

EPIKUREJSKI NAUK O BOGOVIH

V filozofiji Epikura in njegove šole ima nauk o bogovih važno mesto, ne kot metafizični problem, pač pa kot sestavni del njegovih prosvetiteljskih teženj, ki jih je šola zvesto gojila in so dosegla vrh v pesniškem delu Lukrecija *De rerum natura*. Prikazi epikurejske filozofije govore o njenem prosvetljenstvu, premalo pa dobimo analize, ki pokaže, kako se je ta težnja razraščala po vseh filozofskih disciplinah in daje njegovi filozofiji zaključeno celoto. Je pa tudi literatura, ki poskuša zabrisati to tipično epikurejsko potezo in zavodeni s tem nasprotje med epikurejsko šolo in ostalimi šolami, zlasti s stoiki, nasprotje, ki daje helenistični filozofiji njeno dinamiko. Zato ne bo odveč, če na kratko nakažemo, kakšen odraz je dobilo Epikurovo prosvetljenstvo v njegovi celotni filozofiji, kot svetovni in življenjski nazor, nato pa rekonstruiramo nauk o bogovih, kakor je ohranjen v njegovih fragmentih in v fragmentih učencev.

Nedvomno zavzema v ti filozofiji etika osrednje mesto. Ostale vede jo pripravljajo in utrjujejo. Da je bila Epikurova etika pogojena po dejanskih zaostrenih razmerah, v katerih je živel, je bilo omenjeno že v razpravi Epikurova etika (Živa antika 1954/55), ki jo pričujoča razprava predpostavlja in dopolnjuje. Kakor smo tam pokazali je Epikurova etika izkustveno osnovana, ima izkustveno izhodišče, namreč čutno emotivni temelj in izkustveni cilj. Ta cilj je sreča, blaženost človeka, dosegljiva z lastno močjo in ostvarja se že v empiričnem svetu, torej na naši zemlji (Oxyrhyn. Pap. II. 215). Ne posega v transcendentni svet niti ob vprašanju etičnega kriterija, kajti kriteri je po Epikuru vzet iz izkustva, je človek, ki je dosegel modrosj in je postal ostalim vzor; znano je, da so se epikurejci posluževali gesla: delaj tako, kot da te vidi Epikur. Izrazita tostranska usmerjenost epikurejske etike se je večkrat pokazala tudi v kritiki nasprotnega stališča n. pr. Platonovega in stoikov.

Enaka naravnost se kaže v filozofiji kulture, v obravnavi pomembnega vprašanja o nastanku kulture in njenem razvoju. To vprašanje je epikurejska šola obravnavala v zvezi s tezo o naravnih sposobnostih človeka. Pravilno je smatrala to tezo za temelj, na katerem je razsvetljenje možno in smiselno. Zato se ne bomo čudili, da stopa prepričanje o naravnem razvoju povsod v ospredje. V smislu njihovega nauka se

razvijajo ljudje po lastnih silah, razvoj gre navzgor, od borgega, preprostega življenja, ki se je le malo razlikovalo od življenja živali, do višjih in višjih oblik. Ta zamisel je v celoti in umetniško podana pri Lukreciju (V. 925 ss)¹⁾, odlomki so ohranjeni pri Diogenu iz Oinoande (fr. 10, 11), od Epikura samega pa je ohranjen le fragment o nastanku in razvoju govora. Učil je, da ima človeški govor docela naraven izvor, ni dar bogov, nastal je iz potrebe izražati čustva in vtise in se pri različnih ljudstvih razlikuje zavoljo neenakih pogojev, v katerih so ljudje živeli. Epikur je imel v problematiki kulture predhodnike, deloma že Ksenofana, zlasti pa sofiste in Demokrita. K našemu vprašanju so pristopali izkustveno racionalno, uče namreč: skušnja je ljudi izučila, potreba je sprožila nove pridobitve, naravna človekova nadarjenost je omogočila globlje in globlje spoznanje. Poleg tega zelo naprednega stališča imamo v antični filozofiji tudi nasprotno mitično smer, nauk o dobrini prvotnega stanja, o prvotni zlati dobi (*aurea aetas*), ki se postopoma slabša, nauk o bogovih, ki skrbijo za razvoj človeka, o kulturi kot daru bogov itd. Eni uče n. pr., da je človek sam odkril rabo ognja, drugi, da ga je Prometej ukradel Hefajstu in Ateni, obdaril z njim ljudi in jih dvignil na višjo raven. V to smer spada že Heziodov mit o petih velih (Erga 109 ss), Platonov mit o zlatem veku (*Politikos* 268 D-274 E; *Nomoi* IV. 713 itd.), sem spadajo misli nekaterih stoikov n. pr. Poseidonijev mitično religiozni nauk o pradobi, ki je bila doba popolnega življenja. Zanimivo bi bilo pokazati pri vsakem od imenovanih piscev tiste okoliščine, zavoljo katerih je postal pristaš ali mitično religiozne ali izkustveno racionalne obravnave našega problema; že obstoj obeh smeri pa prikazuje pomen prosvetljskega duha epikurejcev v tedanjem času.

Pridem na območje prirodne filozofije. Epikur je visoko cenil prirodno vedo, ker daje naravno razlago za vse prirodne pojave in sprostí s tem ljudi od bojazni napram nadnaravnim silam, omogoča čisto ugodje in naredi človeka možatega, samostojnega, ponosnega na lastno notranjo vrednost (Diogen. Laert. X. 143; Lucr. VI. 96 ss; *Gnomolog.* Vat. 10, 45; Polystratos fr. Col. 3 b—10 a). V nauku o prirodi se ni oziral na Aristotela, ne na stoike, dosti bližji mu je bil Demokrit, čeprav je šel preko nekaterih njegovih tez. Osnovne misli Epikurove prirodne filozofije so:

materija je nenastala, nepremeljiva, večna, konstantna (Diog. Laert. X. 38, 39; Plut. Adv. Col. 13. itd.);

teorija o atomih kot najmanjših delcih materije in o praznem prostoru (Diog. Laert. X. 39, 41, 44; Lucr. I. 419 ss; Sext. Emp. Adv. math. 9, 333 itd.);

¹⁾ Lukrecij podaja v tej zvezi tudi svoje misli, ki so jih izzvale razmere njegove dobe.

teorija gibanja: razlikuje mehansko gibanje atomov po nujnosti in gibanje izven nujnosti, tako zvano deklinacijsko gibanje (Diog. Laert. X. 43; Lucr. II, 184 ss, 216—250, 285 s; Diog. Oinoand. fr. 33);

zakonitost vzročnosti kot splošna prirodna zakonitost (Lucr. I. 543 s; Diog. Laert. X. 38, 39; deloma Pap. 1056, 25).

Vzporedno s temi nauki je Epikur pobijal nauk o smotrnosti kot posebni sili, ki bi načrtno urejevala svet. Po vzoru Empedokla je vključil smotrnost v kavzalno dogajanje, prepričan, da smotrnost ni nič drugega kot uspeli primeri vzročne povezanosti. Boril se je proti teorijam Platona, Aristotela in stoikov. Tudi v tem vprašanju sta bila dva sovražna tabora, prikazuje jih Cicero in Laktancij. Če ni previdnosti božje, ki urejuje svet — vpraša pristaš Stoe — zakaj je telo živih bitij tako smotrno urejeno, da je vsak del kar najbolj oblikovan in izpolnjuje svojo nalogo? Zastopnik Epikura odgovarja, da pri nastanku živih bitij previdnost ni imela nobenega opravka, saj ni niti oko narejeno za gledanje, niti uho za poslušanje, niti jezik za govor, tudi noge ne za hojo, ker je vse to nastalo prej, preden je bilo poslušanje, govor, videnje. Ti organi niso nastali za smotrno rabo, nasprotno: uporaba je bila posledica njih nastanka. Ali: ne pada dež zavoljo živih bitij, ne rasto sadeži zavoljo njih; vse to se dogaja po prirodni nujnosti. So namreč semena, ki se gibljejo v praznem prostoru in se brez načrta združujejo ter omogočajo rast (Lact. Divin. inst. III. 17, 19).

Z navedenimi postavkami je razlagal Epikur vse prirodno dogajanje. Vse kar je, je po njem taka ali drugačna zveza atomov. Atomi se na najrazličnejše načine združujejo, to je nastanek reči (prav tako človeka, duše), atomi ostajajo drug ob drugem, to je trajanje reči, če pa jih sila, ki učinkuje iz okolnega sveta razstavi, tedaj reč propade, prav tako človek in duša. Svetov je brez števila, najrazličnejših oblik, eni še rasto, drugi so na vrhu svojega razvoja, tretji že propadajo. Vse kar je sestavljeno, se nekoč razstavi, propade, večna je le materija kot taka in prazen prostor. Razsvetljenko prizadevanje Epikura je šlo za tem, da posreduje učencem in somišljenikom neovrgljiv svetovni nazor, utrjen s pomočjo takratne vede (Plut. Adv. Col. 19).

S spoznavno teorijo se v šoli Epikura gotovo niso bavili v toliki meri kakor n. pr. Aristotel, vendar ni utemeljeno, če jim odrekamo tehtno delo v ti disciplini. Pomembno je, da so poskusili izdelati tip spoznavanja, ki bo ustrezal njih empirično osnovanemu filozofskemu stališču. Sem spadajo fragmenti Epikura po poročilu Diogena Laercija, Seksta Empirika, Diogena iz Oinoande, tekst Lukrecija in fragmenti Filodema. Ko je Th. Gomperz ediral herkulanski tekst tega misleca, spis *Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων* (Pap. 8. II. G. 23), je označil to delo, ki mu je vsebina nauk o induktivnih sklepih, kot prvi osnutek,

da se izpolni velika vrzel v zgradbi Aristotelove logike. Gomperz ugotavlja, da sta Filodemu edina vira, kako pridemo do spoznanja, opazovanje in poskus, da preveva njegov spis razpoloženje Bacona Verulamskega.

Osnove epikurejske spoznavne teorije so tele: sprejel je Demokritov nauk o občutku in čutni zaznavi v smislu snovnih podob (εἰδωλα, τύποι): zelo majhne, nežne podobice, enake predmetom pritekajo iz njih, hite skozi prazen prostor, vdirajo v naše čutne organe in jih vzdražijo. Po tej teoriji je pogoj za vsako čutno dožemanje vnanji predmet, zahteva se prioriteta vnanjega predmeta pred dožemanjem. Občutek, čutna zaznava je torej učinek stvarnosti izven nas in je zato pravilna (Diog. Laert. X. 46 s, Κύρια δόξαι 23; Lucr. IV. 54—97, 145 ss, 176 s itd.).

Splošne predstave, pojmi (προλήψεις) nastajajo iz čutne zaznave na ta način, da smo ponovno doživljali čutne in spominske predstave in so pri tem odpadali individualni znaki predmetov, ostala pa je splošna vsebina ali tip, vrsta (Diog. Laert. X. 33 s, 32 n. pr. posamezni človek in tip človeka). Poleg tega imamo primere nečutnega dožemanja, ko sklepamo iz čutno zaznanega na pojave, ki sami niso čutno zaznani, n. pr. iz dejanskih reči na atome, ki jih ni mogoče videti, tipati itd.; to je ἐπίνοια. Pojemovno dožemanje izvira torej vedno iz čutne zaznave, dobimo ga iz izkustva, aposteriori.

Mnenja (δόξαι, ὑπολήψεις) gredo prek čutne zaznave in pojmov, nekaj jim dodajo ali vzamejo; če miselni dodatek prestane preizkušnjo stvarnosti, tedaj je mnenje pravilno, če izkustvu nasprotuje, je zmotno. Zmota se torej poraja tam, kjer ni skladnosti z izkustvom. Do zmote zapeljejo tudi besede: napačna raba besed nagne, da imamo nekaj za pojem, torej za izraz stvarnosti, čeprav gre le za prazno besedo (Diog. Laert. X. 33 s, 50 s; Sext. Empir. Adv. math. 7. 216; Epic. Περὶ φύσεως 28. knjiga v ediciji Vogliano—Philippson).

Tudi empirični ali induktivni sklepi temelje na izkustvenih sodbah in imajo končno svojo pravilnost v izkustvu (Philod. Περὶ σημείων). Kriterij resničnosti je povsod izkustvo, območje razuma je območje više razvite čutnosti. V Epikurovi senzualni spoznavni teoriji ni mesta za nauk o vrojenih pojmi. Nasprotno uči n. pr. Platon: po njem pojem ne izvira iz izkustva, iz čutnosti, čutnost je le povod, da se doživljaj sproži, pojem izvira, iz „duše same“, duša ga da „iz sebe“ (prim. Theaetet 185 D: αὐτὴ δὲ αὐτῆς ἡ ψυχὴ, sem spada tudi Platonova teorija o metafizičnem spominu). Zato govorimo pri Platonu o vrojenih pojmi, dobljenih apriori. Nauk o vrojenih pojmi je dobil zagovornike tudi med stoiki, dasi ne pri vseh. Epikurovi spoznavni teoriji je ta nauk tuj. Kljub temu mu ga Cicero pripisuje. Po Ciceronu je namreč Epikur učil, da so v duše vseh ljudi vtisnjeni neki pojmi, Cicero govori o nekem prvotnem (= apriornem) vedenju, ki ga imenuje anticipatio, praenotio in

meni, da sovпада z Epikurovo prolepsis (De nat. deor. I. 16, 17). Cicero se moti; stoične nazore vlaga v epikurejski nauk. Osnovni spoznavnoteoretični problem Epikura je problem čutnosti in pojmov, ki obligatorno izvirajo iz nje.

Kratek sprehod po filozofiji Epikura kakor smo ga podali ima namen, da pokaže enotno, dosledno in odločno naravnost našega filozofa do temeljnih vprašanj. Je to naravnost k večni, neskončni prirodi, ki je rodila tudi človeka in mu kaže pot do srečnega življenja. Teorija o bogovih pa je izpadla prav tako, kakor je dopuščal njegov sistem. To je duh Epikurovega prosvetljenstva.

Poglejmo sedaj nauk o bogovih²⁾. Antični pisci poročajo, da je napisal več spisov s to tematiko, a niso ohranjeni. Nauk rekonstruiramo iz poročil Diogena Laercija, Hermarha, Filodema, ki upošteva nazore prejšnjih epikurejcev, iz Lukrecija, Diogena iz Oinoande, Cicerona, Seneca, Aecija, Seksta Empirika, Plutarha; v poštev prihajajo še Stobaios, Hipolit, Laktancij, Origen, potem Gnomologion Vat., Gnomolog. Paris., zlasti pomemben je fragment tako zvani Oxyrhynchos Pap. II. 215, ki ga je ediral Diels. Viri so dokaj pestri, ne smemo prezreti, da so med njimi ljudje, ki jim je bil Epikur trn v peti.

²⁾ Literatura za rekonstrukcijo epikurejskega nauka o bogovih. Poleg že navedene literature pri razpravi Epikurova etika, Živa Antika 1954/zv. 2, str. 262:

H. Diels, Ein epikureisches Fragment über Götterverehrung. Sitzungsbericht d. Berliner Akad. philos.-histor. Kl. № 37, 896 ss, Berlin 1916. Diels rekonstruirala tekst Oxyrh. Pap. II. 250 in ugotavlja na podlagi analize teksta, da je fragment Epikura, ne Filodema, kakor je menil Crönert.

R. Philippson, Neues über Epikur und seine Schule. Nachrichten von der Gesell. d. Wiss. zu Göttingen 1929, 127—149; spis obravnava 28. knjigo Epikurovega dela *Περὶ φύσεως*.

R. Cantarella, Nuovi Frammenti del *Περὶ φύσεως* di Epicuro dal Pap. Ercol. № 1420. L'Antiquité Classique, Louvain 1936, 273—323.

W. Scott, The physical constitution of the Epicurean Gods, Journal of Philology 12.

K. Wilke, Polystratos 1914/1915 Teubneriana; *R. Philippson*, Polystratos... Neue Jahrb. für d. klass. Altert. 1909, 487—509.

D. Comparetti, La bibliothèque de Philod., Paris 1910.

H. Diels, Philodemos, Ueber die Götter, Buch I. Abh. d. Berliner Akad. d. Wiss. 1915, Philos.-histor. Kl. № 7 (rekonstrukcija teksta).

H. Diels, Philodemos, Ueber die Götter, Buch III. Abh. d. Berliner Akad. d. Wiss. 1916, Philos.-histor. Kl. № 4, 6 (rekonstrukcija teksta).

Th. Gomperz, Philodem. *Περὶ ἀρετῶν καὶ ἀπεισιδωσῶν*, Herculaneische Studien I. Leipzig 1865; *R. Philippson*, Diss. Berlin 1881.

Th. Gomperz, Philodem. über Frömmigkeit (ed. teksta *Περὶ εὐσεβείας*), Hercul. Studien II. Leipzig 1866; *H. Diels*, Doxographi Graeci, 1929.

R. Philippson, Die Götterlehre der Epikureer, Hermes 1916, 1918, 1919, Rhein. Mus. 1934; *Ph. Merlan*, Hermes 1933.

Za razumevanje verstva v helenistični dobi je zlasti priporočljivo delo *M. P. Nilssona*, Geschichte der griechischen Religion II. 1950; avtor raziskuje verstvo v celoti, kot družben pojav, predvsem kot prakso življenja in uporablja vso važnejšo strokovno literaturo.

Razumljivo je, da se je Epikur potrudil razsvetliti nazore o bogovih, saj je to svet, kjer je imel prosvetljenstvu sovražni nauk daljnosežne posledice. Za časa Epikura in naprej je bilo praznoverje pereče vprašanje, širilo se je v mnogoterih oblikah. To je razumljivo. Življenjske razmere so bile težke, stiska velika, mnogi so bili v brezizhodnih položajih in zahrepeneli so po novi opori za življenje. Vedeževanje je dobilo visoko ceno; ljudje so se strastno obračali do tolmačev sanj, bili so prepričani, da prihajajo sanje od nadzemskih sil, od bogov in imajo zato svoj posebni pomen, ki razkriva bodočnost, spraševali so celo, kakšen bo izid drobnih zadev dnevnega življenja. V helenistični dobi imamo mnogo piscev, ki so razpravljali o sanjah. Nekoliko vpogledu v te razmere daje Ciceronov spis *De divinatione*; tu dobimo kar celo zbirko „pomembnih“ sanj, potem Lukijan, vrh pa je dosegel Artëmidor, ki je priča takratnega stanja: povzel je literaturo o tem vprašanju in dal nekako teorijo o razlagi sanj. Tip praznoverca je ovekovečil tudi Teofrast v svojem spisu *Značaji*. V takem razpoloženju so ljudje sprejemali tudi nove bogove, porajajoče se za časa propadanja antične družbe (vpliv vzhoda). Stari bogovi pa so večkrat izpremenili svoje obličje in svoje poslanstvo. Tipičen primer je boginja *Tύχη*: sprva je bila boginja sreče, o kateri je veljalo geslo, da je nestalna, v helenistični dobi medsebojnega ostrega trenja z nepreračunljivim izidom pa je postala demonska sila, boginja nepredvidenega slučaja. Mnogo tega so narekovali zaostrene potrebe ljudi, v ozadju pa je bil tudi nauk stoikov, ki so teoretično podpirali mantiko in verstva.

V to ozračje je posegel Epikur. Začel je z napadom, ki je rušil ne le vedeževanja, predvidevanja bodočnosti, temveč prav tako ljudska verstva in stoični nauk o previdnosti (*πρόνοια*). Izrečno je zahteval, da se je treba osvoboditi od praznoverja (na pr. *Plut. contr. Ep.* 8), dajal je naravno razlago za sanje (*Gnomolog. Vat. fr.* 24: sanje nimajo božjega izvora ne pro-roškega pomena, nastajajo namreč takó, da vdirajo podobice v nas), zlasti značilen pa je fragment, ki se glasi: ti pa, o človek, imej za največjo srečo zmožnost, da znaš pravilno misliti; to je najboljša, kar si moremo misliti na svetu. To sposobnost občuduj, imej jo v časteh kakor nekaj božanskega: *Σὺ δ', ὦ ἄνθρωπε, μακαριώτατον μὲν τι νόμιζε τὸ διειληφέναι καλῶς, ὃ τὸ πανάριστον ἐν τοῖς οὐσί διανοηθῆναι δυνάμεθα· καὶ θαύμαζε ταύτην τὴν διάλειψιν καὶ σέβου τὸ θεῖον τοῦτο* (*Oxyrh. Pap. Col.* I, 16—24). S temi besedami je dovolj jasno povedano, da so Epikurejci smatrali kot zaželjeno in potrebno, da postavijo lastno filozofijo na mesto verstva. To je epikurejsko prosvetljenstvo. Docela drugačna so bila stremljenja stoikov. Nasprotja so bila ostra, prav ta nasprotja pa dajejo helenistični filozofiji pravo lice, razgibanost.

Po rečenem je Epikur smatral, da so za srečno življenje predvsem važne pravilne misli. Ne bo presenetljivo, če se je zanimal za vprašanje, odkod dobivamo predstave o bogovih. Sofisti in Demokrit so njegovi predhodniki v tem vprašanju. Po poročilu Seksta Empirika je učil: ljudje so dobili pojem o bogovih iz predstav v sanjah, če so namreč imeli v spanju velike, ljudem podobne slike, so domnevali, da taki ljudem podobni bogovi tudi dejanski so (Sext. Empir. Adv. math. 9. 25). Tu se združuje Epikurov nauk o nastanku predstav bogov z njegovo spoznavno teorijo⁸⁾. Vemo že, da se po njem razvija predstavljanje in mišljenje na temelju občutkov, ki jih povzročajo podobice, enake predmetom. Nihče nima zaznave ali misli, ne da bi zadele take podobice ob njega (Aet. II. 31, Diog. Laert. X. 45 itd.). Če imajo ljudje v sanjah predstave takih likov, so morale nastati tudi te predstave po učinkovanju vnanjih realitet, odraz so posebnih atomskih kompleksov. Po epikurejskem nauku omogočajo nastanek bogov: materija (atomi), prazen prostor in princip gibanja, troje činiteljev; ki le njim gre značaj večnosti, neskončnosti. Bogovi so v smislu epikurejske filozofije zelo čvrsto združeni atomi, zato trajnejši od ostalih atomskih zvez; o večnosti bogov pravzaprav ne more biti govora. Vendar so jim pripisovali neporušljivost, neuničljivost (ἀφθαρσία), kar je seveda nedosledno, če pomislimo, da se po njihovem nauku vse, kar je združeno, zopet razdruži, poruši, propade. Da je delala ta nedoslednost epikurejcem samim težave, poučno prikazuje Filodemov spis o bogovih. Tezo o neminljivosti bogov pojasnjuje takole: bogovi ostajajo izven uničenja le zavrlo tega, ker imajo sposobnost, da se umaknejo vsemu, kar pri naša neugodje, trpljenje, propadanje, sicer bi jih zajel splošen propad svetov (Philod. III. fr. 81); podobno Hermarh (Plut. De def. or. 20). Nasproti nauku o večnosti atomov samih imajo bogovi vsekakor močno labilen značaj. V zvezi s tem bogovi ne morejo bivati na enem izmed obstoječih svetov, kajti vsi ti svetovi so naslali, se razvijajo in bodo nekoč propadli; z njimi bi propadli tudi bogovi. Odtod epikurejska zamisel, da bivajo bogovi v prostoru med svetovi, ki ga je Cicero imenoval intermundia (Cicero De div. II. 17, 40; Hipp. Phil. 22, 3. itd.).

Kakor kažejo sanjske podobe, so bogovi ljudem podobni. Le njih narava je v vsem bolj rahla, nežna (Lukrecij: tenuis natura deorum), zato nimajo docela takih lastnosti kakor ostali atomski kompleksi, temveč le tem lastnostim analogne (Aet. I. 7. 34; Philod. De victu deor. V. H. VI. 3; Cicero De nat. deor. II. 23, 59). Popolnoma napačno pa bi bilo misliti, da epikurejski

⁸⁾ Predstave o bogovih so po Epikuru nastale tudi iz bojazni pred nerazumljivimi pojavi in dogodki v prirodi, tudi s te strani: deos fecit timor; Sext. Empir. Adv. math. 9, 25, Lukrecij na različnih mestih pesnitve; Philod. De victu deor. V. H. II. 120 itd.

bogovi skrbe za svet, ga urejujejo, vodijo, so ljudem naklonjeni ali protivni. Take trditve so epikurejci vedno zavračali, niso priznavali božjega gospostva v nobenem smislu. Nekaj fragmentov:

bogovi ne skrbe za svet, previdnosti ni niti usode, vse se dogaja samo po sebi (Hipp. Phil. 22, 3; Aet. Plac. I. 7, 34; prim. še Lucr. V. 196 ss itd.);

bogovi ljudem niso milostni niti nanje jezni, zakaj če bi bili, bi imeli afekte, ki spadajo k človeški slabosti (Diog. Laert. X. 76 s; Cicero De nat. deor. I. 48 ss; Lact. De ira dei 4. 10—13; Lucr. II. 651 s, V. 156 ss itd.);

bogovi nimajo oblasti nad svetom in življenjem, kdor ima namreč oblast, mora skrbeti in ni srečen (Diog. Laert. X. 76 s; Cic. De nat. deor. I. 20, 52 s; Lact. De ira dei 17, 1; 15, 5).

Pristaš Epikura vprašuje: kako bi mogli biti bogovi srečna bitja, če bi jim bilo naloženo breme, da morajo urejevati vse reči in dogodke na svetu (Cic. De nat. deor. I. 20, 52; prim. Diog. Laert. X. 76 s)? Kaj bi moglo napotiti bogove, da bi ustvarili svet in odkod bi vedeli, kaj in kako naj ustvarjajo, če ne bi dala vzorca priroda sama — si non ipsa dedit speciem natura creandi (Lucr. V. 186)?

V soglasju z etiko si Epikurova šola ni mogla zamisliti srečnega življenja tam, kjer je nenehno vznemirjanje (*ταραχή*); blaženo, srečno življenje je le življenje v ugodju, miru in sproščenosti (*ἀταραξία*). Zato so učili tudi o bogovih, da njihova blaženost ne izvira iz moči ustvarjati, voditi svet, temveč nasprotno iz užitka neskajljenega miru, ki ga dosežejo s tem, da se po svoje zabavajo, za svet in ljudi pa se sploh ne zmenijo. Epikurejski koncept o bogovih je nasproten stoičnemu: prvi se navdušujejo za „otium divinum“, drugi za delovnost Previdnosti. Epikurejski bogovi prav gotovo ne vzbujajo strahu in bojazni, to je pglavitna posledica teorije o bogovih, zakaj bojazen mu je bila najhujši sovražnik srečnega življenja. Seveda: epikurejski bogovi tudi zaupanja ne vzbujajo, so docela indiferentni. Porušil je vse tradicionalne vezi med ljudmi in bogovi, ostala je le ena vez, na novo postavljena, namreč tankočutna sposobnost človeka, da reagira na najbolj rahle dražljaje (podobice), prihajajoče iz medsvetovnega prostora.

Epikurejski nauk o bogovih ima svoje posebnosti: eksistenco bogov je utemeljeval z neomejenim številom atomov (z neskončno, večno materijo) in z neomejenimi načini njih združevanja; niso mu prabit, prvi gibalec, vseobsegajoča zakonitost prirode, k bistvu bogov ne spada moč ustvarjati — „vse se dogaja samo po sebi“ ali: ustvarja le priroda kot taka. Odrekal jim je sposobnost voditi svet in ljudi; bogovi nimajo nobene zveze z ljudmi, najvažnejša je ugotovitev, da je popolnoma neutemeljena bojazen pred njimi. Kako naj taki „bogovi“ po-

stanejo bogovi v takrat običajnem pomenu te besede? V zvezi s tem je, da so se epikurejci potrudili za svoj pomen evzebijе (εὐσεβεία): po njihovem prepričanju je pobožen, kdor ima pravilno mišljenje, torej, kdor ima filozofsko utemeljen nazor o svetu in življenju, recimo: pristaš epikurejske filozofije. Ne zasluži pa tega naziva tisti, ki se udeležuje verskih obredov, časti bogove in jim daruje (Oxyrh. Pap. II. 250, Col. I. 1—25). Epikur je na celi črti odkazal bogovom tisto mesto, ki ga je dopuščal njegov prosvetljiensko usmerjeni materialistični sistem: spoznavna teorija, nauk o prirodi, etika. Ne obratno. Njegov sistem se ne ravna po teoriji o bogovih, kakor marsikateri idealistični filozofski sistem. M. Nilsson je z rahlo ironijo ugotovil, da je Epikur bogove postavil „v kot“, „pred vrata“. Drugače povedano: nauk o bogovih je pri njem del fizike, kakor je nauk o duši del fizike; problem bogov zanj ni religijski problem. Pač le v tem smislu beremo njegove besede: θεοὶ πὲν γὰρ εἶδιν, ἐναργής γὰρ αὐτῶν ἡ γυνώσις — bogovi so, jasno je spoznanje o njih (Diog. Laert. X. 123).

Za epikurejske spise je značilen tudi način, kako prikazujejo razmerje človeka do živali in do bogov. Ljudje so sprva na slabšem kot živali (Lucr. V. 222 ss; Lact. De op. dei 2, 10), vendar gre njihov razvoj navzgor, prekašajo živali, sposobnosti imajo, da si ustvarijo iz lastnih moči kulturno življenje. V bogovih vidijo včasih višjo stopnjo srečnega življenja, kakor je dosegljiva ljudem, imamo pa tudi značilne fragmente, kjer je izrečno povedano, da sreča, blaženost modrega človeka ne zaostaja za blaženostjo bogov ali: epikurejski modri je bogovom enak. To misel povzemam iz pisma, ki je ohranjeno pri Diogenu iz Oinoande, a je po vsi verjetnosti napisano od Epikura svoji materi. Poroča ji o življenju s prijatelji, češ ni majhen in šibak dar, ki ga tu sprejemamo, daje nam razpoloženje, enako božanskemu... skušnja nam kaže, da kljub umrljivosti ni potrebno, da bi zaostajali za bogovi; dokler živimo se radujemo kakor bogovi. Takó pismo mladega Epikura za časa njegovega filozofskega delovanja v Mitilenah ali Lampsaku. Podobno pričevanje dobimo še pri Filodemu (sodobniku Cicerona): pričakujemo — pravi — da bomo dosegli z našim načinom življenja popolno blaženost; tako bomo bogovom enako plemenita bitja (Philod. De piet. 107, 18). Navedena dva fragmenta sta dokumenta, ki z druge strani pojasnjujeta epikurejski koncept o bogovih: bogovi so modri ljudje, življenje bogov je idealizirana podoba življenja „družbe v Vrtu“. Da ni mislil na splošno na izobražence, na pristaše drugih filozofskih šol, za to govore pogosti izrazi „mi“, „naš način življenja“, „naš svetovni nazor“ itd.; prav posebno pa ni mislil s tem na življenje množice, od katere se je zavestno in hote oddaljil, kakor govorijo nekateri fragmenti, na primer: nikdar nisem želel, da bi ugajal množici, zakaj kar nji ugaja, tega se jaz nisem učil, kar pa

jaz vem, je zelo oddaljeno od razumevanja množice (Gnomolog. Par. 115; K. δόξα fr. 14; Gnomolog. Vat. 29).

In kako je z verstvom? Prej navedeni tekst iz Diogena Laercija (X. 123) se v nadalnjem glasi: vendar taki, kakor si jih množica predstavlja, bogovi niso... zakaj izjave množice o bogovih niso spoznanja, temveč lažna mnenja (οἷους δ' αὐτοὺς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, οὐκ εἶσιν... οὐ γὰρ προλήψεις εἰσὶν ἀλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις. Zmotna so torej prepričanja, kakor jih ima množica o bogovih: da vodijo svet in ljudi, da so do njih milostni ali maščevalni, da v posmrtnem življenju sodijo, kaznujejo itd. Verstva prikazujejo bogove kot bojazen vzbujajoče sile, zavedla so ljudi v usodne zmote, naredila so človeštvu ogromno gorja. Epikur je dosledno in neprikrito odklanjal bogove ljudskih verstev. Nazori verstva so mu bili „čista domišljija v nasprotju z lastnim svetovnim nazorom, ki uči, da je blaženo življenje ostvarljivo že tukaj (na zemlji), nauk o vstajenju mrtvih pa je bajka, podobna tistim, ki jih je ljudem pričaral že Platon“ Προσποίημα γὰρ ἐφάνη τούτων πρὸς τὴν θεωρίαν τῶν ὑπειληφόντων εἶναι μακαρίαν ἀνταῦθα ζῶειν καὶ οὐ παλιγγενεσίαν νεκρῶν, ὃ παραπλήσιον τούτοις, ὅσα δήπου Πλάτων ἐτερατεύσατο... (Oxyrhyn. Pap. II. 250. Col. III. konec fragmenta; prim. Hipp. Phil. 22, 5; Lact. De div. instit. III. 17, 42). Marsikaj lahko beremo med vrsticami prej navedenega papira, izraža razpoloženje epikurejskega misleca, ki je zmagal nad verstvom. Podobno je dož. v. ljal Lukrecij, ko je pel Epikuru slavo; v prevodu A. Sovrëta se glasi (I, 62 ss):

Gnusno očem je ležalo na zemlji človeško življenje,
dòkler dušila ljudi religije silna je teža:
ta je molila glavó iz visokih nebesnih pokrájin,
z groznim pogledom od zgór pretila ubogim zemljanom.
Tu je prvi zaperil v njo oči umrljive
človek helenske krvi in se drzno postavil po robu:
niso plašile ga bajke o bogovih, ne blisk ne grmljava,
jezno grozdè od neba: le še bolj je netila želja
ogenj poguma mu v srcu, da zlomil bi trdne zapahe,
prvi odprl si vrata v temno kraljestvo narave.
Zmagala živa je sila duhá, prestopil je meje,
daleč prešel plameneče obzidje, zagrado veseljstva,
vse neskončne globine prelètel s prenikavim umom.
Nam pa je iz kozmičnih dalj zmagalec prinesel spoznanje,
biti kaj more, kaj ne, po kakih zakonih dognana
sleherni stvari je moč in kje zasajèn je mejnik ji:
zdaj za vračilo teptajo nogé premagano vero,
nas pa vzdiguje triuñf visoko do nebnega svoda.

Ne le navedene misli, tudi celotna zgradba Epikurove filozofije pove, da verstvo ne spada k naravi človeka, ne izvira

iz njegovega bistva. K naravi človeka — φύσει — spada prabit ugodja, ἡδονή: stremljenje po ugodju in odpor proti neugodju je nekaj prvobitnega, kar dobi svojo potrditev v vsem življenju, saj iščejo vsa živa bitja od svojega rojstva naprej le ugodje in beže pred neugodjem in tako ravnajo na podlagi nepodkupljive sodbe prirode. Religija pa spada med šege in običaje. To niso pradejstva, so nastale, izpremenljive oblike človeške družbenosti, ki si jih je ustvaril človek sam, ali če se poslužim antične terminologije, niso φύσει, temveč θέσει: ljudje so prišli do običaja, da si postavljajo bogove in jih časte (prim. Philod. De victu deor. Vol. Herc. II. 120; isti De piet. 108, 9 s). S takimi nazori se je epikurejska šola močno približala protagorejskemu nauku. Ta misel pa vsebuje sledeče: če so šege in običaji nestalni, izpremenljivi, odvisni od mnogoterih okoliščin in če spada med nje tudi verstvo, potem obstoj verstva ne more biti dokaz za existenco bogov. To je teoretično ozadje epikurejske borbe s stoiki, kolikor so učili, da je obstoj verstva že sam po sebi argument za božjo bit.

Po razloženem bi pričakovali, da je Epikur zavračal udeležbo pri verskih obredih, da jo je svojim učencem odsvetoval. Temu pa ni tako (prim. Stob. III. 17, 33; Philod. De mus. V. Her. I, 4, 6; De piet. 108 in drugje). Na ta račun je šlo mnogo očitkov od antične literature do sodobne; epikurejcem so očitali nedoslednost, neiskrenost, prilagodljivost iz nagibov, ki niso neoporečni. Napisano je bilo dosti ostrih, posmehljivih besed, izgleda pa, da ne upravičeno. Obrazložitev za kritizirano zadržanje epikurejcev daje zlasti Oxyrh. Pap. II. 250. Col. II. 1—8. Odtod je razvidno, da se Epikur pri vprašanju kulta ni oziral le na obstoječe običaje, gledal je globlje, iskal je zanj utemeljitev in dobil jo je v prepričanju, da tisti, ki se udeležuje z ugodjem združenega praznovanja bogov, počasti s tem obenem lastno filozofijo, ki ji je hedonski princip izhodišče in cilj. Ali: s praznovanjem „ob pravem času, častiš lastni svetovni nazor, kolikor se predaš človekovi naravi lastnemu ugodju, ki je ob takih priložnostih običajno...“ ... πιστευτικὸν καὶ κεχαρισμένον, ἅν εὐκαιρίῃ, τιμῶν αὐτὴν τὴν θεωρίαν σεαυτοῦ ταῖς συγγενέσιν κατὰ σάρκα ἡδοναῖς, αἱ ποτ' ἂν καθήκουσιν, ἀλλὰ ποτε καὶ τῇ τῶν νόμων συμπεριφορᾷ χρώμενος. V helenistični dobi so razkošno obhajali bogovom posvečene dni, poskrbljeno je bilo ne le za pogostitve, prav tako za različne estetske užitke. Na to se je Epikur oprl. Po svoje je osmislił verske obrede in na ta način so mu postali sprejemljivi.

V sodobni literaturi o Epikurovi teoriji bogov prihajajo nekateri pisci do drugačnih zaključkov⁴⁾. V sicer zelo zanimivo

⁴⁾ N. pr. A. J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris 1946; Olaf Gigon, *Epikur. Von der Ueberwindung der Furcht* (eingeleitet und übertragen), Zürich 1949.

in poučno napisanem uvodu k izdaji epikurejskih fragmentov ugotavlja n. pr. O. Gigon, da se je Epikur tesno naslonil na ljudska verstva, da so mu verstva dokaz za eksistenco bogov, da pa je moral zato dosledno priznati vsakemu verstvu jedro resnice. Odkod ti zaključki? Mislim, da se ne motim, če dobim pojasnitev tega vprašanja v Ciceronovem poročilu o Epikuru. Po Ciceronu bi bile osnovne misli epikurejskega nauka o bogovih sledeče: bogovi so, ker imamo o njih vrojene pojme, neko vsem skupno (apriorno) vedenje (*De nat. deor.* I, 16, 17); soglasje vseh je na splošno kriterij resničnosti in velja tudi v našem primeru (*Tuscul. disputat.* I, 16, 36; *De nat. deor.* I, 17); eksistenco bogov dokazuje torej obstoj verstev, ki so potem takem izraz našega prvotnega in vrojenega vedenja o bogovih (istotam).

Ni mogoče, da bi dobili tako podobo o epikurejskem nauku, če izločimo pri rekonstrukciji tiste vire, ki so poročilo stoično usmerjenih filozofov in vnašajo svoj nazor v epikurejski tekst; predvsem velja to za Cicerona. Razloženo je že bilo, da Epikurova prolepsis ni vrojen pojem, ni Ciceronova *cognitio innata*, notio impressa; Epikurova spoznavna teorija tudi ne pozna (*Ciceronove*) *anticipationem*, *notionem quamdam deorum*. Prav tako pri epikurejcih soglasje vseh ni kriterij resnice, temveč le izkustvo. Pač pa je nauk o soglasju vseh kot kriteriju resničnosti nauk stoikov, ne le Cicerona, tudi Seneke, ki izrečno pove: mnogo damo na soglasje vseh in pri nas je kriterij resnice. Kako malo pomembno pa je bilo Epikuru prepričanje množice! Če bi bil govoril o važnosti soglasja, bi mu šlo kvečjemu za soglasje somišljenikov, za soglasje v mejah epikurejske šole, ne pa za soglasje vseh. Kar daje verstvo, je izrečno imenoval domišljijo, bajke in podobno njegovi učenci. Kako bi mogel po njem obstoj verstva dokazovati eksistenco bogov? Kako bi mogel priznavati vsakemu verstvu jedro resnice? Proti Gigonovi interpretaciji govore: Epikurov nauk o bogovih, izpopolnjen z nekaterimi novimi fragmenti⁵⁾, vsa njegova filozofija, ki je imela namen, da postavi namesto verstva filozofsko utemeljen svetovni in življenjski nazor in ne na zadnjem mestu način, kako so to filozofijo ocenjevali nasprotno orientirani idealistični filozofi od antike naprej: ostro so jo zavračali, češ da je materialistična in ateistična.

Ljubljana.

Alma Sodnik-Zupanec.

⁵⁾ Fragmenti, ki jih literatura o E. nauku premalo ali sploh ne upošteva so predvsem: Oxyrh. Pap. II. 250 (v celoti), Philodemus *Περὶ θεῶν* I, III (ed. Diels), Diog. Oinoand; prim. še Vogliano, *Epicuri et Epicureorum scripta in Herculaneis papyris servata*, Berlin 1928.

RÉSUMÉ

Alma Sodnik-Zupanec: LA DOCTRINE ÉPICURIENNE SUR LES DIEUX

L'auteur constate d'abord que la philosophie épicurienne est une philosophie progressiste qui s'est donnée pour but la propagation des lumières. Il explique de quelle manière ces tendances d'Épicure et de son école se reflètent dans tous les problèmes fondamentaux de la philosophie: surtout dans l'éthique qui, dans ce système, tient la place centrale, mais aussi dans le problème de la culture, de ses origines et de son évolution, dans la théorie de la connaissance et dans la philosophie de la nature. Les mêmes tendances se manifestent aussi dans la doctrine épicurienne sur les dieux. L'auteur arrive à la conclusion suivante: pour Épicure, les dieux ne sont pas l'„Être“, le premier moteur, une loi universelle de la nature, mais bien un des problèmes de la physique, fondée sur la théorie des atomes et du vide; d'autre part, les dieux représentent pour Épicure l'image idéalisée des „sages épicuriens“ (cf. surtout Diog. Oinoand. fr. 63. 64 selon l'éd. de J. William; Philod. De piet. 107, 18). Épicure a rejeté les croyances populaires, ce qui ressort sommairement surtout du texte appelé Oxyrhynchos Papyrus II. 215 (éd. Diels). En conclusion de son étude, l'auteur note que l'on trouve, dans la littérature contemporaine sur Épicure, certains essais qui, sur ce point-là, arrivent à d'autres conclusions. L'auteur montre que ces essais se basent sur certains textes de Cicéron qui, cependant, interprète la doctrine d'Épicure à la lumière de ses propres idées stoïciennes.

DE ETYMO VERBI NEGARE

In recentioribus lexicis etymologicis (Walde—Hofmann, Ernout—Meillet, J. Pokorny), sicut apud F. Mullerum, verbum *nego* per „hypostasim“ ex coniunctione vel adverbio **neg-* i. e. *nec* derivatum esse exponitur neque etymologia, quam G. I. Ascoli in KZ XVII 279 (*negare* > **nec-ahere*, **neg-âiere*, **neg-âere*) proposuerat, memorata est quidem. Cuius nobis, si non plus, at minime mentionem fieri in linguae Latinae lexico etymologico oportere videtur, quia tantulum certe eius intersit. Eadem vero maiorem veritatis similitudinem obtinebit, si ab analysi phonetica (*nego* < **negaio*) eiusque significatione atque usu (cf. Terent. *Eun.* 252: *negat quis, nego, ait, aio* Cic. *de off.* III 91: Diogenes *ait*, Antipater *negat*) profecti erimus. Huic etymologiae (*nego* < *nec*+*aio*) nihil obstat glossa Festina (e Cn. Marcio vate) *negumate* (=negate), quae sine dubio per contagionem cum verbo *autumare* (*negumate*: *negate* ∞ *autumate*), quod synonymon verbo *aio* est, exstitit.

Interea verba Festi „*nec* coniunctionem . . . positam esse ab antiquis pro non . . .“ ex memoria non sunt deponenda (cf. apud eundem *neceunt*, non eunt, ut *nec* pro non; *necerim*, *nec* eum; *neclegens* . . . non legens; *necumquem*, *neque* umquam quemquam; *negotium*, quod non sit otium). Itaque dubium esse videtur in lingua Latina adverbium negativum *neg-*, derivatum ex i.-e. **neghi*, restitui posse, quia et *negotium* et *nego* potius e *rec*, quod e *neque* corruptum est (cf. ac: atque, neu: neve, seu: sive), composita videntur; ad *g* < *c* (atque in genere *media* < *tenui*) cf. *viginti*: *vices*, *triginta*: *tricesimus*; umbr. *iuengar*: *iuvencia*; *quadragirita*, *quadruplex*: *quattuor*, *quater* etc. De *gloria*: *clarus* (cf. *ignoro*: *gnarus*) alias tractabitur.