

A közösségi életben való részvétel Epiktétosz filozófiájában¹

A filozófiai képzés Epiktétosz szerint három egymásra épülő témakörből vagy *toposz*ból áll.² Az első toposzban a tanítvány feladata annak begyakorlása zárt, iskolai környezetben, hogy figyelmét kizárólag azokra a tőle függő dolgokra irányítsa, amelyek a képzetek helyes kezelésével kapcsolatosak, és így az események belső feldolgozására irányulnak. A második toposz kezdetén a tanítvány elhagyja az iskolát és visszailleszkedik a közösségbe, ahol az új, belső mércéjének megfelelően kell helyt állnia. Epiktétosz felkészíti ugyan a tanítványt elméletben a praxis tényleges szituációival való bánásmódra és a tanítványnak ismerős is a környezet, hiszen születésétől fogva társas közegben élt, ám az újonnan megtanult teória birtokában most fog csak elkezdni tevékenykedni a mindennapi életben. Noha a külső elvárásokat a tőlünk függő dolgok belső mércéje váltotta fel már az első toposztól fogva, ennek elzárt környezetben és elképzelt helyzetekben könnyebb megfelelni, mint a valódi közösségben. Amint előrehaladást ért el azonban a második toposz szintjén a tanítvány, egy újabb nehézséggel szembesül, ugyanis a harmadik toposzban már holisztikus perspektívára kell váltania. A tanulmány célja egy új értelmezés bemutatása arra vonatkozólag, hogy Epiktétosz milyen fokozatokon keresztül képzelte el a közösségbe való kilépést attól a pillanattól kezdve, hogy a tanítvány befejezte az iskolai képzést. E célt úgy valósítom meg, hogy előbb tisztázom az epiktétoszi közösségfogalmat, majd új olvasatként megkísérlem felvázolni, hogy a közösségben való részvétel milyen módon értelmezhető Epiktétosznál.

Első lépésben (I) amellet érvelek, hogy Epiktétosz két közösségfogalmat használ. A közösség a második toposz szintjén a minket körülvevő emberek összességét jelöli a partikuláris városállamban (I.a). Epiktétosz a városállam közössége mellett a kozmikus közösség fogalmával is operál (I.b), amely azonban már a harmadik toposzhoz tartozik. Második lépésben (II) azt vizsgálom, hogy a közösségben való részvétel miként értelmezhető. Az egyik vizsgált lehetőség, hogy a közvetlen környezetünkben az életszerepeinknek megfelelően járunk el (II.a). A városállam közösségén belül többek között családí, baráti, szomszédí és polgártársi viszonyban van az ember másokkal, ami hozzá illő cselekedeteket implikál. A másik vizsgált lehetőség, hogy a filozófiával foglalkozó ember politikai pályát választhat (II.b), hiszen alapvető hozzá illő cselekedetei teljesítésén túl így tehetne legtöbbet a város közösségéért. A harmadik vizsgált lehetőség, hogy az ember magát a kozmikus közösség részének tekinti és ebben a *logosz* törvényeinek megfelelően

¹  Az Emberi Erőforrások Minisztériuma ÚNKP-16-3-IV kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának támogatásával készült.

² *Diss.* III. 2. 1–7.

cselekszik minden ember javára (II.c). Hipotézisem szerint az első lehetőség kötelező mindenki számára. A második típusú szerepvállalás lehetséges a városállam közösségében akkor, ha az ember elkerüli a vagyon, a rang és a hírnév csábítását. A harmadik lehetőség pedig annak számára lesz nyitott, aki már előrehaladást tett a bölcsességben.

I.

Epiktétosz iskolájában a tanítvány az első toposz tartalmát zárt, iskolai körülmények között sajátítja el belső, mentális gyakorlatok (*meleté*) révén. A mentális gyakorlatok célja a tőlünk függő (*eph' hémin*) és a nem tőlünk függő (*uk eph' hémin*) dolgok megkülönböztetése elképzelt helyzetekben. E gyakorlatok segítenek a törekvés (*orexisz*) és a háritás (*ekkliszisz*) hangolásában.³ Miután az első toposz mentális gyakorlataiban már sikereket ér el a tanítvány, kiléphet a közösségbe. A feladat az, hogy a közösségben is képes legyen megőrizni a belső mentális tartását és ezzel összhangban cselekedni a külső világban, ám ez nem könnyű feladat.

Most az iskolában hevesek vagyunk ugyan, pereg a nyelvünk, [...] de vonj csak bele bennünket ezeknek a dolgoknak a gyakorlati kezelésébe, és azt fogod látni, hogy szánalmas hajótörtek vagyunk. (*Diss.* II. 16. 20)

Felmerül a kérdés, hogy mik e cselekedetek kritériumai azon *túl*, hogy a képzeteteinket minden helyzetben helyesen kell kezelni. E kérdés megválaszolása érdekében vezeti be Epiktétosz a hozzánk illő cselekedet (*kathékon*) és az életszerep (*proszópon*) fogalmait.⁴ Ideális esetben folyamatosan tudatában van a tanítvány annak, hogy mire terjed ki a szabad választása és milyen személyközi viszonyából adódó életszerepében lett megszö-

3 Tőlünk függ a képzetek helyes kezelése (*khreszisz tón phantasiôn*), amely összefoglaló terminus mindazon mentális folyamatokra, amelyek terén megnyilvánulhat a szabad választás (*proaireszisz*) (*Diss.* I. 1). A képzetek helyes kezelése három területre (*toposz*) oszlik. Az első toposz tárgya a törekvés (*orexisz*) és háritás (*ekkliszisz*), a második toposzhoz a késztetés (*hormé*) és elutasítás (*aphormé*), míg a harmadikhoz a jóváhagyás (*szünkatatheszisz*) és az ítéletfelfüggesztés (*epokhé*) tartozik (*Diss.* I. 4. 11–12, III. 2. 1–7).

4 A *kathékon* fogalom *locus classicus*a a DL VII. 108 szöveghely (LS 59E): „hosszánk illő cselekedet, aminek megtételét az értelem diktálja”. Míg a *katorthóma* biztos és valós tudáson nyugszik, addig a *kathékon* olyan cselekedet, amelynek végrehajtása csak valószínűségi alapon igazolható (DL VII. 107–108). A *kathékon* a törekvő filozófus számára elérhető legmagasabb szint, egy középúton elhelyezkedő cselekedet, amelyet a bölcsesség felé igyekvő ember a legjobb tudása szerint tesz. A *katorthóma* ezzel szemben a teljesen érényes tett, amely ilyen módon csak a bölcs által véghezvihető, hiszen kizárólag a bölcs tökéletesen érényes (*Off.* I. 8). E tanulmányban a „hosszánk illő cselekedet” fordítást használom a *kathékon* fogalomra. A főszövegben említett, második toposzhoz tartozó másik fogalom, a *proszópon/persona* kifejtését lásd a II. fejezetben.

lítva, majd ennek fényében dönt az egyes helyzetekben az alapfogalmak figyelembevételével arról, hogy mi a hozzá illő cselekedet.⁵ E döntések keretét a közösség adja.

Az epiktétoszi közösségfogalom értelmezésére az *oikeiószi*-fogalomból kiindulva teszünk kísérletet. Az *oikeiószi* lényege Inwood és Donini megfogalmazásában az, hogy az élőlény sajátosan megfelelőnek, sajátjának, vagy magához közelinek érez valamit vagy valakit. Julia Annas szerint az *oikeiószi* kettős aspektusa abban áll, hogy természet *oikeion*ná, azaz sajátosan megfelelővé teszi az ember számára saját magát, vagy az egyik embert a másik számára.⁶ Az önmagunk megőrzésére irányuló aspektus elsősorban a korai sztoában domináns, míg a közösségi aspektus a késői sztoában fejlődik ki a maga teljességében. A két irányt Hieroklész egyesíti egy nagyon plasztikus képben, amely koncentrikus körökként írja le az embert és az őt körülvevő társadalmi rétegeket. Az első kör magát az egyént reprezentálja, a második a közvetlen, a harmadik a nagycsaládot, míg a negyedik a legtágabb családot jelenti. Az ötödik kört a környéken élők adják, a hatodikat a törzsben lévő emberek, a hetediket a város lakosai, a nyolcadikat a környező városok polgárai, míg a kilencediket az ország lakossága. A legszélesebb, tizedik kör a teljes emberiség.⁷ E ponton már világosan látható, hogy az *oikeiószi* miért alapvető kiindulása minden sztoikus közösségfogalom megértésének.

Epiktétosznál az *oikeiószi* egyéni és közösségi aspektusa is felbukkan. Az egyéni terület abban jelenik meg, miszerint az ember ahhoz vonzódik, amit a sajátjának érez.⁸ Az *oikeiószi* korai sztoikus értelmével egybevág a felfogás, miszerint az élőlény ahhoz a területhez vonzódik, amelyben önmagát véli felfedezni: ez előbb a test, majd a racionalitás megjelenése után normatív módon az értelem. Epiktétosznál a cél odáig eljutni, hogy az ember önmagát az értelmén alapuló szabad választásával (*proaireszisz*) azonosítsa.⁹ Epiktétosz számon tartja tehát az egyén szintjét is, ám kijelenti, hogy az ember nem független lény, hanem két közösségnek (*poleisz*) is a része: a szó szoros értelmében vett városállamnak (I.a) és a mindenség városállamának (I.b).

⁵ *Diss.* I. 2, II. 10, III. 3, III. 12. 13, IV. 12.

⁶ Inwood–Donini 1999, 677–682; Annas 1993, 262–276. Szó eredete: *oikeion*, amely az *oikeion* melléknévből és az *oikosz* főnévből ered, és olyan összefüggésben érthető, mint ami tartozik valakihez mint családtag vagy tulajdon (Pembroke 1971). Ellentette az idegen (*allotriion*) és elidegenedés (*allotriószi*). A fogalom magyar fordításai többek között: enyémítés, „hozzá tartozik” elmélet, sajátá tevés, sajátunknak elismerés, sajátosan megfelelő beállítódás. A tanulmányban az *oikeiószi* görög terminust fogom használni. Fő források az *oikeiószi*-elmülethez: DL VII 85–86; *Fin.* III. 16–21; *El. Eth.* I. 1, I.30–II. 3, III. 50–56, IV. 53–V.38, VI. 10–24, 50–52; LS 57B = *Ep.* CXXI. 6–15; *Stoic. Repugn.* 1038b. Lásd a fogalom tárgyalását: Pembroke 1971; Inwood 1985; Engberg-Pedersen 1986; Annas 1993, 159–179, 262–276.

⁷ LS 57G = *Sztobaios* 4.671,7–673,11.

⁸ Kulcsfontosságú szöveghely: *Diss. II.* 22. 19–20. Lásd még: *Diss.* I. 19. 11–15, II. 22, III. 1. 25–26. Vö. DL VII. 86.

⁹ *Diss.* I. 6. 14–22.

Mi vagy te? Ember. Ha független lényként tekintesz magadra, természet szerint való, hogy elélj öregeségedig, jómódú és egészséges légy. De ha emberként, egy nagyobb egész részeként tekintesz magadra, akkor emiatt a nagyobb miatt hol az a dolgod, hogy megbetegedj, hol az, hogy hajóútra indulj, hol az, hogy kockáztass, hol az, hogy kétségek gyötörjenek. És van, amikor meg az, hogy idő előtt meghalj. Akkor meg mit méltatlankodsz? Nem érted, hogy ahogy bizonyos esetekben a láb sem láb többé, te sem leszel ember? Hiszen mi az ember? A városközösség (*poleósz*) része. Először is annak, amelynek az istenek és az emberek a polgárai, azután a szó szoros értelmében vett városközösségnek. (*Diss.* II. 5. 25–26)

A mindenség közössége (I.b), a kozmosz az értelemmel összefüggésben jelenik meg szókratikus-cinikus hatásra a korai sztoa politikai filozófiájában.¹⁰ A szó szoros értelemben vett városközösség (I.a) a középső sztoikus Panaitiosz révén kerül a középpontba abból kiindulva, hogy nem bölcsek között élünk.¹¹ Seneca egyesíti a khrüszipposzi és panaitioszi elképzelést, amikor kijelenti, hogy az ember két közösség tagja: egyrészt annak a partikuláris városállamnak (*urbs*), amelybe beleszületik, másrészt pedig annak az igazi és valóban közös államnak (*civitas*), amely a korai sztoikus felfogásnak megfelelően magában foglalja az isteneket és az embereket. Mindkettőnek szolgálni kell.¹²

Epiktétosznál, ahogy az összes sztoikus filozófusnál, teljesen egyértelműen a mindenség városállama a valódi városállam. Ez a gondolat azonban oda vezette a legtöbb értelmezőt, így Schofieldet és Longot is, hogy a mindenség városállamát tulajdonítsák az *egyetlen* olyan városállamnak, amelyeket Epiktétosz elfogad.¹³ Úgy vélem, hogy bár ez az álláspont kiválóan megvilágítja az epiktétoszi képzés végpontját és normatív aspektusát, figyelmen kívül hagyja annak praktikus oldalát, nevezetesen a képzés tényleges menetét, amelynek egyik legfőbb jellemzője a fokozatosság. Tézisem szerint Epiktétosz a kozmikus perspektíva egységes nézőpontja helyett a senecai kettős megkülönböztetéssel él, ám többet is mond nála annyiban, hogy nem egyszerűen megemlíti a két közösség tényét, hanem kijelöli azok pontos szerepét és a hozzájuk tartozó feladatokat a tanítvány számára. Nézetem szerint a partikuláris városállam (I.a) a második, míg a mindenség városállama (I.b) a harmadik toposz területéhez tartozik.

10 A szókratész-cinikus kozmoszfelfogáshoz lásd: „Amikor Szókratészt megkérdezték, melyik város a hazája, így szokott volt válaszolni: a kozmosz a hazám.” (*Tusc.* V. 108). Diogenész pedig *kozmpolitész*ként jellemzi magát, akinek nem egy specifikus városállam, hanem a kozmosz a hazája (DL VI. 63). Értelem és korai sztoikus állampfogás összefüggése: Schofield 1991, Vogt 2008.

11 *Off.* I. 46. Robin Weiss úgy mutat rá a zénóni és a panaitioszi-cicerói állampfogás különbségére, hogy az előbbi valóban létezik, míg az utóbbi sosem fog létezni. Weiss meggyőző álláspontja szerint Cicero és Zénón nem két különböző államot írnak le, hanem egyszerűen kétféle perspektívából szemlélik ugyanazt (Weiss 2016, 225).

12 *Or. Sap.* IV. 1. A gondolat Marcus Aureliusnál is megtalálható: Marc. VI. 44. 6.

13 Schofield 1991, 91–93; Long 2002, 153–156.

A városállam közössége (1.a) abból az aspektusból ragadható meg Epiktétosz megfogalmazásában, hogy „a földön élünk, földies testben és földies társak közösségében.”¹⁴ E fogalomba Epiktétosz minden közösségi szintet beleért az egyén szintje és az állam között. Ebben a partikuláris közösségben élve egy mérlegbe kerül minden személyközi viszony, amikor egy adott helyzetben arról dönt a tanítvány, hogy mi lenne a hozzá illő cselekedet. A mérleg serpenyőjében az egyes szerepek ugyanolyan súllyal esnek latba, nincs tehát egy előre felállított prioritás, mint például az antikvitásban széles körben bevett állampolgári kötelességek elsőbbsége. Bizonyíték erre a *Beszélgetések* II. 14. 8. szöveghelye, ahol a filozófiai képzés eredményének kontextusában egyenrangú felsorolásban olvashatók a különböző szerepek, amelyek a természet adta és szerzett viszonyokból erednek: „fiúként, apaként, testvérként, polgárként, férfiként, nőként, szomszédként, munkatársként, előljáróként és beosztottként.” A második toposz kizárólagosan a városállam lokális közösségére vonatkozik tehát, amelyet az alábbi szöveghely támaszt alá.

A második a hozzánk illő cselekedetekkel (*kathékón*) foglalkozó toposz. Nem szabad érzéketlennek (*apathész*) lennem, akár egy szobor, hanem mind természetadta, mind szerzett viszonyaimat kell megőriznem istenfélő emberként, fiúként, apaként, polgárként. (*Diss.* III. 2. 4)¹⁵

Annas úgy artikulálja a közösségbe történő kilépés problémáját az *Beszélgetések* II. 10. szöveghelye alapján, hogy Epiktétosz tanítványainak *egyből* kétféle életszerepben kell helytállniuk. Az egyik szerep az emberi mivolttal kapcsolatos univerzális feladat, azaz a képzetek helyes kezelése. A másik szerep a partikuláris közösségbe ágyazottságból fakad, amelyben a társas viszonyokból adódó életszerepeknek kell megfelelni.¹⁶ Annasnak igaza van abban, hogy a két szerep úgy hozható egy síkra, ha a helyi közösségben való tevékenység is az univerzális értelemre alapozódik. De ha ez utóbbira tökéletesen képes volna a tanítvány már az első toposz után, akkor mi szükség lenne további lépésekre? Mi értelme lenne a *kathékónra* irányuló második toposznak, ha már az első toposz alapján lehetséges volna a *katorthóma* végrehajtására? Epiktétosz az annasi értelmezéssel ellentétben nem azt várja el az első toposz szintjén a tanítványoktól, hogy az értelmüket tökéletesen használják, hiszen akkor további lépésekre nem volna szükség. Az értelemre irányultság és a kozmikus perspektíva mint végső szemléletmód elméleti tudása már az első toposz megalapozásától jelen van elvárásként, azonban Epiktétosz tisztában van vele, hogy a megvalósítás lépcsőfokról lépcsőfokra történik, így pusztán gyakorlottságot vár el a képzetek kezelése területén az első toposz szintjén, amelyet megőrizni és fejleszteni

¹⁴ *Diss.* I. 1. 9. Lásd még *Diss.* I. 9. 3.

¹⁵ Steiger Kornél fordítását annyiban módosítottam, hogy a kötelességek szót a hozzánk illő cselekedetekkel helyettesítettem az egységes terminológia érdekében.

¹⁶ Annas 2007, 140–152.

kell a második toposz szintjére lépve. Mindhárom toposz gyakorlásához természetesen az értelem használata szükséges,¹⁷ de az értelem használatának második toposzban kívánatos szintjét az annasi értelmezés felülértékeli. Érvényes erre is az az epiktétoszi figyelmeztetés, amely különböző formában elhangzik: nem szabad a harmadik toposzhoz tartozó tartalmakkal túl korán foglalkozni.¹⁸ Epiktétosz tanítványa a második toposz során eléri, hogy megfelelő gyakorlatra tegyen szert a partikuláris városállamon belül a hozzá illő feladatok azonosításában és teljesítésében. A tanítvány feladata azonban nem áll meg ezen a ponton, hanem a fent említett hieroklészi köröknek megfelelően tágítja a perspektíváját az emberiség legszélesebb köre felé, míg eléri a mindenség közösségének (I. b) szintjét a harmadik toposzban, ahol már a valóságban is felmerülhet az univerzális értelemmel való legnagyobb összhang követelménye. A harmadik toposz ugyanis az előrehaladottakat és a harmadik toposz végére érve, a természettel összhangba kerülés sztoikus célját megvalósító bölcséket foglalja magában.¹⁹

A harmadik toposz azokra vonatkozik, akik már előrehaladást tettek. (*Diss.* III. 2. 5)

Hol van tehát az előrehaladás? Ha valamelyikőtök elfordul a külső dolgoktól, és saját szabad választása felé fordul, ezen dolgozik és ezt tökéletesíti úgy, hogy az végül összhangba kerül a természettel, emelkedett, szabad, akadályozhatatlan lesz, semmi sem béklyózza le, megbízhatóvá válik és önbecsüléssel rendelkezik. (*Diss.* I. 4. 18)

A mindenség városállamának (1.b) fő funkciójaként Epiktétosz a racionális-kozmi-kus perspektívát jelöli meg. A mindenség városállamát racionális lények, tehát istenek és emberek lakják. Az emberek különböznek ugyan az istenektől halandó mivoltukban, ám megegyeznek abban, hogy értelmük révén egyenrangúan elsődleges részei a mindenségnek (*pantón*) vagy a kozmosznak.²⁰ A bevett értelmezések ezt az epiktétoszi álláspontot és magát az epiktétoszi emberfogalmat is normatív előírásként fogják fel, ám véleményem szerint a toposzok fokozatosságát figyelembe véve a harmadik toposz

17 A hozzánk illő cselekedetek elhanyagolásakor az általános emberi értelem rombolódik le (*Diss.* II. 4. 1–7). Reydams-Schils kiválóan érvel amellett, hogy a második toposz szintjét két ponton is szükséges az értelem használata. Egyrészt az adott életszerep felismerésében, másrészt pedig annak megállapításában, hogy milyen hozzánk illő cselekedetek adódnak ezekből a személyközi viszonyokból (Reydams-Schils 2002, 231).

18 *Diss.* II. 17. 29–40, III. 2. 5–7.

19 Természettel való összhang mint *telosz* kifejtéséhez lásd 23. lábjegyzet. Lényeges tisztázni, hogy a sztoikus alaptanításnak megfelelően egyetlen *koszmosz* létezik Epiktétosz szerint is (*Diss.* III. 24. 10–12), amelyen belül mindenség városállama magában foglalja a partikuláris városállam közösségét, de ezek mégis különböző fokozatokat képviselnek. Nem két élesen elkülönülő városközösségről van tehát szó, hanem a közösség két fokozatáról és így két fogalmáról. Gill is elismeri az epiktétoszi kettős állampolgárság értelmezést, azonban más hangsúlyokkal (Gill 2000, 611).

20 *Diss.* II. 5. 13, II. 10. 1–3, III. 24. 11, III. 25–27.

végére ezek deskriptív valósággá vagy legalábbis annak megközelítésévé válhatnak. Epiktétosz tanítványa a filozófiai képzés utolsó lépcsőjénél már igenis közel kerül ahhoz, hogy döntései és tettei valódi indoklását és bizonyosságát elnyerje. A harmadik toposz elsősorban ugyanis az addig elért eredmények megszilárdítására vonatkozik, nem pedig egy *teljességgel* új szemléletmód kialakítására.²¹ Szemléletváltás helyett a szemléletmód kitágulását jelenti a második toposzról a harmadik toposzra váltás, amennyiben holisztikussá válik a perspektíva. A mindenség perspektívája tehát nem gyökeres szakítást jelent az előző szemléletmóddal, hanem azt integrálva egy magasabb perspektívát kínál.²² A harmadik toposz szintjén a tanítvány egyre inkább valódi megértéssel lehet a mindenség közösségét irányító törvény, azaz az értelem iránt. Ennek eredményeképp jut el oda, hogy világpolgárrá válik, azaz eléri a *teloszt*, a teljes értelmet, amely nem más, mint a mindenség közösségével, tehát a természettel összhangban álló élet.²³

II.

A két közösségfogalom elkülönítése után azt vizsgálom, hogy a közösségben való részvétel miként értelmezhető: a közvetlen környezetünkben az életszerepeinknek megfelelően való viselkedésként (II.a), a filozófiával foglalkozó ember kötelező politikai szerepvállalásaként (II.b) vagy esetleg az egész emberiség javára irányuló tevékenységként (II.c).

Az első vizsgálandó aspektus a közösségi szerepvállalás terén az életszerepeinknek való viselkedés a közvetlen környezetünkben (II.a). Epiktétosz második toposzában, amikor a tanítvány kilép a közösségbe, személyközi viszonyok (*szkhezisz*) sokasága között találja magát. Noha a tanítványok az iskolai képzést megelőzően, egészen születésüktől fogva tagjai voltak a közösségnek, ez két okból sem ad sok fogódzót számukra

21 *Diss.* III. 2. 5–6.

22 Fontos kitétel, amelynek kihangsúlyozására Bene László hívta fel a figyelmemet – amelyet ezúton is köszönök –, hogy a hieroklészi körökkel egyre bővülő perspektíva nem jelenti a *self*kozmosz méretűre tágulását a harmadik toposz végére. Epiktétosznál az énem mindvégig megmarad ugyanannak, pusztán a figyelmem irányul az egyre nagyobb köröket átfogó perspektívára.

23 *Diss.* I. 9. 4–6. A hieroklészi körök mindegyikét figyelembe veszi Epiktétosz: *Diss.* II. 10. A sztoikus *telosz* mint a természettel való harmónia megfogalmazása: DL VII. 87. A jó definíciója szerint egyetértés és konzisztencia (*homologia*) (*Fin.* III. 17. 20–2 = LS 59D). Megérteni a természetet és egyetérteni azzal, amit a természet akar, ebben rejlik a harmónia. Vö. *Diss.* I. 12. 15: „[a] képzés éppen annak a megtanulását jelenti, hogy minden egyes dolgot úgy akarjak, ahogy az végbe szokott menni.” Vö. *Diss.* I. 6. 18–22, I. 17. 13; *Fin.* III. 21. A tanítványt a harmadik toposz szintjén, a cél kapujában tudja csak magát alávetni a mindenség kormányzásának (*Diss.* I. 12. 7), amelyben akár az is benne foglaltatik, hogy a számára kiszabott rosszat teljesen közömbösen, a nagy egész részeként fogja fel (*Diss.* I. 25. 13, II. 5. 24–26; *Ench.* 8). Cselekedeteinek a harmadik toposz szintjén valódi és biztos alapokon nyugvó magyarázatát tudja nyújtani, *kathékon* helyett makulátlan cselekedetek (*katorthómata*) végrehajtására lesz képes.

ahhoz, hogy a friss szemléletük birtokában helyesen cselekedjenek. Egyrészt a társak könnyen visszavethetik a tanítványt a fejlődésben, másrészt pedig filozófiai képzetlenségük folytán olyan viselkedést várhatnak el és olyan tanácsokat nyújthatnak, amelyek révén a tanítvány helytelenül alkalmazza az alapfogalmait az egyes esetekre.²⁴ A személyközi viszonyok lehetnek természettől adottak vagy szerettek, előbbihez tartozik az önmagunkhoz és a rokonainkhoz való viszony, utóbbihoz azok a viszonyok, amelybe a többi emberrel kerülünk. Ezek a viszonyok életszerepeket, azok pedig nekik megfelelő cselekedeteket implikálnak.²⁵ E feladatok megszólíthatnak bármely életszerepünkben, ennek felismerése azonban a mi dolgunk, ahogy az életszerepek közti rangsorolás is. A *kathékón* végrehajtása a tanulmány első felében foglaltaknak megfelelően kötelező jellegű minden ember számára, hiszen így töltjük be funkcionkat a közösségben.

Hozzánk illő cselekedeteinket (*kathékonta*) általában az emberi kapcsolatokhoz (*szkheszeszi*) szabjuk. (*Ench.* 30)²⁶

Ahogy Long fogalmaz,²⁷ a hozzánk illő cselekedetek kifelé és befelé is orientáltak Epiktétosznál. Kifelé annyiban, amennyiben egyfajta érzékenységet és nyitottságot tesznek szükségessé a másik ember felé, és befelé, amennyiben ezeknek a cselekedeteknek a lényege és mércéje a helyes belső motiváció. Egyirányúság figyelhető meg a hozzánk illő cselekedetek kapcsán a tekintetben, hogy lényegtelen, mások miként viselkednek, a tanítványnak mindig az életszerepnek megfelelően kell eljárnia. Ha az apa vagy a testvér nem viselkedik helyesen, ez nem menti fel őt a hozzá illő cselekedet végrehajtása alól.²⁸

(II.b) A közösségi szerepvállalás második lehetősége szerint úgy lenne a legjobban betölthető az ember funkciója a közösségben, ha mindennapi kötelességei teljesítésén túl a közéleti hivatást választaná, ugyanis így tehetne a legtöbb a közösségért. E kérdés vizsgálatához Panaitiosz *persona*-elméletéhez fordulok, amely Cicero művének, a *De officiis* I. 107–121. szöveghelyén maradt fenn.²⁹ A középső sztoikus

24 A társak visszavethetik a tanítványt: *Diss.* IV. 2. 1, II. 9. 14, III. 16. Alapfogalmak helytelen alkalmazása: *Diss.* I. 22. 1–2, II. 14. 7–8, IV. 1. 41.

25 Steiger 2014, 340–343.

26 Steiger Kornél fordítását annyiban módosítottam, hogy a „kötelességeinket” szót a „hozzánk illő cselekedeteinket” kifejezéssel helyettesítettem az egységes terminológia érdekében. Lásd még: *Diss.* II. 10. 11.

27 Long 202, 237–238.

28 *Diss.* II. 14, III. 3. 8–10; *Ench.* 30.

29 Epiktétosz filozófiája a második toposz szintjén erős panaitioszi hatást mutat annak ellenére, hogy név szerint sosem említi a középső sztoa megalapítóját. Panaitiosz tette központi fogalmaivá a hozzánk illő cselekedeteket és az életszerepeket, és e két fogalom játszik kulcsszerepet Epiktétosz második toposzában. A második toposzban fellelhető panaitioszi hatáshoz lásd: Bonhöffer 1894, 10–11; Brunt 1975, 32–35; Dobbin 1995, 78–86; Long 2002, 230, 256–257; Long–Sedley 2014, 476. Cicero *De officiis* című munkája a legjobb forrásunk Panaitiosz filozófiájának megismeréséhez. A Kr. e. 44-ben írott mű első két könyve döntő részt Panaitiosz Kr. e. 138/139-ben írt, *Peri tou kathékontosz* című, feltehetőleg

filozófus az ember négy létszerepét (*proszópon* vagy *persona*)³⁰ különbözteti meg:

- (i) értelmes természetünket, amely közös és adott minden emberben,
- (ii) egyéni testi és lelki természetünket, amely adott számunkra,
- (iii) azt, amilyenek vagyunk és amink van a külső körülmények által,
- (iv) azt, amit szabadon választunk magunknak.

(i) Brunt megfogalmazza, hogy az első *persona* normatív értelemben vett prioritásában Panaitiosz és Epiktétosz között teljes az összhang, és természetesen ide sorolhatjuk még a korai sztoát is, hiszen a racionalitás elsődlegessége sztoikus alaptétel. (ii) Dobbin részben Bonhöfferre hagyatkozó elemzésében kimutatja, hogy Panaitiosz újítása az, hogy az univerzális természet mellett elismeri az egyéni természetet is. Epiktétoszsal itt is egyetértés figyelhető meg, hiszen többször is hangsúlyozza azt, hogy egy-egy ember saját természettől fogva más és más feladatra alkalmas.³¹

Azt is meg kell értenünk, hogy a természet szinte két személyiséggel ruházott fel bennünket. Az egyik mindenki számára közös, mivel részesei vagyunk az értelemnek és annak a felsőbbrendűségnek, amellyel kiemelkedünk az állatok közül, amelyből minden erkölcsileg jó és illendő származik [...]. A másik az a személyiség, amely minden egyénnek külön-külön jutott. Ahogy az emberi testek között is nagy a különbség [...], ugyanúgy a lelkek között is igen nagy a változatosság. (*Off.* I. 107)

Vizsgáld meg, ki vagy te! Először is: ember vagy, olyan lény, akinek számára semmi sem fontosabb, mint a szabad választás képessége. Minden egyéb ennek van benned alárendelve, ez a képesség azonban nem szolgál semmi mást, és nincs alárendelve semmi másnak. (*Diss.* II. 1)

Így eshet meg, hogy némelyek, mikor meglátják egy filozófust, és meghallgatnak valakit, aki úgy beszél, mint Euphratész (bár ki tudna úgy előadást tartani, mint ő?), rögtön

befejezetlen művét követi (*Off.* III. 7). A *De officiis* harmadik könyve elsősorban római példákat említ és Cicero önálló kontribúciójának tekinthető. Fontos azonban megjegyezni, hogy többek között Max Pohlenz nézetével ellentétben az első két könyv már az írói szándék szerint sem tekinthető az eredeti panaitioszi mű közel szó szerinti átiratának (*Off.* II. 60). Ennek ellenére a jelen kérdés vizsgálata szempontjából a *persona*-elmélet a tudományos konszenzus szerint Panaitioszhoz köthető és erről Cicero meglehetősen megbízható módon ad számot (Gill 1988, Dyck 1996). Dobbin rámutat, hogy bár mára Panaitiosz írása elveszett, de Epiktétosz abból a tényből kiindulva feltételezhetően hozzáférhetett, hogy egy évszázaddal később Aulus Gellius olvasta a művet (Gell. XIII. 28; Dobbin 1998, 79).

30 De Lacy rámutat a *proszópon* szó eredeti használatára, amely eredetileg a színész maszkját jelöli (De Lacy 1977, 163–164).

31 Brunt 1975, 34; Dobbin 1998, 79–80.

maguk is filozófusok akarnak lenni. Ember, először vizsgálj meg, hogy miféle dolog ez, aztán a saját természetedet is mérlegeld, azt, hogy mit bírsz el! Ha birkózó akarsz lenni, a vállad, a combod, a csípőd nézd meg! Hiszen az egyik ember erre, a másik arra termett. (*Diss.* III. 15. 8–10)

Kamtekar amellet érvel, hogy Epiktétosz ennél a pontnál megáll, tehát a panaitioszi *persona*-elméletből csak az (i) univerzális és az (ii) egyéni természetet veszi át, ilyen formán az első két *personára* redukálja a panaitioszi elméletet.³² Véleményem szerint ez leegyszerűsítés, ugyanis Epiktétosznál jelen van (iii) a külső körülményekkel összefüggésben lévő harmadik, valamint (iv) a közömbös dolgok közti választás területéhez köthető negyedik *persona* is, és éppen ezek összefüggésének segítségével érthető meg teljességében a közösségi szerepvállalás problémája.

Ahhoz a két bennünk rejlő személyiséghez, amelyről fentebb beszéltem, egy harmadik is járul, amellyel a véletlen vagy helyzetünk ruház fel, de van egy negyedik is, amelyet saját magunk szabadon választunk ki önmagunknak. Mert az uralkodás, a fő hatalom, a hírnév, a hivatalok, a vagyon, a gazdagság, illetve mindezek ellentéte a véletlenen múlik, és a körülmények alakítják. Hogy azonban milyen szerepet akarunk betölteni, ez a mi akaratunktól függ. (*Off.* I. 115)

Panaitiosz és Epiktétosz egyetért abban, hogy a hivatás sikeressége, mint a pozíció, a vagyon és a befolyás, a szabad választásunkon kívül esik. Panaitiosznál ez a harmadik *personához* tartozik, míg Epiktétosznál a nem tőlünk függő dolgok (*uk eph' hémin*) területe.³³

Első pillantásra eltérés látható köztük azonban annak tekintetében, hogy maga a foglalkozás mennyire választható meg. Panaitiosznál a hivatás a negyedik *personához* tartozik, tehát szabadon megválasztható. Színészi hasonlat olvasható a szövegben: a színész aktívan kiválasztja a szerepét. Gill rámutat, hogy az életmód megválasztásának problémaköre az antik filozófia kezdetétől jelen van, alapvető formájában a *biosz praktikosz* vagy *vita activa* és a *biosz théorétikosz* vagy *vita contemplativa* kettősségében.³⁴ Panaitiosz azonban túlmegy ezen az alapvető kettős megkülönböztetésen, hiszen a negyedik *persona* esetében teljesen egyértelműen a konkrét hivatás tudatos megválasztásáról van szó: „elsősorban azonban azt kell tisztáznunk, kik és milyenek akarunk lenni,

32 Kamtekar 1998, 149. Hivakozási szöveghelye: *Diss.* III. 23. 3–6. Nézetem szerint ez a szöveghely mindössze annyit bizonyít, hogy Epiktétosz elfogadja az első két *personát*, de azt nem, hogy kizárja a harmadikat és negyediket.

33 *Off.* I. 115; *Diss.* III. 24. 68, IV. 9. 1.

34 Gill 1988, 176–177.

milyen élethivatást választunk.³⁵ A hivatás megválasztása három módon történhet: (a) az ősök által kitaposott utat követve, (b) ezt kiegészítve saját tehetségünknek megfelelő tevékenységekkel, vagy (c) teljes egészében új hivatás választásával.³⁶ Panaitiosznál a negyedik *persona*hoz tartozó hivatás megválasztásának szabadsága olyan módon értendő, hogy választás az első három *persona* által meghatározott korlátozottságok alapos figyelembevételével történik, de mégis van egy olyan tere a döntésnek, amelynek nem teljes egészében determinált, így bizonyos mértékig szabadnak tekinthető. Epiktétosz ezzel szemben a foglalkozást adottnak, tehát a harmadik *persona*hoz tartozónak fogja fel, és szintén színházi hasonlattal élve úgy kezeli azt, mint egy szerepet, amelyet jól kell eljátszanunk, ha ránk osztották azt.³⁷

Második pillantásra azonban megvilágító erejű lehet Epiktétosz értelmezéséhez a hétköznapi, közömbös tevékenységgel kapcsolatos általános felfogása, amelynek egyik legfőbb jellemzője, hogy a lehetséges akadályozottság nem zárja ki eleve a cselekvés megtételére vonatkozó döntést. Amennyiben kizárná, akkor egy olyan mindennapi cselekedetről sem dönthetnénk, mint egy séta megtétele, hiszen kívül esik a tőlünk függő dolgok körén azáltal, hogy ez nem pusztán a képzetek kezelését igényli. Véleményem szerint a foglalkozás megválasztására ugyanez a logika áll, amelynek modelljét Steiger és Inwood különbözőképpen, de az elemzés szempontjából egy irányba mutatóan rekonstruálták.³⁸ Steiger analízise szerint amikor az ember sétálni indul, akkor két dolgot határoz el. Egyrészt azt, hogy sétálni indul, másrészt pedig azt, hogy közben megőrzi a szabad választását. Ha közben meghíúsul maga a séta, akkor is eleget tett a fontosabb, második elhatározásnak.³⁹ Ennek megfelelően, amikor egy bizonyos hivatásra készül, akkor két dolgot határoz el. Egyrészt azt, hogy elsajátítja az adott foglalkozást, másrészt pedig azt, hogy közben megőrzi a szabad választását. Az epiktétoszi modell általam javasolt interpretációja egybecseng a panaitioszi harmadik és negyedik *persona* értelmezésével, és életszerű megoldást kínál a hivatás megválasztásának kérdésére. A *persona*-elmélet kontextusában úgy finomíthatnám a megfogalmazást, hogy Epiktétosznál is szabadon

35 *Off.* I. 117. Cicero a feladat nagyságát elismeri és azzal is tisztában van, hogy csak kivételes személyiségeknek sikerül teljesen független és megalapozott döntést hozniuk. A döntésre való felhívás azonban mindenkit érint (*Off.* I. 119–120).

36 *Off.* I. 115–116.

37 *Off.* I. 110–115; *Ench.* 17.

38 Steiger 2014. Vö. *Diss.* III. 4. 9–12; *Ench.* 4. Inwood 1985, 121–123. Inwood hivatkozási helye a *Kézi-könyvecske* 3, ahol Epiktétosz hangsúlyozza, hogy az átlagember számára a legjelentéktelenebb dolgoktól kezdve az igazán értékesnek tűnő dolgokig bezárólag minden közömbös, és erre emlékeztetnie kell magát a tanítványnak. Birtokolhatja ezeket, sőt e szöveghelyen még a szeretet is megengedett, azonban fenntartással, hiszen ezek nem a valódi jót alkotják.

39 Noha tűnhet úgy, hogy a séta megtételét kevesebb külső körülmény akadályozhatja, mint a hivatás megválasztását, de ez nem feltétlenül van így. Ha a tanítványnak nincs lába, ha leláncolták, ha nem szeret sétálni, ha az orvosa megtilja a sétát egy műtét után, vagy éppen más dologgal kell foglalkoznia, akkor ezek éppen úgy korlátozó tényezőket jelentenek.

választhat hivatást a tanítvány azokon a kereteken *belül*, amelyet az általános és az egyéni természete, valamint a külső lehetőségei, tehát az első három *persona* megenged számára. Inwood nézete szerint az epiktétoszi cselekvésemélet egyik legfontosabb eleme, hogy fenntartással kell kezelni a saját döntéseinket. Ahelyett a propozíció helyett, hogy „preferálandó, hogy egészséges legyek” Epiktétosz azt az attitűdöt várja el tanítványaitól, hogy „preferálandó, hogy egészséges legyek, *amíg* ez akadályba nem ütközik” vagy „*amíg* ez nem történik Zeusz akarata ellenére.” Úgy vélem, hogy *ez* a fenntartás az olyan valóban közömbös dolgokra is áll, mint a foglalkozás szabad megválasztása. Addig a három *persona* adta lehetőségeken belül választhat a tanítvány, *amíg* ez akadályba nem ütközik vagy nincs Zeusz akarata ellenére. Ellenvetésként fel lehet hozni Frede mentén, hogy *ez* a korlátozottság olyan mértékű, hogy a hivatás kizárólag ránk osztott, kötelezően eljátszandó szerepként értelmezhető. *Ez* az ellenvetés abban hibás, amennyiben nem vet számot azzal, hogy az első három *persona* által felállított korlátozások is több hivatás lehetőségét hagyják nyitva.⁴⁰

Ha olyan szerepet *vállalsz*, amely az erődöt meghaladja, kudarcot vallasz benne, és még azt a szerepet is elszalasztod, amelyre képes lettél volna betölteni. (*Ench.* 37, kiemelés tőlem)

E szöveghely mutatja, hogy döntési helyzetben van a tanítvány, még ha korlátok között is. Két epiktétoszi példával élve, ha az első három *persona* által meghatározott a sportoló hivatása, akkor is választani lehet számos alternatíva közül, mint az hosszútávfutás, rövidtávfutás vagy öttusázás. Ha pedig a három *persona* alapján leginkább valamilyen mesterség üzése az ideális, akkor is választhat a tanítvány az ács vagy a kovács hivatása között.

Mi akarsz lenni? – először ezt tisztázd magadban, aztán ennek megfelelően tégy mindent, amit csak teszel. [...] A leendő sportoló először is eldönti, melyik sportággal akar foglalkozni, aztán ennek megfelelően jár el. Ha hosszútávfutó akar lenni, akkor így és így táplálkozik, ilyen és ilyen életmódot folytat, ilyen és ilyen gyűrőt foglalkoztat, ilyen és ilyen gyakorlatokat végez. Ha rövidtávfutó, némileg másként jár el, ha öttusázó, akkor

40 *Dis.* III. 13. 16. Frede Epiktétosznak a színházi szerepek ránk osztottságát tárgyaló szöveghelyekből indul ki, és ebből adódóan úgy értelmezi Panaitioszt is, mint aki szerint a negyedik *persona* nem a foglalkozás aktív megválasztását jelenti, csak annak elfogadását, ami a harmadik *personából* következik (Frede 2007, 164). Ennek egyértelműen ellentmond az *Off.* I. 115–116. fent idézett szöveghelye. Longgal értek egyet abban, hogy a *persona*-elmélet éppenséggel felhívás arra, hogy éljünk a szabad választás gyakorlására a megfelelő lehetőségeken belül, amelyek közül a legfontosabb az első *persona* kritériuma, miszerint a választás nem irányulhat olyasmire, ami szemben áll az értelemmel (Long 1983, 190).

pedig teljesen másként. Ugyanezt látod a mesterségek esetében is. Ha ácsnak készülsz, ezt gyakorold, ha kovácsnak, akkor meg amazt. (*Diss.* III. 23. 1–3)

Ugyanezt a logikát alkalmazhatjuk a közéleti hivatásra is, amely ahhoz a következtetéshez vezet, hogy ha az első három *persona* lehetővé teszi a politikus pályát a tanítvány számára, akkor élhet ezzel a lehetőséggel. A kérdés azonban, hogy éljen-e vele. Epiktétosz a közügyekben való részvételt a közömbös dolgok területére sorolja, így a politikusi hivatás elvárásáról nem beszélhetünk, ahogy arról sem, hogy a politikai pálya preferálandó lenne. Ám Epiktétosz egyértelműen megengedi a közjóért végzett munkát, hiszen a filozófus több helyen is gúnyosan beszél arról az epikurosi kíváncsalmról, miszerint a közügyekkel senkinek nem kell foglalkoznia.⁴¹ A politikai pálya választható tehát annak számára, aki megfelel három kritériumnak.

- (i) ha a döntést különösen alapos megfontolás előzi meg az első három *persona* tekintetében,⁴²
- (ii) amíg a szerepet megfelelő módon tudja véghezvinni,⁴³ illetve
- (iii) amíg ez nem veszélyezteti a szabad választását és a tőle függő dolgok területének tudatosítását.⁴⁴

E három szempont teljesülése esetén lehetséges, hogy a tanítvány politikusként tevékenykedjen, és így a városállamában élők javát is szolgálja, ám ez a hivatás nem emelkedik ki a többi közül és nem is jelenti a végcélt. Éppen a foglalkozás közömbössége és ebből adódóan megválasztásának viszonylagos szabadsága húzza alá még jobban a *Beszélgetések* II. 9. kitételét, miszerint a legfontosabb foglalatosság az univerzális emberi hivatás.

A közösségi szerepvállalás harmadik szintje (II.c) kapcsán az a kérdés merül fel, hogy elvárja-e Epiktétosz, hogy a bölcsességhez már közelítő ember az univerzális közösségért tevékenykedjen. Az alap, amelyhez vissza kívánok nyúlni, Szókratész megosztó kijelentése, miszerint ő magát tartotta a legjobb politikusnak, miközben nem vett részt kora politikai életében. Panaitiosz magyarázata erre az, hogy minden hozzánk illő cselekedetnél előrébb való az igazságról való gondolkodás, és azok, akik ezzel a tevékenységgel foglalkoznak, az univerzális közösséget szolgálják. Seneca azon az alapon menti fel

⁴¹ *Diss.* I. 23, III. 7. 19, III. 24. 64.

⁴² *Diss.* III. 15. 1; *Ench.* 29.

⁴³ *Diss.* III. 15.9–10; *Ench.* 37.

⁴⁴ Long rámutat arra az *Diss.* IV. 9. 1–5. szöveghelyet elemezve, hogy a politikai pálya veszélye nem önmagában, hanem abban rejlik, hogy amint politikussá válik az ember, elkezd karrierre vágyani, és e cél elérését előtérbe helyezi a valóban jó, erényes dolgokkal szemben (Long 2002, 137–138). Lásd még: *Diss.* I. 10. 1–6.

Szókratészt, hogy munkásságával nem pusztán egy állam, hanem az egész emberi nem javát szolgálta. Epiktétosz is osztja ezt az elképzelést, és így válaszol arra a kérdésre, hogy nála a bölcs egyik paradigmájaként szereplő cinikus filozófus miként őrizheti meg kapcsolatát a közösséggel.⁴⁵

Az egész emberiségért való tevékenykedés fő jellemzője, hogy nem korlátozódik szükségszerűen egy városállamra, mint a közéleti szerepvállalás. E tevékenység egyik kiemelt formája lehet a fiatalokkal vagy általában az emberekkel való foglalatostkodás filozófiai tanítás formájában, amelynek lényege éppen abban rejlik, hogy mondanivalója univerzális, így a tevékenység hatása még akkor is túlmutat a partikuláris városállam határain, ha a tanító egy adott helyen fejt csak ki a tevékenységét.⁴⁶ Az egész emberi nemért való tevékenykedés Epiktétosz szerint egyértelműen kívánatos, de egyrészt csak akkor, ha e pályát (i) még szigorúbb mérlegelés előzi meg, ha (ii) az ember aztán megfelelő módon tudja ellátni a szerepét, amely a filozófia és a tanári pálya esetében kifejezetten sok vesződséggel jár, illetve ha (iii) ez a pálya sem csaphat át olyasmibe, amely eltérítené őt a szabad választásától.⁴⁷ Kiegészíti ezeket az az elvárás, hogy a mindenségért (iv) csak azok fognak tudni tevékenykedni, akik már előrehaladást tettek a filozófiában, tehát a harmadik toposz szintjéhez érkeztek. Kiemelten hangsúlyos az első kritériumon belül az az alapvető elvárás is, hogy szükségesek a megfelelő egyéni adottságok, amelyek nem egyszerűen a bölcsességet jelentik.⁴⁸

A *proszópon* eredeti jelentése gazdagítja a fejezet eredményeinek megértését. A közösségben Epiktétosz szerint három szinten is tevékenykedhet a tanítvány, azonban ezek az életszerepek pusztán szerepek és maszkok. Bizonyos határok között megválaszthatja őket, és amint ezt megtette, kötelessége jól eljátszani őket. Az elsődleges fontosságú tény azonban végig az marad, hogy ő maga valójában a szabad választásával azonos.⁴⁹ Ezt kell fejben tartania ahhoz, hogy egyáltalán ki tudjon lépni a városállam közösségébe a második toposzban, és ezt fogja teljes valójában megérteni, amikor a mindenség közösségének perspektívájához érkezik a harmadik toposz szintjén.

45 *Diss.* III. 22. 83–85.

46 A második és a harmadik toposz a lokális és univerzális irányultság mentén élesen elkülönül, azonban abban a tekintetben ugyanolyan a státuszuk, hogy a gondviselés sztoikus tanának megfelelően minden ember, így a közélettel helyben foglalkozó politikus és a filozófiai igazságokat hirdető tanár is ugyanannak a kozmosznak a részei és ugyanannak a tökéletességéhez járulnak hozzá. Lásd az emberről mint nem független lényről szóló szöveghelyeket, például: *Diss.* II. 5. 25.

47 Lásd kifejezetten: *Diss.* II. 9, ahol Epiktétosz arra hívja fel a figyelmet, hogy a filozófusi hivatás nem téríthet el az emberi hivatástól (*anthrópu epangelian*), amely az értelem szerinti élet.

48 *Diss.* III. 21. 18–19

49 *Diss.* III. 1. 40.

III.

Idézzük fel a bevezetőben megfogalmazott problémát. Epiktétosz tanítványa az újonnan megtanult teória birtokában most fog elkezdni tevékenykedni a mindennapi életben. Rázúdul az új belső mérce általi felelősség, amelyet immár a valódi közösségben kell alkalmaznia. Fogódzót kell találnia ahhoz, hogy mikor mi a hozzá illő feladata. Értelmezésem szerint ebben segít neki a tanulmányban bemutatott kettős közösségfogalom és a közösségi szerepvállalás három szintre tagozódása.

I. Közösségfogalom	II. Közösségi szerepvállalás	Képzés szintje
(-)	(-)	1. toposz
(I.a) Városközösség	(II.a) Életszerepeknek megfelelő viselkedés (II.b) Lehetséges politikai szerepvállalás	2. toposz
(I.b) Mindenség közössége	(II.c) Emberi nemért tevékenykedés	3. toposz

Az egyén a zárt iskolai képzésből kilépve a partikuláris városközösségben találja magát (I.a), ahol a közvetlen személyközi viszonyaiból adódó életszerepei mentén hajt végre hozzá illő feladatokat (II.a). Lehetősége van egyúttal arra, hogy amennyiben az első három *personája* engedi, akár politikai pályát is válasszon (II.b), miközben fokozott óvatossággal jár el azért, nehogy az értelemmel ellentétes irányba csábítsa a hírnév, a vagyon és a pozíció lehetősége. Amint előrehaladást ért el a második toposz szintjén, a tanítvány elérkezik a harmadik toposz és a mindenség közösségének szintjére (I.b), ahol éppen a filozófiai előrehaladottságából adódóan felmerülhet az egész emberi nemért való tevékenykedés lehetősége (II.c).

E tanulmány legfőbb eredménye úgy foglalható össze, hogy a filozófiai képzés gyakorlati oldala által implikált kettős közösségfogalmat Epiktétosznál egy-egy toposzhoz, valamint a közösségi szerepvállalás három lehetséges szintjéhez rendeltem. Az eredmény jelentősége abban áll, hogy hozzájárul annak megértéséhez, hogy a három toposz egyenként mit követel meg a tanítványtól, és hogy a toposzok miként épülnek egymásra.

Bibliográfia

Forrásművek

- Aulus Gellius. 1927. *Attic Nights I-III*. Ford. John C. Rolfe. London: Heinemann. [Gell.]
- Cicero, Marcus Tullius. 1974. „A kötelességek.” Ford. Havas László. In *Marcus Tullius Cicero válogatott művei*, szerk. Havas László, 259–308. Budapest: Európa. [Off.]
- Cicero, Marcus Tullius. 1985. *Az istenek természete*. Ford. Havas László. Békéscsaba: Helikon. [ND.]
- Cicero, Marcus Tullius. 2004. *Tusculumi eszmecsere*. Ford. Vekkerdi József. Budapest: Allprint. [Tusc.]
- Cicero, Marcus Tullius. 2007. *A legfőbb jóról és rosszról*. Ford. Vekkerdi József. Budapest: Kairosz. [Fin.]
- Cicero, Marcus Tullius. 2008. *A törvények*. Ford. Simon Attila. Budapest: Gondolat. [Leg.]
- Diogenész Laertiosz. 1925. *The Lives of Eminent Philosophers*. Ford. R. D. Hicks. London: W. Heinemann. [DL]
- Epiktétosz. 2014a. „Beszélgetések.” Ford. Steiger Kornél. In *Epiktétosz összes művei*, 7–280. Budapest: Gondolat. [Diss.]
- Epiktétosz. 2014b. „Kézikönyvecske.” Ford. Steiger Kornél. In *Epiktétosz összes művei*, 281–306. Budapest: Gondolat. [Ench.]
- Hieroklész. 2009. „Elements of Ethics.” Ford. David Konstan. In *Hierocles the Stoic. Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*, szerk. Ilaria Ramelli, 1–62. Atlanta: Society of Biblical Literature. [El. Eth.]
- Long, Anthony A. – Sedley, David N. 2014. *A hellenisztikus filozófusok*, szerk. Bene László. Budapest: Akadémiai. [LS]
- Marcus Aurelius. 2016. *Elmélkedések*. Ford. Steiger Kornél. Budapest: Atlantisz. [Marc.]
- Platón. 1998. *Gorgiasz*. Ford. Horváth Judit. Budapest: Atlantisz. [Gorg.]
- Seneca. 2002a. *Seneca prózai művei I. Vigasztalások és Erkölcsei levelek*. Ford. Bollók János et al. Budapest: Szenzár. [Ep.]
- Seneca. 2002b. „A visszavonultságról.” Ford. Takács László. In *Seneca prózai művei II*, 297–306. Budapest: Szenzár. [Ot. Sap.]

Másodlagos irodalom

- Annas, Julia. 1993. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press.
- Annas, Julia. 2007. „Epictetus on Moral Perspectives.” In *Philosophy of Epictetus*, szerk. Theodore Scaltsas – Andrew S. Mason, 140–152. Oxford: Oxford University Press.
- Bonhöffer, von Adolf. 1894. *Die Ethik des Stoikers Epictet*. Stuttgart: Enke.
- Brennan, Tad. 2005. *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*. Oxford: Clarendon Press.

- Brunt, P. A. 1975. „Stoicism and the Principate.” *Papers of the British School at Rome*. 1975/43: 7–35.
- De Lacy, P. 1977. „The Four Stoic *Personae*.” *Illinois Classical Studies* 1977/2: 163–172.
- Dobbin, Robert. 1998. „Commentary.” In *Epictetus. Discourses. Book 1*. 63–234. New York: Oxford University Press.
- Dyck, Andrew R. 1996. *A Commentary on Cicero, De Officiis*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Engberg-Pedersen, T. 1986. „Discovering the Good. *Oikeiōsis* and *Kathēkonta* in Stoic Ethics.” In *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, szerk. Malcolm Schofield – Gisela Striker, 145–184. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frede, Michael. 2007. „A Notion of a Person in Epictetus.” In *Philosophy of Epictetus*, szerk. Theodore Scaltsas – Andrew S. Mason, 153–168. Oxford: Oxford University Press.
- Gill, Christopher. 1988. „Personhood and Personality. The Four-*Personae* Theory in Cicero, De Officiis I.” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6: 169–199.
- Gill, Christopher. 2000. „Stoic Writers of the Imperial Era”. In *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, szerk. Christopher Rowe – Malcolm Schofield, 597–615. Cambridge: Cambridge University Press.
- Inwood, Brad. 1985. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. New York: Clarendon Press.
- Inwood, Brad – Pierluigi Donini. 1999. „Stoic Ethics.” In *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, szerk. Keimpe Algra – Jonathan Barnes – Jaap Mansfeld – Malcolm Schofield, 675–738. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kamtekar, Rachana. „AIDOS in Epictetus.” *Classical Philology* 93/2: 136–160.
- Long, Anthony A. 1983. „Greek Ethics After MacIntyre and The Stoic Community of Reason.” *Ancient Philosophy* 1983/3: 184–199.
- Long, Anthony A. 1998. *Hellenisztikus filozófia*. Ford. Steiger Kornél. Budapest: Osiris.
- Long, Anthony A. 2002. *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Clarendon.
- Pembroke, S. G. 1971. „*Oikeiōsis*”. In *Problems in Stoicism*, szerk. Anthony A. Long, 114–141. London: Athlone.
- Reydams-Schils, Gretchen. 2002. „Human Bonding and *Oikeiōsis* in Roman Stoicism.” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22: 221–251.
- Schofield, Malcolm. 1991. *The Stoic Idea of the City*. Chicago: Chicago University Press.
- Schofield, Malcolm. 2007. „Epictetus on Cynicism”. In *Philosophy of Epictetus*, szerk. Theodore Scaltsas – Andrew S. Mason, 71–86. Oxford: Oxford University Press.
- Vogt, Katja. 2008. *Law, Reason and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*. Oxford: Oxford University Press.
- Weiss, Robin. 2016. „Stoic Utopia: The Use of Friendship in Creating the Ideal Society.” *Aperion* 49/2: 193–228.