másrészt Rómát kiválóbbnak mondja a többi államnál törvényei, hagyományai, polgárainak erényei

³⁶² Pol. VI 2. 9–10: μεγίστην δ' αἰτίαν ἡγητέον ἐν ᾧπαντι πράγματι καὶ πρὸς ἐπιτυχίαν καὶ τοῦναντίον τὴν τῆς πολιτείας οὐσίασιν· ἐκ γὰρ ταύτης ἦπερ ἐκ πηγῆς οὐ μόνον ἀναφέρεσθαι συμβαίνει πάσας τὰς ἐπινοίας καὶ τὰς ἐπιβολὰς τῶν ἔργων, ἀλλὰ καὶ συντέλειαν λαμβάνειν.

³⁶³ Pol. VI 4. 1–5.

³⁶⁴ Ezzel szemben WALBANK (1972, 182–3 és 1985, 293–4) véleménye szerint Polübiosz valójában nem könnyíti meg a római uralom megítélését, nem fektet le semmilyen kritériumot, melynek alapján ez megtörténhetne, inkább csak az összegyűjtött anyagát akarja valamilyen ürüggyel publikálni, és ezért viszi tovább az eseményeket 167 után is. Máshol viszont WALBANK (1957-1979, I. 301) is elimeri, hogy Polübiosz valószínűleg *αἰρετή*-nek gondolta a római uralmat. Sőt azt is kijelenti, hogy a III. könyv elején a megalopoliszi történetíró a panaitioszi elmélet irányában mozdul el (bár szerinte sehol nem fejt ki azt világosan). Ugyanígy Polübiosz ítéletét 151 után a birodalomról *αἰρετή*-nek mondja WALBANK (1965, 12), míg korábban szerinte *φευκτῆ*-nek ítélhette a történetíró a Római Birodalmat.

³⁶⁵ Hogy Polübiosz úgy gondolkodott a római törvényekről, hogy azok akár a provinciabeli alattvalók erkölcsi épülését is szolgálhatják, azt még valószínűbbé teszi annak megfontolása, hogy Polübiosz nem tett különbséget Róma itáliai uralmának formája és provinciák feletti uralom jellege között: MOMIGLIANO (1980, 99).

(elsősorban az igazságosság erénye) és katonai kvalitásai tekintetében. Harmadrészt hasznosnak tartja az alattvalók számára, hogy a római uralom alatt élnek a béke, a rend, a nyugalom, a gazdasági előnyök miatt, de az igazságosság érvényesülése és a polgárok erkölcsi emelkedése miatt is. Bár Polübiosz az egész teóriát összefüggően sehol nem fejti ki, és hiányzik az elmélet helyessége melletti érvelés is, a legfontosabb elemek és a teória alapját jelentő nézetek megjelennek a műben, ezért valószínűsíthetjük, hogy Polübiosz hasonlóképpen gondolkodott a Római Birodalom igazságosságáról, mint Panaitiosz.

V. A ΜΕΓΑΛΟΨΥΧΙΑ FOGALMA

A *μεγαλοψυχία* erénye jelentős helyet foglal el több görög és római etikai rendszerben, valamint az antik közgondolkodásban is. A fogalom hozzávetőleg emberi, lelki nagyságot jelent, a konkrét tartalma azonban minden korszakban és minden szerzőnél más és más. Ez a fejezet azt igyekszik igazolni, hogy Polübiosz művében a *μεγαλοψυχία* (illetve a *μεγαλόψυχος*, az személy, akit ez az erény jellemez) többször olyan értelemben is előfordul, ahogyan azt Panaitiosz használta, azaz hogy a két szerző hasonló nézeteket vallott az emberi nagyságról. A vizsgálatra az adott okot, hogy a *μεγαλοψυχία* erényének Panaitiosz etikai rendszerében jóval jelentősebb szerepe lett, mint a korai Sztoában volt, és tartalma is markánsan módosult a korábbi *μεγαλοψυχία*-felfogásokhoz képest. Polübiosznál pedig jóval többször fordul elő a fogalom, mint az őt megelőző nem-filozófiai irodalomban. Ahhoz, hogy láthatóvá váljanak az egyes *μεγαλοψυχία*-felfogások közti különbségek, bemutatásra kerülnek a fogalom főbb megjelenési formái a kezdetektől a Kr. e. II. századig. A jelentéstörténeti ismertetés során csak a legfontosabb vonások kapnak említést, valamint azok, amelyek a polübioszi értelem meghatározásában szerepet játszhatnak.

1. A *μεγαλοψυχία* jelentésárnyalatai a köznyelvben

Polübiosz előtt a fogalom alig több mint harmincszor fordul elő a nem filozófiai irodalomban (míg Polübiosznál negyvenhétszer), viszont igen sokféle jelentéssel bír. Négy csoportba lehet sorolni a különböző jelentésárnyalatokat, melyek közül egy-egy szerzőnél olykor több is megjelenik egymás mellett (a leginkább összetett jelentést Iszokratésznál kap a szó). Jellemző, hogy éppen az a mellékértelem nem fordul elő egy szerzőnél sem, ami különösen lényeges lesz a filozófiai irodalomban: a mérték megtartása a jó és balsorsban. Ennélfogva a szó nem jelenti a legyőzött ellenséggel szembeni kíméletet, könyörületet sem, ami a jó sorsban való mértéktartás legfőbb jellemzője. Gauthier viszont két szöveget így értelmez, de véleményem szerint helytelenül. Az egyik szövegrészben (Aisch. *fals. leg.*

157. 4) a szó bátorságot, esetleg emelkedettséget jelent, a másik helyen (Hyp. *eux.* 33) az athéniak azért kapják ezt a jelzőt, mert segítséget nyújtanak a megrágalmazottaknak.³⁶⁶

a) Bőkezűség, jótékonyság, nagyvonalúság

Démoszthenész egyszor³⁶⁷ az athéniakat nevezi *μεγαλόψυχος*-nak, mivel a kiválókat mindenki másnál inkább megjutalmazták, máskor II. Philipposzt,³⁶⁸ mivel nem sajnálja a pénzt a thébai követek megajándékozására, megvesztegetésére, megint máskor³⁶⁹ önmagát mondja *μεγαλόψυχος*-nak, mivel nagy pompával vendégelte meg Philipposz követeit. Tehát ezeken a helyeken a *μεγαλοψυχία* jelentése: bőkezűség, jótékonyság, illetve nagyvonalúság.

b) Dicsőségre, megbecsültségre törekvés és a szégyen el nem viselése (amihez bátorságra, hősiességre, katonai kiválóságra van szükség)

³⁶⁶ Aisch. *fals. leg.* 157. 4: ὡς δεινόν, εἰ ὁ μὲν τοὺς Καρίωνας καὶ Ξανθίας ὑποκρινόμενος οὕτως εὐγενῆς καὶ μεγαλόψυχος γένοιτο, ἐγὼ δ' ὁ τῆς μεγίστης σύμβουλος πόλεως, ὁ τοὺς μυρίους Ἀρκάδων νουθετῶν, οὐ κατάσχοιμι τὴν ὕβριν...; Hyp. *eux.* 33: Κακ[ῶς] μοι δοκεῖς εἰδ[έν]αι ὦ Πολύευκτε σ[ύ] τε] καὶ οἱ ταῦτά γι[γνώσκο]ντες, ὅτι οὐ[τε δῆμός] ἐστιν οὐδ[ὲ εἷς] ἐν τῇ οἰκουμένη οὔτε μόναρχος οὔτε ἔθνος μεγαλοψυχότερον τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων, τοὺς δὲ συκοφαντούμενους τῶν πολιτῶν ὑπό τινων ἢ καθ' ἓνα ἢ ἄθρους οὐ πρόϊεται ἀλλὰ βοηθεῖ.

vö. GAUTHIER (1951, 18)

³⁶⁷ Dem. XX 142. 2: οὐδεὶς πώποτε τὴν πόλιν ἡμῶν εὖ ποιῶν δοκεῖ νικῆσαι: τοσαύτας ὑπερβολὰς τῶν δωρειῶν αἷς ἀντ' εὖ ποιεῖ, παρέσχηται. ἔστι τοίνυν πάντα ταῦτ', ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, δικαιοσύνης, ἀρετῆς, μεγαλοψυχίας ἐπιδείγματα.

³⁶⁸ Dem. XIX 140. 3: ὁ Φίλιππος ἄλλα τε δὴ πολλά, οἷον αἰχμάλωτα καὶ τοιαῦτα, καὶ τελευτῶν ἐκπώματ' ἀργυρᾶ καὶ χρυσᾶ προὔπινεν αὐτοῖς [...] (Φίλων) ἔφη γὰρ τὸν Φίλιππον ὀρῶν καὶ μεγαλοψύχως καὶ φιλανθρώπως ἔχοντα πρὸς αὐτοὺς ἤδεσθαι καὶ χαίρειν: αὐτοὶ μὲν οὖν ὑπάρχειν αὐτῷ φίλοι καὶ ξένοι καὶ ἄνευ τῶν δῶρων τούτων,

³⁶⁹ Dem. XIX 235. 5: καὶ νῆ Δί' ἔγωγε καὶ τοὺς παρὰ τοῦ Φιλίππου πρέσβεις ἐξένισα, καὶ πάνυ γ', ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, λαμπρῶς: ἐπειδὴ γὰρ ἐώρων αὐτοὺς καὶ ἐπὶ τοῖς τοιοῦτοις ἐκεῖ σεμννομένους ὡς εὐδαίμονας καὶ λαμπροὺς, εὐθὺς ἠγούμην ἐν τούτοις πρῶτον περιεῖναι δεῖν αὐτῶν καὶ μεγαλοψυχότερος φαίνεσθαι.

A *μεγαλοψυχία*-nak a legrégebbi (talán archaikus-kori) jelentését (melyet Arisztotelész az *Analitica Posteriorában*³⁷⁰ mint a közfelfogásra jellemzőt ír le) leginkább Akhilleusz, Aiasz és Alkibiadész testesíti meg: az ő sajátosságuk, hogy képtelenek voltak a sértést, a megszégyenítést elviselni. Ettől persze elválaszthatatlan, hogy a dicsőség volt számukra a legfontosabb, amit elsősorban bátorságukkal, hősiességükkel akartak elérni).

Iszokratész egy egész művet szentelt Euagorasznak, a ciprusi uralkodónak a dicsőítésére, aki nem egy okból érdemelte ki a *μεγαλόψυχος* jelzőt. Többek között azért, mert többre becsülte a dicső halált, mint az életet; továbbá a hírnevet és a dicsőséget (a *κλέος*-t és a *δόξα*-t) mindennél előbbre tartotta.³⁷¹

Aiszkhinész gúnyból mondja Démoszthenészről, hogy *μεγαλόψυχος*, azaz bátor és kitűnő harcos, mivel fegyvereit eldobálva futott meg a khairóneiai csatából.³⁷² Aiszkhinész egy másik beszédében is hasonló értelemben használja a szót (de itt nem gúnyosan): Akhilleuszt azért mondja *μεγαλόψυχος*-nak, mert inkább akarta megbosszulni barátját, Patrokloszt és örök hírnevet szerezni, mint hosszú, de dicstelen életet élni.³⁷³

c) Öntudat, büszkeség, emelkedettség

Xenophón³⁷⁴ történeti művében a thesszáliai türannosz, Iaszón mondja a thesszál katonákról, hogy *μεγαλόψυχος*-ok, ezért nincs nép, akit méltónak tartanának arra, hogy

³⁷⁰ Arist. *an. post.* II 13, 97b 16-20: εἰ τί ἐστι μεγαλοψυχία ζητοῖμεν, σκεπτέον ἐπί τινων μεγαλοψύχων, οὓς ἴσμεν, τί ἔχουσιν ἐν πάντες ἢ τοιοῦτοι. οἷον εἰ Ἀλκιβιάδης μεγαλόψυχος ἦ ὁ Ἀχιλλεὺς καὶ ὁ Αἴας, τί ἐν ἅπαντες; τὸ μὴ ἀνέχεσθαι ὑβριζόμενοι: ὁ μὲν γὰρ ἐπολέμησεν, ὁ δ' ἐμήνισεν, ὁ δ' ἀπέκτεινεν ἑαυτόν.

³⁷¹ Isoc. *euag.* 3. 2. εὐρήσομεν γὰρ τοὺς φιλοτίμους καὶ μεγαλοψύχους τῶν ἀνδρῶν [...] ἀντὶ τοῦ ζῆν ἀποθνήσκειν εὐκόλως αἰρουμένους, καὶ μᾶλλον περὶ τῆς δόξης ἢ τοῦ βίου σπουδάζοντας, καὶ πάντα ποιοῦντας ὅπως ἀθάνατον τὴν περὶ αὐτῶν μνήμην καταλείψουσιν.

³⁷² Aisch. *ctesi.* 212. 2: Οὐ γὰρ δὴ μὰ τὸν Ἡρακλέα τοῦτό γε ἡμῶν οὐδεὶς φοβήσεται, μὴ Δημοσθένης, ἀνὴρ μεγαλόψυχος καὶ τὰ πολεμικὰ διαφέρων, ἀποτυχῶν τῶν ἀριστείων ἐπανελθὼν οἴκαδε ἑαυτὸν διαχρήσεται.

³⁷³ Aisch. *timarch.* 145.8: εἴλετο τὴν τοῦ τεθνεώτος πίστιν μᾶλλον ἢ τὴν σωτηρίαν. Οὕτω δὲ μεγαλοψύχως ἠπείγετο τὸν φονέα τὸν ἐκείνου τιμωρήσασθαι ὥστε...

³⁷⁴ Xen. *hell.* VI 1. 9. 1: ὦν ἐγὼ καὶ τὰ σώματα καὶ τὴν μεγαλοψυχίαν ὁρῶν οἶμαι ἂν αὐτῶν εἰ καλῶς τις ἐπιμελοῖτο, οὐκ εἶναι ἔθνος ὁποῖω ἂν ἀξιώσαιεν ὑπήκοοι εἶναι Θετταλοί.

annak alávéssék magukat. Iszokratész egy levelében³⁷⁵ ugyancsak a thesszálokról mint nehezen kezelhető, viszálykodó és *μεγαλόψυχος* (azaz öntudatos, büszke vagy esetleg nagyravágyó) népről beszél.

Démoszthenésznél egy helyen³⁷⁶ büszkeség értelemben szerepel a *μεγαλοψυχία*: az athéniakra a szabadsághoz és az igazságossághoz való ragaszkodásuk miatt jellemző ez az erény.

Iszokratész a fentebb említett művében Euagoraszról azt állítja, hogy a *μεγαλοψυχία*-ja révén emelkedett mindenki fölé: a barátait ugyanis jótéteményekkel nyerte meg, mindenki mást pedig *μεγαλοψυχία*-jával, azaz azzal, hogy jellemét tekintve mindenkit felülmúlt.³⁷⁷

d) Nagy tettek végrehajtására való képesség vagy ezekre való elhivatottság (és ezért minden áldozatra késznek lenni)

Lükurgosz³⁷⁸ szerint Praxitheára (Erekhtheusz feleségére) jellemző a *μεγαλοψυχία*, mivel még lányát is képes volt feláldozni Athén győzelméért.

Iszokratész Euagoraszról írt művében³⁷⁹ a *μεγαλοψυχία* a nagy tettek végrehajtására való képességet, politikai hatalomra, terjeszkedésre törő ambíciót is jelent.

Démoszthenész egy helyen II. Philipposzt mondja *μεγαλόψυχος*-nak,³⁸⁰ mivel a Hellasz fölötti uralomra tört, és ezért semmilyen áldozatot nem sajnált.

³⁷⁵ Isoc. *epist.* 2. 20. 4: Ενθυμοῦ δ' ὅτι πολλοῖς καλῶς βεβουλευῆσθαι δοκεῖς ὅτι δικαίως κέχρησαι Θετταλοῖς καὶ συμφερόντως ἐκείνοις, ἀνδράσιν οὐκ εὐμεταχειρίστοις, ἀλλὰ μεγαλοψύχοις καὶ στάσεως μεστοῖς.

³⁷⁶ Dem. XXIII 205. 9: καὶ τοῦτον τὸν τρόπον προσεφέροντο τηλικαῦτ' αὐτοὺς ἀγάθ' εἴργασμένοις ἀνθρώποις. δικαίως: οὐ γὰρ αὐτοῖς ἀπεδίδοντο τὴν αὐτῶν ἐλευθερίαν καὶ μεγαλοψυχίαν τῶν ἔργων, ἀλλὰ χρηστοὺς μὲν ὄντας ἐτίμων, ἀδικεῖν δ' ἐπιχειροῦσιν οὐκ ἐπέτρεπον.

³⁷⁷ Isoc. *euag.* 45. 3: τοὺς μὲν φίλους ταῖς εὐεργεσίαις ὑφ' αὐτῷ ποιούμενος, τοὺς δ' ἄλλους τῇ μεγαλοψυχίᾳ καταδουλούμενος: φοβερὸς ὢν οὐ τῷ πολλοῖς χαλεπαίνειν, ἀλλὰ τῷ πολὺ τὴν τῶν ἄλλων φύσιν ὑπερβάλλειν...

³⁷⁸ Lycurgos *leoc.* 100: ἄξιον δ' ὦ ἄνδρες δικασταὶ καὶ τῶν ἱαμβείων ἀκοῦσαι, ἃ πεποίηκεν (ti. Euripidész) λέγουσαν τὴν μητέρα τῆς παιδός. ὄψεσθε γὰρ ἐν αὐτοῖς μεγαλοψυχίαν καὶ γενναιότητα ἄξιαν καὶ τῆς πόλεως καὶ τοῦ γενέσθαι Κηφισοῦ θυγατέρα.

³⁷⁹ Isocr. *euag.* 59. 3: (a perzsa király) ἦσθάνετο δὲ τὴν Εὐαγόρου μεγαλοψυχίαν καὶ τὰς ἐπιδόσεις αὐτῷ καὶ τῆς δόξης καὶ τῶν πραγμάτων οὐ κατὰ μικρὸν γιγνομένας, ἀλλὰ καὶ τὴν φύσιν ἀνυπέρβλητον ἔχοντα καὶ τὴν τύχην αὐτῷ συναγωνιζομένην.

2. A μεγαλοψυχία jelentésárnyalatai a filozófiai irodalomban

A filozófiai irodalomban (és egyáltalán a görög irodalomban) először Démokritosznál³⁸¹ fordul elő a fogalom. Értelme könnyen megállapítható, mivel a szövegrész éppen a *μεγαλοψυχία* definícióját adja: szelíden viselni a sértést; azaz kíméletet, könyörületet jelöl a szó.³⁸² Démokritosz etikája szerint az ember célja a derült lelkiállapot (*εὐθυμία*) elérése, megtartása (ebben áll a boldogság), és erre úgy lehet szert tenni, ha mértékletesen élünk még a szerencse áldásai közepette is,³⁸³ a mértékletes öröm állapotában, mely kerüli a kívánság és a kielégülés túlzásait.³⁸⁴ Ezzel a tanítással összhangban áll a *μεγαλοψυχία* démokritoszi fogalma, amely erény egy konkrét területen, illetve helyzetben (ti. a sértéssel szemben) tanúsított mérsékletet jelent. A démokritoszi *μεγαλόψυχος*-ról azonban ezen kívül nem sokat tudunk. Ugyancsak kevésbé ismerjük az epikureizmus *μεγαλοψυχία*-fogalmát. Annyit tudunk mindössze az epikuroszi *μεγαλόψυχος*-ról, hogy a szerencsében tisztában van azzal, hogy ki vagyunk téve a rossznak, és szerencsétlenségben pedig azzal, hogy nem kell nagy jelentőséget tulajdonítanunk a szerencse javainak.³⁸⁵

Összetettebb *μεγαλοψυχία*-képet Panaitioszon kívül Arisztotelésznél és többé-kevésbé a korai Sztoában találunk. Minthogy nem tudjuk, hogy Arisztotelész írásai mennyire voltak ismertek a Kr. e. II. században, de feltételezhetően kevésbé, és a

³⁸⁰ Dem. cor. 68. 3: καὶ μὴν οὐδὲ τοῦτό γ' οὐδεὶς ἂν εἶπειν τολμήσαι, ὡς τῷ μὲν ἐν Πέλλῃ τραφέντι, χωρὶς ἀδόξω τότε γ' ὄντι καὶ μικρῷ, τοσαύτην μεγαλοψυχίαν προσήκεν ἐγγενέσθαι ὥστε τῆς τῶν Ἑλλήνων ἀρχῆς ἐπιθυμήσαι

³⁸¹ Democr. frg. 46 = Stob. IV 44, 69: μεγαλοψυχή τὸ φέρειν πραέως πλημμέλειαν

³⁸² vö. GAUTHIER (1951, 18)

³⁸³ Democr. frg. 3 = Stob. IV 39, 25: τὸν εὐθυμείσθαι μέλλοντα χρὴ μὴ πολλὰ πρήσσειν, μήτε ἰδίῃ μήτε ξυνῆι, μηδὲ ἄσ' ἂν πράσσει, ὑπὲρ τε δύναμιν αἰρεῖσθαι τὴν ἐωυτοῦ καὶ φύσιν: ἀλλὰ τοσαύτην ἔχειν φυλακὴν, ὥστε καὶ τῆς τύχης ἐπιβαλλούσης καὶ ἐς τὸ πλεον ὑπηγεομένης τῷ δοκεῖν κατατίθεσθαι, καὶ μὴ πλεῶν προσάπτεσθαι τῶν δυνατῶν. ἢ γὰρ εὐογκίη ἀσφαλέστερον τῆς μεγαλογκίης.

³⁸⁴ Democr. frg. 191 = Stob. III 1, 210: ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμία γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρῆι: τὰ δ' ἐλλείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καὶ μεγάλας κινήσιας ἐμποιεῖν τῇ ψυχῇ. αἱ δ' ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινούμεναι τῶν ψυχῶν οὔτε εὐσταθέες εἰσὶν οὔτε εὐθυμοί. ἐπὶ τοῖς δυνατοῖς οὖν δεῖ ἔχειν τὴν γνώμην καὶ τοῖς παρεούσιν ἀρκέεσθαι τῶν μὲν ζηλουμένων καὶ θαυματομένων ὀλίγην μνήμην ἔχοντα καὶ τῇ διανοίᾳ μὴ προσεδρεύοντα... vö. KIRK – RAVEN – SCHOFIELD (2002, 606–610)

³⁸⁵ frg. 77: GAUTHIER (1951, 120. n.2)

filozófusok közül rajta kívül egyedül Panaitiosz tulajdonított különleges jelentőséget ennek az erénynek, ezért már eleve feltételezhető, hogy a rhodoszi filozófus hatása játszhatott jelentős szerepet Polübiosz *μεγαλοψυχία*-fogalmának kialakulásában. Azonban azért hogy eldönthető legyen, hogy a polübioszi fogalom-használat melyik felfogással rokon, először az arisztotelészi, majd a sztoikus, végül a panaitioszi felfogás tömör összefoglalása következik, majd a *μεγαλοψυχία*-nak azokról az elemeiről olvashatók a különböző álláspontok, melyek a polübioszi fogalom értelmezésében segítségünkre lehetnek.

a) Arisztotelész *μεγαλοψυχία*-fogalma³⁸⁶

Arisztotelész szerint az *μεγαλόψυχος*, aki nagy dolgokra tartja magát méltónak és tényleg méltó is rájuk.³⁸⁷ Tehát ez egy összetett erény, két alkotóeleme: az érdem (a nagyság) és ennek értékelése. Csak az utóbbi szempontból közép (azaz a *μεγαλόψυχος* nem értékeli magát sem kisebb sem nagyobb elismerésre méltónak, mint amekkorára valóban méltó), mert egyébként a lehető legnagyobb tettekre törekszik.³⁸⁸ Nem pusztán egy erény, hanem az erények tetőfoka, minden erény díszje (*κόσμος*). Csak minden erény megléte esetén valósulhat meg (azaz feltétele a *καλοκαγαθία*), hiszen csak az erkölcsileg tökéletes ember méltó valóban a nagy kitüntetésre.³⁸⁹ A lényegét tekintve tehát becsvágy és helyes önértékelés, ha egy szóval próbáljuk visszaadni, akkor talán a büszkeség vagy önérzet áll a legközelebb hozzá.

A *μεγαλόψυχος* csak a megtiszteltetéssel, kitüntetéssel (*τιμή*) törődik (ez a célja), de ennek sem örül túlságosan, úgy veszi, mint ami jár neki. A sértést pedig semmibe veszi,

³⁸⁶ Itt csak az arisztotelészi *μεγαλοψυχία* legfontosabb jellemzőivel foglalkozom, a külső jegyek és a kevésbé lényegesnek tűnő vonások nem kapnak említést. Ugyanígy mellőzöm a *Rhétorika* és az *Analitica Posteriora* *μεγαλοψυχία*-fogalmát: az előbbit mivel nem ad új vonást a *Nikomakhoszi Etika* (1123a 34–1125a 34) fogalmához, az utóbbit mert valószínűleg a közzelfogás (és nem Arisztotelész) *μεγαλοψυχία*-fogalmát adja (de legalábbis nem összeegyeztethető a *Nikomakhoszi Etikában* található képpel).

REES (1971, 234–235) is úgy gondolja, hogy ez a két mű nem használható fel Arisztotelész *μεγαλοψυχία*-konceptiójának rekonstruálására.

³⁸⁷ Arist. *EN*. IV 7. 1123b 1–2: δοκεῖ δὴ μεγαλόψυχος εἶναι ὁ μέγαν αὐτὸν ἀξίων ἄξιος ὄν.

³⁸⁸ Arist. *EN*. IV 7. 1123b 13–15: ἔστι δὴ ὁ μεγαλόψυχος τῷ μὲν μεγέθει ἄκρος, τῷ δὲ ὡς δεῖ μέσος: τοῦ γὰρ κατ' ἀξίαν αὐτὸν ἀξιοῖ.

³⁸⁹ Arist. *EN*. IV 7. 1124a 1–3: εἶοικε μὲν οὖν ἡ μεγαλοψυχία οἷον κόσμος τις εἶναι τῶν ἀρετῶν: μείζους γὰρ αὐτὰς ποιεῖ, καὶ οὐ γίνεται ἄνευ ἐκείνων. διὰ τοῦτο χαλεπὸν τῇ ἀληθείᾳ μεγαλόψυχον εἶναι: οὐ γὰρ οἷον τε ἄνευ καλοκαγαθίας.

mert az csak igazságtalan lehet vele szemben (egyébként is csak a jóktól vár tiszteletet, a tömeg megbecsülése nem érdekli).³⁹⁰ Mivel még az ember legnagyobb javát, a kitüntetés is kevésre becsüli, ezért semmi sem nagy neki, a szerencse és a szerencsétlenség is hidegen hagyja, ezért mérséklettel fogadja a jó és rossz sorsot is.³⁹¹

Felsőbbiségtudat jellemzi az arisztotelészi *μεγαλόψυχος*-t: a legkifejezöbben abban mutatkozik meg ez, hogy nem akar jótéteményt elfogadni vagy az elfogadott jótéteményre emlékezni, mert akkor fölénybe kerül az illető jótévő vele szemben.³⁹² Ugyanígy nem akar másokhoz alkalmazkodni, mert az szolgálélekre vall.³⁹³ Az arisztotelészi *μεγαλόψυχος* számos vonása emlékeztet Szókratész hagyományos képére, így például a szókimondása, iróniája miatt, vagy abban a tekintetben, hogy tudatában van érdemeinek, illetve hogy nem akarja az életét minden áron megmenteni.³⁹⁴

Csak az lehet *μεγαλόψυχος*, aki nemcsak a megfelelő lelki alkattal (*ἔξις*) illetve szándékkal (*προαίρεσις*) rendelkezik nagy tettek végrehajtására, hanem ténylegesen végre is hajtja azokat, már csak azért is, mert csak ekkor válik méltóná nagy kitüntetésre. Emiatt pedig szüksége van külső javakra, szerencsére, hogy meglegyen a lehetősége a nagy tettekre, és hogy sikerrel is járjon. Arisztotelész ezt külön ki is hangsúlyozza,³⁹⁵ de egyébként hasonlóan gondolkodik a többi erény esetében is: a külső javakra is szükség van ahhoz, hogy erényesen tudjunk cselekedni, a szándék önmagában nem elégséges. Sőt nemcsak mint az erényes tettekhez szükséges eszközök, hanem egyébként is kellene a boldogsághoz a külső javak, mert semmiképpen sem lehet boldog az az ember, akinek

³⁹⁰ Arist. *EN*. IV 7. 1124a 4–19: μάλιστα μὲν οὖν περὶ τιμᾶς καὶ ἀτιμίας ὁ μεγαλόψυχός ἐστι: καὶ ἐπὶ μὲν ταῖς μεγάλαις καὶ ὑπὸ τῶν σπουδαίων μετρίως ἡσθήσεται, ὡς τῶν οἰκείων τυγχάνων ἢ καὶ ἐλαττόνων. [...] τῆς δὲ παρὰ τῶν τυχόντων καὶ ἐπὶ μικροῖς πάμπαν ὀλιγορήσει: οὐ γὰρ τούτων ἄξιός: ὁμοίως δὲ καὶ ἀτιμίας: οὐ γὰρ ἐστὶ δικαίως περὶ αὐτόν.

³⁹¹ Arist. *EN*. IV 7. 1124a 13–19: περὶ πλοῦτον καὶ δυναστείαν καὶ πᾶσαν εὐτυχίαν καὶ ἀτυχίαν μετρίως ἔξει, ὅπως ἂν γίνηται, καὶ οὐτ' εὐτυχῶν περιχαρῆς ἐστὶ οὐτ' ἀτυχῶν περίλυπος, οὐδὲ γὰρ περὶ τιμῆν οὕτως ἔχει ὡς μέγιστον ὄν. [...] ᾧ δὲ καὶ ἡ τιμὴ μικρόν ἐστι, τούτῳ καὶ τᾶλλα.

A peripatetikus *Erényekről és vétkekről* szerint ez a legfőbb sajátysága a *μεγαλοψυχία*-nak: Arist. *VV* 1250b 34–35: μεγαλοψυχίας δ' ἐστὶ τὸ καλῶς ἐνεγκεῖν καὶ εὐτυχίαν καὶ ἀτυχίαν καὶ τιμῆν καὶ ἀτιμίαν...

³⁹² Arist. *EN*. IV 8. 1124b 9–12: καὶ οἷος εὖ ποιεῖν, ἐβεργετούμενος δ' αἰσχύνεται: τὸ μὲν γὰρ ὑπερέχοντος, τὸ δ' ὑπερεχομένου.

³⁹³ Arist. *EN*. IV 8. 1124b 31–1125a 1: καὶ πρὸς ἄλλον μὴ δύνασθαι ζῆν ἄλλ' ἢ φίλον: δουλικὸν γάρ.

³⁹⁴ vö. REES (1971, 242)

³⁹⁵ Arist. *EN*. IV 8. 1124a 20: Δοκεῖ δὲ καὶ τὰ εὐτυχήματα συμβάλλεσθαι πρὸς μεγαλοψυχίαν.

visszataszító alakja van, vagy hitvány származású, vagy magára hagyott, vagy meghalnak a gyerekei vagy a barátai stb.³⁹⁶

Valószínűsíthetjük, hogy Arisztotelész (akárcsak a korai Sztoa és Panaitiosz is) elképzelhetőnek tartotta a *μεγαλοψυχία*-t a *vita activában* és a *vita contemplatívában* is.³⁹⁷

b) A korai Sztoa *μεγαλοψυχία* -fogalma

A sztoikusok közül Khrüszipposz definiálta először az erény különböző megjelenési formáit. A *μεγαλοψυχία* az a tudás, mely a jókkal és rosszakkal egyaránt megtörténő dolgok (vagyis az *ἀδιάφορα*: a szerencsejavak és a sorscsapások) fölé emel bennünket.³⁹⁸ Azaz az a tudás, hogy külső körülmények nem akadályozhatnak meg abban, hogy erényesek és boldogok legyünk, mivel nem gátolhatják meg, hogy összhangban éljünk a természettel, a *λόγος*-szal.

Míg Arisztotelésznél a bátorság (ami nála meglehetősen szűk jelentéskörű) és a *μεγαλοψυχία* alkalmazási területe különböző, a két erény egymás mellett van alá- és fölérendeltség nélkül, a korai Sztoában sokkal szélesebb a bátorság jelentése, és a *μεγαλοψυχία* ennek mint kardinális erénynek van alárendelve (a kitartással, lelki szilárdsággal, eréllyel, önbizalommal együtt). Így tehát a korai Sztoa nem tulajdonít ennek az erénynek olyan kiemelkedő jelentőséget, mint Arisztotelész, aki az erények díszének, betetőzésének tartotta, vagy mint Panaitiosz, aki a négy kardinális erény egyikévé tette.

³⁹⁶ Arist. EN. I 9. 1099a 31–1099b 6: φαίνεται δ' ὁμως καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσδεομένη, καθάπερ εἶπομεν: ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥάδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχορήγητον ὄντα. πολλὰ μὲν γὰρ πράττεται, καθάπερ δι' ὀργάνων, διὰ φίλων καὶ πλούτου καὶ πολιτικῆς δυνάμεως: ἐνίων δὲ τητῶμενοι ῥυπαίνουσι τὸ μακάριον, οἷον εὐγενείας εὐτεκνίας κάλλους: οὐ πάνυ γὰρ εὐδαιμονικὸς ὁ τὴν ἰδέαν παναίσχης ἢ δυσγενῆς ἢ μονώτης καὶ ἄτεκνος, ἔτι δ' ἴσως ἦττον, εἰ τῷ πάγκακοι παῖδες εἶεν ἢ φίλοι, ἢ ἀγαθοὶ ὄντες τεθνήσιν.

Ezzel a felfogással némiképp szemben áll, hogy Arisztotelész szerint a boldogság egy viszonylag stabil jellemzője az embernek. Ez abból következik, hogy a boldogsághoz erényesnek kell lennünk, az erényt pedig egy hosszú folyamat során sajátíthatjuk el (rendszeres helyes cselekedetek révén), viszont aztán jellemünknek lesz része, így nehezen veszíthető el: a változó (szerencsés, illetve szerencsétlen) körülmények között is megmarad. vö. VERBEKE (1985, 252).

³⁹⁷ HARDIE (1978, 71), JOHANN (1981, 475. n. 57) és TESSITORE (1996, 34) szerint a politikai téren megvalósuló *μεγαλοψυχία* a jelentősebb a filozófusi *μεγαλοψυχία*-nál Arisztotelész elméletében. GAUTHIER (1951, 116) szerint viszont a szemlélődésben tetőződik az arisztotelészi nagyság.

³⁹⁸ Diog. Laert. VII 93: τὴν δὲ μεγαλοψυχίαν ἐπιστήμην <ἢ> ἕξιν ὑπεράνω ποιούσαν τῶν συμβαινόντων κοινῇ φαύλων τε καὶ σπουδαίων:

Vagyis a korai Sztoában a fogalom nem olyan átfogó jelentésű, nem jelöli az embereszményt.³⁹⁹

c) Panaitiosz *μεγαλοψυχία*-fogalma

Panaitiosz szerint az erény a természetes emberi hajlamainkkal (*ἀφορμαί*) összhangban álló magatartás. A *μεγαλοψυχία* esetében a hajlam, amelynek kiteljesítését jelenti ez az erény, arra ösztönzi az embert, hogy kiemelkedjen, első akarjon lenni (*appetitus principatus*), csak mesterének, tanítójának legyen hajlandó engedelmessé válni, vagy annak, akinek jogos és törvényes hatalma mindenkinek hasznára van.⁴⁰⁰ Ha ennek a természetes hajlamnak megfelelően cselekszünk, akkor valósítjuk meg a *μεγαλοψυχία* erényét. Panaitiosz azonosította a *μεγαλοψυχία*-t (aminek a latin megfelelője a *magnanimitas* vagy a *magnitudo animi*⁴⁰¹) és a bátorságot (ami a korai Sztoában a négy fő erény egyike volt), és ezt a kardinális erényt *μεγαλοψυχία*-nak nevezte.⁴⁰²

A *μεγαλοψυχία* lényegét így foglalja össze Panaitiosz: „A *μεγαλοψυχία* leginkább két dologban nyilvánul meg: egyrészt a külső javak megvetésében, ha az ember meg van arról győződve, hogy az erkölcsi jón kívül semmit sem szabad csodálnia és kívánnia, és nem hajolhat meg sem ember,⁴⁰³ sem szenvedély, sem a szerencse előtt. Másrészt, aki ezzel az erénnyel bír, az nagy és igen hasznos tetteket hajt végre, melyek rendkívül nehezek, és hatalmas erőfeszítéssel, valamint az élet és az élethez szükséges dolgok veszélyeztetésével járnak. E két dolog közül az utóbbiban van ennek az erénynek a

³⁹⁹ vö. DYCK (1981, 153ff)

⁴⁰⁰ Cic. *off.* I 4, 13 (ALESSE frg. 55, VAN STRAATEN frg. 98): veri videndi cupiditati adiuncta est appetitio quaedam principatus, ut nemini parere animus bene informatus a natura velit nisi praecipienti aut docenti aut utilitatis causa iuste et legitime imperanti; ex quo magnitudo animi existit humanarumque rerum contemptio.

⁴⁰¹ A fogalom történetét tárgyalja: KNOCHE (1935).

⁴⁰² DYCK (1999, 192) szerint ennek a kardinális erénynek a neve *μεγαλοψυχία* lett és nem *ἀνδρεία*, amit az bizonyít, hogy az alapját jelentő hajlam az *appetitus principatus*. Hogy Panaitiosz mégis többször egymás mellett használja a két fogalmat (illetve olykor egyedül a *ἀνδρεία*-t) azt a *variatio* igénye magyarázza, valamint az új fogalom szokatlansága, mely megvilágítást igényelt. Ezzel szemben LEFÈVRE (2001, 41) – kevésbé meggyőzően – úgy gondolja, hogy Panaitiosz a harmadik erényt *ἀνδρεία*-nek és nem *μεγαλοψυχία*-nak nevezte, mivel annyira következtelen a fogalomhasználat, össze-vissza van az egyik fogalom a másikkal alárendelve. Ezért inkább Cicero lehetett aki felcserélte a két fogalmat. Másrészt azért is tekinthető ciceroinak az *ἀνδρεία μεγαλοψυχία*-val való felcserélése, mert a *μεγαλοψυχία* (illetve a *magnanimitas*) a római *nobilis* tipikus erénye.

⁴⁰³ Azonban az a fajta büszke felsőbbbiségtudat, ami az arisztotelészi *μεγαλόψυχος* jellemzője, a panaitioszi koncepcióban nem kap szerepet.

díszje, nagyszerűsége, sőt hasznossága, az elsőben pedig az az ok, mely *μεγαλόψυχος*-szá tesz.”⁴⁰⁴ Ezek szerint a *μεγαλοψυχία*-nak van egy teoretikus és egy praktikus alkotórésze.⁴⁰⁵ A teoretikus annak a tudását jelenti, hogy az ember egyedüli valós java az erény: ez tulajdonképpen a korai Sztoa *μεγαλοψυχία*-fogalma. A *μεγαλοψυχία*-nak ez az eleme akkor valósul meg, ha felülkerekedünk a tőlünk független dolgokon: az embereken, az érzelmeken és a szerencsejavakon.⁴⁰⁶ A praktikus elem a közösség érdekében nagy jótettek végrehajtását jelenti. Ebből a kettősségből következik az is, hogy (az arisztotelészi koncepcióhoz hasonlóan és a korai Sztoától eltérően) nem elég maga a tudás vagy lelki alkat, amit az erény jelent, hanem tettekben kell a *μεγαλοψυχία*-nak megnyilvánulnia. Tehát egyfajta kettősség jelenik meg a külső javakkal szemben is: a *μεγαλόψυχος*-nak valamennyire szüksége van rájuk,⁴⁰⁷ de mégis megveti őket.⁴⁰⁸ Megvetésének oka az, hogy tisztában van az emberi dolgok múlandóságával és a szerencse forgandóságával.⁴⁰⁹

Panaítiosz a *μεγαλοψυχία* erényét két módon is kontroll alá helyezte.⁴¹⁰ Egyrészt elítélte az elismerés és a tekintély utáni vágyat⁴¹¹ (ez talán a kiemelkedés, a vezető szerep utáni vágy elfajulása). Másrészt úgy korlátozta Panaítiosz a *μεγαλοψυχία* erényét, hogy

⁴⁰⁴ Cic. *off.* I 20, 66–67 (ALESSE frg. 71, VAN STRAATEN frg. 106): Omnino fortis animus et magnus duabus rebus maxime cernitur, quarum una in rerum externarum despicientia ponitur, cum persuasum est nihil hominem nisi quod honestum decorumque sit aut admirari aut optare aut expetere oportere, nullique neque homini neque perturbationi animi nec fortunae succumbere. Altera est res, ut cum ita sis affectus animo, ut supra dixi, res geras magnas illas quidem et maxime utiles, sed ut vehementer arduas plenasque laborum et periculorum cum vitae, tum multarum rerum, quae ad vitam pertinent. Harum rerum duarum splendor omnis, amplitudo, addo etiam utilitatem, in posteriore est, causa autem et ratio efficiens magnos viros in priore.

⁴⁰⁵ POHLENZ (1934, 44)

⁴⁰⁶ FERRARY (1988, 417) szerint a kiemelkedésre irányuló vágy (*appetitus principatus*) azonos a szabadságvágygal, amennyiben a szabadságot a tőlünk független dolgokon (emberek, indulatok, szerencsejavak) való felülkerekedésként fogjuk fel.

⁴⁰⁷ Diog. Laert. VII 127–8 (ALESSE frg. 74): lásd idézve a Panaítiosz életét és tanítását bemutató fejezetben.

⁴⁰⁸ Cic. *off.* I 5, 17 (ALESSE frg. 56, VAN STRAATEN frg. 103): animi excellentia magnitudoque cum in augendis opibus utilitatibusque et sibi et suis comparandis, tum multo magis in his ipsis despiciendis eluceat...

Ez a megvetés látszik még a következő két fragmentumban is: Cic. *off.* I 4, 13 (ALESSE frg. 55, VAN STRAATEN frg. 98) és Cic. *off.* I 20, 66–67 (ALESSE frg. 71, VAN STRAATEN frg. 106).

⁴⁰⁹ Cic. *off.* I 26, 90 (ALESSE frg. 124, VAN STRAATEN frg. 12); Cic. *off.* I 20, 66–67 (ALESSE frg. 71, VAN STRAATEN frg. 106): lásd ezeket a fragmentumokat idézve a Panaítiosz életét és tanítását bemutató fejezetben.

⁴¹⁰ Ebben az – erények közül a legdinamikusabb – erénnyel szembeni bizalmatlansága mutatkozik meg Panaítiosznak JOHANN (1981, 34) szerint.

⁴¹¹ Cic. *off.* I 19, 65 (ALESSE frg. 112): Fortes igitur et magnanimi sunt habendi non qui faciunt, sed qui propulsant iniuriam. Vera autem et sapiens animi magnitudo honestum illud, quod maxime natura sequitur, in factis positum, non in gloria iudicat principemque se esse mavult quam videri.

Cic. *off.* I 25, 85 (ALESSE frg. 113): Omnino qui rei publicae praefuturi sunt duo Platonis praecepta teneant: unum, ut utilitatem civium sic tueantur, ut quaecumque agunt, ad eam referant obliti commodorum suorum, alterum, ut totum corpus rei publicae curent, ne, dum partem aliquam tuentur, reliquas deserant.

a lényegét az igazságosságért való küzdelemben látta.⁴¹² Tehát a *μεγαλοψυχία*-val összekapcsolódik az igazságosság, nélküle nem is lehet erény.⁴¹³ Az igazságosság Panaitiosz szerint pedig nemcsak azt jelenti, hogy mindenkinek meg kell adnunk, ami megilleti, és hogy mások kára árán nem kereshetjük saját hasznunkat, hanem harcolni kell a másokat ért igazságtalanság ellen is.⁴¹⁴ Az arra alkalmas embernek kötelessége anyagi eszközeivel, képességeivel és szorgalmával a közösség javára lenni, a gyengébbekről, kevésbé kiválókról gondoskodni, őket védelmezni.⁴¹⁵ A *μεγαλόψυχος* tehát a közösség érdekében hajt végre nagy tetteket. Ez fordítva is igaz: ahhoz, hogy valaki az igazságosságot valóban gyakorolhassa, azaz hogy gondoskodhasson a közösségről, vezethesse azt, szükség van *μεγαλοψυχία* erényére.

d) Az egyes *μεγαλοψυχία*-felfogások különbségei

A *μεγαλοψυχία* lényegét tekintve:

- Arisztotelésznél felsőbbtség-tudat, büszkeség. Ebből következik először is a nagy tettek véghezvitele (még hozzá a *τιμή* elnyeréséért), másrészt pedig az, hogy akit ez jellemez, az mindent kicsinek tart. Ennek az utóbbi sajátjának a következménye a jó és balsors mérséklettel viselése. A leglényegesebb azonban, hogy nagy tekintélyre tartja magát méltónak, és erényei miatt tényleg méltó is rá.
- A korai Sztoában tudás: csak az erénnyel kell törődni, minden mást meg kell vetni.

⁴¹² Cic. *off.* I 19, 62–3 (ALESSE frg. 111): *virtus propugnans pro aequitate*. Mivel a korai Sztoának más a bátorság-fogalma (SVF I 563; III 256, 263, 266, 285), ezért ALESSE (1997, 246–7) szerint ezt a meghatározást panaitioszinak kell tekintenünk, melyhez Arisztotelész (pl. *EN* IV 3. 1123b 31–2.) és Platón gondolatai is előzményként szolgáltak. JOHANN (1981, 46) szerint Platónnál annak pontos megfelelője van, hogy az igazságosságtól elszakadt tudás csak ravaszság: Plat. *menex.* XIX. 246e–247a, annak a gondolatnak viszont csak a kezdeményei vannak meg Platónnál, hogy a bátorság, mely nélkülözi az igazságosságot (azaz nem a közösség érdekében tevékeny), csak vakmerőség: Plat. *polit.* XLVII. 309d–e, *lach.* XXV–XXVI. 197 a–c; *leg.* I 5. 630c. Ez a gondolat talán Panaitiosz sajátja.

⁴¹³ Cic. *off.* I 19, 62–3 (ALESSE frg. 111): *Sed ea animi elatio, quae cernitur in periculis et laboribus, si iustitia vacat pugnatque non pro salute communi, sed pro suis commodis, in vitio est; non modo enim id virtutis non est, sed est potius immanitatis omnem humanitatem repellentis. Itaque probe definitur a Stoicis fortitudo, cum eam virtutem esse dicunt propugnantem pro aequitate. Quocirca nemo, qui fortitudinis gloriam consecutus est insidiis et malitia, laudem est adeptus: nihil enim honestum esse potest, quod iustitia vacat. Praeclarum igitur illud Platonis: "Non," inquit, "solum scientia, quae est remota ab iustitia calliditas potius quam sapientia est appellanda, verum etiam animus paratus ad periculum, si sua cupiditate, non utilitate communi impellitur, audaciae potius nomen habeat, quam fortitudinis." Itaque viros fortes et magnanimos eosdem bonos et simplices, veritatis amicos minimeque fallaces esse volumus; quae sunt ex media laude iustitiae.*

⁴¹⁴ Cic. *off.* I 7, 23 (ALESSE frg. 70): lásd idézve az *Imperium iustum* című fejezetben.

⁴¹⁵ Cic. *off.* I 9, 28 (ALESSE frg. 116): lásd idézve az *Imperium iustum* című fejezetben.

- Panaitiosznál egy természetes emberi készletés kiteljesítése; felülemelkedés a külső javakon és az érzelmeken (ehhez egyfajta tudás szükséges), továbbá nagy jótettek végrehajtása a közösség érdekében (amit az igazságosság követel meg). Lényeges, hogy az önérzet, a büszkeség, felsőbbtség-tudat nem kap említést, a megfelelő önértékelés (ti. azzal kapcsolatban, hogy mekkora tekintélyre vagyunk méltók) sem része a koncepciónak.

A nagy (jó)tettek véghezvitele tehát közös Arisztotelésznél és Panaitiosznál (bár különböző célból történik: a *τιμή*-ért illetve az igazságosság kötelessége miatt), mégis Panaitiosznál sokkal hangsúlyosabb; a korai Sztoában viszont erről nincs szó.

Ami a szerencsejavakhoz (vagyon, hatalom, dicsőség) való viszonyt illeti:

- Arisztotelésznél a *μεγαλόψυχος* erénye, boldogsága a szerencsétől is függ: lényeges a szerencsejavak birtoklása (a *τιμή* különösen fontos célja). Mégis mértékkel örül vagy bánkódik felettük, mert számára kevés dolognak van csak jelentősége;
- a korai Sztoában a *μεγαλόψυχος* a szerencse javait megveti, azok nincsenek befolyással boldogságára, mert az csak az erénytől függ;
- Panaitiosz elképzelése az előző kettő között van: a *μεγαλόψυχος*-nak a külső javakra szüksége van, de kevésre becsüli őket, mivel múlandók, a szerencse pedig változékony (az erények megléte pedig messze fontosabb, mint a külső javaké). A *gloria* megszerzése nem cél számára, hanem a *μεγαλοψυχία* erényéből mellékesen származó haszon.

A mértéktartást a jó- és balsorsban mindhárom felfogás a *μεγαλοψυχία*-hoz tartozó sajátságának tekinti, de más és más megfontolásból:

- Arisztotelész szerint a *μεγαλόψυχος* két okból tart mértéket a szerencse áldásai vagy csapásai közepette: egyrészt mert az indulatokban, a haragban (*θυμός*, *ὀργή*) – bár hasznos hajtóerőként szolgálhatnak, és ezért nem kell legyőzni, kiirtani őket – a megfelelő mértéket meg kell tartani; másrészt mivel a *μεγαλόψυχος* számára semmi sem nagy, így a szerencsétlenségét vagy a szerencsésjét sem tartja túl sokra.
- A korai sztoikus *μεγαλόψυχος*-nak mentesnek kell lennie a vágyaktól, indulatoktól (így a haragtól is), mert azok veszélyeztetik a *λόγος* uralmát: egyrészt ezért mértékletes a jó- és balsorsban. Másrészt mivel úgy tartja, hogy a szerencse

adományai és csapásai nem sokat számítanak, nincsenek befolyással a boldogságra, mert az csak az erényektől függ. A könnyörületességet és a kíméletet azonban a sztoikusok helytelennek tartják, mert a törvény szabta büntetéseket nem helyes mellőzni.⁴¹⁶

- A panaitioszi felfogás hasonló a korai Sztoáéhoz azzal a különbséggel, hogy Panaitiosz nem az érzelmektől, indulatoktól való teljes mentességet írja elő, hanem csupán annyit, hogy az értelem ellenőrzése alatt kell tartani azokat. Ezért a haragnak sem szabad „elborítania” az elméjét, így kíméletes, könnyörületes. Ezenkívül a szerencsejavak kevésre becsülése, sőt megvetése ugyancsak a mérsékletet teszi helyes magatartássá.

A *μεγαλοψυχία* összekötése az igazságossággal egy olyan elemet jelent, mely nem volt része sem az arisztotelészi felfogásnak,⁴¹⁷ sem a korai Sztoa elképzelésének. Ráadásul Panaitiosz szerint az igazságosságból fakadó kötelesség az is, hogy az ember a közösség javáért tevékenykedjen, védelmezze a közösséget, gondoskodjon róla. Sőt a közösség érdekében áll jótékonykodása és halálmegvetése is. Ily módon a *μεγαλοψυχία* közösségi erény lett.

3. A *μεγαλοψυχία* fogalma Polübiosznál

A polübioszi *μεγαλοψυχία*-fogalom vizsgálata során rögtön feltűnik, hogy a szó *egyrészt* sokkal gyakrabban fordul elő ennél a történetírónál, mint az őt megelőző nem-filozófus íróknál: Polübiosznál 47 előfordulása van, szemben az egész nem-filozófiai irodalomban található 37 előfordulással. *Másrészt* nála sokkal összetettebb jelentéstartalommal is bír a *μεγαλοψυχία* fogalma, mint a régebbi rétoroknál, történetíróknál. *Harmadrészt* az is azonnal észrevehető, hogy Polübiosz nemcsak úgy használja a fogalmat, mint a korábbi köznyelv, hanem a filozófiai nyelvhasználat egészére

⁴¹⁶ Diog. Laert. VII 123: ἐλεήμονάς τε μὴ εἶναι (scil. τοὺς σοφοὺς) συγγνώμην τ' ἔχειν μηδενί: μὴ γὰρ παριέναι τὰς ἐκ τοῦ νόμου ἐπιβαλλούσας κολάσεις, ἐπεὶ τό γ' εἴκειν καὶ ὁ ἔλεος αὐτῆ θ' ἢ ἐπιείκεια οὐδένειά ἐστι ψυχῆς πρὸς κολάσεις προσποιουμένης χρηστότητα: μὴδ' οἴεσθαι σκληροτέρας αὐτὰς εἶναι.

⁴¹⁷ Bár az arisztotelészi *μεγαλόψυχος*-nak az erények teljességével kell bírnia, így igazságosnak is kell lennie, de ez nem kap olyan hangsúlyt, mint Panaitiosznál. Különbség van továbbá a két filozófus igazságosság-felfogása között is: a jelen vizsgálat szempontjából a legfontosabb különbség, hogy Panaitiosznál az igazságosság megköveteli azt is, hogy az arra alkalmas ember vezető szerepet töltsön be.

jellemző értelemben is: a nem-filozófus írók közül ugyanis először nála jelent a szó mérsékletet a jó- és balsorsban. Mindezek alapján valószínűsíthető, hogy Polübiosz *μεγαλοψυχία*-fogalmának kialakulásában egy filozófiai iskola vagy filozófus hatása játszott szerepet.

A *μεγαλοψυχία* Polübiosznál található 47 előfordulásának nagy része olyan értelmű, amely mögött nem ismerhető fel egy konkrét iskola vagy gondolkodó hatása sem, hanem vagy a korábbi köznyelvi nyelvhasználattal rokon (bökezűséget, jótékonytságot,⁴¹⁸ bátorságot, győzni akarást, az erő és felsőbbtség bizonyításának vágyát, nagy tettek véghezvitelét,⁴¹⁹ emelkedettséget, öntudatot, büszkeséget⁴²⁰ jelöl) vagy a filozófiai

⁴¹⁸ Pol. XVI 23. 7: οἱ μὲν ἐν τῇ Ῥώμῃ κατὰ τὸ συνεχὲς ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας ἀγῶνας ἤγον καὶ πανηγύρεις ἐπιφανῶς, χορηγὸν ἔχοντες εἰς ταῦτα τὴν Σκιπίωνος μεγαλοψυχίαν.

X 3. 1: Ἐκεῖνος (ti. Σκιπίων) γὰρ ὅτι μὲν ἦν εὐεργετικὸς καὶ μεγαλόψυχος ὁμολογεῖται...

VI 11a 7: ἐν δὲ τούτοις ἐπ' ἀγαθῶ πᾶσι γενόμενος (ti. Λεύκιος ὁ Δημαράτου τοῦ Κορινθίου υἱός) καὶ συνεργῶν καὶ συγκατασκευάζων τοῖς δεομένοις ἀεὶ τι τῶν χρησίμων, ἅμα δὲ καὶ τῇ τοῦ βίου χορηγία μεγαλοψύχως εἰς τὸ δέον ἐκάστοτε καὶ σὺν καιρῷ χρώμενος...

XXII 21. 3: (Ὀρτιάγων ὁ Γαλάτης) καὶ γὰρ εὐεργετικὸς ἦν καὶ μεγαλόψυχος καὶ κατὰ τὰς ἐντεύξεις εὐχαρὶς καὶ συνετός...

XXXI 25. 9: (Σκιπίων) μετὰ δὲ ταῦτα κατὰ τὸ συνεχὲς ὥρμησεν ἐπὶ τὸ περὶ τὰ χρήματα μεγαλοψυχία καὶ καθαρότητι διενεγκεῖν τῶν ἄλλων.

XXXI 26. 6, 8: τὴν περικοπήν ἅπασαν εὐθέως μετὰ τὸν τῆς Αἰμιλίας τάφον ἐδωρήσατο τῇ μητρί [...] συνέβη τὰς γυναῖκας θεωμένας τὸ γεγονὸς ἐκπλήττεσθαι τὴν τοῦ Σκιπίωνος χρηστότητα καὶ μεγαλοψυχίαν...

XXXI 27. 15–6: παραλαμβάνειν αὐτοὺς ἐκέλευε πᾶν τὸ χρῆμα παρὰ τοῦ τραπεζίτου. οἱ δὲ περὶ τὸν Τεβέριον ταῦτ' ἀκούσαντες ἐπανῆγον σιωπῶντες, καταπεπληγμένοι μὲν τὴν τοῦ Σκιπίωνος μεγαλοψυχίαν...

XXXI 28. 8–9: ὁ δὲ τοσοῦτον ἀπέσχε τοῦ κομίσασθαι τι ὧν πρότερον ἐδωρήσατο, περὶ ὧν ἀρτίως εἶπον, ὥστε καὶ ταῦτα καὶ τὴν λοιπὴν οὐσίαν τὴν τῆς μητρὸς ἅπασαν ἀπέδωκε ταῖς ἀδελφαῖς, ἧς οὐδὲν αὐταῖς προσῆκε κατὰ τοὺς νόμους. διὸ πάλιν τῶν ἀδελφῶν παραλαβουσῶν τὸν ἐν ταῖς ἐξόδοις κόσμον καὶ τὴν περίστασιν τὴν τῆς Αἰμιλίας, πάλιν ἐκαινοποιήθη τὸ μεγαλόψυχον καὶ φιλοκίειον τῆς τοῦ Σκιπίωνος προαιρέσεως.

⁴¹⁹ Pol. I 20. 9–11: (οἱ Ῥωμαῖοι) τότε πρῶτον ἐπεβάλλοντο ναυπηγεῖσθαι σκάφη, πεντηρικὰ μὲν ἑκατόν, εἴκοσι δὲ τριήρεις. τῶν δὲ ναυπηγῶν εἰς τέλος ἀπείρων ὄντων τῆς περὶ τὰς πεντήρεις ναυπηγίας [...] πολλὴν αὐτοῖς παρεῖχεν τοῦτο τὸ μέρος δυσχέρειαν. ἐξ ὧν καὶ μάλιστα συνίδοι τις ἂν τὸ μεγαλόψυχον καὶ παράβολον τῆς Ῥωμαίων αἰρέσεως.

I 64. 5: Ἐν γε τῷ προειρημένῳ πολέμῳ τὰς μὲν τῶν πολιτευμάτων ἀμφοτέρων προαιρέσεις ἐφαμίλλους εὗροι τις ἂν γεγενημένας οὐ μόνον ταῖς ἐπιβολαῖς ἀλλὰ καὶ ταῖς μεγαλοψυχίαις, μάλιστα δὲ τῇ περὶ τῶν πρωτείων φιλοτιμία...

XVIII 41. 5. διὸ καὶ τοῦ προειρημένου ἄξιον ἀγασθῆναι τὴν μεγαλοψυχίαν, ὅτι πρὸς οὐδὲν τῶν ἄλλων ἐπεβάλετο χρήσασθαι τοῖς χορηγίοις ἀλλὰ πρὸς βασιλείας κατάκτησιν, οὗ μείζον ἢ κάλλιον οὐδὲν οἷόν τ' ἐστὶν οὐδ' εἰπεῖν...

⁴²⁰ Pol. XV 5. 5, 8: Πόπλιος δ', ἐπαναχθέντων ὡς αὐτὸν τῶν κατασκόπων, τοσοῦτον ἀπέσχε τοῦ κολάζειν τοὺς ἐαλωκότας, καθάπερ ἔθος ἐστὶ τοῖς ἄλλοις, ὡς τούναντίον συστήσας αὐτοῖς χιλιάρχον ἐπέταξε πάντα καθαρῶς ὑποδείξει τὰ κατὰ τὴν παρεμβολήν. [...] ὧν παραγεννηθέντων θαυμάσας ὁ Ἄννιβας τὴν μεγαλοψυχίαν καὶ τόλμαν τάνδρως...

XXXVIII 8. 10. ...οὐδέποτε ταύτην ἔσσεσθαι τὴν ἡμέραν ἔφασκεν ἐν ἧ συμβήσεται τὸν ἥλιον Ἀσδρούβαν βλέπειν ἅμα καὶ τὴν πατρίδα πυρπολουμένην· καλὸν γὰρ ἐντάφιον εἶναι τοῖς εὖ φρονοῦσι τὴν πατρίδα καὶ τὸ ταύτης πῦρ. ὥσθ' ὅτε μὲν εἰς τὰς ἀποφάσεις αὐτοῦ τις βλέψει, θαυμάζειν τὸν ἄνδρα καὶ τὸ μεγαλόψυχον τῶν λόγων, ὅτε δ' εἰς τὸν χειρισμὸν τῶν πραγμάτων, τὴν ἀγεννίαν καταπλήττεσθαι καὶ τὴν ἀνανδρίαν...

nyelvhasználatból átvett, a jó- és balsorsban tanúsított mérsékletet (illetve az ebből következő kíméletet, megbocsátást, szelídséget)⁴²¹ jelenti. Mintegy tíz olyan részlet van a műben, ahol a fogalom jelentése összetett, és ahol feltételezhető, hogy Polübiosz filozófiai terminusként használta a szót. E szakaszok alábbi ismertetéséből az derül ki, hogy a fogalomhoz kapcsolódó mellékértelmek olyanok, mint amilyenekkel Panaitiosz is felruházta a *μεγαλοψυχία*-t.

Műve hatodik könyvében arról ír Polübiosz, hogy a cannaei vereség után Hannibál felajánlotta a rómaiaknak, hogy kiválthatják a fogságába került nyolcezer embert, akiket a rómaiak a csata előtt a táboruk őrzésével bíztak meg. Ennek visszautasítása miatt Polübiosz a szenátorokat állhatatosaknak és *μεγαλόψυχο*s-oknak tartja,⁴²² mivel felülemelkedtek a körülményeken: nem engedtek a hozzátartozók könnyörgéseinek, és nem törődtek azzal a haszonnal, amit nyolcezer katona jelenthetne az óriási emberveszteséget szenvedett római hadseregnek.⁴²³ Balsorsban sem hanyagolták el a hozzájuk illő, helyes cselekvést (*πρέπον*) és a megfontolást (*λογισμός*):⁴²⁴ érzelm, indulat nem jutott uralomra az értelmük felett. Világosan látták ugyanis, hogy mi Hannibál szándéka: egyrészt pénzhez akar jutni a váltságdíjból, másrészt meg akarja törni a római katonák győzni-akarását azáltal, hogy megmutatja nekik: a legyőzöttek is megmenekülhetnek.⁴²⁵ Tehát amiatt kapják a szenátorok a *μεγαλόψυχο*s jelzőt, hogy felülemelkedtek a balsorsra, az érzelmeiken és Hannibálon,⁴²⁶ pontosan ahogyan az a panaitioszi *μεγαλόψυχο*s sajátossága (ti. nem hajolni meg sem ember, sem szenvedély, sem a sors előtt). Ezzel szemben a

⁴²¹ Pol. II 70. 1: Ἀντίγονος δ' ἐγκρατῆς γενόμενος ἐξ ἐφόδου τῆς Σπάρτης τὰ τε λοιπὰ μεγαλοψύχως καὶ φιλανθρώπως ἐχρήσατο τοῖς Λακεδαιμονίοις...

VI 2. 6: μόνον νομίζοντες εἶναι ταύτην ἀνδρὸς τελείου βάσανον τὸ τὰς ὀλοσχερεῖς μεταβολὰς τῆς τύχης μεγαλοψύχως δύνασθαι καὶ γενναίως ὑποφέρειν...

VIII 23. 4–5: ὁ δὲ βασιλεὺς [...] διελύσατο τὴν ἔχθραν, ἀφῆκε δὲ τὰ πλεῖστα τῶν χρημάτων, ἃ συνέβαινε τὸν πατέρα προσοφείλειν αὐτῷ τῶν φόρων [...] πάντας τοὺς ἐκείνων τῶν τόπων ἐψυχαγωγῆσε καὶ προσεκαλέσατο, δόξας μεγαλοψύχως καὶ βασιλικῶς τοῖς πράγμασι κεχρηῆσθαι.

XXX 17. 2–4: οἱ δὲ Ῥωμαῖοι νομίσαντες ἠνύσθαι σφίσι τὸ προκείμενον, τοῦ πρὸς τὸν Περσέα πολέμου κατὰ νοῦν προκεχωρηκότες, τὴν δὲ πρὸς Κότυν διαφορὰν πρὸς οὐδὲν ἔτι διατείνειν, συνεχώρησαν αὐτῷ κομίζεσθαι τὸν υἱόν, ὃς ὀμηρείας χάριν δοθεὶς εἰς Μακεδονίαν ἐαλώκει μετὰ τῶν Περσέως τέκνων, βουλόμενοι τὴν αὐτῶν πραότητα καὶ μεγαλοψυχίαν ἐμφαίνειν...

⁴²² Pol. VI 58. 13: τὸ στάσιμον καὶ τὸ μεγαλόψυχον τῶν ἀνδρῶν ἐν τοῖς διαβουλίαις

⁴²³ Pol. VI 58. 10: τοσοῦτ' ἀπέσχον τοῦ ποιῆσαι τι τῶν ἀξιοῦμένων ὥστ' οὔτε τὸν τῶν οἰκείων ἔλεον οὔτε τὰς ἐκ τῶν ἀνδρῶν ἐσομένας χρείας ἐποίησαντο περὶ πλείονος...

⁴²⁴ Pol. VI 58. 8: διακούσαντες τῶν λεγομένων οὔτε τοῦ πρέποντος αὐτοῖς εἶξαντες ταῖς συμφοραῖς ὠλιγώρησαν οὔτε τῶν δεόντων οὐδὲν τοῖς λογισμοῖς παρεῖδον...

⁴²⁵ Pol. VI 58. 9: ἀλλὰ συνιδόντες τὴν Ἀννίβου πρόθεσιν, ὅτι βούλεται διὰ τῆς πράξεως ταύτης ἅμα μὲν εὐπορῆσαι χρημάτων, ἅμα δὲ τὸ φιλότιμον ἐν ταῖς μάχαις ἐξελέσθαι τῶν ἀντιπατομένων, ὑποδείξας ὅτι τοῖς ἠττημένοις ὅμως ἐλπίς ἀπολείπεται σωτηρίας...

⁴²⁶ Ezt kihangsúlyozza Cic. off. III 32, 114, ahol Cicero Polübioszt idézi.

történet appianoszi verziójában (amelynek a fő forrása valószínűleg Fabius Pictor⁴²⁷) nincs szó *μεγαλοψυχία*-ról.⁴²⁸ Liviusnál pedig bár szerepel a fogalom latin megfelelője (*magnus animus*), jelentése nem annyira összetett, mint Polübiosznál: a római polgárság azzal tett tanúságot lelki nagyságáról, hogy a vereségért felelős *consul* nem gyűlölettel fogadták.⁴²⁹

A tizenötödik könyvben leírtak szerint a zámai csatát követő békekötés során Scipio *μεγαλόψυχος*, mivel szem előtt tartja a sors forgandóságát és ezért nem szab túl szigorú békefeltételeket, kíméletes a legyőzöttekkel. A szó itteni használatát azért lehet megkülönböztetni az arisztotelészi értelemtől, mert az arisztotelészi *μεγαλόψυχος* fölénye tudatában büszkeségből nem tartaná túl nagyra a győzelmét, és ezért lenne kíméletes. Itt viszont Scipio tudja és ki is jelenti, hogy a győzelem a szerencsétől is függ, az emberi dolgok változékonyak (azaz a szerencse javait nem szabad túl sokra becsülni), és ezért viselkedik kíméletesen.⁴³⁰ A szerencsejavak kevésre becsülése (azok múlandósága, kiszámíthatatlansága miatt) a *μεγαλοψυχία*-val kapcsolatban Panaitiosz felfogására jellemző, Arisztotelész koncepciójára nem (nálá a *μεγαλόψυχος* büszkeségből becsüli a szerencsejavakat kevésre). A korai Sztoa pedig azért veszi semmibe a szerencsejavakat, mert értéktelenek, mivel nem járulnak hozzá a boldogsághoz, mert az csak az erény meglététől függ.

Az a részlet, ahol a *μεγαλοψυχία* fogalmának polübioszi használata a legszorosabb rokonságot mutat a panaitioszi felfogással, a tizedik könyvben található. Itt arról olvashatunk, hogy hispániai sikerei hatására Scipiot az ibérek királyként üdvözölték. Scipio viszont visszautasította ezt a megtiszteltetést, bár megérdemelte volna, hiszen hatalmas tetteket vitt végbe, rengeteg győzelmet aratott, és kiterjesztette a Római Birodalom határait. Emiatt a visszautasítás miatt kapja a *μεγαλόψυχος* jelzőt.⁴³¹ Ő inkább hűséges maradt

⁴²⁷ App. *Hann.* VII 27. 116: ἡ δὲ βουλὴ Κόιντον μὲν Φάβιον, τὸν συγγραφέα τῶνδε τῶν ἔργων, ἐς Δελφοὺς ἔπεμπε χρησόμενον περὶ τῶν παρόντων...

⁴²⁸ App. *Hann.* VII 28. 120: οὐκ ἐπέτρεπεν ἡ βουλὴ τοῖς συγγενέσι λύσασθαι τοὺς αἰχμαλώτους, ἡγουμένη, πολλῶν σφίσιν ἔτι κινδύνων ἐπόντων, οὐ συνοίσειν ἐς τὸ μέλλον τὴν ἐν τῷ παρόντι φιλανθρωπίαν, τὸ δ' ἀπάνθρωπον, εἰ καὶ σκυθρωπὸν εἶη, πρὸς τε τὰ μέλλοντα χρήσιμον ἔσεσθαι καὶ ἐν τῷ παρόντι καταπλήξειν Ἀννίβαν τῷ τολμήματι.

⁴²⁹ Liv. XXII 61. 14–15: quo in tempore ipso adeo magno animo ciuitas fuit ut consuli ex tanta clade, cuius ipse causa maxima fuisset, redeunti et obuiam itum frequenter ab omnibus ordinibus sit et gratiae actae quod de re publica non desperasset; qui si Carthaginiensium ductor fuisset, nihil recusandum supplicii foret.

⁴³⁰ Pol. XV 17. 4: αὐτῶν δὲ χάριν ἔφησε καὶ τῆς τύχης καὶ τῶν ἀνθρωπίνων κεκρίσθαι σφίσι πράως χρῆσθαι καὶ μεγαλοψύχως τοῖς πράγμασι.

⁴³¹ Pol. X 40. 6–9: ἴσως μὲν οὖν καὶ τότε δικαίως ἂν τις ἐπεσημήνατο τὴν μεγαλοψυχίαν τάνδρος, ἧ κοιμηθῆ νέος ὢν καὶ τῆς τύχης αὐτῷ συνεκδραμούσης ἐπὶ τοσοῦτον ὥστε πάντας τοὺς

hazájához, ahelyett hogy elfogadta volna a királyi hatalmat, pedig annál nagyobb ajándékot az ember nem kaphat az istenektől. Megjelenik tehát a közösség hasznának a hangsúlyozása, azaz a *μεγαλοψυχία* összekapcsolódik az igazságossággal. Továbbá azt is olvashatjuk, hogy uralkodott önmagán (*ἐν ἑαυτῷ διέμεινε*), azaz a vágyait az értelme alá rendelte, semmibe vette a szerencse adományát. Ezek pedig a legfontosabb jellemzői a panaitioszi *μεγαλόψυχος*-nak: nem meghajolni a szerencse és a szenvedélyek előtt, valamint a közösség érdekét tartani szem előtt. Nem hallunk viszont Scipio büszkeségéről, felsőbbrendűségéről, önérzetéről, amely tulajdonságok említése az arisztotelészi koncepcióba illeszkedne.

A hatodik könyvben, ahol Polübiosz az egyes államformák átalakulásáról ír, megtudjuk, hogy a zsarnokok ellen a leginkább *μεγαλόψυχος*-ok, a legbátrabbak, legnemesebbek szönek összeesküvést, mert ezek képesek a legkevésbé elviselni egy uralkodó gögjét, önkényét, kicsapongásait. E tettükért az emberek rájuk ruházzák a hatalmat. Tehát a *μεγαλόψυχος*-t az jellemzi, hogy szembeszáll az igazságtalansággal, továbbá a közösség érdekében visz végbe nagy jótettet, és ezzel elnyeri az emberek háláját.⁴³² A *μεγαλοψυχία* összekötése az igazságossággal, méghozzá azt abban a sajátos értelemben véve, hogy az arra alkalmas embernek kötelessége a közösség élére állni, azt megvédelmezni, és az igazságtalanság ellen harcolni: panaitioszi elgondolás. Továbbá az is összhangban van a panaitioszi felfogással, hogy a *μεγαλόψυχος*-okat nem a dicsőségvágy mozgatja (ilyesmiről nincs a szövegben szó), de tettük jutalmaképpen mégis tekintélyt, elismerést nyernek, ugyanis hálából az emberek rájuk ruházzák a hatalmat.

A nyolcadik könyvben arról olvashatunk, hogy II. Philipposz és Alexandrosz barátai bátrak, mértékletesek és *μεγαλόψυχος*-ok, mivel a nagy gazdagságban sem tunyultak vagy züllöttek el. Továbbá nehézségeket, veszélyeket vállaltak, számos győzelmet arattak, és a jelentéktelen Makedóniát hatalmas birodalomná tették.⁴³³ Tehát nagy tetteket vittek

ὑποταπτομένους ἐξ αὐτῶν ἐπὶ τε ταύτην κατενεχθῆναι τὴν διάληψιν καὶ τὴν ὀνομασίαν, ὅμως ἐν ἑαυτῷ διέμεινε καὶ παρητεῖτο τὴν τοιαύτην ὄρμην καὶ φαντασίαν.... Πόπλιος δὲ τοσοῦτον ὑπερέθετο μεγαλοψυχία τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους ὡς οὐ μείζον ἀγαθὸν εὐξασθαί τις τοῖς θεοῖς οὐ τολμήσειε, λέγω δὲ βασιλείας, τοῦτ' ἐκεῖνος πολλάκις ὑπὸ τῆς τύχης αὐτῷ δεδομένον ἀπηξίωσε, καὶ περὶ πλείονος ἐποίησατο τὴν πατρίδα καὶ τὴν ταύτης πίστιν τῆς περιβλέπτου καὶ μακαριστῆς βασιλείας.

⁴³² Pol. VI 7. 9–8. 2: (ἀρχὴ δὲ καταλύσεως ἐγεννᾶτο καὶ σύστασις ἐπιβουλῆς τοῖς ἡγουμένοις·) ἦν οὐκ ἐκ τῶν χειρίστων, ἀλλ' ἐκ τῶν γενναιοτάτων καὶ μεγαλοψυχωτάτων, ἔτι δὲ θαρραλεωτάτων ἀνδρῶν συνέβαινε γίνεσθαι διὰ τὸ τοὺς τοιοῦτους ἡκίστα δύνασθαι φέρειν τὰς τῶν ἐφεστώτων ὕβρεις [...] τοῖς γὰρ καταλύσασι τοὺς μονάρχους οἷον εἰ χάριν ἐκ χειρὸς ἀποδιδόντες οἱ πολλοὶ τούτοις ἐχρῶντο προστάταις καὶ τούτοις ἐπέτρεπον περὶ σφῶν.

⁴³³ Pol. VIII 10. 6, 9–10: οἱ γε προφανῶς ταῖς σφετέραις φιλοπονίαις καὶ τόλμαις ἐξ ἐλαχίστης μὲν βασιλείας ἐνδοξοτάτην καὶ μεγίστην τὴν Μακεδόνων ἀρχὴν κατεσκεύασαν· [...] οἱ πολλαῖς μὲν καὶ

végbe a hazájuk érdekében, és a szerencse javai, a hatalom, a gazdagság sem igazta le őket: ezek az elemek a panaitioszi *μεγαλοψυχία*-konceptióhoz teszik hasonlónvá a fogalom itteni használatát.

Amikor szóba kerül II. vagy V. Philipposz jelleme, akkor Polübiosz rendszerint megjegyzi, hogy az előbbi *μεγαλόψυχος* volt, míg az utóbbi nem.⁴³⁴ II. Philipposz nem engedett indulatának (*θυμός*), hogy az túlzásokba vigye, hanem megkímélte az ellene fordult athéniakat a khairóneiai csata után. Nem használta arra a győzelmét, hogy az ellenségét teljesen elpusztítsa, hanem a hadifoglyokat visszaadta, a halottakat eltemette. Ez nagy haszonnal is járt számára, mert így tekintélyre (*δόξα*) tett szert *μεγαλοψυχία*-ja révén, megnyerte magának az athéniakat (tulajdonképpen lehengerelte őket, megtörte gőgjüket), akik szövetségesei lettek. II. Philipposzt a *μεγαλοψυχία* mellett a kímélet (*ἐπιεικεία*), a szelídség (*πραότης*), az erkölcsi kiválóság (*καλοκαγαθία*), a mértékletesség (*μετριότης*), okosság (*εὐγνωμοσύνη*), emberség (*φιλανθρωπία*), sőt még az igazságosság (*δίκαια*) is jellemzi.⁴³⁵ V. Philipposz pedig azért nem *μεγαλόψυχος*, mivel győzelme után nem korlátozta indulatait, templomokat rabolt ki, ártatlanokat is legyilkoltatott, senkinek nem kegyelmezett. Polübiosz egyenesen őrzöngő jellemről és indulatról (*λυσσῶν τρόπος καὶ θυμός*)⁴³⁶ beszél V. Philipposzal kapcsolatban. Sőt ez a magatartása nem is hasznos számára, mert így rossz hírre tett szert.⁴³⁷ Ezekben a részekben az indulatoknak az értelem alá rendelése és az ebből fakadó szelídség, mértéktartás, emberség (vagy ezek hiánya), valamint az erény hasznának hangsúlyozása teszi panaitioszivá a *μεγαλοψυχία* képét. Fontos megjegyeznünk, hogy

παραδόξοις μάχαις ἐνίκησαν τοὺς ὑπεναντίους, πολλοὺς δὲ καὶ παραβόλους ὑπέμειναν πόνους καὶ κινδύνους καὶ ταλαιπωρίας, πλείστης δὲ περιουσίας κυριεύσαντες καὶ πρὸς ἀπάσας τὰς ἐπιθυμίας πλείστης εὐπορήσαντες ἀπολαύσεως, οὔτε κατὰ τὴν σωματικὴν δύναμιν οὐδέποτε διὰ ταῦτ' ἠλαττώθησαν, οὔτε κατὰ τὰς ψυχικὰς ὀρμὰς οὐδὲν ἄδικον οὐδ' ἀσελγὲς ἐπετήδευσαν, ἅπαντες δ', ὡς ἔπος εἰπεῖν, βασιλικοὶ καὶ ταῖς μεγαλοψυχίαις καὶ ταῖς σωφροσύναις καὶ ταῖς τόλμαις ἀπέβησαν...

⁴³⁴ Pol. V 10–1; VIII 11–3. (különösen: 12. 10); XVIII 14. 14; XXII 16. 2.

⁴³⁵ Pol. V 10. 1–5: lásd idézve a *Τὸ πρόπον* című fejezetben; V 12. 2: καὶ μὴν τό γε νικῆσαι τοὺς πολεμίους καλοκαγαθία καὶ τοῖς δικαίοις οὐκ ἐλάττω, μείζω δὲ παρέχεται χρεῖαν τῶν ἐν τοῖς ὄπλοις κατορθωμάτων.

⁴³⁶ Pol. V 11. 4: τὸ δὲ μῆτε τοῖς ἰδίοις πράγμασιν ἐπικουρίαν μέλλοντα μῆδ' ἠντιοῦν παρασκευάζειν μῆτε τοῖς ἐχθροῖς ἐλάττωσιν πρὸς γε τὸν ἐνεστώτα πόλεμον ἐκ περιττοῦ καὶ ναοὺς, ἅμα δὲ τούτοις ἀνδριάντας καὶ πᾶσαν δὴ τὴν τοιαύτην κατασκευὴν λυμαίνεσθαι, πῶς οὐκ ἂν εἴποι τις εἶναι τρόπου καὶ θυμοῦ λυτῶντος ἔργον;

⁴³⁷ Pol. V 11. 1–2: καὶ Σκόπα μὲν καὶ Δωριμάχῳ παρ' ἑαστον εἰς ἀσελγίαν καὶ παρανομίαν ὠνείδιζε, τὴν ἐν Δωδώνῃ καὶ Δίῳ προφερόμενος ἀσέβειαν εἰς τὸ θεῖον· αὐτὸς δὲ παραπλήσια ποιῶν οὐκ ᾤετο τῆς ὁμοίας ἐκείνοις τεύξεσθαι δόξης παρὰ τοῖς ἀκούσασιν. XV 23. 2.

Panaitiosz ugyancsak *μεγαλόψυχος*-nak tartotta II. Philipposzt, és ugyanazokat az erényeket tulajdonította még neki – szelídséget, emberséget –, amiket Polübiosz is.⁴³⁸

4. Összegzés

Polübiosz fenti passzusainak vizsgálatából úgy tűnik, hogy a polübioszi *μεγαλοψυχία* összetettebb fogalom, mint ahogyan a nem filozófiai irodalomban előfordul. Egyes helyeken filozófiai terminusnak tűnik. Tartalmát tekintve legközelebb Panaitiosz felfogásához áll. *Először is* abban különbözik az arisztotelészi és a korai sztoikus *μεγαλοψυχία*-fogalomtól, hogy Polübiosznál a *μεγαλοψυχία* a közösség javára végrehajtott nagy tettekben nyilvánul meg. *Ezután* lényeges eleme az indulatoknak, érzelmeknek az értelem alá rendelése és az ebből következő mérséklet, valamint a legyőzött ellenséggel szembeni kímélet, szelídség. *Továbbá* hogy az elismerés vagy tekintély (*τιμή*) nem célja, sőt azt a *μεγαλόψυχος* kevésbe veszi (mint általában a szerencsejavadat), de mégis megkapja a közösségtől, így pedig hasznot is jelent az erény. *Végül* pedig a külső javakat azért veszi kevésbe, mert azok (a szerencse forgandósága miatt) múlékonyak, megbízhatatlanok (nem azért mert értéktelenek vagy jelentéktelenek). Mindezen elemeknek a megléte pedig a panaitioszi *μεγαλοψυχία*-fogalomhoz teszi hasonlóná a polübioszit.

⁴³⁸ Cic. *off.* I 26, 90: Philippum quidem Macedonum regem rebus gestis et gloria superatum a filio, facilitate et humanitate video superiorem fuisse. Itaque alter semper magnus, alter saepe turpissimus...: ALESSE (1997, 223) szerint – bár a fragmentum-gyűjteményébe nem vette fel – panaitioszi ez a rész is, amit az is valószínűsít, hogy a következő mondatban egy Panaitiosz-fragmentumot olvashatunk, mely ráadásul Panaitiosz nevével kezdődik. FERRARY (1988, 420) is panaitioszinak tartja ezt a szakaszt azzal érvelve, hogy a pozitív Philipposz-kép nem lehet azé a Cíceroé, akinek az Antonius elleni Philippikáihoz Démoszthenész, II. Philipposz nagy ellenfele, volt a mintája; LEFÈVRE (2001, 52) ugyancsak panaitioszinak tekinti ezt a szakaszt.

VI. ΤΟ ΠΡΕΠΟΝ

1. Az illendőség (τὸ πρέπον/*decorum*) koncepciója Panaitiosznál

Panaitiosz szerint az erkölcsi és az esztétikai ítélet összekapcsolódik, az erényes tettek ugyanis szükségszerűen esztétikai pozitív értékítéletet váltanak ki (tetszenek). Ez a gondolat Panaitiosznál válik hangsúlyossá, bár a görög filozófia történetében és a Sztoán belül is vannak előzményei. Khrüszipposz, illetve a korai sztoikusok a tökéletes jót szépnek nevezik, mivel a természettől megkövetelt számarányokkal, vagyis tökéletes szimmetriával rendelkezik. Véleményük szerint a jó és a szép egybeesik.⁴³⁹ Platón pedig úgy gondolja, hogy a látás révén felébredhet bennünk a valódi szépség emlékezete.⁴⁴⁰ Magát a valódi szépet azonban az értelem láthatja. Panaitiosznál ezzel szemben maga az érzékelés az, ami a mértéket, rendet, szépséget felfogja.⁴⁴¹ Az érzékelés tehát új jelentőséget kap, mintegy az értelem melletti megismerő-képesség lesz.⁴⁴² Hogy mennyire központi jelentőségű ez az elgondolás, azt bevezetésének⁴⁴³ hossza is mutatja: az ugyanis olyan részletes, mint a *καλόν/honestum*nak és az *συμφερόν/utilem*nek a bevezetése. Gärtner úgy gondolja, hogy a *πρέπον/decorum* Panaitiosz művének középpontjában áll, Panaitiosz művének egész második könyvét ennek szentelte.⁴⁴⁴

a) A *πρέπον/decorum* kettős jelentése

A *πρέπον/decorum* fogalmát két értelemben használja Panaitiosz. Egyrészt általános értelemben a *πρέπον/decorum* a *καλόν/honestum* külső megjelenését jelenti.

⁴³⁹ Diog. Laert. VII 100: Καλὸν δὲ λέγουσι τὸ τέλειον ἀγαθὸν παρὰ τὸ πάντας ἀπέχειν τοὺς ἐπιζητούμενους ἀριθμοὺς ὑπὸ τῆς φύσεως ἢ τὸ τελέως σύμμετρον. εἶδη δ' εἶναι τοῦ καλοῦ τέτταρα, δίκαιον, ἀνδρείον, κόσμιον, ἐπιστημονικόν: ἐν γὰρ τοῖσδε τὰς καλὰς πράξεις συντελεῖσθαι... Λέγουσι δὲ μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι, καθά φησιν Ἐκάρτων ἐν τῷ τρίτῳ Περὶ ἀγαθῶν καὶ Χρῦσιππος ἐν τοῖς Περὶ τοῦ καλοῦ: εἶναι δὲ τοῦτο ἀρετὴν καὶ τὸ μετέχον ἀρετῆς, ᾧ ἔστιν ἴσον τὸ πᾶν ἀγαθὸν καλὸν εἶναι καὶ τὸ ἰσοδυναμεῖν τῷ καλῷ τὸ ἀγαθόν, ὅπερ ἴσον ἔστι τούτῳ.

⁴⁴⁰ Plat. *phaidr.* XXXI 250d

⁴⁴¹ POHLENZ (1934, 57)

⁴⁴² POHLENZ (1934, 57–8)

⁴⁴³ Cic. *off.* I 27, 93–28, 97 (ALESSE frg. 72, VAN STRAATEN frg. 107): lásd alább részben idézve.

⁴⁴⁴ GÄRTNER (1974, 73)

Az erényes tett vagy jellem ugyanis az érzékszerveink számára megnyilvánul: ami erkölcsileg jó, azt illőnek, illendőnek is találjuk. Ugyanígy fordítva is: ami illendő, az erkölcsileg jó is.⁴⁴⁵ Ez az erkölcsi jó minden része, minden erény esetében igaz.⁴⁴⁶ A *καλόν/honestum* és a *πρέπον/decorum* tehát egymástól elválaszthatatlanok. Ezért az érzékszerveink útmutatóul szolgálnak az erkölcsi jó felismerésében.⁴⁴⁷

A *πρέπον/decorum* szűkebb tartalma pedig megfelel a *σωφροσύνη/temperantia*, a mértékletesség tartalmának.⁴⁴⁸ Tehát Panaitiosz a *πρέπον/decorum*-mal azonosítja a negyedik kardinális erényt, illetve azt mondja, hogy a negyedik kardinális erényben nyilvánul meg leginkább a *πρέπον/decorum*. Ebben etikájának legfőbb újítása mutatkozik meg.⁴⁴⁹ A panaitioszi negyedik kardinális erény azon a természetes hajlamon (*ἀφορμή*) alapul, amely arra ösztönzi az embert, hogy a szépséget, állandóságot, rendet megőrizze terveiben és tetteiben, valamint hogy igyekezzék elkerülni, hogy valami illetlent tegyen, vagy hogy gondolataiban és tetteiben érzéki vágyai vezessék.⁴⁵⁰ Röviden az élet dolgaiban a rend és mérték megőrzését jelenti a *πρέπον/decorum* szűkebb értelemben.⁴⁵¹ Más helyen – az előbbiekkal összhangban – ennek az erénynek a lényegét az érzelmek fékentartásában

⁴⁴⁵ Cic. *off.* I 27, 94 (ALESSE frg. 72, VAN STRAATEN frg. 107): et quod decet honestum est et quod honestum est decet. qualis autem differentia sit honesti et decori, facilius intellegi quam explanari potest. quicquid est enim, quod deceat, id tum apparet, cum antegressa est honestas.

Cic. *off.* I 27, 95 (ALESSE frg. 72, VAN STRAATEN frg. 107): quare pertinet quidem ad omnem honestatem hoc, quod dico, decorum, et ita pertinet, ut non recondita quadam ratione cernatur, sed sit in promptu. est enim quiddam, idque intellegitur in omni virtute, quod deceat; quod cogitatione magis a virtute potest quam re separari. ut venustas et pulchritudo corporis secerni non potest a validudine, sic hoc, de quo loquimur, decorum totum illud quidem est cum virtute confusum, sed mente et cogitatione distinguitur...

⁴⁴⁶ Cic. *off.* I 27, 94 (ALESSE frg. 72, VAN STRAATEN frg. 107): Itaque non solum in hac parte honestatis, de qua hoc loco disserendum est, sed etiam in tribus superioribus quid deceat apparet. Nam et ratione uti atque oratione prudenter et agere quod agas considerate omnique in re quid sit veri videre et tueri decet, contraque falli, errare, labi, decipi tam dedecet quam delirare et mente esse captum; et iusta omnia decora sunt, iniusta contra, ut turpia, sic indecora. Similis est ratio fortitudinis. quod enim viriliter animoque magno fit, id dignum viro et decorum videtur, quod contra, id ut turpe sic indecorum.

⁴⁴⁷ Cic. *off.* I 35, 128 (ALESSE frg. 73): Nos autem naturam sequamur et ab omni, quod abhorret ab oculorum auriumque approbatione fugiamus.

⁴⁴⁸ Cic. *off.* I 27, 96 (ALESSE frg. 72, VAN STRAATEN frg. 107): est autem eius discriptio duplex; nam et generale quoddam decorum intellegimus, quod in omni honestate versatur, et aliud huic subiectum, quod pertinet ad singulas partes honestatis. Atque illud superius sic fere definiri solet, decorum id esse, quod consentaneum sit hominis excellentiae in eo, in quo natura eius a reliquis animantibus differat. quae autem pars subiecta generi est, eam sic definiunt, ut id decorum velint esse, quod ita naturae consentaneum sit, ut in eo moderatio et temperantia appareat cum specie quadam liberali...

⁴⁴⁹ DYCK (1999, 238, 246–7)

⁴⁵⁰ Cic. *off.* I 4, 14 (ALESSE frg. 55, VAN STRAATEN frg. 98): Nec vero illa parva vis naturae est rationisque, quod unum hoc animal sentit, quid sit ordo, quid sit quod deceat, in factis dictisque qui modus. Itaque eorum ipsorum, quae aspectu sentiuntur, nullum aliud animal pulchritudinem, venustatem, convenientiam partium sentit; quam similitudinem natura ratioque ab oculis ad animum transferens multo etiam magis pulchritudinem, constantiam, ordinem in consiliis factisque conservandam putat cavetque ne quid indecore effeminateve faciat, tum in omnibus et opinionibus et factis ne quid libidinose aut faciat aut cogitet.

⁴⁵¹ Cic. *off.* I 5, 17 (ALESSE frg. 56, VAN STRAATEN frg. 103): iis enim rebus, quae tractantur in vita, modum quandam et ordinem adhibentes, honestatem et decus conservabimus...

és a vágyaknak az értelem alá rendelésében látja Panaitiosz.⁴⁵² Tehát teljesen elszakad a korai Sztoa mértékletesség-fogalmától, miszerint a negyedik erény annak tudását jelenti, hogy mit kell választanunk, mit kell kerülnünk, és mi közömbös.⁴⁵³ A negyedik kardinális erényhez kapcsolódik (és módosítja tartalmát) az ember második, harmadik és negyedik személyiségéről (*πρόσωπον/persona*),⁴⁵⁴ valamint a cselekedetek megfelelő sorrendjéről, illetve időpontjáról (*εὐταξία; εὐκαιρία*) szóló tanítás is.⁴⁵⁵ Ez utóbbi elképzelések lényege úgy foglalható össze, hogy nem ugyanaz a helyes mindig mindenki számára. Mert míg a régi Sztoa szerint minden ember számára ugyanaz a kötelesség, Panaitiosz etikájának alappillére az emberek különbözősége.

Panaitiosz szerint azért különbözők a kötelességei az egyes embereknek, mert az általános emberi természetén kívül mindenkinek van egy személyes természete, amit követnie kell.⁴⁵⁶ Van tehát az embernek egy első személyisége vagy szerepe (*πρόσωπον/persona*), ami abból fakad, hogy értelemmel rendelkezünk, és van egy

⁴⁵² Cic. *off.* II 5, 18 (ALESSE frg. 60, VAN STRAATEN frg. 89). Etenim virtus omnis tribus in rebus fere vertitur, quarum... alterum cohibere motus animi turbatos, quos Graeci *πάθη* nominant, appetitionesque, quas illi *ὄρμας*, oboedientes efficere rationi...

⁴⁵³ Stob. II 7. 5b1. 5: <σωφροσύνην> δ' εἶναι ἐπιστήμην αἰρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων.

⁴⁵⁴ Cic. *off.* I 30, 107 (ALESSE frg. 61); Cic. *off.* I 31, 110–111 (ALESSE frg. 62, VAN STRAATEN frg. 97); Cic. *off.* I 31, 112–114 (ALESSE frg. 63): lásd alább.

⁴⁵⁵ Cic. *off.* I 40, 142: Deinceps de ordine rerum et de opportunitate temporum dicendum est. Haec autem scientia continentur ea, quam Graeci *εὐταξίαν* nominant, non hanc, quam interpretamur modestiam, quo in verbo modus inest, sed illa est *εὐταξία*, in qua intellegitur ordinis conservatio. Itaque, ut eandem nos modestiam appellemus, sic definitur a Stoicis, ut modestia sit scientia rerum earum, quae agentur aut dicentur, loco suo collocandarum. Ita videtur eadem vis ordinis et collocationis fore; nam et ordinem sic definiunt, compositionem rerum aptis et accommodatis locis. Locum autem actionis opportunitatem temporis esse dicunt; tempus autem actionis opportunum Graece *εὐκαιρία*, Latine appellatur occasio. Sic fit, ut modestia haec, quam ita interpretamur, ut dixi, scientia sit opportunitatis idoneorum ad agendum temporum. LEFÈVRE (2001, 70) – Pohlenzet követve – úgy gondolja, hogy a hely Panaitiosz gondolatait adja vissza.

Összhangban van ezzel a gondolattal a De officiis egy másik helye, amelyet már Alesse is felvesz a fragmentumok közé: Cic. *off.* I 18, 59 (ALESSE frg. 91): ...Sed in his omnibus officiis tribuendis videndum erit, quid cuique maxime necesse sit et quid quisque vel sine nobis aut possit consequi aut non possit. Ita non idem erunt necessitudinum gradus qui temporum, suntque officia, quae aliis magis quam aliis debeantur, ut vicinum citius adiuveris in fructibus percipiendis quam aut fratrem aut familiarem, at, si lis in iudicio sit, propinquum potius et amicum quam vicinum defenderis.

⁴⁵⁶ Cic. *off.* I 31, 110-111 (ALESSE frg. 62, VAN STRAATEN frg. 97): Admodum autem tenenda sunt sua cuique, non vitiosa, sed tamen propria, quo facilius, decorum illud, quod quaerimus, retineatur. Sic enim est faciendum, ut contra universam naturam nihil contendamus, ea tamen conservata propriam nostram sequamur, ut etiamsi sint alia graviora atque meliora, tamen nos studia nostra nostrae naturae regula metiamur; neque enim attinet naturae repugnare nec quicquam sequi, quod assequi non queas. ex quo magis emergit quale sit decorum illud, ideo quia nihil decet invita Minerva, ut aiunt, id est adversante et repugnante natura. Omnino si quicquam est decorum, nihil est profecto magis quam aequabilitas cum universae vitae, tum singularum actionum, quam conservare non possis, si aliorum naturam imitans, omittas tuam.

Plut. *mor.* 472c (ALESSE frg. 59): ὅθεν οὐ πάντα πάντων ἐστίν, ἀλλὰ δεῖ τῷ Πυθικῷ γράμματι πειθόμενον αὐτὸν καταμαθεῖν, εἶτα χρῆσθαι πρὸς ἓν ὃ πέφυκε, καὶ μὴ πρὸς ἄλλον ἄλλοτε βίου ζῆλον ἔλκειν καὶ παραβιάζεσθαι τὴν φύσιν...

Ilyen értelmű fragmentum még: Plut. *mor.* 473a (ALESSE frg. 58)

második személyisége, amely az egyéni adottságaiból adódik.⁴⁵⁷ Ezekhez járul azonban még egy harmadik és egy negyedik személyiség is: a véletlen, illetve a körülmények ruházzák ránk az egyiket, míg a saját választásunktól függ az utolsó személyiségünk.⁴⁵⁸ Mindenkinek a saját egyéniségének megfelelően kell élnie, mert ez a természet parancsa.⁴⁵⁹ Nem szabad másokat utánozni, mert akkor nem tudjuk egyéniségünk összhangját megvalósítani. Ezért mindenkinek ismernie kell a saját egyéniségét, és a meglévő jellemvonásait kell irányítása alatt tartania, nem pedig másokat mintául vennie.⁴⁶⁰ Amire a leginkább alkalmasak vagyunk, ami leginkább illik személyünkhöz, körülményeinkhez, életkorunkhoz, azt az életmódot kell választanunk, hogy megvalósuljon tetteink egyöntetűsége és harmóniája.⁴⁶¹ Az egységes, harmonikus egyéniségnek a megnyilvánulása a szavakban és tettekben maga a negyedik erény, a *πρέπον*/*decorum*.

⁴⁵⁷ Cic. *off.* I 30, 107 (ALESSE frg. 61): Intellegendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse personis; quarum una communis est ex eo, quod omnes participes sumus rationis praestantiaeque eius, qua antecellimus bestiis, a qua omne honestum decorumque trahitur et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur, altera autem quae proprie singulis est tributa. ut enim in corporibus magnae dissimilitudines sunt, alios videmus velocitate ad cursum, alios viribus ad luctandum valere, itemque in formis aliis dignitatem inesse, aliis venustatem, sic in animis existunt maiores etiam varietates.

⁴⁵⁸ Cic. *off.* I 32, 115 (ALESSE frg. 64): Ac duabus iis personis, quas supra dixi, tertia adiungitur, quam casus aliqui aut tempus imponit, quarta etiam, quam nobismet ipsis iudicio nostro accommodamus. nam regna, imperia, nobilitatem, honores, divitiae, opes eaque, quae sunt his contraria, in casu sita temporibus gubernantur; ipsi autem gerere quam personam velimus, a nostra voluntate proficiscitur. Itaque se alii ad philosophiam, alii ad ius civile, alii ad eloquentiam applicant, ipsarumque virtutum in alia alius mavult excellere.

LEFÈVRE (2001, 60–3) szerint a 3. és 4. *persona* bevezetése Cicerótól származik, aki Panaitiosznak a 2. *personával* az emberek különböző kötelességeiről mondott merész koncepcióját felhigítja. Főleg a véletlentől függő 3. *persona* gondolatát tartja LEFÈVRE összeegyeztethetetlennek a sztoikus világnézettel. Mindenesetre a gondolat lényegét ő sem vitatja el Panaitiosztól, miszerint nem ugyanaz a helyes mindenki számára.

⁴⁵⁹ Az egyéni természet fontosságának hangsúlyozásában Panaitiosz számára előzményül szolgálhatott a peripatetikus hagyomány vagy esetleg konkrétan Theophrasztosz *Jellemrajzok* című műve: VIMERCATI (2004, 136).

⁴⁶⁰ Cic. *off.* I 31, 113–114 (ALESSE frg. 63): Atque haec differentia naturarum tantam habet vim, ut non numquam mortem sibi ipse consciscere alius debeat, alius in eadem causa non debeat... Quam multa passus est Ulixes in illo errore diuturno, cum et mulieribus, si Circe et Calypso mulieres appellandae sunt, inserviret et in omni sermone omnibus affabilem et iocundum esse se vellet! Domi vero etiam contumelias servorum ancillarumque pertulit, ut ad id aliquando, quod cupiebat, veniret. At Ajax, quo animo traditur, milies oppetere mortem quam illa perpeti maluisset. Quae contemplantes expendere oportebit, quid quisque habeat sui, eaque moderari nec velle experiri, quam se aliena deceant; id enim maxime quemque decet, quod est cuiusque maxime suum. Suum quisque igitur noscat ingenium acremque se et bonorum et vitiorum suorum iudicem praebat, ne scaenici plus quam nos videantur habere prudentiae. Illi enim non optumas, sed sibi accomodatissimas fabulas eligunt...

Hasonló értelmű: Plut. *mor.* 472c (ALESSE frg. 59)

A negyedik kardinális erény a görög gondolkodásban már az archaikus korban szorosan összekapcsolódott az önismerettel. Ezt láthatjuk a delphoi-i templom feliratain vagy Szókratész álláspontjában Platón *Kharmidész* című dialógusában.

⁴⁶¹ Cic. *off.* I 33, 119 (ALESSE frg. 65): Nam cum in omnibus quae aguntur, ex eo, quomodo quisque natus est, ut supra dictum est, quid deceat, exquirimus, tum in tota vita constituenda multo est ei rei cura maior adhibenda, ut constare in perpetuitate vitae possimus nobismet ipsis nec in ullo officio claudicare.

Cic. *off.* I 34, 125 (ALESSE frg. 66): Ita fere officia reperientur, cum quaeretur quid deceat et quid aptum sit personis, temporibus, aetatibus. Nihil est autem quod tam deceat, quam in omni re gerenda consilioque capiendo servare constantiam.

b) Az emberek véleményét figyelembe kell venni

A *πρέπον*/*decorum* tehát, ami elsősorban a negyedik erényben nyilvánul meg (de a többi erénnyel is együtt jár), az érzékszervekkel megismerhető, azaz tetszést vált ki. Amikor meg akarjuk valósítani az erkölcsi jót, különösképpen a negyedik erényt, akkor nemcsak önmagunk ítéletére lehet hagyatkoznunk, hanem a többi ember is segítségünkre lehet, mert számukra is megnyilvánul egyéniségünk összhangja (illetve annak hiánya). A *πρέπον*/*decorum* a többi emberben helyeslést (*ἔπαινος*/*approbatio*) vált ki. Azért szükséges tehát, hogy tekintettel legyünk az emberek véleményére, hogy meg tudjuk valósítani az erkölcsi jót.⁴⁶² Az emberek véleményének (esztétikai és erkölcsi érzékének) figyelembevétele tehát kötelesség, ez az *αἰδώς*/*verecundia* erénye, mely a negyedik kardinális erénynek egy aspektusa.⁴⁶³ Az emberek véleményének semmibe vétele pedig (ami például a cinikusokra jellemző), véték.⁴⁶⁴

Azonban nemcsak azért kell figyelembe venni az emberek véleményét, hogy erényesen tudjunk élni, hanem mert tőlük származik számunkra a legnagyobb haszon és kár is,⁴⁶⁵ mivel az emberek erényeink (főleg az igazságosság és másodsorban az okosság) hatására fognak megbízni bennünk és vezető szerepre vagy megtiszteltetésekre méltónak

⁴⁶² Cic. *off.* I 28, 98–9 (ALESSE frg. 72, van Straaten frg. 107): ... Ut enim pulchritudo corporis apta compositione membrorum movet oculos et delectat hoc ipso, quod inter se omnes partes cum quodam lepore consentiunt, sic hoc decorum, quod elucet in vita, movet approbationem eorum, quibuscum vivitur, ordine et constantia et moderatione dictorum omnium atque factorum. adhibenda est igitur quaedam reverentia adversus homines et optimi cuiusque et reliquorum. nam neglegere quid de se quisque sentiat, non solum arrogantis est sed etiam omnino dissoluti.

⁴⁶³ Cic. *off.* I 28, 99 (ALESSE frg. 72, VAN STRAATEN frg. 107): est autem quod differat in hominum ratione habenda inter iustitiam et verecundiam. Iustitiae partes sunt non violare homines, verecundiae non offendere, in quo maxime vis perspicitur decori.

⁴⁶⁴ Cic. *off.* I 41, 148 (ALESSE frg. 73): Quae vero more agentur institutisque civilibus, de his nihil est praecipendum; illa enim ipsa praecepta sunt, nec quemquam hoc errore duci oportet, ut siquid Socrates aut Aristippus contra morem consuetudinemque civilem fecerint locutivae sint, idem sibi arbitretur licere; magnis illi et divinis bonis hanc licentiam assequabantur. Cynicorum vero ratio tota est eicienda; est enim inimica verecundiae, sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum.

⁴⁶⁵ Cic. *off.* II 3, 11–12 (ALESSE frg. 78, VAN STRAATEN frg. 78): homines hominibus maxime utiles esse possunt... homines hominibus obesse plurimum arbitrantur.

Cic. *off.* II 5, 16 (ALESSE frg. 114, VAN STRAATEN frg. 117): Quis est enim, cui non perspicua sint illa, quae pluribus verbis a Panaetio commemorantur, neminem neque ducem bello nec principem domi magnas res et salutare sine hominum studiis gerere potuisse. Commemoratur ab eo Themistocles, Pericles, Cyrus, Agesilaos, Alexander, quos negat sine adiumentis hominum tantas res efficere potuisse.

tartani.⁴⁶⁶ Így az erkölcsi jó haszonnal is jár: a *πρέπον*/*decorum* összeköti a *καλόν*/*honestum*-ot és a *συμφερόν*/*utile*-t. Panaitiosz szerint az erényeknek persze nem lehet a célja, hogy elismerést, tekintélyt nyerjünk,⁴⁶⁷ de mellékesen lehet a következménye. Az erkölcsi jóra kell törekedni, nem az elismerésre, tekintélyre;⁴⁶⁸ a közösség hasznát kell szem előtt tartani, nem a saját javunkat.⁴⁶⁹

Kettősség figyelhető meg tehát Panaitiosz gondolkodásában – akárcsak általánosságban a külső javak vonatkozásában⁴⁷⁰ – az elismeréssel, a tekintéllyel, a közvéleménnyel kapcsolatosan. Egyrészt figyelembe kell vennünk az emberek rólunk alkotott véleményét: az önismerethez és az erény megvalósításához, valamint nagy tettek végrehajtásához ez elengedhetetlen. Másrészt felül kell emelkedni az emberek véleményén, azt meg kell vetni, mert a külső javak mulékonyak és sokkal értéktelenebbek az erkölcsi jónál.⁴⁷¹ Talán úgy lehet ezt a kettősséget értelmezni, hogy az erénynek és a kötelességeknek kell a cselekedeteinket irányítania; ha ezek elismerést váltanak ki az emberekből, akkor ez a hasznunkra válik. Ha nem váltanak ki elismerést, nekünk akkor is csak az erénnyel kell törődnünk, emelkedjünk felül azon, ha az emberek igazságtalanul rossz véleményvel vannak rólunk, azaz ne akarjuk az emberek véleményét szándékosan

⁴⁶⁶ Cic. *off.* II 9, 33 (ALESSE frg. 106): Fides autem ut habeatur duabus rebus effici potest, si existimabimur adepti coniunctam cum iustitia prudentiam. Nam et iis fidem habemus, quos plus intellegere quam nos arbitramur quosque et futura prospicere credimus et cum res agatur in discrimenque ventum sit, expedire rem et consilium ex tempore capere posse; hanc enim utilem homines existimant veramque prudentiam.

Cic. *off.* II 9, 34 (ALESSE frg. 107): Harum igitur duarum ad fidem faciendam iustitia plus pollet, quippe cum ea sine prudentia satis habeat auctoritatis; prudentia sine iustitia nihil valet ad faciendam fidem. Quo enim quis versutior et callidior, hoc invisior et suspectior detracta opinione probitatis. Quam ob rem intellegentiae iustitia coniuncta quantum volet habebit ad faciendam fidem virium, iustitia sine prudentia multum poterit, sine iustitia nihil valebit prudentia.

Cic. *off.* II 12, 42 (ALESSE frg. 109): Ergo hoc quidem perspicuum est, eos ad imperandum deligi solitos, quorum de iustitia magna esset opinio multitudinis. Adiuncto vero, ut idem etiam prudentes haberentur, nihil erat, quod homines iis auctoribus non posse consequi se arbitrarentur.

Hasonló értelmű még a következő fragmentum is: Cic. *off.* II 12, 41-42 (ALESSE frg. 108, VAN STRAATEN frg. 120)

⁴⁶⁷ Panaitiosz úgy gondolta, hogy az erényeket önmagukért kell megvalósítanunk. Az olyan értelmű gondolatmenetek a *De officiis*-ben, miszerint az erények célja a *gloria* vagy más, az élethez szükséges dolgok megszerzése, ciceróiak. DREXLER (1954, 174–175) szerint a rómaiakra általában jellemző, hogy nem gondolták úgy, hogy az erényt önmagáért kell követni. Számukra a *virtus* eszköz volt csupán, mellyel *gloriat* lehetett nyerni, ami pedig a *dignitas* legfontosabb feltétele volt.

⁴⁶⁸ Cic. *off.* I 19, 65 (ALESSE frg. 112): Fortes igitur et magnanimi sunt habendi non qui faciunt, sed qui propulsant iniuriam. Vera autem et sapiens animi magnitudo honestum illud, quod maxime natura sequitur, in factis positum, non in gloria iudicat principemque se esse mavult quam videri.

⁴⁶⁹ Cic. *off.* I 25, 85 (ALESSE frg. 113): Omnino qui rei publicae praefuturi sunt duo Platonis praecepta teneant: unum, ut utilitatem civium sic tueantur, ut quaecumque agunt, ad eam referant obliti commodorum suorum, alterum, ut totum corpus rei publicae curent, ne, dum partem aliquam tumentur, reliquas deserant.

⁴⁷⁰ Erről lásd a *μεγαλοψυχία*-ról szóló fejezet Panaitioszt tárgyaló részét.

⁴⁷¹ Cic. *off.* I 5, 17 (ALESSE frg. 56, VAN STRAATEN frg. 103): animi excellentia magnitudoque cum in augendis opibus utilitatibusque et sibi et suis comparandis, tum multo magis in his ipsis despiciendis eluceat...

A külső javak megvetésének követelménye látszik még a következő két fragmentumban is: Cic. *off.* I 4, 13 (ALESSE frg. 55, VAN STRAATEN frg. 98) és Cic. *off.* I 20, 66–67 (ALESSE frg. 71, VAN STRAATEN frg. 106).

befolyásolni, manipulálni. Bár ez a szándékos befolyásolás, ha nincs ellentétben az erénnyel, akkor megengedett, de mégis helyesebb, ha nem tesszük (hiszen felülemelkedve az emberek véleményén a *μεγαλοψυχία* erényét valósítjuk meg).

2. Az illendőség (*τὸ πρέπον/decorum*) koncepciója Polübiosznál

a) Az erények elismerést váltanak ki, így hasznót jelentenek

Számos olyan hely is van a műben, ahol (bár a *πρέπον*-ról nincs szó) az erényes tett által az emberekre gyakorolt hatásról és ennek a hatásnak a hasznáról értesülünk, ezért néhány szövegrész ismertetése elegendő ennek szemléltetésére. Így például az ötödik könyvben II. Philipposznak számtalan erényt tulajdonít Polübiosz: méltányosságot, jóakaratot, nemeslelkűséget, mértékletességet, szelídséget, jóságot, lelki nagyságot (*ἐπιεικεία, φιλανθρωπία, εὐγνωμοσύνη, μετριοτήτης, πραότης, καλοκαγαθία, μεγαλοψυχία*). Azt olvassuk, hogy II. Philipposz ezekkel az erényeivel annyira lenyűgözte (*καταπληξάμενος*) az Athéniakat, hogy nem annyira a khairóneiai csatában győzte le őket, hanem azzal, hogy bizonyosságot tett erényeiről: így készségesen együttműködtek vele, ahelyett hogy ellenségesen viszonyultak volna hozzá.⁴⁷² Az erények tehát elismerést váltottak ki az emberekben, akik ezért Philipposzt a vezető szerepre méltónak tartották. A folytatásban pedig megtudjuk, hogy V. Philipposzról viszont a vétkei következtében volt rossz véleménye az embereknek, így ő nem tett szert készséges alattvalókra.⁴⁷³ Sőt az a megjegyzése Polübiosznak, hogy „abból ismerhetjük fel leginkább Philipposz akkori vétkét, ha megfontoljuk, hogy milyen véleménnyel lettek volna

⁴⁷² Pol. V 10. 1–3; 5: Φίλιππος νικήσας Ἀθηναίους τὴν ἐν Χαιρωνείᾳ μάχην, οὐ τοσοῦτον ἦνυσε διὰ τῶν ὀπλων ὅσον διὰ τῆς ἐπιεικείας καὶ φιλανθρωπίας τῶν τρόπων. τῷ μὲν γὰρ πολέμῳ καὶ τοῖς ὀπλοῖς αὐτῶν μόνων περιεγένετο καὶ κύριος κατέστη τῶν ἀντιπαξαμένων, τῇ δ' εὐγνωμοσύνη καὶ μετριοτήτι πάντας Ἀθηναίους ἅμα καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἔσχεν ὑποχείριον, οὐκ ἐπιμετρῶν τῷ θυμῷ τοῖς πραττομένοις, ἀλλὰ μέχρι τούτου πολεμῶν καὶ φιλονεικῶν, ἕως τοῦ λαβεῖν ἀφορμὰς πρὸς ἀπόδειξιν τῆς αὐτοῦ πραότητος καὶ καλοκάγαθίας [...] τὸ γὰρ Ἀθηναίων φρόνημα καταπληξάμενος τῇ μεγαλοψυχίᾳ πρὸς πᾶν ἐτοίμους αὐτοὺς ἔσχε συναγωνιστὰς ἀντὶ πολεμίων.

⁴⁷³ Pol. V 11. 2: καὶ Σκόπῳ μὲν καὶ Δωριμάχῳ παρ' ἕκαστον εἰς ἀσέλγειαν καὶ παρανομίαν ὠνείδιζε, τὴν ἐν Δωδώνῃ καὶ Δίῳ προφερόμενος ἀσέβειαν εἰς τὸ θεῖον· αὐτὸς δὲ παραπλήσια ποιῶν οὐκ ᾤετο τῆς ὁμοίας ἐκείνοις τεύξεσθαι δόξης παρὰ τοῖς ἀκούσασιν.

μάσkülόνβεν ρόλα αζ εμβερεκ’’,⁴⁷⁴ μέγ σζοροσάββ πάρηυζαμολ ζελέντ Πανάιτιοσζ νέζεειβειλ, μέρτ νέμεσάκ άρρα υταλ, ηογυ αζ ερένυ ηασζολλά, τί. ηό ηίρρελ ισ ηάρ, ηάνεμ ηογυ ερένυειλέκ φοκμέρőηε λέηε αζ εμβερεκ véλεμένυε. Scipio Aemilianusszal kapcsolatban – elsősorban a harmincegyedik és a harmincötödik könyvben – Polübiosz többször is kitér rá, ηογυ μέννυιρε φολλοσ υολτ σζάμάρα, ηογυ νέμεσάκ μέγλεγελέκ βελέε αζ ερένυεκ, ηάνεμ ηογυ ίλεν ηίρε ισ λέγεε αζ εμβερεκ κόζοττ, μένιλε αζ ελσő áκάρτ λέννι Ρόμάρá.⁴⁷⁵ Τεηάρ ίττ ισ μέγλελέκ αζ α σζελέλέε, ηογυ áζέρτ κέλλ φίγεελέμμελ λέννűκ αζ εμβερεκ véλεμένυερε, μέρτ α κόζοσσέγ αζ ερένυειλέκ ηατάρáα φογ βελένűκετ véζετő σζερεπρε μέλτőνάκ τάρτáνι.

Α ηατőδίκ κόνυβελέ μέγτűδυκ, ηογυ ύγυ áλακűλ κι α *κατθήκον* és αζ ίγασζάγοσσάγ φογáλμα α πριμíτűν τάρσáδολομβá, ηογυ áμικορ αζ εμβερεκ σζεμτáνűί λέσζνεκ εγυ ηáλáτáλλáν τέττεκ, áκκορ εζτ φελέσμερικ (μένιτ ίγασζάγτáλλáσáγοτ), és μέγűτκőζνεκ ρáηα (μέρτ άρρα γολλόνακ, ηογυ őκ μέγυκ ισ κερűλεηέττεκ ηáσολλő ηελέζετβε).⁴⁷⁶ Υγυάναζ α γολλόλατ láηáτő τέηάρ ίττ ισ, μένιτ Πανάιτιοσζnáλ: αζ εμβερεκ κέπεσεκ φελέσμερνι αζ ερκőλεσνι ηότ, μέρτ αζ μέγνυιλνáνűλ α κűλσő σζελέλέő σζáμάρá.⁴⁷⁷ Υγυάνεββελέ α φεζεζετβελέ, α τάρσáδολομ és αζ ερκőλεσνι φογáλμακ κιáλακűλáσáνακ βεμυτατáσáκορ Πολλűβιοσζ áζτ ίρρη, ηογυ ηα εγυ εμβερεκ α κόζοσσέγνεκ ηόσζζογáλατοκατ τέσζ, τώββá τáμογáτáσζ νυűητ α κόζοσσέγ áτáλλáννυεττ έρτέκεκνεκ, és αζ ίγασζάγοσσάγ ερένυέτ ισ γυáκορολρη, áκκορ τέσζέσζ áρατ (α κόζοσσέγ áτáλλáννυεττ ηασζολλ μέμáτ), εζέρτ αζ εμβερεκ ηόίνυεττáλλáτáλλáννυεττ ίρáντá és véζετőνεκ τέσζεκ μέγ őτ (és ίγυ νέκι ισ ηασζάνα λέσζ ερένυειβőί).⁴⁷⁸ Α τιζεδίκ κόνυβ εγυ μέγλεγεζυέσζε σζερínεττ πεδίγε αζ ελέσμερέσζε ρáλό έρδεμεσσέγ εγυεδűίλ α ηόζáνűλ γολλόκκορőό és έρτέλμεσν εμβερεκ σáηáηα.⁴⁷⁹ Íττ τέηάρ Πολλűβιοσζ σζερínεττ αζ οκőσάγ ερένυε μέμáτ λέσζ τέκínετűνűκ αζ εμβερεκ κόζοττ, μέγ

⁴⁷⁴ Pol. V 11. 7: Μάλιστα δ' ἄν τις καταμάθοι τὴν ἀμαρτίαν τὴν τότε Φιλίππου, λαβὼν πρὸ ὀφθαλμῶν τίνα διάληψιν εἰκὸς ἦν Αἰτωλοὺς ἔχειν, εἰ τάναντία τοῖς εἰρημένοις ἔπραξε καὶ μήτε τὰς στοὰς μήτε τοὺς ἀνδριάντας διέφθειρε μήτ' ἄλλο μηδὲν ἠκίσατο τῶν ἀναθημάτων.

⁴⁷⁵ Pol. XXXI 23. 11; 28. 11, 29. 1, 9; XXXV 4. 8–9, 12.

⁴⁷⁶ Pol. VI 6. 6–7: καὶ μὴν ὅταν ποῦ πάλιν ἄτερος ὑπὸ θατέρου τυχῶν ἐπικουρίας ἢ βοηθείας ἐν τοῖς δεινοῖς μὴ νέμῃ τῷ σώσαντι χάριν, ἀλλὰ ποτε καὶ βλάπτειν ἐγχειρῆ τοῦτον, φανερόν ὡς εἰκὸς τῷ τοιοῦτῳ δυσαρεστεῖσθαι καὶ προσκόπτειν τοὺς εἰδότας, συναγανακτοῦντας μὲν τῷ πέλας, ἀναφέροντας δ' ἐφ' αὐτοὺς τὸ παραπλήσιον. ἐξ ὧν ὑπογίνεταιί τις ἔννοια παρ' ἐκάστῳ τῆς τοῦ καθήκοντος δυνάμεως καὶ θεωρίας· ὅπερ ἐστὶν ἀρχὴ καὶ τέλος δικαιοσύνης.

⁴⁷⁷ Erre a párhuzamra felhívja a figyelmet GÄRTNER (1981, 106ff) is.

⁴⁷⁸ Pol. VI 6. 8–11: ὁμοίως πάλιν ὅταν ἀμύνη μέν τις πρὸ πάντων ἐν τοῖς δεινοῖς, ὑφίστηται δὲ καὶ μένη τὰς ἐπιφορὰς τῶν ἀλκιμωτάτων ζῶων, εἰκὸς μὲν τὸν τοιοῦτον ὑπὸ τοῦ πλήθους ἐπισημασίας τυγχάνειν εὐνοικῆς καὶ προστατικῆς, τὸν δὲ τάναντία τούτῳ πράττοντα καταγνώσεως καὶ προσκοπῆς. ἐξ οὗ πάλιν εὐλογον ὑπογίνεσθαι τίνα θεωρίαν παρὰ τοῖς πολλοῖς αἰσχροῦ καὶ καλοῦ καὶ τῆς τούτων πρὸς ἄλληλα διαφορᾶς, καὶ τὸ μὲν ζήλου καὶ μιμήσεως τυγχάνειν διὰ τὸ συμφέρον, τὸ δὲ φυγῆς. ἐν οἷς ὅταν ὁ προεστὼς καὶ τὴν μεγίστην δύναμιν ἔχων ἀεὶ συνεπισχύη τοῖς προειρημένοις κατὰ τὰς τῶν πολλῶν διαλήψεις, καὶ δόξη τοῖς ὑποταπτομένοις διανεμητικὸς εἶναι τοῦ κατ' ἀξίαν ἐκάστοις, οὐκέτι τὴν βίαν δεδιότες, τῇ δὲ γνώμῃ τὸ πλεῖον εὐδοκοῦντες, ὑποτάσσονται καὶ συσσώζουσι τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ, κὰν ὅλως ἢ γηραιός, ὁμοθυμαδὸν ἐπαμύνοντες καὶ διαγωνιζόμενοι πρὸς τοὺς ἐπιβουλεύοντας αὐτοῦ τῇ δυναστείᾳ. vö. GÄRTNER (1981, 102)

⁴⁷⁹ Pol. X 2. 7: τὸ δ' ἐπαινετὸν μόνον ἴδιον ὑπάρχει τῶν εὐλογίστων καὶ φρένας ἐχόντων ἀνδρῶν...

az előző részletben az igazságosság erénye játszotta a fontosabb szerepet. A hatodik könyvnek abban a részében pedig, ahol az egyes államformák átalakulásáról ír Polübiosz, megtudjuk, hogy a zsarnokok ellen a legnemesebbek, a leginkább *μεγαλόψυχοι*-ok és legbátrabbak szőnek összeesküvést, akik ezzel elnyerik az emberek háláját: e tettükért rájuk ruházzák a hatalmat.⁴⁸⁰ Ezek a részletek azt a panaitioszi gondolatot idézik fel, miszerint „azokat szokták vezető szerepre megválasztani, akiknek az igazságosságáról nagy véleménnyel van a sokaság. Ha még ráadásul éles eszűeknek is tartják őket, akkor semmi sincs, amit vezetésükkel az emberek elérhetetlennek tartanának.”⁴⁸¹

b) A mértékletesség erénye harmonikus egyéniséget jelent és elismerést vált ki

A harmincegyedik könyvben olvashatjuk, hogy (abban az időben, amikor) „néhányan az ifjak szerelmének, mások örömlányoknak, számosan pedig a zenés szórakozásoknak és az ivászatoknak, valamint az ezekkel kapcsolatos fényűzésnek adták át magukat...(és) a mértéktelenség ezekben a dolgokban olyan méreteket öltött... Scipio az ellenkező életmódra törekedett, ellenállt összes vágyának, és minden tekintetben (a természettel) összhangban állóvá és harmonikussá (*ὁμολογούμενον καὶ σύμφωνον*) tette életét... és így elismerést szerzett mértékletességével és tettei rendezettségével (*σωφροσύνη καὶ εὐταξία*).”⁴⁸² A negyedik erény tartalma csaknem ugyanaz itt, mint Panaitiosznál: egyrészt a szexuális örömmel, az ivászattal, étkezéssel, szórakozással kapcsolatban nyilvánul meg, ezeken a területeken kell a vágyakkal szemben megfelelő magatartást követni. Másrészt Scipio megvalósította a harmóniát és egyöntetűséget, amit Panaitiosz az – elsősorban a negyedik kardinális erényben megnyilvánuló – szűkebb

⁴⁸⁰ Pol. VI 7. 9–8. 2: (ἀρχὴ δὲ καταλύσεως ἐγεννᾶτο καὶ σύστασις ἐπιβουλῆς τοῖς ἡγουμένοις;) ἦν οὐκ ἐκ τῶν χειρίστων, ἀλλ’ ἐκ τῶν γενναιοτάτων καὶ μεγαλοψυχοτάτων, ἐπὶ δὲ θαρραλεωτάτων ἀνδρῶν συνέβαινε γίνεσθαι διὰ τὸ τοὺς τοιοῦτους ἦκιστα δύνασθαι φέρειν τὰς τῶν ἐφεστώτων ὕβρεις [...] τοῖς γὰρ καταλύσασι τοὺς μονάρχους οἷον εἰ χάριν ἐκ χειρὸς ἀποδιδόντες οἱ πολλοὶ τοῦτοις ἐχρῶντο προστάταις καὶ τούτοις ἐπέτρεπον περὶ σφῶν.

⁴⁸¹ Cic. *off.* II 12, 42 (ALESSE frg. 109): lásd fenn idézve.

⁴⁸² Pol. XXXI 25. 4–5, 8: ... οἱ μὲν γὰρ εἰς ἐρωμένους τῶν νέων, οἱ δ’ εἰς ἐταίρας ἐξεκέχυντο, πολλοὶ δ’ εἰς ἀκρόαματα καὶ πότους καὶ τὴν ἐν τούτοις πολυτέλειαν... καὶ τηλικαύτη τις ἐνεπεπτώκει περὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ἔργων ἀκρασία τοῖς νέοις ὥστε ... πλὴν ὃ γε Σκιπίων ὀρμήσας ἐπὶ τὴν ἐναντίαν ἀγωγὴν τοῦ βίου καὶ πάσαις ταῖς ἐπιθυμίαις ἀντιπαξάμενος καὶ κατὰ πάντα τρόπον ὁμολογούμενον καὶ σύμφωνον ἑαυτὸν κατασκευάσας κατὰ τὸν βίον ἐν ἴσως πέντε τοῖς πρώτοις ἔτεσι πάνδημον ἐποίησατο τὴν ἐπ’ εὐταξία καὶ σωφροσύνη δόξαν.

értelemben vett *πρέπον*-nal azonosít. Így Scipio tekintélyre tett szert az egész nép előtt: azaz az erény kiváltja az elismerést. Ráadásul kapcsolódik a mértékletességhez az *εὐταξία* eszménye is – azaz hogy tetteink és szavaink számára megfelelő helyet, időpontot és alkalmat kell választanunk – akárcsak Panaitiosznál. Annak valószínűségét, hogy itt a panaitioszi felfogás jelenik meg, tovább erősíti, hogy Polübiosz a sztoikusok bevett fogalmait használja, másrészt hogy Panaitiosz is dicsérte Scipiot mértékletessége miatt.⁴⁸³

A tizedik könyvben Scipio visszautasítja a katonái által neki zsákmányolt rendkívüli szépségű lányt, és nem másért, minthogy az ilyen jellegű szórakozások ártalmára vannak a testi és szellemi képességeknek, márpedig egy hadvezérnek ezekre nagy szüksége van. Így bizonysgot tett önuralmáról és mértékletességéről (*ἐγκρατεία, μετριότης*) és így nagy helyeslésre talált az alárendeltjeinél, azaz az erénye elismerést váltott ki. Kiderül ebből a szakaszból az is, hogy Polübiosz nem tartja rossznak az érzéki élvezetet, ha megfelelő időben történik.⁴⁸⁴ Nem kell tehát teljesen elutasítani az élvezeteket, hanem a mértékletesség abban nyilvánul meg, hogy a megfelelő időben és helyen adunk teret az élvezeteknek. Ugyanígy hangsúlyozza Panaitiosz is a mértékletességgel kapcsolatban a cselekvés megfelelő időpontjának (*εὐκαιρία*) fontosságát.⁴⁸⁵ Azt a nézetet is vallja Polübiosz, hogy más illik a hadvezérhez és más a magánemberhez: ez rokonítható Panaitiosznak az ember második (illetve a harmadik és a negyedik) személyiségéről (*πρόσωπον/persona*) vallott felfogásával, miszerint különböző embereknek különbözők lehetnek a kötelességeik jellemüknek, társadalmi helyzetüknek, rangjuknak megfelelően; és hogy ha valaki a saját személyéhez illő módon cselekszik, az tetszést vált ki az emberekből.

c) A *πρέπον* és a *καλόν* összetartozik

⁴⁸³ Cic. *off.* II 22, 76 (ALESSE frg. 26, VAN STRAATEN frg. 13): laudat Africanum Panaetius, quod fuerit abstinens.

⁴⁸⁴ Pol. X 19. 4–5, 7: ὁ δὲ καταπλαγεὶς καὶ θαυμάσας τὸ κάλλος, ἰδιώτης μὲν ὢν οὐδεμίαν ἤδιον ἂν ἔφη δέξασθαι ταύτης τῆς δωρεᾶς, στρατηγὸς δ' ὑπάρχων οὐδ' ὁποῖαν ἤττον, ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, τοῦτ' αἰνιττόμενος διὰ τῆς ἀποφάσεως, διότι κατὰ μὲν τὰς ἀναπαύσεις ἐνίοτε καὶ ῥαθυμίας ἐν τῷ ζῆν ἡδίστας τοῖς νέοις ἀπολαύσεις τὰ τοιαῦτα παρέχεται καὶ διατριβάς, ἐν δὲ τοῖς τοῦ πράττειν καιροῖς μέγιστα γίνεται καὶ κατὰ σῶμα καὶ κατὰ ψυχὴν ἐμπόδια τοῖς χρωμένοις, [...] δι' ὧν καὶ τὰ τῆς ἐγκρατείας καὶ τὰ τῆς μετριότητος ἐμφαίνων μεγάλην ἀποδοχὴν ἐνεργάζετο τοῖς ὑποταπτομένοις,

⁴⁸⁵ Cic. *off.* I 40, 142: lásd fenn idézve.

A *πρέπον* Polübiosznál a legtöbbször a helyzethez illő, megfelelő szavakat jelenti, amelyeket általában a hadvezér intéz a katonákhoz vagy más szónok a közönségéhez. Található viszont számos olyan szakasz is a műben, ahol valamelyik erény mellett szerepel a *πρέπον*, és úgy tűnik, hogy a panaitioszi felfogásnak megfelelően több helyen az erkölcsi jó esztétikai aspektusát fejezi ki.

A hatodik könyv végén, amikor Polübiosz a Cannae-i csatát követő eseményekről számol be, elmondja, hogy Hannibal felajánlotta a rómaiaknak a fogságába került nyolcezer katona kiváltását. A szenátorok viszont átlátták, hogy Hannibal pénzhez akar így jutni, és a római katonák harci szellemét akarja megtörni azáltal, hogy felcsillantja előttük a megmenekülés lehetőségét vereség esetén is. Miután a szenátorok meghallgatták az ajánlatot, balsorsukban sem hagyták figyelmen kívül a *πρέπον*-t (azt, ami méltó, illő volt hozzájuk) és a szükséges dolgok józan mérlegelését:⁴⁸⁶ visszautasították az ajánlatot. Majd Polübiosz úgy kommentálja az eseményt, hogy ebben a döntésben a szenátorok két erénye, állhatatossága és lelki nagysága (*μεγαλοψυχία*) – valamint a római állam kiválósága és ereje⁴⁸⁷ – mutatkozott meg. Úgy tűnik tehát, hogy az erkölcsi jót és a *πρέπον*-t ebben a szakaszban összetartozónak tekinti Polübiosz. Sőt még az erénynek az ellenfélre tett hatásáról is értesülünk, Hannibál ugyanis nem tudott annyira örülni a győzelmének, mint amennyire megdöbbsent a szenátorok erényén.⁴⁸⁸

Egymás mellett szerepel az erkölcsi jó és a *πρέπον* a tizenhatodik könyvben is, ahol Polübiosz azt mondja, hogy igazságos és *πρέπον* megadni a gázaiaknak az őket megillető megemlékezést.⁴⁸⁹ A huszadik könyvben a 190-es év eseményei közt említi Polübiosz, hogy aitol követség járult a *consul* elé, hogy az aitolok feltétel nélkül megadásáról (*deditio in fidem*) tárgyaljanak. Miután a *consul* előadta követeléseit, a követek méltatlankodva azt mondják, hogy „nem is igazságos (*δίκαιον*), és a görögökhöz nem is illő, amit kér tőlük. Erre a *consul* így szól: Ti még mindig a nemes görögöt játsszátok (*έλληνοκοπεΐτε*), és a *πρέπον*-ról meg a *καθήκον*-ról beszéltek, pedig

⁴⁸⁶ Pol. VI 58. 8: οὔτε τοῦ πρέποντος αὐτοῖς εἴξαντες ταῖς συμφοραῖς ὀλιγώρησαν οὔτε τῶν δεόντων οὐδέν τοῖς λογισμοῖς παρεῖδον,

⁴⁸⁷ Pol. VI 58. 1: φανεράν ποιήσωμεν τῆς πολιτείας τὴν ἀκμὴν καὶ δύναμιν,

⁴⁸⁸ Pol. VI 58. 13: ὥστε τὸν Ἄννιβαν μὴ τοσοῦτον χαρῆσαι νικῆσαντα τῇ μάχῃ Ῥωμαίους ὡς συντριβῆναι καταπλαγέντα τὸ στάσιμον καὶ τὸ μεγαλόψυχον τῶν ἀνδρῶν ἐν τοῖς διαβουλίαις.

⁴⁸⁹ Pol. XVI. 22a 2: ἐμοὶ δὲ καὶ δίκαιον ἅμα καὶ πρέπον εἶναι δοκεῖ τὸ τοῖς Γαζαίοις ἀποδοῦναι τὴν καθήκουσαν μαρτυρίαν.

már feltétel nélkül megadtátok magatokat!”⁴⁹⁰ A *πρέπον* itt ismét filozófiai terminusnak tűnik: az igazságossághoz kapcsolódik, annak az érzékszervekre ható aspektusát jelöli. A huszonnyolcadik könyvben a 170-ben tartott akháj gyűlésről írva Polübiosz a saját akkori beszédét is ismerteti, melyben az Eumenésznek korábban megszavazott, majd visszavont megtiszteltetések helyreállítását javasolja. Miután az ellenkező véleményen lévőknek többek között erkölcsi fogalmakkal ítéli el, az akhájoknak azt tanácsolja, hogy a kötelességet és az illendőséget (*καθῆκον καὶ πρέπον*) tartsák elsősorban szem előtt.⁴⁹¹ Amit tehát erkölcsileg helyesnek és kötelességnek mond, azt egyszersmind illendőnek is nevezi Polübiosz.

A harmincadik könyvben azt állítja Polübiosz, hogy „hasznos lehet mindenhol megvizsgálni a politikusok szándékait, és megismerni, hogy kik cselekedtek ésszerűen (*κατὰ λόγον*) és kik vétették el az ésszerű cselekvést (*τὸ καθῆκον*), hogy a későbbi nemzedékek is e példák alapján képesek legyenek hasonló helyzetben a választásra érdemes dolgokat (*τὰ αἰρετὰ*) választani és az elkerülendő dolgokat (*τὰ φευκτὰ*) elkerülni, és hogy az életük végén nehogy ne vegyék figyelembe az illendőt (*τὸ πρέπον*) és elmúlt életük tetteit, és ugyanazt szenvedjék el.”⁴⁹² A vizsgálatnak tehát az a célja, hogy ne vétsük el a *καθῆκον*-t (ami egyértelműen sztoikus meghatározást kap: a *λόγος*-nak megfelelő cselekvést jelenti), a *αἰρετὰ*-t válasszuk, a *φευκτὰ*-t kerüljük (e fogalmak is a Sztoában bevettek), és vegyük figyelembe a *πρέπον*-t: e három cél ugyanazt a dolgot jelöli (ti. a helyes cselekvést) csak különböző megközelítésből, így újra a panaitioszi szemléletnek megfelelő Polübiosz szövege.

⁴⁹⁰ Pol. XX 10, 6–7: ὁ δὲ Φαινέας μεσολαβήσας " Ἄλλ' οὔτε δίκαιον," ἔφησεν, " οὔθ' Ἑλληνικόν ἐστίν, ὧ̃ στρατηγέ, τὸ παρακαλούμενον." ὁ δὲ Μάνιος οὐχ οὔτως ὀργισθεὶς ὡς βουλόμενος εἰς ἔννοιαν αὐτοῦς ἀγαγεῖν τῆς περιστάσεως καὶ καταπλήξασθαι τοῖς ὄλοις, " Ἐτι γὰρ ὑμεῖς ἑλληνοκοπεῖτε" φησὶ " καὶ περὶ τοῦ πρέποντος καὶ καθήκοντος ποιεῖσθε λόγον, δεδωκότες ἑαυτοῦς εἰς τὴν πίστιν;

⁴⁹¹ Pol. XXVIII 7. 12: διόπερ ἔφη δεῖν [...] οὕτω τοὺς Ἀχαιοὺς κυριώτατον ἠγησαμένους τὸ σφίσι καθῆκον καὶ πρέπον διορθώσασθαι τὴν τῶν δικαστῶν ἀμαρτίαν καὶ καθόλου τὴν πρὸς τὸν Εὐμένη γεγεννημένην ἀλογίαν...

⁴⁹² Pol. XXX 6. 3–4: χρήσιμον ἂν εἴη τὸ τὰς προαιρέσεις τῶν παρ' ἐκάστοις πολιτευομένων ἐπισκέψασθαι καὶ γινῶναι τίνες φανήσονται τὸ κατὰ λόγον πεποικότες καὶ τίνες παραπεπαικότες τοῦ καθήκοντος, ἵνα οἱ ἐπιγινόμενοι, ὡσανεὶ τύπων ἐκπιθεμένων, δύνωνται κατὰ τὰς ὁμοίας περιστάσεις τὰ μὲν αἰρετὰ δῶκεν, τὰ δὲ φευκτὰ φεύγειν ἀληθινῶς, καὶ μὴ περὶ τὸν ἔσχατον καιρὸν τῆς ζωῆς ἀβλεποῦντες τὸ πρέπον καὶ τὰς ἐν τῷ προγεγονότι βίῳ πράξεις ταύτων πάθωσιν.

d) A *πρέπον* összeköti a *καλόν*-t és a *συμφέρον*-t: *ἔπαινος*-t vált ki

A kilencedik könyvben közli Polübiosz a 210-ben Spártában elhangzott követi beszédekét. Az aitol Khlaineasz beszéde után az akarnán Lükiszkosz próbálja rávenni a spártaiakat, hogy a makedónok oldalára álljanak a római–makedón háborúban. Lükiszkosz azt mondja a spártaiaknak, hogy számukra az az illendő és hasznos (*πρέπον καὶ συμφέρον*), ha valami erkölcsileg jó és illendő dologra (*καλὸν καὶ πρέπον*) határozzák el magukat. Úgy látszik, hogy ebben a szakaszban a *πρέπον* köti össze a jót és a hasznosat.⁴⁹³

A negyedik könyvben Polübiosz egy rövid kitérőben a háborúk esetleges elkerülésének áráról beszél. Azt állítja, hogy a háború szörnyű dolog, de mégsem annyira szörnyű, hogy az ember mindent elviseljen azért, hogy elkerülje. „Az igazságosság és illendőség útján létrejött béke a legszebb és leghasznosabb szerzemény, a véték vagy szégyenteljes gyávaság révén született viszont mindennél rútabb és károsabb.”⁴⁹⁴ Ebben a szövegrészben a *πρέπον* nem jelzői szerepű, nem valamihez, valakihez „illő”-t jelent, hanem *τὸ πρέπον*-ként az illendőséget jelöli, tehát feltételezhetően a panaitioszi terminus. Tartalmát tekintve is megfeleltethető a panaitioszi *πρέπον*-nak: az igazságosság mellett szerepel, sőt a hasznossággal is egybeesik, mondhatni összeköti a két fogalmat, akárcsak Panaitiosznál. További párhuzamot jelent, hogy amikor Polübiosz mondandója alátámasztására a thébaiak példáját hozza, azt állítja, hogy ők félelemből nem vállalták a háborút a perzsák ellen, ami hamarosan a legrútabb és legkárosabb döntésnek bizonyult, ezért „nem dicsérjük őket.” Azaz mivel a döntésük nem volt *καλόν*, ezért nem volt *πρέπον* sem, így elmarad az *ἔπαινος*. A polübioszi szemlélet tehát abban is rokon a panaitioszival, hogy a *πρέπον ἔπαινος*-t vált ki.⁴⁹⁵

A huszonegyedik könyvben a 198-as évben, az Antiokhosz elleni háborút követően Rómába küldött követségekkel folytatott tárgyalásokat ismerhetjük meg. A rhodosziak beszédükben azt mondják, hogy szerintük az a leghelyesebb (*κάλλιστον*) és a leginkább

⁴⁹³ Az azonban vita tárgya, hogy Polübiosznál a beszédek milyen mértékig adják vissza az eredetileg elhangzottakat – ami az általa felhasznált (számunkra legtöbbször azonosíthatatlan) irodalmi forrástól is függ. Mindenesetre ha a tartalmat nagyjából érintetlenül is hagyta Polübiosz, a nyelvi megformáláson változtatott. vö. ZIEGLER (1952, 1527)

⁴⁹⁴ Pol. IV 31. 8: εἰρήνη γὰρ μετὰ μὲν τοῦ δικαίου καὶ πρέποντος κάλλιστόν ἐστι κτῆμα καὶ λυσιτελέστατον, μετὰ δὲ κακίας ἢ δειλίας ἐπονειδίστου πάντων αἰσχιστόν καὶ βλαβερώτατον

⁴⁹⁵ Pol. IV 31. 5–7: οὐδὲ γὰρ Θηβαίους ἐπαινοῦμεν κατὰ τὰ Μηδικά, διότι τῶν ὑπὲρ τῆς Ἑλλάδος ἀποστάντες κινδύνων τὰ Περσῶν εἴλοντο διὰ τὸν φόβον... μετ’ οὐ πολὺ πάντων αἰσχίστην εὐρέθη καὶ βλαβερωτάτην πεποιημένος ἀπόφασιν·

πρέπον a rómaiak számára, ha felszabadítják az ázsiai görögöket.⁴⁹⁶ Ők meg vannak róla győződve, hogy igazságosabb (*δικαιότερα*) dolgot javasolnak, mint Eumenész király és mindenki számára hasznosabbat (*συμφορώτερα*) is.⁴⁹⁷ A beszéd folytatásában a rhodosziak azt állítják, hogy a rómaiakat nem a hatalmuk vagy vagyonuk gyarapítása vezérli. Nekik csupán elismerésre (*ἐπαίνος*) és tekintélyre (*δόξα*) van szükségük,⁴⁹⁸ a görögök felszabadítása pedig olyan tett, ami ezt biztosítja nekik.⁴⁹⁹ A görögök felszabadítását beszédük végén újra illendőnek és hasznosnak is nevezik.⁵⁰⁰ Itt a *πρέπον* nemcsak összeköti az erkölcsi jót és a hasznot, hanem kiváltja az emberek elismerését is. Ráadásul pontosan az *ἐπαίνος* lesz az a haszon, amit az erény eredményez (a rómaiaknak ugyanis vagyonra vagy hatalomra nincs szükségük), éppen úgy, mint Panaitiosznál.⁵⁰¹

A harmincadik könyvben a Perszeusz elleni háború befejeződése utáni rhodoszi küldöttek jelennek meg a *senatus*ban. Az egyik küldött beszédében úgy igyekezett hazáját jobb színben beállítani, hogy más államokat feketített be. Polübiosz elítéli a küldöttet morálisan, de úgy, hogy azt állítja, hogy egyáltalán nem volt illendő (*οὐδαμῶς ἄν πρέπειν*) a viselkedése, és ezért nem is lehet tetsző (*δυσαραεστήσειν*). Az áruelőkhoz hasonlítja a szónokot, akiket nem illetünk elismeréssel (*οὐκ ἐπαινοῦμεν*), viszont akik ennek az ellenkezőjét teszik, és kínzás vagy megvesztegetés hatására sem lesznek áruelökké, azokat elismeréssel illetjük és jóknak (*ἀγαθούς*) tartjuk.⁵⁰² Az erény tehát illendő (és

⁴⁹⁶ Pol. XXI 22. 7: τῆ μὲν γὰρ αὐτῶν πατρίδι δοκεῖν τοῦτο κάλλιστον εἶναι καὶ μάλιστα πρέπον Ῥωμαίοις, τὸ τοὺς ἐπὶ τῆς Ἀσίας Ἑλληνας ἐλευθερωθῆναι...

⁴⁹⁷ Pol. XXI 22. 9: ἔφασαν πεπεῖσθαι διότι καθίζονται τῆς προθέσεως, οὐ τῷ πλεῖον Εὐμένους δύνασθαι παρὰ Ῥωμαίοις, ἀλλὰ τῷ δικαιότερα φαίνεσθαι λέγοντες καὶ συμφορώτερα πᾶσιν ὁμολογουμένως.

⁴⁹⁸ Pol. XXI 23. 5–6: τίνας οὖν ἔτι προσδεῖσθε, καὶ τίνας ἂν ἔτι δεοί πρόνοιαν ὑμᾶς ποιεῖσθαι τὴν ἰσχυροτάτην; δῆλον ὡς ἐπαίνου καὶ δόξης παρ' ἀνθρώποις...

⁴⁹⁹ Pol. XXI 23. 9–10: τὸ μὲν γὰρ ἀργύριον ἐστὶ κοινόν τι πάντων ἀνθρώπων κτῆμα, τὸ δὲ καλὸν καὶ πρὸς ἐπαινον καὶ τιμὴν ἀνήκον θεῶν καὶ τῶν ἔγγιστα τοῦτοις πεφυκότων ἀνδρῶν ἐστίν. τοιγαροῦν σεμνότατον τῶν ὑμετέρων ἔργων ἢ τῶν Ἑλλήνων ἐλευθέρωσις. τοῦτῳ νῦν ἐὰν μὲν προσθῆτε τὰκόλουθον, τελειωθήσεται τὰ τῆς ὑμετέρας δόξης.

⁵⁰⁰ Pol. XXI 23. 12: ἃ γε νομίζομεν ὑμῖν καὶ πρέπειν καὶ συμφέρειν...

⁵⁰¹ Ez rész megint egy beszédből származik (amihez a rhodoszi történetíró, Zénon munkáját vette alapul Polübiosz), ezért kérdéses, hogy mennyire egyeznek az itt elmondottak Polübiosz véleményével. Azt mindenesetre nagyon valószínűnek tarthatjuk, hogy Polübiosz a rómaiak II. század eleji tevékenységét Keleten valóban felszabadításnak értékelte. Ezt mutatják a XVIII 41. 9-ben szereplő szavai, amelyek a legszebb tetteknek nevezik a (második makedón háború alatti) harcot a görögök szabadságáért, és amelyek őszinteségében nincs okunk kételkedni.

⁵⁰² Pol. XXX 4. 15–7: τὸ δὲ γένος τοῦτο τῆς δικαιολογίας οὐδαμῶς ἂν πρέπειν ἀνδρὶ πολιτικῷ δόξειεν, ἐπεῖτοι καὶ τῶν κοινοπραγησάντων περὶ τινῶν ἀπορρήτων οὐ τοὺς διὰ φόβον ἢ πόρον μηνυτὰς γενομένους τῶν συνειδῶτων ἐπαινοῦμεν, ἀλλὰ τοὺς πᾶσαν ἐπιδεξαμένους βάσανον καὶ τιμωρίαν καὶ μηδενὶ τῶν συνειδῶτων παραπίους γενομένους τῆς αὐτῆς συμφορᾶς, τούτους ἀποδεχόμεθα καὶ τούτους ἀνδρας ἀγαθοὺς νομίζομεν. ὁ δὲ διὰ τὸν ἄδηλον φόβον πάντα τὰ τῶν ἄλλων ἀμαρτήματα

tetszik) is, és kiváltja az emberek elismerését: Polübiosz szemlélete e helyen is közel áll Panaitioszéhoz.

3. Összegzés

Megállapítható, hogy párhuzam van Panaitiosznak a *πρέπον*-nal kapcsolatos nézetei és Polübiosz művében olvasható több leírás között. *Először is* Polübiosz gyakran bemutatja az erényes vagy vétkes cselekvés emberekre gyakorolt hatását: kihangsúlyozza, hogy ez a hatás jelentős hasznot hozhat vagy kárt okozhat. *Másodszor* a polübioszi mértékletesség fogalmában sok hasonlóságot fedezhetünk fel a panaitioszi koncepcióval. A mértékletesség Polübiosznál is az egyéniség összhangjában, rendezettségében nyilvánul meg, aminek feltétele, hogy figyelembe vegyünk sajátos adottságainkat, körülményeinket, társadalmi pozíciónkat; a mértékletes tetteknek pedig tekintettel kell lenniük az alkalmas időpontra és helyre, illetve sorrendre; az erény megvalósulása esetén pedig kiváltja az emberek tetszését. *Harmadszor:* Panaitiosz alapvető gondolata, hogy az erény az érzékszervek számára is megnyilvánul. Számos helyen láthatjuk Polübiosznál is, hogy a *πρέπον* fogalma az erkölcsi jó külső megjelenését jelenti, és a két fogalom szorosan összetartozik. *Negyedszer* Polübiosznál a *πρέπον* több helyen amellet, hogy az erkölcsi jóval egybeesik, a hasznossággal is egybevág: így összeköti a két fogalmat. Panaitiosz szerint ez a haszon egyrészt az lehet, hogy meg tudjuk valósítani az erényt (az emberek „visszajelzése” segít ebben), másrészt elismerésre, tekintélyre teszünk szert (ami elsősorban a vezető szerep elnyeréséhez, megtartásához szükséges). Polübiosznál az erényből származó haszonnak mindkét formája megjelenik. Mindezek alapján kijelenthető, hogy a *πρέπον* koncepciója hasonló Polübiosznál és Panaitiosznál.

τιθείς ὑπὸ τὴν ὄψιν τοῖς κρατοῦσιν καὶ καινοποιήσας, ὑπὲρ ὧν ὁ χρόνος εἰς λήθην ἀγῆσθαι τοὺς ὑπερέχοντας, πῶς οὐκ ἔμελλε δυσαρεστήσειν τοῖς ἱστορήσασιν;

VII. AZ ÉRZELMEK MEGJELENÍTÉSE POLÜBIOSZNÁL

E fejezet célja, hogy annak elemzése révén mutasson ki filozófiai gondolatokat Polübiosz történetírásában, hogy miként jeleníti meg az író a történelmi szereplők érzelmeit. A vizsgálatra az adott okot, hogy már felületes olvasás során is feltűnik, hogy Polübiosz az érzelmek által vezérelt emberről mindig elítélően ír, az érzelmek jóformán soha sem kapnak pozitív szerepet nála. Ezért feltételezhetőnek tűnt egyrészt, hogy e történetírónak markáns és következetes képe van az érzelmekről, másrészt hogy ez a kép eltér a mindennapi felfogástól, és valamely filozófiai irányzat elméletével rokonítható. Az emberi érzelmeknek ugyanis fontos szerepük van az antik etikai rendszerekben, minden filozófiai irányzat sajátos, más irányzatoktól többé-kevésbé eltérő elméletet alakított ki lényegükről, jellemzőikről. Ezért viszonylag nagy megbízhatósággal lehet egyes elemeket egyik vagy másik iskolának, illetve filozófusnak tulajdonítani. Ennek megfelelően a fejezet első részében a Polübiosz korában hatást gyakorló filozófiai irányzatok érzelmekről adott tanítását tekintem át nagy vonalakban, hogy kirajzolódjanak főbb különbségeik. Röviden bemutatásra kerül Platon, Arisztotelész (bár az ő írásait a Kr. e. II. században valószínűleg nem olvasták), Epikurosz, a korai Sztoa felfogása az érzelmekről, végül pedig Panaitiosz idevágó tanítása. A fejezet második részében érzelmeket megjelenítő polübioszi szövegrészeket vizsgálom meg, és a polübioszi ábrázolásmód egyes elemeit igyekszem megfeleltetni a megismert filozófiai elképzeléseknek.

Az antik szerzők szerint az érzelmeket, érzelmi reakcióinkat közvetlenül nem irányítjuk, hanem elszenvedjük őket, ezért a nevük *πάθος*. Az érzelmek lényegét az egyes filozófiai irányzatok – mindenekelőtt lélek- és boldogságfogalmukból következően – különbözőképpen látják, így az érzelmek cselekvésben betöltött szerepét is különbözőképpen ítélik meg, akár csak a velük szemben alkalmazandó terápiát. A legfontosabb érzelmek közé sorolják a vágyat, félelmet, haragot, örömet és a bánatot, de ezeken kívül persze számtalan egyéb érzelmet is megkülönböztetnek, mint pl. a részvétet, az irigykedést, a féltékenységet, a szégyenkezést, a zavarodottságot vagy a kárörömet. A modern tudomány mindezeket a fogalmakat nem ugyanazon kategóriába (ti. érzelmek) tartozókként kezeli, hanem megkülönbözteti az érzelmektől az érzéseket, érzeteket, motívumokat vagy hajlandóságokat, hangulatokat vagy kedélyállapotokat. Ezeket a megkülönböztetéseket az antik szerzők nem teszik meg, de az összetettebb jelenségeket

jelölő *πάθος*-októl külön tárgyalják a cselekvést kísérő önkéntelen kellemes és kellemetlen érzést vagy másképpen a gyönyört és a fájdalmat (a *ἡδονή* / *τὸ ἡδύ*-t és a *λύπη* / *ἀλγηδών* / *ἄλγος*-t). A következőkben az érzelem megnevezést használok mindezekre a jelenségekre.

1. Az érzelmek a filozófiai irodalomban

a) Platón

Középső írói korszakában Platón a lélekben három helyet vagy részt vagy formát⁵⁰³ különböztet meg: a vezérlőt, az indulatost és a vágyódót (*λογιστικόν* – *θυμοειδές* – *ἐπιθυμητικόν*). A lélek három részre osztásának teóriája annak a tapasztalatnak a magyarázatára szolgál, hogy előfordul, hogy az embert az (irracionális) vágya olyan irányba viszi, amit ő maga helytelenít, sőt haragszik emiatt magára. Márpedig ha egységes lenne a lélek, akkor ezeknek az ellentétes irányú lelki mozgásoknak egyidejűleg kellene történnie, ez pedig Platón szerint lehetetlen.⁵⁰⁴ Az *Államban* leírtak szerint mindhárom lélekrésznek külön törekvései, mozgásai vannak:

- a vágyódó lélekrész a székhelye a szerelmi vágnak, éhségnek, szomjúságnak és a pénzvágnak is;
- az indulatos lélekrészben van jelen a harag, a félelem, a dicsőségvágy, hatalomvágy, szégyen és győzni akarás;
- az értelmes lélekrész pedig tudásra, a jó megismerésére törekszik.

Platón szerint a különböző érzelmeket különbözőképpen kell megítélnünk. A vágyak lehetnek szükségesek, hasznosak,⁵⁰⁵ szépek, jók,⁵⁰⁶ törvényesek vagy

⁵⁰³ Plat. *tim.* XLI 87a: *τόπος*; *leg.* IX 7. 863b: *μέρος*, *resp.* IV 14. 439e: *εἶδος*

⁵⁰⁴ Plat. *resp.* IV 12–16. 436a–441d

⁵⁰⁵ Plat. *resp.* VIII 12. 558d–559c: Οὐκοῦν ἄς τε οὐκ ἂν οἶοι τ' εἶμεν ἀποτρέψαι, δικαίως ἂν ἀναγκαῖαι καλοῖντο, καὶ ὅσαι ἀποτελούμεναι ὠφελοῦσιν ἡμᾶς; τούτων γὰρ ἀμφοτέρων ἐφίεσθαι ἡμῶν τῇ φύσει ἀνάγκη...

⁵⁰⁶ Plat. *resp.* VIII 13. 561c: αἱ μὲν εἰσι τῶν καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν ἐπιθυμιῶν ἡδοναί, αἱ δὲ τῶν πονηρῶν, καὶ τὰς μὲν χρῆ ἐπιτηδεύειν καὶ τιμᾶν, τὰς δὲ κολάζειν τε καὶ δουλοῦσθαι...

természetesek⁵⁰⁷ és az ellenkezőik. Hasonlóképpen a gyönyörök is különfélék lehetnek. Nemcsak az a fontos azonban, hogy megfelelő érzelmeink legyenek, hanem az is, hogy azok megfelelő mértékűek legyenek. A túl erős érzelmek ugyanúgy helytelenek, károsak, mint ha elmaradnak a kellő mértéktől. A vágyaknak tehát túlzóaknak sem szabad lenniük, de kiirtani sem kell őket, mert a jó felé vihetnek bennünket. A *Törvényekben* arról olvashatunk, hogy akárcsak a vágyak és a gyönyörök, az indulatok is szükségesek lehetnek bizonyos helyzetben: így például a fékezhetetlen és javíthatatlan gonosztevőkkel szemben,⁵⁰⁸ az *Államban* pedig a bátorsághoz mondja szükségesnek Platón az indulatot.⁵⁰⁹

A testi gyönyörökkel és vágyakkal szemben megmutatkozó mértékletesség (*σωφροσύνη*) a lélek rendjét jelenti (*κόσμος*), mely akkor valósul meg, ha a lélekrészek között harmónia van: a vágyakozó és az indulatos lélekrész engedelmeskedik, a vezérlő lélekrész irányít.⁵¹⁰ Nevelésre van szükség (méghez a mindhárom lélekrész nevelésére) ahhoz, hogy megfelelő tekintéllyel bírjon az értelmes rész, azaz hogy ne legyen konfliktus az érzelmi késztetések és aközött, amit az értelem javasol. A nevelés zene, testgyakorlás, szép beszéd és tanulmányok útján történik.⁵¹¹ Az akadémikusok szerint a helyes viselkedést

⁵⁰⁷ Plat. *resp.* IX 1. 571b: τῶν μὴ ἀναγκαίων ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν δοκοῦσί τινές μοι εἶναι παράνομοι, αἱ κινδυνεύουσι μὲν ἐγγίγνεσθαι παντί, κολαζόμεναι δὲ ὑπὸ τε τῶν νόμων καὶ τῶν βελτιόνων ἐπιθυμιῶν μετὰ λόγου ἐνίων μὲν ἀνθρώπων ἢ παντάπασιν ἀπαλλάττεσθαι ἢ ὀλίγαι λείπεσθαι καὶ ἀσθενεῖς, τῶν δὲ ἰσχυρότεραι καὶ πλείους.

⁵⁰⁸ Plat. *leg.* V 3. 731b–d: θυμοειδῆ μὲν δὴ χρῆ πάντα ἄνδρα εἶναι, πρῶτον δὲ ὡς ὅτι μάλιστα. τὰ γὰρ τῶν ἄλλων χαλεπὰ καὶ δυσίατα ἢ καὶ τὸ παράπαν ἀνίατα ἀδικήματα οὐκ ἔστιν ἄλλως ἐκφυγεῖν ἢ μαχόμενον καὶ ἀμυνόμενον νικῶντα καὶ τῷ μηδὲν ἀνιέναι κολάζοντα, τοῦτο δὲ ἄνευ θυμοῦ γενναίου ψυχῆ πᾶσα ἀδύνατος δρᾶν. ...τῷ δ' ἀκράτως καὶ ἀπαραμυθῆτως πλημμελεῖ καὶ κακῷ ἐπιέναι δεῖ τὴν ὀργήν...

⁵⁰⁹ Plat. *resp.* II 15. 375b: Ἄνδρειος δὲ εἶναι ἄρα ἐθελήσει ὁ μὴ θυμοειδῆς εἴτε ἵππος εἴτε κύων ἢ ἄλλο ὅτιοῦν ζῷον; ἢ οὐκ ἐννεόηκας ὡς ἀμαχόν τε καὶ ἀνίκητον θυμός, οὗ παρόντος ψυχῆ πᾶσα πρὸς πάντα ἀφοβός τέ ἐστι καὶ ἀήττητος;

⁵¹⁰ Plat. *resp.* III 8. 431b: οὗ τὸ ἄμεινον τοῦ χείρονος ἄρχει σῶφρον κλητέον καὶ κρεῖττον αὐτοῦ...;

resp. IV 9. 432a: ὀρθότατ' ἂν φαίμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σῶφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν συμφωνίαν ὁπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἐνὶ ἐκάστῳ;

resp. IV 16. 442d: σῶφρονα οὐ τῆ φιλία καὶ συμφωνία τῆ αὐτῶν τούτων (ἰ. μερῶν), ὅταν τὸ τε ἄρχον καὶ τὸ ἀρχομένω τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξώσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ; Σωφροσύνη γοῦν, ἢ δ' ὅς, οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἢ τοῦτο, πόλεός τε καὶ ἰδιώτου. Hasonlóképpen: *phaidr.* 237e; *gorgias* 507a;

⁵¹¹ Plat. *resp.* III 17. 410a–412c; IV 16. 441e–442b: Οὐκοῦν τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῷ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἀπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν, τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπηκόῳ εἶναι καὶ συμμάχῳ τούτου; Πάνυ γε. Ἄρ' οὖν οὐχ, ὥσπερ ἐλέγομεν, μουσικῆς καὶ γυμναστικῆς κρᾶσις σύμφωνα αὐτὰ ποιήσει, τὸ μὲν ἐπιτείνουσα καὶ τρέφουσα λόγοις τε καλοῖς καὶ μαθήμασιν, τὸ δὲ ἀνιείσα παραμυθουμένη, ἡμεροῦσα ἀρμονία τε καὶ ρυθμῷ; Κομιδῆ γε, ἢ δ' ὅς.

példák alapján és nem csak szabályokba foglaltan, pusztán érvelés útján kell tanítani, mivel a lelket nem osztatlannak és racionálisnak tartották, mint a sztoikusok, hanem úgy gondolták, hogy van emócionális része is, melyet gyakorlatoztatás, szoktatás útján lehet nevelni.⁵¹²

b) Arisztotelész

A boldogságot Arisztotelész a lélek erények szerinti tevékenységének,⁵¹³ az (erkölcsi) erényt pedig helyes lelki alkatnak⁵¹⁴ tartja, mely az érzelmekkel és a cselekvésekkel szemben nyilvánul meg.⁵¹⁵ Az erényes ember olyan lelki alkattal rendelkezik, mely képessé teszi őt, hogy helyesen cselekedjen, és hogy helyes érzelmei legyenek.⁵¹⁶ Ezek szerint csak akkor lehetünk boldogok, ha megfelelő érzelmeink vannak: az erények birtokában az érzelmeket helyesen, megfelelő mértékben, a túlzás és a hiány között, általában mérsékelten érezzük.⁵¹⁷ A helyes mérték azonban adott helyzetben a nagyon intenzív érzelem is lehet vagy éppen egy érzelem hiánya.

Arisztotelész szerint a boldogság legfontosabb feltételei az erények, de mellettük testi (pl. egészség, szépség) és külső javakra (pl. vagyon, megbecsültség) is szükség van.⁵¹⁸ Minthogy ezek a javak fontosak a boldog élethez, ezért a hozzájuk kapcsolódó érzelmek is fontosak, hasznosak. Nem megszabadulnunk kell tőlük, hanem nevelés révén el kell

⁵¹² SEDLEY (1999, 151)

⁵¹³ A Nikomakhoszi etika X. könyvében kétféle boldogságot különböztet meg Arisztotelész: a másodlagos boldogság az erkölcsi erény akadálytalan gyakorlása, míg a tökéletes boldogság a szemlélődés akadálytalan gyakorlása. A VII. könyvben viszont a boldogságot a gyönyörrel kapcsolja össze. Az I. könyvnek a boldogságra vonatkozó kijelentései ugyancsak kétértelműek. vö. TESSITORE (1996, 62–72)

⁵¹⁴ Arist. *EN* II 5–6 1106b 36–1107a 1: Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικῆ, ἐν μεσότητι οὐσα τῇ πρὸς ἡμᾶς...

⁵¹⁵ Arist. *EN* II 5. 1106b 24–27: ἡ δ' ἀρετὴ περὶ πάθη καὶ πράξεις ἐστίν, ἐν οἷς ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἀμαρτάνεται καὶ ἡ ἔλλειψις [ψέγεται], τὸ δὲ μέσον ἐπαινεῖται καὶ κατορθοῦται...

⁵¹⁶ KOSMAN (1981, 103–109)

⁵¹⁷ Arist. *EN* II 4. 1105b 25–28: ἕξεις δὲ καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς, οἷον πρὸς τὸ ὀργισθῆναι, εἰ μὲν σφοδρῶς ἢ ἀνειμένως, κακῶς ἔχομεν, εἰ δὲ μέσως, εὖ: ὁμοίως δὲ καὶ πρὸς τἄλλα.

⁵¹⁸ Arist. *EN*. I 9. 1099a 31–1099b 6: φαίνεται δ' ὅμως καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσδεομένη (τῆ ἠδαιμονία), καθάπερ εἶπομεν: ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥᾶδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχωρήγητον ὄντα. πολλὰ μὲν γὰρ πράττεται, καθάπερ δι' ὀργάνων, διὰ φίλων καὶ πλούτου καὶ πολιτικῆς δυνάμεως: ἐνίων δὲ τητῶμενοι ῥυπαίνουσι τὸ μακάριον, οἷον εὐγενείας εὐτεκνίας κάλλους: οὐ πάνυ γὰρ εὐδαιμονικὸς ὁ τὴν ἰδέαν πανάισχης ἢ δυσγενῆς ἢ μονώτης καὶ ἄτεκνος, ἔτι δ' ἴσως ἦττον, εἰ τῷ πάγκακοι παῖδες εἶεν ἢ φίλοι, ἢ ἀγαθοὶ ὄντες τεθνήσιν.

érnünk, hogy a jó élethez, a boldogsághoz járuljanak hozzá, azaz hogy megfelelő érzelmeink legyenek, tehát megfelelő időben, okból, célból legyenek érzelmeink, és megfelelő irányúak és intenzitásúak legyenek.⁵¹⁹ Arisztotelész szerint az érzelmi válasz természetes és hasznos eleme az emberi életnek, a jól nevelt érzelmek motivációt jelenthetnek az erényes cselekvéshez, ezért csak mérsékelni, nem kiirtani kell őket. (A bölcsnek is vannak mérsékelt érzelmei; az érzelemmentesség vagy a helyes mértéktől való elmaradás oka rossz nevelés, szokás vagy elmebetegség).

- A harag a harchoz, politikai küzdelemhez, a parancsoláshoz, szónokláshoz szükséges;
- a vágyak energiát adnak ahhoz, hogy elérjünk valamit (nélkülük nem is lehet megfelelően cselekedni);
- a bánkódás arra késztet (egyfajta büntetésként), hogyha elrontottunk valamit, akkor helyrehozzuk;
- a szájalom segíteni késztet másoknak;
- a féltékenység, irigység nagyobb erőfeszítésekre indít;
- a félelem (a szegénységtől, szegénytől, törvénytől, haláltól) gondosabb életre ösztönöz.⁵²⁰

Arisztotelész az érzelmeknek négy elemét különbözteti meg (a modern kompozíciós elméletekkel összhangban):⁵²¹

- 1.: értékelés (hogy ti. valami pozitív vagy negatív történik velünk);
- 2.: kellemes vagy kellemetlen érzés az értékelés tartalmával kapcsolatban;
- 3.: spontán késztetés cselekvésre;
- 4.: testi változás.

Az érzelmek leglényegesebb része az első elem, a kognitív összetevőjük: az észlelés/érezékelés és a hozzá kapcsolódó hiedelem/vélemény (*δόξα*). Ez egy testi vagy lelki történés észlelését és értékelését jelenti. Ezeknek az ítéleteknek megfelelően vannak racionális és irracionális érzelmek. Azért lehetséges ez a felosztás, mert az érzelmeink tárgyai lehetnek jók vagy rosszak (azaz hozzájárulhatnak boldogságunkhoz, vagy

⁵¹⁹ Arist. *EN* II 5. 1106b 16–23: λέγω δὲ τὴν ἠθικὴν (τι. ἀρετήν): αὕτη γὰρ ἐστὶ περὶ πάθη καὶ πράξεις, ἐν δὲ τούτοις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. οἷον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὄλως ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον, καὶ ἀμφοτέρωθεν οὐκ εἶ: τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς.

⁵²⁰ Cic. *tusc.* IV 19, 43–20, 46.

⁵²¹ KNUUTTILA (2004, 32–33) a *De anima* I. könyve alapján.

hátráltathatják azt), nem pedig csak közömbösek a boldogság szempontjából. Ha a valóságnak megfelelően ítéljük meg a boldogságunk szempontjából azokat a dolgokat, melyekhez érzelmileg viszonyulunk, akkor racionális az érzelmünk, ellenkező esetben nem.⁵²²

Arisztotelész két fő részt vagy képességet különböztet meg a lélekben: egy racionálist és egy irracionálist. Az érzelmek a lélek irracionális részének mozgásai, melyek felett ideális esetben a ráció ellenőrzést gyakorol. Amennyiben az érzelem túlságosan intenzív, akkor a cselekvést megelőző döntéshozás során a lélekrészek között konfliktus alakul ki, melyben a racionális lélekrész alulmaradhat: ez az akaratgyengeség vagy fegyelmezetlenség (*ἀκρασία*). A fegyelmezetlen/akaratgyenge emberben konfliktusba kerül a helyes elgondolás (*ὀρθὸς λόγος*) és az érzelem (*πάθος*) vagy vágy (*ἐπιθυμία*),⁵²³ és bár tudja, mi a helyes, képtelen ehhez tartani magát. Tudása a helyes cselekvésről a döntés pillanatában csak potenciális tudás, mint az alvó vagy részeg ember tudása,⁵²⁴ az érzelem ugyanis elhomályosítja azt.

A fegyelmezetlen/akaratgyenge embert Arisztotelész megkülönbözteti a mértéktelen (vétkes) embertől, akárcsak a fegyelmezett embert a mértékletestől. A fegyelmezetlen és a mértéktelen embert viselkedésük külső megjelenése alapján nem lehet megkülönböztetni, a lényegi különbség abban áll, hogy a fegyelmezetlen emberben konfliktus van, a mértéktelen ember viszont meg van győződve arról, hogy azt kell tennie, amit tesz. A mértékletesség (*σωφροσύνη*) erényét úgy definiálja Arisztotelész, hogy az a tapintással tapasztalható testi gyönyörökkel szembeni helyes lelki alkat, mely közbülső állapotot (*μεσότης*) jelent a kicsapongás és az érzéketlenség között. Azt mondja, hogy sem a fegyelmezett, sem a mértékletes ember nem tesz semmit az értelem ellenére a testi

⁵²² FREDE (1986, 94–95)

⁵²³ Arist. *EN* VII 8. 1151a 20–24: ἔστι δὲ τις διὰ πάθος ἐκστατικὸς παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὃν ὥστε μὲν μὴ πράττειν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον κρατεῖ τὸ πάθος, ὥστε δ' εἶναι τοιοῦτον οἷον πεπεῖσθαι διώκειν ἀνέδην δεῖν τὰς τοιαύτας ἡδονὰς οὐ κρατεῖ: οὗτός ἐστιν ὁ ἀκρατής, βελτίων <ὄν> τοῦ ἀκολάστου, οὐδὲ φαῦλος ἀπλῶς: σῶζεται γὰρ τὸ βέλτιστον, ἢ ἀρχή.

⁵²⁴ Arist. *EN* VII 5. 1147b 9–12; VII 5. 1147a 11–14: ἐν τῷ γὰρ ἔχειν μὲν (τῆ ἐπιστήμην) μὴ χρῆσθαι δὲ διαφέρουσιν ὁρώμεν τὴν ἕξιν, ὥστε καὶ ἔχειν πῶς καὶ μὴ ἔχειν, οἷον τὸν καθευδόντα καὶ μαινόμενον καὶ οἰνωμένον. ἀλλὰ μὴν οὕτω διατίθενται οἱ γε ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες: θυμοὶ γὰρ καὶ ἐπιθυμίαι ἀφροδισίων καὶ ἔνια τῶν τοιούτων ἐπιδήλως καὶ τὸ σῶμα μεθιστάσιν, ἐνίοις δὲ καὶ μανίας ποιοῦσιν. δῆλον οὖν ὅτι ὁμοίως ἔχειν λεκτέον τοὺς ἀκρατεῖς τοῦτοις.

vö. TESSITORE (1996, 56, 60), LEAR (1998, 181–3)

gyönyörökért, de a fegyelmezettségben vannak rossz vágyak, a mértékletesben nincsenek.⁵²⁵ (Hasonlóképpen gondolkodhatott Arisztotelész a többi erénnyel kapcsolatosan is: pl. a bátor ember a megfelelő mértékben, helyen, időben, célból érez félelmet, míg a fegyelmezettre ez nem jellemző, de értelmével kontroll alatt tartja érzelmét. A *Nikomakhoszi etika* hetedik könyvében annyit mond Arisztotelész, hogy analógia alapján beszélhetünk fegyelmezettségről a haraggal vagy a kitüntetésre, illetve a haszonra irányuló törekvéssel kapcsolatban.⁵²⁶) A mértékletes ember leglényegesebb jellemzőjét a következőképpen foglalja össze: „A mértékletes mindenben a középen jár. Nem talál élvezetet abban, amiben a mértéktelen ember a legnagyobb gyönyörűségét leli, sőt inkább bosszankodik rajta, s általában olyasmiben sem, amiben nem szabad, és semmiben sem megy túlzásba; ha pedig az élvezeteket nélkülöznie kell, ezért nem érez fájdalmat, s nem vágyakozik utánuk, csak módjával... ellenben annak az elérésére, ami, ha élvezettel jár is, de használ az egészségnek vagy szükséges ahhoz, hogy jól érezzük magunkat, mindig törekszik, csak éppen módjával, azaz úgy, ahogy kell; keresi a többi élvezeteket is, ha az egészségnek nem állnak útjában, vagy ha nincsenek ellentétben az erkölcsi széppel, s nem haladják meg vagyoni helyzetét.”⁵²⁷

Mivel az érzelmek nem a cselekedeteink, hanem elszenvedjük őket, ezért közvetlenül nem tudjuk irányítani őket. Arra van lehetőségünk, hogy olyan (erényes) jellemet, lelki alkatot alakítsunk ki, melynek birtokában helyes érzelmeink lesznek.⁵²⁸ Annak érdekében tehát, hogy megfelelő (a boldogságunkhoz hozzájáruló) érzelmeink legyenek, nevelésre, gyakorlásra, szoktatásra van szükség (így a környezetre adott spontán érzelmi reakcióink megfelelőek lesznek, másrészt elérjük, hogy az irracionális lélekrészünk engedelmeskedjék értelmünknek). A nevelés a helyes viselkedésformák rendszeres megtételét jelenti. Az újra és újra ismételt cselekedetek átformálják az ember lelkét,

⁵²⁵ Arist. *EN* VII 10. 1151b 34–1152a 3: ὁ τε γὰρ ἐγκρατῆς οἷος μὴδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων, ἀλλ’ ὁ μὲν ἔχων ὁ δ’ οὐκ ἔχων φαύλας ἐπιθυμίας, καὶ ὁ μὲν τοιοῦτος οἷος μὴ ἡδεσθαι παρὰ τὸν λόγον, ὁ δ’ οἷος ἡδεσθαι ἀλλὰ μὴ ἄγεσθαι.

⁵²⁶ Arist. *EN* VII 6. 1148b 12–14: περὶ δὲ θυμοῦ καθ’ ὁμοιότητα λέγομεν: διὸ καὶ προστιθέντες ἀκρατῆ θυμοῦ ὡσπερ τιμῆς καὶ κέρδους φαμέν.

⁵²⁷ Arist. *EN* III 14. 1119a 11–18: ὁ δὲ σώφρων μέσως μὲν περὶ ταῦτ’ ἔχει: οὔτε γὰρ ἡδεται οἷς μάλιστα ὁ ἀκόλαστος, ἀλλὰ μᾶλλον δυσχεραίνει, οὐδ’ ὅλως οἷς μὴ δεῖ οὐδὲ σφόδρα τοιοῦτω οὐδενί, οὔτ’ ἀπόντων λυπεῖται οὐδ’ ἐπιθυμεῖ, ἢ μετρίως... ὅσα δὲ πρὸς ὑγίειαν ἐστὶν ἢ πρὸς εὐεξίαν ἡδέα ὄντα, τούτων ὀρέξεται μετρίως καὶ ὡς δεῖ, καὶ τῶν ἄλλων ἡδέων μὴ ἐμποδίων τούτοις ὄντων ἢ παρὰ τὸ καλὸν ἢ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν. (a magyar szöveg Szabó Miklós fordítása: Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Magyar Helikon Budapest 1971)

⁵²⁸ FREDE (1986, 96)

erényessé tehetik azt.⁵²⁹ Az érzelmekkel szemben Arisztotelész és a peripatetikusok nem álltak elő új terápiás módszerekkel, hanem inkább más iskoláktól vettek át gyakorlatokat.⁵³⁰ Cicero a peripatetikusok érzelmekkel szembeni terápiájának lényegét úgy jellemzi, hogy eszerint „meg kell mutatni, hogy ami érte az embert az valójában nem *nagy* rossz (illetve jó),”⁵³¹ azaz mérsékelni kell a túl erős érzelmeket.

c) Epikureizmus

Az epikureista filozófia középpontjában a gyönyör és a fájdalom áll: amely fogalmak a kellemes és a kellemetlen érzést jelölik. Az epikureisták szerint a boldogságot, az ember legfőbb javát és célját a gyönyör jelenti, minthogy mindenki (már a gyerek és az állat is) természettől törekszik rá.⁵³² A gyönyör az egyetlen dolog, ami önmagánál fogva jó, és minden gyönyör jó (ellentétben Platón és Arisztotelész felfogásával, akik szerint vannak jó és rossz gyönyörök is). Sőt annak, ami nem gyönyör, az értéke a gyönyörré vonatkoztatva határozható meg. Epikurosz tagadja a közbülső állapotot gyönyör és fájdalom között, szerinte az egyik távolléte azonos a másik jelenlétével, tehát valamelyik mindig jelen van.⁵³³ Gyönyörtanának alapja az a nézet, hogy az élőlények természetes állapota egyfajta testi és szellemi jó közérzet (mely a testet-lelket alkotó atomok megfelelő mozgásának és elhelyezkedésének következménye): ezt nevezi *statikus* (*καταστηματικός*) gyönyörnek. Ha ezt az állapotot valami megzavarja, akkor beszélhetünk fájdalomról, ha pedig visszaáll a természetes helyzet, akkor *kinetikus* gyönyörről, mely a fájdalom elmúlásakor (egy vágy kielégítésekor) jelentkezik. (Másként ugyanez: a *kinetikus* élvezet akkor érezhető, amikor egy fájdalom megszűnik, a *statikus*

⁵²⁹ vö. VERBEKE (1985, 249–250)

⁵³⁰ SORABJI (2000, 222)

⁵³¹ Cic. *tusc.* III 31, 76. Sunt qui unum officium consolantis putent (scil. ostendere) malum illud omnino non esse, ut Cleanthi placet; sunt qui non magnum malum, ut Peripatetici...

⁵³² Cic. *fin.* I 9, 29–30. hoc (ti. extremum et ultimum bonorum) Epicurus in voluptate ponit, quod summum bonum esse vult, summumque malum dolorem, idque instituit docere sic: Omne animal, simul atque natum sit, voluptatem appetere eaque gaudere ut summo bono, dolorem aspernari ut summum malum...

⁵³³ Cic. *fin.* II 3, 9: (Cicero:) aliam vero vim voluptatis esse, aliam nihil dolendi, nisi valde pertinax fueris, concedas necesse est. Atqui reperies, inquit (scil. Torquatus), in hoc quidem pertinacem...

fin. I 11, 38: Itaque non placuit Epicuro medium esse quiddam inter dolorem et voluptatem; illud enim ipsum, quod quibusdam medium videretur, cum omni dolore careret, non modo voluptatem esse, verum etiam summam voluptatem. quisquis enim sentit, quem ad modum sit affectus, eum necesse est aut in voluptate esse aut in dolore.

akkor, amikor a fájdalom nincs jelen.⁵³⁴) A gyönyör két típusa közül a *statikus* a magasabb rendű. Egy vágy kielégítésének nem is a *kinetikus* gyönyör a célja (bár általában az a közvetlen következménye), hanem a *statikus*.⁵³⁵ Mind a *kinetikus* mind a *statikus* gyönyör jelentkezhethet a testben és a lélekben is. A lelki gyönyör viszont magasabb rendű, mivel a testi gyönyört/fájdalmat csak akkor érezzük, ha éppen jelen van, de a lélekben a múltbeli és a jövőbeli gyönyörök/fájdalmak is érezhetők.⁵³⁶ Testi *kinetikus* gyönyör az érzékek kielégítéséből (pl. az evésből, ivásból) származó gyönyör; testi *statikus* gyönyört érzünk, ha a testünk egészséges, és mentesek vagyunk a fájdalomtól (*ἀπονία*); lelki *kinetikus* gyönyör jelentkezik pl. egy barátunkkal való találkozásakor, vagy ha sikerül megoldanunk egy filozófiai problémát; a lelki *statikus* gyönyör pedig a lelki béke (*ἀταραξία*). A boldogság a testi fájdalommentességet (*ἀπονία*) és a lelki békét (*ἀταραξία*) jelenti: azaz a testi és lelki *statikus* gyönyör fennállását.

Az epikureisták valószínűleg a sztoikusoktól vették át az érzelmek szerkezetére vonatkozó nézeteiket.⁵³⁷ Eszerint két tényező határozza meg, hogy egy adott helyzetben érzelmileg reagálok-e: jellemem (illetve lelki alkatom) és véleményem, hiedelmem a helyzetről. Egyes érzelmek esetében az érzelem-mentességet tartják helyesnek, másoknál a megfelelő mértékű érzelmet. Az érzelmek pedig lehetnek jók és rosszak az alapjukat jelentő véleménynek megfelelően. A rossz érzelmek megzavarják az *ἀταραξία*-t, ezért ezeket meg kell szüntetni a hamis, üres vélemények megváltoztatásával, eltávolításával.⁵³⁸

Epikurosz szerint a legnagyobb rossz a lelki fájdalom, ami azonos az elme zavarával. Az elme zavarának három forrása lehet: a félelem, a túlzott vágy és a testi fájdalom.

- A félelmek okai a hamis vélemények a halálról, a lélekről vagy az istenekről. Ezek megszüntetése végett Epikurosz az atomokról szóló tanítás segítségével kimutatja, hogy a félelmek indokolatlanok.⁵³⁹

⁵³⁴ Cic. *fin.* II 3, 9: Estne, quaeso, inquam, sitienti in bibendo voluptas? Quis istud possit, inquit, negare? Eademne, quae restincta siti? Immo alio genere; restincta enim sitis stabilitatem voluptatis habet, inquit, illa autem voluptas ipsius restinctionis in motu est.

⁵³⁵ Cic. *fin.* II 3, 9. I 11, 38: omnis autem privatione doloris putat Epicurus terminari summam voluptatem, ut postea variari voluptas distinguique possit, augeri amplificarique non possit.

⁵³⁶ Cic. *fin.* I 17, 55: corpore nihil nisi praesens et quod adest sentire possumus, animo autem et praeterita et futura.

⁵³⁷ ANNAS (1992; 192)

⁵³⁸ Cic. *fin.* I 13, 44: sapiens solum amputata circumcisaque inanitate omni et errore naturae finibus contentus sine aegritudine possit et sine metu vivere.

⁵³⁹ Cic. *fin.* I 19, 64: sic e physicis et fortitudo sumitur contra mortis timorem et constantia contra metum religionis et sedatio animi omnium rerum occultarum ignoratione sublata et moderatio natura cupiditatum generibusque earum explicatis, et, ut modo docui, cognitionis regula et iudicio ab eadem illa constituto veri a

- A túlzott vágyak okai is hamis hiedelmek. Vágyainknak ugyanis csak egy része természetes és szükségszerű is: ilyenek az evés, ivás, öltözet utáni vágy – ezek könnyen kielégíthetők. A vágyak másik két csoportját: a természetes, de nem szükségszerű vágyakat, valamint a nem természetes vágyakat kerülni kell.⁵⁴⁰ Az utóbbi vágyak azok, amelyek hamis, hiábavaló hiedelmen alapulnak: a természetes vágyakból jönnek létre üres vélemény (κενή δόξα) útján.⁵⁴¹ Az üres véleményeket kell eltávolítani, hogy megszabaduljunk az ilyen vágyaktól. Ugyanezt a felosztást igaznak tarthatjuk a többi érzelemre vonatkozóan is.
- A fájdalomról pedig azt mondja, hogy ha erős, akkor csak rövid ideig tart, ha pedig hosszan tartó, akkor nem annyira erős.⁵⁴² A fájdalom ellen lehet védekezni *avocatio/revocatio* útján: azaz az elmének a bajoktól való elfordítása által, illetve a múltbeli gyönyörökre emlékezve vagy a jövőbeni gyönyöröket elképzelve.⁵⁴³

Akárcsak a félelem, a vágy és a fájdalom érzelmében, a haraggal szemben is elsősorban az okosság erényére (*φρόνησις*) van szükségünk: ennek az érzelmenek az alapját alkotó vélemény ugyanis ugyanúgy megváltoztatható, mint az előzőek esetében. A közönséges emberek haragja üres, azaz üres véleményen alapul, az epikureista bölcsé viszont természetes: igaz véleményen alapul, rövid és nem mély (az oka, alapja más, a megjelenése hasonló). Az érzelmek tehát jellemzők a bölcsre, de ezek mások, mint a mi érzelmeink az alapjukat jelentő vélemények miatt.

A gyönyörrel kapcsolatban is elsősorban az okosság erényére van szükségünk: mérlegelnünk kell, hogy mikor mire törekedjünk és mit kerüljünk:⁵⁴⁴ néha a kisebb

falso distinctio traditur; Cic. *tusc.* V 31, 88: De morte enim ita sentit, ut dissoluto animante sensum extinctum putet, quod autem sensu careat, nihil ad nos id iudicet pertinere.

⁵⁴⁰ Cic. *fin.* I 13, 45: Quae est enim aut utilior aut ad bene vivendum aptior partitio quam illa, qua est usus Epicurus? qui unum genus posuit earum cupiditatum, quae essent et naturales et necessariae, alterum, quae naturales essent nec tamen necessariae, tertium, quae nec naturales nec necessariae. quarum ea ratio est, ut necessariae nec opera multa nec impensa expleantur; ne naturales quidem multa desiderant, propterea quod ipsa natura divitias, quibus contenta sit, et parabilis et terminatas habet; inaniam autem cupiditatum nec modus ullus nec finis inveniri potest.

⁵⁴¹ Diog. Laert. X 149 (= *Κύρια δόξαι* XXIX): Τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαὶ καὶ <ἀναγκαῖαι: αἱ δὲ φυσικαὶ καὶ> οὐκ ἀναγκαῖαι: αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτ' ἀναγκαῖαι ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξαν γινόμεναι. φυσικὰς καὶ ἀναγκαῖας ἡγεῖται ὁ Ἐπίκουρος τὰς ἀλγηδόνας ἀπολουσάσας, ὡς ποτὸν ἐπὶ δίψους: φυσικὰς δὲ οὐκ ἀναγκαῖας δὲ τὰς ποικιλλούσας μόνον τὴν ἡδονήν, μὴ ὑπεξαιρουμένας δὲ τὸ ἄλγημα, ὡς πολυτελεῆ σιτία: οὔτε δὲ φυσικὰς οὔτ' ἀναγκαῖας, ὡς στεφάνους καὶ ἀνδριάντων ἀναθέσεις.

⁵⁴² Cic. *fin.* I 12, 40: dolor in longinquitate levis, in gravitate brevis solet esse, ut eius magnitudinem celeritas, diuturnitatem allevatio consoletur. Hasonlóképpen: Cic. *fin.* I 15, 49.

⁵⁴³ Cic. *fin.* II 30, 96; *tusc.* III 15, 33: Levationem autem aegritudinis in duabus rebus ponit, avocatione a cogitanda molestia et revocatione ad contemplandas voluptates.

⁵⁴⁴ Cic. *fin.* I 13, 43: sapientia est adhibenda, quae et terroribus cupiditatibusque detractis et omnium falsarum opinionum temeritate derepta certissimam se nobis ducem praebeat ad voluptatem

fájdalmat kell választani, a gyönyört mellőzni egy későbbi nagyobb gyönyör érdekében.⁵⁴⁵ Azt is figyelembe kell venni, hogy az érzések kielégítéséből fakadó (*kinetikus*) gyönyörök sokszor fájdalommal is járnak (pl. másnaposság, anyagi veszteség miatt), és nem mindig járulnak hozzá a *statikus* gyönyörhöz. A megfelelő gyönyörök eléréséhez a mértékletesség erényére is szükség van, mert ez teszi lehetővé, hogy az értelem által helyesnek ítélt cselekvés mellett ki is tartsunk.⁵⁴⁶ Ide kapcsolódik a szerelemről adott epikureista tanítás is. A szerelemről azt tartják, hogy az helytelen, mivel hamis véleményen alapul, ezért ki kell irtani. A szenvedélyes szerelem helyett a barátok iránti érzelmek helyesek, de ez is erős kötődés nélkül.

Az okosság is, mint a többi erény, csak a gyönyör, a boldogság elérésének eszközeként fontos, magának a boldogságnak nem összetevője, tehát nem cél, nincs önmagában értéke.⁵⁴⁷ Az érzelmekkel kapcsolatosan az a leginkább célravezető, ha Epikurosz példáját követjük, mert így sem túl erősek sem túl számosak nem lesznek érzelmeink. Epikurosz pedig az egyszerű életforma híve. A boldogsághoz fontosnak tartja a biztonságot, ezért szükségünk van barátokra (tehát elsősorban érdekből),⁵⁴⁸ és ugyancsak a boldogságunk biztonsága végett ki kell vonulni a társadalmi életből, a politikából is (*ἀπόθε βιώσας!*). Érdemes viszont rendelkezni mérsékelt vagyonnal, leginkább egy vidéki birtokkal, ahol meghúzhatjuk magunkat. Egyébként azonban a külső dolgokat, az anyagiakat nem szabad sokra becsülni.

d) Korai Sztoa

⁵⁴⁵ Cic. *fin.* I 10, 33: temporibus autem quibusdam et aut officiis debitis aut rerum necessitatibus saepe eveniet, ut et voluptates repudiandae sint et molestiae non recusandae. itaque earum rerum hic tenetur a sapiente delectus, ut aut reiciendis voluptatibus maiores alias consequatur aut perferendis doloribus asperiores repellat.

⁵⁴⁶ Cic. *fin.* I 14, 47: Eademque ratione ne temperantiam quidem propter se expetendam esse dicemus, sed quia pacem animis afferat et eos quasi concordia quadam placet ac leniat. temperantia est enim, quae in rebus aut expetendis aut fugiendis ut rationem sequamur monet. nec enim satis est iudicare quid faciendum non faciendumve sit, sed stare etiam oportet in eo, quod sit iudicatum.

⁵⁴⁷ Cic. *fin.* I 13, 42: ut enim medicorum scientiam non ipsius artis, sed bonae valetudinis causa probamus, et gubernatoris ars, quia bene navigandi rationem habet, utilitate, non arte laudatur, sic sapientia, quae ars vivendi putanda est, non expeteretur, si nihil efficeret; nunc expetitur, quod est tamquam artifex conquirendae et comparandae voluptatis...

⁵⁴⁸ Cic. *fin.* I 20, 65–68: ut enim virtutes, de quibus ante dictum est, sic amicitiam negant posse a voluptate discedere. nam cum solitudo et vita sine amicis insidiarum et metus plena sit, ratio ipsa monet amicitias comparare... amicitiae non modo faatrices fidelissimae, sed etiam effectrices sunt voluptatum...

A sztoikusok érzelmekről szóló tanításának megértéséhez elsősorban két alapvető sztoikus etikai nézetet kell szem előtt tartani. Először is a sztoikusok szerint az ember egyedüli java az erény (más szóval csak az erényre van szükség a boldogsághoz), az egyedüli rossz pedig a véték; minden más közömbös (*ἀδιάφορον*), legfeljebb előnyben részesítendő (*προηγμένον*) vagy nem részesítendő (*ἀποπρογμένον*) lehet. A külső javak azért nem javak, mert egyaránt használhatók jóra és rosszra is, továbbá ha javak lennének, nem lehetne az erény elsőbbségét velük szemben biztosítani, végül azért sem lehetnek javak, mert megtartásuk nem rajtunk múlik, így ha a boldogság részei lennének, az elvesztésük miatt félelem lenne bennünk, akiben pedig félelem van, az nem boldog (a sztoikusok ugyanis abból indulnak ki, hogy a boldogságnak elérhetőnek kell lennie).⁵⁴⁹ Másrészt pedig a sztoikusok a lelket egységesnek képzelték és az értelemmel azonosították, amiből pedig az következik, hogy belső konfliktus sem alakulhat ki benne, miként Platónnál és Arisztotelésznél *ἀκρασία* esetében. (Ez a két alapvető sztoikus nézet persze összefügg egymással: azért tartják a sztoikusok elfogadhatatlannak egy irracionális lélekrész létét, mert akkor annak hajlamait is természetesnek kellene tekinteniük, ebből következően pedig e hajlamok tárgyait valódi javaknak kellene tartaniuk.⁵⁵⁰)

A Sztoa szerint a lélek két alapvető mozgása a megismerés és a törekvés (*ὁρμή*). Mindkét fajta lelki mozgásnak a kiindulópontja a képzet (*φαντασία*), mely egy változás a lélekben, melyet a világ dolgai, tényállásai (benyomások alakjában) okoznak.⁵⁵¹ Ha egy olyan képzetet illetünk jóváhagyással,⁵⁵² mely egy törekvésre (vagy elkerülésre) érdemes dolgot reprezentál, akkor egy törekvés illetve késztetés (*ὁρμή*) lesz az eredmény, ami egy cselekvés megkezdését jelenti.⁵⁵³ A *ὁρμή* többféle lehet attól függően, hogy milyen

⁵⁴⁹ pl. Cic. *acad.* I 10, 35–36; Diog. Laert. VII 102–3; οὐ μᾶλλον δ' ὠφελεῖ ἢ βλάπτει ὁ πλοῦτος καὶ ἡ ὑγίεια: οὐκ ἄρ' ἀγαθὸν οὔτε πλοῦτος οὔθ' ὑγίεια. ἔτι τέ φασιν, ᾧ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτ' οὐκ ἔστιν ἀγαθόν: πλούτῳ δὲ καὶ ὑγείᾳ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι: οὐκ ἄρ' ἀγαθὸν πλοῦτος καὶ ὑγίεια.

Cic. *tusc.* V 43–4: solum igitur bonum, quod honestum; ex quo efficitur honestate una vitam contineri beatam. Non sunt igitur ea bona dicenda nec habenda, quibus abundantem licet esse miserimum; vö. IRWIN (1986, 210)

⁵⁵⁰ vö. FREDE (1986, 99)

⁵⁵¹ A képzetek kijelentés formájúak, azaz a kifejlett értelem hozza őket létre. Emiatt van, hogy a gyerekeknek és az állatoknak nincsenek *ὁρμή*-ik és így érzelmeik sem. Őket az ösztöneik motiválják. vö. FREDE (1986, 108–109)

⁵⁵² *συγκατάθεσις*, ami azt jelenti, hogy a képzetet egy dolog vagy tényállás valós reprezentációjának tartom.

⁵⁵³ A jóváhagyás megadása vagy megvonása automatikus, nem diszkurzív folyamat dönti el, hanem az ember lelkének állapota és a képzet természete határozza meg: vö. BRENNAN (2003, 262)

értékítélet társul a képzethez.⁵⁵⁴ Amennyiben úgy ítélünk, hogy az adott dolog jó vagy rossz (azaz a boldogságunkra hatással van), akkor keletkeznek az érzelmek (*πάθος*). Ez az ítéletünk mindig hamis, hiszen semmiféle dolog, tárgy vagy tényállás nincs hatással boldogságunkra, csak az erény és a vétek, ezért törekvésünk az adott dologra (illetve hogy elkerüljük azt) túlzó lesz.⁵⁵⁵ Amikor úgy ítélünk, hogy a képzetben megjelenő dolog a boldogságunkra nézve közömbös és csupán előnyben részesítendő vagy nem részesítendő lehet (de nem jó vagy rossz), akkor választásról (*ἐκλογή*) beszélhetünk. Ha pedig az erényre vagy vétekre (tehát nem tárgyakra/tényállásokra) vonatkozó képzetet illetjük *συγκατάθεσις*-szel, és ezt tekintjük jónak vagy rossznak, akkor a – csak a bölcsekre jellemző – racionális érzelmek, az *εὐπάθειαι* jelentkeznek (amelyek tulajdonképpen erények).⁵⁵⁶ Nekünk, hétköznapi, nem erényes embereknek minden törekvésünk érzelem.⁵⁵⁷ (Esetleg ha már megindultunk a bölcsesség felé, akkor lehetnek választásaink.⁵⁵⁸)

Az érzelmi konfliktust, az *ἀκρασία*-t a korai sztoikusok máshogy értelmezik mint Arisztotelész, hiszen a sztoikusok szerint a lélek egységes, így belső konfliktus sem alakulhat ki a vágyak, illetve az irracionális lélekrész, valamint az értelem között. Minden hit/vélemény (és minden *ὁρμή*) maximálisan elfoglalja az elmét, ezért nem lehetnek az elmében konfliktusban álló hiedelmek. Mégis beszélnek a sztoikusok *ἀκρασία*-ról. Ez alatt azt értik, hogy az értelem különböző vélemények között ingadozik, és ezt olyan gyorsan teszi, hogy észre sem vesszük ezt az „oszcillációt.”⁵⁵⁹ először ezt hiszem, aztán az ellenkezőjét, aztán megbánom... Ezek gyorsan egymás után történnek (alig megkülönböztethető fázisok): úgy tűnik, mintha bizonytalan lennék (nincs erős *συγκατάθεσις*).⁵⁶⁰ Az *ἀκρασία* tehát ezeket a gyors változásokat, vacilláló gondolatokat jelenti a lélekben. Khrüszipposz szerint minden érzelemre jellemző az *ἀκρασία*, és ezért minden érzelmet mint izgalmat ír le.

⁵⁵⁴ Stob. II 88. 1 (= II 7. 9b): Πάσας δὲ τὰς ὁρμὰς <συγκαταθέσεις> εἶναι, τὰς δὲ <πρακτικὰς> καὶ τὸ <κινητικὸν> περιέχειν.

⁵⁵⁵ Galen. *PHP* IV 5. 21; 2. 15–18.

⁵⁵⁶ Diog. Laert. VII 116: lásd alább idézve.

⁵⁵⁷ Diog. Laert. VII 127: Ἀρέσκει δ' αὐτοῖς μηδὲν μεταξὺ εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας, [...] ὡς γὰρ δεῖν φασιν ἢ ὀρθὸν εἶναι ξύλον ἢ στρεβλόν, οὕτως ἢ δίκαιον ἢ ἀδικόν, οὔτε δὲ δικαιότερον οὔτ' ἀδικώτερον, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως.

⁵⁵⁸ vö. BRENNAN (2003, 270)

⁵⁵⁹ SVF III 459 = Plut. *mor.* 446f (SVF III 459): οὐχ ἕτερον εἶναι τοῦ λόγου τὸ πάθος οὐδὲ δεῖν διαφορὰν καὶ στάσιν, ἀλλ' ἐνὸς λόγου τροπὴν ἐπ' ἀμφοτέρα, λανθάνουσαν ἡμᾶς ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς, οὐ συνωρῶντας ὅτι ταῦτόν ἐστι τῆς ψυχῆς ᾧ πέφυκεν ἐπιθυμεῖν καὶ μετανοεῖν, ὀργίζεσθαι καὶ δεδιέναι, φέρεσθαι πρὸς τὸ αἰσχρὸν ὑφ' ἡδονῆς καὶ φερομένης πάλιν αὐτῆς ἐπιλαμβάνεσθαι...

⁵⁶⁰ vö. INWOOD (1999, 699–700)

Az érzélem természetellenes (haszontalan, szükségtelen, irracionális és beteg) mozgása a léleknek, túlzó késztetés⁵⁶¹, ami szemben áll az erénnyel (ami a tökéletes racionalitás, tudás),⁵⁶² ezért az érzelmek rossz dolgok (*κακόν*) és vétkes tettek (*ἀμάρτημα*) is, ezért meg kell szabadulni tőlük.⁵⁶³ A sztoikus bölcszet ezért az *ἀπάθεια*, a *πάθος*-októl való mentesség jellemzi,⁵⁶⁴ ami viszont nem embertelenséget jelent. A bölcs is törekszik bizonyos dolgokra vagy kerüli őket, akárcsak mi, de ő nem tulajdonít értéket nekik (csak *ἀξία ἐκλεκτική*-t), és ezért nem különösebben érdekli, hogy eléri-e vagy elkerüli-e azt, amit akart. Nem azt a dolgot tartja jónak, amire törekszik, hanem az arra való törekvést (ami racionális és erényes). A bölcs érzelemmentes (*ἀπαθής*), gyönyört és fájdalmat viszont érez (ezek az érzések nem *πάθος*-ok, nem ítéletek, hanem erkölcsileg közömbös, értelmünkötől független, hatalmunkon kívül álló dolgok⁵⁶⁵), és vannak teljesen racionális érzelmei (*εὐπάθειαι*) is: *χαρά, εὐλάβεια, βούλησις*.⁵⁶⁶ Ezek az elsődleges jó érzelmek (igaz értékítéletekből fakadó pozitív lelkiállapotok⁵⁶⁷), melyek alá, mint azok alfajai, még számos jó érzélem tartozik.⁵⁶⁸

Érzelmeink tárgyai tehát nem jók vagy rosszak, mégis annak ítéljük azokat, így érzelmeink hamis ítéletek, vagy azoknak a következményei. (Khrüszipposz magukkal a hamis ítéletekkel azonosítja az érzelmeket, Zénón szerint a hamis ítéletek eredményei az érzelmek.)⁵⁶⁹ Négy elsődleges érzélem van, a többit ezekre lehet visszavezetni: *ἐπιθυμία*,

⁵⁶¹ Azért túlzó késztetések az érzelmek, mert olyan értékűnek, jelentőségűnek tűnnek fel tárgyai, amilyenek valójában csak az erények lehetnek. Ezért túl nagy intenzitással törekszünk rájuk vagy kerüljük őket. vö. FREDE (1986, 107)

⁵⁶² SVF I 205 = Diog. Laert. VII 110: ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα.

⁵⁶³ SVF III 462; vö. ANNAS (1992, 104–5)

⁵⁶⁴ Diog. Laert. VII 117: Φασὶ δὲ καὶ ἀπαθῆ εἶναι τὸν σοφόν,

⁵⁶⁵ Diog. Laert. VII 102: Ἀγαθὰ μὲν οὖν τὰς τ' ἀρετὰς, φρόνησιν, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν, σωφροσύνην καὶ τὰ λοιπά: κακὰ δὲ τὰ ἐναντία, ἀφροσύνην, ἀδικίαν καὶ τὰ λοιπά. οὐδέτερα δὲ ὅσα μὴτ' ὠφελεῖ μῆτε βλάπτει, οἶον ζωὴ, υἰγία, ἡδονή, κάλλος, ἰσχύς, πλοῦτος, εὐδοξία, εὐγένεια: καὶ τὰ τούτοις ἐναντία, θάνατος, νόσος, πόνος, αἰσχος, ἀσθένεια, πενία, ἀδοξία, δυσγένεια καὶ τὰ παραπλήσια...

⁵⁶⁶ Diog. Laert. VII 116: Εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς, χαρὰν, εὐλάβειαν, βούλησιν. καὶ τὴν μὲν χαρὰν ἐναντίαν φασὶν εἶναι τῇ ἡδονῇ, οὖσαν εὐλογον ἔπαρσιν: τὴν δ' εὐλάβειαν τῷ φόβῳ, οὖσαν εὐλογον ἔκκλισιν. φοβηθήσεσθαι μὲν γὰρ τὸν σοφὸν οὐδαμῶς, εὐλαβηθήσεσθαι δέ. τῇ δ' ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν, οὖσαν εὐλογον ὄρεξιν.

⁵⁶⁷ STRIKER (1996, 187)

⁵⁶⁸ Diog. Laert. VII 116: καθάπερ οὖν ὑπὸ τὰ πρῶτα πάθη πίπτει τινά, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὑπὸ τὰς πρῶτας εὐπαθείας: καὶ ὑπὸ μὲν τὴν βούλησιν εὐνοίαν, εὐμένειαν, ἀσπασμόν, ἀγάπησιν: ὑπὸ δὲ τὴν εὐλάβειαν αἰδῶ, ἀγνείαν: ὑπὸ δὲ τὴν χαρὰν τέρψιν, εὐφροσύνην, εὐθυμίαν.

⁵⁶⁹ vö. INWOOD (1999, 699)

*φόβος, λύπη, ἡδονή.*⁵⁷⁰ Az érzelmektől úgy lehet megszabadulni, hogy az esetleges dolgokat (*ἀδιάφορα*) nem tekintjük jónak vagy rossznak, hanem csak az erényt és a vétket. Rá kell mutatni, hogy *ἀδιάφορον* minden, csak a lelki alkat vagy jellem (*ἔξις*), valamint a lelki alkatból, illetve jellemből fakadó cselekedetek számítanak, azaz csak ezek lehetnek rosszak vagy jók, azaz erényesek vagy vétkesek. Az érzelmet tehát nem elnyomni kell (az értelmünkkel), hanem megakadályozni, elejét venni azáltal, hogy helyesen értékeljük a helyzetet.⁵⁷¹

e) Panaitiosz

Panaitiosz jelentősen eltér a korai Sztoától abban, hogy úgy gondolja, hogy az erény önmagában nem elegendő a boldogsághoz: külső javakra is szükség van, csak akkor kell lemondanunk ezekről, ha az erénnyel ellentétes a megszerzésük.⁵⁷² Ezzel függ össze, hogy Panaitiosz nem állítja, hogy a fájdalom nem rossz.⁵⁷³ Ha ugyanis a külső javak fontosak a boldogságunkhoz (tehát nem közömbösek, *ἀδιάφορα*), akkor a megszerzésükhöz vagy elvesztésükhöz/elkerülésükhöz kapcsolódó érzések és érzelmek lehetnek természetesek, indokoltak, hasznosak vagy az ellenkezőik. (A korai Sztoa a kellemes/gyönyörteli és a kellemetlen/fájdalmas *érzést*, amelynek a megjelenése, átélése értelmünktől független, közömbösnek mondja a boldogság szempontjából. A bánat/lelki fájdalom/szomorúság *érzelmét*, mely lényegét tekintve egy ítélet, így az értelem tevékenységének eredménye, viszont rossznak és vétkeknek.⁵⁷⁴ Az érzések és érzelmek megjelölésére azonban ugyanazokat a fogalmakat használják: *ἡδονή* illetve *λύπη, ἄλγος, ἀλγηδών*). Panaitiosz nem az érzelmektől, indulatoktól való teljes mentességet írja elő (elveti az *ἀπάθεια* ideálját, az *ἀναλγησία*-t, az érzésektől való mentességet pedig

⁵⁷⁰ Diog. Laert. VII 110–111: Τῶν δὲ παθῶν τὰ ἀνωτάτω, καθά φησιν Ἐκάτων ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ παθῶν καὶ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ παθῶν, εἶναι γένη τέτταρα, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, ἡδονήν.

hasonlóképpen: SVF III 378 = Stob. *ecl.* II 88. 8.

⁵⁷¹ Cic. *tusc.* 3. 76–9; vö. SORABJI (2000, 169, 175–7)

⁵⁷² Diog. Laert. VII 127–8 (ALESSE frg. 74, VAN STRAATEN frg. 110)

Erről lásd a Panaitiosz élete és tanítása című fejezetet.

⁵⁷³ Cic. *fin.* IV 9, 23 (ALESSE frg. 83, VAN STRAATEN frg. 113): ...Panaetius, cum ad Q. Tuberonem de dolore patiundo scriberet, quod esse caput debebat, si probari posset, nusquam posuit, non esse malum dolorem, sed quid esset et quale, quantumque in eo inesset alieni, deinde quae ratio esset preferendi...

⁵⁷⁴ Diog. Laert. VII 102 (SVF 3. 117): lásd fenn idézve; vö. ALESSE (1997, 156–162), ANNAS (1992, 111–2)

megvalósíthatatlannak tartja⁵⁷⁵), hanem hogy az értelem ellenőrzése alatt kell tartani az érzelmeket, és hogy a mértéket meg kell őrizni bennük, ami nemcsak a túlzott érzelmelek megfékezését jelenti, hanem azt is, hogy adott esetben az érzelem hiánya is helytelen lehet.⁵⁷⁶ A haragra vonatkozóan is az értelem ellenőrzését és a mérték megtartását hangsúlyozza Panaitiosz: kíméletesnek, könyörületesnek kell lenni.⁵⁷⁷ A harag ugyanis egy *πλεονάζουσα όρμή*, ami veszélyezteti a *λόγος* uralmát.⁵⁷⁸ Ugyancsak a mérsékletet teszi helyes magatartássá a szerencsejavak kevésre becsülése, melynek oka nem azok értéktelensége és közömbössége a boldogságra nézve, mint a korai Sztoában, hanem inkább a megbízhatatlansága a szerencse forgandósága miatt.⁵⁷⁹

Minthogy Panaitiosz elveti a sztoikus intellektualizmust, hogy ti. a lélek azonos az értelemmel, és két természetet (*vis, natura*), illetve kétféle mozgást (*motus*) különböztet meg a lélekben – az ösztönös viselkedést (*appetitus, όρμή*: vágy, ösztönös készítés, ami cselekvésre indít) és a *ratio*⁵⁸⁰ – az érzelem lényegét is másban látja, mint a korai sztoikusok. Nem téves ítéletnek tekinti az érzelmet, nem az *indifferensek (άδιάφορα)* téves értékeléséből keletkezőnek tartja, hanem a lélek (*ratio*tól különböző) olyan mozgásának, amit a *ratio* kontrollálhat. Minthogy az *appetitus/όρμή* is az ember természetéhez tartozik, ezért az érzelmeket nem tartja természetellenesnek, vétkesnek.

Panaitiosz ahogyan nem tartja kiirtandóknak az érzelmeket, nem veti el teljesen a gyönyört sem. Úgy gondolja, hogy van természet szerinti és van a természetnek meg nem

⁵⁷⁵ Gell. XII 5, 10 (ALESSE frg. 84, VAN STRAATEN frg. 111): Haec ergo uir sapiens tolerare et eluctari potest, non admittere omnino in sensum sui non potest; *άναλλησία* enim atque *άπάθεια* non meo tantum,' inquit 'sed quorundam etiam ex eadem porticu prudentiorum hominum, sicuti iudicio Panaetii, grauis atque docti uiri, inprobata abiectaue est.

⁵⁷⁶ Cic. *off.* I 29, 102 (ALESSE frg. 123): Efficiendum autem est, ut appetitus rationi oboediant eamque neque praecurrant nec propter pigritiam aut ignauiam deserant sintque tranquilli atque omni animi perturbatione careant; ex quo elucebit omnis constantia omnisque moderatio. nam qui appetitus longius evagantur et tamquam exultantes sive cupiendo sive fugiendo non satis a ratione retinentur, ii sine dubio finem et modum transeunt. relinquunt enim et abiciunt oboedientiam nec rationi parent, cui sunt subiecti lege naturae...

⁵⁷⁷ Cic. *off.* I 25, 88: Nec vero audiendi qui graviter inimicis irascendum putabunt idque magnanimi et fortis viri esse censebunt; nihil enim laudabilius, nihil magno et praeclaro viro dignius placabilitate atque clementia. In liberis vero populis et in iuris aequabilitate exercenda etiam est facilitas et altitudo animi quae dicitur, ne si irascamur aut intempestive accedentibus aut impudenter rogantibus in morositatem inutilem et odiosam incidamus et tamen ita probanda est mansuetudo atque clementia, ut adhibeatur rei publicae causa severitas, sine qua administrari civitas non potest. omnis autem et animadversio et castigatio contumelia vacare debet neque ad eius, qui punitur aliquem aut verbis castigat, sed ad rei publicae utilitatem referri. LEFÈVRE (2001, 51–2) szerint ez a szövegrész Panaitiosz gondolatait adja vissza.

⁵⁷⁸ vö. POHLENZ (1934, 52)

⁵⁷⁹ Cic. *off.* I 26, 90 (ALESSE frg. 124, VAN STRAATEN frg. 12); Cic. *off.* I 20, 66–67 (ALESSE frg. 71, VAN STRAATEN frg. 106): lásd ezeket a fragmentumokat idézve a Panaitiosz életét és tanítását bemutató fejezetben.

⁵⁸⁰ Cic. *off.* I 28, 101 (ALESSE frg. 122, VAN STRAATEN frg. 87); Cic. *off.* I 36, 132 (ALESSE frg. 121, VAN STRAATEN frg. 88): lásd ezeket idézve a Panaitiosz életéről és tanításáról szóló fejezetben.

felelő gyönyör.⁵⁸¹ Az állatokat csak a testi gyönyör vezérli, ami az emberhez méltatlan: vissza kell utasítani, vagy legalább mértéket kell benne tartani. Egyedül a tanulásból és gondolkodásból fakadó gyönyör (tulajdonképpen az intellektuális élvezet) felel meg az emberi természetnek (ezeket a hallás és a látás örömeinek nevezi).⁵⁸² A táplálkozásnak és a test ápolásának pedig csak az egészség és az erő megőrzését szabad szolgálnia, nem az élvezetet.⁵⁸³

Az érzelmek feletti kontroll két fő erénynek, a *σωφροσύνη*-nek és a *μεγαλοψυχία*-nak is a lényegéhez tartozik. Panaitiosz szerint az erény a természetes emberi hajlamainkkal (*ἀφορμαί*) összhangban álló magatartás. A mértékletesség erénye azon a természetes hajlamon alapul, amely arra ösztönzi az embert, hogy a szépséget, állandóságot, rendet megőrizze terveiben és tetteiben, és igyekezzék elkerülni, hogy valami illetlent tegyen, vagy hogy gondolataiban és tetteiben érzéki vágyai vezessék.⁵⁸⁴ Más helyen – az előbbiekkal összhangban – Panaitiosz abban látja a mértékletesség lényegét, hogy az érzelmeket féken tartjuk, vágyainkat pedig az értelemnek rendeljük alá.⁵⁸⁵ Tehát teljesen elszakad Panaitiosz a korai Sztoa mértékletesség-fogalmától, miszerint a negyedik erény annak tudását jelenti, hogy mit kell választanunk, mit kell kerülnünk, és mi közömbös.⁵⁸⁶ Panaitiosz mértékletesség-fogalmának fontos vonása továbbá, hogy ez az az erény, ahol az illendőség (*πρέπον/decorum*) elsődlegesen megnyilvánul, valamint hogy kapcsolódik hozzá (és módosítja tartalmát) az ember második személyiségéről (*πρόσωπον/persona*),⁵⁸⁷ valamint a cselekedetek megfelelő sorrendjéről, illetve időpontjáról (*εὐταξία; εὐκαιρία*) szóló tanítás is.⁵⁸⁸ Fontos továbbá azt is

⁵⁸¹ Sext. Emp. *adv. math.* XI 73 (ALESSE frg. 80, VAN STRAATEN frg. 112): ...Παναίτιος δὲ τινὰ (τι. ἡδονὴν) μὲν κατὰ φύσιν ὑπάρχειν, τινὰ δὲ παρὰ φύσιν.

⁵⁸² Ez a természetnek megfelelő gyönyör, mert az ember racionális természetének felel meg vö. ALESSE (1997, 155)

⁵⁸³ Cic. *off.* I 30, 105–6 (ALESSE frg. 81): Sed pertinet ad omnem officii quaestionem semper in promptu habere, quantum natura hominis pecudibus reliquisque beluis antecedit; illae nihil sentiunt nisi voluptatem ad eamque feruntur omni impetu, hominis autem mens discendo alitur et cogitando, semper aliquid aut anquirat aut agit videndique et audiendi delectatione ducitur. ... Ex quo intellegitur corporis voluptatem non satis esse dignam hominis praestantia eamque contemni et reici oportere, sin sit quispiam, qui aliquid tribuat voluptati, diligenter ei tenendum esse eius fruendae modum. Itaque victus cultusque corporis ad validudinem referatur et ad vires, non ad voluptatem.

⁵⁸⁴ Cic. *off.* I 4, 14 (ALESSE frg. 55, VAN STRAATEN frg. 98): lásd idézve a *πρέπον*-t tárgyaló fejezetben.

⁵⁸⁵ Cic. *off.* II 5, 18 (ALESSE frg. 60, VAN STRAATEN frg. 89). Etenim virtus omnis tribus in rebus fere vertitur, quarum... alterum cohibere motus animi turbatos, quos Graeci *πάθη* nominant, appetitionesque, quas illi *ὀρμάς*, oboedientes efficere rationi...

⁵⁸⁶ Stob. II 7. 5b1. 5: <σωφροσύνην> δ' εἶναι ἐπιστήμην αἰρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδτετέρων.

⁵⁸⁷ Cic. *off.* I 30, 107 (ALESSE frg. 61); Cic. *off.* 31, 110–111 (ALESSE frg. 62, VAN STRAATEN frg. 97); Cic. *off.* I 31, 112–114 (ALESSE frg. 63): lásd ezeket idézve a *πρέπον*-ról szóló fejezetben.

⁵⁸⁸ Cic. *off.* I 40, 142: LEFÈVRE (2001, 70): lásd idézve a *πρέπον*-ról szóló fejezetben.

megjegyeznünk, hogy a harmadik kardinális erénynek – amit Panaitiosz bátorság helyett *μεγαλοψυχία*-nak nevez – ugyancsak lényegéhez tartozik az érzelmek, indulatok feletti kontroll fenntartása.⁵⁸⁹ Ez az erény tehát nemcsak azt követeli meg, hogy a félelmet tartsuk ellenőrzés alatt (mint ahogyan az a bátorság esetében volt), hanem általánosságban valamennyi érzelmet.

f) Összevetés

Az alábbi táblázat azt szolgálja, hogy az egyes filozófusok, illetve iskolák érzelmekről adott tanításai – a leglényegesebb vonásokat tekintve – összevethetővé váljanak, és így Polübiosz leírásai könnyebben legyenek rokoníthatók a megfelelő felfogásokkal.

	LÉLEK	BOLDOGSÁG – KÜLSŐ JAVAK	AZ ÉRZELMEK LÉNYEGES JELLEMZŐI	ÉRZELMEK MEGÍTÉLÉSE	TERÁPIA	MÉRTÉKL ETESSÉG
PLATÓN	3 része van: 1 racionális + 2 irracionális	Erkölcsei tökéletesség + harmónia – nem kellenek külső javak	<i>A vágyódó lélekrész mozgásai:</i> szerelmi vágy, éhség, szomjúság, egyéb testi vágyak, pénzvágy; <i>Az indulatos lélekrész mozgásai:</i> harag, félelem, dicsőségvágy, hatalomvágy, szégyen, győzni akarás.	Bizonyos érzelmek indokoltak, hasznosak, szükségesek, szépek, jók. Az érzelmeknek megfelelő intenzitásúaknak kell lenniük (hiba lehet a túl erős és a túl gyenge érzelmek is).	Nevelés, szoktatás, gyakorlás, jó példák, zene, testgyakorlás kellenek. Mérsékelni kell az érzelmeket – az értelem alá rendelni.	Legtöbbször a lélekrészek közti harmóniát jelenti, ami a vezérlő lélekrész irányítását feltételezi.

⁵⁸⁹ Cic. *off.* I 20, 66–67 (ALESSE frg.71, VAN STRAATEN frg. 106): lásd idézve a *μεγαλοψυχία*-ról szóló fejezetben.

ARISZTOTELÉSZ	2 fő része (képessége) van: racionális + irracionális	Legfontosabbak a lelki javak (=erények), de kellene testi és külső javak is	Az irracionális lélek rész mozgásai, melyek a boldogsághoz hozzájárul(hat)nak.	Az érzelmek természetesen: hasznosak és szükségesek lehetnek. Az érzelem hiánya vagy csekély intenzitása hiba, véték is lehet.	Megfelelő és megfelelő mértékű érzelmek kellene; az értelem alá kell rendelni őket. Nevelés, szoktatás, gyakorlás, jó példák kellene.	<i>μεσότης</i> a kicsapongás és az érzéketlenség között. Arist. elhatárolja egymástól a mértékletességet és a fegyelmettségét.
EPIKUROSZ	Anyagi jellegű, atomokból áll, a testben oszlik el, halandó, <i>animus</i> ra (racionális rész) és <i>animára</i> (irrac. rész) osztható	A boldogság = <i>ἀπονία</i> + <i>ἀταραξία</i> ; Az erények csak eszközök a boldogság eléréséhez (főleg az okosság).	A boldogságot, a gyönyört (a kellemes érzést) megzavarják a hamis véleményen alapuló rossz érzelmek. Statikus gyönyör >> fájdalom >> kinetikus gyönyör >> statikus gyönyör; Az erények segítenek abban, hogy jó érzelmeink legyenek.	Vannak rossz és jó érzelmek – az alapjukat jelentő (hamis vagy igaz) véleményektől függően. A gyönyörök mind jók (vannak testi és lelki, kinetikus és statikus gyönyörök).	A hamis hiedelmeket meg kell szüntetni; a nem term. és a nem szüzs. vágyakat kerülni kell; a/revocatio; mérsékelni kell a jó érzelmeket, a rosszakat ki kell irtani; Epikurosz példája; barátok, elvonultan élni	A mértékletesség erénye teszi lehetővé, hogy az értelem által helyesnek tartott cselekvés mellett kitartsunk.
KORAI SZTOA	Egységes, azonos az értelemmel (ezért belső konfliktus nem lehetséges)	Csak az erényre (=tudás) van szükség a boldogsághoz. Az erény a jó, a véték rossz, minden más közömbös	benyomás >> képzet (<i>φαντασία</i>) >> <i>assensio</i> (<i>συγκατάθεσις</i>) >> a cselekvésre való késztetés (<i>ὁρμή</i>): <i>πάθος, ἐκλογή, εὐπάθεια</i> ; akkor keletkeznek az érzelmek, amikor a boldogságunk szempontjából közömbös dolgot jónak vagy rossznak ítélünk	Az érzelmek hamis ítéletek = vétkek (az erények ellentétei); az <i>ἀπάθεια</i> az ideál, de <i>εὐπάθεια</i> -i a bölcsnek is vannak.	Ki kell irtani az érzelmeket (a nem tőlünk függő dolgokat nem szabad javaknak tartani: az ítéletet/véleményt meg kell változtatni, továbbá helytelennek kell tekinteni az érzelmi reakciót)	A mértékletesség annak tudását jelenti, hogy mit kell választanunk, mit kell kerülnünk, és mi a közömbös.

PANAITHIOSZ	2 természete van: értelem + ösztönös viselkedés	Legfontosabbak a lelki javak (=erények), de kellenek testi és külső javak is (a fájdalom /gyönyör nem közömbös)	Az érzelmek az irracionális lelki képesség mozgásai.	Nem hibás ítéletek, nem rosszak. Bizonyos érzelmek indokoltak, természetesek. A testi gyönyör nem méltó az emberhez. A 3. kardinális erény lényegéhez is hozzátartozik az érzelmek kontrollja.	Mérsékelni kell az érzelmeket – az értelem alá rendelni.	Értelem általi kontroll (az <i>ἐνταξία/ἐν καιρία</i> -ról és a <i>πρόσωπον</i> - ról szóló tanítás módosítja a mértéklet. tartalmát)
--------------------	----------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

2. Polübiosz

Polübiosz úgy gondolja, hogy elengedhetetlen, hogy az államférfi és a hadvezér – művét elsősorban nekik írja –legfontosabb tulajdonságai legyenek a döntések előtt minden körülmény gondos figyelembevétele és helyes megítélése, az indulatoktól mentes, józan mérlegelés, a cselekvés során pedig a bátorság, fáradhatatlanság, fegyelmezettség, valamint a sorsfordulatokkal és az élvezetekkel szemben mutatott mérséklet. Minthogy művével közönsége nevelését akarja elérni, ezért egyik fő törekvése, hogy megmutassa, hová vezet az indulatoktól vezérelt, irracionális politizálás vagy a vezetők hataloméhsége, pénzvágya, dicsőségvágya, önhittsége, milyen következményekkel jár, ha az élvezetek puhánnyá és gyengévé teszik az embert, továbbá hogy milyen károkat okoz a gyávaság, férfiatlanság, enerváltság vagy éppen a gyűlölet, illetve a kegyetlenség. Polübiosz tehát az érzelmekkel való helyes bánásmódnak, leginkább azonban a tőlük való mentességnek fontos szerepet tulajdonít az államférfiak, hadvezérek életében. Problémát annak megállapítása jelenthet, hogy melyik korabeli filozófiai irányzat befolyásolta a történetíró érzelmekkel kapcsolatos felfogását.

A vizsgálat alá vett részletek kiválasztása úgy történt, hogy érzelmeket jelölő kifejezésekre kerestem rá a TLG-ben⁵⁹⁰ illetve a Polübiosz-lexikonban.⁵⁹¹ Ilyen kifejezések voltak: harag, haragudni (*ὀργή, ὀργίζεσθαι*), fájdalom (*λύπη, ἄλγος, ἀλγηδών*), gyönyör, öröm (*ἡδονή*), vágy/vágyakozik (*ἐπιθυμία/ἐπιθυμεῖν*), indulat (*θυμός*), továbbá lélek (*ψυχή*), mértékletes/mértékletesség (*σώφρων/σωφροσύνη*). Az esetek nagy részében természetesen mindenféle magyarázat, minősítés nélkül csupán valamely érzelmek meglétét állapítja meg Polübiosz. Alább olyan részleteket elemzek, amelyekben egy-egy érzelmek megjelenését részletesebben ábrázolja a szerző: megadja az okát, leírja létrejöttét, minősíti vagy beszámol arról, hogy miképpen befolyásolta az egyes történelmi szereplők cselekedetét, és így lehetővé teszi, hogy filozófusok vagy iskolák tanításával való egyezéseket vagy különbségeket állapítsunk meg.

a) Az érzelmelek messzemenően negatív megítélést kapnak

A következő szövegrészek azt példázzák, hogy néhány helytől eltekintve Polübiosz egész művében az érzelmelek negatív szerepet játszanak, mivel megnehezítik vagy lehetetlenné teszik a célravezető és erkölcsileg helyes döntést, cselekvést. Mindenekelőtt érzelmelek a felelősek az agresszor részéről a vereséggel záródó háborúk megindításáért vagy a háborúkban a vereségért. Így pl. a hannibáli háború idején elsősorban a római hadvezér, Flaminius önhittsége és (Hannibál által szándékosan felszított) indulata okozta a Trasimenus-tónál elszenvedett vereséget;⁵⁹² Sempronius túlzott öröme, büszkesége, dicsőségvágya és önbizalma volt a Trebia folyó melletti kudarcnak az oka;⁵⁹³ Fabius Maximus diktátor-társa, M. Minucius a dicsőségvágya, önhittsége, elhamarkodottsága miatt maradt alul Hannibállal szemben⁵⁹⁴ (míg a sikeres hadvezetést folytató Fabiust az előrelátás valamint a bölcs és szilárd megfontolás jellemzi, érzelmelekről egyáltalán nem hallunk vele

⁵⁹⁰ Thesaurus Linguae Graecae Digital Library; Polübiosz művét a következő kiadás alapján tartalmazza: T. Büttner-Wobst, Polybii historiae, vols. 1-4. Leipzig: Teubner, 1: 1905; 2: 1889; 3: 1893; 4:1904 (repr. Stuttgart, 1: 1962; 2-3: 1965; 4: 1967)

⁵⁹¹ Polybios-Lexikon, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Band I-III, Berlin 1956-2002.

⁵⁹² Pol. III 82. 1: εὐθέως μετέωρος ἦν ὁ Φλαμίνιος καὶ θυμοῦ πλήρης; továbbá: lásd alább.

⁵⁹³ Pol. III 70. 3: Ὁ δὲ Τεβέριος μετεωρισθεὶς καὶ περιχαρὴς γενόμενος; Pol. III 70. 7: ὑπὸ δὲ τῆς φιλοδοξίας ἐλαυνόμενος καὶ καταπιστεύων τοῖς πράγμασι παραλόγως ἔσπευδεν.

⁵⁹⁴ Pol. III 101-105; különösen: 105. 8-9: τοῖς μὲν οὖν παρ' αὐτὸν γενομένοις τὸν κίνδυνον ἦν ἐναργὲς ὅτι διὰ μὲν τὴν Μάρκου τόλμαν ἀπόλωλε τὰ ὅλα, διὰ δὲ τὴν εὐλάβειαν τοῦ Φαβίου σέσωσται καὶ πρὸ τοῦ καὶ νῦν τοῖς δ' ἐν τῇ Ῥώμῃ τότε ἐγένετο φανερόν ὁμολογουμένως τί διαφέρει στρατιωτικῆς προπετείας καὶ κενοδοξίας στρατηγικῆ πρόνοια καὶ λογισμὸς ἐστὼς καὶ βουνεχῆς.

kapcsolatban, illetve azok nem tudják eltéríteni a helyes döntéstől⁵⁹⁵); III. Antiokhosz a rómaiak elleni háborúját ugyancsak érzelmeinek való kiszolgáltatottsága miatt vesztette el (lásd alább), de a háború kirobbanásáért is érzelem a felelős: az aitolok haragja a rómaiakkal szemben;⁵⁹⁶ a II. pun háború elsődleges oka Hamilkar rómaiak elleni indulata volt;⁵⁹⁷ Hannibált minden érdeme ellenére is el kell marasztalni amiatt, hogy nem készítette kellően elő a rómaiak elleni háborút,⁵⁹⁸ hanem az érzelmei vezették a hadjárat megindítására, mivel fűtötte a vágy a háborúra, elbizakodottá tették sikerei és gyűlölte a rómaiakat.⁵⁹⁹ Ezeken kívül is még számtalan példát találhatunk arra, hogy egy háború vagy felkelés kirobbanásának, illetve kimenetelének magyarázatát ugyancsak a (józan ésszel szemben álló) érzelmeik dominanciájában találja meg Polübiosz. Az érzelmeiknek a túlságosan negatív megítélése egyfelől a korai Sztoa felfogásával teszi rokonná Polübiosz szemléletmódját, a korai Sztoa ugyanis mindenféle pozitív szerepet elvitat az érzelmeiktől. Másfelől Panaitiosz, bár nem veti el ennyire kategorikusan az érzelmeiket, a vezető szerepet betöltő embertől azonban megköveteli, hogy emelkedjen felül érzelmein, hogy képes legyen a közösség érdekében nagy tettek végrehajtására.

A pénzvággy vagy kapzsiság (*φιλαργυρία*) káros hatásairól többször ír Polübiosz. Például a III. makedón háború másként is végződhetett volna a makedónok és a pergamoniak számára, ha uralkodóikat nem az „elméjüket elhomályosító” pénzvággy vezette volna: a huszonkilencedik könyvben arról olvashatunk, hogy a pergamoni uralkodó, Eumenész kapzsiságával (hogy ti. ez mozgatta őt a józan megfontolás helyett) eljátszotta a rómaiak barátságát, a makedón király, Perszeusz pedig ugyanezért mulasztotta el a lehetőséget, hogy kedvezőbb békét köthessen.⁶⁰⁰ Hasonló okból kellett meghalnia egy

⁵⁹⁵ Pol. III 92. 3: Φάβιος δὲ κατεπέληκτο μὲν τὴν ἐπιβολὴν καὶ τόλμαν τῶν ὑπεναντίων, τοσοῦτω δὲ μᾶλλον ἐπὶ τῶν κεκριμένων ἔμενεν.

⁵⁹⁶ Pol. III 7. 1: καὶ μὴν τοῦ κατ’ Ἀντίοχον καὶ Ῥωμαίους δῆλον ὡς αἰτίαν μὲν τὴν Αἰτωλῶν ὀργὴν θετέον.

Az aitolok haragját, mint a háború okát vizsgálja DEROW (1979, 11f).

⁵⁹⁷ Pol. III 9. 6: Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοῦ γε Ῥωμαίων καὶ Καρχηδονίων πολέμου — τὴν γὰρ παρέκβασιν ἐντεῦθεν ἐποιησάμεθα — νομιστέον πρῶτον μὲν αἴτιον γεγονέναι τὸν Ἀμίλκου θυμὸν τοῦ Βάρκα μὲν ἐπικαλουμένου, πατρὸς δὲ κατὰ φύσιν Ἀντίβου γεγονότος,

⁵⁹⁸ Pol. XI 19. 6–7: ... ἐξ ὧν εἰκότως ἂν τις θαυμάσειε τὴν τοῦ προεστῶτος (ti. Ἀντίβα) δύναμιν ἐν τούτῳ τῷ μέρει, καὶ θαρρῶν εἶπειεν ὡς εἶπερ ποιησάμενος τὴν ἀρχὴν ἐπ’ ἄλλα μέρη τῆς οἰκουμένης ἐπὶ τελευταίου ἦλθε Ῥωμαίους, οὐδὲν ἂν τῶν προτεθέντων αὐτὸν διέφυγε. νῦν δ’, ἐφ’ οὓς ἔδει τελευταίου ἐλθεῖν, ἀπὸ τούτων ἀρξάμενος, ἐν τούτοις ἐποίησατο καὶ τὴν ἀρχὴν τῶν πράξεων καὶ τὸ τέλος.

⁵⁹⁹ Pol. III 15. 6: ὁ δ’ Ἀντίβας, ἄτε νέος μὲν ὢν, πλήρης δὲ πολεμικῆς ὀρμῆς, ἐπιτυχῆς δ’ ἐν ταῖς ἐπιβολαῖς, πάλαι δὲ παρωρημημένος πρὸς τὴν κατὰ Ῥωμαίων ἔχθραν...

Pol. III 15. 9: lásd alább idézve.

⁶⁰⁰ Pol. XXIX 6–9; egyéb helyek a kapzsiság értelmet elhomályosító sőt pusztító hatásáról: XXXIII 5. 2–4; X 17. 1–2; XI 24. 11; XXXII 11. 1.

római *centurion*nak is a gallok elleni hadjárat során.⁶⁰¹ Ahogyan a pénzvágyról, úgy a hatalomvágyról is nagyon elítélően ír Polübiosz, mint például a tizenötödik könyv egy helyén, ahol III. Antiokhosz és V. Philipposz kapzsisága és hatalomvágya (szövetkeztek ugyanis, és felosztották egymás közt Ptolemaiosz országát) nyeri el méltó büntetését – az utókor épülésére.⁶⁰²

Miként az elbizakodottság, a pénzvágy, a gyűlölet, a bosszúvágy és a hatalomvágy esetében, ugyanúgy az élvezetvágy által vezérelt cselekedetek is mindig szerencsétlenül végződnek Polübiosz művében, amit a következő példán láthatunk szemléltetve. A huszadik könyvben Polübiosz azzal magyarázza Antiokhosznak a rómaiakkal szemben elszenvedett katonai vereségét, hogy csak élvhajhász vágyai kielégítésével foglalkozott, aktuális ügyeit teljesen elhanyagolta, és ezért pusztult el az egész serege (ez a polübioszi értelmezés nyilván tendenciózus, mert az nagyon valószínű, – ahogy Walbank is megjegyzi a helyhez írott kommentárjában⁶⁰³ – hogy házasságát politikai okokból kötötte, hiszen az elvett nő egy előkelő khalkiszinek volt a lánya): „Antiokhosz a háború alatt szeretett bele egy khalkiszi szűzbe, és mindenáron feleségül is akarta venni őt, minthogy iszákos volt és kedvelte a részegeskedést... Miután Antiokhosz a lakodalmát Khalkiszban megülte, a telet is ott töltötte, miközben sürgető feladataival egyáltalán nem törődött...”⁶⁰⁴

Egyéb érzelmek is túlzottan negatív szerepet kapnak a műben. Polübiosz a huszonegyedik könyvben az érzelmeinek, jelen esetben elkeseredésének és reményvesztettségének való kiszolgáltatottsággal vádolja Antiokhoszt (és valószínűleg ismét méltánytalanul, Antiokhosznak ugyanis lehetett rá oka, hogy ne kezdjen hadműveletekbe, mint arra Walbank is utal): ... Antiokhosz a tengeri ütközetben elszenvedett veresége után Szardeiszben maradván elmulasztotta a kedvező alkalmakat, és minden ügyében késlekedett, és amint megtudta, hogy az ellenség átkelt Ázsiába, összetört

⁶⁰¹ Pol. XXI 38. 3: ἦν δ' ἄρα καὶ πρὸς ἡδονὴν καὶ ἀργύριον ἀμαθῆς καὶ ἀκρατῆς ἄνθρωπος, ἠττήθη δ' ὁμως ὑπὸ τῆς φιλαργυρίας...

⁶⁰² Pol. XV 20. 4–5: ἐξ ὧν τίς οὐκ ἂν ἐμβλέψας οἶον εἰς κάτοπτρον εἰς τὴν συνθήκην ταύτην αὐτόπτης δόξειε γίνεσθαι τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς ἀσεβείας καὶ τῆς πρὸς τοὺς ἀνθρώπους ὠμότητος, ἔτι δὲ τῆς ὑπερβαλλούσης πλεονεξίας τῶν προειρημένων βασιλέων; οὐ μὴν ἀλλὰ τίς οὐκ ἂν εἰκότως τῇ τύχῃ μεμψάμενος ἐπὶ τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων ἐν τούτοις ἀντικαταλλαγεῖη, διότι ἐκείνοις μὲν ἐπέθηκε μετὰ ταῦτα τὴν ἀρμόζουσαν δίκην, τοῖς δ' ἐπιγενομένοις ἐξέθηκε κάλλιστον ὑπόδειγμα πρὸς ἐπανόρθωσιν τὸν τῶν προειρημένων βασιλέων παραδειγματισμόν;

⁶⁰³ WALBANK (1957-1979, III 75–76)

⁶⁰⁴ Pol. XX 8. 2, 4: ἐρασθεῖς οὔν παρθένου Χαλκιδικῆς κατὰ τὸν τοῦ πολέμου καιρὸν ἐφιλοτιμήσατο γῆμαι αὐτήν, οἰνοπότης ὧν καὶ μέθαις χαίρων... καὶ τοὺς γάμους συντελῶν ἐν τῇ Χαλκίδι αὐτόθι διέτριψε τὸν χειμῶνα, τῶν ἐνεστῶτων οὐδ' ἠγνινοῦν ποιοῦμενος πρόνοιαν...

lélekben és reményvesztetté vált...”⁶⁰⁵ A szakasz azt példázza, hogy Antiokhosz háborús kudarcának okát Polübiosz nem a király hibás stratégiájában, mulasztásaiban vagy az ellenfelek erőfölényében látja, hanem az érzelmeinek való kiszolgáltatottságában.

b) Az érzelmek az értelem helytelen mozgásai – meg kell tőlük szabadulni

A következő szövegrészekben az érzelmeket mint helytelen ítéleteket vagy mint azoknak közvetlen következményeit írja le Polübiosz. Több helyen vétkeknek nevezi őket, megfélemezésüket pedig a helyes gondolkodással, illetve az erénnyel tartja azonosnak. Ezzel összhangban a teljes megszüntetésüket tartja kívánatosnak. Ily módon a korai Sztoa felfogásával azonosan írja le lényegüket, működésüket. Mindeközben ráadásul többször a sztoikus terminológiát használja. Ezzel szemben Platónnál, Arisztotelésznél nem azonos az érzelem a helytelen, értelmetlen cselekvéssel, az ő álláspontjuk szerint az érzelem állhat az értelemmel összhangban. A harmadik könyvben olvashatunk arról, hogyan viselkedett Hannibál az őt még a háború kitörése előtt felkereső római követekkel szemben: gyűlölet, harci kedv, elbizakodottság, erőszakos indulat vezette: „Egészen eltöltötte az esztelenség és az erőszakos indulat. Ezért a valós okokat nem említette, hanem értelmetlen ürügyeket hozott fel; ahogyan azok szoktak cselekedni, akiket eltölt az indulat és ezért semmibe veszik a kötelességüket (*καθηκον*).”⁶⁰⁶ A *θυμός* és a *ὀρμή* teljesen negatív megítélést kapnak (úgy hogy nincs szó túlzott voltukról), és Polübiosz azonosnak tekinti őket az esztelenséggel. Ez a szemlélet a Sztoára jellemző, más irányzatokban ugyanis, ha megfelelő mértékű a vágy, az indulat, akkor hasznos és helyes lehet.

A tizenötödik könyvben arról olvashatunk, hogy (Scipio Africanus azzal, hogy nem állt bosszút a pun követeken a karthágóiak szerződészegéséért) „nagyon helyesen (*καλῶς*) és bölcsen (*φρονίμως*) döntött. Tudta ugyanis, hogy hazája igen sokra tartja a követek sérthetetlenségét... megfélemezte indulatát (*θυμόν*) és a történetek feletti keserűségét (*πικρίαν*)... így az összes karthágóit és magát Hannibált is lélekben legyőzte, erkölcsi

⁶⁰⁵ Pol. XXI 13. 1–2: ὁ Ἀντίοχος μετὰ τὴν κατὰ τὴν ναυμαχίαν γενομένην ἦπταν ἐν ταῖς Σάρδεσιν παριεῖς τοὺς καιροὺς καὶ καταμέλλων ἐν τοῖς ὄλοις, ἅμα τῷ πυθέσθαι τῶν πολεμίων τὴν διάβασιν συντριβεῖς τῇ διανοίᾳ καὶ δυσελπιστήσας

⁶⁰⁶ Pol. III 15. 9: καθόλου δ' ἦν πλήρης ἀλογίας καὶ θυμοῦ βιαίου· διὸ καὶ ταῖς μὲν ἀληθιναῖς αἰτίαις οὐκ ἐχρήτο, κατέφευγε δ' εἰς προφάσεις ἀλόγους· ἅπερ εἰώθασι ποιεῖν οἱ διὰ τὰς προεγκαθημένας αὐτοῖς ὀρμὰς ὀλιγωροῦντες τοῦ καθήκοντος.

kiválóságával (*καλοκάγαθία*) felülkerekedve azok ostobaságán (*ἄνοια*).”⁶⁰⁷ Polübiosz úgy látja, hogy az indulatok megfékezhetők a helyes és bölcs döntéssel, majd a helyes gondolkodást az erkölcsi kiválósággal azonosítja: ez a felfogás a Sztoa nézeteivel rokon. (Arisztotelész és Platón szerint nem pusztán az értelmén múlik az indulatok megfékezése.) Ezt az értelmezést erősíti még, hogy *ἄνοια*-nak nevezi Polübiosz a karthágóiak indulatát, kegyetlenségét. E szóval ugyanis a punoknak az övével ellentétes, a római követekkel szembeni kegyetlen és szerződészegő magatartását nevezi meg. Az a körülmény pedig, hogy Scipio a hazájára tekintettel viselkedett így, leginkább a panaitioszi filozófiával teszi rokonná Polübiosz leírását. Panaitiosz ugyanis (Platón követve) úgy gondolja, hogy minden erénynek az újradefiniált igazságossággal kell kapcsolatban állnia, azaz minden erényes tettek a közösség, az állam hasznát kell szem előtt tartania.⁶⁰⁸

A tizenharmadik könyvben egy – máshonnan is ismert, egyébként téves elképzelésen alapuló – hasonlatot olvashatunk: „miként a vízkórosnak soha nem csökkenti és nem szünteti meg (víz utáni) vágyát a kívülről bevitt (megivott) víz, hacsak a test (beteg) állapotát (hogy ti. szomjúságot érez) meg nem gyógyítják, ugyanúgy a mindig többre irányuló vágyat sem lehet kielégíteni, hacsak a lélekben lévő vétket (*κακία*) valamilyen érvelés (*λόγῳ*) révén ki nem javítják.”⁶⁰⁹ Tehát Polübiosz a mindig többre irányuló vágyat vétkeknek, illetve intellektuális hibának tartja, amit helyes érveléssel lehet kijavítani. Ez teljesen megfelel a korai Sztoa felfogásának, ami szerint a vágy rossz, az értelem helytelen működéséből, hamis hiedelemből fakad. Ezzel szemben Platón, Arisztotelész és Panaitiosz szerint nem rosszak a vágyak, csak az értelem ellenőrzése alatt kell tartani őket, illetve a megfelelő mértékben szabad csak érvényesülniük. Továbbá az is a korai Sztoa felfogásával vág össze, hogy a terápiának az értelemre kell hatnia, a helyes gondolkodást kell helyreállítania. Az arisztotelészi, platóni terápia mindenekelőtt a nevelés, példamutatás lenne, pusztán a tanítás révén, a helyes gondolkodás helyreállításával nem érhető el egy vétkek megszüntetése.

A harmadik könyvben olvashatóak szerint a hadvezér legfontosabb feladata, hogy

⁶⁰⁷ Pol. XV 4. 9, 11–12: πάνυ καλῶς βουλευσάμενος, ὥς γ' ἐμοὶ δοκεῖ, καὶ φρονίμως. θεωρῶν γὰρ τὴν σφετέρην πατρίδα περὶ πλείστου ποιουμένην τὴν περὶ τοὺς πρεσβευτὰς πίστιν... παρακατασχὼν τὸν ἴδιον θυμὸν καὶ τὴν ἐπὶ τοῖς γεγονόσι πικρίαν ... τοιγαροῦν καὶ τοὺς ἐν τῇ Καρχηδόνι πάντας ἤττησε ταῖς ψυχαῖς καὶ τὸν Ἀννίβαν αὐτόν, ὑπερθέμενος τῇ καλοκάγαθίᾳ τὴν ἐκείνων ἄνοιαν.

⁶⁰⁸ Cic. off. I 7, 23 (ALESSE frg. 70); Cic. off. I 9, 28 (ALESSE frg. 116): lásd ezeket a fragmentumokat idézve az *Imperium iustum* című fejezetben.

⁶⁰⁹ Pol. XIII 2. 2: (Σκόπας, οὐκ εἰδὼς ὅτι) καθάπερ ἐπὶ τῶν ὑδρωπικῶν οὐδέποτε ποιεῖ παῦλαν οὐδὲ κόρον τῆς ἐπιθυμίας ἢ τῶν ἐξωθεν ὑγρῶν παράθεσις, ἐὰν μὴ τὴν ἐν αὐτῷ τῷ σώματι διάθεσιν ὑγιάσει τις, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδὲ τὴν πρὸς τὸ πλεῖον ἐπιθυμίαν οἶόν τε κορέσαι μὴ οὐ τὴν ἐν τῇ ψυχῇ κακίαν λόγῳ τινὶ διορθωσάμενον.

kiismerje az ellenséges vezér természetét és gondolkodásmódját, hogy kihasználhassa annak gyengeségeit, jellemhibáit, mivel: „...sokan a bor utáni vágyuk miatt még aludni sem képesek elméjük megzavarodása és részegség nélkül, mások pedig a szerelmi gyönyörökre való vágyuk miatt, vagy mivel ezekben a gyönyörökben megzavarodott elméjük, nemcsak városokat és a saját életüket tették tönkre, de még gyalázzal is haltak meg. A gyávaság és a lomhaság az egyes emberre is szégyent hoznak, ha viszont a hadvezérben vannak meg, akkor a legnagyobb csapást jelentik... Az elhamarkodottságot, vakmerőséget és az esztelen indulatot, akárcsak a hiúságot, az önteltséget könnyen kihasználja az ellenfél, a barátok számára viszont a legnagyobb veszedelmet jelentik.”⁶¹⁰ Az érzelmeket (vágyakat, indulatokat) és a negatív jellemvonásokat, azaz vétkeket (gyávaságot, mértéktelenséget, önteltséget, elhamarkodottságot) egyaránt a lélekben lévő (az ellenfél által) könnyen legyőzhető/kihasználható dolgoknak (*τῆς ψυχῆς εὐχείρωτόν τι*), majd hibáknak, vétkeknek (*ἀμάρτημα*) nevezi Polübiosz. Ez a szemlélet a korai Sztoa felfogásának felel meg, miszerint az érzelmei vétkek, a tudásként felfogott érény ellentétei, azaz az értelem irracionális mozgásai. Az ezután következő fejezetben (III. 82) pedig az előbb általánosságban leírtakat egy konkrét példán láthatjuk szemléltetve. Hannibál ugyanis kihasználta Flaminius jellemének gyengéjét: ingerelte, felszította indulatát,⁶¹¹ hogy ne mérlegeljen helyesen, ne törődjön az összecsapásra alkalmas időpont és helyszín kiválasztásával, és ne hallgasson a tanácsadókra. Ezért szenvedte el a római hadvezér a katasztrofális vereséget a Trasimenus-tónál. Tehát Polübiosz szerint Flaminius *θυμός*-a okozta a sereg vesztét. Az indulat teljességgel negatív szerepet játszik: lehetetlenné teszi a helyes gondolkodást, illetve ellentétes vele. Ez a szemlélet a korai Sztoa felfogásával egyezik meg, Arisztotelésznél és Platónnál viszont nem teljesen negatív az indulat szerepe: az értelmes cselekvést (pontosabban a *λογιστικόν* irányító szerepét) segítheti Platónnál, Arisztotelésznél pedig a cselekvéshez hasznos hajtóerőt nyújthat. E két utóbbi gondolkodónál csak akkor negatív a *θυμός* szerepe, ha túlzott. Itt, Polübiosz szövegében viszont önmagában áll a *θυμός*, nincs szó annak túlzott voltáról.

A harmincnegyedik könyvben olvashatjuk, hogy: „Az oxübioszok úgy vélték, hogy

⁶¹⁰ Pol. III 81. 4–7: ...πολλοὶ δὲ διὰ τὴν πρὸς τὸν οἶνον ἐπιθυμίαν οὐδ’ ὑπνώσαι δύνανται χωρὶς ἀλλοιώσεως καὶ μέθης, ἔνιοι δὲ διὰ τὰς τῶν ἀφροδισίων ὀρμὰς καὶ τὴν ἐν τούτοις ἔκπληξιν οὐ μόνον πόλεις καὶ βίους ἀναστάτους πεποίηκασιν, ἀλλὰ καὶ τὸ ζῆν αὐτῶν ἀφήρηται μετ’ αἰσχύνης, καὶ μὴν *δειλία* καὶ *βλακεία* κατ’ ἰδίαν μὲν αὐτοῖς ὄνειδος ἐπιφέρει τοῖς ἔχουσι, περὶ δὲ τὸν τῶν ὄλων ἡγεμόνα γενομένη κοινόν ἐστὶ καὶ μέγιστον συμπτωμάτων... *προπέτειά* γε μὴν καὶ *θρασύτης* καὶ *θυμός* ἄλογος, ἔτι δὲ *κενοδοξία* καὶ *τύφος* εὐχείρωτα μὲν τοῖς ἐχθροῖς, ἐπισφαλέστατα δὲ τοῖς φίλοις.

⁶¹¹ Pol. III 82. 10: (Hannibal) ἄμα δὲ προάγων ἐπυρπόλει καὶ κατέφθειρε τὴν χώραν, βουλόμενος ἐκκαλέσασθαι τὸν θυμὸν τῶν ὑπεναντίων.

a követek elleni vétük megbocsáthatatlan, ezért esztelen indulattal és elkeseredett elszántsággal, mielőtt a dekiétészek csatlakoztak volna hozzájuk, körülbelül négyezren összegyűlve, rárontottak az ellenségre. Quintus viszont látva a barbárok vakmerő támadását, kétségbeesett elszántságukon meglepődött, de minthogy látta, hogy teljesen értelmetlenül viselkednek, magabiztosan járt el, mivel gyakorlott hadvezér és kiemelkedően éles elméjű volt.”⁶¹² ...így könnyedén le is verte őket. Quintus győzött, mivel – az oxübioszokkal ellentétben – nem az érzelmei, indulatai, hanem az értelme vezette. Az oxübioszokban helytelen ítéletük miatt van értelmetlen indulat. A megfontolás hiányát (illetve annak helytelen voltát) háromszor is említi Polübiosz: *παραλόγω θυμῷ, ἀπόνοια, μηδενὶ λόγῳ*. Quintusban pedig azért nincs érzélem (ti. félelem), mert helyesen ítélte meg a helyzetet. Az érzelmek, indulatok szerepének, illetve keletkezésének efféle leírása a sztoikusok felfogásának felel meg, hiszen szerintük az érzélem azonos egy helytelen ítélettel (illetve közvetlen következménye annak). Ehhez hasonlóan a harmadik könyv és a kilencedik könyv egy-egy helyén a félelmet a tudatlanság, illetve a téves vélemény teszi még nagyobbá.⁶¹³

c) A testi vágyakkal szembeni helyes magatartás

Természetesen egy történetíró sem gondolja, hogy jó államférfi lenne az, akit a testi vágyai irányítanak, azonban a gyönyörökkel, vágyakkal szemben helyesnek gondolt magatartásról különböző szerzőknél más és más elképzelésekkel találkozhatunk. Polübiosz vagy a vágyak, gyönyörök teljes elutasítását fogalmazza meg, vagy pedig úgy látja, hogy a testi vágyak nem rosszak, csak megvan a megfelelő idejük: tudni kell, mikor milyen helyzetben és kinek kell elutasítania őket, mikor, hol, és kinek szabad engednie nekik. Az alábbi szövegrészek e két, egymás mellett álló felfogását példázzák.

A harmincegyedik könyvben Polübiosz nagy elismeréssel méltatja Scipio Aemilianus tartózkodását az élvezetektől: „Scipio a mértékletesség erényét úgy nyerte el,

⁶¹² Pol. XXXIII 10. 5–6: οἱ δ' Ὀξύβιοι νομίζοντες ἀπαραίτητον αὐτοῖς εἶναι τὴν εἰς τοὺς πρεσβευτὰς ἀμαρτίαν, *παραλόγω* τινὶ χρησάμενοι *θυμῷ* καὶ λαβόντες *ὄρμηγν παραστατικὴν*, πρὶν ἢ τοὺς Δεκίητας αὐτοῖς συμμίξαι, περὶ τετρακισχιλίους ἀθροισθέντες ὤρμησαν ἐπὶ τοὺς πολεμίους. ὁ δὲ Κόιντος ἰδὼν τὴν ἔφοδον καὶ τὸ θράσος τῶν βαρβάρων τὴν μὲν *ἀπόνοιαν αὐτῶν* κατεπλάγη, θεωρῶν δὲ *μηδενὶ λόγῳ* ταύτην χρωμένους τοὺς ἐχθροὺς εὐθαρσῆς ἦν, ἅτε τριβὴν ἐν πράγμασιν ἔχων καὶ τῇ φύσει διαφερόντως *ἀγχίνους* ὑπάρχων

⁶¹³ Pol. III 85. 7–10; IX 6. 2.

hogy egyrészt nem verte magát költségekbe, másrészt tartózkodott számos különféle gyönyörtől, és így ráadásul testi erőre és egészségre is szert tett, ami egész élete folyamán viszonzást és sok gyönyört nyújtott neki a mindennapi gyönyörökről való lemondásért cserében.”⁶¹⁴ Az itt megjelenő szemlélet egybecseng Panaitiosz egy töredékével: „a táplálkozásnak és a test ápolásának az egészség és az erő megőrzését kell szolgálnia, nem az élvezetet”.⁶¹⁵ Akárcsak Panaitiosz, Polübiosz is úgy gondolja e szövegrész szerint, hogy az élvezetek nem rosszak, csak éppen megvan a megfelelő idejük és helyük az életben: ennek betartása hozzátartozik a mértékletesség erényéhez.⁶¹⁶ A korai Sztoa mértékletesség-fogalmának viszont kevésbé felel meg az ebben a szakaszban megjelenő gondolat: az egészség, a testi erő ugyanis a korai Sztoa szerint közömbös, nem jelent értéket, a gyönyörök pedig vagy közömbösek vagy rosszak, a mértékletesség pedig mindennek a tudását jelenti. Platón és Arisztotelész tanításával nem ellentétesek az itt leírtak, de a párhuzam velük gyengébb, mint a panaitioszi tanítással.

A tizedik könyvben Scipio Africanus visszautasítja a katonái által neki zsákmányolt rendkívüli szépségű lányt, és nem másért, mint hogy az ilyen jellegű szórakozások ártalmára vannak a testi és szellemi képességeknek, márpedig egy hadvezérnek ezekre nagy szüksége van. Így bizonyosságot tett önuralmáról és mértékletességéről (*ἐγκράτεια* és *μετριότης*)⁶¹⁷ és így nagy helyeslésre talált az alárendeltjeinél. Ugyanitt kiderül az is, hogy Polübiosznak egyébként nincs kifogása az érzéki élvezettel szemben, ha megfelelő időben történik.⁶¹⁸ A mértékletesség tehát nem azt jelenti, hogy közömbösnek vagy rossznak tartjuk az élvezeteket, mint a korai Sztoa, nem is csupán a megfelelő mértékről vagy a túlzás kerüléséről olvasunk, mint Platónnál vagy Arisztotelésznél, hanem itt azt érti Polübiosz ez alatt az erény alatt, hogy képesek vagyunk arra, hogy a megfelelő időben adjunk teret az élvezeteknek. Ugyanígy hangsúlyozza Panaitiosz is a mértékletességgel

⁶¹⁴ Pol. XXXI 28. 12–13: τὴν δὲ σωφροσύνην περιποιήσατο δαπανήσας μὲν οὐδέν, πολλῶν δὲ καὶ ποικίλων ἡδονῶν ἀποσχόμενος προσεκέρδανε τὴν σωματικὴν ὑγίαιαν καὶ τὴν εὐεξίαν, ἥτις αὐτῷ παρ’ ὄλον τὸν βίον παρεπομένη πολλὰς ἡδονὰς καὶ καλὰς ἀμοιβὰς ἀπέδωκεν ἀνθ’ ὧν πρότερον ἀπέσχετο τῶν προχείρων ἡδονῶν.

⁶¹⁵ Cic. *off.* I 30, 105–6 (ALESSE frg. 81): lásd fenn idézve.

⁶¹⁶ Cic. *off.* I 40, 142: lásd idézve a *πρέπον*-ról szóló fejezetben.

⁶¹⁷ Pol. X 19. 7: δι’ ὧν καὶ τὰ τῆς ἐγκρατείας καὶ τὰ τῆς μετριότητος ἐμφαίνων μεγάλην ἀποδοχὴν ἐνεργάζετο τοῖς ὑποταττομένοις.

⁶¹⁸ Pol. X 19. 4–5: ὁ δὲ καταπλαγεὶς καὶ θαυμάσας τὸ κάλλος, ἰδιώτης μὲν ὧν οὐδεμίαν ἡδίων ἂν ἔφη δέξασθαι ταύτης τῆς δωρεᾶς, στρατηγὸς δ’ ὑπάρχων οὐδ’ ὅποιαν ἤττον, ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, τοῦτ’ αἰνιπτόμενος διὰ τῆς ἀποφάσεως, διότι κατὰ μὲν τὰς ἀναπαύσεις ἐνίοτε καὶ ῥαθυμίας ἐν τῷ ζῆν ἡδίστας τοῖς νέοις ἀπολαύσεις τὰ τοιαῦτα παρέχεται καὶ διατριβάς, ἐν δὲ τοῖς τοῦ πράττειν καιροῖς μέγιστα γίνεται καὶ κατὰ σῶμα καὶ κατὰ ψυχὴν ἐμπόδια τοῖς χρωμένοις.

kapcsolatban a cselekvés megfelelő időpontjának (*εὐκαιρία*) fontosságát.⁶¹⁹ Azt a nézetet is vallja Polübiosz, hogy más illik a hadvezérhez és más a magánemberhez: ez rokonítható Panaitiosznak az ember második (illetve a harmadik és a negyedik) személyiségéről (*persona/πρόσωπον*) vallott felfogásával, miszerint különböző embereknek különbözők lehetnek a kötelességeik jellemüknek, társadalmi helyzetüknek, rangjuknak megfelelően. (Livius XXIII. könyvének 50. fejezetében szerepel ugyanez a történet. Polübiosz verziójától eltérően viszont itt nem mértékletessége miatt utasítja vissza Scipio a nőt, hogy ti. személyéhez nem illenek az ilyen szórakozás, illetve az idő nem alkalmas a szórakozásra, hanem azért, hogy nagylelkű gesztust tegyen a lány vőlegényének, és így barátokat szerezzen Rómának. Tehát a polübioszi mértékletesség-fogalom, illetve annak sajátosságai nem kerültek át Livius szövegébe, Livius máshogy értelmezte Scipio tettét.)

A harmincegyedik könyvben olvasható, hogy „(Scipio Aemilianusnak) az erényre irányuló első buzgó törekvése (*ὄρμη καὶ ζῆλος τῶν καλῶν*) az volt, hogy a mértékletesség (*σωφροσύνη*) hírére jusson⁶²⁰ ... (abban az időben, amikor) egyesek a fiúk szerelmének, mások örömlányoknak, számosan pedig a zenés szórakozásoknak és az ivászatoknak, valamint az ezekkel kapcsolatos fényűzésnek adták át magukat... (és) ezekben a dolgokban olyan méreteket öltött a fegyelmezetlenség (*ἀκρασία*) az ifjak közt... Scipio azonban az ellenkező életmódra törekedett, ellenállt összes vágyának, és minden tekintetben következetessé és összehangolttá (*ὁμολογούμενον*)⁶²¹ tette életét, így a következő öt évben tetteinek rendezettsége (*εὐταξία*) és mértékletessége (*σωφροσύνη*) miatt hírnévre tett szert.”⁶²² Ebben a szövegrészben Scipio mértékletessége nem a vágyai mérséklését jelenti, hanem hogy ellenállt nekik teljesen, ami a sztoikusok szerinti eszménynek felel meg. A *ὁμολογούμενον* kifejezés ugyancsak a sztoikus⁶²³ és a panaitioszi⁶²⁴ életcél, az ideális államférfi legfontosabb vonását idézi fel: a *λόγος*

⁶¹⁹ Cic. *off.* I 40, 142: lásd idézve a *πρέπον*-ról szóló fejezetben.

⁶²⁰ Az itt megjelenő sztoikus fogalmakra (*ὄρμη καὶ ζῆλος τῶν καλῶν*) Walbank is reflektál, bár jelentőségéről azt mondja, hogy nem szabad túlbecsülni.

⁶²¹ tkp. a természettel/logosszal összhangban állóvá – ezek sztoikus fogalmak, ahogyan azt Walbank is elismeri a helyhez írt kommentárjában.

⁶²² Pol. XXXI 25. 2; 4–5, 8: πρώτη δέ τις ἐνέπεσεν ὄρμη καὶ ζῆλος τῶν καλῶν τὸ τὴν ἐπὶ σωφροσύνη δόξαν ἀναλαβεῖν ... οἱ μὲν γὰρ εἰς ἐρωμένους τῶν νέων, οἱ δ' εἰς ἐταίρας ἐξεκέχυντο, πολλοὶ δ' εἰς ἀκροάματα καὶ πότους καὶ τὴν ἐν τούτοις πολυτέλειαν... καὶ τηλικαύτη τις ἐνεπεπτώκει περὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ἔργων ἀκρασία τοῖς νέοις ὥστε ... πλὴν ὃ γε Σκιπίων ὀρμήσας ἐπὶ τὴν ἐναντίαν ἀγωγὴν τοῦ βίου καὶ πάσαις ταῖς ἐπιθυμίαις ἀντιπαξάμενος καὶ κατὰ πάντα τρόπον ὁμολογούμενον καὶ σύμφωνον ἑαυτὸν κατασκευάσας κατὰ τὸν βίον ἐν ἴσως πέντε τοῖς πρώτοις ἔτεσι πάνδημον ἐποίησατο τὴν ἐπ' εὐταξία καὶ σωφροσύνη δόξαν

⁶²³ pl. Stob. 2. 7. 6a.

⁶²⁴ Cic. *off.* I 20, 66–67 (ALESSE frg. 71, VAN STRAATEN frg. 106).

követésének köszönhető következetes magatartást, mely nem változik a sorsfordulatokkal együtt. Az *εὐταξία* eszményének – azaz hogy tetteink és szavaink számára megfelelő helyet, időpontot és alkalmat kell választanunk – összekötése a *σωφροσύνη*-vel ugyancsak Panaitiosz felfogásával rokon.⁶²⁵

d) Mértéktartás a jó- és balsorsban a szerencse forgandósága miatt

A „visszafogottság”, mértéktartás a szerencse áldásai (és csapásai) közt jellemző mindazokra a személyekre, akiket Polübiosz elismert mint jó politikusokat, vezetőket. Ilyen személyiség pl. Scipio Africanus, Titus Flamininus, Aemilius Paulus, II. Philipposz vagy Scipio Aemilianus. A következő szövegrészekben a szerencsejavaknak a szerencse forgandósága miatti megbízhatatlanságának és múlandóságának, valamint ebből következő kevésre becslésének hangsúlyos megfogalmazása leginkább a panaitioszi álláspontnak feleltethető meg, más irányzatban ez nem kap ekkora hangsúlyt. Panaitiosz ráadásul ugyancsak a szerencse áldásai közt mutatott mértéktartása miatt dicséri az említettek közül Scipio Aemilianust⁶²⁶ és talán II. Philipposzt⁶²⁷ is.

A harmincyolcadik könyvben Karthágó elfoglalásakor a pun vezér, Hasdrubal, aki korábban mindenféle tárgyalást visszautasított Scipio Aemilianusszal, és azt hangoztatta, hogy a legdicsőbb halotti máglyát számára hazája lángoló romjai jelentik, kiszökött az ostromlott városból és könnyörgőként fordult Scipiohoz. Erre a római vezér így szólt a körülötte állókhoz: „Nézzétek emberek, a szerencse micsoda példát szolgáltat az ostoba (*ἀλογίστους*) emberekről... Ki az, aki ezt látva ne értené meg, hogy sohasem szabad fennhéjázóan (*ὑπερήφανον*) beszélnünk vagy cselekednünk, mivel csak emberek vagyunk.”⁶²⁸ Scipio Aemilianus azonban a legszemléletesebben az ezt követő híres fejezetben lesz a szerencse forgandóságának és ebből következően a mérséklet, kímélet szükségességének a megfogalmazója. Az égő Karthágót látva ugyanis könnyekre fakadt és

⁶²⁵ Cic. *off.* I 40, 142: lásd idézve a *πρέπον*-ról szóló fejezetben.

⁶²⁶ Cic. *off.* I 26, 90 (ALESSE frg. 124, VAN STRAATEN frg. 12): lásd idézve a Panaitiosz életét és tanítását bemutató fejezetben.

⁶²⁷ Cic. *off.* I 26, 90: lásd idézve a *μεγαλοψυχία*-ról szóló fejezetben.

⁶²⁸ Pol. XXXVIII 20. 1; 3: Ὁρᾶτ' ἔφη " τὴν τύχην, ὃ ἄνδρες, ὡς ἀγαθὴ παραδειγματίζειν ἐστὶ τοὺς ἀλογίστους τῶν ἀνθρώπων... ἃ τίς οὐκ ἂν ὑπὸ τὴν ὄψιν θεασάμενος ἐν νῶ λάβοι διότι δεῖ μηδέποτε λέγειν μηδὲ πράττειν μηδὲν ὑπερήφανον ἄνθρωπον ὄντα;

nyíltan megsiratta az ellenséget.⁶²⁹ Majd arra gondolt, hogy miként az embereknek, úgy a városoknak, népeknek és birodalmaknak is szükségszerűen fordul rosszra a sorsa.⁶³⁰ Ezután az Iliász sorait szavalta, melyekkel a saját hazáját is fenyegető végzetre utalt. Mindezzel kivívta Polübiosz elismerését: „a legnagyobb sikerek és az ellenségeinket sújtó csapások idején a saját helyzetünkre és az ellentétes sorslehetőségre gondolni, és egyáltalán a siker csúcán a szerencse forgandóságát tartani szem előtt: ez a nagy és kiváló embert jellemzi, röviden azt, aki méltó rá, hogy emléke fennmaradjon.”⁶³¹

A huszonkilencedik könyvben Polübiosz az előzőkhez hasonló gondolatokat ad Aemilius Paulus szájába is. Ő ugyanis a püdnai győzelme után a megkötözött Perszeuszra mutatva arra hívja fel a figyelmet, hogy „ne kérkedjenek alaptalanul, amikor sikeresek, ne tegyenek semmi gögös vagy jóvátehetetlen dolgot senkivel, és soha ne bízzanak a jó szerencsájük állandóságában.”⁶³² A tizennyolcadik könyvben Flamininus a Künoszkephalai-i győzelem után, hogy Philipposz megkímélését megértesse a szövetségeseikkel, a háborúban tanúsítandó helyes magatartásról beszél: „a derék férfiaknak harc közben erélyeseknek és rettenthetetlennek kell lenniük, ha alul maradnak, nemesnek és büszkének, ha pedig győznek, mértékletesnek, szelídnek és emberségesnek.”⁶³³ Itt bár nincs szó a szerencse áldásainak múlandóságáról, de egyébként a jelenet és a mondanivaló hasonlít az előzőkhöz. Az első könyvben Polübiosz elmeséli M. Atilius Regulus – az antik szerzők többségénél legendás – történetét. Más történetírókkal szemben ő mellőzi azokat a csodás vagy kitalált elemeket, melyekkel az annalisták próbálták a rómaiak afrikai vereségét kisebbíteni. Regulus ugyanis 256-ban partra szállt Afrikában, és egy ütközetben megverte a karthágói hadsereget. A békekötés során azonban kérlelhetetlenül, elbizakodottan viselkedett, ezért kiújultak a hadműveletek, melyek a rómaiak teljes vereségével végződtek. Polübiosz számára Regulus esetének legfőbb tanulsága, hogy nem

⁶²⁹ Pol. XXXVIII 22. 1: Ὁ δὲ Σκιπίων πόλιν ὀρῶν τότε ἄρδην τελευτῶσαν ἐς πανωλεθρίαν ἐσχάτην, λέγεται μὲν δακρῦσαι καὶ φανερὸς γενέσθαι κλαίων ὑπὲρ πολεμίων.
A jelenet értelmezéséhez vö. ASTIN (1967, 289ff).

⁶³⁰ Pol. XXXVIII 22. 2: συνιδῶν ὅτι καὶ πόλεις καὶ ἔθνη καὶ ἀρχὰς ἀπάσας δεῖ μεταβαλεῖν ὥσπερ ἄνθρωπος δαίμονα

⁶³¹ Pol XXXVIII 21. 3: τὸ γὰρ ἐν τοῖς μεγίστοις κατορθώμασι καὶ ταῖς τῶν ἐχθρῶν συμφοραῖς ἔννοιαν λαμβάνειν τῶν οἰκείων πραγμάτων καὶ τῆς ἐναντίας περιστάσεως καὶ καθόλου πρόχειρον ἔχειν ἐν ταῖς ἐπιτυχίαις τὴν τῆς τύχης ἐπισφάλειαν ἀνδρός ἐστὶ μέγαλου καὶ τελείου καὶ συλλήβδην ἀξίου μνήμης.

⁶³² Pol. XXIX 20: μήτε μεγαλαυχεῖν ἐπὶ τοῖς κατορθώμασι παρὰ τὸ δέον μήτε βουλευέσθαι μηδὲν ὑπερήφανον μηδ' ἀνήκεστον περὶ μηδενός, μήτε καθόλου πιστεύειν μηδέποτε ταῖς παρούσαις εὐτυχίαις.

⁶³³ Pol. XVIII 37. 7: πολεμοῦντας γὰρ δεῖ τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας βαρεῖς εἶναι καὶ θυμικούς, ἡττωμένους δὲ γενναίους καὶ μεγαλόφρονας, νικῶντάς γε μὴν μετρίουσ καὶ πραεῖς καὶ φιλανθρώπους.

szabad bízunk a szerencse állandóságában, és ezért nem szabad szerencsés helyzetben könyörtelennek lenni a legyőzöttekkel szemben.⁶³⁴

A korszak minden jelentős hadvezére nagy győzelme után ahelyett, hogy a diadalmámornak adná át magát, a szerencse forgandóságára és az emiatt követendő mérsékletre, szelídségre, kíméletre figyelmeztet: ez fontos mondandója Polübiosznak. Aki képes így gondolkodni és viselkedni, azt tartja Polübiosz „nagy és kiváló embernek.” Ez a szemlélet megfigyelhető a *μεγαλοψυχία*-t tárgyaló fejezetben idézett polübioszi szakaszokban is.⁶³⁵ Ugyanis a *μεγαλοψυχία* erényének is egyik lényeges sajátossága mind Panaitiosz, mind Polübiosz szerint a külső javaknak a szerencse forgandósága miatti kevésre becsülése, valamint a mérséklet és a legyőzött ellenséggel szembeni kímélet.

3. Összegzés

Az elemzett szövegrészek azt példázzák, hogy azokon a helyeken, ahol Polübiosz valamivel többet elárul az érzelmekkel kapcsolatban, és nem csak pusztán meglétüket állapítja meg egy-egy történelmi szereplőnél, felfogása leginkább a sztoikus vagy a panaitioszi nézetekkel hozható párhuzamba. Az érzelmek túlon túl negatív megítélését nem nehéz feladat polübioszi passzusokkal igazolni, és ugyanennyire árulkodó az is, hogy soha nem hiányolja Polübiosz, hogy valaki a helyes mértéktől elmaradna érzelmeiben, és nem is dicséri az érzelmeket. A legtöbbször teljességgel elítéli az érzelmeket, nem pedig csak túlzott voltukat kárhoztatja. Ennyiben a sztoikusokhoz hasonlóan, Platónól és Arisztotelésztől eltérően gondolkodik az érzelmek megjelenítése során, akárcsak abban a tekintetben, hogy az érzelmek meglétét csaknem mindig azonosnak tekinti az értelmetlen cselekvéssel. Ugyanígy a Sztoa felfogásával rokon, hogy egyes szövegrészekben az érzelmeket azonosnak veszi egy helytelen ítélettel (illetve az ítélet közvetlen következményének tartja őket), továbbá néhány helyen vétkeknek tekinti az érzelmeket, melyeket helyes érveléssel, a gondolkodás megváltoztatásával szüntethetünk meg.

⁶³⁴ Pol. I 35. 2–3: καὶ γὰρ τὸ διαπιστεῖν τῇ τύχῃ, καὶ μάλιστα κατὰ τὰς εὐπραγίας, ἐναργέστατον ἐφάνη παῖσιν τότε διὰ τῶν Μάρκου συμπτωμάτων· ὁ γὰρ μικρῶ πρότερον οὐ διδοὺς ἔλεον οὐδὲ συγγνώμην τοῖς πταίοουσιν παρὰ πόδας αὐτὸς ἦγετο δεησόμενος τούτων περὶ τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας.

⁶³⁵ valamint a tizenötödik könyvből fent idézett szakaszban, ahol arról számol be Polübiosz, hogy Scipio Africanus nem állt bosszút az elfogott pun követeken.

Az érzelmek leírása során több helyen alkalmazott fogalmak (*ὁρμή, καθῆκον, ὁμολογούμενον*) a sztoikus vagy a panaitioszi gondolkodás tipikus kifejezései. A mértékletesség összekötése az *εὐκαιρία/εὐταξία*-val vagy a közösség érdekének hangsúlyozásával, akárcsak az érzelmek feletti kontroll összekapcsolása a *μεγαλοψυχία*-val a panaitioszi gondolkodással teszi rokonná Polübiosz leírását, miként az a nézet is, hogy a szerencse áldásai vagy csapásai között – a szerencsejavak esetlegessége miatt – a mértéktartás, az érzelmek korlátozása a helyes magatartás. Ezenkívül mindkettő megkövetelik a vezető szerepet betöltő embertől, hogy emelkedjen felül érzelmein, hogy képes legyen a közösség érdekében nagy tettek végrehajtására.

Összegezve annyit állapíthatunk meg, hogy az érzelmek megjelenítése Polübiosznál sokkal kevésbé feleltethető meg a platóni, arisztotelészi vagy az epikuroszi nézeteknek (az ilyen helyek száma csekély), mint a sztoikus és a panaitioszi filozófia idevágó gondolatainak.

VIII. ÖSSZEGZÉS

1. Panaitiosz filozófiájának rekonstruálása

Panaitiosz filozófiájának rekonstruálása, értelmezése az egyik lényeges eredménye a dolgozatnak. Etikai újításainak négy alappillérét különböztettem meg: a külső javak bevonását a valódi javak közé, az egységes, racionális lélek helyett két lelki képesség megkülönböztetését, az erények újradefiniálását és azt a nézetet, hogy az erkölcsi jó az érzékszervek számára is megnyilvánul. Ezeket a kérdésköröket a szakirodalom segítségével a források részletes tanulmányozásával fejtettem ki. A Panaitiosz tanítását tárgyaló fejezetben egyrészt bemutattam ezeknek a nézeteknek az egymással való összefüggését, másrészt pedig részletesebben fejtettem ki Panaitiosz lélektani újítását és a külső javakra vonatkozó nézeteit. Az *Imperium iustum* fejezetben elsősorban az igazságosság fogalmának felrajzolására, az igazságosság és *μεγαλοψυχία* összefüggéseinek tisztázására, végül az erkölcsi jó és a valódi haszon egybeesésének bemutatására került sor. A *μεγαλοψυχία*-t tárgyaló fejezetben elsősorban ennek az erénynek a lényegét, valamint a külső javakhoz, az érzelmekhez és az igazságossághoz való viszonyát mutattam be. A *πρέπον* vizsgálatának szentelt fejezetben a *καλόν*-nak és a *πρέπον*-nak az összefüggését, a *σωφροσύνη* tartalmát, az ember négy *πρόσωπον*/*persona*-járól szóló gondolatokat, valamint az *εὐταξία*-val és az *εὐκαιρία*-val kapcsolatos nézeteket rekonstruáltam. Itt tárgyalom még azt az (ehhez a gondolatkörhöz tartozó) tanítást is, miszerint az emberek véleményét figyelembe kell vennünk az önismerethez és az erény megvalósításához, valamint a nagy tettek végrehajtásához. Végül az utolsó fejezetben az érzelmek megítélését, a velük szembeni helyes magatartást mutatom be, eközben a panaitioszi nézeteket más filozófusok és filozófiai iskolák tanításával vetem össze.

2. Polübiosz művére vonatkozó megállapítások

A Panaitiosz és a Polübiosz életét és műveik keletkezését bemutató fejezetek a két

szerzőre vonatkozó testimóniumok vizsgálata révén arra az eredményre jutottak, hogy már a 140-es években feltételezhetőek a Polübiosz és Panaitiosz közötti eszmecserék. Ennek az évtizednek a közepén Panaitiosz már ismert filozófus, aki már minden bizonnyal kidolgozta a Sztoát megújító gondolatait, és talán már a fő művét írta. Polübiosz pedig már jóllehet az ötvenes éveiben van, művén azonban még több mint két évtizedig dolgozik, így bőven van lehetősége, hogy új gondolatokkal gazdagítsa azt. A Polübiosz filozófiai műveltségét ismertető fejezet arra az eredményre jut, hogy a történetíró ismerte Platón, az Akadémia és néhány peripatetikus filozófus tanítását legalább néhány kérdéskörben, a sztoikus etika nézetei, fogalmai pedig rendszeresen megjelennek a műben. Ez kellőképpen bizonyítja filozófiai érdeklődését, legalábbis a politika, a gyakorlati etika területén, tehát éppen ott, ahol Panaitiosz munkássága is folyt. Ezeknek a bevezető jellegű fejezeteknek az a konklúziója, hogy a kettejük életútjáról és Polübiosz filozófiához való viszonyáról szerzett ismereteink lehetségesnek, sőt valószínűnek mutatják, hogy a történetíró etikai–politikai gondolkodására hatást gyakorolt a rhodoszi filozófus.

Az *Imperium iustum* című fejezetben először is azt bizonyítottam, hogy a Római Birodalom igazságosságát igazoló elméletet joggal tulajdonítjuk Panaitiosznak. A fejezet második felében pedig az nyer igazolást, hogy Polübiosz hasonlóképpen gondolkodott a Római Birodalom igazságosságáról, mint Panaitiosz, mert – bár az egész teóriát összefüggően sehol nem fejt ki – megjelenik az elmélet valamennyi lényeges eleme. *Először* is kimutatható a műből, hogy Polübiosz szerint létezik objektív és abszolút igazságosság: ezt maga a természet jelöli ki, és ez az igazságosság több helyen egybeesik a hasznossággal. Létezik tehát olyan haszon, mely mindenki számára az, amit viszont meg kell különböztetni a látszólagos haszontól. Ez a gondolat pedig a panaitioszi elmélet alapja, megfogalmazásának feltétele, mivel csak ennek elfogadása mellett lehetséges azt állítani, hogy az uralom, az alávetettség mindkét fél számára igazságos és hasznos lehet. Emellett párhuzamosság látható Polübiosz és Panaitiosz gondolkodásában a körülmények figyelembevételének tanítását és a lelki nagyságról vallott elképzeléseiket illetően is. *Másrészt* Polübiosz kiválóbbnak mondja Rómát a többi államnál törvényei, hagyományai, polgárainak erényei (elsősorban az igazságosság erénye) és katonai kvalitásai tekintetében. Így Rómára nézve teljesül a panaitioszi elmélet azon tétele, hogy akkor igazságos az alávetettség, hogyha a kiválóbbnak vannak a kevésbé kiválók alávetve. *Végül* igazolom azt is, hogy Polübiosz hasznosnak tartja az alattvalók számára, hogy a római uralom alatt élnek a béke, a rend, a nyugalom, a gazdasági előnyök miatt, de az igazságosság érvényesülése és a polgárok erkölcsi emelkedése miatt is. Így érvényesül a műben a panaitioszi elmélet

másik legfontosabb eleme, mely szerint az igazságos uralom az alávetettek hasznát is szolgálja, mert azokat jobbra, igazságosabbá teszi. Mindezek alapján kijelenthetjük, hogy Polübiosz a panaitioszi teóriának megfelelően gondolkodott Róma és a függésbe került államok viszonyáról.

A polübioszi *μεγαλοψυχία*-fogalom vizsgálata először is azt állapította meg, hogy a szó sokkal gyakrabban fordul elő, és sokkal összetettebb jelentéstartalommal bír ennél a történetírónál, mint az őt megelőző nem-filozófiai irodalomban. Ezt követően megállapítást nyert, hogy Polübiosz nemcsak úgy használja a fogalmat, mint a korábbi köznyelv, hanem a filozófiai nyelvhasználat egészére jellemző értelemben is: a nem-filozófus írók közül ugyanis először nála jelent a szó mérsékletet a jó- és balsorsban. Azoknak a passzusoknak vizsgálatából, melyekben a *μεγαλοψυχία* összetettebb fogalomnak tűnik, azt sikerült igazolni, hogy a *μεγαλοψυχία* polübioszi koncepciója legközelebb Panaitiosz felfogásához áll. Először is abban különbözik az arisztotelészi és a korai sztoikus *μεγαλοψυχία*-fogalomtól, hogy Polübiosznál a *μεγαλοψυχία* a közösség javára végrehajtott nagy tettekben nyilvánul meg. Ezután lényeges eleme az indulatoknak, érzelmeknek az értelem alá rendelése és az ebből következő mérséklet és a legyőzött ellenséggel szembeni kímélet, szelídség. Továbbá hogy az elismerés vagy tekintély (*τιμή*) nem célja, sőt azt a *μεγαλόψυχος* kevésbe veszi (mint általában a szerencsejavadat), de mégis megkapja a közösségtől, így pedig hasznot is jelent az erény. Végül pedig a külső javakat azért veszi kevésbe a *μεγαλόψυχος*, mert azok (a szerencse forgandósága miatt) mulékonyak, megbízhatatlanok (nem azért mert értéktelenek vagy jelentéktelenek). Mindezeknek az elemeknek a megléte pedig a panaitioszi *μεγαλοψυχία*-fogalomhoz teszi hasonlóvá a polübioszit.

Megállapítható, hogy párhuzam van Panaitiosznak a *πρέπον*-nal kapcsolatos nézetei és Polübiosz művében olvasható több leírás között. *Először is* Polübiosz gyakran bemutatja az erényes vagy vétkes cselekvésnek az emberekre gyakorolt hatását: kihangsúlyozza, hogy ez a hatás jelentős hasznot hozhat vagy kárt okozhat. *Másodszor* a polübioszi mértékletesség fogalmában sok hasonlóságot fedezhetünk fel a panaitioszi koncepcióval. A mértékletesség Polübiosznál is az egyéniség összhangjában, rendezettségében nyilvánul meg, aminek feltétele, hogy figyelembe vegyük egyéni adottságainkat, körülményeinket (az alkalmas időpontra és helyre, illetve sorrendre is tekintettel kell lennünk), társadalmi pozícióinkat; az erény megvalósulása esetén pedig kiváltja az emberek tetszését. *Harmadszor:* Panaitiosz alapvető gondolata, hogy az erény az

érzékszervek számára is megnyilvánul. Számos helyen láthatjuk Polübiosznál is, hogy a *πρέπον* fogalma az erkölcsi jó külső megjelenését jelenti, és a két fogalom szorosan összetartozik. *Negyedszer* Polübiosznál a *πρέπον* mellett, hogy az erkölcsi jóval egybeesik, több helyen a hasznossággal is egybevághat: így összeköti a két fogalmat. Panaitiosz szerint ez a haszon egyrészt az lehet, hogy meg tudjuk valósítani az erényt (az emberek „visszajelzése” segít ebben), másrészt elismerésre, tekintélyre teszünk szert (ami elsősorban a vezető szerep elnyeréséhez, megtartásához szükséges). Polübiosznál az erényből származó haszonnak mindkét formája megjelenik. Mindezek alapján kijelenthető, hogy a *πρέπον* koncepciója hasonló Polübiosznál és Panaitiosznál.

Az érzelmek megjelenítése Polübiosznál című fejezetben elemzett szövegrészek azt példázzák, hogy azokon a helyeken, ahol Polübiosz valamivel többet elárul az érzelmekkel kapcsolatban, és nem csak pusztán meglétüket állapítja meg egy-egy történelmi szereplőnél, felfogása leginkább a sztoikus vagy a panaitioszi nézetekkel hozható párhuzamba. Először azt igazoltam polübioszi részletekkel, hogy az érzelmek csaknem mindig nagyon negatív megítélést kapnak. Ugyancsak az érzelmek helytelenítését mutatja az is, hogy soha nem hiányolja Polübiosz, hogy valaki a helyes mértéktől elmaradna érzelmeiben, és nem is dicséri az érzelmeket. A legtöbbször teljességgel elítéli az érzelmeket, nem pedig csak túlzott voltukat kárhoztatja. Ennyiben a sztoikusokhoz hasonlóan, Platónnál és Arisztotelésztől eltérően gondolkodik az érzelmek megjelenítése során, akárcsak abban a tekintetben, hogy az érzelmek meglétét csaknem mindig azonosnak tekinti az értelmetlen cselekvéssel (Platónnál és Arisztotelésznél az érzelmektől, indulatoktól motivált cselekvés nem feltétlenül ellentétes az értelmes cselekvéssel). Ugyanígy a Sztoa felfogásával rokon, hogy egyes szövegrészekben az érzelmeket azonosnak veszi egy helytelen ítélettel (illetve az ítélet közvetlen következményének tartja őket), továbbá néhány helyen vétkeknek tekinti az érzelmeket, melyeket helyes érveléssel, a gondolkodás megváltoztatásával szüntethetünk meg. Az érzelmek leírása során több helyen alkalmazott fogalmak (*ὀρμή*, *καθήκον*, *ὀμολογούμενον*) a sztoikus vagy a panaitioszi gondolkodás tipikus kifejezései. A mértékletesség összekötése az *εὐκαιρία/εὐταξία*-val vagy a közösség érdekének hangsúlyozásával, valamint az érzelmek feletti kontroll összekapcsolása a *μεγαλοψυχία*-val a panaitioszi gondolkodással teszi rokonná Polübiosz leírását, akárcsak az a nézet, hogy a szerencse áldásai vagy csapásai között – a szerencsejavarok esetlegessége miatt – a mértékletesség, az érzelmek korlátozása a helyes magatartás. Összegezve annyit állapíthatunk meg, hogy az érzelmek megjelenítése Polübiosznál sokkal

kevésbé feleltethető meg a platóni, arisztotelészi vagy az epikuroszi nézeteknek (az ilyen helyek száma csekély), mint a sztoikus és a panaitioszi filozófia idevágó gondolatainak.

Mindent egybevetve azt állapíthatjuk meg, hogy hasonlóan gondolkodott Panaitiosz és Polübiosz a Római birodalom igazságosságát, a *μεγαλοψυχία* erényének tartalmát, azaz az emberi nagyság jelentését illetően, valamint a *σωφροσύνη* tartalmára, és részben az érzelmek megítélésére vonatkozóan is. Ezenkívül mind a ketten úgy gondolták, hogy az erkölcsi jó megnyilvánul a külső szemlélő számára, és kiváltja az emberek elismerését, továbbá hogy a helyes magatartás függ attól, hogy ki és milyen körülmények között cselekszik, valamint hogy a szerencsejavak múlandóságuk, megbízhatatlanságuk miatt kevésre becsülendők.

Azáltal, hogy kimutattuk, hogy panaitioszi gondolatok vannak jelen Polübiosznál, módosultak, bővültek a történetíró gondolkodásáról, szemléletmódjáról való ismereteink. Így Polübiosz művének értelmezésekor mindig számolnunk kell az esetleges panaitioszi hatással.

IX. IRODALOMJEGYZÉK

1. Források

- Aeschines: *Orationes* (hrsg. von M. R. Dilts) Leipzig 1997 (Bibliotheca Teubneriana)
- Aristotle: *Nicomachean Ethics* (ed. by I. Bywater) Clarendon Press 1993 (Oxford Classical Text)
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und kommentiert von F. Dirlmeier (Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung. Band 6. hrsg. von H. Flashar) Akademie Verlag Berlin 1991.
- Aristotle: *Politics* (ed. by D. Ross) Clarendon Press 1957 (Oxford Classical Text)
- Arisztotelész: *Nikomakhoszi Ethika* (fordította Szabó Miklós, a szöveget gondozta és a jegyzeteket írta Simon Endre) Magyar Helikon 1971.
- Cicero, M. Tullius: *Academicorum reliquiae cum Lucullo* (hrsg. von O. Plasberg) Leipzig 1922 (Bibliotheca Teubneriana)
- Cicero, M. Tullius: *De finibus bonorum et malorum libri V* (hrsg. von C. Moreschini) Stuttgart, Leipzig 2005 (Bibliotheca Teubneriana)
- Cicero, M. Tullius: *De officiis* (ed. by M. Winterbottom) Clarendon Press 1994 (Oxford Classical Text)
- Cicero, M. Tullius: *De re publica* (hrsg. von K. Ziegler) Stuttgart, 1969⁷ (Bibliotheca Teubneriana)
- Cicero, M. Tullius: *De Re Publica, De Legibus, Cato Maior de Senectute, Laelius de Amicitia* (ed. by J. G. F. Powell) Clarendon Press 2006 (Oxford Classical Text)
- Cicero, M. Tullius: *Epistulae. vol. 1: Epistulae Ad Familiares* (ed. by W. S. Watt) Clarendon Press 1982² (Oxford Classical Text)
- Cicero, M. Tullius: *Rhetorica. vol. 1. Libros de Oratore Tres* (ed. by A. S. Wilkins) Clarendon Press 1993 (Oxford Classical Text)
- Cicero, M. Tullius: *Rhetorica. vol. 2: Brutus, Orator, De Optimo Genere Oratorum, Partitiones Oratoriae, Topica* (ed. by A. S. Wilkins) Clarendon Press 1993 (Oxford Classical Text)

- Cicero, M. Tullius: *Tusculanae disputationes* (hrsg. von M. Pohlenz) Stuttgart 1918 (Bibliotheca Teubneriana)
- Demosthenes: *Orationes*. vols. 1–4 (ed. by M. R. Dilts) Clarendon Press 2002–2009 (Oxford Classical Text)
- Diogenes Laertius: *Vitae philosophorum libri*. vols. 1–3 (hrsg. von M. Marcovich und H. Gärtner) Stuttgart, Leipzig 1999–2002 (Bibliotheca Teubneriana)
- Isocrates: *Orationes*. vols. 1–2 (hrsg. G. E. Benseler) Leipzig 1868–9 (Bibliotheca Teubneriana)
- Livy: *Ab urbe condita*. vols. 1–6 (ed. by R. S. Conway, C. F. Walters, A. H. McDonald, P. G. Walsh, R. M. Ogilvy) Clarendon Press 1965–1999 (Oxford Classical Text)
- Lucian: *Opera*. vols. 1–2 (ed. by M. D. Macleod) Clarendon Press 1972–1975 (Oxford Classical Text)
- Lysias: *Orationes cum Fragmentis* (ed. by Chr. Carey) Clarendon Press 2007² (Oxford Classical Text)
- Panaetii Rhodii fragmenta*. Collegit tertioque edidit M. VAN STRAATEN, Philosophia Antiqua 5, Leiden Brill 1946.
- Panezio di Rodi. Testimonianze*. Edizione, traduzione e commento a cura di F. ALESSE. Bibliopolis 1997.
- Pausanias: *Graeciae descriptiones*. vols. 1–3 (hrsg. von M. H. Rocha-Pereira) Leipzig 1989–1990: 2. verb. Aufl. (Bibliotheca Teubneriana)
- Plato: *Opera*. vols. 1–4 (ed. by J. Burnet) Clarendon Press 1993 (Oxford Classical Text)
- Plutarchus: *Moralia*. vols. 1–6 (hrsg. von W. R. Paton, M. Pohlenz, H. Wegehaupt, W. Nachstädt, W. Sieveking, J. Titchener, K. Hubert, H. Drexler, R. Westman, K. Ziegler) Leipzig 1929–1993 (Bibliotheca Teubneriana)
- Plutarchus: *Vitae parallelae*. vols. 1–4 (hrsg. von H. Gärtner, C. Lindskog, K. Ziegler) Leipzig 1993–2002 (Bibliotheca Teubneriana)
- Polybius: *Historiae*. vols. 1–5 (hrsg. von L. Dindorff und T. Büttner-Wobst) Leipzig 1889–1905 (Bibliotheca Teubneriana)
- Stoicorum veterum fragmenta* 1–4 (hrsg. von H. Arnim) Leipzig 1903–1924 (Bibliotheca Teubneriana)
- Strabo: *Geographica*. vols. 1–9. (hrsg. von S. Radt) Vandenhoeck & Ruprecht Verlag Göttingen 2002–2009.

Thucydides: *Historiae*. vols. 1–2 (ed. by H. S. Jones and J. E. Powell) Clarendon Press 1993 (Oxford Classical Text)

Xenophon: *Opera Omnia*. vols. 1–3 (ed. by E. C. Marchant) Clarendon Press 1993 (Oxford Classical Text)

2. Szakirodalom

AALDERS, G. J. D.: *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum*. Adolf M. Hakkert Publisher Amsterdam 1968.

ABEL K.: Die kulturelle Mission des Panaitios. *Antike und Abendland* 17 (1971) 119–143.

ALESSE, F.: *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*. Bibliopolis 1994.

ANNAS, J.: *Hellenistic Philosophy of Mind*. University of California Press 1992.

ASTIN, A. E.: *Scipio Aemilianus*. Oxford Clarendon Press 1967.

BENGTSON, H.: *Das Imperium Romanum in griechischer Sicht*. in: uő: *Kleine Schriften zur Alten Geschichte*. München 1974. 549–567 (= *Gymnasium* 71 (1964): 150–166)

BOTERMANN, H.: Ciceros Gedanken zum „gerechten Krieg“ in *de officiis* 1, 34–40. *Archiv für Kulturgeschichte* 69 (1987) 1–29.

BRENNAN, T.: *Stoic Moral Psychology*. in: *The Cambridge Companion to the Stoics* (ed. by B. Inwood) Cambridge University Press 2003. 257–294.

BRENNAN, T.: *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*. Clarendon Press Oxford 2005.

BRUNT, P. A.: *Laus Imperii*. in: *Roman Imperialism: Readings and Sources* (ed. by C. B. Champion) Oxford 2004. 163–185.

CAPELLE, W.: Griechische Ethik und römischer Imperialismus. *Klio* 25 (1932) 86–113.

CHAMPION, C. B.: Cultural Politics in Polybius's Histories. *Hellenistic Culture and Society* 61. Berkeley, University of California Press 2004.

DEININGER, J.: *Besprechung von: G. A. Lehmann, Untersuchungen zur historischen Glaubwürdigkeit des Polybios*. in: Polybios (hrsg. von K. Stiewe und N. Holzberg) Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982. WdF 347. 429–438.

- DEROW, P. S.: Polybios, Rome and the East. *Journal of Roman Studies* 69 (1979) 1–15.
- DREXLER, H.: Die moralische Geschichtsauffassung der Römer. *Gymnasium* 61 (1954) 168–190.
- DYCK, A. R.: The Plan of Panaetius' Περὶ τοῦ καθήκοντος. *American Journal of Philology* 100 (1979) 408–416.
- DYCK, A.: On Panaetius' Conception of μεγαλοψυχία. *Museum Helveticum* 38 (1981) 153–161.
- DYCK, A. R.: *A Commentary on Cicero, De officiis*. Univ. of Michigan Pr. Ann Arbor 1999.
- ECKSTEIN, A. M.: Polybios, Syracuse, and the Politics of Accomodation. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 26 (1985) 265–282.
- ECKSTEIN, A. M.: *Moral Vision in the Histories of Polybios*. University of California Press. Berkeley and Los Angeles 1995.
- ECKSTEIN, A. M.: *Physis and Nomos: Polybios, the Romans, and Cato the Elder*. in: *Hellenistic Constructs. Essays in culture, history and historiography* (ed. by P. Cartledge et al.) Berkeley 1997. 175–198.
- EISEN, K. F.: *Polybiosinterpretationen. Beobachtungen zu Prinzipien griechischer und römischer Historiographie bei Polybios*. Heidelberg 1966.
- ENGBERG–PEDERSEN, T.: *Discovering the good: oikeiōsis and kathēkonta in Stoic ethics*. in: *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics* (ed. by M. Schofield and G. Striker) Cambridge University Press 1986. 145–183.
- ERBSE, H.: *Zur Entstehung des Polybianischen Geschichtswerkes*. in: *Polybios* (hrsg. von K. Stiewe und N. Holzberg) *Wege der Forschung*. Band 347. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982. 162–185.
- ERBSE, H.: *Polybios–Interpretationen*. in: *Polybios* (hrsg. von K. Stiewe und N. Holzberg) *Wege der Forschung*. Band 347. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982. 332–368.
- ERSKINE, A.: *The Justification of the Roman Empire*. in: *ὄ: The Hellenistic Stoa. Political Thought and Action*. London Duckworth 1990. 181–210.
- FERRARY, J.–L.: *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique*. École Française de Rome. Palais Farnése 1988.

- FREDE, M.: *The Stoic doctrine of the affections of the soul*. in: *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics* (ed. by M. Schofield and G. Striker) Cambridge University Press 1986. 93–110.
- VON FRITZ, K.: *The theory of the mixed constitution in antiquity: a critical analysis of Polybius' political ideas*. New York Columbia University Press 1954.
- GÄRTNER, H. A.: Cicero und Panaitios. Beobachtungen zu Ciceros *De officiis*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch–historische Klasse. Carl Winter Univeritätsverlag Heidelberg 1974.
- GÄRTNER, H. A.: Polybios und Panaitios. *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 7 (1981) 97–112.
- GAUTHIER, R. A.: *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*. Paris. Librairie Philosophique J. Vrin 1951.
- GELZER, M.: Rezension: Fritz, Kurt von: *The theory of the mixed constitution in antiquity. A critical analysis of Polybius' political ideas* (1954). *Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft*. Band 28 (1956) 81–88.
- GRUEN, E. S.: *The Hellenistic World and the Coming of Rome I–II*. Berkeley University of California Press 1984.
- HAFFTER, H.: Neuere Arbeiten zum Problem der Humanitas. *Philologus* 100 (1956) 287–304.
- HAHM, D. E.: *Polybius' applied political theory*. in: *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum* (ed. by A. Laks and M. Schofield) Cambridge 1995. 7–47
- HAHM, D. E.: *Kings and constitutions: Hellenistic theories*. in: *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (ed. by C. Rowe and M. Schofield). Cambridge 2000. 457–476.
- HAHM, D. E.: *From Platonism to Pragmatism*. in: *Eudaimonia and well-being: ancient and modern conceptions* (ed. by R. A. Shiner and L. J. Jost) Kelowna, B.C. Academic Printing and Publishing, *Apeiron* V. 35. no. 4. 2003. 103–123.
- HARDIE, W. F. R.: „Magnanimity” in Aristotle's Ethics. *Phronesis* 23 (1978) 63–79.

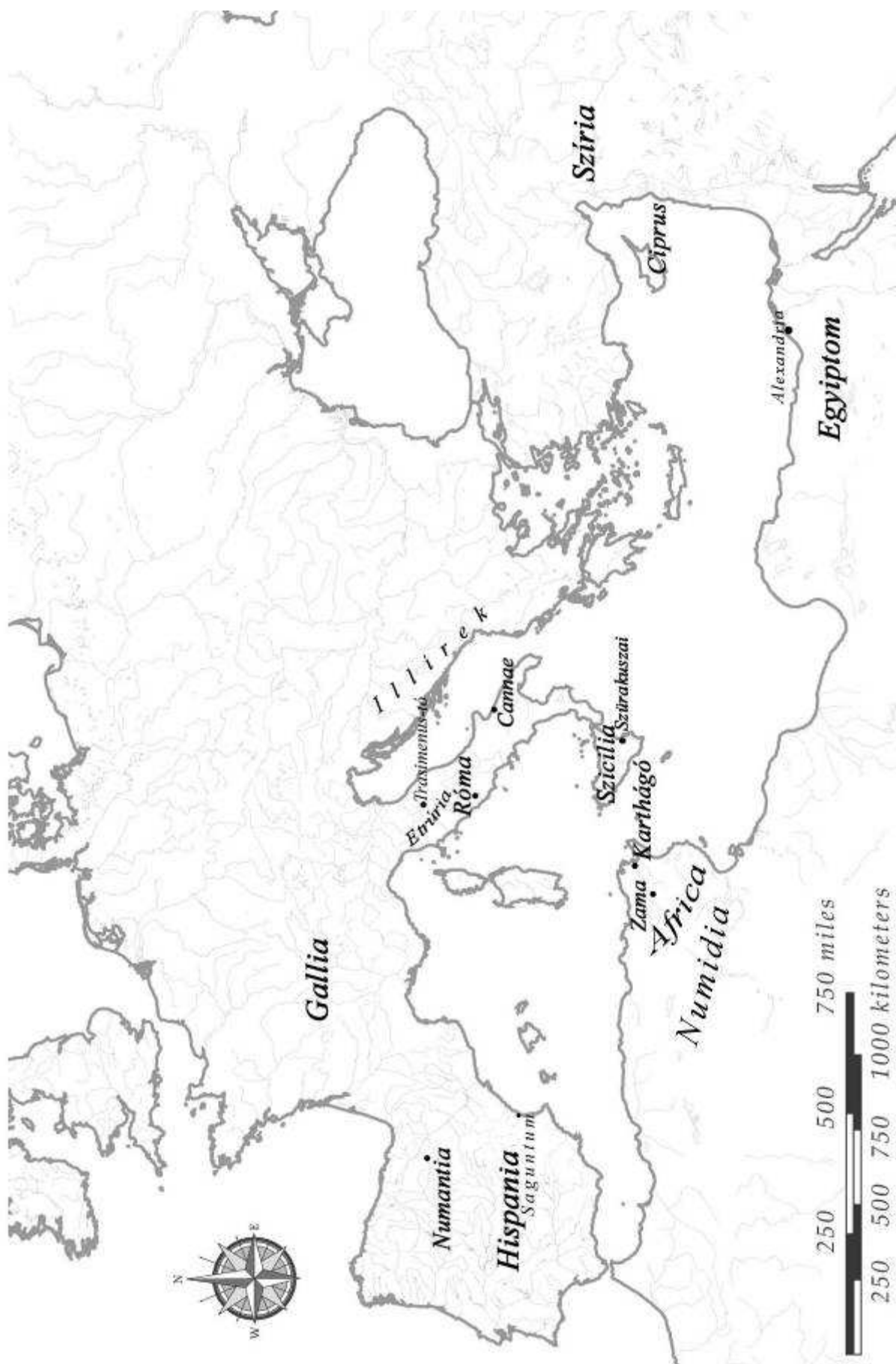
- HEINZE, R.: *Ciceros „Staat“ als politische Tendenzschrift*. in: Das Staatsdenken der Römer (hrsg. von R. Klein) WdF 46. Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1966.
- HIRZEL, R.: *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften I–III*. Leipzig 1877–1883.
- INWOOD, B.: Stoic ethics. in: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (eds.: Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., Schofield, M.) Cambridge University Press 1999. 675–738.
- IRWIN, T. H.: *Stoic and Aristotelian conceptions of happiness*. in: *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics* (ed. by M. Schofield and G. Striker.) Cambridge University Press 1986. 205–244.
- JOHANN, H.–T.: *Gerechtigkeit und Nutzen. Studien zur ciceronischen und hellenistischen Naturrechts- und Staatslehre*. Hedelberg 1981.
- KERFERD, G. B.: Thrasymachus and Justice: a Reply. *Phronesis* 9 (1964) 12–16.
- KERFERD, G. B.: *The sophistic movement*. Cambridge University Press 1981.
- KIRK, G. S. – RAVEN, J. E. – SCHOFIELD, M.: *A preszókratikus filozófusok*. Atlantisz Kiadó Budapest. 2002.
- KNOCHE, U.: Magnitudo animi. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines römischen Wertgedankens. *Philologus, Supplementband XXVII*. Heft 3. Leipzig. Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1935.
- KNUUTTILA, S.: *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford University Press, 2004.
- KOSMAN, L. A.: *Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics*. in: *Essays on Aristotle's Ethics* (ed. by A. O. Rorty) Berkeley and Los Angeles. University of California Press 1981. 103–116.
- LEAR, J.: *Arist. Aristotle: the desire to understand*. Cambridge University Press 1998.
- LEFÈVRE, E.: Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre: vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch. *Historia. Einzelschriften* 150. Stuttgart 2001.
- MOMIGLIANO, A.: *Polibio, Posidonio e l'imperialismo romano*. in: Momigliano, A.: *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Tomo primo. Roma 1980 (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi 149) 89–101.
- MOORE, J. M.: *The manuscript tradition of Polybius*. Cambridge University Press, 1965.

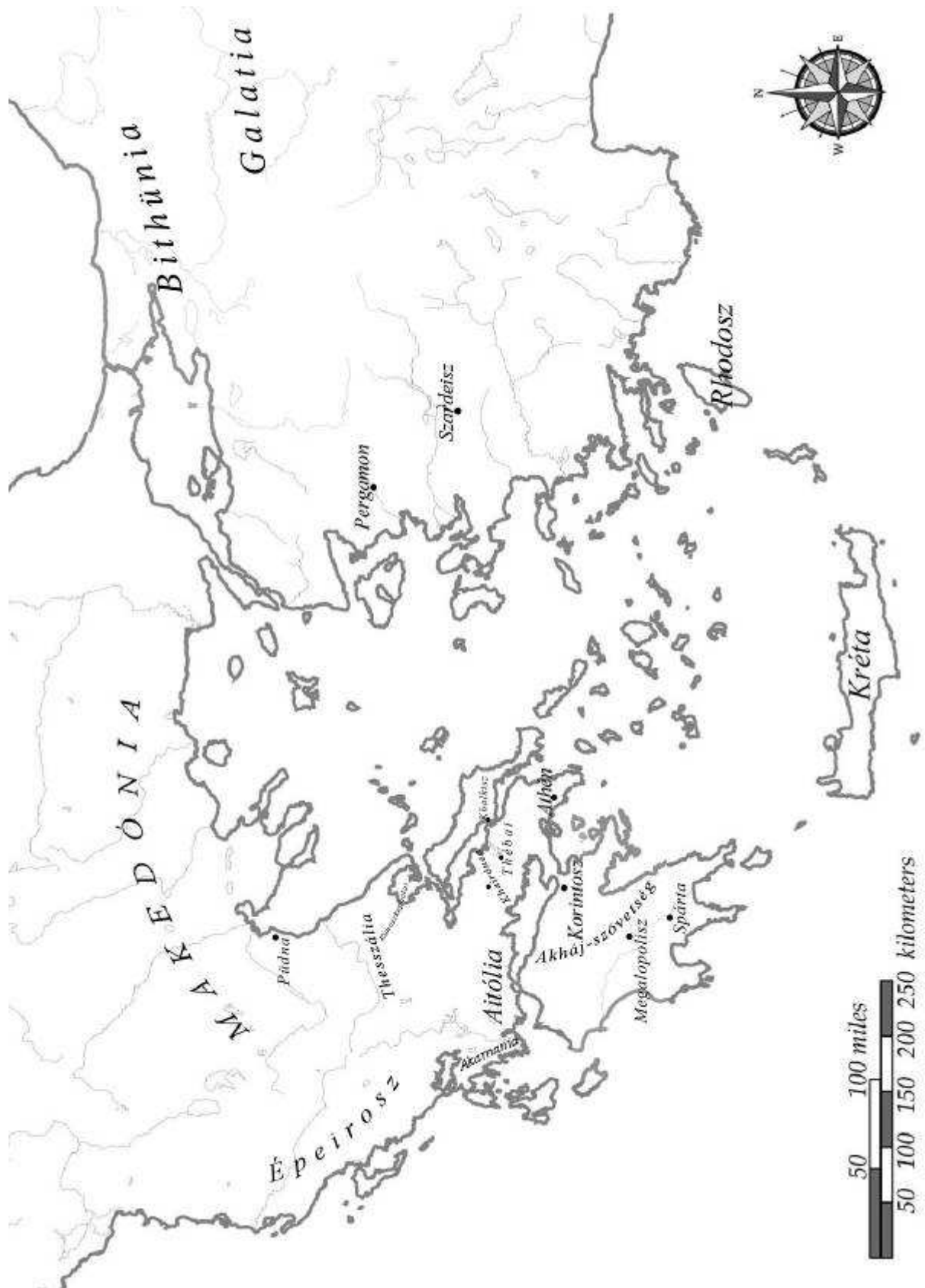
- MUSTI, D.: *Polibio negli studi dell'ultimo ventennio (1950–1970)*. ANRW Abt. I. Band 2 (1972) 1114–81.
- PETZOLD, K. E.: *Studien zur Methode des Polybios und zu ihrer historischen Auswertung*. Beck Verlag München 1969.
- PÉDECH, P.: *La méthode historique de Polybe*. Paris Les Belles Lettres 1964.
- PHILIPPSON, R.: Panaetiana. *Rheinisches Museum* 78 (1929) 337–360.
- POHLENZ, M.: *Antikes Führertum. Cicero De officiis und das Lebensideal des Panaitios*. Leipzig und Berlin. Verlag B. G. Teubner 1934.
- POHLENZ, M.: *Panaitios*. in: RE Bd. XVIII 2 (1949) 418–440.
- POHLENZ, M.: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1992⁷ (1. Aufl.: 1948)
- POLYBIOS–LEXIKON, Berlin–Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Band I–III, Berlin 1956–2002.
- REES, D. A.: *Magnanimity in the Eudemian and Nicomachean Ethics*. in: *Untersuchungen zur Eudemischen Ethics* (hrsg. von P. Moraux and D. Harlfinger) Berlin 1971. 231–243.
- RIES, T.: *Polybios zwischen Polis und Imperium: Studien zu einem Ursprung der gemischten Verfassung*. Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der philosophisch–historischen Fakultät der Ruprecht–Karl Universität Heidelberg 1975.
- ROVERI, A.: *Tyche bei Polybios*. in: *Polybios* (hrsg. von K. Stiewe und N. Holzberg) Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982. WdF 347. 297–326.
- SCALA, VON R.: *Die Studien des Polybios*. Verlag von W. Kohlhammer Stuttgart 1890.
- SCHÄFER, M.: Panaitios bei Cicero und Gellius. *Gymnasium* 62 (1955) 334–353.
- SCHMEKEL, A.: *Die Philosophie der mittleren Stoa*. Hildesheim 1892.
- SCHOFIELD, M.: *Social and political thought*. in: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (ed. by Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., Schofield, M.) Cambridge University Press 1999. 739–770.
- SCHOFIELD, M.: *Epicurean and Stoic political thought*. in: *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (ed. by C. Rowe and M. Schofield). Cambridge 2000. 435–457.
- SCHOFIELD, M.: *Stoic Ethics*. in: *The Cambridge Companion to the Stoics* (ed. by B. Inwood) Cambridge University Press 2003. 233–256.

- SEDLEY, D.: *The Stoic–Platonist Debate on kathekonta*. in: *Topics in Stoic Philosophy* (ed. by K. Ierodiakonou) Oxford University Press 1999. 128–152.
- SORABJI, R.: *Emotion and peace of mind: from Stoic agitation to Christian temptation*. Oxford University Press 2000.
- STEINMETZ, P.: *Die Stoa*. in: *Die Philosophie der Antike*. Band 4: Die hellenistische Philosophie. Basel 1984 (hrsg. von H. Flashar)
- STRASBURGER, H.: Der 'Scipionenkreis'. *Hermes* 94 (1966) 60–72.
- STRASBURGER, H.: Poseidonios on problems of the Roman Empire. *JRS* 55 (1965) 40–53.
- STRIKER, G.: *Greek ethics and moral theory*. in: *uó: Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge University Press 1996. 169–182
- STRIKER, G.: *Ataraxia: Happiness as tranquillity*. in: *uó: Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge University Press 1996. 183–195.
- STRIKER, G.: *Origins of the concept of natural law*. in: *uó: Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge University Press 1996. 209–220.
- STRIKER, G.: *Following nature: A study in Stoic ethics*. in: *uó: Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge University Press 1996. 221–280.
- STRIKER, G.: *The role of oikeiosis in Stoic Ethics*. in: *uó: Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge University Press 1996. 281–297.
- TESSITORE, A.: *Reading Aristotle's Ethics. Virtue, Rhetoric and Political Philosophy*. State University of New York Press 1996.
- VERBEKE, G.: *Happiness and Chance in Aristotle*. in: *Aristotle on Nature and Living Things: Philosophical and Historical Studies: presented to David Balme on his seventieth birthday* (ed. by A. Gotthelf) Pittsburgh, Pennsylvania and Bristol Classical Press 1985: 247–258.
- VIMERCATI, E.: *Il mediostoicismo di Panezio*. Milano 2004.
- VOLKMANN, H.: *Griechische Rhetorik oder römische Politik? Bemerkungen zum römischen „Imperialismus“*. in: *Das Staatsdenken der Römer* (hrsg. von R. Klein) WdF. 46. Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1966. 87–103.
- WALBANK, F. W.: Kurt von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity: A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas*. New York: Columbia University Press, 1954 – Review: *JRS* 45 (1955) 150–155.
- WALBANK, F. W.: *A Historical Commentary on Polybius I–III*. Oxford 1957–1979.

- WALBANK, F. W.: Political morality and the friends of Scipio. *Journal of Roman Studies* 55 (1965) 1–16.
- WALBANK, F. W.: *Polybius*. University of California Press 1972.
- WALBANK, F. W.: *Roman Declaration of War in the Third and Second Centuries*. in: uó: Selected Papers. Studies in Greek and Roman History and Historiography. Cambridge 1985. 101–106
- WALBANK, F. W.: *Polybios and Rome's Eastern Policy*. in: uó: Selected Papers. Studies in Greek and Roman History and Historiography. Cambridge 1985. 138–156.
- WALBANK, F. W.: *Polybius between Greece and Rome*. in: uó: Selected Papers. Studies in Greek and Roman History and Historiography. Cambridge 1985. 280–297.
- WERNER, R.: *Das Problem des Imperialismus und die römische Ostpolitik im zweiten Jahrhundert v. Chr.* in: ANRW I. 1. (1972) 501–563.
- ZELLER, E.: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. 3/1–2. Die nacharistotelische Philosophie. Olms Verlag Hildesheim, Zürich, New York 1990 (2. Nachdr. d. 5. Aufl., Leipzig 1923; 1. Aufl.: 1844–1852)
- ZIEGLER, K.: "*Polybios*", RE 21. 1952. 1440–1578

TÉRKÉP A SZÖVEGBEN SZEREPLŐ FONTOSABB FÖLDRAJZI NEVEKKEL





ÖSSZEFOGLALÓ

Dolgozatomban azt vizsgálom, hogy kimutatható-e párhuzam Panaitiosz, a sztoikus filozófia középső korszakában alkotó filozófus, és Róma világbirodalomra válását megíró megalopoliszi Polübiosz gondolkodásában etikai és politikai kérdésekben, fellelhető-e a Panaitiosz által megújított sztoikus filozófia gondolatai Polübiosz művében. A két szerző műveinek vizsgálatát megelőzően ismertetem életük legfontosabb epizódjait, a munkáik keletkezési idejére vonatkozó álláspontokat és Polübiosz filozófiai műveltségéről való ismereteinket. Ezek alapján lehetségesnek, sőt valószínűnek látszik, hogy a megalopoliszi történetíró etikai–politikai gondolkodására hatást gyakorolt a rhodoszi filozófus. Ezután az igazságos uralom kritériumait megfogalmazó, Cicero *De re publicá*jában olvasható elméletet vizsgálom. Először amellet hozok fel érveket, hogy ezt az elméletet Panaitiosznak kell tulajdonítanunk, majd azt igazolom, hogy Polübiosz az elméletet ismerte, és a Római Birodalom, valamint a meghódított államok viszonyára alkalmazta is. Eközben vázoló a panaitioszi igazságosság-fogalmat, és kimutatom, hogy Polübiosznál is megtalálhatók elemei. Ezt követően amellet érvelek, hogy Polübiosz művében a *μεγαλοψυχία* fogalma többször is előfordul olyan értelemben, ahogyan azt Panaitiosz használta, azaz hogy a két szerző hasonló nézeteket vallott az emberi nagyságról. Annak érdekében, hogy a különböző *μεγαλοψυχία*-konceptiók megkülönböztethetők legyenek egymástól, bemutatásra kerülnek a fogalom főbb megjelenési formái a kezdetektől a Kr. e. II. századig. A Polübiosz művében feltűnően sokszor (47 alkalommal) előforduló szó pontos jelentését az egyes helyeken a szöveggörnyezet segítségével állapítom meg. A következő fejezet először összegzi a *πρέπον* panaitioszi konceptióját, miszerint a *πρέπον* fogalma az erkölcsi jó külső megjelenését jelenti: az erény tetszést vált ki az emberekben, akik ennek következtében hasznunkra lesznek. Ehhez a fogalomhoz kapcsolódik még a mértékletesség erénye és az a nézet, hogy a helyes magatartás függ az ember egyéni adottságaitól, körülményeitől. Ezután ezeknek az elképzeléseknek a megjelenését szemléltetem Polübiosz művében. Az utolsó vizsgálat tárgya az érzelmek megjelenítése. A fejezet első részében Panaitiosznak és a II. században hatást gyakorló filozófiai irányzatoknak az érzelmekről adott tanítását tekintem át. A fejezet második részében érzelmeket megjelenítő polübioszi szövegrészeket vizsgálom meg, és a polübioszi ábrázolásmód egyes elemeit igyekszem megfeleltetni a megismert filozófiai elképzeléseknek. A fejezet arra az eredményre jut, hogy a történetíró felfogása leginkább a sztoikus vagy a panaitioszi nézetekkel hozható párhuzamba.

SUMMARY

In my dissertation I examine whether an analogy can be shown between the thinking of the Rhodian Panaetius, the path-breaker exponent of the middle period of Stoic philosophy and that of Polybius, who wrote about Rome's becoming the most powerful empire of the world, in ethical and political questions, i.e. whether the notions of the renewed stoic philosophy can be found in Polybius's work. Before studying the works of both authors, I highlight the most important events of their lives, the standpoints about the time of origin of their works, and our knowledge about Polybius's philosophical learning. Based on these statements, it looks probable that the Rhodian philosopher exerted influence on the ethical-political thinking of the historian of Megalopolis. Next I take up the theory formulating the criterions of just domination, which can be read in Cicero's *De re publica*. I first argue for ascribing this theory to Panaetius, thereafter I show that Polybius saw the relationship of Rome and the subject countries according to the conception of Panaetius. Meanwhile, I expound Panaitius's concept of justice, and demonstrate that the elements of it can be found in Polybius as well. Thereupon I prove that the notion of *μεγαλοψυχία* has many times the same meaning in Polybius's work as it was used by Panaetius, i.e. the two authors had similar views about human greatness. In order that the differences become visible between the distinct conceptions of *μεγαλοψυχία*, the main forms of the notion will be presented from the earliest times to the 2nd century BC. I define the exact meaning of the word occurring in Polybius's writing strikingly often (47 times) by the help of the context in each place. The next chapter first summarizes Panaetius's notion of *πρέπον*. According to it, *πρέπον* means the outer appearance of ethical good: virtue appeals to people, who will be to our advantage due to our virtues. To this notion belongs the virtue of temperance (in which the *πρέπον* will be chiefly manifest) and the view that right conduct depends on man's individual nature and circumstances. Subsequently, I set forth the appearance of these conceptions in Polybius's oeuvre. The subject of the last examination is the representation of emotions. In the first part of the chapter I review the teachings of Panaetius and those of the philosophical schools exerting influence in the 2nd century B.C. about emotions. In the second part of the chapter I study Polybius's passages picturing emotions, and try to compare the particular elements of the Polybian description to the presented philosophical notions. The result of the examination is that the conception of the historian can be best paralleled with the Panaetian or stoic notions.