

Bak verdens flammende murer

- et historisk kildestudium av Epikurs meteorlære og teologi



Lars Fredrik Janby

Masteroppgave i idéhistorie

Veileder: Trond Berg Eriksen

Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk

Vår 2009

Takk til Trond Berg Eriksen for all veiledning.

Sammendrag

Epikur (341-271/270 f.Kr.) satte i sin lære opp en temporal og en romlig grense for hva som er relevant for menneskets lykke. Derfor var det nødvendig for ham i sin filosofi å nøytralisere menneskets frykt for døden og himmellegemene, for derved å kunne sikre det han som så den høyeste tilstand av lyst, nemlig sjelens uforstyrrelighet.

Denne oppgaven forklarer hvorfor Epikur måtte opponere mot den astralteologi som hadde tatt form i Akademiet gjennom fremfor alt *Timaios*, og hvilke grep i hans naturfilosofi som nøytraliserte himmellegemenes relevans for menneskets lykke. Et grunnleggende perspektiv har vært å se på Epikurs filosofi som en moralsk meddelelse om lykkens mulighet, slik det også står i en av hans grunnsetninger at uforfalskede lystfønelser bare kan oppnås gjennom naturfilosofi. Også Epikurs egen teologi med ubekymrede guder ble satt opp mot astralteologien, og målet om sjelens tilstand av uforstyrrelighet ble begrepet i analogi med disse fjerne gudenes lykksalighet. Nettopp gudenes tilstand av ubekymrelighet måtte gjentas i menneskets egen holdning til verden. Epikur restaurerte samtidig forestillingen om gudenes menneskeskikkelse – en forestilling som hadde vært utelukket blant filosofene siden Xenofons angrep på antropomorfismen.

Index

1. Innledning	5
2. Religion i bystaten	13
3. Astralteologi.....	17
3.1 Tenkningens kretsløp	17
3.2 Stjernene hører til gudene	21
3.3 Nachleben	26
4. Epikurs lære	29
4.1 Lyst er livets mål.....	29
4.2 Ingen ny Demokrit	35
5. Meteorlæren	41
5.1 Alle forklaringer strekker til	42
5.2 Det nøytraliserte himmelblikk	48
6. Fra hule til hage	57
7. Epikurs guder	66
7.1 Mennesket kan bli gudeligt.....	68
7.2 Gudene har menneskets form.....	77
8. Konklusjon.....	82
Epilog: Epikur i utsyn	84
Litteraturliste.....	88

1. Innledning

Menneskets besiktigelse av stjernene er ikke minst gjort mulig gjennom menneskets fysiologi, der kraniet er plassert på toppen av ryggraden med mye av vekten liggende bak, slik at sikt oppad mot himmelen lett lar seg gjøre. Det finnes i antikken et ideal for en kontemplasjon av himmelen hvor nettopp motivet om den menneskelige tilskuer av stjernene ble opphøyet til en nærmest religiøs erfaring på grunn av deres prakt og lovmessighet. Et kjent topos i denne store tradisjonen tok nettopp utgangspunkt i menneskets rake tobeinhet og øynenes plassering og forklarte det som kroppens egen lengsel mot himmellegemene i det den strekker seg opp mot dem. Den store opphavsmann til denne form for astralkontemplasjon er Platon, som i dialogen *Timaios* lot føre en redegjørelse for menneskets fysiologi og en kosmologi som viste hvordan mennesket gjennom å la synet møte det evige, regelmessige kretsløp på himmelen skuer en guddommelig evighet. Disse ting angår mennesket, for mennesket, forklarer *Timaios*, er ikke en jordisk, men en himmelsk vekst.¹

Det moderne verdensbilde er derimot innledet av en optikk som ikke lenger kunne betrakte himmelen som en tekst eller noe instrument som er til av menneskets hensyn. Kopernikus' oppdagelse ledet til at astronomi og antropologi kunne bli løst fri fra den gamle kosmologien. Galilei observerte med sine instrumenter flekkene på solen, og viste at det ikke ga mening å kalle himmellegemene mer fullkomne enn det noe på jorden er. Himmellegemenes bevegelser kunne bli forklart ved de samme lover som gjelder jordens fysikk, og blikket oppad mot himmellegemene var blitt avsakralisert. Men også i antikken fantes en skole som ikke regnet med mennesket som noen himmelsk vekst eller tenkte om himmellegemenes bevegelser som fullkomne eller guddommelige. I sin filosofi talte nemlig Epikur (341-271/270 f.Kr.) disse ideene imot, og konsentrerte i stedet hele sin filosofi for den menneskelige lykke om det jordiske liv. Målet i denne oppgaven er gjennom et historisk kildestudium å vise hvorfor Epikur i sin henvendelse til sine tilhengere om lykkens betingelser måtte kritisere den astralteologien som hadde tatt form i gresk filosofi. Med denne innfallsvinkelen ønsker jeg å forklare de regulerende ideer hos Epikur som måtte betinge en opposisjon mot den antikke stjerne-kontemplasjonen, og hvorfor Epikur gjorde dette av hensyn til både lykkens mulighet for mennesket og den sanne fromhet.

¹ Platon, *Timaios*, 90a. I *Platonis opera*, bd. IV, red. John Burnet (Oxford: E Typographeo Clarendoniano, 1972)

En strategi for å undersøke dette har vært å se nærmere på Epikurs naturfilosofi og mer bestemt meteorlæren hans, for å finne ut hva Epikur mener om studiet av himmelens legemer og fenomener. Men hvordan gjøre dette til en idéhistorisk forskningsoppgave? Vi kan her ta utgangspunkt i hva idéhistorikeren Hans Blumenberg skriver i *Die Genesis der kopernikanischen Welt*:

Jede Epoche ersinnt sich ihre imaginären Standorte, von denen her sie den ihr eigentümlichen Typus von Erkenntnis zur günstigsten Ausübung bringen zu können glaubt. Der Wandel, dem diese imaginären Standorte unterliegen, enthält auch einen Aufschluß über die Differenz der Wirklichkeitsbegriffe.²

Ideen bak Blumenbergs bok om forutsetningene for og konsekvensene av det kopernikanske verdensbilde, er at denne historiske prosessen ikke får behandles eksklusivt som en vitenskapshistorie, men må utfylles ved å vise forholdet til de allmenne ideer i den kulturelle situasjon. Bare slik fremtrer tekstenes refleksjoner over et tema i sin historiske fylde. En idéhistorisk undersøkelse av menneskets forhold til og blick opp mot himmelen må nettopp inneholde noe mer enn en ren vitenskapshistorisk gjennomgang; den må fylle ut med tekstenes forhold til sin egen samtidige kultursituasjon, eventuelt se hvordan tekstene bidrar til en kulturell utformning. Så selv om meteorlæren vi finner hos Epikur utvilsomt hører inn under et stykke naturfilosofi, vil denne oppgaven aldri ta form av en isolert fremstilling av Epikur som en vitenskapsmann. Kunnskapen må alltid distribueres et sted og min strategi har vært å sette Epikurs meteorlære i en større sosial og kulturell sammenheng enn hva en ensidig vitenskapshistorie ville ha kunnet gjøre. Mitt hovedmål har således her vært å forklare hvordan Epikur hadde sine egne, nye ideer om menneskets lykke og om gudene som gjorde at særlig teologiseringen av stjernene måtte bli en irritasjon for hans system, og hvordan hans egen naturfilosofi, og meteorlæren særlig, kunne brukes til å nøytralisere troen på stjernenes guddommelighet. Meteorlæren kan slik ses som sammenhengende med større funksjoner hos Epikur enn som blott vitenskap.

Det finnes i Epikurs filosofi en tilgrunnliggende *moralsk henvendelse* til mennesket om lykkens betingelser. Det meste Epikur skrev er gått tapt. Men de få brevene vi besitter etter Epikur, overlevert av Diogenes Laertios, var nettopp stilet til venner Epikur ville hjelpe og trøste frem til visdom og lykkens mulighet. Dette i seg selv er ikke noe lite løfte i Hellas, og må tas som alt annet enn klisjé. Jacob Burckhardt mente å se i den greske kultur en dypt

² Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, bd. 1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981), 57.

pessimistisk strømning, og et velkjent gresk topos for menneskelivets misère lyder som så: ”det beste er aldri å ha blitt født, det nest beste for den levende er å dø så snart som mulig.”³ Kun i ytterst få andre kulturer har det blitt ytret en lignende bortønskning av ens egen fødsel, bemerker Burckhardt om dette topos. Epikur derimot talte dette mismot imot. I sin kompromissløshet mot enhver tragisk livsanskuelse sier han: ”... hvis dette er uttrykk for dikterens overbevisning, hvorfor forlater han da ikke livet?”⁴ Dette visdomstopos og andre tragiske innsikter finner ingen tilhører i Epikur, som nettopp i kraft av sin lære fremsatte for mennesket muligheten for et lykkelig liv. Velkjent er hans forsikringer om at døden ikke angår mennesket, for han kunne nemlig fortelle at døden ikke var noe å uroe seg for fordi det likevel var en tilstand av ufølsomhet som det levende menneske aldri ville ta del i. Men slik det finnes en temporal grense som er irrelevant for mennesket, døden, finnes det også en *romlig* grense: himmelen. Det interessante i denne forbindelse er nettopp å se hvorfor Epikur likevel hadde en meteorlære, hva den lærte sin mottaker og hvordan dette henger sammen i det epikureiske system.

Lenge gikk imidlertid Epikur for å være en mindre original filosof som hadde overtatt atomteorien til Demokrit og underveis gjort noen skjødesløse endringer av den. I sitt oversiktsverk over antikk materialistisk filosofi påpeker Øivind Andersen det perspektivskifte som forskningen har gjort for hva vi må regne som Epikurs bakgrunn: ”I dag har bildet endret seg, vesentlig fordi man er blitt klar over hvor mye i hans filosofi som må forstås som en reaksjon mot Platon og som dels reaksjon mot og dels videreutvikling av visse sider ved Aristoteles’ filosofi”.⁵ Det var spesielt med Ettore Bignones *L’Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* (1936) at Athen og den klassiske filosofi kunne tre fram som en relevant bakgrunn for Epikur og man skjønnte hvordan man kunne sette Epikur i forhold til fremfor alt Aristoteles’ tidlige og for oss tapte skrifter. I denne sammenheng er det verdt å nevne kapittel VIII av Bignones bok, hvor han stilte opp Epikur mot Aristoteles’ kosmologi og fant spor i de epikureiske skrifter av en polemikk mot de tidlige skriftene til Aristoteles, fremfor alt hans *Peri filosofias*. Bignones verk var ikke minst et forsøk på å bygge opp bildet av Aristoteles’ tidlige, tapte skrifter, og den senere forskning som riktignok nøt godt av Bignones resultater, så at hans antagelse om at Epikur kun kjente til de for oss tapte skriftene

³ Jacob Burckhardt, *Gesammelte Werke*, bd.VI (Basel/Stuttgart: Schwabe & Co Verlag, 1978), 372.

⁴ Ep. ad. Men., 127. I Hermannus Usener (red.), *Epicurea* (Stuttgart: Verlag B.G. Teubner, 1966): ”εἰ μὲν γὰρ πεποιθὼς τοῦτο φησὶ, πῶς οὐκ ἀπέρχεται τοῦ ζῆν;” Overs. av Øivind Andersen. I Øivind Andersen, *Antikkens materialistiske filosofi* (Oslo: Pax Forlag, 1998).

⁵ Andersen, *Antikkens materialistiske filosofi*, 121.

av Aristoteles, ikke kunne være riktig. Et annet viktig verk å nevne fra forskningshistorien er A.-J. Festugières *Épicure et ses dieux* (1946), som fremfor noe annet verk klargjorde at Epikurs filosofi er preget med en genuin fromhet med kjente greske mønstre. Han fremstilte det også slik at Epikur tenkte på bakgrunn av en spirituell krise i Athen med tvil på gudene, bystatens krise og fall, folks ulykkelighet og overtroiskhet. Når vi med Bignone og Festugière ser Athen stige frem i Epikurs horisont, får vi også med fremfor alt den moralske henvendelse ved Epikurs tenkning og hans stillingtagen i forholdet til Platon og Aristoteles.⁶ Epikur grunnla sin skole i Athen 306 f.Kr. - ikke som noe vilkårlig sted, men i egenskap av å fremdeles være et hovedsete for filosofi og kultur. Det er nøyaktig på denne bakgrunn at dette ikke blir en oppgave hvor Demokrit like gjerne kunne stilt på lag med Epikur likesom i et veritabelt slag sammen mot Platons og Aristoteles' kosmologi. Når det gjelder forholdet til Demokrit og atomteorien, gjelder det å se bak de overflatiske likheter og foreta en undersøkelse av de ulike historiske funksjoner en teori har, slik at mitt utgangspunkt har vært at naturfilosofien hos Epikur må ses som del av et koherent system hos Epikur, der moral, erkjennelsesteori og fysikk går sammen. Dette systemet kunne tilbys til en ny type mennesker i Hellas, som etter bystatens fall etterspurte personlig trygghet og sjelens ro. Derfor er det mer enn fysikk naturfilosofien tilbyr; det er samtidig fremgangsregler for å sikre sjelen den ettertraktede uforstyrrelighet. I denne oppgaven har jeg således sett på denne filosofien som det arbeid den enkelte må gjøre for å nå frem til det Epikur så som lykken. Under dette perspektiv har det dessverre ikke vært rom for å vie plass til et annet og helt sentralt aspekt av den epikureiske lære, nemlig dens umåtelige verdsetting av vennskapet. Jeg har som sagt lagt vekt på meddelelsen ved Epikurs filosofi, men vil benytte anledningen til å presisere at læren ikke var sjelesorg for isolerte individer, men henvendte seg til det som skulle bli medlemmer i en stor epikureisk "familie".

Redegjørelsen for Epikurs naturfilosofi og dens mål skal i sin tur lede opp mot de hensyn Epikur gjør seg i meteorlæren. I sin bok om Epikurs vitenskapelige metoder skriver Elizabeth Asmis at meteorlæren hos Epikur lå langt tilbake i forhold til hans egen tids forskning innen astronomi⁷, men jeg er derimot av den formening at denne meteorlæren til Epikur passer utmerket til hans egne formål med filosofien. Mitt utgangspunkt har vært at det er mer interessante ting å undersøke i meteorlæren hos Epikur enn hvis man tar den som en ren,

⁶ Ettore Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, bd.2 (Firenze: La Nuova Italia, 1973), 34.

⁷ Elizabeth Asmis, *Epicurus' Scientific Method* (Ithaca: Cornell University Press, 1984), 12-13.

isolert vitenskap. Disse himmellegemene i seg selv er nemlig i grunn ikke like interessante som det epikureiske hensyn som ligger bak forklaringene av dem. I diskusjonen av meteorlæren hos Epikur finnes to ting å undersøke: i) hvilken rolle himmellegemene har i Epikurs system, hvordan meteorlæren står i forhold til det øvrige i Epikurs naturfilosofi og hans overordnede etiske mål; ii) hvordan dette samtidig brøt med bestemte ideer i øvrig gresk tenkning, nemlig den store beundring for de supralunare himmellegemers bevegelser, og hvilke hensyn det var Epikur måtte gjøre i denne avvisningen. Et poeng både Bignone og Festugière delte i sine fremstillinger, som til dags dato står som det mest utførlige som er skrevet om denne oppgavens tema, var at Epikur reagerte mot de nye ideene som skrev seg fra fremfor alt Platons sene skrifter, der himmellegemene ble antatt å være synlige guder. I forhold til Bignone har jeg ønsket å vise et mer sammenhengende bilde av hvorfor astralteologi var upassende i det epikureiske system som helhet, samt styrke den historiske kontekstualiseringen. Festugière derimot ga i sitt verk mange interessante historiske perspektiver på Epikurs uvilje mot det han der kaller ”la religion astrale”, men hans kapittel om temaet er derimot ganske snaut og består dessuten hovedsakelig av sitater. Et tredje verk som har vært en viktig forutsetning for denne oppgaven, er den unge Karl Marx’ doktoravhandling *Über die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie im allgemeinen* (1841), som fremdeles er noe av det mest interessante som er skrevet om forskjellene mellom Demokrit og Epikur. Marx tilla nettopp Epikurs meteorlære en stor betydning, og ikke minst er Marx langt skarpere enn Bignone til å se de indre konsekvensene i Epikurs tenkning av hans meteorlære og gir mange vågale observasjoner. Således er mitt synteseforsøk å prøve samkjøre de beste innsiktene fra Bignone, Festugière og Marx under den overbevisning om at de tre kan utfylle hverandre. Jeg har brukt aspekter fra hvert av disse verkene: polemikken fra Bignone, kontekstualiseringen og fremhevingen av teologien fra Festugière, og de filosofiske konsekvenser fra Marx. Jeg mener de kan utfylle hverandre, samt at det er nødvendig å foreta en oppdatering som følge av senere forskning på Epikur.

Et poeng jeg har ønsket å fremheve er at Epikurs opposisjon mot all astralteologi er avstemt mot hans eget *positive* begrep om gudene. For Epikur hadde en teologi, selv om den som regel ble skandalisert og mistenkeliggjort i antikken, slik som av Cicero og Plutark. I Ciceros *De natura deorum* sies det således i en kritikk av epikureernes teologi:

Men Epikur har trukket religionen ut av menneskenes sjel med roten, idet han fratok de udødelige guder deres mulighet til å yde hjelp og vise velvilje. For skjønt han sier at guds

natur er den beste og den ypperste, benekter han samtidig at gud kan vise velvilje; han fjerner det som er mest karakteristisk for det beste og ypperste vesen.⁸

Den første forsker til å ta Epikurs fromhet på alvor, var som nevnt Festugière.⁹ I hans *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (1932) var Festugière tydelig ennå ikke overbevist, og Epikur ble sammen med Aristoteles der nærmest beskyldt for å ha ødelagt grunnen for sjelens mystiske forening med det guddommelige og med dét den sanne religions forutsetning. Men i *Épicure et ses dieux* (1946) hadde Festugière skiftet mening og oppdaget at det virkelig eksisterer en fromhet i Epikurs skrifter. Denne endrede formeningen hos Festugière signaliserte på samme tid en vending i forskningstradisjonen, og snart dukket det opp flere studier hvor betydningen av teologien ble vist til som en viktig del av epikureisk tenkning. Viktig for meg har i denne forbindelse vært å få frem hvordan Epikurs egen meteorelære ikke bare inneholder en polemikk mot astralteologi, men også nøyaktig er avstemt mot hans egen, positivt gitte teologi. Gjennom Epikurs teologi er det også mulig å knytte an til moralske idealer som ikke er vurdert i Bignone og Festugières kapitler, og som vil demonstrere hvordan Epikur her deler en rekke interessante – og overraskende – likhetstrekk med Aristoteles som ikke Bignone regnet med. Dette vil i sin tur forklare hvordan Epikur ikke bare opponerte mot astralteologien, men samtidig var en *reformatør* av den greske religiøsitet i sin egen lære om gudene og menneskets erkjennelse av dem.

Men før det er mulig å plassere Epikurs egne ideer i forhold til astralteologien, har det vært nødvendig i de første to kapitlene å greie ut om den høyere kulturelle situasjon Epikurs ideer befinner seg i. I oppgavens innledende kapittel redegjør jeg for mulighetsbetingelsene for at en slik teologi blant filosofene overhodet kunne bli til. Når Epikur ankommer Athen i 306 f.Kr. befinner han seg i en kulturell situasjon der den opprinnelige religionsutøvelse, nemlig den kultiske og patriotiske, hadde mistet sitt hegemoni over folks religiøse samvittighet, med de nye ideer om private løsninger som dette medførte. Vinklingen er gjort med tanke på å fremheve betingelsene for en filosofenes teologi på siden av den offisielle kultus og hva som

⁸ Cicero, *De natura deorum*, bd. 1, red. Arthur Stanley Pease (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1955), 1. 121: "Epicurus vero ex animis hominum extraxit radicatus religionem, cum dis immortalibus et opem et gratiam sustulit. Cum enim optimam et praestantissimam naturam dei dicat esse, negat idem esse in deo gratiam; tollit id quod maxime proprium est optimae praestantissimaeque naturae." Overs. av Oskar Fjeld, I Cicero, *Om gudenes natur og Om vennskapet* (Oslo: Aschehoug, 2004)

⁹ Schmid omtaler denne endringen i forskningen slik: "Man muß Epikur auch in seiner Frömmigkeitslehre aus seiner Zeit heraus verstehen und zu seiner Zeit in Beziehung setzen: der Reiz von Festugières Epikurbuch beruht nicht zuletzt darauf, daß erst *er* mit dieser so naheliegenden Forderung völlig Ernst gemacht hat". Wolfgang Schmid, "Götter und Menschen in der Theologie Epikurs". *Rheinisches Museum für Philologie*, nr. 94 (1951), 153.

var denne spaltingens forutsetninger. I det følgende kapittel tre har jeg gjennom presentasjon av et utvalg tekster dannet bildet av det jeg skal kalle ”astralteologi”, og redegjort for noen viktige ideer og motiver. Her er det verdt å nevne bindet *Le dieu cosmique* (1949) i Festugières firebindsverk *La révélation d’Hermès Trismégiste*, hvor han med utgangspunkt i Platons *Timaios* tegnet bildet av en stor hellenistisk strømning med et religiøst sentiment for *kosmos*, forstått som en guddommelig og fornuftig orden. Her kunne særlig stjernene i sine fullkomne bevegelser bli en kontemplasjon til del for den filosoferende. Helt sikkert er det likevel at det aldri vært institusjonalisert noen slik kultus i antikken, og det er verdt å minne om Festugières egen reservasjon for sitt begrep: ”La religion du Dieu cosmique n’a jamais impliqué de culte. (...) Pour l’époque qui nous intéresse, il ne s’agit que d’une attitude religieuse. Et encore cette attitude ne se rencontre-t-elle que dans l’élite.”¹⁰ Å kalle dette ”religion” har jeg likevel valgt å styre unna i denne oppgaven, selv om det har en viss støtte i tidligere arbeider. Å skrive en utfyllende historie for disse ideene, ikke minst med tanke på deres forhistorie i astronomi og religiøs spekulasjon frem mot Platons tenkning, eller for den saks skyld en fullstendig oversikt over gresk religion og teologi, har vært helt utenfor denne oppgavens rammer. Det interessante har derimot vært å danne en anskuelig utforming av noen viktige ideer og motiver fra enkelte sentrale tekster for å forstå bakgrunnen for Epikurs egne ideer og hans irritasjon mot den filosofiske teologi hvor stjernene kunne bli kalt guddommelige. I en slik strategi hvor astralteologi egentlig danner en bakgrunn for oppgavens hovedfokus på Epikur, har det også vært nødvendig å være begrenset i forhold til det øvrige forfatterskapet til Platon og Aristoteles. Jeg har likevel lagt vekt på å vise at dette ennå hos Platon tar del i hans politiske prosjekt for en reformering av bystatens politikk og religion, mens det først hos Aristoteles blir begrenset til del av en vitenskapelig kontemplasjon. De fire tekstene jeg har forholdt meg til er *Timaios* og *Lovene* av Platon, *Peri filosofias* av Aristoteles og det pseudo-platonske *Epinomis*.¹¹ Når disse forutsetningene for en filosofisk teologi i Hellas har blitt gjort rede for i kapitlene to og tre, vil jeg gå over til å vise hvordan Epikurs egen naturfilosofi, meteorlære og i det hele tatt ideer brøt med teologiseringen av stjernene - slik gangen i oppgaven er blitt presentert tidligere i innledningen.

¹⁰ A.-J. Festugière, *La révélation d’Hermès Trismégiste*, bd. 2 (Paris: Librairie Lecoffre, 1949), xvi.

¹¹ Det får her gjøres oppmerksom på visse vanskeligheter ved disse tekstenes overleverte tilstand og attribusjon. Skriftet *Epinomis* har man ment kan være forfattet av Filip av Opus, som var tilknyttet Akademiet. Jeg gjør her oppmerksom på dette forbehold, men tillater meg uansett å være mer forpliktet på ideene vi finner i disse tekstene enn noe forfatterskap. Når det gjelder Aristoteles’ *Peri filosofias*, er det viktig å gjøre oppmerksom på at vi ikke besitter dette skriftet i sin helhet. Man har visst at verket har eksistert, og fragmenter av Aristoteles spredt i senere antikke tekster har blitt samlet sammen av filologer. Jeg har her valgt forholde meg til utgaven av Valentinus Rose.

Når det gjelder det epikureiske tekstutvalget jeg i den forbindelse har jobbet ut fra, er hele den tiende boken av Diogenes Laertios' beretninger om greske filosofers liv viet Epikur. Der finner vi et sympatisk tegnet bilde av Epikurs liv og levnet, inkludert tre brev som er stilet til elever fra mesteren selv. Det gjelder brevet til Herodot om fysikk, brevet til Pythokles¹² som kun omhandler meteorlære og et moralsk brev til Menoikeus.¹³ I tillegg avsluttet Diogenes Laertios boken med 33 *Kyriai Doxai* - grunnsetninger som Epikur hadde formulert. Disse kildene må suppleres. Epikur-forskeren er henvist til å plukke opp fragmenter fra andre og senere kilder for å rekonstruere bildet av Epikur, og selv om senere epikureere rett nok kunne presentere stoffet på forskjellige måter, avvek de aldri i nevneverdig grad fra Epikurs lære. Epikur hadde sagt det siste ord, og skolen forble usedvanlig konservativ i sin lære. Som eksempel kan nevnes denne oppgavens hovedtittel, som alluderer til en kjent frase fra Lukrets' epikureiske læredikt *De rerum natura*. Med et bilde kunne han si at Epikurs naturfilosofi tillot mesteren å skride *forbi* himmelens kretsløp, det han kaller *flammanitia moenia mundi*. Noen slik poetisk anskueliggjøring ligger ikke til Epikurs egen fremstilling av sin filosofi, men Lukrets er likevel en viktig kilde for å etablere bildet av den epikureiske lære. Foruten Lukrets har jeg valgt ut enkelte sitater fra epikureeren Velleius i Ciceros viktige skrift *De natura deorum* – begge disse skriver seg fra første århundre f. Kr., samt benyttet en rekke fragmenter fra Hermann Useners fragmentsamling til å fylle ut i det som også kan kalles et sammenhengende epikureisk *system*. Det primære historiske fokuset for oppgaven er likevel å vise hvordan Epikurs lære tok form mot sin egen nære samtids ideer. Jeg har ellers bestrebet å få alle sitater fra de klassiske språk oversatt med tanke på offentlighetens tilgjengelighet, noe stadig flere oversettelser, nå senest av Platon, har kunnet hjelpe med. Hvor ikke annet er angitt, er oversettelsen min egen.

¹² Brevet til Pythokles er muligens skrevet av en senere generasjon epikureere, men står nærme de meteorologiske spørsmål i Herodot-brevet.

¹³ Jeg har i fotnotene valgt å henviser til disse som Ep. ad Her./Pyth./Men., og ikke til Diogenes Laertios tiende bok selv, ut fra et ønske om å gjøre leseren oppmerksom på hvilke brev det til enhver tid er snakk om. Paragrafene viser selvsagt likevel til den tiende boken til Diogenes Laertios.

2. Religion i bystaten

En viktig forutsetning for å forstå den greske religion i den klassiske æra er at den tok form av offentlig kultus. Den var således sosial og kollektiv, ikke en privatsak. I den antikke bystaten var stat og religion i den grad ett at det var umulig ikke bare å forestille seg en konflikt mellom de to, men også å skille de fra hverandre. By og kultus hadde vokst sammen og var uatskillelige. Byen æret sine lokale guder, som på sin side beskyttet byen. Polis-religionen var dermed å betrakte som fellesskapets religiøse uttrykk. For religionen hører til den offentlige sak, slik også mennesket selv, i følge det athenske polis-idealet, gjør. Mennesket er først og fremst borger, siden individ. Dermed levde mennesket mer enn et politisk liv i bystaten, ja også et spiritielt. Flere aspekter av mennesket kunne derfor få utløp gjennom bystaten som ramme, slik Festugière skriver: "L'homme, avec sa conscience propre et ses besoins spirituels, ne débordait pas le citoyen: il trouvait tout son épanouissement dans ses fonctions de citoyen."¹⁴ På denne måten gikk politikk sammen med det religiøse liv, og utvilsomt er det også patriotiske motiver inne i dette bildet.¹⁵ I Hellas fremstilte Athen seg som den mest fromme av alle bystater, og Parthenon ble reist etter seieren over perserne, viet Athene, skytsgudinne for byen. Religionsutøvelsen foregikk overhodet i tilknytning til bystaten, mens den individuelle, private religiøse samvittighet ofte fikk vike.¹⁶

I det 4. århundre f.Kr. gjennomgikk den athenske bystaten en veritabel krise etter at det andre athenske imperium hadde kollapset. Og bystatens krise betyr religionens krise. Slaget ved Khaironeia i 338 f.Kr. symboliserer de autonome bystatenes fall, der Filip II. sin seier over de greske allierte betød de uavhengige bystatenes fall og la grunnlaget for det hellenistiske storriket under Alexander den Store. Dermed mistet også bystatens religion sitt hegemoni, som Nilsson skriver: "Es wird immer sehr richtig gesagt, daß der Verfall des altgriechischen Staates, der Polis, den Verfall der Religion nach sich gezogen habe."¹⁷ Men den kollektivistiske polis-religionens minskede kraft fører på sikt til en større religiøs horisont for det hellenistiske menneske samt nye begreper om broderlighet som et svar på behovet for nye fellesskapsformer. I religiøse spørsmål ble horisonten åpnet for nye, private løsninger som tilfredstilte den enkeltes religiøse behov, og i det hele tatt en omsegripende overbevisning om at friheten nå måtte sikres gjennom ens egen prestasjon. De gamle, regionalt fikserte

¹⁴ A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux* (Paris: Presses Universitaires de France, 1946), 18.

¹⁵ Martin P. Nilsson, *Grekisk religiositet* (Stockholm: Hugo Gebers Förlag, 1946), 80.

¹⁶ Nilsson, *Grekisk religiositet*, 82.

¹⁷ Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, bd. 2 (München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1974), 293.

guddommene kunne gi plass for nye fremmede guddommer, og til Athen ankom også nye kultuser, slik som Isis, bragt inn østfra av handelsmenn. På grunn av den kollektive religionsutøvelses minskede grep, kunne religiøsiteten i større grad enn tidligere bli ”privatisert”, unndratt den felles politiske sak. Parallelt med muligheten for den privatiserte tro, følger samtidig at ideen om det private menneske fikk verdighet, og nye ideer om fellesskapsformer ble sluttet.¹⁸ Bystatens gamle homogenitet mistet grepet. Den gamle polisreligionen fortsatte riktignok å eksistere også i hellenistisk tid, men den var svakere og hadde fått sine konkurrenter. Nilsson forteller om denne nye religiøse situasjon ved hellenismens begynnelse, at det religiøse sinnelag stod på et historisk lavnivå.¹⁹ Man kan også gjenfinne den tvil som rådet for hvorvidt byens tradisjonelle guddommelige beskyttere virkelig brydde seg om menneskene der. Et klassisk eksempel på dette finner vi i den hymne av Hermokles som ble skrevet til Demetrios Poliorketes, konge av Makedonia 294-288 f.Kr.: her ble det offentlig besunget i Athen at gudene enten måtte være fraværende fra verdens affærer eller overhodet ikke-eksisterende.²⁰ Den eneste gud det var verdt å dyrke, var Demetrios selv, ifølge hymnen. Dette er naturligvis smiger til herskeren i hans egen kultus, men samtidig prov på i hvilken grad tradisjonell gudedyrkelse hadde rukket å bli satt til side og gudene, om de eksisterer, ble forestilt som likegyldige. Dette er også tiden da fascinasjonen for tilfellet (*tyché*), tilfellet, tar til. Men *tyché* kan bety både hell og uhell, og er i det hele tatt uttrykket for alt som ikke kan forutsis. I fraværet av noe fiksert objekt for kultusen, kunne slumpet vekke folks fascinasjon, selv om dens religiøse verdi var negativ.²¹ Herskerkult og *tyche* er to tids-typiske hellenistiske reaksjoner. Felles er at de er nesten helt sekulære i sitt vesen. Den ene ærer makten blott, den andre er uten religiøst innhold.

Men når det gjelder de opplyste sirkler, må vi regne med at fremstillingen av den tradisjonelle religions guder for lengst hadde blitt problematisert, ja alt lenge før Khaironeia og bystatens endelige fall. Først og fremst skyldtes denne spaltingen at disse gamle gudene ikke hadde noen som helst forklaringskraft for de nye spørsmål som ble stilt om forholdet mellom guder og verden, og guder og moralen.²² De tradisjonelle fortellingene om gudene, slik fremfor alt dikterne fremstilte dem, var for filosofene pinlige og naive. Blant de opplyste finner vi tidlig sporet av en religiøs-intellektuell spekulasjon på siden av den offisielle kultus. Forløsende for

¹⁸ Festugière, *Épicure et ses dieux*, 19.

¹⁹ Nilsson, *Grekisk religiositet*, 106.

²⁰ John Powell (red.), *Collectanea Alexandrina* (Oxford: E Typographeo Clarendoniano, 1925), 173-174.

²¹ Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 202.

²² Festugière, *Épicure et ses dieux*, 4.

denne differensieringen er de omvandrende sofistene (*floruit* 450-400 f.Kr.), som hadde sett at lovene og gudene endrer seg mellom hver greske bystat, og at de dermed måtte være relative, fiktive og rene konvensjoner. Som Nilsson poengterer hadde sofistene dermed brutt med den kollektive religionsutøvelse, men samtidig skapt et rom for privat spekulasjon: ”Das Hervortreten des Individualismus in der Sophistenzeit hatte diese kollektive Frömmigkeit geschwächt und der Individualismus sich auch in der Religion bemerklich gemacht, aber nur in Einzelheiten.”²³ Dette representerte for den reflekterte tro en indre krise for den gamle bystatens fundament.

Xenofon (ca 430-354 f.Kr.) representerer en slik holdning: han raste mot poetenes sanger om gudenes umoral. Den opprinnelige teologien i Hellas hadde i første rekke vært utformet av dikterne, og den opprinnelige betydningen av teologi er nettopp knyttet til de fortellinger som dikterne lagde om gudene.²⁴ Det var derfor med rette Herodot sa at det var Homer og Hesiod som hadde gitt grekerne deres guder. Men dette var guder med en nesten menneskelig umoral, klagde Xenofon over. I det hele tatt hadde forestillingen om gudenes menneskelighet vært en integrert del av den greske gudelære, men idealisert og estetisert. I den greske skulpturen ser vi nettopp disse guder i deres fullkomne eksistens: klare og uforstyrrelige i sin overlegenhet i kraft av å være udødelige vesener. Homer og Hesiod hadde forsynt Hellas med forestillinger om gudene, men disse måtte forkastes som uverdige og naive av Xenofon. Mennesket har laget guder etter sitt eget bilde, hevdet han, og dersom hester kunne forestille seg guder, ville de vel gjerne tenkt seg guder med hesteform. Antropomorfismen ble problematisert og forkastet, og de nye ideer som Xenofon er representant for henvendte seg til en guddommelig universalitet.²⁵ For filosofene fortonet folkegudene seg som naive, og man fant at de tradisjonelle gudene hadde ingen forklaringskraft for verden. Dette betød ikke i seg selv at disse filosofene forkastet religionen, som altså i Hellas er byens kollektive kultus, men at de forbeholdt den seriøse lære om det guddommelige sin egen filosofiske spekulasjon, der den ble til et begrep om de første årsaker eller metafysiske prinsipper. Her må det legges til at filosofenes spekulasjoner omkring gudenes natur prinsipielt kunne stå overraskende fritt. Den greske religion selv i sin kollektive form forble jo alltid stående nærmere kultusen og festene, og uten noen dogmatisk liturgi fordi religionen slik den ble praktisert verken var forpliktet på dogmer eller hellige skrifter, hvilket gjorde at teologisk spekulasjon kunne gå fri fra

²³ Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 30.

²⁴ Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 598.

²⁵ Eric Voegelin, *Order and History*, bd. 2, (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1957), 178.

straffende sanksjoner. Den religiøse holdning i Hellas hadde vært kollektiv fromhet, og kultusen hadde henvendt seg til sine enkeltvise guder, mens filosofene i stedet i sin spekulasjon over deres natur gjerne kunne tenke om dem i flertall. Men i deres nye begrep om det guddommelige snakket de om noe helt annet enn folketroens olympiske guder i sum. Og siden Xenofon er det et trekk ved den greske filosofis teologi at antropomorfismen ble regnet bort, ja i det hele ble gud eller gudene tenkt som upersonlig og universelt.

Den filosofiske tanke krevde nye begreper om gudene og det guddommelige, og Platon så det jo som nødvendig å fordrive dikterne med sine gudeskrøner ut av sin stat. Det hadde altså kunnet skille seg ut en egen spekulasjon om hva det guddommelige er på siden av den offisielle kultus i bystaten, og dette altså lenge før bystatens egentlige fall i 338. Det er ikke å komme utenom den rolle Platon spiller for tenkningens refleksjon i forholdet mellom religion og bystat. Religionens plass er bare et av mange aspekter ved bystatens problem Platon tenker over, og til hans evige mål om å reformere bystaten kommer også planer om å reformere religionen.²⁶ Disse to kan ikke spaltes i Platons tenkning. For ham ville det ikke nyttet om den enkelte redder sin egen religiøse samvittighet hvis staten går duken samtidig, slik at langt fra å gi avkall på bystatens liv er det Platons mål å redde den. Det er med dette som utgangspunkt det skal presenteres hvordan stjernegudene fikk plass i Platons filosofi.

²⁶ Jf. A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950), del 2, kpt 3.

3. Astralteologi

3.1 Tenkningens kretsløp

Platons *Timaios* (dateres til ca. 360 f.Kr.) foregir å ta opp tråden etter *Staten*, et av hans tidligere verk. *Timaios*' dramatiske dato er satt til dagen etter dialogen i *Statens* slutt, hvor det var blitt drøftet hva som er den beste stat. Sokrates forteller nå i *Timaios*' innledning at likesom en som beundrer vakre skapninger som ikke er i bevegelse og også vil se dem røre på seg, vil han så gjerne vite hvordan idealstaten slik den var blitt tenkt i *Staten* skal kunne realiseres i den reelle bystaten. I *Staten* trengte filosofen en utdanning som rustet ham for en stigning mot ideene og det Gode – en innsikt som siden skulle omsettes i idealstaten. *Timaios* foregir her å være en replikk til nettopp denne ideen i *Staten*, og det kommer frem at utdanningsidealet har blitt revidert. For å vite hvordan man skal reformere staten, tenker Platon seg her at man også må kjenne til menneskets konkrete fysiologi og vite noe om kosmologi.

Oppgaven med å gjøre rede for dette, er lagt til dialogens hovedfigur, Timaios fra Lokris, som forteller en ”sannsynlig beretning” om hvordan verden ble til; i det hele tatt må denne fortellingens karakter av å være *mytisk* bemerkes. Formgivningen av verden tilskrives demiurgen, som snarere enn å være enn allmektig skapergud er en ”håndverker” som formet den preeksisterende materien etter de guddommelige, evige ideene og tall og proporsjoner. Slik kan demiurgen skape det synlige kosmos, ved å la materien føye seg etter de evige, eksemplariske ideene. Demiurgens overtaling av materien til å etterligne ideene, er intet annet det Godes formgivning av verden. Verdenssjelen, sjelssubstansen som skuer ideene, sørger for at den sanselige verden vil fortsette å ta form etter ideenes orden. For gjennom å gi form fra idémodellene ned til materien, styrer verdenssjelen det synlige kosmos mot det Gode, mot den finale årsak. Resultatet er godt, og under alle omstendigheter den best mulige kopi av ideene. Den gode demiurgen har, uten et snev av sjalusi, besørget at verden er god og følger ideenes orden, slik at kosmos derfor kan kalles ”en synlig gud”. Materien som den sanselige verden består av er i seg selv et potensielt kaos, den er passiv og besitter i seg selv ingen orden. Likevel gjør Platon det nå klart at materiens passive uorden ikke skal ha siste ord: denne verden er alltid allerede et *kosmos*, en skjønn og god orden²⁷, på grunn av verdenssjelen som skuer ideene og dermed ordner materien. Dualismen mellom det intelligible og det

²⁷ *Kosmos* betyr både orden og smykke.

sanselige er ikke så radikal som den var i *Staten*, og en faktisk kosmisk uorden finnes ikke. *Timaios* signaliserer dermed den metafysiske triumf over materiens passivitet. Det eksisterer riktignok en motstand mot den finale årsak i kosmos, men denne motstand er ikke først og fremst materiens skyld, men er å lokalisere i mennesket selv og er således en *moralsk* motstand. Konflikten står innad i mennesket selv, mellom sjelens ordnede bevegelser og kroppens irregulære bevegelser. Denne disharmoni må korrigeres, hvilket sjelen har ansvaret for.

I *Timaios*' kosmologi får himmellegemene den øverste rang, fordi nettopp denne del av kosmos antas å være del *par excellence* av det guddommelige intellekt. Himmelen er mest lik det evige, og er å regne som et bevegelig bilde av det evige, forteller Timaios: "...han pønsket ut at han skulle lage et bevegelig bilde av det evige. Så da han ordnet himmelen, laget han et bilde av evigheten slik den hviler i det ene, et bilde som er evig i bevegelse i overensstemmelse med et tallsystem – dette er det vi har kalt tid."²⁸ For samtidig med himmelen ble tiden dannet, og tidens gang etterligner evigheten i overensstemmelse med tallsystemene. Himmellegemene har derfor en spesiell posisjon:

Når det gjaldt gudenes slekt, laget han de fleste formene av ild, slik at den skulle bli mest strålende å skue, og den vakreste. Han laget den vakkert sfærisk for å etterligne altet, han etablerte gudenes slekt i det aller mektigstes klokskap for at den skulle følge denne, og han fordelte gudenes slekt rundt hele himmelen i sirkel, slik at det ble et sant kosmisk smykke, dekorert av ham rundt det hele.²⁹

Ingen annen del av kosmos oppviser så perfekte og skjønne bevegelser som nettopp himmellegemene; dette kommer av at de styres direkte av verdenssjelen og det er av denne grunn de må kalles *guddommelige*. Skjønnhet og harmoni er i det hele tatt ensbetydende med guddommelig for Platon, og stjernene kunne her av Timaios bli kalt "synlige guder".

Stjernenes bevegelser var med dette blitt å ligne med fornuftens eget kretsløp, og menneskets kontemplasjon av kosmos' lovmessighet er forholdet mellom makrokosmos og et makrokosmos. I *Timaios* 90 a –d gjøres det klart at menneskesjelen ved kontemplasjon av de

²⁸ Platon, *Timaios*, 37d: "εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰῶνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν." Overs. av Jens Braarvig. I Platon, *Samlede Verker*, bd. VII (Oslo: Vidarforlaget, 2005)

²⁹ Platon, *Timaios*, 40a. "τοῦ μὲν οὖν θεοῦ τὴν πλείστην ἰδέαν ἐκ πυρὸς ἀπηργάζετο, ὅπως ὅτι λαμπρότατον ἰδεῖν τε κάλλιστον εἶη, τῷ δὲ παντὶ προσεικάζων εὐκυκλον ἐποίησε, τίθησιν τε εἰς τὴν τοῦ κρατίστου φρόνησιν ἐκείνῳ συνεπόμενον, νείμας περὶ πάντα κύκλῳ τὸν οὐρανόν, κόσμον ἀληθινὸν αὐτῷ πεποικιλμένον εἶναι καθ' ὅλον." Overs. av J. Braarvig.

harmoniske, regulære bevegelser kan gjøre denne regelmessighet til sin egen. Det er her vi finner det som skal bli et stort topos i hellenistisk filosofi: himmelens fornuftige orden kan overføres til den menneskelige betrakter, som ved å anerkjenne sitt slektskap med den guddommelige orden og fornuft korrigerer sin egen tenknings uorden:

...Gud har funnet opp og gitt oss synet for at vi skal se tenkningens kretsløp på himmelen og benytte dem i forbindelse med tenkningens kretsløp inne i oss. For de indre kretsløp er beslektet med de himmelske, selv om våre kretsløp er forvirret og de førstnevnte er uten forvirring. Og når vi så lærer om dem og får del i de beregninger som av naturen er korrekte, når vi etterligner Guds omløp som aldri flakker omkring, da kan vi også stabilisere de omflakkende kretsløpene inne i oss selv.³⁰

Dette kretsløp må settes i omløp i menneskets hode og bli bestemmende for sjelens egen bevegelse. Den store sluttappellen i *Timaios* peker også i denne retning. Altets tenkning og kretsløp har et slektskap med sjelens guddommelighet, og denne harmoni som mennesket fikk forstyrret ved fødselen må gjenlæres.³¹ Til dette hører også en mystisk lære om sjelens guddommelige opphav: for sjelen stammer opprinnelig fra stjernene, og vil, hvis den lever et godt liv, kunne gjenfødtes der oppe blant stjernene.³²

I *Staten* måtte astronomiens viktighet for sjelens utdanning på vei mot ideenes dialektikk og det Gode modereres, da blikket opp mot den synlige himmelen ikke kunne gi den nyttige kunnskap om de evige, usynlige ting som var nødvendig. Men som Festugière forklarer er det et helt nytt perspektiv på læren om himmellegemenes bevegelser når vi kommer til *Timaios*.³³ I *Staten* kunne astronomi godtas som et innledende studium som kunne forberede sjelen til stigningen mot ideene og til det øverste prinsipp; i *Timaios* er derimot kontemplanjonen av stjernene kunnet bli en erkjennelse av det første prinsipp, av evigheten og det guddommelige. Den sanselige verden er dermed ikke lenger ansett som en hindring for flukten mot det Gode/det Ene, men er i stjernehimmlen å erkjenne som "Guds omløp". I *Timaios* blir kontemplanjonen av stjernene derfor oppvurdert, fordi deres affinitet med matematiske og geometriske proporsjoner leder direkte til en forståelse av det Gode slik det fremtrer i kosmos; ja, fordi planetenes baner er ordnet i matematiske og geometriske proporsjoner vil den som kontemplerer disse ting selv la dette intellekt bli en del av seg. Å

³⁰ Platon, *Timaios*, 47b-c: "θεόν ἡμῖν ἀνευρεῖν δωρήσασθαι τε ὄψιν, ἵνα τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους χρησαίμεθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ' ἡμῖν διανοήσεως, συγγενεῖς ἐκείναις οὐσας, ἀταράκτοις τεταραγμέναις, ἐκμαθόντες δὲ καὶ λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες, μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὐσας, τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησαίμεθα." Overs. av J. Braarvig.

³¹ Platon, *Timaios*, 90d.

³² Platon, *Timaios*, 42b.

³³ Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 138.

kjenne stjernenes regulære bevegelser gjennom kontemplasjon er her blitt en forening med det guddommelige kretsløp, de bevegelser som nærmest etterligner det evige. Kosmos imiterer ideenes orden, slik at en total abstraksjon fra verden ikke lenger er nødvendig for å erkjenne det guddommelige intellektet.

Lovene er Platons siste store verk og resignerte revidering av de politiske ambisjonene i *Staten*. Idealstaten forble en utopi, og liksom Sokrates i *Timaios* sa at han ville se den vakre skapning satt i bevegelse, er det med et større blikk for de konkrete og gjerne hverdagslige forordninger i Athen *Lovene* går ut fra. Foran denne lovgivningen baserer Platon seg nettopp på det *Timaios* hadde sagt om menneskets fysiologi og om kosmologi; læren om de beste politiske løsninger krever en kunnskap om menneskets natur og forhold til verden, og det er dette *Timaios* hadde greid ut om. *Lovene* er et meget omfattende verk, og her kan det bare bli rom for å fortelle om den betydning verket legger i at mennesket moralsk må koordineres med en kosmologi som forklarer det guddommeliges tilstedeværelse i kosmos. Gjennom lovgivningen reguleres livet til å bli nærmest en gudstjeneste; korrekt religion institusjonaliseres og avvikende kosmologi stemples som heresi. Ateistene er de som formastelig hevder at verden ikke består av annet enn tilfeldighetenes virke, at den er en planløs prosess uten noe overordnet intellekt. Disse ateistene har allerede ødelagt bystaten nok. Atheneren i *Lovene* klager over at selv når det legges frem beviser for at himmellegemene og kosmos er guddommelige vesener, ”...svarer de som har latt seg overbevise av disse glupingene, at himmellegemene består av jord og stein og ikke er noe som er i stand til å bry seg om menneskenes affærer...”³⁴ Disse gudsbepotterne må overbevises om den rette kosmologi. For jordlivet beherskes av et mangfold bevegelser, men den øverste himmelhvelving oppviser én eneste jevn bevegelse, som er regulær og perfekt. I *Lovene*, 821b-822c hevdes det bestemt av atheneren at stjernene slett ikke er flakkende i sine bevegelser, slik navnet på gresk antyder, men beveger seg i evige sirkulære baner uten å gjøre avvik. *Lovene* inneholder en meget sterk betoning av gudenes eksistens, forsyn og moralske integritet og grunner det i en kosmologi som ligger meget nær den i *Timaios*. Samfunnet selv skulle bli en realisering av den kosmiske orden og reflektere de lover som også styrer universet. Lovgivningen måtte innprente det guddommeliges egen fullkomne, regelmessige

³⁴ Platon, *Lovene*, 886d. I *Platonis opera*, bd. V, red. John Burnet (Oxford: E Typographeo Clarendoniano, 1976): ”ὑπὸ τῶν σοφῶν τούτων ἀναπεισμένοι ἂν λέγοιεν ὡς γῆν τε καὶ λίθους ὄντα αὐτὰ καὶ οὐδὲν τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων φροντίζειν δυνάμενα”. Overs. av Tormod Eide. I Platon, *Samlede Verker*, bd. VIII (Oslo: Vidarforlaget, 2002).

bevegelse inn i mennesket, som fremdeles i sin moralske uorden var i utakt med kosmos.³⁵ Til dette var det opplagt at himmellegemenes kretsløp kunne få en viktig funksjon og en naturlig plass i lovgivningen,³⁶ men skulle samtidig eksistere side om side med mer tradisjonelle, folkelige kultuser som æret gudene. Den filosofiske lovgiver realiserer gudsriket på jord, og ikke for ingenting har formen dette tar i *Lovene* blitt sammenlignet med middelalderens ideer om gudsstaten.

3.2 Stjernene hører til gudene

Hos Platons elev Aristoteles finner vi en interessant viderearbeiding av ideene fra *Timaios*. Den fragmentariske overleveringen av Aristoteles' tapte skrift *Peri filosofias* (347-345 f.Kr.) stiller vanskelige spørsmål til rekonstruksjonen og forholdet til øvrige verker i forfatterskapet,³⁷ men det er uansett i det som utgjorde den tredje boken av *Peri filosofias* at vi finner det mest interessante i denne sammenheng, nemlig erfaringen av et guddommelig og evig kosmos. Den første boken hadde vært en fremstilling av menneskehetens trinnvise steg i kulturen frem til samtiden og den filosofiske virksomhet, mens i den andre boken hadde Aristoteles tatt kritisk avstand fra Platons lære om prinsippene, ideene og tallene.³⁸ Den tredje boken, som er den som her får være av interesse, bestod i hans egen forklaring av verdens struktur og det som for ham var samtidens filosofiske høydepunkt. Innflytelsen fra *Timaios* på denne forklaring av verdens struktur er klar.³⁹ Han ser det platonske kosmos fra *Timaios*, men gjennom sine egne øyne som en vitenskap om verdens struktur og dens teleologi.⁴⁰ Det er nemlig fysikken i dens prosesser Aristoteles går ut fra i sin forklaring av verdens struktur, og her medfører det en riktighet å si at vi kan spore en ærefrykt i hans oppfatning av naturens øverste prinsipper.⁴¹

³⁵ Werner Jaeger, *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*, bd.3 (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1947), 322.

³⁶ Jaeger, *Paideia*, 339.

³⁷ Festugière i *La révélation* og Werner Jaeger i *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* mente å spore i dette verket en virkelig fromhet hos Aristoteles. Festugière mente blant annet at den signaliserer Aristoteles' "vekkelse" fra hans tidligere melankolske platonisme, mens Jaeger mente verket er gjennomsyret av en religiøs drivkraft. Her skal det bare presenteres noen viktige ideer som kan ses i forbindelse med *Timaios* og Aristoteles' senere forfatterskap angående himmellegemenes fullkomne bevegelser.

³⁸ Ingemar Düring, *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens* (Heidelberg: Carl Winther Universitätsverlag, 1966), 186.

³⁹ *Ibid.*, 185. Den tredje boken i dette verket er Aristoteles' motstykke til *Timaios*.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, 187.

Det er ikke de uforanderlige, usynlige ideer han grunner ved,- disse hadde han tatt avstand fra i verkets andre bok - men den like uforanderlige, evige himmel i sin fullkommenhet. Synet av himmellegemene inngir for mennesket en ærefrykt som leder til troen på det guddommelige: ”Ettersom menneskene skuet, i løpet av dagen, solen som fullførte sin bane, og i løpet av natten, de andre stjernenes vakkert ordnede bevegelse, da anså de at det eksisterer virkelig en gud som er årsak til både denne bevegelse og denne vakre orden.”⁴² Et sted omtaler han også erfaringen av himmelfæren som guddommelig, og noe som krever like stor ærefrykt som når vi entrer et hellig tempel.⁴³ De første prinsipper viser seg i himmelens fullkommenhet, slik at stjernene virkelig er guder og deres bevegelser oppviser en regelmessighet og orden som umulig kan skyldes tilfeldigheter i materien. Typisk for *Peri filosofias* er derfor også beskyldningene mot de som benekter kosmos’ uforgjengelighet, og disse har for den unge Aristoteles faktisk gjort seg skyldig i *ateisme*. Aristoteles skal ha anklaget de som hevdet at verden var forgjengelig for å være ugudelige; dette fullkomne kosmos kunne for ham under ingen omstendighet lignede med noe forgjengelig verk som mennesket hadde lagt sine hender på.⁴⁴ Himmellegemene er virkelig guddommelige, noe som kan bevises gjennom deres bevegelsers fullkommenhet. Et argument for stjernenes guddommelig ser slik ut:

Siden altså noen levende vesener oppstår på jorden, andre i vannet og andre i luften, synes Aristoteles at det er meningsløst å tro at ikke noe levende vesen er født i den del som er mest egnet til å frembringe slike vesener. Men stjernene befinner seg i eterens område, og siden dette har det tynneste stoff og alltid er i sterk bevegelse, må det levende vesen som blir født i dette område, ha de skarpe sanser og den hurtigste bevegelse. Og da stjernene blir til i eteren, er det rimelig at de besitter følelse og intelligens. Det følger derav at man må regne stjernene for å høre til gudene.⁴⁵

På linje med Platons *Timaios* hevdet altså Aristoteles i *Peri filosofias* at stjernene virkelig er guder. Himmellegemene i sin bevegelse påvirkes ikke av noen sterkere, ytre kraft, men beveger seg i sirkelformede baner som er frivillige.⁴⁶ Denne evige planmessighet og uforanderlighet i bevegelsene viser at de må være laget av noe annet enn de elementer tingene

⁴² Aristoteles, frg.10 (Rose) = Sextus Empiricus, *Adv. dogm.*, III, 22. I Valentinus Rose (red.), *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta* (Stuttgart: Teubner, 1886): ”θεασάμενοι γὰρ μεθ’ ἡμέραν μὲν ἥλιον περιπολοῦντα, νύκτωρ δὲ τὴν εὐστακτον τῶν ἄλλων ἀστέρων κίνησιν, ἐνόμισαν εἶναι τινα θεὸν τὸν τῆς τοιαύτης κινήσεως καὶ εὐταξίας αἴτιον.”

⁴³ Aristoteles, frg. 14 (Rose) = Seneca, *Quaest. nat.* 7, 30.

⁴⁴ Aristoteles, frg. 18 (Rose) = Pseudo-Filon, *De aet. mundi*, 222, 12.

⁴⁵ Aristoteles, frg. 23 (Rose) = Cicero, *De natura deorum* II. 15: ”cum igitur aliorum animantium ortus in terra sit, aliorum in aqua, in aere aliorum, absurdum esse Aristoteli videtur in ea parte quae sit ad gignenda animantia aptissima, animal gigni nullum putare. sidera autem aetherium locum obtinent. qui quoniam tenuissimus est et semper agitur et viget, necesse est quod animal in eo gignatur id et sensu acerrimo et mobilitate celerrima esse. quare cum in aethere astra gignantur, consentaneum est in iis sensum inesse et intelligentiam. ex quo efficitur in deorum numero astra esse ducenda.” Overs. av O. Fjeld.

⁴⁶ Aristoteles, frg. 24 (Rose) = Cicero, *De natura deorum* II. 16, hvor disse bevegelsene kalles *voluntarius*.

på jorden består av. Aristoteles synes her å ha regnet med en kvintessens, et stoff som eksisterer i den ytterste sfære og gir himmellegemene deres evige bevegelse. Det menneskelige intellekt er i overensstemmelse med disse, fordi sjelens intellekt også består av dette stoff, nemlig eter. Dette gir i grunn den samme lære som i *Timaios*, nemlig at det finnes et slektskap mellom stjernene og menneskesjelen. Det Aristoteles gjør nå med disse ideene fra *Timaios*, er å forsøke gi prov på den *fysiske* substans som forener mennesket med himmellegemene; han vil vise til et felles element mellom stjernene og intellektet, og dette er altså eteren, som er det femte element. Også i *Protreptikos*, et annet tidlig skrift av Aristoteles, kunne himmellegemenes evige bevegelser bli et mønster for filosofien, fordi de oppviser en slik regelmessighet som filosofen selv søker.⁴⁷ Filosofens liv omtales der som det beste, fordi bare denne livsform fører til kunnskap som går utenfor det tilfeldige. Intet bedre bilde kan gis på dette enn nettopp de evige bevegelser som himmellegemene oppviser.

Likhetstrekkene mellom den tredje boken av *Peri filosofias* og *Timaios*' viktigste doktriner er påfallende.⁴⁸ Men selve ideen har løst seg fra Platons særegne befatning med matematikk og geometri og gjort den sannsynlige beretningen til et stykke fysikk som kan erfares empirisk, og som signaliserer et skifte fra Platons ontologi.⁴⁹ Man ser her klarere fremveksten av en teologi som ikke står i forbindelse med bystatens kultus, men tilpasset den selvstendige filosofers egen reflekterte interesse og vitenskapelige ideal. På siden av den tradisjonelle folketro hadde altså en vitenskapelig form for gudsbevis kunnet ta form. I det store og hele peker *Peri filosofias* frem mot det verdensbilde som Aristoteles har i sine senere store skrifter, slik Düring påpeker.⁵⁰ Vi kan ikke kjenne hele bildet av *Peri filosofias*, men i de senere verkene som *Metafysikken* står det klart at han kommer frem til en slags mellomløsning for forholdet mellom gud og verden. Han regner der med en ubeveget bevegelse utenfor verden som han kaller gud; gud er ren virkelighet og er opptatt med å kontemplere seg selv, og all bevegelse trakter etter gud uten at gud selv direkte griper inn i verden ved handling. Tross at han her regnet med en transcendent ubevegelig bevegelse, holdt Aristoteles likevel fast på at det finnes en synlig del av kosmos som er fullkommen, og det er de supralunare

⁴⁷ Trond Berg Eriksen, *Bios Theoretikos: Notes on Aristotle's Ethica Nichomachea X, 6-9* (Oslo: Institutt for filosofi, 1974), 98.

⁴⁸ Düring holder det for riktig at den tredje boken er skrevet som et motstykke til *Timaios*. Düring, *Aristoteles*, 185.

⁴⁹ Festugière mener også at dette kunne innebære en ny og mer "tilgjengelig" erfaring som kunne spre ideenes popularitet: "Ce qui, dans le *Timée*, était fondé sur une doctrine difficile, où la fantaisie se mêlait à une mathématique abstruse, trouve désormais son explication dans une théorie physique que les esprits les moins philosophiques comprennent aisément." Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 258.

⁵⁰ Düring, *Aristoteles*, 187. Düring viser til lignende verdensbilde i *Lambda, De Caelo og Phys.* VII.

himmellegemene, og studiet av stjernene hører med til vitenskapens undersøkelse av prinsippene. Regionen som befinner seg over månen er fullkommen og uforgjengelig, og det er den som kommer nærmest i å etterligne guds evighet gjennom sine sirkulære bevegelser. Denne region står i motsetning til den mindre fullkomne tilværelse i den sublunare region.

Det fjerde og siste verk som får nevnes her, er *Epinomis*, som foregir å være et tillegg til *Lovene*. Verkets autenticitet er tvilsom, og man har ment det kan være en Filip av Opus, elev fra Akademiet, som er forfatteren, og at det ikke er snakk om et alderdomsskrift av Platon selv. Den tendens i *Lovene* som *Epinomis* forstørret, er den kultiske betydning av stjernenes guddommelighet. *Epinomis*' mål er å gjøre nettopp stjernefromheten til en religion og opprette en kultus ved lovgivning. Skriftet er seg bevisst å innføre til Hellas en kultus som ikke har eksistert der tidligere, men sier samtidig at denne fremmede fromhet også kan gjøres bedre av det hellenske folk: "At vårt klima ikke preges av den heten som de har der borte, er årsaken, som vi sa, til at vi fikk forståelsen av disse gudenes orden senere enn de gjorde. Men la oss fastslå at alt som grekerne har overtatt fra andre folk, har vi forbedret og utviklet videre."⁵¹ Det er lett å gjenkjenne flere velkjente topoi i *Epinomis*: det sublunare liv er uten orden og menneskets liv er ulykkelig og vanskelig allerede fra fødselen av⁵², dets misère bare kan bøtes på med visdom. *Epinomis*' mål er å definere visdommen og angi den vitenskap som kan lede dit. Men sann visdom må bestå i fromhet, et trekk som viser fremover mot hellenismens religiøsitet. Det fortelles at stjernene selv er guder – de synlige guder - og at å ære dem er sann fromhet. Man kan dermed også snakke om en nesten mystisk kontemplasjon av stjernene, for i konsentrasjon kan vismannens sjel virkelig bli én gjennom å kontemplere det i seg selv guddommelige objekt som stjernene er. For stjernen er regelmessige og fornuftige i sin bevegelse, og flakker ikke rundt på måfå. Det gis ingen ekte gresk kultus uten bilder⁵³, og *Epinomis* vil overbevise om at stjernene er like verdige religiøs tilbedelse som noen statue eller avbilde. Samtidig transcenderer skriftet Platons pretensjoner, for snarere enn å begrense denne kultusen til et regionalt felt, finner vi her en virkelig universell appell som

⁵¹ Platon, *Epinomis*, 987d. I *Platonis Opera*, bd. V, red. John Burnet (Oxford: E Typographeo Clarendoniano, 1976): "...ή δ' ὑστεροῦσα ἡμῖν εἰς τὸ θερινὸν φύσις τοῦ περὶ τὸν ἐκεῖ τόπον, ὅπερ εἶπομεν, ὑστερον αὐτοῖς παραδέδωκεν τὸ τούτων τῶν θεῶν τοῦ κόσμου κατανόημα. λάβωμεν δὲ ὡς ὅτιπερ ἂν Ἕλληνες βαρβάρων παραλάβωσι, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται." Overs. av Tormod Eide. I Platon, *Samlede Verker*, bd. IX (Oslo: Vidarforlaget, 2008)

⁵² Platon, *Epinomis*, 973d. Teksten sier at dette er en "ikke original påstand".

⁵³ Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 205.

peker fremover mot hellenistisk tid, for de synlige himmelgudene finnes over hele jorden. *Epinomis* åpner her en horisont fra den attiske filosofi og ut i hellenismen.⁵⁴

Dette er altså fire av de viktigste skriftene hvor stjernene kunne bli gjort til guddommelige og gjenstand for visdommens og filosofiens kontemplasjon og ærefrykt i kraft av sine regelmessige, fullkomne bevegelser. Platon brukte denne kosmologien og fysiologien i *Lovene* for å finne ut noe om det å realisere den best mulige stat, *Epinomis* betraktet det som en ny, selvstendig og universell religiøs kultus, mens det først er hos Aristoteles at den trer frem som en vitenskap om de første årsaker. Kosmologien forteller om de supralunare himmellegemenes fullkomne bevegelser og guddommelighet, mens de jordiske ting er overlatt til forvirring og endring. For filosofen i sin kontemplasjon er det mulig å gjøre seg til del av dette intellekt ved å etterligne dets fullkomne, evige bevegelser. Slik blir den dødelige selv del av noe udødelig, noe evig og guddommelig.

En filosofisk, religiøs og mystisk interesse for stjernene fantes også før Platon i Hellas. Som Burkert skriver i sin historie om astronomiens tilknytninger til gresk visdomspraksis, har denne troen en mangesidig opprinnelse. Muligens kan vi spore innflytelse fra både Babylon, Persia og Egypt. Pythagoreerne hadde en matematisk religion, og til vitenskapen om tallenes harmoni hørte en interesse for himmellegemenes bevegelser som viste seg regelmessige. Det var imidlertid først gjennom Evdoxos' beregninger det ble lagt frem matematiske bevis for at himmellegemenes bevegelser virkelig var regelmessige. Men disse kompliserte matematiske modellene til Evdoxos innebar også en fjernelse fra måten tingene på jorden ble forklart på. De fysiske lover på jorden måtte dermed bli annerledes enn de lover som forklarte himmellegemene. Denne modellen hadde, som Burkert skriver, en stor historisk innflytelse: ”so herrschte seit Aristoteles jene Zwei-Welten-Theorie, die den Sternbereich als prinzipiell andersartig wertete – erst seit Galilei und Newton hat, vom heliozentrischen Standpunkt aus, die Astronomie sich wieder mit der Physik vereint.”⁵⁵ Dette medførte nemlig en kosmologi med en todeling i en øvre, supralunar region som oppviste en evig, skjønn fullkommenhet og en nedre, sublunar region behersket av endring og forgjengelighet. Frem til Galilei er dette et dominerende verdensbilde.⁵⁶ I den antikke religiøse fascinasjon ble denne regelmessigheten i

⁵⁴ Werner Jaeger, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1923), 170.

⁵⁵ Walter Burkert, *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon* (Nürnberg: Verlag Hans Carl, 1962), 313.

⁵⁶ Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, 310.

stjernenes bevegelser opphøyet fra astronomien til å stundom bli en mystisk kontemplasjon. De supralunare himmellegemene kunne bli gjenstand for en kontemplasjon som stilte krav til vitenskapelig prestisje og appellerte til religiøse naturer. Å betrakte kosmos selv som en gud kunne med dette hekte seg på en allment gresk sans for det ordnede og begrensede som noe skjønt og sant.⁵⁷

3.3 *Nachleben*

Dette skulle forbli en teologi for filosofene i deres skoler og egen spekulasjon. Platons politiske prosjekter fikk som kjent ingen konsekvenser. I stedet fikk disse ideene ta tilflukt i et *bios theoretikos*, det kontemplative liv som allerede Aristoteles kaller det beste liv, og typisk nok ble *Timaios* av senere generasjoner tatt helt ut av Platons sammenheng og *Timaios*' tale kunne bli tatt som et stykke åpenbaret skapelsesberetning.⁵⁸ Den inngikk som et stykke allmenndannelse som kanskje i særlig grad kunne opptas blant stoikerne som en kosmologi der gud ble jevnført med kosmos, og som har sitt høyeste uttrykk i Kleanthes' Zeus-hymne. "Den kosmiske religion" som Festugière kaller det ble likesom en lekse på en hellenistisk "skolebenk", gjerne bestående av *topoi* fra Aristoteles og Platon som snart bare er nesten litterære, men en sjelden gang blir en selvstendig refleksjon til del, slik Festugière i sitt oversiktsverk skriver: "...la religion du Dieu cosmique fera partie bientôt, en même temps que l'astronomie, de la paidéia grecque, c'est-à-dire du bagage intellectuel que doit avoir reçu, à partir du IIIe siècle, dans les royaumes hellénistiques, quiconque aspire à être cultivé."⁵⁹ Den kunne bli allmenndannelse og et filosofisk *koine*. Astrologien må kort nevnes i denne forbindelse, for først den kunne gripe mengdens fascinasjon, og den forholdt seg til astronomien som praksis av en teori. Men astrologiens popularitet tilhører en senere tid og andre ideer, og må avgrenses fra det filosofiske kontemplasjonsideal av himmellegemenes bevegelser som fremfor alt skriver seg fra *Timaios*.

⁵⁷ Om dette klassisk greske trekk, skriver Gigon: "Für den Griechen gibt sich die Wahrheit an der Geordnetheit zu erkennen. Darum ist für ihn das Vollkommene auch immer ein Umgrenztes, und darum fühlt sich die griechische Philosophie mit den mathematischen Wissenschaften verwandt." Olof Gigon, *Grundprobleme der antiken Philosophie* (Bern: Francke Verlag, 1959), 15.

⁵⁸ Betegnende er at den lærde hellenistiske jøden Filon av Alexandria i det første århundre e.Kr. kunne lage en eksegesi av skapelsesberetningen i *Genesis* helt lest gjennom *Timaios*' øyne.

⁵⁹ Festugière, *Épicure et ses dieux*, 11-12.

Det hadde tradisjonelt i Hellas vært dikterne som fortalte om gudene, slik at grekernes historier om gudene var besørget av Homer, Hesiod, eller kanskje en Orfeus, noe begrepsbruken hos Platon fremdeles vitner om.⁶⁰ Fra dikternes mytologiske historier om menneskelignende guder, kunne nå stjernene fremstilles som nye, synlige guder og det med vitenskapelig prestisje. Læren om de evige ideene og det Gode/Ene hadde allerede vært et nytt konsept om det guddommelige hos Platon, men i *Timaios* ble dualismen mellom det synlige kosmos og ideene tonet ned - intet sted bedre vist enn i stjernenes evige kretsløp. Filosofens identifisering med synlige guder eller et guddommelig kretsløp passer for så vidt med den greske kultus av bilder og dens polyteisme, men brøt tvert med forestillingen om gudenes menneskeform. Om disse nye ideers forhold til den religiøse situasjon og deres funksjon av å være et mer aktverdig filosofisk alternativ for de gamle gudene skriver Festugière:

Tous les signes conduisent au même point. Qu'avec l'auteur de *l'Épinomis* et Aristote (π. φιλοσοφίας) on se tourne vers les astres ou le Dieu cosmique, ou bien qu'on se mette à prier des dieux nouveaux, venus de l'étranger, dont le prestige est moins usé que celui des dieux nationaux, c'est là déjà une preuve indirecte de la désaffection envers la religion traditionnelle. Les protecteurs attitrés d'Athènes n'avaient pas su la défendre: on se porte vers d'autres autels.⁶¹

På denne måten innebærer filosofenes interesse for de supralunare himmellegemes bevegelsesmønster et nytt og mer aktverdig bilde av det guddommelige enn den tradisjonelle religionens antropomorfisme, slik også Xenofon etterlyste. De historiske betingelser som kunne utløse disse ideene var fremdeles gyldige på Epikurs tid, da bystatens religion for alvor hadde mistet sitt forpliktende grep.⁶² Bystaten hadde virkelig falt, og dermed også religionens kollektive grep, som fullbyrdelse av bystatens indre krise. Utformningen av ideene og motivene for en kosmologi med stjerneguder var fremfor alt båret frem av *Timaios*, og i *Lovene* stod disse ideene helt klart sammen med en ambisjon om å reformere bystaten og således lappe sammen Athens sår. Men hos eleven Aristoteles finner vi disse ideene allerede løsrevet fra Platons prosjekt – de kunne finne plass i et *bios theoretikos* som ikke har andre ambisjoner enn vitenskapen og tenkningen selv, hvor stjernene kunne bli gjenstand for filosofens ærefrykt for de første prinsipper.⁶³ Slik kunne stjernene som et studium av

⁶⁰ Jf. appendix III i Festugières *Le dieu cosmique*: "La θεολογία, chez Platon, est essentiellement le fait des poètes, comme la μετεωρολογία le fait des savants." Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 598:

⁶¹ Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 164.

⁶² Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 293.

⁶³ Jf. et annet tidlig verk av Aristoteles', *Protreptikos*, hvor det kontemplative liv i studier over de evige ting ble priset som det høyeste.

prinsippene forenes med teologi i det filosofiske liv.⁶⁴ Av de hellenistiske skoler er det i første rekke stoicismen som kunne omfavne disse ideene, hvor det kosmopolitiske borgerskap kunne forenes med kosmos' universelle fornuft og orden.

Når Epikur i 306 f.Kr. ankommer Athen og grunnlegger sin skole, hadde den gamle kollektive religionen mistet sitt hegemoni. Den gamle bykultur fortsatte som nevnt å eksistere, men dens appell til den enkelte mistet mer og mer sitt grep. Nye sosiale strukturer hadde kunnet danne seg, med nye behov og formasjoner. I religiøse forhold viser dette seg blant annet i de nye kultene for fjerne guddommer som ikke på noe vis var forbundet med bystaten. Det publikum en Epikur kunne henvende seg til og finne sine tilhengere i, befinner ikke lenger under trykket av bystatens kollektive religion. Dette er mennesker som ikke lenger nødvendigvis vil identifisere seg med bystatens patriotiske løsninger, men ønsket kultivere og sikre sin frihet gjennom egen samvittighet og overbevisning, slik at det overhodet er et sjikt mennesker med nye behov Epikur kunne vinne sin filosofi for.⁶⁵ Men denne nye epikureiske filosofi som ble tilpasset en ny tids indre behov fant slik vi skal se i det epikureiske system intet gehør for filosofenes interesse for himmellegemenes fullkomne mønstre.

⁶⁴ Eriksen, *Bios Theoretikos*, 218.

⁶⁵ Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, bd 2 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959), 284-285.

4. Epikurs lære

4.1 Lyst er livets mål

Epikurs lære kan betraktes som diagnose og botemiddel mot menneskets ulykkelighet og sjelens uro. Når det her snakkes om lindring, må den medisinske terminologien forstås helt i overensstemmelse med Epikurs egen fremstilling av sin virksomhet. Den filosofi som ikke lindrer er tomme ord, sier han et sted: ”Tomt er det ord fra filosofen som ikke heler menneskets lidelse. For akkurat slik det ikke er noen nytte i medisin hvis den ikke kurerer kroppens sykdommer, er det ingen nytte i filosofi heller, hvis den ikke kurerer sjelens lidelse.”⁶⁶ Ser vi igjen til Burckhardts bilde av en gresk kultur som med det største gravalvor fordypet seg i menneskelivets ulykke, kommer således Epikurs budskap inn i den greske kultur med storslagne løfter. I det hele tatt er det et trekk ved de nye hellenistiske, filosofiskoler at de i sitt omfang er mindre ambisiøse enn Platon og Aristoteles’ arktitektoniske universalfilosofier, og interessen ble gjerne konsentrert til et løfte om å sikre mennesket livsvisdom. Typisk er det at denne uavhengighet ikke lenger søkes i det politiske liv, men i det indre, private. Filosofien til Epikur er en slik *livskunst* for å sikre mennesket lykken.

Epikurs lære er delt opp i fysikk (naturfilosofi), kanonikk (erkjennelsesteori) og etikk. Livets mål er lyst (*hedone*), og således heter det hos Epikur: ”At lysten er livets mål fremgår av at alle levende vesener fra fødselen av streber etter den, mens de derimot ubevisst og naturgitt motsetter seg smerte.”⁶⁷ Epikur kunne til og med hevde at det er naturen (*fysis*) som har satt frem dette som et mål (*telos*) for mennesket. Selv om Epikur overtok atomteorien til Demokrit og dermed avvísningen av enhver teleologisk forklaring av verden, finnes det flere eksempler på at han omtaler naturen som en norm for mennesket, som når han sier: ”Takksigelser til den rikholdige Natur, for den har gjort det som er nødvendig enkelt å skaffe til veie, og det som er vanskelig å fremskaffe unødvendig.”⁶⁸ Denne lovprisningen av naturen kan synes merkelig hos en atomist som benektet all fornuft og planmessighet i naturen, men har å gjøre med det nære blikk Epikur alltid har for mennesket som organisk vesen og dets behov. I det ukunstlede barnet så han livet som strekker seg etter lysten og skyr smerten, og dette gjaldt for

⁶⁶ Epikur, frg. 221 (Usener) = Porfyrios, *Ad Marc.*, 31. “κενός ἐκείνου φιλοσόφου λόγος, ὑφ’ οὗ μηδὲν πάθος ἀνθρώπου θεραπεύεται· ὡσπερ γὰρ ἰατρικῆς οὐδὲν ὄφελος μὴ τὰς νόσους τῶν σωμάτων ἐκβαλλούσης, οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβάλλει πάθος.”

⁶⁷ Epikur, frg. 66 (Usener) = D.L. X 137: “ἀποδείξει δὲ χρῆται τοῦ τέλος εἶναι τὴν ἡδονὴν τῶ τὰ ζῶα ἅμα τῶ γεννηθῆναι τῇ μὲν εὐαρεστεῖσθαι, τῶ δὲ πόνῳ προσκρούειν φυσικῶς καὶ χωρὶς λόγου”.

⁶⁸ Epikur, frg. 469 (Usener) = Stob., *Floril.* xvii, 23: “χάρις τῇ μακαρίᾳ Φύσει, ὅτι τὰ ἀναγκαῖα ἐποίησεν εὐπόριστα, τὰ δὲ δυσπόριστα οὐκ ἀναγκαῖα.”

mennesket som sådan, mente Epikur. Tilsynelatende er det ingen distinksjon her hos Epikur for hvorvidt strebenen mot lyst er noe mennesket faktisk gjør eller noe mennesket bør gjøre, og Rist kommenterer at for Epikur ville en slik distinksjon overhodet vært meningsløs.⁶⁹ Og ved at mennesket naturlig søker lyst, er det i denne forstand alltid naturen som kommer forut for fornuften hos Epikur. Epikur tok altså ikke utgangspunkt her i det ferdig utviklede menneske, men i stedet det nyfødte vesen i dets ”naturlighet”. Riktignok har altså Epikur tillagt det å fylle vommen og leske strupen stor verdi, noe hans motstandere i antikken alltid visste å skandalisere, men i motsetning til en radikal hedonist som Aristipp mener han ikke at fysisk vellyst er den høyeste form.

For i sin lære skilte Epikur mellom to typer lyst, nemlig kinetisk og katastatematisk lyst. Det er den katastatematiske lyst som er det høyeste mål, hvilket vil si den lyst som oppleves i en uavhengig, rolig tilstand, og ikke de kinetiske lystfølelser som kan oppleves under for eksempel spising og drikking. Katastatematisk lyst er å finne når organismen er balansert og i likevekt, mens kinetisk lyst finner sted under handlinger organismen gjør.⁷⁰ Dette betyr samtidig at Epikur tenkte seg at lysten kan nå et mål, en endetilstand, i motsetning til hva motstandere av hedonisme hadde ment, når de sa at lysten bare er akkumulativ og uten ende. For den katastatematiske lyst kan beskrives som en statisk tilstand hvor det er et *fravær* av både fysiske og mentale plager.⁷¹ Epikurs hedonisme er således ikke sentrert i ”det behagelige øyeblikk”, men i ”det gode liv”. Det er en lyst som oppleves uten stimuli utenfra, men gjennom organismens eget velvære, slik at vi virkelig kan snakke om en egen og høyere form for lyst enn den andre kjente hedonister i gresk filosofi regnet med. Det komplette fravær av smerte og frykt er egentlig den lykksalighet som gudene selv nyter – det er en tilstand av selvtilstrekkelighet hvor lysten har kilde i organismen selv, slik gudene også finner lyst i sin egen udødelige tilstand.⁷² Det heter derfor at det finnes en fullkommen lykke som tilhører gudene, mens mennesket, da det er et dødelig vesen, må belage seg på et liv hvor lysten uunngåelig vil komme og forsvinne.⁷³ Den mest fullkomne tilstand av sjelelig uforstyrrelighet kalles også *ataraxia*. Sjelens rolige tilstand kan også sammenlignes med havets ro, og beskriver hvordan sjelen kan nyte uavhengighet og selvtilstrekkelighet. Det er når vismannen

⁶⁹ J.M. Rist, *Epicurus: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 121.

⁷⁰ Rist, *Epicurus*, 122.

⁷¹ Typisk for de hellenistiske skolers begreper om lykken er nettopp at den defineres som et fravær av noe.

⁷² Hvordan gudenes lyst som tilsynelatende kun er av katastatematisk art kan forenes med de epikureiske kilder som sier at gudene også spiser, forblir et av den epikureiske teologis store spørsmål. Jf. Philip Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle* (Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1960), 18. Mer om denne katastatematiske og gudelige lyst vil bli diskutert i kapittel 7.

⁷³ Epikur, frg. 407 (Usener) = D.L. X. 121.

er i en tilstand fri fra smerte og behov, og kan forutse hva som trengs for å holde seg i denne tilstand, at den fullkomne lykke er oppnådd for mennesket.⁷⁴ Og det er for å nå frem til en slik katastematisk lyst, *ataraxia*, at naturfilosofi har sin fremste berettigelse. Det er i denne tilstand mennesket kan finne sin frihet – en frihet som hos Epikur ikke er å finne i noe felles, politisk liv, men i den tilstand som består i uavhengighet og uforstyrrethet fra verden rundt. Autonomi fikk typisk nok ikke lenger trygges i det felles, politiske liv, men i individet selv i dets forhold til verden rundt seg. Dette fremstilles gjerne som en politisk resignasjon etter bystatens fall, men samtidig kan man kalle det en ny oppdagelse av menneskets indre kvaliteter.

På samme måte som hos Epikur, blir hos skeptikerne filosofien formet for å gi nye svar på det hellenistiske spørsmålet: hva sikrer sjelens ro og uforstyrrethet? Svaret for begge ligger i en metodikk som fratar fenomenene deres potensielle relevans for menneskets lykke. Påfallende likheter er å finne mellom Epikurs lære for uforstyrrelighetens betingelser og skeptisismen. Fra Diogenes Laertios har vi følgende utsagn: ”Skeptikerne sier at målet er å avstå fra å felle påstand, som uforstyrreligheten følger lik en skygge, sier Timon og Ainesidemos.”⁷⁵ Det ligger et slektskap mellom Epikur og skeptikerne, om enn deres fremgangsmåte er stikk motsatte av hverandre. Skeptikerne sverger til den ytterste skepsis ved å avstå fra å felle dommer, hvilket tilsvarer sjelens ro. Den hellenistiske skeptisismen kan tolkes som en vei *ut* av filosofien, snarere enn en vei inn i den. Epikur er derimot alltid dogmatisk. Vismannens rolle i sin henvendelse til andre er således myndig og klar, sier Epikur: ”Vismannen vil være bestemt i sin lære, og ikke så tvil.”⁷⁶ Pyrrhon og skeptikerne førte en grunnleggende tvil til forklaringene av verden, mens Epikur satte sin egen, dogmatiske vitenskap mot alle overleverte forklaringer. Likevel kommer de til noe av den samme innsikt og holdepunkt for sin filosofi, nemlig at det går an å forholde seg uforstyrret til de ytre fenomenene. Det er altså *holdningen* til verden det kommer an på. For som i epikureismen ligger lykken slik sitatet ovenfor sier (om enn dette lykkebegrepet er mindre tydelig i skeptisismen) ikke i kontemplasjonen av verden selv, men i det som blir tilbake når filosofien har gjort sitt. I den første setning av *Metafysikken* hadde Aristoteles sagt at mennesket har en naturgitt trang til å søke kunnskap, mens Epikurs naturfilosofi derimot i siste instans er et vern mot frykt og uro,

⁷⁴ Rist, *Epicurus*, 119.

⁷⁵ Diogenes Laertios IX. 107. I *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, red. H.S. Long (Oxford: Typographeo Clarendoniano, 1964): ”τέλος δὲ οἱ σκεπτικοὶ φασὶ τὴν ἐποχὴν, ἣ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία, ὡς φασὶν οἱ τε περὶ τὸν Τίμωνα καὶ Αἰνεσίδημον.”

⁷⁶ Epikur, frg. 562 (Usener) = D.L. X. 121: ”δογματιεῖν τε (τὸν σοφὸν) καὶ οὐκ ἀπορήσειν (Ἐπικούρω δοκεῖ).”

der den har *ataraxia* som sitt høyeste mål. Fremdeles er teori og lykke forbundet, men dette består i å usannsynliggjøre ethvert ytre fenomens forstyrrende innvirkning på sjelens ro, ikke i selve kontemplasjonen av sannhetene. I dette ligger en problematisering av det Aristoteles så som verdien av en naturlig erkjennelsestrang.

I sin henvendelse til mennesket lover Epikur en kortere vei til lykken enn hva Platon eller Aristoteles hadde kunnet gi i sin filosofi. Det kreves for eksempel ikke lenger årelanger studier slik det var påkrevet i Platons Akademiet. Epikur ga tilgang på sine sannheter uten forstudium i astronomi, eurytmikk, geometri eller andre studier - i det hele tatt gjorde han unna med hele Platons *paideia*.⁷⁷ Epikurs budskap ble nærmest en misjonerende filosofi og en forkynnelse, og det å være epikureer innebar memorisering og internalisering av Epikurs sikre doktriner. Romeren Lukrets (ca. 95 f.Kr.- ca 55 f.Kr.) skriver *De rerum natura*, som både er læredikt og epos i ett over Epikur og hans glade budskap til menneskeheten, hvor han forteller at det var én mann som trosset de overleverte myter og bragte mennesket ut av sin forvirring, nemlig Epikur:

Du er vår far, du naturens tolk; du gir dine sønner
råd og formaning, og vi – lik flittige bier som flyver
ivrig fra blomst til blomst – vi søker blant dine skrifter,
finner *der* dine ord av gull, av gull, ja i sannhet,
ord som aldri vil dø, som vil leve til evige tider.⁷⁸

Den epikureiske tradisjon forble særdeles konservativ og tro mot sin grunnleggers lære, og Epikur selv antok etter hvert skikkelse av både gud og frelser. Til Epikurs lære ligger en henvendelse til omverdenen, for hans filosofi ble stilt til rådighet for å forløse folk til sjelens uforstyrrethet. Diogenes Laertios forteller oss at Epikur var en usedvanlig ivrig skribent, og Epikurs brev ble samlet sammen i bunker og distribuert etter hans død som trøsteskrifter og oppbyggende lesning, noe som var historisk unikt.⁷⁹

De Witt har kalt epikureismen i sin sosiale formasjon for nærmest en sekt med sterke likhetstrekk med kristendommen⁸⁰, mens Wilamowitz-Moellendorff kunne kalle det en

⁷⁷ Epikur frg. 163 (Usener) = D.L. X.6, hvor Epikur råder Pythokles til å sky *paideia*.

⁷⁸ Lukrets, *De rerum natura*, III. 9-13. red. H.A.J. Munro (London: G. Bell and Sons, 1920): "tu, pater, es rerum inventor, tu patria nobis / suppeditas praecepta, tuisque ex, inclute, chartis, / floriferis ut apes in saltibus omnia libant, / omnia nos itidem depascimur aurea dicta, / aurea, perpetua semper dignissima vita." Overs. av Trygve Sparre. I Lukrets, *Om tingenes natur* (Oslo: Aschehoug, 1978)

⁷⁹ Gigon, *Grundprobleme der antiken Philosophie*, 309.

⁸⁰ Norman De Witt, *Epicurus and his Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1954), 337.

”bokreligion” som satte sin lit til Epikurs ”katekisme”, *Kyriai Doxai*.⁸¹ Gjennom Epikurs visdom hadde epikureerne vunnet sin frihet, men det var aldri en frihet som kunne lede ut i noen politisk transformasjon, da man konsekvent tok avstand fra det politiske liv fordervende virkninger. Platon hadde vært skrekkslagent vitne til at bystaten dømte Sokrates, en åpenbart rettferdig mann, til døden, men likevel tilhører han fremdeles den generasjon som ikke kunne tenke seg et liv utenfor bystatens ramme. Derfor forblir Platons store mål alltid at bystaten må reformeres, med filosofen som en ny lovgiver. Epikur gjør derimot på et blunk unna med enhver politisk ambisjon. Riktignok stod det fremdeles fritt for mennesket å velge en politisk karriere, men Epikur mente at den som valgte dette dermed også frasa seg lykken. Hans ideal er den frie personlighet som har oppnådd *ataraxia*, og til dette medførte politisk liv med dets forstyrrelser en fare. Hans skole traktet ikke etter politisk makt, og åpnet derfor også for å innlemme kvinner i sine rekker.

Typisk nok har vi ikke etter Epikur noen utforming til en politisk teori, men faktisk en rettslære som er instruerende i å vise hvordan Epikur tenkte seg menneskets trygghet sikret. For Epikur er samfunnet selv noe som oppstår som en fri tilslutning av individer i noe som kan minne om en samfunnskontrakt: ”Det finnes ingen rettferdighet i og for seg, men den finnes i menneskelig samkvem alltid og overalt der mennesker ferdes som en form for overenskomst om det ikke å skade eller skades av hverandre.”⁸² Samfunnets beståen er derfor å tenke som en kontrakt som individene binder seg til av felles interesse. Den allment kjente motvilje hos Epikur til å gjøre politisk karriere får derimot ikke gli ut i den tro at han samtidig ønsket gjøre slutt på staten som sådan eller tenke seg et liv uten den.⁸³ Epikureeren vil nyte sine rettigheter, men ikke selv blande seg inn i politisk spill. Samfunnet må bestå av frivillige sammenslutninger, og sentralt i Epikurs lære står derfor også en umåtelig verdsetting av vennskapet.⁸⁴ Selv om Epikurs filosofi henvender seg til den enkelte sjel, leder den ikke til en isolert livsform for individet, for det gode liv må leves i vennskap. Vennskapet som en essensiell del av det lykkelige liv kan ikke undervurderes i epikureisk filosofi, og det samfunnet Epikur organiserte rundt seg var nettopp bestående av slike venner. Allerede her

⁸¹ Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, 285.

⁸² Epikur, *Kyriai Doxai*, XXXIII (Usener): ”Ὅτι ἦν τι καθ'ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ'ἦν ταῖς μετ'ἁλλήλων συστροφαῖς καθ'ὀπτηλικούς δὴ ποτε αἰεὶ τόπους συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλαπτεσθαι.” Overs. av Ø. Andersen.

⁸³ Jf. Reimar Müller, *Die epikureische Gesellschaftstheorie* (Berlin: Akademie Verlag, 1974), 79. Müller presiserer at det ikke finnes noen prinsipielt fiendtlig epikureisk holdning til staten, selv om enkelte av Epikurs motstandere beskyldte skolen for dette.

⁸⁴ Den filosofiske verdsetting av vennskapet er i seg selv ikke noe historisk unikt ved Epikur.

kan vi se at Epikurs foretrukne sosialteori står i kontrast til det sterkt regulerte samfunn Platon så for seg i *Lovene*.

Epikurs skole bestod av to enheter, hvor det ene var hans hus og det andre den berømte hagen (*kepos*). Epikurs mangfoldige motstandere i oldtiden mistenkte alltid hva som foregikk i denne hagen, og dømt ut fra den hedonistiske teorien til Epikur mente man den måtte være åsted for de mest frastøtende utskeielser. Hagen er derimot en filosofiskole, og samtidig en husholdning. Det er en misforståelse at nøkkelen til det epikureiske *hedone* skulle ligge i gastrologien, slik hans motstandere kunne hevde, og hedonismen til Epikur selv har ligget langt nærmere askesen enn dekadent vellystighet. Den høyeste lyst ligger jo nettopp i fraværet av smerte, begjær og frykt, slik at lysten faktisk kan nå en statisk, fullbragt tilstand for mennesket. I forhold til beskyldningene om gastrologi kan følgende utsagn være korrigerende: ”Det er ikke maven som er umettelig, slik mengden sier, men den falske mening om at maven kan fylles ubegrenset.”⁸⁵ Det epikureiske visdomsideal tilsa et tilbaketrukkent, beskjedent liv, forsynt med de doktriner som sikret sjelen ro. Denne mann, forteller Diogenes Laertios, som altså talte lysten som livets mål, nøyde seg med vann og et lite stykke brød til livets opphold.⁸⁶

I måten Epikur formidlet sin lære, ser vi et nytt kommunikasjonsideal for filosofien. Platon hadde brukt dramatisk dialog med ironisk dialektikk og utstrakt bruk av myter; Epikur sverget til tekstbøker i lav stil og med skrekk for alt som smaker av mytisk fremstilling for tanken. I *Epikurs liv* hos Diogenes Laertios hevdes det treffende at Epikur tok til filosofien da han var misfornøyd med at litteraturlærerne ikke kunne forklare ham hva Hesiod hadde ment med *Chaos*. Epikur ble snart en motstander av både massen, dikterne og filosofene, som i hans øyne alle holdt gale forestillinger om både verden og gudene, og dermed bare bidro til å forvirre og skape uro for mennesket. I antikken gjaldt alltid om Epikur at han hadde fornektet enhver innflytelse på sin egen lære, og han skal blant annet ha kalt en tidligere lærer, Nausifanes, for svindler, analfabet og prostituert, og i antikken ble Epikur faktisk kritisert for sin mangel på respekt for læremestere og gjaldt overhodet som litt av en fiende av

⁸⁵ Epikur, *Sententiae Vaticanae*, frg. LIX. I Cyril Bailey (red.), *Epicurus: The Extant Remains* (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1975): “Ἀπληστον οὐ γαστήρ, ὥσπερ οἱ πολλοὶ φασιν, ἀλλὰ δόξα ψευδῆς ὑπὲρ τοῦ γαστρὸς ἀορίστου πληρώματος.”

⁸⁶ Epikur, frg. 182 (Usener) = D.L. X. 11.

vitenskapene.⁸⁷ Seneca forteller at Epikur på den annen side lovpriste den som arbeidet seg frem til sannheten på egen hånd.⁸⁸

Uansett om den lite anerkjennende holdning til sine læremestre stemmer eller ikke, er det for oss å erkjenne i Epikurs egen lære noe originalt og han var nøye på å fremstille sin lære som den *sanne* lære. Denne sanne filosofi bestod først og fremst uti naturfilosofi, og hans *Peri physeos* skal ha talt 37 bøker. Men naturfilosofien står ikke for seg selv isolert, den har derimot sin plass i et avrundet, helhetlig system hos Epikur. Hovedmålet ved naturfilosofien er det moralske mål, *ataraxia*, og Epikur skjenket velvillig sine naturfilosofiske forklaringer av tingenes natur til sine venner. Overhodet var gresk filosofi gjerne systemkonstruksjoner, og i mindre grad teorier for å løse nye problemer. Her har Asmis rett i å si at Epikur rett nok viste liten interesse for oppdagelse og problemløsning, men at han til gjengjeld la vekt på å utbrodere sin metodologi og teorier: "If Epicurus lacked the early atomists' enthusiasm for discovery, his devotion to human happiness made him the more enthusiastic about the method that he did adopt and the theories that he owed to it."⁸⁹ Dette kommer av at Epikurs naturfilosofi skulle fremme sjelens uforstyrrelighet, og til dette fikk den funksjon som et analyseverktøy for å korrigere forestillingene om verden. Epikurs tenkning kan betraktes som et sammenhengende system, og i det følgende skal jeg vise de regulerende moralske ideer bak Epikurs fysikk gjennom et ikke uviktig utsnitt av atomteorien.

4.2 Ingen ny Demokrit

Et meget tidlig studium i Epikur-forskningen, var Karl Marx' doktorgradsoppgave *Über die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, hvor han kontrasterte Epikurs naturfilosofi med Demokrits for å vise på hvilke måter Epikur funksjonsforvandlet atomlæren og dermed demonstrere hvor ulike de to er som typer, og det kan være verdt her å følge Marx for å danne et bilde av den epikureiske tenkemåte. Noen helt grunnleggende elementer i Demokrits atomteori kan være følgende: virkeligheten består av atomer og det tomme. Atomene er udelelig materie hvorav altet settes sammen, mens det tomme kan sies å være der hvor atomene ikke er. Det tomme rom er uten ende, og atomene selv er også

⁸⁷ Hvilket rådet om å sky *paideia* ble tolket som.

⁸⁸ Epikur, frg. 192 (Usener) = Seneca, *Ep.*, 52,3: "Quosdam ait Epicurus ad veritatem sine ullius adiutorio exisse, fecisse sibi ipsos viam. hos maxime laudat, quibus ex se inpetus fuit, qui se ipsi protulerunt."

⁸⁹ Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, 13.

uendelig i antall og kommer i et uendelig antall former. I dette tomme rom er atomene i konstant bevegelse og støter sammen i all evighet. Ut fra denne konsekvent materialistiske atomteori fattet Demokrit en fysikk der det het seg at intet kunne skje på slump, men måtte være foranlediget med nødvendighet.⁹⁰ Bevegelsene i naturen følger ingen teleologi, har altså ingen final årsak, men må spores bakover til sine forutliggende årsaker. Kildene tegner bildet av Demokrit som en usedvanlig geskjeftig vitenskapsmann med et umettelig vitebegjær, og han reiste utrettelig rundt for å sanke viten og skal sågar ha vært i kontakt med impulser fra egyptiske prester og indiske gymnosofister. Selv etikk beskjeftiget Demokrit seg med, selv om denne for ham forble sekundær og uten videre originalitet.

Når vi kommer til Epikur er dette forhold snudd om, noe som best kan bevises gjennom hans introduksjon av atomets avbøyning som en egen, selvstendig atombevegelse. Epikur overtok Demokrits atomteori i den forstand at han også hevdet at virkeligheten består av atomer og det tomme, og ingenting annet enn det. Verden er ikke blitt til gjennom noen final årsak, noe ordnende intellekt eller gudenes inngripen, men gjennom atomenes planløse sammen-setninger. For Demokrit bestod atomenes bevegelse i en vilkårlig vandring i universet, der de like vilkårlig kolliderer i hverandre og stundom former konstellasjoner som danner verden. Litt usikkert står det om Demokrit i tillegg til atomenes vilkårlige sammenstøt også regnet med en egen bevegelse som skyldtes atomenes egenvekt, men poenget her er at i tillegg til disse to nevnte bevegelser finner vi hos Epikur også en tredje bevegelse, og som er av største interesse: atomenes deklinasjon eller avbøyning. Deklinasjonen er riktignok ikke nevnt i brevet til Herodot, som er et kompendium av den epikureiske fysikk, og de to typer bevegelse vi finner i Herodot-brevet er i tillegg til sammenstøtet den fallende bevegelsen som skyldes atomenes vekt, som, forutsatt at Demokrit ikke regnet med en slik, godt mulig kan betraktes som et svar på Aristoteles' innvendinger mot Demokrits atomteori.⁹¹ At noe slikt som en tredje bevegelse, nemlig atomets deklinasjon, har eksistert hos Epikur selv, er imidlertid godt belagt allerede i antikke kilder.

En av de beste kildene til læren om deklinasjonen er Lukrets, *De rerum natura* II. 216-250, der det står at foruten de to tidligere nevnte typer bevegelser, finnes det en tredje bevegelse som må antas, for uten denne ville atomene fortsatt sin bane for evig uten å møtes. Man kan

⁹⁰ Karl Marx, *Frühe Schriften*, bd.1 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962), 32.

⁹¹ Englert mener Epikur tok til seg og reagerte på kritikken Aristoteles hadde ført mot Demokrit i *De Caelo* og *Phys.* IV. Englert forholder seg for øvrig til kun én atombevegelse hos Demokrit. Walter G. Englert, *Epicurus on the Swerve and Voluntary Action* (Atlanta: Scholars Press, 1987), 43.

prøve rekonstruere grunnen til at Epikur introduserte en tredje atombevegelse som Epikurs ønske om gi en forklaring på hva slags bevegelse på atomenes nivå det var som representerte de levende veseners frivillige bevegelse.⁹² Svaret fant han i læren om tilfeldigheten: den finner sted i den minste anlige bevegelse som atomet selv kan finne på å gjøre, og som bryter med dets forutbestemte kurs gjennom rommet. Dette er deklinasjonen, den tilfeldige bevegelse som atomet uprovosert kan gjøre. Introduksjonen av atomenes vekt forklarte enda bare deres fall og dermed deres evige bevegelse, mens med deklinasjonen kunne han altså forklare noe mer: atomenes *spontane* bevegelse. Lukrets forklarer det slik: ”Merk deg dette: Når atomer av sin egen vekt faller rett ned gjennom rommet, vil de, til helt vilkårlig tid og på helt vilkårlig sted, vike litt av fra sin kurs, bare så vidt du kan kalle det en endring av retningen.”⁹³ Innføringen av bevegelse nummer to, atomets egenvekt, ga ennå bare hvert atom sin egen eksistens, mens den tredje bevegelsen, deklinasjonen, endelig kunne forklare hvordan det var mulig for atomet å bøye unna en skjebnebestemt nødvendighet. Det er denne deklinasjonen som for epikureerne overhodet gjør kosmogonien mulig, ved at atomene forlater sin kurs og begynner hekte seg sammen.⁹⁴ Deklinasjonen er der hvor atomet fraviker nødvendigheten og den rette bane. Fallbevegelsen representerer bare *materialiteten* selv, altså atomenes uselvstendighet, mens deklinasjonen derimot er negasjonen av denne innskrenking og utgjør atomenes *selvstendighet*. Lukrets kaller deklinasjonen *motus principium quoddam* og er tilstede i enhver frivillig handling, slik at det dermed er denne egenskapen som redder handling utenfor kausalkjedens tvang. Lukrets uttrykker deklinasjonen og dens frihetsaspekt slik:

Hvis hver bevegelse skyldtes en tidligere, og alle bevegelser var forbundet i bestemt, uendelig rekkefølge, og hvis ikke atomene selv ved sitt avvik satte igang en bevegelse som kunne bryte skjebnens strenge bud, så ikke årsak måtte følge på årsak i all evighet – hvorfra kommer da denne vår fri vilje? Hva er opphavet til den vilje som er fravristet skjebnen, den som gjør at vi, hver og én av oss, kan følge den vei vi ønsker, og også selv bøye av fra kursten, ikke til noen bestemt tid eller på noe bestemt sted, men etter vårt eget hjertes bud?⁹⁵

⁹² Englert, *Epicurus on the Swerve and Voluntary Action*, 55.

⁹³ Lukrets, *De rerum natura* II. 216-220: ”Illud in his quoque te rebus cognoscere avemus, / corpora cum deorsum rectum per inane feruntur / ponderibus propriis, se incerto tempore ferme / incertisque locis spatio depellere paulum, / tantum quod momen mutatum dicere possis.” Overs. av T. Sparre.

⁹⁴ Epikur, frg. 281 (Usener) = Cicero, *De finibus* I. 6,19.

⁹⁵ Lukrets, *De rerum natura*, II. 251-260: ”...si semper motus conectitur omnis / et veteri exoritur semper novus ordine certo / nec declinando faciunt primordia motus / principium quoddam quod fati foedera rumpat, / ex infinito ne causam causa sequatur, / libera per terras unde haec animantibus exstat / unde est haec, inquam, fatis avolsa potestas / per quam progredimur quo ducit quemque voluntas, / declinamus item motus nec tempore certo / nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens?”. Overs. av T. Sparre.

Marx så her den store forskjellen mellom Epikur og Demokrit, for de skiller seg fremfor alt ved den refleksjonsform som eksisterer i forholdet mellom tenkningen og det værende. Demokrit ville som vitenskapsmann luke ut de tilsynelatende tilfeldighetene ved å spore opp kausalkjedene, mens Epikur i sine moralske hensyn går til frontalangrep på nødvendighetens tvang. Fra Epikur har vi således bevart følgende utsagn: ”Det er et onde å leve i nødvendigheten, men å leve i nødvendigheten er ikke selv nødvendig.”⁹⁶ Demokrit fører alt tilbake til nødvendigheten, skyr tilfellet, og søker i stedet som vitenskapsmann å klargjøre årsakslovene for å hjelpe menneskets i den tilsynelatende rådløsheten som verden stiller det overfor. Demokrits valgspørsmål og vitenskapelige *ethos* blir derfor at han heller vil finne en ny etiologi enn å bli konge av Persia.⁹⁷ Epikur på sin side sier i stedet:

Det ville være bedre å holde seg til de myter som blir fortalt om gudene enn å trelle under naturfilosofenes skjebnenødvendighet. For myten gir dog et visst håp om at gudene lar seg påvirke i formildende retning ved at vi ærer dem, mens den andre oppfatningen innebærer en ubønhørig nødvendighet.⁹⁸

Som sagt det allerede er vist, er det *ataraxia* som er naturfilosofiens mål, og for å nå *ataraxia* får det ikke i fysikken være satt noen ekstern bestemmelse for individets bevegelse. Epikur er nettopp opptatt av å sikre og begrunne individets frihet, og han gjør det allerede på atomets nivå.⁹⁹

Det lar seg si at Epikur på denne måten ”humaniserte” atomismen. For atomismen i den form Demokrit hadde utlagt den, med sin determinisme, er for Epikurs del *uutholdelig*. Marx fant nettopp her den store regulerende idé i Epikurs tenkning: frastøtingen fra enhver fremstilling av virkeligheten som innskrenker tilværelsen og truer individets abstrakte frihet, det vil si den frihet som eksisterer i individet selv. Langt fra å være noe vilkårlig tillegg til atomteorien eller pinlighet i hans naturfilosofi, blir atomets deklinasjon dermed Epikurs egen overvinnelse av den mekanistiske determinismen. Og dette gjelder ikke bare determinismen, men all virkelighet som representeres som selvstendig og potensielt kan innskrenke tilværelsen for det

⁹⁶ Epikur, frg. 487 (Usener) = Seneca, *Epistler*, 12,10: ”malum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere, necessitas nulla est”.

⁹⁷ Marx, *Frühe Schriften*, 34.

⁹⁸ Ep. ad Men., 134: ”ἐπεὶ κρείττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἰμαρμένη δουλεύειν· ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα παραιτήσεως ὑπογράφει θεῶν διὰ τιμῆς, ἡ δὲ ἀπαραίτητον ἔχει τὴν ἀνάγκην”. Overs. av Ø. Andersen. Det er uklart hvorfor det faktisk er tidligere atomister Epikur her sikter til; det viktige er likevel den steile motstanden mot enhver forutbestemt nødvendighet i menneskets tilværelse.

⁹⁹ Som uttrykt hos Rist: ”It cannot be overemphasized that Epicurus treats us as free if we are not so pressured. These pressures take the form, for Epicurus, of atomic movements, each affecting the next.” Rist, *Epicurus: an Introduction*, 94

moralske individ, eller som uttrykt av Marx: "Es ist in ihr ausgedrückt, daß das Atom alle Bewegung und Beziehung negiert, worin es als ein besonderes Dasein von einem anderen bestimmt wird."¹⁰⁰ Ved hjelp av innføringen av denne tredje atombevegelsen kunne dermed atomteorien forbli enhetlig som forklaring av verden uten at dette gikk på individets frihet løs. Tvert imot attesterer selve atomlæren hos Epikur en slik mulighet for individet. Deklinasjonen er altså individets prinsipp,¹⁰¹ og det avvikende atomets bevegelse er nettopp symbolet på den epikureiske ånds selvstendige avbøyning fra en fysikk som truer med å underkaste mennesket en skjebnebestemt nødvendighet, hvilket gjør at forholdet mellom tenkning og virkelighet er vendt om hos Epikur i forhold til det det var hos Demokrit. Marx bemerker om den nye holdning hos Epikur: "Man sieht, es ist kein Interesse vorhanden, die Realgründe der Objekte zu untersuchen. Es handelt sich bloß um eine Beruhigung des erklärenden Subjekts."¹⁰² Det viktige aspektet ved Epikurs naturfilosofi ligger dermed ikke i det å finne årsakene til at et fenomen finner sted, men på den beroligende effekt som forklaringen har på den forklarende selv.

Presentasjonen av deklinasjonen er her tatt med som en demonstrasjon av det moralske aspektet ved epikureisk naturfilosofi. Epikurs motivasjon er ikke som Demokrit et umettelig vitebegjær, men målet om å frigjøre mennesket fra det begrep om virkeligheten som innskrenker tilværelsen. Viktigheten av deklinasjonen i vår sammenheng her, er å vise et symbol på denne epikureiske frihetstrang, nettopp allerede på atomnivå. Det er fra tradisjonen kjent at Epikur skal ha prøvd distansere seg fra sine forgjengere innen atomteori, og grunnen til dette må i så fall ha vært at disse hadde feilet i det som for Epikur må være filosofiens mål, nemlig å sette frem og begrunne den beste moralske livsform og idealer. Oppskriften til Epikur er i fortettet form: et minimum av fysikk under et maksimum av menneskelig frihet.¹⁰³ Deklinasjonen kan under denne synsvinkel bli den egentlige epikureiske bevegelse – frihet fra et begrep om nødvendigheten gjennom individets eget prinsipp. Deklinasjonen kunne slik stå for vismannen som muligheten for å sikre sin egen lykke.¹⁰⁴ Hadde den uendelige, skjebnenødvendige kausalkjede vært tilfelle, ville ethvert begrep om menneskelig valg blitt meningsløst. Naturen selv fungerer med et visst vilkårlighetsprinsipp i bunn, og har kunnet forme et fritt vesen som kan velge hva det selv foretrekker og lyster. Det paradoksale i dette

¹⁰⁰ Marx, *Frühe Schriften*, 43.

¹⁰¹ Andersen, *Antikkens materialistiske filosofi*, 147.

¹⁰² Marx, *Frühe Schriften*, 35.

¹⁰³ Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974), 198.

¹⁰⁴ Knut Kleve, *Gnosis Theon: Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie* (Oslo: Universitetsforlaget, 1963), 120.

er at naturen på den ene side har en vilkårlighet i sin grunnleggende fysiske virkemåte, men samtidig kan den danne norm for menneskets lyst. For lyst, livets mål, må jo, som Epikur skrev, på et nivå uunngåelig være i forbindelse med organiske behov, slik som den smerte som oppleves i sult eller tørste. Mennesket står grunnleggende fritt til å selv gjøre det som trengs for å innfri denne lyst, men den høyeste form for lyst, hadde Epikur påpekt, er den tilstand hvor fraværet av disse smertene og også frykten har opphørt og en mer statisk tilstand av egen tilstrekkelighet har blitt oppnådd. I denne tilstand kunne vismannen nyte sin negativt bestemte frihet. Det er for å muliggjøre denne sjelens uforstyrrelighet at Epikurs naturfilosofi har sin store oppgave, og med dette klart for oss blir det tydelig hvordan hans filosofi har grunnleggende andre forutsetninger enn hva Demokrit hadde i sin vitenskap. Epikur henvender seg til søkende mennesker med nye midler for hva som skulle sikre det gode liv. Her ligger hans idéhistoriske plassering, blant de hellenistiske filosofiskoler med sine mål om å trygge livsvisdom og personlig trygghet ved hjelp av filosofien. Epikurs publikum tilhører nettopp også et nytt sjikt mennesker som dannet nye sosiale kretser og som ikke lenger først og fremst identifiserte seg med den kollektive bystaten. Epikur dannet skole og hans tilhørere var ikke bare elever, men personlige venner og medlemmer av en familie.

Så langt har vi sett på de nye ideer om filosofien og lykken som Epikur stod for, og de tilgrunnliggende hensyn som ligger bak hans omfunksjonering av Demokrits atomteori. Men det gjenstår å undersøke hvordan de samme tilgrunnliggende hensikter hos Epikur fikk gjøre seg gjeldende i forholdet til den store filosofi som hadde gjort stjernene til synlige guder og et kosmisk mønster for en guddommelig evighet og fullkommenhet som det filosofiske liv selv søkte. For likesom tanken om en skjebnegitt nødvendighet er tanken om stjerneguder for Epikur uutholdelig for sjelens uforstyrrelighet. Neste kapittel undersøker meteorlæren slik den tar form i de epikureiske skrifter i dens konfrontasjon med ideen om himmellegemene som synlige guder.

5. Meteorlæren

En spesifikk astronomi finnes ikke hos Epikur. Læren om himmellegemenes bevegelser er hos Epikur kalt meteorlære, hvilket skulle tilsi en lære om de atmosfæriske fenomener. Denne egenartede sammenslåingen er lite kommentert for øvrig i litteraturen.¹⁰⁵ I Epikurs brev til Herodot, som er et sammendrag av fysikken, vies en introduksjon til meteorlæren god plass, hvor det er det siste emnet som er behandlet i brevet, mens brevet til Pythokles i sin helhet omhandler denne læren om himmellegemene. En stor del av Lukrets' *De rerum natura* omfatter også læren om himmelens legemer og fenomener, mens også Cicero lar epikureeren Velleius komme til orde med en rekke meninger om emnet i *De natura deorum*, men i første rekke i form av polemikk mot stoikeren Balbus' lovprisninger av forsynet og himmelens orden. En ikke ubetydelig plass i våre overleverte skrifter er altså viet dette tema, og i tillegg kan man ta med Epikurs mer generelle lære om altet. Her skal det primært handle om meteorlæren slik den fremtrer i brevene til Herodot og til Pythokles.

Brevet til Herodot kommer avslutningsvis, i forbindelse med spørsmålet om hva naturfilosofiens oppgave er, med en diagnose for hva som forårsaker uroen hos mennesket: ”I tillegg til alt dette må man tenke over at den grunnleggende uro i menneskesjelen skyldes troen på at himmellegemene både er lykkelige og uforgjengelige vesener og likevel har vilje og handler og forårsaker noe”.¹⁰⁶ Denne troen på himmellegemene som guddommelige vesener sidestilles dernest med troen på hinsidig belønning eller straff og frykten for dødens følelsesløshet; kort sagt blir den sidestilt med det som er mengdens overtro, og advares mot av Epikur som en stor ulykke for menneskesjelens ro. I sin konsekvens betød dette at all form for astralteologi her kunne bli utpekt som en erklært fiende av sjelens lykke. Dette stemmer også med de moralske føringer Epikur som tidligere nevnt la i sin naturfilosofi, slik som i følgende grunnsetning hvor nettopp himmellegemene ble pekt ut som en potensiell fare: “Hvis vi ikke ble plaget av mistanker om at himmellegemene og døden kanskje likevel angikk oss, eller av vår uvitenhet om grensene for smerter og begjær – ja, da ville vi ikke trenge noen

¹⁰⁵ Pierre Boyancé danner et unntak: ”Aux phénomènes proprement célestes, Épicure conjoignait pour en faire un même usage ceux qui, selon Aristote, relevaient de la météorologie.”. Pierre Boyancé, *Épicure* (Paris: Presses Universitaires, 1969), 33-34.

¹⁰⁶ Ep. ad Her., 81: ”Ἐπὶ δὲ τούτοις ὅλως ἀπασιν ἐκεῖνο δεῖ κατανοεῖν, ὅτι τάραχος ὁ κυριώτατος ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς γίνεται ἐν τῷ ταῦτα μακάριά τε δοξάζειν <εἶναι> καὶ ἀφάρτα, καὶ ὑπεναντίας ἔχει τούτῳ βουλήσεις ἅμα καὶ πράξεις καὶ αἰτίας...” Overs. av Ø. Andersen.

naturfilosofi.”¹⁰⁷ I den erklærte oppgave for filosofien som denne grunnsetningen uttaler, ser vi det danne seg to grenser for mennesket: døden, som er den tidsmessige grense, og himmellegemene, som utgjør den *romlige* grense. Begge utelukkes fra det Epikur konsentrerte sin lære rundt: menneskets jordiske liv og dets mål om lyst. Hvordan ”mistanker om himmellegemene” kunne være et forstyrrende element for sjelen og hvordan dette forhindret mennesket i å oppnå lyst, er hva det neste kapitlet skal gjøre rede for. Dette danner utgangspunktet for et todelt spørsmål i kapitlet: i) hvordan går Epikur frem i sin lære om himmellegemene, og ii) hvordan står Epikurs nye ideer i forhold til astralteologien hvor de supralunare himmellegemener ble antatt å bevege seg etter et evig, guddommelig prinsipp?

5.1 Alle forklaringer strekker til

Vi må begynne med å se hvordan Epikurs meteorlære er bygget opp innenfra. Brevet til Pythokles stammer muligens fra første eller andre generasjons epikureere, men viser i læren om meteorene tydelige likheter med brevet til Herodot i spørsmålet om himmellegemene. Brevet er utvetydig på hva meteorlærens mål er: ”Først av alt må vi anta at intet annet mål søkes fra kunnskapen om himmelens fenomener, enten de nå behandles i forbindelse med andre ting eller for seg selv, enn sjelens uforstyrrelighet (*ataraxia*) og en sikker overbevisning, akkurat som i alt øvrig.”¹⁰⁸ Det er det samme målet som ellers i Epikurs naturfilosofi, nemlig at forklaringene skal støtte opp om *ataraxia*. Læren om himmellegemene altså intet unntak. Brevet til Herodot viser akkurat den samme kobling mellom naturfilosofien, herunder meteorlære, og lykken:

Man må videre anse det for naturfilosofiens oppgave å utforske nøyaktig årsakene til de grunnleggende forhold. Lykken ved erkjennelsen av himmellegemene ligger i denne innsikt og i det å erkjenne hvilke naturer himmellegemene har og annet som er beslektet med den nøyaktige innsikt som tjener vår lykke.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Epikur, *Kyriai Doxai*, XI (Usener): ”Εἰ μὴθὲν ἡμᾶς αἰ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλου καὶ αἰ περὶ θανάτου, μή ποτε πρὸς ἡμᾶς ἦ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὄρους τῶν ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας.” Overs. av Ø. Andersen.

¹⁰⁸ Ep. ad Pyth., 85: ”Πρῶτον μὲν οὖν μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως εἶτε κατὰ συναφὴν λεγομένων εἶτε αὐτοτελῶς νομίζειν εἶναι ἢ περ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον, καθά περ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν.”

¹⁰⁹ Ep. ad Her., 78: ”Καὶ μὴν καὶ <τὸ> τὴν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων αἰτίαν ἐξακριβῶσαι φυσιολογίας ἔργον εἶναι δεῖ νομίζειν, καὶ τὸ μακάριον ἐνταῦθα πεπτωκέναι καὶ ἐν τῷ τίνες φύσεις αἰ θεωρούμεναι κατὰ τὰ μετέωρα ταυτί, καὶ ὅσα συντείνει πρὸς τὴν εἰς τοῦτο ἀκρίβειαν”. Overs. av Ø. Andersen.

Studiet av naturen består i å gi forklaring på dets årsaker, og dette gjelder også for vitenskapen om de himmelske fenomener, gjør Epikur klart i brevet til Herodot.

Men, skriver så Epikur til Herodot, vår kunnskap om tingene i himmelen er nødvendigvis ulik kunnskapen om det som foregår på jorden. I sin kanonikk legger nemlig Epikur vekt på at vår viten om verden må basere seg på hva våre sanser forteller oss, og i en forstand er for Epikur alle sanseinntrykk ”sanne”, for så vidt som de indikerer noe om objektenes eksistens. Når det gjelder spørsmål innen meteorlæren særlig, forvanskes vår viten, fordi observasjonene ikke er entydige, slik det følgende sitat peker på:

Vi vil forakte dem som ikke tar hensyn til at inntrykkene kommer langveis fra og som ikke innser forskjellen på det som forholder seg entydig og det som kan skje på forskjellig vis og som er uvitende om under hvilke forhold det er mulig å oppnå sjelsro og under hvilke forhold det ikke er det.¹¹⁰

Epikur introduserer derfor muligheten for multiple forklaringer som et vitenskapelig kriterium for den sanne erkjennelse av himmelfenomenenes natur. For det første mener han at denne resignerte presisjon fremdeles er forenlig med den menneskelige lykke, videre hevder han at det sågar ville vært uvitenskapelig å bruke én eneste av de mulige forklaringene når flere ville vært korrekte i henhold til fenomenet. Alle mulige forklaringer må holdes som sanne i forhold til meteorenes generelle og essensielle natur. De tilgrunnliggende årsaker for himmelens fenomener og bevegelser ligger nemlig utilgjengelig for mennesket, og tilsynelatende kan flere årsaker være gyldige for å forklare dem. Brevet til Pythokles følger her Epikurs Herodot-brev, og 85-87 er disponert overens med Herodot-brevet 78-80. Det kan gis multiple forklaringer når vi behandler himmellegemene, og det av to grunner: både fordi fenomenene selv tillater mer enn én årsak og fordi disse ting ikke kan observeres nøye nok til at vi kan gjøre håp om å gi en tilfredsstillende forklaring. I brevet til Pythokles står det derfor at det forholder seg annerledes med våre forklaringer om fenomenene på himmelen enn de på jorden: ”For slik forholder det seg ikke med himmellegemene over oss: de tillater mer enn én årsak for å bli til og mer enn én forklaring av deres natur som vil stemme overens med våre sanseinntrykk.”¹¹¹

¹¹⁰ Ep. ad Her., 80: ”...καταφροῦντας τῶν οὔτε <τὸ> μοναχῶς ἔχον ἢ γινόμενον γνωρίζοντων οὔτε τὸ πλεοναχῶς συμβαῖνον τὴν <τ> ἐκ τῶν ἀποστημάτων φαντασίαν παριδόντων, ἔτι τε ἀγνοούντων καὶ ἐν ποίοις οὐκ ἔστιν ἀταρακτῆσαι.” Overs. av Ø. Andersen.

¹¹¹ Ep. ad Pyth., 86: ”ὁ περ ἐπὶ τῶν μετεώρων οὐχ ὑπάρχει, ἀλλὰ ταῦτά γε πλεοναχὴν ἔχει καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν καὶ τῆς οὐσίας ταῖς αἰσθήσεσι σύμφωνον κατηγορίαν.”

Multiple forklaringer kunne slik bli et kriterium i meteorlæren. Nå var det ikke uvanlig i læren om de atmosfæriske fenomener å regne med flere mulige forklaringer. Aristoteles verk *Meteorologika* er et eksempel på en slik bruk, men epikureerne bruker denne metoden i en langt mer radikal funksjon enn hva Aristoteles hadde gjort. Asmis observerer interessant at de riktignok er enige med Aristoteles at multiple forklaringer er mulige, men at "... they differ from him in maintaining that this possibility is an actuality with respect to the general state of affairs that is being explained".¹¹² Muligheten er nettopp også en realitet for den epikureiske forklaring, slik at de fenomener man kunne observere måtte tenkes som forklarlige under helt andre årsaker også. Multiple forklaringer måtte dermed være et ufravikelig holdepunkt i læren om himmellegemene i stedet for de enkeltvise forklaringer, slik at enhver forklaring man ønsker bruke egentlig strekker til. Epikur advarer mot å gå imot denne teorien og holde seg til én forklaring, noe som til og med står i fare for å bli uvitenskapelig! I brevet til Pythokles står det til og med at hvis man godtar én teori og forkaster en annen som stemmer likeså godt med fenomenet slik det kan observeres, har man forlatt vitenskapen og falt ned i mytens (*mythos*) vold.¹¹³ For himmellegemene blir det derfor god epikureisk lære å operere med multiple forklaringer.

Denne manglende presisjon skal ikke ha noen konsekvens for *ataraxia*: "Hvis vi derfor finner flere årsaker til vendinger og nedganger og oppganger og formørkelser og slikt – slik som tilfelle er ved enkeltfenomenene -, er det ikke nødvendig å anta at vi ikke har oppnådd tilstrekkelig nøyaktighet angående disse ting, for så vidt det gjelder vår sjels ro og lykke."¹¹⁴ Dette betyr at selv om altså mange årsaker til fenomenene kan oppdrives, så forhindrer ikke mangfoldigheten av forklaringer at den nøyaktighet er tilfredsstillt som sjelens uforstyrrelighet krever.¹¹⁵ For lykken består ikke i å kjenne himmellegemenes partikulære årsaker, men snarere i en innsikt i deres mangfoldighet, hvilket tilsvarer deres generelle natur, forklarer han. Epikur finner at bare kriteriet om de multiple årsaker er i stand til å sikre sjelens ro, og at alt annet må ende i frykt. De som ikke tar hensyn til at man må regne med flere mulige forklaringer, forteller han Herodot, forlater samtidig den lykken som viten i disse ting kan bringe. Å kjenne de partikulære årsaker for fenomenene kan ikke være til det gode:

¹¹² Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, 330.

¹¹³ Ep. ad Pyth., 87.

¹¹⁴ Ep. ad Her., 79-80: "διὸ δὴ κἂν πλείους αἰτίας εὐρίσκωμεν τροπῶν καὶ δύσεων καὶ ἀνατολῶν καὶ ἐκλείψεων καὶ τῶν τοιοῦτοτρόπων, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς κατὰ μέρος γινομένοις ἦν, οὐ δεῖ νομίζειν τὴν ὑπὲρ τούτων χρεῖαν ἀκρίβειαν μὴ ἀπειληθέναι, ὅση πρὸς τὸ ἀτάραχον καὶ μακάριον ἡμῶν συντείνει." Overs. av Ø. Andersen.

¹¹⁵ Ep. ad Her., 80.

For de som kjenner til dette, men ikke vet hva som er de tilgrunnliggende årsaker eller hvilke naturer det gjelder, er like meget fylt av frykt som de som ikke vet det, ja kanskje mer, hvis den undring som forårsakes av innsikten i disse ting ikke kan få sin forklaring i henhold til den ordning som gjelder for de grunnleggende ting.¹¹⁶

Men nettopp her er det å finne, mente Marx i sin avhandling, et ”avslørende” moment i Epikurs system. For det er her, og bare her, når han kommer til det punkt hvor han skal behandle himmellegemene, at han ser seg nødt til å forandre metode. I himmellegemene, hvor materien foregir å være selvstendig - slik den var blitt feiret blant filosofene – må han tilpasse sin lære, slik Marx kommenterer:

Wo er aber die Realität seiner Natur – denn er kennt keine andere als die mechanische – vorfindet, die selbständige, unzerstörbare Materie, in den Himmelskörpern, deren Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Glaube der Menge, das Urteil der Philosophie, das Zeugnis der Sinne bewies: da ist es sein einziges Streben, in die irdische Vergänglichkeit sie hinabzuziehen; da wendet er sich eifernd gegen die Verehrer der selbständigen, den Punkt der Einzelheit in sich besitzenden Natur.¹¹⁷

For det Epikur frykter i himmellegemene, er at materien der skal oppfattes som selvstendig og evig, da en slik tro forstyrrer individets frihet og uforstyrrethet. Epikur måtte reagere mot nettopp teologiseringen av himmellegemene, fordi den i det epikureiske system forstyrrer sjelens uforstyrrelighet med seg selv. Marx hever dette opp til denne allmenne retningslinje i epikureisk tenkning: ”Nichts sei ewig, was die Ataraxie des einzelnen Selbstbewußtseins vernichtet. Die Himmelskörper stören seine Ataraxie, seine Gleichheit mit sich, weil sie die existierende Allgemeinheit sind, weil in ihnen die Natur selbständig geworden ist.”¹¹⁸ Som overalt er det ethvert begrep om nødvendighet i naturen Epikur viker bort fra, og en selvstendighet i himmellegemene ville betydd en slik uutholdelig motstand for Epikur. Marx hadde her oppdaget den regulerende idé bak hans metodologiske skifte i meteorlæren, for i Epikurs system, hvor fremfor alt hans begrep om sjelens uforstyrrelighet er det store hensyn, rimer det ikke at himmellegemene skal danne noe *mønster* for menneskets lykke. Løsningen Epikur derfor tyr til, må bli en forklaring gjennom ”den abstrakte mulighet”, som tilsier at det som er mulig, også kan være annerledes.¹¹⁹ Mangfoldiggjøringen av forklaringene er ekvivalent med benektelsen av den virkeliggjorte autonomi for disse

¹¹⁶ Ep. ad Her., 79: ”...ὁμοίως τοὺς φόβους ἔχειν τοὺς ταῦτα κατειδότας, τίνες δ’ αἱ φύσεις ἀγνοοῦντας καὶ τίνες αἱ κυριώταται αἰτίαι, καὶ εἰ μὴ προσήδεισαν ταῦτα· τάχα δὲ καὶ πλείους, ὅταν τὸ θάμβος ἐκ τῆς τούτων προσκατανόησεως μὴ δύνηται τὴν λύσιν λαμβάνειν καὶ τὴν περὶ τῶν κυριωτάτων οἰκονομίαν.” Overs. av Ø. Andersen.

¹¹⁷ Marx, *Frühe Schriften*, 66.

¹¹⁸ Ibid., 68.

¹¹⁹ Ibid., 67.

himmellegemene. Det er altså ikke de konkrete muligheter som kan oppstå blant disse himmellegemene Epikur er interessert i, men kort og godt å argumentere for en forklarings-type som sier at alt er like mulig, og derfor like umulig å avgjøre. Lovmessigheten som astralteologien feiret i de supralunare legemers bevegelser, brytes dermed ned til en ukjent mulighet hos Epikur.¹²⁰ Sansenstrykkene gir oss ingen sikre holdepunkter når det gjelder himmellegemenes årsaker, mener Epikur, og derfor kunne han også komme med den famøse påstand om at solen er like stor som den ser ut til. Til Pythokles fortelles det således at himmellegemene virkelig holder den størrelsen de fremtrer for oss i, eventuelt er de bare ørlite større.¹²¹ Overhodet *forminsker* Epikur den storhet og verdighet som den øvrige filosofi hadde tillagt himmelfæren.

De nye oppdagelsene til Evdoxos i hans matematiske astronomi eller Aristoteles' ærefrykt for prinsippene som viser seg i de evige supralunare himmellegemene, vinner absolutt intet gehør hos Epikur, for han forneker enhver kjennskap til denne feirede regelmessighet ved himmellegemene, og astronomiens matematiske beregninger av himmellegemenes bevegelser er overhodet ikke-eksisterende i Epikurs egen lære. Stjernene, som var kosmosideens store emblem, tar i stedet i Epikurs lære form av å bli en erkefiende for individets selvtilstrekkelige frihet. Det må derimot i epikureismen være den forklarende som selv forvalter roen, ikke objektene. Himmellegemene får derfor forklares på flere vis, ja alle de vis den forklarende selv vil gi det. Det er ved forklaringen av fenomenene på himmelen særlig at det må benyttes multiple forklaringer; de må sidestilles og alle regnes for like gyldige, og dermed like sikre eller usikre. Og fordi alle forklaringer dermed er tilstrekkelige, fratar det samtidig det feirede objektet dets allmenngjorte fornuft og lovmessighet – de ting som i Epikurs lære kunne truet det menneskelige individets *egen* abstrakte frihet, samtidig som det beroliger sjelen fra å tenke på de som relevante for sin egen lykke. Mengden av mulige forklaringer skal i den epikureiske meteorlære oppløse begrepet om himmellegemenes enhet, og det er dette som er kjernen i Epikurs meteorlære, hans vitenskap om himmellegemene. Meteorlæren hos Epikur kan ikke lede ut i noen forklaring av prinsippene for deres bevegelser. Asmis nøyer seg med å vedkjenne at Epikur satte grenser for mengden vitenskapelig kunnskap som var nødvendig for å bli lykkelig, men holder fast ved at "this emphasis does not imply that he did not consider his physical doctrines or his method of inference to be valid in their own right."¹²² Sant nok

¹²⁰ Ibid., 64.

¹²¹ Ep. ad Pyth., 91.

¹²² Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, 12.

får vi ta Epikurs vitenskapelige metoder på alvor, men en innfallsvinkel som den Asmis benytter er begrenset til ikke å se den moralske funksjon som Epikurs naturfilosofi har, og ser ikke den kontekst Epikur beveget seg i. Epikurs meteorlære ville hatt en sørgelig plass i vitenskapshistorien for astronomien, men kan i denne sammenheng gis en større betydning. Det er med sine nye ideer om *ataraxia* og denne tilstands betingelser at Epikur bekjempet idealet for en stjernekontemplasjon, og som gjorde at han måtte overby med en meteorlære som kullkaster disse idealenes mulighet. Asmis skriver at meteorlæren ligger langt tilbake for andre astronomiske oppdagelser i hans egen tid: "... clearly his more specialized doctrines, particularly in the field of astronomy, lag far behind contemporary scientific advances."¹²³ Men det er altså overhodet ikke den *konkrete* forklaring for himmellegemenes bevegelser Epikur er interessert i, men snarere det å påvise nødvendigheten av *mulige* naturlige forklaringer som holdepunkt for sjelen. Vitenskapens vitekrav kan bare ha en under-ordnet betydning i forhold til det store spørsmål hva fenomenene betyr for *mennesket*.¹²⁴ En metodologisk resignasjon for presis kunnskap om himmellegemene tilsvarer for Epikur sjelens uforstyrrelighet, og er helt i henhold med hans mål. Meteorlæren slik den fremtrer i Epikurs skrifter er fullt forenlig med og støtter opp om hans filosofi.

Filosofenes teologisering av stjernene hevdet seg med vitenskapens prestisje, og Epikurs motsvar var nye vitenskapelige tiltak for å knekke en metafysisk modell han ikke holdt ut. Til grunn ligger riktignok en materialistisk atomteori som avgjørende brøt med platonsk-aristotelisk kosmologi, og Epikur hadde jo fulgt Demokrit i å avvise enhver teleologisk forklaring av altet. Men det er altså verdt å merke seg at det i hans egen forklaring av himmellegemene ikke er atomteorien han først og fremst viser til. Hans vitenskapelige tiltak bestod primært i bruke multiple forklaringer som holdepunkt, altså et eget metodologisk kriterium for viten om himmellegemene. Epikur bekjemper den selvstendigjorte natur ved å skifte metode, der himmellegemenes regelmessighet ble oppløst i forklaringenes mulige mangfold og dermed mistet det forrang det hadde fått i gresk vitenskap i kraft av sin natur. Vi ser hvor langt unna noen kontemplasjon av himmellegemenes fornuft og lovmessighet Epikur dermed står: han må benekte den astralteologi som gjorde seg et begrep om en evig og guddommelig natur som et mønster for kontemplasjon, da det epikureiske individs uforstyrrelighet nettopp er vunnet gjennom nøytraliseringen av fenomenenes relevans for sjelen. Det er her verdt å minne om hva Epikurs naturfilosofi tross alt tok mål av seg til å

¹²³ Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, 12-13.

¹²⁴ Hans Blumenberg, *Der Prozeß der theoretischen Neugierde* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973), 51.

gjøre, og det heter derfor i sluttordene av brevet til Herodot at brevet kan fungere som en innføring selv for de som er uten skolering: ”Og de som slett ikke tilhører disse fullbefarne, kan ut fra denne fremstilling uten muntlig undervisning i en fart skaffe seg et overblikk over grunnsannhetene og dermed oppnå sjelsro.”¹²⁵ Læren om meteorene utgjorde her en ikke uviktig del, og ved å internalisere de grunnleggende læresetninger i brevet ville eleven kunne forstå under hvilke forhold det er mulig å oppnå den tilstand hvor det er fravær av frykt og uro. Typisk er det også hvordan denne læren kunne tillates å komprimeres til ufravikelige grunnsetninger som måtte huskes. En viktig del av disse læresetninger innebærer altså en motstand mot å oppfatte himmellegemene som guddommelige.

Meteorlæren har både en oppbyggelig, positiv og polemisk, negativ funksjon. Den positive funksjon er å befeste gjennom meteorlæren sjelens uforstyrrelighet ved å opprettholde de riktige forestillinger om naturen, slik som vist i dette delkapitlet. Den negative funksjonen, som blir tema i neste delkapittel, ligger i å avvise fremgangsmåter i læren om himmellegemene som truer med å falle tilbake i mytologi og frykt, noe som også kunne ta form av polemikk mot astralteologi. Viktig er det å merke at Epikur i denne forbindelse finner det nødvendig å stadig påminne om hva som er de korrekte forestillinger om gudenes natur, for kritikken av de ukorrekte fremgangsmåter i læren om himmellegemene er samtidig nøye og presist avstemt mot hans egen lære om gudenes vesen.

5.2 Det nøytraliserte himmelblikk

I flere passasjer finner Epikur det maktpåliggende når det gjelder forestillingene om himmellegemene å avstemme dem mot det han selv holder for å være gudenes natur, som et opprenskningsarbeid etter det som for ham var forurensninger av begrepet når disse ildansamlingene kunne bli forvekslet med guder. Et repeterende omkved man kan ta utgangspunkt i, er at at gudene sies å være fri fra enhver byrde og bekymring: de holder nemlig ingen *leitourgia*, et ord som er forbundet med offentlig tjenestevirke. Vi finner denne termen benyttet én gang i Herodot-brevet (77) og to ganger i brevet til Pythokles (97 og 113). Til Pythokles fortelles det at det er fåfengt å tilskrive de supralunare himmellegemene én

¹²⁵ Ep. ad Her. 83: ”ἄσσοι δὲ μὴ παντελῶς αὐτῶν τῶν ἀποτελουμένων, ἐκ τούτων ἱκανῆν κατὰ τὸν ἀνευ φθόγγων τρόπον τὴν ἅμα νοήματι περίοδον τῶν κυριωτάτων πρὸς γαληνισμόν ποιοῦνται.” Overs. av Ø. Andersen.

enkelt årsak for deres bevegelser. Denne feilaktige praksis tilskrives de som er tilhengere av *astrologia*, med hvilket forfatteren sikter til astralteologi.¹²⁶ Å gjøre bruk av enkeltvise årsaker for disse fenomenene, er også å binde den guddommelige natur fast til oppgaver og bekymring (*leitourgia*).¹²⁷ Litt tidligere i brevet står det at dersom det overhodet kan fastslås en regularitet ved noe fenomen på himmelen, må dette ikke anses som noe vesensforskjellig fra regularitet slik det også kan observeres på jorden. For all del må ikke den guddommelige natur blandes inn i spekulasjoner over regelmessighet blant himmellegemene, men må etterlates fri fra byrder og i fullkommen lykksalighet. Hvis ikke denne regel overholdes, mislykkes hele vitenskapen om himmellegemene, slik det nettopp har gått for de som har trodd de kunne klare seg uten metoden for multiple forklaringer. Disse har blitt drevet til å sette frem utrolige teorier som er usammenlignbare med noe fenomen som kan inntreffe på jorden.¹²⁸ Når epikureerne ville fjerne all *leitourgia* fra gudenes natur, betød det at de måtte holdes fri fra enhver plikt, bekymring eller byrde for verden. Ordet ble brukt om de offentlige ytelser som ble gjort av formuende i Athen, men får i tekstene her brukes om den ukorrekte forestilling om den guddommelige natur som tilskriver de bekymringer i form av forbindelse med himmellegemene. Likeledes finnes et eksempel fra *De natura deorum*, hvor Cicero lar sin epikureer hånlig spørre stoikeren: ”Hvorfor skulle en gud ønske å pryde firmamentet med figurer og lys som om han var en edil? Hvis det var for at guden selv skulle bo bedre, så hadde han saktens før i en uendelig tid bodd i mørke likesom i en skummel hytte.”¹²⁹ Grunnideen er den om en himmel som ikke kan ha oppstått ved en guddommelig forordning.

Epikur problematiserte radikalt troen på himmellegemenes regelmessighet og fullkommenhet - de kvaliteter som hadde gitt disse legemene guddommelig status i annen filosofi. Epikur benekter enhver befatning mellom disse ting og gudene, og i brevet til Herodot, hvor himmellegemene er det siste emnet Epikur behandler, påminnes leseren om både korrekt fremgangsmåte i meteorlæren og de riktige forestillinger om gudene:

Hva videre angår himmellegemene og deres bevegelse og vending og formørkelse og oppgang og nedgang og annet slikt, så må vi ikke tro at dette besørges av et vesen som ordner eller har ordnet det – og som samtidig lever i fullkommen lykke og

¹²⁶ Jf. Bignone, *L'Aristotele perduto*, 38, fotnote 107, om dette begreps bruk.

¹²⁷ Ep. ad Pyth., 113.

¹²⁸ Ep. ad Pyth., 97.

¹²⁹ Cicero, *De natura deorum*, I. 22: ”Quid autem erat quod concupisceret deus mundum signis et luminibus tamquam aedilis ornare? Si ut deus ipse melius habitaret, antea videlicet tempore infinito in tenebris tamquam in gurgustio habitaverat.” Overs. av O. Fjeld.

uforgjengelighet. For travelhet og bekymringer og sinne og velvilje harmonerer ikke med fullkommen lykke, men oppstår der det er svakhet og frykt og avhengighet av andre.¹³⁰

Himmellegemene er strengt atskilt fra den guddommelige ro; å hevde annet ville være å forurense den korrekte forestilling om gudenes liv, da denne tilsier at gudene befinner seg fjernt fra noen innblanding i rutiner og bevegelser som himmellegemene gjør. Lukrets forstod også at naturfilosofien, og særlig i hensyn til de feirede himmellegemene, måtte avgrense mot ethvert begrep om det guddommelige. Denne oppklaringen kommer særlig frem i følgende passasje: “Nei, så langt fra har stjerner og sol et guddommelig vesen, / eller et verdig krav på å regnes i gudenes rekke, / at vi langt heller må mene de gir oss det beste eksempel / nettopp på alt som er fjernt fra sans og fra levende tanke.”¹³¹ Lukrets er videre nøye med å forklare at sjel og sinn bare er å finne i den menneskelige kropp, og umuligvis kan oppdrives i noe annet fysisk legeme i verden.

Her er vi rett ved den sentrale polemiske betydning ved Epikurs meteorlære, nemlig avsakraliseringen av himmellegemene og et oppbrudd med den store metafysiske tradisjon som hadde inngitt stjernene guddommelig status på grunn av deres regelmessige, evige bevegelser. Med forferdelse reagerte Epikur mot den filosofi som forvekslet disse fjerne legemene med synlige guder og dermed infiserte gudsforestillingen med travle rutiner som var dem uverdige. Feilen som lå i dette, var at det guddommelige ble belemret med både oppgaver og bekymring, noe som for Epikur var en grunnleggende gal antakelse av hva gudenes liv består i. Epikur skriver til Herodot at for det første må vi tro om fullkommen lykke ikke er forenlig med bekymring; ”På den annen side må vi ikke tro at det som bare er ildansamlinger, har oppnådd fullkommen lykke og foretar sine bevegelser etter egen fri vilje.”¹³² Her er det mulig å se en opposisjon til den aristoteliske påstand i *Peri filosofias* om at himmellegemene beveger seg etter sin egen vilje. Aristoteles hadde jo nettopp lært i *Peri filosofias* at stjernene beveget seg *voluntarius*, som det står i den latinske teksten; deres bevegelser var autonome, fullkomne og evige, og opplagt måtte de være guddommelige vesener, slik det også var blitt lært av Timaios. Men Epikur ville instendig skille himmel-

¹³⁰ Ep. ad Her., 77: “Καὶ μὴν <καὶ τὴν> ἐν τοῖς μετεώροις φορὰν καὶ τροπὴν καὶ ἔκλειψιν καὶ ἀνατολὴν καὶ δύσιν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις μήτε λειτουργούντος τινὸς νομίζειν δεῖ γενέσθαι καὶ διατάττοντος ἢ διατάξοντος καὶ ἅμα τὴν πᾶσαν μακαριότητα ἔχοντος μετὰ ἀφθαρσίας (οὐ γὰρ συμφωνοῦσιν πραγματεῖαι καὶ φροντίδες καὶ ὄργαι καὶ χάριτες μακαριότητι, ἀλλ’ ἐν ἀσθενείᾳ καὶ φόβῳ καὶ προσδεήσει τῶν πλησίον ταῦτα γίνεται)...” Overs. av Ø. Andersen.

¹³¹ Lukrets, *De rerum natura*, V. 122-125: ”quae procul usque adeo divino a numine distent, / inque deum numero quae sint indigna videri, / notitiam potius praebere ut posse potentur / quid sit vitali motu sensuque remotum.” Overs. av T. Sparre.

¹³² Ep. ad Her., 77: “...μήτε αὖ πυρὸς ἀνάμματα συνεστραμμένου τὴν μακαριότητα κεκτημένα κατὰ βούλησιν τὰς κινήσεις ταύτας λαμβάνειν”. Overs. av Ø. Andersen.

legemene fra gudene, og selve tanken om bevegelige guder harmonerer ikke med hans teologi. Derfor spør også epikureeren Velleius i *De natura deorum* retorisk hvordan bevegelse kunne være forenlig med lykke og ro.¹³³ Epikur brukte altså i sin tilbakevisning av astralteologien ikke bare en meteorlære som ikke ga noe vitenskapelig hold for en regelmessighet ved disse fenomenene, men også sitt eget begrep om hva som måtte være forenlig med gudenes lykksalige liv.

Himmelen er for Epikur fri for guddommelige attributter, slik at teoriene om himmellegemene heller ikke fikk ha forrang i kraft av objektet i seg selv. I kosmologien etter Aristoteles var det jo beholdt en dualisme mellom de sublunare og de supralunare ting; den enes naturlige prosesser er forgjengelige, den andre helt regelmessig og nærmest det guddommelige i sin evighet og regelmessighet. Denne kosmologi med dens lagdeling forsvinner i den epikureiske naturfilosofi, og meteorlæren med sine multiple forklaringer bidrar til å umuliggjøre de supralunare himmellegemers guddommelighet. Foruten disse feilaktige forestillinger om gudene, må derfor også den fromhet som knyttes til disse gjenstander kritiseres. Beundringen av himmellegemenes bevegelser som evige og fullkomne, blir hos Epikur bare betraktet på lik linje med frykt og engstelse. Epikur måtte nøytralisere enhver type affekt for verden, slik som den type forbløffelse som Aristoteles hadde lagt til grunn for sin ærefrykt, slik Bignone riktig påpekte: "Il dialogo *Sulla filosofia* infatti (...) su tale *meraviglia* per la bellezza dell'ordine dei fenomeni celesti fondava la prova dell'esistenza degli dèi e la certezza che tali corpi fossero di natura divina."¹³⁴ Denne undring over verden går også igjen senere i forfatterskapet hos Aristoteles, som i *Metafysikken* 982b, hvor det står at det var undringen (*thaumazein*) som startet de første filosofiske spekulasjoner. Nettopp blikket mot stjernene hadde i *Peri filosofias* blitt en vekkelse til filosofi og overbevisningen om et guddommelig intellekts virke i verden. Hos Epikur forholder det seg helt annerledes. Blikket mot himmelen truer med å falle hen i uro og forvirrede tanker om gudene, slik at den epikureiske meteorlære i stedet tar form av en forklaring som fremfor noe annet må usannsynliggjøre at gudene har noe med disse tingene å gjøre.

Lukrets følger her Epikur i å tenke seg at undringen over himmelen representerer en fare og et potensielt nytt fall inn i frykt og overtro:

¹³³ Cicero, *De natura deorum*, I. 34.

¹³⁴ Bignone, *L'Aristotele perduto*, 37.

Mange som kjenner så vel våre guders sorgløse levnet,
undres nok titt og ofte og spør seg selv: hvilken årsak
finnes til alt som skjer, og særlig til det som går for seg
langt over menneskers verden, på himmelhvelvet der oppe?
Da kan de gripes på ny av overtroen og frykten (*rursus in antiquas religiones*),
gi seg grusomme guder i vold og prise av dårskap
herskernes allmakt...¹³⁵

Langt fra å representere noe verdig og vitenskapelig alternativ til folkereligionen, er denne teologiseringen av stjernene en katastrofe i Epikurs øyne. Slik Festugière også påpeker måtte dette for Epikur snarere ha fortonet seg som en utvikling til det verre, i det det bare bidro til å konsolidere frykten hos mennesket for gudene.¹³⁶ Når filosofene i himmelfærens regelmessige kretsløp så en kosmisk guddommelighet, hadde det vært som et vitenskapelig alternativ til de populære forestillinger om de skandaløse og labile guder i menneskeform. For Epikur truer bare de nye ideene om synlige guder på himmelen med å tvinge mennesket tilbake i overtroens klør, og troen på en selvstendiggjort natur vekket i stedet irritasjon i det epikureiske system. Det er i denne forbindelse vi må se Lukrets' advarsel mot å havne *rursus in antiquas religiones*.

Stjerneguder kunne ikke for Epikur yte noe gunstig for mennesket. I hans vurdering truer denne teologien snarere med å flytte lykken til en region fjernet langt unna de reelle menneskelige behov og den menneskelige livsform. Et motiv blant disse tekstene var jo at stjernene er det positive mål for kontemplasjonen fra en sublunar uorden, og at filosofen der oppe kan anerkjenne et slektskap, enten gjennom mystisk kontemplasjon eller gjennom den felles fysiske substans. I *Timaios* var det slik at den kontemplerende selv assimilerte seg med det objekt det kontemplererte: kontemplasjonen av stjernene innførte regelmessig, harmonisk tenkning i den kontemplerendes hode. Men dette blir forfeilet for Epikur i hans diagnose for hva som kan lindre menneskets uro, da menneskets reelle ulykke og forvirring ikke kan bøtes på ved å beskue noen fjern, selvstendiggjort region av naturen. Ved synet av himmelens fjernhet reiser en veldig protest seg i Epikur og et teoretisk immunforsvar bygges opp, inkludert mot de hevdvunne teorier i hans egen samtid. Epikur ser derimot i himmellegemene allerede blott sitt eget kriterium: det privates uforstyrrelighet kan bare sikres gjennom å gjøre himmellegemenes bevegelser irrelevante for lykken. Det hele må altså ses i forhold til den nye

¹³⁵ Lukrets, *De rerum natura*, V. 83-88: "si tamen interea mirantur qua ratione / quaeque geri possint, praesertim rebus in illis / quae supera caput aetheriis cernuntur in oris, / rursus in antiquas referuntur religiones / et dominos acris adsciscunt, omnia posse / quos miseri credunt..." Overs. av T. Sparre.

¹³⁶ Festugière, *Épicure et ses dieux*, 104.

rolle Epikur kunne gi filosofien, nemlig som et middel som i størst mulig grad skal sikre sjelens ro. Objektet kan ikke ha noen egenverdi, og menneskets lykksalighet ligger snarere i den forklarende selv som stiller sine betingelser. I forrige kapittel så vi hvordan Epikur gjennom deklinasjonen kunne gjøre atomteorien til en befrielse fra en forutbestemt nødvendighet gjennom sin nye forklaring av naturen. Deklinasjonen representerte frihet fra den allmenne natur gjennom individets eget prinsipp. I meteorlæren er det ikke lenger atomenes realitet han peker på, men det moralske hensyn er det samme: individets frihet er en frihet *fra* fenomenene. Aristoteles hadde på sin side tillagt stjernene verdi i egenskap av å være mønster for den nødvendighet filosofen også ville etterstrebe. Men i stedet for å grunne over deres regelmessighet, slik filosofen ble sagt å gjøre i blant annet *Protreptikos*, nøyer den epikureiske vismann seg med en resignert presisjon som sier at alle forklaringer strekker til. Himmelfenomenene kunne jo i brevene bare forklares i sin essensielle natur gjennom multiple forklaringer.

Men det er ikke en *fatalistisk* nødvendighet Epikur frykter i himmellegemene. Noen kommentatorer synes å mene det nettopp er dette som står på spill, men De Witt har her kunnet bidra med nyttig presisering når han sier at det ikke var dette som opprørte Epikur: "What chiefly outraged his feelings was the idea that august beings should be thought to assume the form of balls of fire and of their own choice go hurtling through circles forever."¹³⁷ Som det ble klarlagt i forrige kapittel om naturfilosofien og introduksjonen av den tredje atombevegelsen, ønsker Epikur fremfor alt determinismen til livs, men lite i hans egen samtid synes å ha inngitt stjernene noen spesifikt fatalistisk kraft – astrologien tilhører først en senere tids fascinasjon. Det er dermed ikke sikkert Festugière har fått det helt rett når han i det følgende forklarer hva som er så frastøtende ved de nye ideer for Epikurs *ataraxia*: "Car, si l'on fait des mouvements célestes l'image de la Nécessité elle-même, et si l'on attribue cette Nécessité à des volontés divines, il en résulte que tous les événements d'ici-bas seront commandés par le décret des dieux."¹³⁸ For så vidt er det en tenkt nødvendighet og evighet i deres natur Epikur kan frykte i stjernene, men ikke en som har med astrologiens fatalisme å gjøre.

Det må også her nevnes et annet element i Epikurs naturfilosofi som utelukker tanken om et finitt kosmos prydet med stjerneguder på himmelhvelvingen, nemlig læren om altets

¹³⁷ De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, 176.

¹³⁸ Festugière, *Épicure et ses dieux*, 127-128.

uendelighet. Altet består av atomer og det tomme, og dette altet er ubegrenset. Ikke bare tenkte Epikur seg altet som ubegrenset, men holdt også muligheten åpen for at det fantes flere verdener. Det er altså ikke som i *Timaios*, hvor demiurgen samlet all den foruteksisterende materien sammen til det finite kosmos. Tvert imot mener Epikur at atomene i antall er ubegrensede og i bevegelse selv langt fra vår verden. Materien har ikke blitt oppbrukt i ansamlingen av én verden, men former snarere flere verdener, som noen er lik vår, andre annerledes. Slik forklarer Epikur det:

Videre finnes det uendelig mange verdener, dels lik vår, dels annerledes. (...) Slike atomer, som verden blir til av eller består av, blir ikke oppbrukt verken til én verden eller til et begrenset antall, enten de er lik vår verden eller forskjellige fra den. Altså er intet til hinder for at der er uendelig mange verdener.¹³⁹

I tillegg mente Epikur at disse andre verdener måtte antas å kunne være av en annen form enn vår egen verden, slik at det i det hele tatt var mulig det fantes andre verdener av en helt annen beskaffenhet enn denne.¹⁴⁰ Et begrep om ett kosmos som “den beste av alle verdener” og mennesket som en innordnet del i en kosmisk helhets lovmessighet, forsvinner fra denne synsvinkel. At det finnes mange verdener, mente Epikur på linje med en del tidligere teorier i gresk naturfilosofi, mens det i tradisjonen som *Timaios* er emblem på ble sluttet tautologisk fra begrepet om kosmos at det bare virkelig kunne eksistere ett kosmos i tallet.¹⁴¹ Den platonske demiurgen i *Timaios* gjorde denne verden til *den best mulige*, og formet den preeksisterende materien etter de evige, guddommelige ideer, slik at resultatet er det beste vi har og i seg selv et stykke guddommelig verk. Hos Epikur blir derimot det finite kosmos umuliggjort gjennom denne læren om altets ubegrensethet, og kvalitetene ved kosmos som en skjønn orden opphører. I Lukrets billedgjøring er det slik at når Epikur forklarer et uendelig univers med dets flerfoldige verdener, så likesom transcenderer hans tenkning barrierene for det finite kosmos med dets synlige astralguder. Lukrets anskueliggjør med følgende bilde hvordan det epikureiske *animus* som har brutt seg gjennom kosmos’ ”flammende murer” kommer til den forklaring av at verden er uendelig: ”Stort har hans åndskraft seiret – han nådde i dristige drømmer / ut over alle grenser, bak verdens flammende murer. / Hele det

¹³⁹ Ep. ad Her., 45: ”Ἀλλὰ μὴν καὶ κόσμοι ἄπειροι εἰσὶν οἱ θ' ὅμοιοι τούτῳ καὶ οἱ ἀνόμοιοι. (...) οὐ γὰρ κατανήλωνται αἱ τοιαῦται ἄτομοι, ἐξ ὧν ἂν γένοιτο κόσμος ἢ ὑφ' ὧν ἂν ποιηθῆιν, οὐτ' εἰς ἓνα οὐτ' εἰς πεπερασμένους, οὐθ' ὅσοι τοιοῦτοι οὐθ' ὅσοι διάφοροι τούτοις. ὥστε οὐδὲν τὸ ἐμποδοστατήσόν ἐστι πρὸς τὴν ἀπειρίαν τῶν κόσμων.” Overs. av Ø. Andersen.

¹⁴⁰ Ep. ad Her., 74.

¹⁴¹ Gigon, *Grundprobleme*, 178.

bunnløse rom har han gjennomstreifet i tanken.”¹⁴² Lukrets er seg bevisst at epikureeren ikke befinner seg på noen privilegert utkikkspost i universet: ”Det spiller ingen rolle hvor i verden du befinner deg; hvor du enn står, har du uendeligheten for deg i alle retninger.”¹⁴³ Hvordan skulle himmellegemene kunne tillegges noen spesiell posisjon i dette universet?

Like lite som epikureismen finner noen egenverdi i kontemplasjon av noe kosmisk mønster, signaliserer læren om altets uendelighet den epikureiske irritasjon mot enhver metafysisk begrensning. I sin historiebok om uendeligheten i gresk tenkning skriver Mondolfi at dette antagelig var første gang historisk at læren om uendeligheten kunne innta en moralsk funksjon: ”Così, per la prima volta forse nella storia del pensiero, la concezione dell’infinito veniva ad assumere un valore ed una funzione morale, come condizione e mezzo di liberazione e di elevazione spirituale.”¹⁴⁴ Den kunne få en moralsk funksjon ikke bare gjennom Lukrets’ mer sublim partier, men gjennom den mulighet som Epikur overalt forklarte for at den ytre verden ikke skulle kunne øve noe metafysisk press på individets uforstyrrelige selvtilstrekkelighet. Læren om altets uendelighet frastøter ethvert begrep om ett fullkomment kosmos. I Herodot-brevet argumenterte Epikur for at uendelige verdener eksisterer nettopp gjennom muligheten for det, og siden muligheten for multiple verdener er til stede, er den nettopp derfor også allerede en aktuell virkelighet hos den epikureiske forklarer selv. Det viktige blir altså ikke å avgjøre om denne muligheten virkelig er realisert, ettersom den epikureiske interesse ikke gjelder gjenstanden selv, men primært det etiske mål som er *ataraxia*.

Den todelte kosmologien som vi finner gjennomført hos Aristoteles og i astronomien som fulgte av Evdoxos’ matematiske modeller, blir veltet hos Epikur. Der det ble hevdet i *Timaios* at mennesket er et himmelsk vesen, betoner alltid Epikur den jordiske lyst. Kanskje kan vi derfor også hos Epikur snakke om en todeling mellom himmel og jord, men der verdiene er snudd på hodet i forhold til den kosmologi som gjorde de supralunare legemer til mer fullkomne enn de jordiske. For der astralteologien satte himmelsfæren som den mest fullkomne, forsvinner denne utenomjordslige sfære for Epikur fra all menneskelig relevans, og det holder å vite at alle forklaringer strekker til for å forklare dem. Å gå ut fra alle

¹⁴² Lukrets, *De rerum natura*, I. 72-74: ”ergo vivida vis animi pervicit, et extra / processit longe flammantia moenia mundi / atque omne immensum peragravit mente animoque...”. Overs. av T. Sparre.

¹⁴³ Lukrets, *De rerum natura*, I. 965-967: ”nec refert quibus adsistas regionibus eius / usque adeo, quem quisque locum possedit, in omnis / tantundem partis infinitum omne relinquit.” Overs. av T. Sparre.

¹⁴⁴ Rodolfo Mondolfo, *L’infinito: Nel pensiero dell’antichità classica* (Firenze: La nuova Italia, 1956), 498.

forklaringers tilstrekkelighet er det samme som å gjøre de faktiske bevegelsene uinteressante. Meteorlærens funksjon består således egentlig i å bygge opp den rette, nøytraliserte holdning til fenomenene. Med dette kunne Epikur dra oppmerksomheten i spørsmålet om livets mål, hans morallære, mot jordlivet selv. Epikurs etikk sier jo at mennesket drives mot lyst, og skyr smerte, og enkelte grunnleggende lyster kan bare dekkes av mennesket i kraft å være organisk vesen, det vil si i dets jordiske eksistens. Han kunne altså derfor stundom kalle naturen for norm for mennesket, i den forstand at det er naturen som forsyner mennesket i den kinetiske lyst. Men den høyeste lyst, som vi så i presentasjonen av det epikureiske lystbegrep, er den mer statiske tilstand av sjelens uforstyrrelighet som kalles *ataraxia*. Det epikureiske moralske ideal blir et menneske som er i stand til å nøkternt ha en holdning til verden og i særdeleshet himmelen uten å føle verken frykt eller begeistring. Denne uforstyrrelighet må bekreftes i det blick mot himmelen som nøytraliserer fenomenenes relevans for sjelen, slik det flere steder i brevene ble presisert under hvilke forutsetninger viten om himmellegemene var forenlig med *ataraxia*. Koblingen mellom naturfilosofien og dens betydning for lystens mulighet er uttrykt i følgende grunnsetning: ”Det er ikke mulig å bli kvitt den frykt man har angående de grunnleggende spørsmål hvis man ikke kjenner altets natur, men er engstelig for noe av denslags som mytene forteller. Derfor er det ikke mulig å oppnå uforfalskede lystfornemmelser uten naturfilosofi.”¹⁴⁵ Lykken kan overhodet for Epikur ikke situeres i en kosmisk fornufts kretsløp, men i det jordiske livs selvtilstrekkelighet. Platon ville i *Timaios* bruke stjernenes kretsløp til å korrigere menneskehodets tenkning, mens Epikur setter opp en metodikk som fullstendig nøytraliserer denne delen av naturen fra det som gjelder menneskets lykke.

¹⁴⁵ Epikur, *Kyriai Doxai*, XII (Usener): ”Οὐκ ἦν τὸ φοβούμενον λύειν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων μὴ κατειδόμενα τίς ἢ τοῦ σύμπαντος φύσις, ἀλλ’ ὑποπτευόμενον τι τῶν κατὰ τοὺς μύθους, ὥστε οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας ἀκεραίου τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν.”

6. Fra hule til hage

Forrige kapittel viste grunnene til at det i den epikureiske filosofi ligger en iboende *irritasjon* mot forestillingen om stjernene som guddommelige vesener. Gjennom meteorlæren i brevene ble kontemplasjonen av deres regelmessighet oppløst og deres natur ble atskilt fra gudenes. Epikurs naturfilosofi arbeider for å fortelle hvordan verden er beskaffen med den hensikt å bringe sjelen lykke, og til dette hørte for Epikur en fullstendig nøytralisering av fenomenene. Dette kosmos får i stedet i epikureisk naturfilosofi bare forstås som en av mange verdener, og himmellegemene er uansett kun baller av ild i altets uendelighet. Blikket oppad ble fratatt sin positive teoretiske funksjon.

En god illustrasjon på hvordan den epikureiske teori brøt med stjernekontemplasjonen er gitt oss i annen bok av Lukrets' *De rerum natura*, 1023-1047, hvor han omdiktet Aristoteles' huleallegori fra det for oss tapte verket *Peri filosofias*. Aristoteles på sin side hadde formet denne huleallegorien etter modell av den velkjente originale hulelignelsen i Platons *Staten*. Huleutgangens idéhistorie er allerede skrevet av Hans Blumenberg i hans *Höhlenausgänge* (1989), som tar utgangspunkt i at hulen i historien både er en *réminiscense* av mennesketens forhistorie og en modell for å forklare en eksistensiell situasjon der mennesket opprinnelig befinner seg i et uvitenhetens mørke, før en som er opplyst eller søkende klarer bryte ut likesom i et forklart lys og oppnår en innsikt som var gjemt bak et uvitenhetens slør. Platon er i den vestlige tradisjon denne lignelsens stamfar, og er den som danner det huletopos som gjentas og skifter funksjon alt etter de ideer de historiske tekstene uttrykker. Mindre kjent er kanskje Aristoteles' versjon, som er en selvstendig omarbeiding av Platons originale hulelignelse, mens Lukrets altså bearbeider lignelsen til sitt epikureiske formål. Det kan her først være nyttig å repetere Platons hulelignelse, som også kan knyttes opp mot den betydning Platon i *Staten* enda tilla kunnskap om den synlige himmel.

Et kort sammendrag av Platons hulelignelse i *Staten* kan se slik ut: vanlige folk og deres livsverden er å ligne med et folk som er lenket fast i ei hule med øynene rettet mot en vegg hvor skygger beveger seg frem og tilbake. Skyggene lages av gjenstander som føres mot en flamme, og representerer den laveste grad av virkelighet. Å komme ut av hula og slippe fri fra lenkene, er en stigning ut i en høyere virkelighet. Sola representerer det Gode, og er kilde til alt sant og vakkert. Den som skuer det Gode, har samtidig innsikt i dette. Hula er intet blivende sted for filosofen, men beklageligvis den gemene hops sørgelige lodd, slik at

filosofen atter en gang opptrer som oppviglieren som vet å fortelle de fastlenkede om en annen og sannere virkelighet. Filosofen har sett det Godes form. Men hvorfor vende tilbake? Faren er stor, for hulas beboere liker ikke tanken på å kvitte seg med den verden de er vant med, og de ønsker ikke lære om en annen virkelighet. Den dype visdom Platon går ut fra her, er den at folk flest nøyer seg med avbilder og skygger. Platon har satt som sin oppgave å redde bystaten fra forfallet, hvilket betyr at filosofen *må* vende tilbake til hulen for å fortelle de fastlenkede om den virkelighet de bare ser skyggene av. Den som vender tilbake, må bli politiker. *Staten* handler altså ikke ensidig om den udødelige sjels stigning og skuen av ideene og det Gode, men om denne filosofens plikt til å vende tilbake til hula for å reformere.

Til renselsen for sjelen i oppstigningen mot det Gode og vekk fra huletilværelsen, er vitenskapene nyttige. Filosofen, heter det, skal heve seg over den verden som er i konstant endring, og skue det virkelig værende. Ingenting er i denne forbindelse mer viktig enn tallkunnskap, og kunnskap om begrepet én hører med til det å betrakte det værende. Dette er kunnskap om det evig værende som drar sjelen oppad, og ikke nedad mot det jordiske som forgår. Sokrates kan i denne dialogen ikke si seg enig med Glaukon i at astronomien bør anbefales som et slikt studium som retter blikket oppad og fører sjelen til en høyere virkelighet. Sokrates sier:

Men jeg kan ikke mene at noen annen vitenskap er i stand til å få sjelen til å rette sitt blikk oppad enn den som beskjeftiger seg med det virkelig værende som jo er usynlig. Hvis man forsøker å lære noe om de ting som er gjenstand for sansning – enten man nå gaper opp i luften eller skuler ned mot jorden – så vil jeg ikke kalle dette virkelig kunnskapstilegnelse – for om slike ting kan man ikke lære noe virkelig...¹⁴⁶

Astronomi slik den blir praktisert bør kritiseres, for den bidrar ikke til viten om det evige og det som aldri undergår noen forandring – i det sanne talls og de sanne formers verden. Betraktning av himmellegemenes bevegelser er ikke interessante, da de både er legemlige og synlige. ”Vi vil altså dyrke astronomien likesom geometrien av hensyn til de problemer den reiser. Men himmelfenomenene lar vi fare, dersom vi gjennom et virkelig studium av astronomi vil gjøre den del av vår sjel som er fornuftig av natur, nyttig istedenfor unyttig” sier

¹⁴⁶ Platon, *Staten*, 529b. I *Platonis opera*, bd. IV, red. John Burnet (Oxford: E Typographeo Clarendoniano, 1972): “ἔγω γὰρ αὐτὸ οὐ δύναμαι ἄλλο τι νομίσαι ἄνω ποιοῦν ψυχὴν βλέπειν μάθημα ἢ ἐκεῖνο ὃ ἂν περὶ τὸ ὄν τε ἢ καὶ τὸ ἄόρατον, ἐάν τέ τις ἄνω κεχηγῶς ἢ κάτω συμμεμυκῶς τῶν αἰσθητῶν τι ἐπιχειρῆ ἢ μαθήσεται, οὔτε μαθεῖν ἂν ποτέ φημι αὐτόν – ἐπιστήμην γὰρ οὐδὲν ἔχειν τῶν τοιούτων...”. Overs. av Henning Mørland. I *Platon, Staten: Annen del* (Oslo: Dreyers Forlag, 1946).

derfor Sokrates.¹⁴⁷ Astronomi beskyldes for i praksis å ha vært en betraktning av sanselige objekter der man iakttok deres stigning og fall; mer nyttig for den oppstigende sjel, mener Sokrates, ville vært en astronomi som kun tok for seg invariable relasjoner. I *Staten* forble sanseverdenen nesten som hindring å regne for sjelen, som i de tidlige skriftene hvor det kroppslige ble sett på som sjelens fengsel. Annerledes blir det, som vi alt har sett, i *Timaios*. Stjernenes evige kretsløp ble et kretsløp det gjaldt for den kontemplerende sjel å etterligne. Men bygd ut til en vitenskap om de første årsaker blir dette først hos Aristoteles i *Peri filosofias* og det er dette som danner utgangspunktet for Aristoteles' omarbeiding av hulelignelsen.

Aristoteles' bruk av hulelignelsen er hentet fra det tapte verket *Peri filosofias* og er en bevisst omforming av Platons hulelignelse i *Staten*. Omformingen er instruktiv for oss, i det den representerer et skifte i kontemplerens målobjekt. Vi møter Aristoteles nye modenhet hvor han endelig kunne forlate læremesterens idé lære.¹⁴⁸ Det er et forsøk på å ”overgå” mesteren på hans egen mark gjennom å bruke hulelignelsen til sitt eget suverene mål, og her ligger den store symbolverdi i omarbeidingen Aristoteles gjør av Platon. Siden Aristoteles' hulelignelse kun er overlevert oss gjennom *De natura deorum*, bør den fortolkes kritisk. Cicero innpasser lignelsen i stoikeren Balbus' munn, men i sin kjerne må vi vurdere den som autentisk¹⁴⁹; innflytelsen fra Aristoteles på stoikernes kosmosidé lar seg dessuten her lett gjenkjenne. Nå er det interessant å merke seg at i flere av Aristoteles tidlige dialoger inngår det et fangemotiv. Betegnende er bruken i det tidlige *Evdemos eller Peri psyches*, hvor han hadde et meget dystert syn på den sanselige verden, av det gamle sagnet om kong Midas og den vise Silén. Kong Midas fikk etter lang tids jakting endelig fanget Silén for å fravriste ham hemmeligheten for hva som er det allerbeste for mennesket. Silén tiet først, men utbrøt så at det er det liv som ikke kjenner til det onder som tilfaller det, som er minst smertefullt. For så elendig er menneskelivet, forteller Silen, at for alle enhver ville det beste være å aldri ha blitt født. Det nest beste man kan håpe å oppnå, er å dø så snart som mulig. I dette gjenkjente Aristoteles her en dyp visdom om menneskets miserable tilværelse.¹⁵⁰ Og i *Protreptikos* stod det at sjelens liv er å ligne med det menneske som tas av fange av pirater og bindes fast til et

¹⁴⁷ Platon, *Staten*, 530b-c: ”Προβλήμασιν ἄρα, ἣν δ' ἐγώ, χρώμενοι ὡσπερ γεωμετρίαν οὕτω καὶ ἀστρονομίαν μέτιμεν, τὰ δ' ἐν τῷ οὐρανῷ ἐάσομεν, εἰ μέλλομεν ὄντως ἀστρονομίας μεταλαμβάνοντες χρήσιμον τὸ φύσει φρόνιμον ἐν τῇ ψυχῇ ἐξ ἀχρήστου ποιήσειν.” Overs. av H. Mørland.

¹⁴⁸ Hans Blumenberg, *Höhlenausgänge* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989), 194.

¹⁴⁹ Jaeger, *Aristoteles*, 145.

¹⁵⁰ Aristoteles, frg. 44 (Rose) = Plutark, *Consolat. ad Apoll.* 27.

kadaver. Likeledes finner vi i *Peri filosofias* temaet om et menneskeliv som ikke har skuet det guddommelige – og som er å ligne med de huleboerne vi så i Platons originale hulelignelse.

Aristoteles omtaler ikke de ennå upåaktende til denne guddommelige virkelighet i kosmos som primitive huleboerere i en platonsk forstand. Nei, de er snarere kulturmennesker som lever i staselige hus, blant kunst, kultur og slikt. Nettopp på grunn av denne vante omgangen med kulturartifaktene, burde de innse at heller ikke det kosmiske *under* skyldes tilfeldigheter i naturens prosesser. Aristoteles prøver her vekke til liv en oppsiktsvekkende erfaring - erfaringen av kosmos' enestående fullkommenhet. Men for å få overbevist om dette, må han først ta et skritt tilbake og ta i bruk et tankeeksperiment. Her er et hovedutdrag fra Aristoteles' hulelignelse, som i *De natura deorum* ble lagt i munn på stoikeren Balbus:

Det er fortreffelig det Aristoteles sier: 'Hvis der fantes vesener som alltid hadde levd under jorden i gode og opplyste boliger, som var smykket med statuer og malerier og forsynt med alle de ting som finnes i overflod hos mennesker som anses for rike, og disse vesener aldri hadde kommet opp på jorden, men ved rykter og omtale hadde fått vite at der fantes guddommer med makt og kraft; og hvis så på et eller annet tidspunkt jorden åpnet sitt svelg og de da kunne slippe ut fra sine skjulte boliger og komme opp til de egner som vi bebor; og når de da plutselig fikk se jorden og havene og himmelen, (...) og de derpå, når natten hadde hyllet jorden i mørke, så hele himmelen bestrødd og prydet med stjerner, og de skiftende lys fra månen som snart vokser og snart avtar, og alle disse himmellegemers oppgang og nedgang og deres faste og uforanderlige baner i all evighet – når de så disse ting, ville de utvilsomt tro at guder eksisterer, og at disse vidunderlige ting er gudenes verk.'¹⁵¹

Lignelsen er hos Aristoteles for det første vendt om til et bevis på en guddommelig årsak i verden. Aristoteles bedriver bevisføring for kosmos' guddommelighet, og stjernenes harmoniske orden blir det fremste bevis på et kosmos som er harmonisk, rasjonelt, guddommelig. Hans tilhørere er ikke usle fanger foran skyggenes spill som hos Platon, men kulturmennesker omgitt av kunst og kultur. Disse kulturmenneskene bør skjønne at det utenfor kulturens sfære finnes et guddommelig intellekt som har ordnet et fullkomment kosmos. Disse kulturmenneskene ber han tre ut av sin menneskeskapte huleverden og løfte blikket mot himmelen, som ikke bare er prov på en guddommelig orden, men sannelig også

¹⁵¹ Aristoteles, frg. 12 (Rose) = Cicero, *De natura deorum*, II. 37: "praeclare ergo Aristoteles si essent, inquit, qui sub terra semper habitavissent bonis et inlustribus domiciliis quae essent ornata signis atque picturis intructaque rebus iis omnibus quibus abundant ii qui beati putantur, nec tamen exissent unquam supra terram, accepissent autem fama et auditione esse quoddam numen et vim deorum, deinde aliquo tempore patefactis terrae faucibus ex illis abditis sedibus evadere in haec loca quae nos incolimus atque exire potuissent, cum repente terram et maria caelumque vidissent, (...) cum autem terras nox opacasset tum caelum totum cernerent astris distinctum et ornatum lunaeque luminum varietatem tum crescentis tum senescentis eorumque omnium ortus et occasus atque in omni aeternitate ratos inmutabilesque cursus: quae cum viderent, profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur." Overs. av O. Fjeld.

en kunstferdighet – men en uskapt og uknuselig en.¹⁵² Aristoteles trenger ikke forestillingen om filosofen som vender tilbake for å opplyse massen, han tenker i det hele tatt mer ”demokratisk” her.¹⁵³ Det Aristoteles vil vise for disse kultiverte mennesker er ikke en annen usynlig virkelighet, men snarere det som ligger åpent for alle å undersøke og erkjenne, men som likevel ”ingen” ser. Hos Platon var det ønsket om å slippe ut av hulen og skue de usynlige ideene; hos Aristoteles er det blitt til oppdagelsen av å se *denne* verden i et annet lys. Blikket oppad er ikke lenger å forstå som metafor, men virkelig en appell til å ta i betraktning den guddommelige virkelighet som utgjør vår verden. Aristoteles bruker tankeeksperimentet som et bevis, slik det i *Peri filosofias* er typisk at den virkelighet han vil bevise er mulig å erkjenne empirisk for alle.¹⁵⁴ At himmellignelsen vi har blitt overlevert er kommet som gjenforteling av en stoiker, er ingen tilfeldighet. Stoikerne kunne overta den kosmosfromhet som Aristoteles hadde blitt overbevist om i *Peri filosofias*, og slik Cicero har latt denne lignelsen tre frem hos Balbus, blir den smertefritt innpasset i idealet for en *contemplator caeli*. Cicero lot også denne passasjen fra Aristoteles omkranses av hans egen oversettelse av Aratos’ store læredikt: Balbus er i det hele tatt talsmann for en beundring av kosmos og i særdeleshet himmelfærens fullkommenhet som var Aristoteles i *Peri filosofias* verdig.

Den tredje varianten av hulelignelsen, og dens epikureiske omvendelse, finner vi altså hos Lukrets.¹⁵⁵ Her kan det nok ikke være snakk om en direkte omforming av Platons egen hulelignelse. Rett nok er platonismen med sin idéverden og udødelige sjel opplagt å kritisere i den epikureiske teori, men snarere er det ideene vi finner hos den unge Aristoteles og hans versjon av hulelignelsen Lukrets i sin diktning omarbeider og i sin naturfilosofi polemiserer mot. Den aristoteliske hulelignelsen kan Lukrets ikke ha lest seg til gjennom Ciceros verk, men var godt mulig kjent for ham gjennom Aristoteles vidt sirkulerte *Peri filosofias* selv. Tekststedet er her *De rerum natura* II. 1023-1047. Etter å ha brukt bok II til å fortelle om atomteorien, kommer Lukrets til et punkt hvor han må be leseren henlede oppmerksomheten på det han kaller en ny forklaring.

Uvante ting trenger på for å vinne ditt tvilende øre,
ting som vil gi deg et nytt og ukjent billed av verden.
Men nu er intet så lett og så enkelt at ikke det synes
svært å gripe og fatte, når første gang det fortelles.

¹⁵² Blumenberg, *Höhlenausgänge*, 201.

¹⁵³ Ibid., 206. Aristoteles mente jo også at mennesket har en naturlig trang til å erkjenne.

¹⁵⁴ Jaeger, *Aristoteles*, 147.

¹⁵⁵ Blumenberg, *Höhlenausgänge*, 334.

Ingen ting er heller så stor, så vidunderlig vakker,
at ikke, litt efter litt, beundringen avtar og svinner.¹⁵⁶

Tankeeksperimentet Lukrets dernest vil ha leseren med på, er følgende: la oss anta at man for første ble stilt ovenfor himmelen i dens prakt, som om den ble åpenbaret for en uten varsel. Lukrets viser til himmelens velde, stjernene, månen og solen i all deres glans. Hvilket mer storslagent syn kunne vel tenkes, om man ble stilt overfor dette for første gang! Likheter med Aristoteles' versjon er åpenbar: tankeeksperimentet om et liv unndratt blikket mot himmelen og den overveldende storslagenheten i øyeblikket man trer ut av "hula". Men Lukrets er ikke med på Aristoteles' tanke, for denne hypotetiske himmelbetrakterens blikk har lite for seg i lengden, mener han: "Likevel vil han i dag, forvent og trett av å undres, / neppe ofre et blikk på himmelens praktfulle skue."¹⁵⁷ Lukrets er slett ikke villig til å gå med på tankeeksperimentet, for i folks livsverden er dette allerede forvente ting. I stedet anklager Lukrets en slik beundring for å la seg rive med i frykt av en nyhet (*quapropter novitate exterritus*) og for å fordrive fornuften fra ens sinn. Lukrets taler i stedet for en likegyldighet til disse fenomenene hvis storhet Aristoteles, og med ham stoikeren Balbus, ville gjøre sine tilhørere oppmerksomme på og bruke som bevis for kosmos' guddommelighet. Epikureisk blir i stedet å tale for en holdning til fenomenene fjernet fra enhver undring som truer med å forstyrre en nøktern innsikt i altet. Aristoteles' undring kunne for Lukrets ikke danne noen livsform,¹⁵⁸ og står i det hele tatt i veien for den sanne (epikureiske) forklaring av altet.

I stedet for egentlig en utgang fra hula til en ny virkelighet, er dette som Blumenberg påpeker egentlig en avvisning av hele lignelsens struktur og en bedyrelse om å bevare en likegyldig holdning til fenomenene: "Es geht um keine Wertenscheidung dualistischer Optionen, sondern um Gewinnung von Indifferenz zu Werten, die sich für das Leben nicht bewährt haben."¹⁵⁹ For både Platon og Aristoteles hadde tatt utgangspunkt i en avstumpet tilværelse og skildret en utgang mot lyset, mens epikureeren må prøve vise hvorfor denne oppsiktsvekkende nyheten er feil. Her har vi igjen den epikureiske advarsel fra brevene om ikke å la seg forbløffe av himmelens fenomener. Ikke bare blir dette en avvisning av Aristoteles'

¹⁵⁶ Lukrets, *De rerum natura* II. 1024-1029: "nam tibi vementer nova res molitur ad auris / accidere et nova se species ostendere rerum. / sed neque tam facilis res ulla est quin ea primum / difficilis magis ad credendum constet, itemque / nil adeo magnum neque tam mirabile quicquam / quod non paulatim minuunt mirarier omnes." Overs. av T. Sparre.

¹⁵⁷ Lukrets, *De rerum natura* II. 1038-1039: "quam tibi iam nemo, fessus satiate videndi, / suspicere in caeli dignatur lucida templa!" Overs. av T. Sparre.

¹⁵⁸ Blumenberg, *Höhlenausgänge*, 337.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 339.

tankeeksperiment, men en avvisning av hulelignelsens skjematikk. Det finnes ingen større virkelighet der ute å skue eller som positivt kan danne mål for kontemplasjon. Slik Blumenberg kommenterer er det i skjematikken for en huleutgang ikke noe om et forbløffende nytt syn på virkeligheten Lukrets til slutt vil frem til, men snarere handler det om forundringen ved en ny *lære*, en lære som selv taler for en nøytralisering av disse fenomener på himmelen.¹⁶⁰ Langt fra å vekke noen forbløffelse eller storslått undring, vender den epikureiske teorien seg bort fra fenomenene selv og inn i den private sikkerhet i form av korrekte, nøytraliserte holdninger til naturen. Lukrets' omarbeiding av hulelignelsen innrammes av den formaning at leseren ikke får oppgi den sanne forklaringskraft: "Nu må du bruke din kløkt og følge vår dristige tanke,"¹⁶¹ hvilket i Lukrets overbevisning naturligvis er helt identisk med den epikureiske lære. Det positive fundament for den epikureiske forklaring av naturen følger etter hulelignelsens slutt: "Rommets størrelse kan ikke måles, det strekker seg utad / bortenfor himmelens ytterste bolverk. Se, derfor vil tanken / søke å utforske alt som finnes i rommet der ute, / der hvor den fritt tør fly, og ingen hindring vil møte."¹⁶² Ikke for ingenting følges Lukrets reviderte hulelignelse altså opp med en forklaring av altets uendelighet, og den epikureiske romfølelse viser seg som en opprøsking av ethvert observasjonspunkt for en *contemplator caeli*.

For å oppsummere hadde altså den unge Aristoteles' forvandling av Platons hulelignelse vært et selvbevisst forsøk på å snu lignelsen til et bevis for dette kosmos' guddommelighet. Blikket mot himmelen ble oppskattet fra å være et sjelens fall i det sanselige til å bli et spor av det guddommelige intellekts synlige, kosmiske verk. Et brudd med Platon? Ikke nødvendigvis, for vi har sett bredden av Platons tenkning og innflytelsen av ideene i *Timaios* på Aristoteles i *Peri filosofias*. Lukrets' omarbeiding er på sin side en god illustrasjon på hvordan den epikureiske tenkning måtte vende seg bort fra all beundring av kosmos i det den tar mål av seg å nøytralisere enhver affekt for verden. I stedet for en vitenskapelig teori om en høyere virkelighet over oss, blir den epikureiske teori i seg selv en lære som frakjenner enhver beundring for fenomenene og i stedet nøytraliserer måten de oppfattes på. Filosofi er blitt en terapi for uro, og all affekt overfor verden er blitt en terskel over i smerte og frykt. Synet av himmelen står alltid potensielt i forbindelse med engstelse og tvil hos epikureerne, og det er

¹⁶⁰ Ibid., 336.

¹⁶¹ Lukrets, *De rerum natura*, II. 1023: "nunc animum nobis adhibe veram ad rationem." Overs. av T. Sparre.

¹⁶² Lukrets, *De rerum natura*, II. 1044-1047: "quaerit enim rationem animus, cum summa loci sit / infinita foris haec extra moenia mundi, / quid sit ibi porro quo prospicere usque velit mens / atque animi iactus liber quo pervolet ipse." Overs. av T. Sparre.

verdt å vise til Lukrets' fremstilling av religionens historie, hvor betraktningen av himmelens sfærer fremdeles kan få mennesket til å falle i forvirring og frykt.¹⁶³

Forrige kapittel konkluderte med at meteorlæren i brevene og læren om altets uendelighet tok form av en avvisning av enhver forbindelse mellom himmellegemene og gudene. Himmellegemenes påståtte regelmessighet og evighet oppløses i det sansende subjekt som slår fast at det som er mulig også kan forholde seg annerledes; det finnes overhodet ingen *fornuft* i universet som manifesterer seg i fullkomne bevegelser eller konstallasjoner. Epikureerens blick mot himmelen er ikke en anskuelse som hviler i objektets ro og fullkomne bevegelser, men et blick som først finner ro i sin egen forklarings beroligende effekt. I stedet for at lykken gis i kontemplasjonen av himmelen og dens synlige guder, finnes den dermed hos Epikur i teorien som snarere forklarer *bort* himmellegemenes relevans for menneskets lykke. *Ataraxia* er bare forenlig med de multiple forklaringer som viser at disse ting skjer uten guddommelige årsaker. Således er det ikke kontemplasjonen av de evige bevegelser, men fremsettingen av en vilkårlighet i måten de for mennesket opptrer på. Det hele kommer an på den uforstyrrede holdning epikureeren kan innta til altet. Lukrets' har her kunnet være nyttig for å illustrere hvordan Epikurs lære fungerte som en nøytralisering av naturen. Imidlertid er hele denne læren også avstemt mot Epikurs eget positive begrep om gudenes natur og det er her Lukrets' dikt ikke i ønsket grad kan vise oss hvordan filosofien til Epikur ikke bare negativt avsakraliserer kosmos og fjerner frykten for gudene, men hvordan denne nøytraliseringen også er avstemt mot en teologi og hvilken fromhet og kontemplativ idealitet disse korrekte forestillingene om gudene kunne bli gjenstand for for vismannen.¹⁶⁴ Lukrets *De rerum natura* er jo først og fremst et dikt om fysikken, hvor han riktignok følger Epikur selv som jo hadde sagt det siste ord om den saken. Vi kan likevel finne en interessant seksjon i dette lærediktet som også kan illustrere hvordan Epikur bragte den rette teologi til menneskeheten, der naturfilosofien hans billedlig gjør en i stand til å skue tvers gjennom frykten og engstelsen for naturens krefter og fenomener, forbi "verdens flammende murer" - som er en allusjon til himmellegemenes kretsløp - og ut i det tomme rommet og derfra la forestillingen om gudenes liv demre:

Straks du lot høre din røst og forkynte din himmelske lære,
læren om hvordan naturen ble skapt, hvilke lover den lyder,
da slapp angsten min sjel, all verdens flammende murer

¹⁶³ Lukrets, *De rerum natura*, II. 1204-1211.

¹⁶⁴ Schmid, "Götter und Menschen in der Theologie Epikurs", 155-156.

styrtet i grus, og jeg så hvordan alt går for seg i rommet.
Synlig ble gudenes velde og makt; deres hellige haller
lå der i fredfull ro; de blir aldri rystet av stormen,
aldri druknet av skyllende regn; den bitende kulde
dekker dem aldri med hvitpakket sne – for over det hele
smiler en skyfri himmel og sprer sitt lys over verden.
Alt har gudene fått av naturen i gave, og intet
rokker den trygge fred de for evig eier i sinnet.¹⁶⁵

Epikurs forklaring av naturen klarer opp sikten, lutrer det fra fryktens puss, og får mennesket til å fatte klart hva gudenes liv består i: det er en fullkommen eksistens, uberørt og lykkelig. Illustrasjonen er utvilsomt god og stemmer overens med vårt bilde. Men hvordan denne teologi altså positivt kunne danne en formel for menneskets egen lykke, finner vi bedre kilder til enn Lukrets, og det er således her nødvendig å forlate romeren og se nærmere på hvordan gudenes manglende inngripen i verden og deres uforstyrrede boliger også kunne danne en moralsk formel for Epikur.

¹⁶⁵ Lukrets, *De rerum natura*, III. 14-24: ”nam simul ac ratio tua coepit vociferari / naturam rerum, divina mente coorta, / diffugiunt animi terrores, moenia mundi / discedunt, totum video per inane geri res. / apparet divum numen sedesque quietae / quas neque concutiunt venti nec nubila nimbis / aspergunt neque nix acri concreta pruina / cana cadens violat semperque innubilis aether / integit, et large diffuso lumine rident. / omnia suppeditat porro natura neque ulla / res animi pacem delibet tempore in ullo.” Overs. av T. Sparre.

7. Epikurs guder

I sitt *Zur Gesamtbilanz der griechischen Lebens* satte Jacob Burckhardt frem som supplement til sine bind om den greske kulturhistorie at det i Hellas gikk en dypt pessimistisk holdning til livet. Det fremstilles av Burckhardt som en dypt forankret gresk folkevisdom at livet er surt for menneskets slekt. Samtidig finnes det en allmenn gresk forestilling om gudene som vakre, sorgløse, lykkelige, udødelige vesener, høyt hevet over dette menneskelivets ubestandighet og misère. Denne forestillingen kan også gjenfinnes i templenes statuer, hvor gudene med sin rolige positur inkarnerer en tilværelse høyt hevet over jordens kiv. Som Festugière skriver, er det i denne greske forestilling å finne en idealisert eksistens: "En revêtant leurs dieux d'une splendeur tranquille, il semble que les Grecs aient voulu projeter dans un ciel idéal le rêve qu'ils ne pouvaient atteindre."¹⁶⁶ De greske statuer og templer kan betraktes som plastiske, idealiserte forestillinger om den fullkomne eksistens som er gudene til del, men ikke mennesket i dets elendighet. Vi skal stanse drøftingen av den greske pessimismen her ved det Burckhardt fant å være selve paradigmet på grekernes forestilling om menneskelivets triste lodd, nemlig Prometheus-myten.

Es bedurfte nicht der erhabenen äschyleischen Dichtung; schon was allen Griechen geläufig war: was Prometheus den Menschen geschenkt und gegönnt und was er dafür gelitten hatte – genügte, um in der Tiefe der Gemüter eine Stimmung rebellischer Klage gegen Götter und Schicksal wach zu halten. Auch zwischen die glänzendsten Opfer und Feste hinein muß ja immer das Bild des Gefesselten auf dem Gebirge hie und da in den Gedanken der Griechen aufgetaucht sein, und dann wußte man, wie man mit den Göttern eigentlich daran war.¹⁶⁷

Prometheus-myten tjener i Burckhardts tolkning som et bilde på det greske menneskets selvforståelse som en hjemløs skapning i kosmos, symbolisert ved at det må motta hjelp som er stjålet i revolt mot gudene. Dette knytter an mot den pessimistiske livsfølelse av at menneskets opprinnelige lodd i verden er å være grunnleggende ubeskyttet og potensielt forsvarsløst - et intetanende offer for høyere maktens luner. Men det er også på denne måten Prometheus-myten blir en forklaring av et mytteri fra menneskets side, en rebelsk klage mot gudene og skjebnen for den tilværelse det er dømt til å leve. Som Blumenberg kommenterer i forbindelse med denne passasjen, er det å bemerke i denne myten ikke bare en mangel på

¹⁶⁶ Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 49-50.

¹⁶⁷ Burckhardt, *Gesammelte Werke*, 352.

forsyn og hjelp fra de greske gudene til menneskene, men for menneskets del en tilværelse prisgitt mangelen på hensyn til dets egen eksistens.¹⁶⁸

I sin avhandling gjorde Karl Marx en kuriøs sammenligning: han antydte nemlig langt på vei at Epikur selv utgjorde en slik Prometheus-skikkelse i filosofihistorien. Den epikureiske filosofi kunne bli prometheisk under mottoet: ”...gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewußtsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen. Es soll keiner neben ihm sein”.¹⁶⁹ Dette bildet kan imidlertid lett bli for moderne i sin lesning: kan det virkelig være snakk om en regelrett apoteose av det menneskelige individet selv hos Epikur, mens teologien bare blir igjen som en ubrukelig restkategori, et ertende skinn? Når det i det følgende skal handle om den epikureiske teologi, kan denne påstand og den velkjente mytiske forklaring av menneskets manglende forsikringer fra gudene stå som bakgrunn for drøftingen. I antikken ble som nevnt Epikurs fromhet ofte holdt for ikke å være oppriktig og hans teologi med sine uvirksomme guder ble skandalisert. Det finnes imidlertid sammenhenger mellom Epikurs teologi og øvrig filosofi i Athen som kan kaste lys over innholdet av Epikurs lære om gudene og denne lærens forhold til hans øvrige filosofi. Til nå har vi kun kunnet undersøke den epikureiske filosofi i dens oppositoriske forhold til stjernegudene – en tanke som ble ettertrykkelig avvist i den epikureiske lære. Dette poeng taler imidlertid bare for ett aspekt under hvilket Epikur kan sammenlignes med øvrig attisk filosofis teologiske konsepter. I en sentral artikkel om emnet epikureisk teologi, understreker Wolfgang Schmid viktigheten av det å vise, ”daß jener religiös-ethische Motivkomplex der großen attischen Philosophie, weit entfernt als Fremdkörper ins epikureische System eingefügt zu sein, ausdrucksmäßig wie sachlich geradezu zu betontem Ausgleich mit der Grundkonzeption eben dieses Systems gebracht ist.”¹⁷⁰ Vi må her se nærmere på hvilke rolle gudene spiller i det epikureiske system selv.

¹⁶⁸ Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 20.

¹⁶⁹ Marx, *Frühe Schriften*, 21-22.

¹⁷⁰ Wolfgang Schmid, ”Götter und Menschen in der Theologie Epikurs”, 129.

7.1 Mennesket kan bli gudelikt

Det første som må være klart, er at gudene virkelig eksisterer for Epikur. I brevet til Menoikeus skriver han: ”For gudene eksisterer jo – erkjennelsen av dem er tydelig.”¹⁷¹ Bildet av gudene er forsynt oss først gjennom fødselen, og såvel filosofer som ulærde har et forutfattet bilde av gudene. I tillegg mottar mennesket kontinuerlig ”bilder” (*eidola*) av gudene, i form av en fin film som strømmer ned til menneskene og innprenter et bilde av gudenes liv. Disse bildene mottas ikke av mennesket gjennom sansene, men likesom strømmer gjennom kroppens egne porer.¹⁷² Disse bildene forteller at gudene eksisterer og at de ligner menneskene.¹⁷³ Dette er det gnoseologiske spørsmål om hvordan mennesket overhodet kan erkjenne gudene. Ingen tvil etterlates som at gudene eksisterer og at mennesket kan erkjenne dem. Denne erkjennelsen skjer ikke ved kosmologisk bevisføring, ikke ved sansning, men ved en naturlig, forutfattet forestilling som alle mennesker deler. Epikur sier altså til Menoikeus at han kan erkjenne at gudene er til, og oppfordrer ham videre til å ha klart for seg et korrekt begrep om gudene.¹⁷⁴

Og det er her filosofiens terapi må sette inn, for mennesket er plaget av ukorrekte forestillinger om gudene, hvilket er en hovedgrunn til den frykt og uro som preget det. Ser vi nå tilbake til brevet til Menoikeus, vil Epikur tydeliggjøre følgende forestilling om gudenes natur for sin leser:

For det første bør du holde gud for et uforgjengelig og lykksalig vesen, slik som den almennelige gudsforestilling er innpreget i oss. Men du må ikke tillegge gud noe som er fremmed for uforgjengeligheten eller som ikke hører hjemme ved lykksaligheten: tro om ham alt som kan sikre hans uforgjengelighet og lykksalighet.”¹⁷⁵

Gudene er lykksalige og evige. Faktisk består gudene selv av atomer, men de får konstant forsyning av nye atomer og forblir udødelige – og nettopp derfor er de guder. Det epikureiske begrep om denne fullkomne eksistens impliserer at gudene ikke kan ha skapt vår verden og at de overhodet ikke heller bryr seg om den. Verdens affærer er for gudene fullstendig

¹⁷¹ Ep. ad Men., 123: “θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν· ἐναργῆς γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἡ γνῶσις.” Overs. av Ø. Andersen

¹⁷² Kleve, *Gnosis Theon*, 122.

¹⁷³ Kleve, *Gnosis Theon*, 123.

¹⁷⁴ Jf. Kleves distinksjon mellom bildene og begrepet av gudene: “Die Bilder geben nur Kunde von der Existenz und der menschenähnlichen Gestalt der Götter. Nach dem Gottesbegriff (der Prolepse) sind die Götter jedoch auch selig und ewig.” Ibid.

¹⁷⁵ Ep. ad Men., 123: “πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῶον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη, μὴθὲν μῆτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μῆτε τῆς μακαριότητος ἀνοικεῖον αὐτῷ πρόσαπτε· πᾶν δὲ τὸ φυλάττειν αὐτοῦ δυνάμενον τὴν μετὰ ἀφθαρσίας μακαριότητα περὶ αὐτὸν δόξαζε.” Overs. av Ø. Andersen.

uinteressante. Således heter det også i første grunnsetning: ”Et lykksalig og uforgjengelig vesen har hverken selv bekymringer eller skaffer andre det. Derfor påvirkes det hverken av vrede eller av velvilje. For alt slikt beror på svakhet.”¹⁷⁶ Det er en eksistens i uberørthet og lykke. Gudene blander seg ikke inn i hva menneskene gjør, og de verken straffer de onde eller belønner de gode. Heller ikke har de skapt verden eller gjør noenting for å sørge for at den opprettholdes. Det å være en gud innebærer samtidig en selvtilstrekkelighet lykksalighet, og å belemre gudene med bekymringer eller oppgaver i forbindelse med verden(ene), rimer ikke med det begrepet vi har om deres lykke. Her kan man tenke tilbake på hva som ble sagt i de andre brevene om meteorlæren, hvor nettopp gudenes uberørthet og uforstyrrethet ble kontrastert mot de travle himmellegemenes ferd. Gudenes fullkomne lykksalighet måtte være uforenlig med enhver befatning eller bekymring for verden, og ikke minst ”mistankene” mot himmellegemene måtte nøytraliseres.

Det var denne gudenes manglende bekymring for verden som opprørte *ettertiden* så sterkt, og som har sitt indignerte uttrykk i Ciceros dialog *De natura deorum*, hvor fremfor alt stoikeren Balbus blir talsmann for gudenes forsyn og omsorg for verden.¹⁷⁷ Riktignok lar det seg ikke gjøre å finne noe tekststed hvor Epikur går i strupen direkte på forsynet (*pronoia*) men akkurat det har mer med hans egen tids begrepsbruk enn vårt tekstomfang å gjøre: først stoicismen gjorde utstrakt bruk av og populariserte dette begrepet.¹⁷⁸ Men en prekonfigurasjon av en slik kritikk, og grunnlaget for ordgyteriet i *De natura deorum* mellom stoikeren Balbus og epikureeren Velleius er selvsagt latent hos Epikur selv i kraft av hans lære og de ideer han måtte bekjempe. Som Rist også skriver kunne de samme argumentene som ble brukt mot Platon og Aristoteles rettes mot stoikerne av de senere generasjoner epikureere.¹⁷⁹ Den epikureiske tradisjon bekjempet alltid den tankegang der det guddommelige kunne oppfattes som involvert med noe som ligner byrder eller bekymringer. Begrepet om gudenes liv må holdes rent for slike forurensninger, og til begrepet om en fullkommen lykksalighet hører for Epikur at deres liv ikke kan belemres med bekymringer eller ansvar for noe i verden. Dette er den side av Epikurs lære om gudene man kunne bli kjent med gjennom meteorlæren: deres fullkomne eksistens må ikke belemres med oppgaver eller bekymringer, og det er dette hans

¹⁷⁶ Epikur, *Kyriai Doxai*, I (Usener): ”Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέχει, ὥστε οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον.” Overs. av Ø. Andersen.

¹⁷⁷ Skeptikeren Cotta kunne gjøre felles sak med Balbus: skepticismen hos Cicero faller tilbake på forfedrenes visdom og religion.

¹⁷⁸ Striden mellom epikureismen og forsynet er en debatt som mer hører hjemme i Ciceros dialog *De natura deorum* enn på Epikurs egen tid; ”forsyn” var enda ikke blitt moteord på Epikurs tid, og blir det først med stoikerne. Som vist hos De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, 180.

¹⁷⁹ Rist, *Epicurus*, 148-149.

meteorlære bidro til å rydde opp i, siden himmellegemenes bevegelser *par excellence* var blitt tatt som bevis på en guddommelighet i kosmos.

Men i Epikurs teologi har denne manglende innblanding fra gudene i forhold til verden også en *positiv, moralsk* funksjon. Dette forholdet har å gjøre med en analogi og formlighet mellom gudenes liv og det menneskelige ideal om *ataraxia*, og vi må her se nærmere på forutsetningene for en slik forbindelse mellom gudenes lykksalighet og menneskets kontemplative søken etter lykken på Epikurs tid. I den kristne lære eksisterer det mellom Herren og kreaturet et ontologisk gap som ikke kan tettes. I den kristne tradisjon ble mennesket et fallent vesen, uverdigg Guds Allmakt, plassert i et kosmisk drama som Han hadde iscenesatt ved skapelsen. Augustins *caritas*-syntese tilsa at den troendes forening med Gud kommer i stand ved at Gud møter den søkende på halvveien, og gjennom hele den kristne tradisjon finnes en skepsis mot den mystiske union med Gud som enkelte kontemplative sjeler mente å erfare. Slik var det ikke i Hellas, hvor det etter Platon gis en tradisjon for det som for de kristne måtte fortone seg som selvfrelse. Det er her snakk om det platonske ideal for en etterligning av gud (ὁμοίωσις θεῶ), som har sitt klassiske uttrykk i dialogen *Theaitetos*. Platon er den som formulerer begrepet om filosofens kontemplative skuen av det guddommelige, som hos ham er en stigning via ideene og opp i berøring med det Gode/Ene og den gudelighet dette fører med seg for filosofen.¹⁸⁰ Det klassiske sted i *Theaitetos* om det filosofiske liv er her verdt å gjengi:

Men ondskap kan ikke utryddes, Theodoros, for det må alltid finnes noe som er motsatt det gode, og den kan heller ikke holde til blant gudene, men ferdes nødvendigvis omkring i de dødeliges naturlige trakter. Derfor bør man bestrebe seg på å unnsnippe herfra og dit så fort man kan. Man slipper unna ved å bli så lik en gud som mulig, og å bli lik en gud er å bli rettferdig og from med klokskap.¹⁸¹

Dette er en visdomspraksis hvis kontemplative mål er å bli lik gudene, det som i denne dialogen kalles *homoiosis theo* (ὁμοίωσις θεῶ). Generelt i Platons tenkning tar dette form av sjelens lengselsfulle stigning mot det Gode/Ene, gjennom først en moralsk renselse og selv-

¹⁸⁰ Platon er dette motivets store formgiver, slik Festugière skriver: "C'est Platon qui le premier l'a formulé en sa rigueur. Et le lien qu'il établit entre les idées d'être, de divin, d'immortalité, s'imposent désormais à la spéculation théologique." A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (Paris: Librairie Lecoffre, 1932), 39.

¹⁸¹ Platon, *Theaitetos*, 176 a-b. I *Werke*, bd. VI, red. Peter Staudacher. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970): "Ἄλλ' οὐτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὡς Θεόδωρε – ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ αἰεὶ εἶναι ἀνάγκη – οὐτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἕξ ἀνάγκης. Διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκέῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. Φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι." Overs. av Øyvind Rabbås. I Platon, *Samlede Verker*, bd. VI (Oslo: Vidarforlaget, 2004)

disiplinering, slik at *nous* renses fra den sanselige forgjengelighet kan stige opp til ideene og omsider skue det evige Gode/Ene. Dette foregår ved intellektets egen prestasjon: den platonske stigningen opp mot det guddommelige er i filosofens egne hender, gjennom hans egne undersøkelser i dialektikk. Den udødelige sjel får her ta del i det evige, gjennom en guddommeliggjørelse. Når vi kommer til Platons *Timaios*, er erkjennelsen av dette intellektet som nevnt mulig gjennom det synlige kosmos selv fordi denne verden virkelig selv er en gud med verdenssjelen strømmende gjennom seg og kontemplasjonen av himmellegemenes kretsløp kan innordne de guddommelige bevegelser i menneskets eget hode.

Som det har blitt påpekt: også i den epikureiske lære finnes et mål for mennesket om å etterligne gudene - et ideal som helt klart har formlikheter med den platonske etterligning av gud i *Theaitetos*.¹⁸² Dette er riktignok på langt nær lenger på Platons premisser, for det finnes for Epikur verken noen udødelig sjel eller evige ideer. Måten gudenes liv kan bli et ideal for den epikureiske vismann har egne, originale forutsetninger, slik at det her heller dreier seg om en likhet i en formel. Hvorvidt Epikur hadde blitt kjent med denne formelen fra *Theaitetos* selv, eller dette var et mer allment motiv som spredte seg fra Akademiet til andre filosofiskoler, står ikke helt klart.¹⁸³ Ser vi nå til hvordan Epikur betjente dette motivet, kan vi igjen bruke brevet til Menoikeus som eksempel. I brevet avsluttes det emphatisk fra Epikur, etter å ha gitt sine gode moralske råd:

Dette og beslektede ting skal du grunne på dag og natt, alene og sammen med noen som likner deg. Da skal du verken i søvne eller våken tilstand bli urolig, og du skal leve som en gud blant menneskene. For det menneske som lever blant udødelige goder, er ikke likt et dødelig vesen.¹⁸⁴

Bildene av gudene strømmer jo ned til menneskene, og den som holder forestillingen om deres liv klar, ubesmittet av frykt og uro gjennom det filosofiske arbeid, vet også å realisere dette bildet i sitt eget liv. Langt fra å gjøre gudene overflødig eller være hykleri, hevdet altså Epikur at gudene virkelig eksisterer og teologien kunne også tjene til et bilde på hva den vise selv kan oppnå. Nå må ikke dette forstås som at mennesket reelt blir til en gud, men at det kan

¹⁸² Wolfgang Schmid bragte dette spørsmålet for alvor på bane. Bignone ville sette dette i sammenheng med et av fragmentene fra Aristoteles' tapte verk *Protreptikos*, men vi kan like gjerne som Schmid anbefaler se forbindelsen til motivets store formgiver, Platon selv i *Theaitetos*. Schmid, "Götter und Menschen in der Theologie Epikurs", 127-129.

¹⁸³ Hans Joachim Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie* (Berlin: Walter de Gruyter, 1971), 171.

¹⁸⁴ Ep. ad Men., 135: "ταῦτα οὖν καὶ τὰ τούτοις συγγενῆ μελέτα πρὸς σεαυτὸν ἡμέρας καὶ νυκτὸς πρὸς <τε> τὸν ὅμοιον σεαυτῶ, καὶ οὐδέποτε οὔθ' ὑπαρ οὔτ' ὄναρ διαταραχθήσῃ, ζήσεις δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις. οὐθὲν γὰρ ἔοικε θνητῶ ζῶν ζῶν ἀνθρώπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς." Overs. av Ø. Andersen.

oppnå en tilstand av lyst som er analog med den gudene nyter. Det er tale om en gudelighet, og det er i denne forstand vi må se Platons formel i *Theaitetos* som forbilledlig også for Epikur. Mennesket kunne bli gudelikt, og den epikureiske tradisjonen visste også å omtale skolens stifter selv som ”gud”, som i Lukrets’ eulogi:

Han som så myndig fordrev slike skjendige laster fra sinnet,
ikke med våpen i hånd, men med ord, med sin mektige lære,
må ikke han med rette bli nevnt i gudenes rekke?
Husk óg hvor ofte han selv har hyllet de evige guder,
prist dem på sann og høytidsfull vis, og dertil med skarpsyn
tolket tingenes sanne natur i skrift og i tale.¹⁸⁵

Epikur selv kunne anta skikkelse av en gud i den epikureiske tradisjonen, og senere epikureere internaliserte ham til et kriterium for sitt eget liv; som om Epikur fulgte med på hvert deres skritt!¹⁸⁶ Akkurat denne apoteosen av Epikur selv får her forbli et trekk ved den epikureiske tradisjons eulogisering av sin store stifter; viktigere i denne forbindelse er hvordan Epikur selv fremstilte sin egen lære som en mulighet for sine *tilhørere* å oppnå en tilstand som er analog med den guddommelige lykke. Den som mottok hans lære, kunne også nå en lykke som var gudelik. Meddelelsesaspektet ved den epikureiske lære står sterkt, og hans tilhørere ble ikke bare medlemmer av en skole, men en nærmest sektlignende familie. Det er verdt å minne på Epikurs verdsettelse av vennskapet for det lykkelige liv, slik at hans lære ikke bare er doktrine, men også en felles ånd.¹⁸⁷

Vismannens eget ideal om sjelens uforstyrrelighet er altså begrepet i overensstemmelse med gudenes natur. Således heter det også i en epikureisk sats: ”Kjødets stemme sier: ikke sulte, ikke tørste, ikke fryse. Den som oppnår dette og har håp om å oppnå det, kan kappes med Zevs i lykke.”¹⁸⁸ Når behovet og smerten forsvinner og lysten innfris, etterligner mennesket gudene i deres lykke. Dette gjelder både på det kroppslige og det mentale nivå. For gudene er lykken og den manglende bekymring overfor verden allerede en måte å eksistere på, mens det dødelige menneske som vil bli lykkelig, må kjempe seg til denne tilstand gjennom å frigjøre seg fra frykt og smerte. Slik gudene tar bolig i *intermundia*, ”mellomverdener” som eksisterer

¹⁸⁵ Lukrets, *De rerum natura*, V. 49-54: ”haec igitur qui cuncta subegerit ex animoque / expulerit dictis, non armis, nonne decebit / hunc hominem numero divum dignarier esse? / cum bene praesertim multa ac divinitus ipsis / immortalibu’ de divis dare dicta sūerit / atque omnem rerum naturam pandere dictis.” Overs. av T. Sparre.

¹⁸⁶ Epikur, frg. 210 (Usener) = Seneca, *Ep.* 11, 8.

¹⁸⁷ Festugière, *Épicure et ses dieux*, 69.

¹⁸⁸ Epikur, *Sententiae Vaticanae*, frg. XXXIII (Bailey): “Σαρκός φωνή τὸ μὴ πεινῆν, τὸ μὴ διψῆν, τὸ μὴ ῥιγοῦν. ταῦτα γὰρ ἔχων τις καὶ ἐλπίζων ἔξειν κἂν <Δι> ὑπὲρ εὐδαιμονίας μαχέσεται.” Overs. av Ø. Andersen.

mellom hvert enkelt kosmos, uten interesse for og uberørt av hva som skjer i verdenene, rykker den epikureiske vismann i sitt ideal bort fra bekymringer og uro for verden. Gudenes eksistens i *intermundia* kan under denne synsvinkel betraktes som en bøyning vekk fra alle tilværelsens innskrenkninger. Det er den absolutt abstrakte frihet og selvtilstrekkelighet. Gudene har ingenting med tilværelsens realiteter å gjøre, men *nettopp* deres ideelle karakter gjør de til guder. De er udødelige og bevarer sin lykke uten anstrengelser. Naturen har forsynt de med alt de trenger, slik at de ikke selv trenger gjøre seg møyen for å opprettholde sin tilstand. Og slik gudene lever i trygghet fra smerte i kraft av sin udødelighet, blir det menneskets mål å selv skaffe til veie betingelsene for en slik tilstand av lykke. Som Kleve skriver er dette som et sorteringsarbeid av bildene og inntrykkene: den sanne erkjennelse står i forbindelse med det frie valg som muliggjør tilslutning til de bilder som er forenlig med indre harmoni og likevekt.¹⁸⁹ Gnoseologien, erkjennelsen av gudebildene, har her sin viktige funksjon i den epikureiske lære om gudene. Epikurs glade budskap var at mennesket selv kan få ta en del i en slik lykke, men denne fullkomne ro er ikke å finne i noe blick mot himmellegemenes travle bevegelser, men hjelpes frem av erkjennelsen av den lykksalighet som gudene nyter i *intermundia* fordi de ikke har noen bekymringer for verden.

Denne gudelighet innebærer også at gudenes desinteresse for verden må gjentas i mennesket, og derfor svarer gudenes manglende involvering i verden med den nøytralisering vismannen må gjøre i forhold til fenomenene. Dette ble demonstrert i meteorlæren: stjernene er virkelig ikke guder, og gudene selv har ingen befatning med himmellegemenes bevegelser eller natur. Den samme bekymringsløshet for verden skal gjelde vismannen, og hele Epikurs meteorlære kretser rundt et hensyn som skal frata disse ”mistenkte”¹⁹⁰ himmellegemene deres guddommelighet. Slik Blumenberg påpeker foregår denne etterligning ved en speiling av gudenes forhold til verden: ”Hier darf der Weise sich den Affekt gestatten, den er sich gegenüber der Natur versagen muss: Bewunderung.”¹⁹¹ Denne forbløffelse over verdens kvaliteter var det jo nettopp Lukrets hadde beskyldt Aristoteles for, og som han måtte holde for å ikke være annet enn emosjonenes virvar. Enhver emosjonell holdning til naturen må fra et epikureisk ståsted kritiseres som et tilbakefall til svakhet og overtro fra menneskets side, mens særlig astralteologi kunne bli pekt ut som en besudling av det korrekte begrep om gudenes fullkomne lykksalighet. Gudenes egen manglende befatning med himmellegemene

¹⁸⁹ Kleve, *Gnosis theon*, 120 og 124.

¹⁹⁰ Jf. Epikur, *Kyriai doxai*, XI.

¹⁹¹ Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 193.

må gjentas i menneskets nøytraliserte holdning til dem. Filosofien hos Epikur tjener til å etablere de korrekte holdningene til verden og dermed parallelt styrke begrepet om gudenes uforstyrrelighet.

Epikur måtte derfor i sin lære om meteorene gå i polemikk mot den astralteologi som mente seg å bevise i himmellegemenes bevegelser et guddommelig intellekt, og som gjorde disse legemer til synlige guder og et mønster for filosofens egen virksomhet. Eksemplene fra Epikurs meteorlære var her utvetydige: man må holde forestillingen om gudenes fullkommenhet og lykksalighet ren. Hele tiden avstemte han læren om meteorenes generelle natur mot den korrekte forestilling om gudenes lykksalighet og dermed den sanne fromhet for mennesket. For ikke bare er det et spørsmål for Epikur om å fjerne alle berøringspunkter mellom gudene og himmellegemene i den hensikt å lindre menneskets frykt – det er også snakk om et positivt ideal; kontemplasjonen av den uberørte, uforstyrrelige lykksalighet. Men Festugière har et interessant poeng når han sier om Epikurs ærbødighet for det guddommelige, at det tross alt fremdeles er mulig å påpeke likheter i Epikur og Platon i *Timaios*' kontemplasjon av den guddommelige skjønnhet: "Tous deux mettent le terme de l'acte religieux dans la contemplation de la beauté, et par là se révèlent authentiquement fils de la Grèce. Pour eux comme pour tous les Grecs, l'être divin, quelle qu'en soit l'essence, est un être parfaitement beau, qui mène une vie harmonieuse et sereine."¹⁹² Det guddommelige forblir i sitt vesen fullkomment, vakkert og hvilende i seg selv - dette gjelder helt riktig både for *Timaios*' kosmos og for Epikurs fjerne guder. Kosmos var jo blitt skapt av demiurgen som et udødelig, skjønt, guddommelig, selvforsynt vesen.¹⁹³ Utvilsomt retter kontemplasjonen seg mot det som må kalles klassiske greske formidealer også hos Epikur, men uten støtte i den metafysiske tradisjonen etter Platon.

Når vi nå har kommet til Epikurs egen positive teologi, med de lykksalige guder i *intermundia*, er det faktisk mulig å gjenkjenne visse likheter med begrepet om gud hos fremfor alt Aristoteles i noen av hans senere verk. I de senere verk vi har bevart av Aristoteles kan vi nemlig finne noe som er interessant i sammenheng med Epikurs lære om gudenes selvtilstrekkelige eksistens i *intermundia*, nemlig et begrep om en "ubeveget beveger" utenfor verden. Nå kan det vise seg at nettopp dette aristoteliske begrep står langt nærmere det epikureiske gudsbegrep enn hva Epikur godt mulig selv ville ha erkjent. Vi må her følge

¹⁹² Festugière, *Épicure et ses dieux*, 95.

¹⁹³ Platon, *Timaios*, 29a.

Schmids formaning om å se Epikurs egen lære i forlengelsen av tidligere teologisk spekulasjon fra Athen. I en av *Metafysikkens* bøker står det at gud lever i en fullkommen tilstand av uberørhet, samtidig med en bestandig glede gjennom kontemplasjon av seg selv.¹⁹⁴ Gud hviler i seg selv og tar ingen interesse for hva som skjer i verden. Gud forblir i all evighet ubeveget, hvilket vil si at ingenting i verden kan rukke ved gud, som forblir en selvtilstrekkelig guddom suverent hevet over verden i et teoretisk autarki. Denne ubevegetheten er innbegrepet av et bortfall av interesse for verden, mens den teoretiske autarki sikres på bekostning av all maktproblematikk. Den fullkomne lykke er en form for kontemplativ aktivitet, ikke handling. Denne lykke er også mulig å oppnå for mennesket i sin teoretiske kontemplasjon (*bios theoretikos*) får vi vite i *Den nikomakiske etikken*,¹⁹⁵ men bare i kortere stunder og av noen helt få. Det beste liv er filosofens, som etterligner guds egen form for lykke. Gud blir slik bildet på filosofens egen virksomhet; filosofen er en uavhengig person, men også uten ambisjoner om å reformere det politiske liv¹⁹⁶; et trekk som viser, skriver Trond Berg Eriksen, mot hellenismen:

The concept of God guarantees the unique position of the philosopher and gives him the ideological protection in the fight with other forms of life and with the special sciences. The tragedy of this god and his philosopher is that their freedom is won through isolation. Thus the last word of Aristotle is the first world of Hellenism.¹⁹⁷

Den rene virkelighet hos Aristoteles kan ikke fatte noen interesse for verden utenfor seg selv; den er ren tenkning og reflekterer bare over seg selv. Men det samme er jo tilfellet for de epikureiske guder, som verken har skapt verdenene eller fatter noen interesse for dem. Slik gud hos Aristoteles forblir ubeveget, har ikke Epikurs guder skapt verden og griper heller ikke aktivt inn i den. Både Epikur og Aristoteles i *Metafysikken* må i sitt begrep om gud eller gudene holde dem strengt unndratt interaksjon i verden. Som Mondolfo skriver kan vi dermed hos Epikur finne en teologi som faktisk har tydelige felles trekk med Aristoteles:

aristotelica è l'esigenza che la divinità sia assolutamente libera da ogni cura del mondo e delle sue vicende e da ogni attività esterna, solo godendo della contemplazione della sapienza e perfezione propria; aristotelica anche l'esigenza che per ciò la divinità sia separata dal mondo e fuori di esso, onde Epicuro le dà per sede gli innumerevoli μετακόσμια (*intermundia*)¹⁹⁸

¹⁹⁴ Aristoteles, *Metaphysica*, 1074b 15-35, red. Werner Jaeger (Oxford: E Typographeo Clarendoniano, 1957).

¹⁹⁵ Aristoteles, *Ethica nicomachea*, 1178b 7-32, red. I. Bywater (Oxford: E Typographeo Clarendoniano, 1890), 1178b 7-32.

¹⁹⁶ Herskeren bør lytte til filosofens ord, men skal ikke selv bli filosof.

¹⁹⁷ Eriksen, *Bios Theoretikos*, 227.

¹⁹⁸ Mondolfo, *L'infinito*, 493.

Dette er samtidig et typisk trekk i utviklingen av filosofiens teologi: gudene har mindre og mindre å gjøre med verden etter hvert som også filosofene selv mister sin politiske ambisjon. Vi må derfor anta, som Eriksen skriver, at begrepet om gud tømmes for politisk innhold etter hvert som også filosofenes refleksjon over sin egen rolle endret seg.¹⁹⁹ Vismannen forstod seg som emblemet på perfektjon og frihet i samfunnet. Epikur står i enden av denne utviklingen, og hans teologi er både absolutteringen av gudenes absolutte interesseløshet for verden og filosofens fullstendige bortfall fra alt politisk liv. Gudenes liv er den høyeste lykke og det beste liv, like mye for Epikur som det hadde vært for Aristoteles' gud i *Metafysikken*. Gud hos Aristoteles var her konstant opptatt av selvrefleksjon, og på samme måte er gudene hos Epikur i en tilstand av selvtilstrekkelig lyst i kraft av sin sorgløse udødelighet som også mennesket kan oppnå gjennom (Epikurs) filosofi. Men det må skje ved den egne prestasjon: slik gudene verner om sin lykksalighet, må også den epikureiske vismann oppnå lykken ved sin egen anstrengelse. Men der Aristoteles så dette realisert gjennom den enkeltvise filosofens tenkning, er åpningen for denne gudelighet langt mer "demokratisert" hos Epikur.²⁰⁰

Når gud i sin ubevegethet likevel kan kalles beveger hos Aristoteles, betyr ikke det at gud direkte setter i gang verdens bevegelser, men ved at alle ting i sin bevegelse trakter og søker mot gud. Gud blir slik den finale årsak for alle bevegelser. Det er nettopp et slikt begrep om gud som en final årsak for universet i dets bevegelser og endringer Epikur ikke kan godta. Hos Aristoteles er all bevegelse teleologisk rettet mot den ubevegede beveger; hos Epikur eksisterer en fullstendig formålsløshet i atomenes bevegelse. Aristoteles fører all bevegelse i verden ut fra denne evige og ubevegede gud utenfor verden, mens Epikur forklarer verden ut fra den minste tenkelige tilfeldighet i atomene selv: deklinasjonen. I dette må vi se Epikurs fullstendige omvendning av den aristoteliske lære om naturen, for Epikur mente jo nettopp at det finnes noe som kan bevege seg selv i den sublunare region, og at denne muligheten allerede var åpnet for gjennom atomets egen bevegelse. Den supralunare region interesserte jo overhodet ikke Epikur, og gudene forklarer overhodet ikke bevegelsene i verden, men er selv et produkt av atomene. Og der Aristoteles avledet fra enheten i guds ubevegelighet til verdens enhet, gikk Epikur motsatt vei og deduserte fra verdenenes uendelighet og de levende skapningers uendelighet til en et uendelig antall guder i *intermundia*.²⁰¹

¹⁹⁹ Eriksen, *Bios theoretikos*, 174.

²⁰⁰ Gigon, *Grundprobleme*, 211.

²⁰¹ Mondolfo, *L'infinito*, 494.

For Aristoteles var jo gud i sin selvkontemplasjon et emblem og en legitimering av filosofens universalkunnskap, samtidig som det var gud som ubeveget beveger som stod som final årsak for alle bevegelsene i verden. Epikur er derimot nøye på at det kun er mennesket som søker mot gudene. Gudene forblir den idealiserte livsform for mennesket og er mønsteret på tilstanden av uforstyrrelighet og selvtilstrekkelighet. Bare i menneskets egen selvbevisste bevegelse, i sitt frie valg, er gudene et mål, for i deres lykkelige liv har naturen oppnådd friheten fra seg selv. Aristoteles' gud er ubeveget, men beveger indirekte gjennom alle tings streben, de epikureiske guder er ubeveget, og gjenstår kun som mål for mennesket i dets selvbevissthet og frihet. Eksisterer det fremdeles en forbindelse med verden, så er det i egenskap av det epikureiske ideal om frihet og autonomi som de er symbol på. Helt sikkert beveger ikke gudene verden i noen teleologisk formasjon, men gjennom mennesket som fritt vesen kan disse gudene erkjennes og etterlignes. I menneskets form har naturen nådd sitt høyeste mål og gudenes egen menneskelighet sannsynliggjør muligheten for mennesket å oppnå en gudelig tilstand av lyst og selvtilstrekkelighet.

7.2 Gudene har menneskets form

Den menneskelige deltagelse i gudenes lykke forsterkes i sin oppnåelighet av det spesielle trekk i epikureisk teologi at gudene har menneskets form. Cicero lar epikureeren Velleius fortelle:

Men hvis menneskets skikkelse overgår alle andre levende veseners form og gud er et levende vesen, må guds skikkelse være den skjønneste av alle; og siden det står fast at gudene er overmåte lykkelige og ingen kan være lykkelige uten dyd og dyd ikke kan bestå uten fornuft og fornuft ikke kan finnes uten i menneskelig skikkelse, må man innrømme at gudene har menneskelig form. Deres form er likevel ikke legemlig, men den ligner et legeme, og den har ikke blod, men noe som ligner blod.²⁰²

Epikureeren griper her rett og slett tilbake til et erkegresk trekk: den bestandige interesse for menneskekroppen. Ingenting er vakrere og mer idealisert enn den menneskelige skikkelse, hvilket har fått et høyt kulturelt uttrykk i den greske skulptur. Den epikureiske teologi regner

²⁰² Cicero, *De natura deorum* I. 48-49: "Quod si omnium animantium formam vincit hominis figura, deus autem animans est, ea figura profecto est quae pulcherrima est omnium. Quoniamque deos beatissimos esse constat, beatus autem esse sine virtute nemo potest, nec virtus sine ratione constare, nec ratio usquam inesse nisi in hominis figura, hominis esse specie deos confitendum est. Nec tamen ea species corpus est sed quasi corpus, nec habet sanguinem sed quasi sanguinem." Overs. av O. Fjeld.

med at gudene har menneskeform, og i bildene som gudene viser seg for menneskene i, fremstår de også i menneskets skikkelse. I forbindelse med hva vi har sagt om muligheten for å oppnå en gudelighet, kan man si at gudenes form sannsynliggjør nettopp at det er mulig for mennesket *qua* mennesket å oppnå lykke. Epikureisk blir en etterligning og analogi med de lykksalige guder i menneskeform, og ikke en kontemplasjon av noe travelte objekt langt fjernet fra menneskets eget liv. Gudenes eksistens finner derimot sted i friheten fra relasjoner til verden, og enhver forestilling som truer med å belemre dem med oppgaver og interesse for verden er forvirrede forestillinger som naturfilosofien må klare opp i. Meteorlærens formaninger om å holde himmellegemene strengt atskilt fra gudene, har sitt omslag i en positivt gitt teologi som samtidig danner en ny formel for hva sjelen ideelt kan oppnå gjennom denne filosofien. Det er nettopp denne gudenes ro som også er mulig for mennesket å oppnå i egenkap av å være et fritt, selvtilstrekkelig vesen. Antropomorfismen fungerer som en garanti for hva mennesket, fremdeles i sin menneskelige form, kan oppnå ved hjelp av epikureisk lære.²⁰³ Isomorfien muliggjør den guddommelige lykken for *mennesket*.

Når Epikur tillia gudene den menneskelige skikkelse, må man betrakte dette i den greske filosofiske teologis historie som en restaurasjon av en i og for seg helt klassisk gresk forestilling om gudene. Men Epikur vender selvsagt ikke dermed betingelsesløst tilbake til den gamle folketroen, for disse forestillingene om de lykksalige menneskelignende gudene er samtidig strengt underlagt hans egen filosofis oppdatering. Oppdateringen ligger i den filosofisk-terapeutiske renselsen av gudsforestillingen, nemlig at disse gjenkjennelige menneskelignende gudene lever et lykkelig liv uten verken vilje eller mulighet til å intervensere i verden, fri fra bekymring for den; atomteorien kan forklare hvordan verden fungerer og umuliggjør guddommelig innblanding. På toppen av dette kommer en formel for hvordan mennesket i sin streben etter livets mål, lysten, kan oppnå en gudelighet. De menneskelignende gudene er emblemet på den lykke den epikureiske filosofi kan muliggjøre for individet gjennom å ha de rette holdningene til verden. Denne vendingen tilbake til antropomorfismen er samtidig i polemikk mot det nye filosofiske begrep om en kosmisk, universell guddommelighet. De kosmiske stjernegudene hadde ikke menneskets trekk, men representerte gjennom sine fullkomne bevegelser en universell evighet og guddommelighet. I det rasjonelle, universelle gudsbegrep ble den gamle antropomorfismen rensket vekk, fordi den var skandaløs for filosofiens refleksjon, med guder som oppførte seg like ille som mennesker; ja,

²⁰³ Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 193.

siden Xenofon var antropomorfisme overhodet regnet vekk fra filosofenes teologi i Hellas. Der nye filosofiske ideer kunne identifisere et kosmisk kretsløp med en guddommelighet, restaurerer altså på sin side Epikur den gamle antropomorfismen i teologien. Epikurs teologi innebærer en reformering av den gamle greske gudelæra, styrket negativt av en atomisme i etikkens ærend, og Epikur er faktisk den eneste filosof vi kjenner fra antikken som aktivt fremmet gudenes antropomorfe trekk.

Dette bestod hans reformering av teologien og menneskets forhold til gudene i. Dette på sin side betød ikke prinsipielt noe brudd med den opprinnelige greske religionsutøvelse, nemlig kultusen. Ja, som det betones av Festugière, Epikur oppfordret jo faktisk sine venner til å delta i de lokale festene for gudene.²⁰⁴ Langt fra å gjøre dette i skinnhellighet, synes Epikur å ha ment at disse æresbevisninger var på sin plass på grunn av den fullkomne natur gudene har. Men det er ikke plikten i kultusen Epikur taler for, derimot er det den inderlige overbevisning æresbevisningene må gjøres i.²⁰⁵ Mennesket henvender seg til gudene som i kontemplasjon og for dermed å få ta del i gudenes store lykke, tross at mennesket selv forblir et dødelig vesen.²⁰⁶ Dette er en praksis som Epikur for så vidt deler med andre filosofer i Hellas: det er en ren kontemplasjon uten håp om direkte gjenytelser. Det Epikur hadde å bestille med det religiøse sinnelag hos folk, var at de kunne oppnå en purifisert fromhet, intakt med forestillinger om gudenes perfekte liv som et liv uforstyrret av bekymringer. At nervøsiteten for gudene og overtroiskhet preget vanlige folks liv i denne tiden, har vi et prov på i Teofrasts skisser av mennesketyper, hvor nettopp én av dem er den overtroiske som til alle hendelser og tegn må gjøre et nærmest nevrotisk ritual.²⁰⁷ Sann fromhet for Epikur er å lutre overtroiskheten og i stedet bære i seg de korrekte forestillinger om gudenes uforstyrrelige natur²⁰⁸, hvilket altså krever filosofiens hjelp. Han appellerte til og ville hjelpe det indre menneske i dets uro, ikke reformere noen bystat og dens kollektive, patriotiske religion.

Det er bemerket at det i den epikureiske tradisjon likevel stadig blir nevnt at et vennskap kan eksistere mellom guder og den vise, samt den påstand at den vise blir *hjulp*et av gudene.²⁰⁹ Men dette får ikke misforstås. Det er ikke snakk om et fall tilbake i læren om noe noe *do ut des*, det er snarere snakk om en indirekte moralsk hjelp i form av det å nære korrekte

²⁰⁴ Festugière, *Épicure et ses dieux*, 89-90.

²⁰⁵ Schmid, "Götter und Menschen in der Theologie Epikurs", 153.

²⁰⁶ Festugière, *Épicure et ses dieux*, 99.

²⁰⁷ Theofrast, *Mennesketyper eller Karakteres* (København: Gyldendal, 1963), nr. 16.

²⁰⁸ Epikur, frg. 38 (Usener) = Philodemos, *P. eus.* 122G.

²⁰⁹ Jf. Schmid, "Götter und Menschen in der Theologie Epikurs", 97-156.

forestillinger.²¹⁰ Hjelpen kommer altså ikke i form av tjenester eller beskyttelse gjennom gudenes inngriper i verden, men egentlig gjennom en overvinnelse av gudenes selvtilstrekkelige ubekymrhet ved en form for analogi. I denne forstand kan mennesket bli en venn med gudene, samtidig som vennskapet er en essensiell del av gudenes egen eksistensform; vi hører at deres liv foregår i sosial omgang i det som minner om de gamle fortellingene om *pantheon*. Og var ikke nettopp vennskapet av Epikur blitt vurdert til den høyeste livsform for individet? Gudenes sosiale samhold i sitt *Pantheon* er igjen en idealisering av den epikureiske vennekrets og ”sekt”.

Hvis vi nå skal revurdere påstanden om at Epikur var en Prometheus i et ulykkelig Hellas, må vi se at det riktignok hos Epikur legges vekt på menneskets egen prestasjon og gudenes manglende omsorg for menneskeslekten, men at denne prestasjon slett ikke tar form av noen ”rebelsk klage” mot gudene i sin fjernhet fra menneskets elendighet, men tvert imot gjennom en *overvinnelse* av mangelen på de guddommelige forsikringer til mennesket. Marx tar feil når han videre sier om den epikureiske teologi: ”Es ist das Nichtdasein des Gottes als Gott, sondern als das Dasein der Freude des Individuums, die gebetet wird. Weiter hat dieser Gott keine Bestimmung.”²¹¹ Nettopp gudenes fjerne uforstyrrelighet, som han ba sine elever holde fast ved, kunne jo positivt bli et moralsk ideal for Epikur og gjenstand for fromhet.

I en kommentar til et greskt relieff hvor gudene er avbildet som gigantiske vesener opptatt med egne affærer i sin helt egne verden, bemerker Merlan om det ørlille mennesket som står ved deres fot og gir sine æresbevisninger at nettopp dette forholdet til gudene i den greske forestillingsverden ikke er annet enn forholdet mellom menneske og guder hos Epikur selv: “...strange as the absentee gods of Epicurus may appear to our thinking, Epicurus might have been in this respect close to the Greek theological mode of feeling.”²¹² At gudene er fjerne og sorgløse i sin fullkomne eksistens er faktisk å regne som god gresk teologi - ingen mindre grunn til å ære dem av den grunn. Ting taler for å hevde at de epikureiske guder ikke er så skandaløse i sin egen tid som man har villet tro i lys av senere antikke kommentatorers uvilje mot Epikur. For disse greske gudene kunne i kulturen gjerne representeres som fjerne, og formet i en plastisitet som aldri bør bedømmes ut fra sin realistiske form, selv ikke når de tar skikkelse i den greske skulptur. Betydningen av denne gestaltning av gudene fikk heller

²¹⁰ Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*, 49, fotnote 25.

²¹¹ Marx, *Frühe Schriften*, 94.

²¹² Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*, 71-72, fotnote 67.

verdsettes i sin idealitet, i gestaltningen av disse gudenes sorgløshet og ro. Marx pekte på dette greske trekk når han sier at disse gudene hos Epikur er intet annet en filosofisk fortsettelse av den greske kulturs teologi: ”Und doch sind diese Götter nicht Fiktion des Epikur. Sie haben existiert. *Es sind die plastischen Götter der griechischen Kunst.*”²¹³

Allerede Homer kaller gudene lykkelige fordi der er høyt hevet over den misère som råder i menneskenes slekt. Gudene i gresk forestillingsverden var, har man hevdet, født ut av deres skjønnhetslengsel i kontrast til den menneskelige ulykke.

Disse likheter får imidlertid ikke lede oss til å tro at Epikur satte frem denne idealiseringen av en guddommelig lykksalighet som en nyttig *fiksjon*. Epikureerne insisterte nettopp på at disse gudene eksisterer,²¹⁴ de er en ytre realitet slik også brevet til Menoikeus gjorde klart. Langt fra å benekte gudene eller parkere dem for seg selv i en avmektig eksistens, er Epikurs lære om gudene på mange måter en *purifisert* gresk teologi. Det er i denne forstand vi får ta Epikur også som en reformator av gresk religionsliv, gjennom den filosofiske anstrengelse. Epikurs guder er en idealisering av det lykksalige liv i et ulykkelig Hellas, hevet opp til fullkommen ro og lykksalighet mot en bakgrunn av atomenes vilkårlige ferd i verden. *Ataraxia* er derfor ikke avhengig av at gudene som sådan *elimineres* fra tenkningen hos Epikur; maktnøytraliseringen av gudene går ikke lenger enn til det skritt å usannsynliggjøre deres bekymringer for verden, noe som jo er gjentatt i vismannens egen holdning til den. Epikurs naturfilosofi viser en måte å forklare verden på som utelukker gudenes medvirkning, og dette i seg selv er for den forklarende en frigjøring fra bekymring og en måte å nærme seg gudenes lykke på.²¹⁵ Etterligningen av deres uberørte lykke er således også et uttrykk for sann fromhet.

²¹³ Marx, *Frühe Schriften*, 43.

²¹⁴ Kleve, *Gnosis Theon*, 104.

²¹⁵ Det kan altså ikke forholde seg slik som Asmis hevder, at teologi og fysikk hos Epikur var uforenlige, som i det følgende sitat: “It is perhaps fairer to say that Epicurus retained a belief in the gods *in spite of* his science, and that, like many others, he found the two kinds of beliefs difficult to reconcile.” Asmis, *Epicurus’ Scientific Method*, 317 (min utheving). Det er ingen prinsipiell motsetning mellom teologi og fysikk hos Epikur. Jf. Kleve, *Gnosis Theon*, 124.

8. Konklusjon

Betydningen av Epikurs meteorlære er i astronomiens vitenskapshistorie ytterst beskjeden. Jeg har i denne oppgaven imidlertid forsøkt reise denne læren til verdighet og betydning gjennom å fremstille den som en form for teoretisk immunitet mot de ideer han ikke kunne holde ut. Jeg la vekt på å forklare meteorlæren hos Epikur som hans uforsonlige antitese til den filosofiske teologi i Hellas som kunne gjøre stjernene til de synlige guder. I særlig de supralunare himmellegemes fullkomne, evige kretsløp hadde filosofene kunnet kontemplere den universelle guddommelighet som allerede Xenofon hadde etterlyst i sine angrep på den uverdige antropomorfe fremstillingen av gudene. For å nå Epikurs moralske ideal om *ataraxia*, sjelens uforstyrrelhet, måtte naturens fenomener nøytraliseres, og dette betinget en kullkasting av himmellegemene som et kontemplativt mønster for sjelen. Gjennom å bruke de multiple forklaringsmåter som kriterium for tilstrekkelig viten om himmellegemes natur, fratok Epikur disse feirede objekter sin regelmessighet og nødvendighet. Alle forklaringer strakk til for å forklare deres bevegelser. Ikke bare umuliggjorde han dermed enhver kjennskap til disse himmellegemes regelmessighet, men gjorde den kontemplative himmelbetrakter til en umulig epikureisk posisjon.

Jeg la vekt på å føre Epikurs meteorlære ut av den snevre vitenskapshistorien og i stedet se den i sin historiske fylde som del av Epikurs moralske henvendelse og som en opposisjon mot astralteologi. Med dette som bakgrunn er det mulig å se hvordan meteorlæren langt fra å være noen isolert vitenskapsgren hos Epikur har en ikke uviktig betydning i hans filosofi overhodet. Læren om altets uendelighet, de mange mulige verdener og kriteriet om de mange mulige forklaringer av himmellegemes bevegelser, sprenger bildet av det finite kosmos og frigjør individet negativt fra de metafysiske innskrenkninger. Epikureeren er overhodet ingen betrakter av himmelen og dette ideal selv blir avfeid som svulstige emosjoner som er beslektet og like ille som engstelsen for gudenes luner. Lukrets' omarbeiding av hulelignelsen er i denne sammenheng den perspektivrike illustrasjon på hvordan Epikurs lære i sin erkjennelse av verden utelukker å ende i beundring eller noen annen affekt, men overalt har som mål å *nøytralisere* fenomenene. I hulelignelsens skjematikk var det jo ikke lenger noen større virkelighet Lukrets ville vise til, men til selve teorien og dens nøytraliserende effekt.

Med sin nye lære satte Epikur opp en temporal og en romlig grense for det som ikke angår mennesket: himmelen og døden. I uforsonlighet med ideene fra *Timaios* måtte Epikur benekte

at mennesket er noen "himmelsk plante" og heller ikke kan mennesket finne noe kontemplativt mønster i de supralunare himmelbevegelsene. Langt fra å uroe mennesket, er Epikurs fjerning av all teleologi og guddommelig sanksjonert forordning i verden gjort med den hensikt å *berolige*. Vekten ligger på det forklarende subjekt hvis kriterium alltid er dets egen *ataraxia*. Ikke minst kom dette eksplisitt frem i meteorlæren, der leseren ble formanet til å holde seg til en fremgangsmåte som var forenlig med *ataraxia*. Sjelens uforstyrrelighet er det høyeste mål for Epikur, og er den selvtilstrekkelighet mennesket kan oppnå.

Samtidig var det i de epikureiske skriftene maktpåliggende å få avgrenset himmellegemenes natur fra de korrekte forestillinger om den guddommelige lykksalighet. For det er et trekk ved de epikureiske tekstene at gudenes liv innstendig atskilles fra noe som har med disse himmellegemene å gjøre. Gang på gang ble leseren minnet om den korrekte forestilling om gudenes liv og lykke. Epikur sikret gudenes ubekymrethet gjennom å avlaste dem med en atomteori som forklarte verdens prosesser, men forsikret samtidig om at denne uforstyrrethet også er oppnåelig for mennesket selv å oppnå. Ingen lyst er høyere enn den gudene selv nyter i sin selvtilstrekkelige tilstand i kraft av å være udødelige guder, men gjennom Epikurs filosofi var det mulig å få ta del i denne tilstand av uforstyrrelighet. Denne lykkens mulighet ble videre sannsynliggjort gjennom en restaurering av forestillingen om gudenes menneskelige skikkelse, den tradisjonelle antropomorfismen, som siden Xenofon hadde vært bannlyst fra filosofenes begrep om det guddommelige. Signifikansen av dette er en epikureisk reformasjon av gresk trosliv og en visdomspraksis som skrev seg inn i en etterligning av det guddommelige der mennesket ideelt kan få ta del i de udødeliges lykke. Det unike ved Epikur var måten denne oppskrift på lykke ble porasjonert ut som nærmest et løfte til den som fulgte hans lære. Den henvendelse som ligger ved hans filosofi bestod i en sjelesorg som kunne sikre mennesket livets mål, nemlig lysten, og aller best en tilstand av sjelens uforstyrrelighet. For å nå dit, måtte "verdens flammende murer" først styrtes i grus.

Epilog: Epikur i utsyn

Etter å ha vist hvordan Epikur opponerte mot de filosofiske begreper om de supralunare himmellegemers evighet og fullkommenhet, kan det være nyttig å gå tilbake til forutsetningene for det moderne verdensbilde og se i hvilken forstand vi likevel ikke kan hevde at Epikur deler det modernes optikk. Epikur er en stadig tilbakevendende skikkelse i idéhistorikeren Hans Blumenbergs skrifter, hvilket ikke minst kommer av at han i den epikureiske lære så en rekke interessante morfologiske likhetstrekk med en annen epokes siste ideer, nemlig senmiddelalderen med dens voluntarisme og nominalisme.²¹⁶ Sammenligningen med det modernes forutsetninger får stå her som en illustrasjon på hvorfor Epikur med sine teorier ikke kunne bli moderne i sitt himmelblikk.

Et avgjørende omslag i senmiddelalderen kan fortettet uttrykkes ved at Guds allmakt vokste seg større enn den aristoteliske fysikk som hadde vært et viktig filosofisk rammeverk for middelalderens verdensbilde.²¹⁷ Oppgjøret mot Aristoteles er i og for seg noe Epikur og overgangen til nytiden har felles. En synsvinkel å sammenligne Epikur og nominalistenes teologi ut fra, er den overbevisning de deler om at det ikke finnes noen *grunn* til at verden er blitt til. Nominalistene understreket det augustinske *Quia voluit* i spørsmålet om hvorfor Gud i det hele tatt hadde skapt verden, men de radikaliserer dette til en vilje som var så ubegrunnet at den samtidig rokket ved enhver begripelig orden i verden. Voluntaristenes maksimumsteologi gikk samme ærend som nominalismen: den absolutte Allmakt betinger en uendelighet av muligheter, og universalien er ikke implisert i det enkelte. Guds muligheter stiller kreaturets egen fornuft og innsikt i skaperverket i forlegenhet.²¹⁸ Men der voluntaristene i sin hyperfromhet med dette skille gjorde verden kontingent og kreaturet enormt fjernet fra Gud, er Epikurs begrep om guder som stiller seg desinteresserte til verden en teori som tjener til å *berolige* mennesket. Epikurs naturfilosofi er nettopp nøyaktig og med hensikt avstemt mot de betingelsene han så som nødvendige for at mennesket nettopp skulle bli lykkelig. Epikurs lære er beroligende terapi mot verdens fenomener samt de hevdvunne forklaringer av den, slik at alt skal virke inn mot *ataraxia*. Når gudene i det epikureiske system ikke kan stå som garantister for noen kosmisk orden, er det ikke med den hensikt å gjøre menneskets tilværelse i verden ubehagelig eller fremmed. I Epikurs lære finnes ingen teologisk absoluttisme av den senmiddelalderske typen, og begrepet om en allmektig gud er i det hele tatt ukjent i Hellas.

²¹⁶ Jf. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 167-211.

²¹⁷ Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 282, sluttnote 186.

²¹⁸ *Ibid.*, 177.

Epikur renser gudenes lykke på den måte at de er likeglade til verdens opprinnelse og gang, noe som igjen er et bilde på epikureerens egen vei til sjelens uforstyrrethet. Epikurs lære kan ikke bare defineres ensidig *negativt* som forsvarsverk mot gudenes luner; teologien har jo avgjort en *positiv* funksjon i hans livskunst. Lykken er mulig som den tilstand som *blir igjen* når naturfilosofien har fjernet kildene til uro, og dette tilsvarer den lykke gudene selv nyter fordi de går fri fra bekymring for verden. Denne muligheten er ikke lenger åpen i overgangen til nytiden. Den for mennesket pålitelige verdensordning ble i senmiddelalderen revet bort, og ledet i sin uintenderte konsekvens i en ny antropologisk verdensforståelse som bygget på selvhevdelse overfor naturen, hevder Blumenberg.²¹⁹ Det er dermed ikke tvilen på Gud som fører til muligheten for moderne sekulære vitenskaper, men snarere hyperfromheten. Det Blumenberg kaller selvhevdelse, menneskets demiurgiske kraft stilt overfor en objektivert natur for å sikre sin egen tilværelse, er enda ikke blitt en mulighet for Epikur.²²⁰ Her stiller Epikur seg på lik linje med øvrig gresk tenkning, hvor naturen (*fysis*) aldri fikk gå opp i et begrep som et substrat for en menneskelig makt. Epikureisk er derimot lutringen av fenomenene for å gjøre de kompatible med sjelens uforstyrrethet.

Menneskets fornuft måtte i det moderne etableres som selvstendig, og måtte gjøre dette ved å ikke lenger betrakte naturen som en bok eller et verktøy til menneskets komfort.²²¹ De astronomiske oppdagelsene avsakraliserte himmellegemene, og nye oppdagelser ved hjelp av optiske instrumenter gjorde det mulig å frata himmellegemene deres hellige prestisje. Francis Bacon (1561-1626) signaliserer den moderne vitenskapens distanse til objektene i naturen, der den blir til et felt inkongruent med menneskets egen fornuft. Dette lar seg også spore i hans kritikk av idolene – de menneskelige vrangforestillinger og feilslutninger. Det er her instruktivt å se nærmere på en bestemt passasje som setter den epikureiske teori i lys av Bacons moderne holdning. Det gjelder her kritikken av *idola tribus*, det vil si slike ting som antropomorfisme, besjeling og i det hele tatt det som for Bacon er menneskets ønsketenkning. For mennesket har en uvane med å projisere en orden på naturen der hvor ingen slik menneskeskapt orden finnes, mente Bacon. I *De dignitate et augmentis scientiarum* finner vi i forbindelse med idolkritikken en kommentar til et utsagn fra Velleius i *De natura deorum*, hvor Bacon sier seg enig med epikureeren i at himmelen ikke kan ha blitt dandert til

²¹⁹ Ibid., 160.

²²⁰ Ibid., 179.

²²¹ Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 49.

menneskets fornøyelse likesom i en guddommelig ordning.²²² Bacon kommenterer her den allerede siterte passasjen fra *De natura deorum* hvor epikureeren spydig bemerker om stoikernes vakre himmel om den kanskje var blitt prydet av en edil:

Men var det kanskje ikke nødvendig av epikureeren Velleius å spørre hvorfor Gud skulle ha pyntet himmelen med stjerner og lys likesom en edil? For hvis denne store Skaper hadde opptrekk på en edils vis, ville han ha ordnet stjernene i en vakker og skjønn orden, lik bordene på hustakene, mens man i realiteten knapt kan finne noen kvadratisk, triangulær eller rektangulær form i stjernenes uendelige antall. Så stort er misforholdet mellom menneskets ånd og verden.²²³

Verdens fornuft og menneskets fornuft fikk her bestemmes som fullstendig inkommensurable av Bacon. Det er en uoverstigelig disharmoni mellom menneskets fornuft og verdens. Selv en guddommelig opprinnelse kan for Bacon ikke garantere at naturen er rasjonelt forståelig for mennesket.²²⁴ Men Bacon går, som Blumenberg sier, med dette lengre enn hva Velleius hadde gjort.²²⁵ Epikur lot uvirksomme guder korrespondere med et ideal på lykken for mennesket. Bacons moderne grep er derimot å herfra konstituere menneskets fornuft som noe annet enn verdens, og med materien som et substrat for tankens vold. Her innledes forsøkene med avhørene av naturen der den legges på pinebenken i den moderne vitenskapens navn. Bacons uvilje mot Kopernikus bestod i at denne ennå hadde postulert som kriterium en overensstemmelse mellom menneskets teoretiske rasjonalitet og verdens konstruktive prinsipper. Den nye teoretiske posisjon ble løst fra enhver forutsetning om å kunne dele det guddommelige perspektiv på verden.²²⁶ Teorien kunne ikke lenger være et sted for kontemplasjon under fenomenets egen ro, men ble snudd til menneskets makt *over* fenomenet. Når epikureerne på sin side nektet for gudenes befatning med himmellegemene, hadde det vært under den visshet at nettopp en korrekt forestilling om gudenes bekymringsløse lykksalighet åpnet for menneskets mulighet til å innta samme tilstand. Meteorlæren og den tilhørende lære om altets uendelighet var en måte for naturfilosofien å nøytralisere fenomenene og sikre sjelens uforstyrrelighet. Bacons enighet med Velleius' utsagn er bare

²²² Merk at Bacon i forbindelse med dette idolet også klandrer Velleius, fordi epikureeren jo forestilte seg gudene i menneskeform.

²²³ Francis Bacon, *The Works of Lord Bacon*, bd.2 (London: Reeves and Turner), 364: "At non opus fuit Velleio Epicureo interrogare, Cur Deus cælum stellis et luminibus, tanquam ædilis, ornasset? Nam si summus ille opifex ad modum ædilis se gessisset, in pulchrum aliquem et elegantem ordinem stellas digerere debuisset, operosis palatiorum laquearibus consimilem; cum e contra ægre quis ostendat, in tam infinito stellarum numero figuram aliquam vel quadratam, vel triangularem, vel rectilinearem. Tanta est harmoniæ discrepantia inter spiritum hominis et spiritum mundi."

²²⁴ Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 54.

²²⁵ Ibid.

²²⁶ Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 236.

tilsynelatende. Epikureerne kunne aldri gått fra det å fornekte et guddommelig forordnet kosmos til å bruke et begrep om en objektivert natur som et middel for menneskelig selvhevdelse. Epikurs mål er en nøytralisering av naturen og mistankene mot himmellegemene – som en gjentakelse av gudenes egen bekymringsløshet og dermed en analogi av deres uavhengige lyst.

Litteraturliste

Sekundærlitteratur

- Andersen, Øivind. *Antikkens materialistiske filosofi*. Oslo: Pax Forlag, 1998.
- Asmis, Elizabeth. *Epicurus' Scientific Method*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.
- Bacon, Francis. *The Works of Lord Bacon*, bd. 2. London: Reeves and Turner, 1879.
- Bignone, Ettore. *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, bd. 2., 2. utg. Firenze: La Nuova Italia, 1973.
- Blumenberg, Hans. *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- _____. *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- _____. *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- _____. *Höhlenausgänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- Boyncé, Pierre. *Épicure*. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.
- Burckhardt, Jacob. *Gesammelte Werke*, bd. VI. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co Verlag, 1978.
- Burkert, Walter. *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Nürnberg: Verlag Hans Carl, 1962.
- De Witt, Norman. *Epicurus and his Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1954.
- Düring, Ingemar. *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg: Carl Winther Universitätsverlag, 1966.
- Englert, Walter G. *Epicurus on the Swerve and Voluntary Action*. Atlanta: Scholars Press, 1987.
- Eriksen, Trond Berg. *Bios Theoretikos: Notes on Aristotle's Etica Nichomachea X, 6-9*. Oslo: Institutt for filosofi, 1974.
- Festugière, A.-J. *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*. Paris: Libraire Lecoffre, 1932.
- _____. *Épicure et ses dieux*. Paris: Presses Universitaires de France, 1946.
- _____. *La révélation d'Hermès Trismégiste*, bd 2. Paris: Libraire Lecoffre, 1949.
- _____. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 2. utg. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1950.

- Gigon, Olof. *Grundprobleme der antiken Philosophie*. Bern: Francke Verlag, 1959.
- Jaeger, Werner. *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*.
Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1923.
- _____. *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*, Bd. 3. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1947.
- Kleve, Knut. *Gnosis Theon: Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie*. Oslo: Universitetsforlaget, 1963.
- Krämer, Hans Joachim. *Platonismus und hellenistische Philosophie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.
- Marx, Karl. *Frühe Schriften*, bd. 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962.
- Merlan, Philip. *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1960.
- Mondolfo, Rodolfo. *L'infinito: Nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze: La nuova Italia, 1956.
- Müller, Reimar. *Die epikureische Gesellschaftstheorie*. Berlin: Akademie Verlag, 1974.
- Nilsson, Martin P. *Grekisk religiositet*, Stockholm: Hugo Gebers Förlag, 1946.
- _____. *Geschichte der griechischen Religion*, bd. 2. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1974.
- Rist, J.M. *Epicurus: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Schmid, Wolfgang. "Götter und Menschen in der Theologie Epikurs". *Rheinisches Museum für Philologie*, nr.94 (1951): 97-156.
- Voegelin, Eric. *Order and History*, bd. 2. Baton Rouge: Louisiana State University Press 1957.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von. *Der Glaube der Hellenen*, bd. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959.

Tekstutgaver og oversettelser

- Aristoteles. *Ethica nicomachea*, red. av I. Bywater. Oxford: E Typographeo Clarendoniano, 1890.
- Aristoteles. *Metaphysica*, red. av Werner Jaeger. Oxford: E Typographeo Clarendoniano, 1957.
- Bailey, Cyril (red.). *Epicurus: The Extant Remains*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1975.
- Cicero. *De natura deorum*, bd. 1, red. av Arthur Stanley Pease. Cambridge, Massachusetts:

- Harvard University Press, 1955.
- _____. *Om gudenes natur og Om vennskapet*, oversatt av Oskar Fjeld. Oslo: H. Aschehoug & Co., 2004.
- Diogenes Laertios. *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, red. av H.S. Long. Oxford: Typographeo Clarendoniano, 1964.
- Lukrets. *Om tingenes natur*, oversatt av Trygve Sparre. Oslo: H. Aschehoug & Co., 1978.
- Platon. *Staten: Annen del*, oversatt av Henning Mørland. Oslo: Dreyers Forlag, 1946.
- _____. *Werke*, bd. VI, red. av Peter Staudacher. Darmstad: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970.
- _____. *Platonis opera*, bd. IV, red. av John Burnet. Oxford: E Typographeo Clarendoniano, 1972.
- _____. *Platonis opera*, bd. V, red. av John Burnet. Oxford: E Typographeo Clarendoniano, 1976.
- _____. *Samlede Verker*, bd. VIII. Oslo: Vidarforlaget, 2002.
- _____. *Samlede Verker*, bd. VI. Oslo: Vidarforlaget, 2004.
- _____. *Samlede Verker*, bd. VII. Oslo: Vidarforlaget, 2005.
- _____. *Samlede Verker*, bd. IX. Oslo: Vidarforlaget, 2008.
- Powell, John (red.). *Collectanea Alexandrina*, Oxford: E Typographeo Clarendoniano, 1925.
- Rose, Valentinus (red.). *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Stuttgart: Teubner, 1886.
- Theofrast. *Mennesketyper eller Karaktéres*. Oversatt av Henrik Haarløv. København: Gyldendal, 1963.
- Usener, Hermannus (red.). *Epicurea*. Stuttgart: Verlag B.G. Teubner, 1966.