

Németh Attila

## A lelkiismeret fogalma Seneca morálpszichológiájában<sup>1</sup>

### I

A kora sztoa morálpszichológiájáról általában azt szokás gondolni, hogy egy monista lélekelméleten alapult. Ez némiképpen egy félrevezető általánosítás, mivel forrásaink túlnyomórészt arról tudósítanak, hogy a sztoikusok a következő nyolc részre osztották a lelket (ἐξ ὀκτῶ μερῶν / *octo in partes*):<sup>2</sup> a szívben elhelyezkedő *hégemonikon* (ἡγεμονικόν/ *principale*), azaz vezérlő lélekrészre,<sup>3</sup> az öt érzékszervre (τὰ αἰσθητικά / τὰ αἰσθητήρια / *sensus*), azaz a látás, szaglás, hallás, ízlelés és tapintás készségeire, valamint a nemzés (σπερματικόν / σπέρμα / γεννητικόν / *serendi procreandique potentia*) és a beszéd képességeire (φωνητικόν / φωνή / *vocalis substantia*). Az öt érzéket, nemzést és beszédet általában a *hégemonikon*ból áradó levegő, vagyis a lélek fizikai természetének alapul szolgáló *pneumal spiritus* áramlataiként jellemzik a fennmaradt szövegek, és a lélek egészét például a szökőkút többfelé spriccelő vízéhez vagy a fa törzséből szerteágazó faágakhoz, vagy éppen a hálója közepén tartózkodó pókhoz hasonlítják.<sup>4</sup> Aetiosz pedig a következőképpen jellemezi a lelket:

(1) A sztoikusok azt mondják, hogy az irányító képesség a lélek legmagasabb rendű része, mely létrehozza a benyomásokat, jóváhagyásokat, észleléseket és késztetéseket; és ezt gondolkodóképeségnek hívják. (2) Az irányító képességből hét lélekrész nő ki és terjed ki a testre, ahogyan a polip csápjai. (3) Ezekből öt rész az érzékek, a látás, a szaglás, a

1 Steiger Kornéltól tanultam először az antik filozófiáról, és a természetes határokon véget érő előadásai, valamint a véget érni nem akaró szemináriumai mind rendkívül inspirálóan hatottak rám. Már nagyon távolinak tűnnek a kilencvenes évek filozófia előadásai és szemináriumai, de pont olyan emlékek élnek bennem, amilyenek egy jó egyetemi szak működésmódjait elképzelem: formatívnak, inspirálóknak és meghatározónak, Steiger Kornéllal a középpontban, aki, mint egy cinikus bölcs, a tökéletes szabadságban kereste és találta meg az erényes életet, amelyről a máig kifogyhatatlan kedvvel készülő munkái tesznek folytonos tanúságot. Ezt a tanulmányt – amely az NKFI-128651 és NKFI-120375 pályázatok támogatásával készült és egy anonim bírálónak is köszönettel tartozom – ezért örömmel ajánlom ünnepi írásként a figyelmébe a sztoikus filozófia témakörben, amelynek sok időt szentelt az elmúlt években.

2 Aetiosz IV. 4.4 (= *SVF* II. 827) és DL VII. 110, valamint DL VII. 157. Calcidius 220 (= LS 53G4) és Tertullianus, *Anim.* 14.2 (= Poszeidóniosz, fr. 147) szerint Khrüsszipposz felosztásáról van szó.

3 Diogenész Laertiosz a vezérlő lélekrészt egy helyiütt *διανοητικόν* (DL VII. 110), egy másikon pedig *λογιστικόν*-nak (DL VII. 157) hívja. A *τὸ ἡγεμονικόν* a *τὸ ἡγεμονικὸν μέρος* rövidítése (Stob. II. 65.2). Sztobaiosz arról is beszámol, hogy a *ἡγεμονικὸν μέρος*-t *διάνοια*-nak is nevezték (Stob. II. 65.3).

4 Faág: Calcidius 220 = LS 53G; pók: Calcidius 220 = *SVF* II. 879.

hallás, az ízlelés és a tapintás. A látás lehelet, mely az irányítóképességtől a szemekig terjed ki, a hallás lehelet, mely az irányítóképességtől a füleig terjed ki... (4) A hátralevő kettőből az egyiket magnak hívják, és ez lehelet, mely az irányítóképességtől a nemzőszervekig terjed ki. (5) A másik..., melyet hangadásnak is neveznek, lehelet, mely az irányítóképességtől a gégeig, a nyelvig és a megfelelő szervekig terjed ki. (Aetiosz IV. 21.1–4)<sup>5</sup>

Aetiosz felosztása azért érdekes, mert szépen mutatja, hogy az irányító lélekrész gondolkodóképessége voltaképpen maga is több tevékenységre oszlik: ez felelős a *phantasztia* vagyis a benyomás, a *szünkatatheszisz* vagyis (a benyomás) jóváhagyás(a), az *aiszthészisz* vagyis az érzékelés, és a *hormé* vagyis a késztetés létrehozásáért. Ezek a funkcióban különböző képességek egy helyen, a szívben csoportosulnak, és ezért a korai sztoikusok úgy gondolták, hogy a *hégemonikon*, mint az összes kognitív funkció integratív helye, osztatlan. Azaz a korai sztoa monista lélekelmélete alatt nem az egész lélek, hanem a vezérlő lélekrész osztatlanságát kell értenünk.<sup>6</sup>

Az osztatlan *hégemonikon* tevékenységei szoros kapcsolatban állnak egymással, ugyanakkor a különféle képességek összefüggéseiről eltérő sorrendben gondolkodtak már a kora sztoa formatív alakjai is. A legtöbb standard, modern értelmezés szerint például a késztetés mindig egy benyomás (*phantasztia*) jóváhagyásától függ: ha mondjuk az érzékleteim azt a benyomást hozzák bennem létre, hogy napos az idő és ezért „Sétálnom kellene.”, és ezt a benyomást jóváhagyom, amelynek hatására megfogalmazódik a vezérlő lélekrészben egy olyan késztetés miszerint „Sétálj!”, akkor Kleanthész, az iskola második feje szerint, a *hégemonikon* egy levegő áramlat küldésével kényszeríti mozgásra a lábaimat.<sup>7</sup> Ezzel szemben Khrüszipposz, az iskola harmadik vezetőjének az elképzelése szerint a *hégemonikon* közvetlenül a jóváhagyással irányítja a lábaimat, ezért amikor megkérdezték tőle, hogy mi a séta, azt felelte: „A *hégemonikon* maga a séta.”<sup>8</sup> Ez utóbbi esetben a késztetés már nem a Kleanthész elméletére illő kognitív sémában, a jóváhagyást követően helyezkedik el, amit persze lehet az anekdota sajátos, viszonylag késői forrásával, Seneca előzetes kifejtésével is magyarázni:

(18) Egyetlen értelemmel felruházott élőlény sem tesz semmit mindaddig amíg, először, valami sajátos dolog benyomása nem éri; aztán amíg ennek hatására létre nem jön benne a késztetés; és végül, amíg jóvá nem hagyja ezt a késztetést. Hadd mondjam el, hogy mi ez a jóváhagyás. „Sétálnom kell.” – csak azt követően sétálok, hogy ezt mondtam magam-

5 SVF II. 836 részlet = LS 53H.

6 Az antik lélekfelosztások történetéről lásd Corcilius – Perler 2014.

7 Seneca, *Ep.* 113. 23.

8 Seneca, *Ep.* 113. 23. Lásd Inwood 2014.

nak és jóváhagytam az ítéletemet. „Le kell ülnöm.” – s csak ezután ülök le. (19) Ez az asszenzió az erényben nem található meg. (*Ep.* 113. 18)<sup>9</sup>

Ákárhogyan is viszonyuljanak a vezérlő lélekész funkciói egymáshoz, annyi jól láthatóan kirajzolódik, hogy a korai sztoa monista *hégemonikonjának* különféle kognitív tevékenységei, mindaddig amíg ezt a monizmust fenn kívánjuk tartani, konzekutívan képesek csak működésbe lépni.<sup>10</sup> Ennek egyik alapvető oka részben az anyagban homogén, *pneumából* álló lélek lehetett, ami a fizikai alapon szerzett információt egy racionális folyamatban alakítja először érzékeléssé, aztán benyomássá és így tovább. Ennek megfelelően például egy fájdalomérzet, bár az a megfelelő érzékszervhez tartozik – a láb fájdalom a lábhoz –, maga a fájdalom percepciója (ἡ αἴσθησις τοῦ ἄλγεϊν) viszont már a *hégemonikonhoz*.<sup>11</sup> Egy ilyen fájdalompercepció mint önérzékelés már születéskor minden élőlény sajátja – lásd a sztoikusok *oikeiószi*s elméletét –, de az i. sz. 2. századi Hieroklész fragmentumai szerint ebben még nem játszik szerepet a *phantasztia* reprezentatív képessége, amivel csak a kifejtett élőlények bírnak.<sup>12</sup> Long és Sedley szerint az, hogy voltaképpen minden tudatos állapot a percepcióban, majd később a *phantasztia*-ban egyesül, a tudat egységének a megsejtésére utal, ami egy másik magyarázata lehet a *hégemonikon* osztatlan voltának.<sup>13</sup>

Írásomban annak a szerteágazó kérdésnek az egyik részét kívánom bemutatni, hogy a sztoikus Seneca milyen új lelki funkcióval ruházta fel morálszichológiájában a *hégemonikon*t vagyis a lélek *principale*, azaz legfőbb részét. A kérdés már csak azért is rendkívül bonyolult, mert Seneca irodalmi kontextusban írt filozófiája nyelvileg annyira komplex, hogy a gyakori szimbolikus-allegorikus kifejezőmód a lelki folyamatok leírásának fogalmi készletét is nehezen behatárolhatóvá teszi.<sup>14</sup> Ezért minden ilyen vizsgálódás alapvető igénye kell legyen, hogy először meghatározza a Seneca által alkalmazott műfajok filozófiájához fűződő viszonyát, és azt a módszertant, amelynek segítségével morálszichológiájának értelmezése a műfajok figyelembevételével megalkotható.

9 A szövegek fordításához Reynolds 1965 és 1977 szövegkiadásait, a magyar összkiadást (Takács 2002–2006), az angol fordításokat (Asmis – Bartsch – Nussbaum 2014 és 2015) és a fellelhető kommentárokat (Williams 2003, Richardson–Hay 2006, Davis 2010, Edwards 2019) vettem alapul, a szövegek eredetét helyhiány miatt nem közlöm.

10 Lásd azonban Rist 1969, 34, aki szerint Khrüszipposz eltérő magyarázata abból fakad, hogy a benyomás megjelenése, a késztetés, a jóváhagyás és a cselekvés egyidejűleg történik (*SVF* III. 171), vagyis csak logikailag követik egymást. Ugyanakkor Seneca Kleanthésznek tulajdonított elképzelése ellentmond annak, hogy a Senecánál olvasható időbeli egymásutánosság későbbi fejlemény lenne, legalábbis, ha feltesszük, hogy Seneca híven tudósítja Kleanthész pozícióját. A jóváhagyás és a késztetés kapcsolatához lásd még *Stob.* II. 88.2–6 (= *SVF* 3. 171 = LS 331).

11 *Enn.* IV. 7.7 = *SVF* II. 858.

12 Ramelli 2009. Magyarul: Steiger 2019.

13 Long – Sedley 1987, 322. Magyarul: Long – Sedley 2014, 414.

14 Lana 1989–90, Armisen-Marchetti 1989 és 2015, valamint Bartsch 2009.

Mivel ennek az argumentálása egy külön esszé tárgya,<sup>15</sup> néhány dolgot előfeltételeznem kell: egyrészt adottnak tekintem, hogy Seneca filozófiai állításainak értékét nem egyedül az érvelés formalizálhatósága vagy valamilyen analitikus filozófiai kritériumok határozzák meg. Az olyan irodalmi eszközök, mint például a metafora ugyanis több szinten formálják meg Seneca filozófiájának tartalmát. Egyes esetekben olyan kulturálisan örökölt, strukturális képeket használ, amelyek nem változtatják meg a standard sztoikus elmélet lényegi részeit. Egy ilyen hasonlatban az egyik fogalom funkcionálisan helyettesíthető be a másikkal, a ruházat például úgy borul rá a testre, mint test a lélekre, vagy a kardhüvelyben úgy helyezkedik el a kard, mint testben a lélek.<sup>16</sup> Más esetekben viszont Seneca metaforái nem egyszerűen díszül vagy egy gondolat megvilágítására szolgálnak, hanem például úgy írnak körül egy fogalmat vagy lelki jelenséget, hogy lényeges és teoretikusan jól körülhatárolható mozzanatokra hívják fel a figyelmet. Ilyen eseteket a filozófiai szakirodalom legtöbbször figyelmen kívül hagy, mert nehezen beilleszthető egy analitikus filozófiai elemzés fogalmi sémáiba. Ez utóbbi esetre az egyik legkézenfekvőbb példa a lelkiismeret (*conscientia*) funkciója Seneca morálpszichológiájában.

Maga a *conscientia* fogalom szétszórta és gyakran csak allegorikusan jelenik meg Seneca leveleiben és dialógusaiban anélkül, hogy ennek valaha is egy szisztematikus és analitikus kifejtését kapnánk. A problémát az is tovább bonyolítja, hogy bizonyos szövegkörnyezetekben a szó nem is lelkiismeretet, hanem inkább öntudatot jelent, és fordítva, bár egy adott metafora argumentálható a lelkiismeretet írja körül, maga a fogalom elő sem fordul a szövegkörnyezetben. Ezért most elsősorban azokat a helyeket vizsgálom meg, ahol a *conscientia* fogalma explicit megjelenik, és ezeket a szövegeket összeolvasva azt kutatom, hogy Seneca bevezet-e valami újdonságot a sztoikus morálpszichológián belül.<sup>17</sup>

## II

A *conscientia* fogalom a görög *szüineidészisz* tükörfordítása: a *con-* a *szün-* („-val/-vel”), míg a *scientia* az *eidészisz* (a „tudás”), az *eidennai* főnevesült formájának megfelelője, ami együtt egy visszaható névmással azt is jelenti, hogy tudást megosztani valakivel, illetve tanúsítani valamit, tanúskodni valami mellett. A lelkiismeret standard terminusává vált

<sup>15</sup> Németh, előkészületben (a).

<sup>16</sup> *Ep.* 92. 11–13.

<sup>17</sup> Ebben az írásban nem foglalkozom számos olyan fontos történeti mozzanattal, amelyek nem csak a római filozófián, hanem a római társadalmi szokásokon belül is kontextualizálják Seneca lelkiismeret fogalmát, lásd Roller 2001, Németh 2019, valamint Bartsch 2006, aki a lelkiismeret fogalmával ugyan nem foglalkozik külön a könyvében, de az önismeret és annak római kontextusát kimerítően tárgyalja. A lelkiismeret és Seneca szelffogalmainak viszonyához lásd Bartsch – Wray 2009, ill. Németh, előkészületben (b).

görög *szüneidenai* az ötödik századi görög tragédiában és komédiában jelenik meg először abban az értelemben, hogy valaki egy önmagára vonatkozó morális hibának a tudását osztja meg önmagával (*heautó[i]*), amellet tanúskodik. Arisztophánésznel a *szüneidenai* háromszor szerepel explicit önreferenciával, míg Euripidésznel kétszer, de már egy Szophoklész töredékben is előfordul az a gondolat, hogy egy erkölcsös ember számára szörnyű amikor megosztja magával önnön hibájának az ismeretét.<sup>18</sup> A *szüneidésziszszel* kapcsolatos büntudat viszont először Démokritosz egy fragmentumában bukkan fel:

Néhány ember azért, hogy nem ismeri fel a halandó természet felbomlását [a halál természetében], és tanúja az életben elkövetett saját gonosztetteinek, szorongásokkal és félelmekkel nyomorítja meg saját életét, hamis dolgokat kitalálva a halál utáni időről. (DK 297)

Függetlenül attól, hogy büntudattal párosult-e az önmagunkkal megosztott tudás, Senecát megelőzően a lelkiismeret többnyire egy erkölcsi hiányossággal volt kapcsolatos, bár Platón példáiban ez a hiányosság nem mindig erkölcsi értelemben áll, például amikor Szókratész megosztja magával és másokkal a tudatlanságát.<sup>19</sup> De a *Törvények*ben Platón már olyan emberekről beszél, akik nem akarják, hogy saját gyáva és bűnös félelmük igazságtalan tetteik napvilágra kerüljenek, azaz mások is osztozzanak a saját magukkal megosztott (*σφιςτιν συνειδέναι* – 870d), saját magukra vonatkozó immoralitás tudásában. Arisztotelész nem kapcsolja közvetlenül össze a lelkiismeretet a praktikus szillogizmusával, de egy esetben, a terminus használata nélkül, az önszeretet kérdéskörében a rossz embereket úgy jellemzi, mint akik nem jóindulattal, hanem ellenségesen viselkednek maguk iránt, míg a peripatetikus *Magna Morali*ában egy intellektuális hiányosságra irányul a *szüneidésziszsz* fogalma.<sup>20</sup> Az epikureusok Cicero és Seneca szerint a lelkiismeretet a lelepleződés és büntetés félelmével azonosították, míg Lucretiusnál a saját gonosztetteiben osztozó lélek a Fúriák Tartaroszban kirótt büntetésétől szorong.<sup>21</sup> Philodémosz *Retorikája* szerint a bűnös lelkiismeret mindaddig pereskedik a törvényszéken, amíg el nem ítélik és tönkre nem megy, míg a *Peri parrhésziasz*ban egy betű emendációján múlik, hogy miről írt Philodémosz: a lehetséges javítás értelmében a diák lelkiismerete elcsendesedik, amikor az őt korrigáló epikureus tanár éppen elfordul tőle,

18 Arisztophánész: *Darazsak* 999–1002, *A nők ünnepe* 477, *Lovagok* 184; Euripidész: *Médeia* 495, *Oresztész* 395–96; Szophoklész Dindorf 699.

19 *Védőbeszéd* 21b4, 22d1.

20 *NE IX.* 4, 1166b5–29, *MM I.* 25, 1192a26; lásd még Simon 2017.

21 Cicero *Fin.* II. 53; Seneca *Ep.* 97. 15–6; Lucretius *DRN III.* 1011–1024, lásd még Konstan 2019.

azaz szünetelteti az őszinte beszéd gyakorlását és ezáltal azt, hogy megosztani kényszerüljön hibáit, nemcsak saját magával, hanem tanítójával is.<sup>22</sup>

A fogalom rövid történeti áttekintéséből is világosan látszik, hogy a lelkiismeret alapvetően egy ágens valamilyen erkölcsi tekintetben rossz cselekedetének az önmagával megosztott tudása, hitvány tetteinek vagy tetteinek a tudata. Seneca látszólag csak egy picit változtat ezen a funkción a 43-as levelében:

Alig találsz valakit, aki tárt kapuk mellett élhetne. Ajtónállókat [*ianitores*] lelkiismeretünk, nem büszkeségünk állított: úgy élünk, hogy egy váratlan pillantás kész lelepleződé. Mit ér elrejtőzni és elkerülni az emberek pillantását és fülelését? (5) A jó lelkiismeret [*bona conscientia*] hívja a tömeget, a rossz [*mala conscientia*] a magányban is szorong és zaklatott. Ha tisztességes, amit cselekszel, tudja meg mindenki, ha szégyenletes, akkor meg mit számít, hogy senki sem tudja, hiszen te tudod! Jaj neked, ha lebecsülöd ezt a tanút. Élj boldogul! (*Ep.* 43. 4–5)

A *conscientiát* Senecánál az erkölcsi diszpozíció minősége határozza meg. A *bona conscientia* nyitott: a jó lelkiismeret, mint egy pompeii vagy római ház *vestibulumja* átetsző, átlátható és köszönti a külső tanúkat, mert ez egy erkölcsös énnék a tudata, míg a rossz lelkiismeretet egy *ianitor* őrzi. A lelkiismeret funkciója könnyedén párhuzamba állítható etimológiájával: a jó lelkiismeret megosztja a személy erkölcsös cselekedeteinek tudását másokkal, míg a rossz szorong helytelen cselekedeteinek a tudatától, amit csak magával oszt meg.<sup>23</sup>

A 43-as levél utolsó mondatában Seneca a tanú (*testis*) karakterével azonosítja a lelkiismeretet. Korábbi leveleiben viszont, például a 11-esben, a tanú, mint egy olyan lelki gyakorlatokhoz szükséges példaértékű eszköz jelenik meg, aki segíti a meditációt végző személy erkölcsi fejlődését.

„Válasszunk ki magunknak egy derék férfit, s tartsuk mindig szem előtt, hogy úgy éljünk, mintha őrá tekintenénk, s úgy csináljunk mindent, mintha ő látna.” (9) Ezt, Luciliusom, Epikurosz tanította. Őrzőt és felvigyázót adott nekünk, s nem is joggatlanul: a legtöbb vétek elenyészik, ha tanú áll a vétekre csábulók mellett. Legyen valaki, akít a lélek tisztel, akinek tekintélye legbenső szentélyét is még jobban megszentelheti. (*Ep.* 11. 8–9)

<sup>22</sup> Fr. 11 és 67. Sorabji 2014, 24–25.

<sup>23</sup> Vö. Seneca *bona conscientia* fogalmát egyrészt Ciceróval (Sorabji 2014, 29–30), másrészt Marcus Aurelius *euszüneidétosz* pozitív terminusával (*M.* VI. 30). A fogalom keresztény karrierjéhez lásd Sorabji 2014, 26–27.

Úgy tűnik tehát, hogy Seneca a tanú fogalmát legalább két dologra vonatkoztatja: (1) egy külső *exemplum*, (2) és a *conscientia* fogalmára. A *conscientia*, szemben egy külső etikai *exemplummal*, mint egy benső tanú funkcionál. De mi a kapcsolat a két különböző tanú között, és ez a kapcsolat hogyan határozza meg a lelki diszpozíció és ezáltal a lelkiismeret minőségét? Ehhez némi támpontot egy Seneca meditációjára vonatkozó passzus nyújt a 27-es levélben:

Úgy figyelj rám, mintha magammal társalognék: bebecsátalak privát terembe [*in secretum te meum admitto*] és a füled hallatára vitatkozom önmagammal. (2) Így kiáltok magamra: „Számáld meg éveidet, és szégyellni fogod, hogy még mindig csupa olyasmire törekszel, mint gyermekkorodban, s csupa olyasmit viszel véghez.” (*Ep.* 27. 1–2)

A *secretum* mint a lélekben elkülönült hely, a meditáció benső tere morális imperatívuszokkal buzdítja Seneca átalakulását. Ez nem egy külső vagy kívülről integrált *exemplum*, hanem a lelkiismeret hangja. Egy *exemplum* tekintélye ugyanis csak úgy képes morális diszpozíciókra hatni, hogy az *exemplummal* a lelkiismeretünk összemér minket. Egy ilyen típusú önreflexiónak köszönhetően a lelkiismeretünk is pozitívan alakulhat át, amennyiben morálisan fejlődünk, és hogy a *conscientia* Seneca szerint valóban változtatható morális diszpozíciónk átalakításával, egy némileg váratlan kontextusban, az irodalmi tanulmányok értéktelenségének diskurzusában hangzik el a *Az élet rövidségéről* egy helyén:

(2) Egykor a görögök nyavalyái közé tartozott annak kutatása, hogy Ulixesnek hány evezőse volt, hogy az Iliaszt írták-e előbb vagy az Odyszeiát, és hogy ez utóbbiak ugyanannak a szerzőnek az alkotásai-e, meg egyéb, ilyen jellegű kérdések, amelyeket, ha megtartasz magadnak, akkor sem mozdítják előre a csendes lelkiismeretet [*nihil tacitam conscientiam iuuant*], ha pedig előhozakodsz velük, akkor sem műveltebbnek, hanem idegesítőbbnek tűnsz. (*Brev. Vit.* 13. 2)

Seneca azon gondolata, miszerint a *conscientia* cselekedeteink értékeinek tükrében változik, azt implikálja, hogy a lelkiismeret nem egy olyan morálisan semleges képesség, ami tartalmilag plurálisan értelmezhető. Nem a mi lelkiismeretünk dönti el, hogy etikailag mit gondolunk helyesnek, hanem például azok a választott *exemplumok*, akiknek a példaértékűségét a racionális és természet szerinti sztoikus dogmák igazolják.<sup>24</sup> A

<sup>24</sup> A *conscientia* metaforái egyben arra is utalnak, hogy Seneca szerint a lelkiismeret egy velünk született, isteni képesség, ami, mint egy isteni mérce tévedhetetlen ítéleteket alkot rólunk, lásd *Ep.* 41. 1–3 és Németh, előkészületben (a).

Luciliusnak címzett levelek gyűjteménye például éppen egy ilyen példaértékű olvasási program, ami természetesen lelkiismeretünk fejlődését is elősegítheti.

De nézzük meg közelebbről, hogyan ábrázolta Seneca a lelkiismeret működését Epikurosz gondolataival összehasonlításban:

(15) Abban térjen el a véleményünk Epikuroszétól, amikor azt állítja, hogy nincs természetes igazságosság, és azért kell kerülni a bűnöket, mert a belőlük származó félelmet nem lehet elkerülni; értsünk viszont egyet vele abban, hogy a gonosz embert ostorozza a lelkiismeret, és a legnagyobb kínja abban áll, hogy folytonos aggodalom gyötri és zaklatja, s a biztonságáról kezeskedőkben sem tud bízni. Éppen ez bizonyítja ugyanis Epikurosz, hogy a természet rettent el minket a bűntől, mert még biztos körülmények között sem kíméli az illetet a félelem. (16) A szerencse sokakat megszabadít a büntetéstől, a félelemtől senkit. Miért, hacsak nem azért, mert benső ellenszennvel viseltetünk minden iránt, amit a természet elítél? Akik elrejtőznek azért nem lehetnek sosem biztosak rejtekükben, mert a lelkiismeretük elítéli és feltárja őket önmaguk előtt. A bűnösök joggal félnek. Mivel sok bűn elkerüli a törvény megtorlását és a kijelölt büntetéseket, nagyon rosszul járnánk, ha az ilyen vétkek nem lennének természetszerűleg és súlyosan megbüntetve a mi közvetlen erőforrásunk, a büntetés helyett szolgáló félelem által. (*Ep.* 97. 15–16)

Seneca és Epikurosz egyetértettek abban, hogy a helytelen tettek miatt a lelkiismeret aggodalmat (*sollicitudo*) és félelmet (*metus/timor*) kelt a gonosz ember lelkében, de abban már eltért a véleményük, hogy mi ennek az aggodalomnak és félelemnek a forrása és természete. Epikurosz szerint, ahogyan Cicero epikureus karaktere, Torquatus bővebben kifejti a *De Finibus*ban,<sup>25</sup> még azok az emberek is, akik úgy tűnnek, hogy eléggé körbe vannak bástyázva és fel vannak vértézve az ellen, hogy más emberek tudomást szerezzenek a tetteikről, félnek az istenektől, és azt gondolják, hogy azt az aggodalmat, ami éjjel és nappal mardossa a szívüket az istenek küldték rájuk büntetesképpen. Amennyivel a gonosz cselekedeteik ugyan csökkentik valamelyest életük kellemetlenségeit, annyival ellensúlyozza azokat a rossz lelkiismeret, mert úgy hiszik – a *conscientia* szó szerinti jelentésének az értelmében –, hogy akarva-akaratlanul osztoznak helytelen tetteiknek tudásán az istenekkel és ezért az istenek a lelküket éjjel-nappal emésztő nyugtalansággal büntetik. De Epikurosz szerint valójában az ilyen típusú félelmek oka a helytelen vélekedés, amelytől úgy lehet megszabadulni és elérni a zavaroktól mentes lelki állapotot, az *ataraxiát*, ha a helytelen vélekedést kiüzzük és saját, a természetre vonatkozó igaz nézeteivel cseréljük fel. Mivel az istenek Epikurosz nem-teleologikus vilásképe szerint a mi kozmoszunktól távol élnek és nem foglalkoznak sem a kozmosz fenntartásával, sem pedig a mi életünkkel, Epikurosz még azt a kérdést is felvetette,

<sup>25</sup> *Fin.* 1. 51.



hogy „Vajon a bölcs elkövet-e olyan dolgokat, amelyeket a törvény tilt, ha senki nem veszi észre?”, amire azt a választ adta, hogy „Nem könnyű erre a kérdésre felelni.” Plutarkhosz ironikusan megjegyezte: „Azt érti ezalatt, hogy én megteszem, de nem fogom beismerni.”<sup>26</sup>

A lelkiismeretből fakadó aggodalom Senecának viszont arra bizonyíték, hogy a *sollicitudo* és az ezzel párosult *metus/timor*, a lélek természetes igazságérzete miatt követik a helytelen cselekedeteket. Ez a természetes aggodalom és félelem pedig azt implikálja, hogy benső ellenszenvvel viseltetünk minden iránt, ami természetellenes és igazságtalan.<sup>27</sup> A helytelen tetteinket nem tudjuk elfelejteni, mert a lelkiismeretünk elítél és leleplez minket magunk előtt, állandóan tudatában tart a rossz cselekedeteinknek. A *conscientia* tehát egy olyan lelki készségként jelenik meg, ami nem teszi lehetővé, hogy a vétkes emberek gondtalanul folytassák életüket és üzzék helytelen tetteiket, mert a lelkiismeretük folyamatosan konfrontálja őket önmagukkal. Az epikureusokkal szemben, akik a lelkiismeretet egy előre tekintő félelemnek gondolták – „félek, hogy az istenek majd meg fognak büntetni” –, amit könnyedén el lehet hallgattatni, ha vélekedéseinket felcseréljük Epikurosz tanításaira, Seneca a lelkiismeretet egy hátrafele irányuló lelki működésnek fogta fel. Jelen szövegben a múltbeli helytelen cselekedetek aggasztják a lelket, és azáltal, hogy ezekkel a lelkiismeretük miatt egyesek folyamatosan konfrontálódnak, olyan negatív érzések és érzelmek támadnak a lélekben, mint például az aggodalom (*sollicitudo*) és a félelem (*timor/metus*). Ha pedig ezt átfogalmazzuk a sztoikusok osztatlan és racionális *hégemonikonjával* összhangban, akkor a lelkiismeret egy olyan racionális képesség, ami a helytelen cselekedetek állandó tudatából és ítéletei alapján látszik önellentmondást kelteni a gonosz emberek *hégemonikonjában*, ami a lélek önmagára irányuló negatív érzelmeihez vezet. Ezt a részleges következtetést a 105-ös levél befejezése is jól alátámasztja:

(7) A lelki nyugalom nagy része abban áll: semmit sem igazságtalanul cselekedni. A féltelen emberek viszont zavaros és nyugtalan életet élnek. Annyira félnek, amennyire vétkeznek, sosem könnyebbülnek meg. Hiszen reszketnek, miután cselekedtek, nem tudnak megszabadulni a cselekedet gondolatától: a lelkiismeretük nem engedi, hogy mást csináljanak, folyton arra *kényszeríti* őket, hogy maguknak feleljenek. Mindenki, aki számít a büntetésre megkapja, és mindenki, aki megérdemli számít rá. (8) A biztonság összeegyeztethető a rossz lelkiismerettel, a nyugalom viszont nem: ha nem is lepleződik le, úgy véli, hogy lelepleződhet, álmában is nyugtalan és bármikor amikor valaki más bűnéről beszél,

26 *Adv. Col.* 1127A = *Us.* 18.

27 A sztoikusok szerint a természet racionális, mivel az egész kozmoszt áthatja az isteni *logosz*, ahogyan ez a Zénontól kezdve finomított végéig meghatározásában megnyilvánul: „egyértésben élni”, követői formulájában pedig „a természettel egyértésben élni”. Lásd *Stob.* II. 75.11–76.8 = *LS* 63B, Long 1970/71.

a sajátjára gondol, mert sosem érzi eléggé feledve, eléggé rejtve. Olykor ugyan a vétkes szerencsésen elrejtőzik, de ebben sosem bízhat. Éljen boldogul! (*Ep.* 105. 7–8)

Ennek a szövegnek a legfontosabb mozzanata az, hogy Seneca szerint a *conscientia* dialógusba kényszeríti a morálisan helytelenül cselekvő személyt önmagával (*subinde respondere ad se cogit*). A féktelen emberek vétkeikkel arányosan nyugtalanok és félnek (*tantum metuunt quantum nocent*), méghozzá a lelkiismeretük tevékenysége miatt. A 97-es és a 105-ös levelek idézett passzusai alapján tehát világosan látszik, hogy Seneca szerint a lelkiismeret tevékenységének következtében negatív érzelmek jönnek létre a lélekben, méghozzá természetesen (*natura nos a scelere abhorrere*), a cselekvő személy szándéka ellenére (*conscientia aliud agere non patitur*).<sup>28</sup>

A lélek racionális részéből eredő negatív érzelmekkel ellentétes pozitív érzéseket, a folytonos és biztos örömet (*gaudium perpetuum, securum*), a bölcs erényes elméje szintén önmagából meríti. Ezen pozitív érzések eredetét vagy forrását pedig egyszerű azonosítani a morálisan helyes diszpozíció tudatával, azaz a *bona conscientiával*, amely következtetést a következő szöveghely is alátámasztja:

(16) Gondold meg tehát, hogy a bölcsesség eredménye az egyenletes öröm. A bölcs lelke olyan, mint a Hold feletti világ: mindig derült. Így hát van okod rá, hogy bölcs akarj lenni, mivel a bölcs sohasem nélkülözi az örömet. S ez az öröm csak egy forrásból fakad: az erények tudatából [*ex virtutum conscientia*]. Senki sem tud örülni, hacsak nem erős, igazságos és mértékletes. (*Ep.* 59. 16)<sup>29</sup>

Az azonban még nem teljesen világos, hogy mik a lelkiismeret tevékenységének egyes fázisai, milyen mozzanatokban fejt ki pontosan a hatását és ez hogyan illeszkedik bele abba a képbe, amit a sztoikusok *eupatheia* és *pathosz* fogalmaira vonatkozó elképzeléseikről ismerünk. A kérdést tovább bonyolítja, hogy a sztoikusok az érzelmet vagy szenvedélyt (*pathosz*) többféleképpen határozták meg: mint egy túlradó impulzust (*hormé pleonazousza*); mint a lélek irracionális mozgását (*alogon kinészisz*), ami természetellenes; mint téves ítéleteket (*kriszeisz*) vagy egyszerű véleményt (*hüpolépszisz/doxa*); mint rettegést (*ptoia*); mint a lélek összehúzódsát, lelapulását, szakadását, felduzzadását vagy kitágulását, ami vagy az ítélettel egyidejűleg vagy annak következményeként jön létre.<sup>30</sup> Már az sem egyértelmű, hogy akárcsak ezek a különféle meghatározások mennyire egyeztethetők össze egymással, de az világosan látszik belőlük, hogy az érzelmeknek mind a fizikai, mind pedig a kognitív aspektusaira is felhívják a figyelmet,

<sup>28</sup> *Ep.* 97. 15, *Ep.* 105. 7.

<sup>29</sup> Vö. *Ep.* 27. 3.

<sup>30</sup> DL VII. 110–111; Stob. II. 88.8–90.6 = LS 65A; Stob. 2. 88.22–89.3 = LS 65C; Galénosz *PHP* IV. 3.2–5 = LS 65K.

és azt a benyomást keltik, hogy a sztoikusok a pszichológiai állapotok és diszpozíciók mintegy „fiziológiai-cum-kognitív” leírását adták.<sup>31</sup> A következő bekezdésekben ezert arra teszek kísérletet, hogy Seneca haragmeghatározásának tükrében rekonstruáljam a *conscientia* tevékenységének egyes mozzanatait.

Már az ósztoa két formatív alakjának, Zénónnak és Khrüszipposznak az érzelmekre vonatkozó elképzelései is egyes forrásaink szerint szignifikánsan eltértek egymástól, amely különbséget látszólag éppen Seneca igyekezett összehangolni Sorabji értelmezése szerint.<sup>32</sup> Amíg ugyanis Zénón az érzelmeket olyan ítéletek fizikai következményeivel azonosította, amelyek egy helyes belátás ellenére születnek meg, azaz az értelem helyes ítéleteitől elfordul a lélek (*diasztrophé/aversa*) és más (helytelen) ítélete(ke)t preferál, amelynek következményei az olyan emotív reakciók, amelyek a lélek fizikai kitágulásával és összehúzóódásaival azonosak,<sup>33</sup> addig Khrüszipposz különbséget tett az ilyen típusú, az értelemről elforduló érzelmek, valamint az olyan érzelmek között, amelyeket egyszerűen téves ítéletekkel azonosított.<sup>34</sup> A két álláspont összeegyeztetését véli Sorabji felfedezni *A haragról* egy passzusában:

Hogy tudd [a] miképpen is kezdődnek az érzelmek, [b] hogyan fokozódnak és [c] törnek ki [efferi]: [1] az első mozzanat akaratlan [*non voluntarius*], mintegy előkészítése az értelemnek, egyfajta fenyegetés; [2] a második mozzanat amikor az akarat [*voluntas*] már nem tiltakozik, és arra irányul, hogy helyénvaló [*oportet*] engem megbosszulni, mert sérelem ért, vagy helyénvaló, hogy őt megbüntessék, mert jogtalanságot követett el; [3] a harmadik mozzanat már kezelhetetlen [*impotens*], és akarja [*vult*] a bosszút, nem csak akkor „ha helyénvaló” [*si oportet*], hanem bármi áron [*utique*], amely már az értelem fölébe keveredett [*evicit*]. (*A haragról* II. 4.1)

Ezen a helyen Seneca legalább három fázisát különbözteti meg a harag létrejöttének. Az első mozzanat a *propathēia* pillanata, amikor az érzékelő személyt egy benyomás (*phantasia / primus motus [animi]*) éri, amelynek még a bölcs sem tud ellenállni, mert nem áll a hatalmában. A lélek második mozgása már összetettebb: itt egyrészt az elme asszenzióval illeti, azaz jóváhagyja a történetek által benne keltett benyomást – vagy a bevezetésben idézett Aetiosz hely tanúsága szerint a *hégemonikon* „létrehozza a benyomást”, ami azt jelenti, hogy propozicionális formában tárja a racionális lélek elé –, másrészt a benyomást egy olyan értékítélettel egészíti ki, miszerint „igazságtalanság történt és helyénvaló a bosszú vagy a büntetés”. Ha a lélek ezt az értékítéletet is megal-

31 Lásd: Nawar 2020, 147; Cicero *Tusc.* IV. 23–36; Galénosz *PHP* IV. 6.2–3 = LS 65T.

32 Lásd Sorabji 2000, 1–75.

33 DL VII. 111, Galénosz *PHP* V. 1.4.

34 Cicero *Acad.* 1. 39, Galénosz *PHP* V. 1.4. Vö. Sellars 2006, 115. Valójában ez a különbség egy sarkos leegyszerűsítés, lásd Sorabji 2000.

kotja és jóváhagyja, akkor ez a második asszenzió – ami a szövegünkben a *voluntas* mozzanata – arra irányul, hogy bosszút álljon. Ez a *voluntas* tehát voltaképpen egy olyan *impetus*, készítés, ami nem egyszerűen a történetek benyomásának, hanem a történetekkel kapcsolatos értékítéletnek a jóváhagyása is, azaz annak az extra ítéletnek, miszerint „igazságtalanság történt, amit helyénvaló megbosszulni”. Ez a második asszenzió vagy *voluntas* már a cselekvésre irányul, azaz ez voltaképpen maga a cselekvésre irányuló *impetus*. Seneca a lélek ezen komplex második mozgásához hozzáad egy harmadik mozzanatot, nevezetesen amikor az érzelem elszabadul (*effertantur*). Amíg a második mozzanatban az elme csak hibás ítéletet alkotott – „igazságtalanság történt, amit helyénvaló megbosszulni” –, addig ebben a harmadik mozzanatban az elme már bármi áron akarja (*vult*) ennek az ítéletnek az alkalmazását, függetlenül attól, hogy vajon „helyénvaló” (*si oportet*), mivel úgy dönt, hogy bosszút kell állni bármi áron (*utique*), ami kiejti az ésszerűség megszorítását.

Sorabji szerint Seneca Zénón és Khrüszipposz álláspontjainak – vagy legalábbis Khrüszipposz eltérő érzelmedefinícióinak, amelyek közül néhány megegyezni látszik Zénón definícióival – összeegyeztetési kísérlete abban állt, hogy az értelemnek való engedetlenség az érzelem egy kronológiailag későbbi, a lélek mozgásának egy harmadik fázisában jön létre, ami a második fázisban bekövetkező hibás ítéletet követi. Mivel Khrüszipposz fragmentumaiban ez a három fázisú érzelmeleírás nem szerepel, Sorabji szerint ez Seneca, vagy Seneca forrásának újítása.<sup>35</sup>

Ha megkíséreljük a félelem kognitív sémáját Seneca harag leírásából kiindulva felvázolni, akkor először valami félelmetesnek tűnő *propathia*, mint például egy vihar látványából származó benyomás jön létre a felkorbácsolt tengeren hánykódó hajó utasában.<sup>36</sup> Ahhoz, hogy ez valódi félelmet is ébresszen benne, arra van szükség, hogy az utas nem csak azt a propozíciót hagyja jóvá, miszerint „tombol a vihar”, hanem azt egy második ítélettel is kiegészítse, miszerint „tombol a vihar és ez szörnyű”. És bár a viharban semmi félelmetes nincsen a sztoikus bölcs számára, mivel már belátta, hogy a halál nem szörnyű és így a tengeri vihar lehetséges fatalisztikus következménye sem az, ezért a bölcs már nem egészíti ki az őt ért benyomást ezzel az értékítélettel. A bölccsel ellentétben viszont az egyszerű halandó általában kiegészíti a tomboló vihar benyomását egy olyan értékítélettel, hogy „tombol a vihar és ez szörnyű”, amit miután asszenzióval illet, létrejön benne a félelem *pathosza* – ami legyen akár egy fizikai vagy kognitív következménye a téves értékítéletnek, mindkét eshetőségben kizárja az értelmet.

Ahhoz, hogy ezt a kognitív sémát a lelkiismeretre vonatkoztassuk, foglaljuk össze először a gonosz és féktelen emberek esetében a *conscientia* tevékenységi körét: a félelem

35 Egy eltérő rekonstrukcióhoz lásd Gartner 2015, illetve azt is fontos megjegyezni, hogy az *Ep.* 113. 18-ban található, a cselekvés kognitív fázisait leíró mozzanatoktól Seneca az érzelmeleírás kognitív sémája eltér.

36 Lásd Aulus Gellius *NA* XIX. 1.1–21.

egy alfajtája az aggodalom (*sollicitudo*), ami gyötri és zaklatja a gonosz embert a lelkiismeret ostromozása által (*mala facinora conscientia flagellari*), mivel „benső ellenszenvvel viseltetünk minden iránt, amit a természet elítél [...] a lelkiismeretük elítéli és feltárja őket [a bűnösöket] önmaguk előtt” (*coarguit illos conscientia et ipsos sibi ostendit*).<sup>37</sup> A féktelen emberek „nem tudnak megszabadulni a cselekedet gondolatától: a lelkiismeretük nem engedi, hogy mást csináljanak, folyton arra kényszeríti őket, hogy maguknak feleljenek.”<sup>38</sup>

A lelkiismeret tevékenységi mozzanatainak rekonstrukciójához induljunk ki a *conscientia* azon alapvető jelentéséből, miszerint tudást oszt meg valakivel, illetve tanúsít valamit, tanúskodik valami mellett. Feltehetően a féktelen és gonosz emberek esetében a lelkiismeret működésekor a lélek korábbi, téves ítéleteinek tudatát osztja meg magával. Ha egy múltbeli cselekedet alapjául szolgáló ítélet, mint a gondolkodás benyomása (*phantasztia logikon*) jelenik meg a racionális lélek számára,<sup>39</sup> ami egy gondolkodási folyamat (*logikon noészisz*) része és ezért propozicionális, akkor a *conscientia* feltehetően ezt a múltbeli, propozicionális formában előhívható ítéletet osztja meg először a lélekkel. Mivel a bölcs tökéletes *ratioja* tévedhetetlen és minden esetben jól ítél,<sup>40</sup> korábbi ítéleteinek megvizsgálása és újbóli jóváhagyása derűt (*charalgaudim*) vált ki belőle, amelynek a következménye a *bona conscientia*.<sup>41</sup> A nem bölcsök esetében viszont a múltbeli ítéletek racionális benyomása helytelen döntéseket és ezért *vitiumokat*, (morális) hibákat reprezentálnak. Ha a lelkiismeret által hozott helyes ítéletet, miszerint a korábbi cselekedetnek alapul szolgáló ítélet helytelen volt a lélek jóváhagyja, akkor az egy jelentős erkölcsi fejlődést indikál. Ám ha a *vitiumokat* helyesen megítélő lelkiismeretet – a *conscientia* még a féktelen emberekben is helyes ítéleteket alkot, amivel nem szívesen konfrontálódnak, csak a lelkiismeret kényszerítő ereje, önostorozása és a lélek feltárása, valamint a mindenkiben fellelhető természetes igazságérzet miatt<sup>42</sup> – a racionális lélek saját gyengesége és betegsége folytán mégis elhallgattatja vagy egyszerűen nem veszi tekintetbe a lelkiismeret ítéleteit<sup>43</sup> és ezért továbbra is téves ítéleteket illet jóváhagyással, ennek következményeként pedig olyan érzelmek keletkeznek a lélekben, mint a *sollicitudo*, *paenitentia* (*mala conscientia*). A *conscientia* minőségét, hogy „jó” vagy „rossz”, tehát az határozza meg, hogy mi egy lelkiismeretesen végzett önreflexió eredménye, méghozzá egy olyan önvizsgálaté, amit a *conscientia* kényszerít ki – azaz a *conscientia* tevékenységi körét nem szabad összekevernünk a sztoikus *meditatio* gyakorlatával.

37 *Ep.* 97. 15–16.

38 *Ep.* 105. 7.

39 Lásd DL VII. 50–51.

40 Lásd Cicero, *Fin.* III. 59, *Mur.* 61; *SVFI.* 202, III. 560 = LS 61G.

41 *Ep.* 23. 6–7.

42 Lásd *Ep.* 3. 4, *Ep.* 105. 7, *Ep.* 97. 16.

43 *Ep.* 97. 12.

Mindennek tükrében úgy tűnik, hogy Seneca a lelkiismeretet a lélek egy olyan racionális képességként azonosította, amelynek funkciója a folytonos morális ítéletalkotás, amely pozitív vagy negatív érzelmi következményekkel jár. A lelkiismeret a lélek egy olyan képessége, amelynek hatására a korábbi ítéleteinkkel kapcsolatos belátásból negatív vagy pozitív érzelmek fakadnak. Ez motiválja az egyént, hogy elrejtőzzék vagy a külvilágra nyitottan éljen. Tudatosítja az ember múltbeli cselekedeteit, és a még nem bölcs emberekben olyan negatív érzéseket vált ki, amelyek szépen illeszkednek a négy legáltalánosabb sztoikus érzelem kategóriáiba: a szorongás (*lūpē/aegritudo*) és öröm (*hēdonē/laetitia*) az ember jelenlegi állapotára, a félelem (*phobosz/metus*) és a vágyakozás (*epithūmial/libido, appetitus/cupiditas*) pedig a jövőre irányulnak.<sup>44</sup> A lelkiismeret az értékeléseit egy külső *exemplumra* reflektálva vagy a saját, már internalizált értékei tükrében alkotja meg, amelyek Seneca szerint természetesen akkor megfelelőek, ha tükrözik a sztoikusok által filozófiai tanokba rendszerezett természetes racionalitást.

A lelkiismeret tehát egy olyan racionális képesség, ami mintegy dialógusba kényszeríti a lelket önmagával és így egy folyamatos értékelő tudatosságot alakít ki az emberben önmagáról, ami a személy emotív diszpozíciójának tükrében lehet *bona* vagy *mala*, azaz „jó” vagy „rossz”. A lelkiismeret tanú szerepe ezáltal rendkívül felerősödik: „Mi előnyöd származik abból, hogy nincs tanú, ha van lelkiismereted?”<sup>45</sup>

### III

Seneca *conscientia* fogalmának még egy fontos aspektusához befejezésképpen érdemes röviden fontolóra vennünk, hogy miben különbözik az *exemplum* és *conscientia* mint tanú szerepköre egymástól. Egy képzeletbeli *exemplum* mint az önreflexió tárgya a sztoikus meditációs gyakorlatban a morális diszpozíció fejlesztésének eszköze, amellyel a császárkori Róma tanárai igyekeztek a lelket az erény felé irányítani. A tanokat reprezentáló példaértékű személy elképzelésével sajátíthatták el a tanulók a sztoikus tanításokat, hogy ne csak értelmi, hanem érzelmi hajlamaik is megváltozzanak, azaz gyakorlatilag teljesen átalakítsák önmagukat.<sup>46</sup> De egy ilyen típusú gyakorlat nem teszi az etikai ideált automatikusan önmagunk részévé, hanem inkább az *exemplum* mintájára kell akaratlagosan kialakítanunk olyan másodrendű vágyakat, amelyek korrigálják az ösztönszerű, elsődleges vágyainkat.<sup>47</sup> Az ilyen másodrendű vágyak meditációja azonban hangsúlyosan tudatos, szemben a lelkiismerettel, ami önkéntelenül is dialógusba erőszakolja a

<sup>44</sup> Sorabji 2000, 17–29.

<sup>45</sup> Fr. 14.

<sup>46</sup> Newman 1989.

<sup>47</sup> Vö. *Ep.* 27. 1–2 fent.

racionális lelket önmagával.<sup>48</sup> A lelkiismeret ezen tulajdonsága nyilvánvalóan különbözik az önkéntesen kialakított másodrendű vágyak képességétől, amiért indokolt Seneca *conscientia* fogalmára, mint a lélek egy olyan racionális képességére tekinteni, ami a forrásaink tükrében még nem volt meghatározó a kora sztoa filozófiájában. Annak a kérdésnek, hogy a lelkiismeret mint új funkció a *hégemonikon* tagoltságát is jelentette-e egyben, már egy külön vizsgálódást szükséges szentelnünk. Annyit megállapíthatunk, hogy – összehasonlítva a harag kialakulásának egyes mozzanataival – a *conscientia* tevékenységi köre nem teszi szükségsszerűvé a *hégemonikon* osztottságát, de akárhogyan is gondolkodott Seneca a *hégemonikon* egységéről, a *conscientia* fogalmával egy új funkcióval ruházta fel az irányító lélekész: ahogyan a test beborítja a lelket, úgy rejtí magában Seneca *hégemonikonja* a *secretumot*, mint lelkiismeretének terét.

## Bibliográfia

- Armisen-Marchetti, M. 1989. *Sapientiae facies: étude sur les images de Sénèque*. Paris: Les Belles Lettres.
- Armisen-Marchetti, M. 2015. „Seneca’s Images and Metaphors.” In *The Cambridge Companion to Seneca*, szerk. Shadi Bartsch – Alessandro Schiesaro, 150–60. Cambridge: Cambridge University Press.
- Asmis, E. – S. Bartsch – M. Nussbaum, szerk. 2014. *Lucius Annaeus Seneca: Hardship & Happiness (The Complete Works of Lucius Annaeus Seneca)*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Asmis, E. – S. Bartsch – M. Nussbaum, szerk. 2015. *Lucius Annaeus Seneca: Letters on Ethics (The Complete Works of Lucius Annaeus Seneca)*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bartsch, S. 2006. *The Mirror of the Self. Sexuality, Self-knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bartsch, S. 2009. „Senecan metaphor and Stoic self-instruction.” In *Seneca and the Self*, szerk. S. Bartsch – D. Wray, 188–220. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bartsch, S. – D. Wray, szerk. 2009. *Seneca and the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Corcilius, K. – D. Perler, szerk. 2014. *Partitioning the Soul. Debates from Plato to Leibniz*. Berlin – Boston: Walter de Gruyter.
- Davis, M. 2010. „A Commentary on Seneca’s *Epistulae Morales* Book IV (*Epistles* 30–41).” Doktori disszertáció, The University of Auckland.
- Edwards, C. 2019. *Seneca. Selected Letters*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gartner, C. 2015. „The Possibility of Psychic Conflict in Seneca’s *De Ira*.” *British Journal for the History of Philosophy* 23: 213–33.

---

48 *Ep.* 105. 7.

- Inwood, B. 2014. „Walking and Talking: Reflections on Divisions of the Soul in Stoicism.” In *Partitioning the Soul. Debates from Plato to Leibniz*, szerk. K. Corcilius – D. Perler, 63–85. Berlin – Boston: Walter de Gruyter.
- Konstan, D. 2019. „Lucretius and the Conscience of an Epicurean.” *Politeia* 1/2: 68–80.
- Lana, I. 1989–90. „Le *Lettere a Lucilio* nella letteratura epistolare.” *Entretiens Fondation Hardt* 36: 254–311.
- Long, A. A. 1970/71. „The logical basis of Stoic ethics.” *Proceedings of the Aristotelian Society* 71: 85–104.
- Long, A. A. – D. N. Sedley. 1987. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Long, A. A. – D. N. Sedley. 2014. *A hellenisztikus filozófusok*. Ford. és szerk. Bene László et al. Budapest: Akadémiai.
- Nawar, T. 2020. „The Stoic Theory of the Soul.” In *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, szerk. A Kelly, 148–159. London – New York: Routledge.
- Newman, J. R. 1989. „*Cotidie meditare*. Theory and Practice of the *meditatio* in Imperial Stoicism.” *ANRW II* 36/3: 1473–1517.
- Németh Attila. 2019. „Seneca és a titkos censor.” *Ókor* 18/1: 42–49.
- Németh Attila. Előkészületben (a). „The metaphors of *conscientia* in Seneca’s *Epistles*.”
- Németh Attila. Előkészületben (b). „Seneca and the narrative self.”
- Ramelli, I., szerk. 2009. *Hieroctes The Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*. Ford. D. Konstan. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Reynolds, L. D., szerk. 1965. *L. Annaei Senecae: Ad Lucilium Epistulae Morales*. Oxford: Clarendon Press.
- Reynolds, L. D., szerk. 1977. *L. Annaei Senecae: Dialogorum Libri Duodecim*. Oxford: Clarendon Press.
- Richardson-Hay, C. 2006. *First Lessons. Book 1 of Seneca’s Epistulae Morales – A Commentary*. Bern: Peter Lang.
- Rist, J. M. 1969. *Stoic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sellars, J. 2006. *Stoicism*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Simon Attila. 2017. „*Sunesis* as Ethical Discernment in Aristotle.” *Rhizomata* 5/1: 79–90.
- Sorabji, R. 2000. *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford: Oxford University Press.
- Sorabji, R. 2014. *Moral conscience through the ages: fifth century BCE to the present*. Oxford: Oxford University Press.
- Steiger Kornél, szerk. 2019. *Musonius Rufus és Sztoikus Hieroklész töredékei. Kebész táblaképe*. Budapest: Gondolat.
- Takács László, szerk. 2002–2006. *Seneca I-III*. Ford. Bollók János et al. Budapest: Szenzár.
- Williams, G. D., szerk. 2003. *Seneca: de Otio, se Brevitate Vitae*. Cambridge: Cambridge University Press.