

Németh Attila (1973) filozófiatörténész. Kutatási területe a hellénisztikus filozófia. *Epicurus on the Self* című monográfiája 2017-ben jelent meg a Routledge-nél.

Legutóbbi írása az Ókorban: *Metadráma Seneca Medeájában* (2017/2).

Seneca és a titkos cenzor

Németh Attila

Seneca mindennapos meditációs gyakorlatának irodalmian megszerkesztett leírását *A haragról* című művének harmadik könyvében olvashatjuk:

(1) *[A lelket] nap mint nap el kell számoltatnunk* ([animus] cotidie ad rationem reddendam uocandus est). *Sextius, amikor a nap elteltével éjszakai nyugalomra tért, mindig kérdőre vonta a lelkét: „Milyen bajodat gyógyítottad meg ma? Milyen hibádnak álltál ellen? Mely részedben vagy most jobb?”* (2) *Megszűnik a harag és mérsékeltebb lesz, ha tudja, hogy mindennap bíró elé kell majd járulnia. Van-e szebb szokás annál, hogy az ember vallatóra fogja egész napját? Micsoda álom követi az ilyen önvizsgálatot – milyen nyugodt, milyen mély és szabad, ha a lélek dicséretet vagy figyelmeztetést kapott, s önmaga kikémlelőjeként és titkos cenzoraként (speculator sui censorque secretus) vizsgálatot folytatott saját jelleméről!* (3) *Gyakorlom is ezt az autoritást és mindennap perbeszédet tartok magamnak. Mihelyt kiviszik mellőlem a mécseset és csendben marad a feleségem is – jól ismerve e szokásomat –, az egész napomat megvizsgálom, tetteimet, szavaimat újra megmérem; semmit nem titkolok el magam elől, semmin nem siklom át. Miért is félnék bármelyik hibám miatt, amikor azt mondhatom: „Ügyelj rá, hogy ezt többet ne tedd, most megbocsátok neked.”*

A haragról III. 36¹

Az idézett szöveg három jól elkülöníthető részre oszlik: (1) a normatív állítást, miszerint a lelket nap mint nap kérdőre kell vonni, egy történelmi személy, a római Quintus Sextius példája támasztja alá, akinek görögül írt munkáit Seneca tanárain, Papirius Fabianus és Sotionon keresztül ismerte meg.² A saját filozófiai iskolát is alapító Sextius köztudottan püthagoreus tanokat hirdetett, amelynek hatása közvetlenül is feltehető az idézett passzusban, ahogyan arra már Foucault rámutatott: az önvizsgálatot követő nyugodt álom megfeleltethető a püthagoreus gyakorlat azon céljának, hogy a lélek megtisztítása által kapcsolatba kerülhessünk álmainkban az istenséggel.³ Thom pedig a püthagoreus *Aranyvers* általa gondozott kiadásában számtalan hasonlóságra hívja fel a figyelmet a vers 40–44 sorai és Seneca mesterien megkonstruált irodalmi ábrázolása között, amelyet Ker többek között a szöveg ritmikus elemzésével finomít tovább.⁴ Sextius mint *exemplum*, mint példaértékű auktoritás érdekes: Seneca 98. levelében azt olvassuk róla, hogy visszautasította a Iulius Caesar által felajánlott szenátori rangot, mert tudta, hogy amit adnak, azt el is vehetik. Seneca követendőnek tekintette ezt a bátor cselekedetét, ezért Sextius nem egyszerűen a meditációs gyakorlata, hanem mint római ideál is fontos volt számára, hogy igazolja a lélek elszámoltatására vonatkozó normatív állítását.⁵

A második részben (2) Seneca a lélek mindennapi tevékenységének számadását, a meditáció jótékony hatásait veszi sorra. Az elszámoltatót, a vizsgálat levezetőjét kémként, titkos vagy elkülönült (*secretus*) cenzorként ábrázolja.⁶ A lélek itt egy olyan bíró, aki először vallatja, majd pedig, miután ítéletet alkotott, dicséri és figyelmezteti önmagát.⁷ A saját meditációs gyakorlatát bemutató harmadik részben (3) Seneca

azonosul ezzel a cenzori szereppel, és egész napi „kémkedése” után hoz ítéleteket önmagáról.

Az önvizsgálat törvényszéki metaforájában megjelenő, a lélekben elkülönült, de interaktív cenzor a folytonos kémkedés, a vallatás és a bíraskodás tevékenységeiben alkot képet a lélekről. De vajon ki ez a kém? Van-e bármilyen filozófiai szerepe, ami motiválja ezt a megkülönböztetést, vagy mindössze Seneca retorikai-poétikai eszköze a *meditatio* minél élénkebb ábrázolására? Írásomban ennek a különös lelki entitásnak az azonosítására teszek kísérletet.

1

Az egyik kézenfekvőnek tűnő megoldás Seneca cenzorának azonosítására a lélek szerkezetének feltérképezéséből indulhatna ki a sztoikus lélekfilozófiában. A sztoikusok elméletét Platónnak az *Allamban* szereplő háromszatú modelljével szokás szembeállítani, hogy jól kirajzolódjanak a főbb különbségek. Eszerint amíg az *Allamban* a lélek a racionális (*logistikon*), az indulatos (*thymoeides*) és a vágyakozó (*epithymétikon*) lélekrészekből áll, addig a sztoikus felfogásban a közkeletű értelmezés szerint a lélek osztatlan. Ez valójában leegyszerűsítés, mert a sztoikusok voltaképp nyolc részre osztották a lelket, amelyek térbelileg elkülönült részei a lélek alapjául szolgáló *pneumának*, vagyis levegőnek. Ez a nyolc rész a racionalitás, az öt érzék, a reprodukivitás és a nyelv képességei (vö. Aetios IV. 21, 1–4 = LS 53H). A szakirodalom általában a sztoikus lelket a legelső képesség, az ún. *hégemonikon*, vagyis vezérlő lélekrész helyével azonosítja, amely azon a legalább Chrysisposig, az ósztoa harmadik vezéralakjáig visszavezethető elgondoláson alapul, miszerint a két platóni alsóbbrendű lélekrészhez sorolt érzelmeink és vágyaink maguk is racionális ítéletek, azaz a vezérlő lélekrészben létrejövő ítéleteken alapuló emóciók és vágyak. Ennek alapján ha Senecára mint ortodox sztoikus filozófusra gondolunk, a meditációjában megjelenő lelki ítélőszék nem tűnhet egyébként, mint a korábbi racionális ítéletek szembeállításának az este során feléledő normatív lelki ítéletekkel. Tehát ugyanazon léleknek a nap különböző szakaszaiban zajló tevékenységeiről, és ezért annak időben is eltérő értékítéleteiről lenne szó. Lehet, hogy egész délután félelemmel teli lélekkel rettegtem a fogorvostól, de a beavatkozás után, este már másként ítélem meg korábbi lelkiállapotomat, és ezért megfeddem magam azért, hogy egy a sztoikusok számára indifferens dolog, a fizikai fájdalom miatt korábban félelmet éreztem.

Mindazonáltal ez a magyarázat a *De ira* cenzorával kapcsolatban annyiban mégis pontatlan, hogy a lelki imperatívusz megszemélyesítője, a kém, a vezérlő lélekrészen belül – ahogyan a *secretus* különféle használatával demonstrálni kívánom – nem is annyira titkos, mintsem elkülönült cenzor a racionális lélek jelleméről attól függetlenül és azon belül folytat vizsgálatot. Az ilyen önreflexiót követő álom nyugodt és felszabadult állapota pedig a racionális lélek és az elkülönült cenzor közötti vizsgálat eredményétől függ, és nem egyszerűen a váltakozó értékítéletek egyikének a következménye. Az osztatlan racionális lélekrész ilyen feldarabolása viszont nem illeszkedik jól a sztoikusok lélekelméletébe, ezért ahhoz, hogy a szövegben zajló lelki folyamatokat pontosan megértsük, egy másik megközelítésre van szükség.

Induljunk ki a lélekben zajló dialógusok egyéb ábrázolásai-ból Senecánál. Először egy olyan helyet vegyünk szemügyre, a 27. levél bevezetését, amely szintén a meditációról szól.

Seneca üdvözlí az ő Luciliusát!

(1) „*Te leckéztetsz engem?*” – *kérde*d. – „*Magadat már megleckéztetted, meg is javultál, ugye? Ezért van időd mások javítgatására?*” *Nem vagyok olyan elvetemült, hogy betegen mások gyógyítására vállalkozzam. Hanem mintha ugyanazon az osztályon feküdnék, megbeszélem veled a közös bajt és osztozom az orvosságban. Ezért úgy figyelj rám, mintha magammal társalognék* (Sic itaque me audi tamquam mecum loquar): *bebocsátalak privát terembe* (in secretum te meum admitto) *és a füled hallatára vitatkozom önmagammal.* (2) *Így kiáltok magamra: „Számld meg éveidet, és szégyellni fogod, hogy még mindig csupa olyasmire törekszel, mint gyermekkorodban, s csupa olyasmit viszel véghez...”*

Ep. 27, 1–2^s

A *meditatio* jegyeit jól láthatóan magán viselő passzusban itt nem egy titkos vagy elkülönült cenzorral találkozunk, hanem inkább egy olyan *elkülönült* helyre bukkanunk Seneca feltárulkozásának köszönhetően (in secretum te meum admitto), ahol a lélek önmagával folytatott diskurzusa, a meditáció zajlik. A *secretum* hasonló használata már korábban, a 11-es levélben előfordul, ahol a lélek egy hasonló benső helyéről olvashatunk:

Aliquem habeat animus quem vereatur, cuius auctoritate etiam secretum suum sanctius faciat.

Legyen valaki, akit a lélek tisztel, akinek tekintélye legbenső szentélyét is még jobban megszentelheti.

Ep. 11, 9

Az mindössze értelmezés kérdése, hogy az itt előforduló *secretum suumot* „legbenső szentély”-nek, „magány”-nak vagy „privát, elkülönült tér”-nek fordítjuk, figyelmünk cenzorunk kikémléséhez sokkal inkább arra az *auctoritasra* kell hogy irányuljon, aki a *secretum suumot* még szentebbé teheti (*sanctius faciat*). Ahogyan a kontextusból kiderül, ennek a választandó auktoritásnak a módszertani gondolatát Seneca Epikurostól kölcsönözi, aki szerint: „Válasszunk ki magunknak egy derék férfiút, s tartsuk mindig szem előtt, hogy úgy éljünk, mintha őrá tekintenénk, s úgy csináljunk mindent, mintha ő látna” (*Ep. 11, 8 = Us. 220*).

Seneca a szigorú Catót vagy a szelídebb lelkű Laeliust ajánlja, akik mindketten a római múlt kiemelkedő figurái voltak, és akiknek múltbeli, példaértékű tettei olyan tiszteletet váltanak ki jelenkorú római szemlélőjünkben, hogy ideálként szolgálhatnak Lucilius lelki fejlődéséhez. Egy ilyen auktoritásnak abban rejlik az ereje, hogy a lélek az önvizsgálatai során hozzá méri magát, miután a lélek, feltehetően a képzelőerejével, bevezette legbenső szentélyébe, hogy a választott auktoritás a lélek önön benső mércéjévé váljon.

Egy későbbi levélben Seneca előrevetíti Luciliusnak, hogy ha már majd ott tart, hogy önmagát is képes tisztelni, akkor elbocsáthatja nevelőjét, mindaddig viszont Seneca azt várja el tőle, hogy a választott római auktoritására úgy tekintsen, mint-

ha őt állandóan figyelné, ahhoz hasonlóan, ahogyan Epikuros is mondogatta: „Mindent csinálj úgy, mintha látna Epikuros” (Ep. 25, 5 = Us. 211). A 32. levélben viszont Seneca váratlanul magára vállalja ezt a szerepet: „Úgy élj, mintha hallanám, sőt mintha látnám, hogy mit cselekszel” (Ep. 32, 2). De hogyan válik Seneca beszélő hangja hirtelen egy *exemplum* erejével bíró auktoritássá? Hogyan lesz a korábban még a Luciliusszal közös kórteremben fekvő, a tanulmányaiban előre haladó *proficiens*ből öt levéllel később római mérce?

Mark Davis magyarázata szerint – és ez lehetséges válasznak tűnik utóbbi kérdésemre – a negyedik könyv elején található 32. levélig Seneca már kellőképpen kitárulkozott ahhoz, hogy maga is valamiféle monitorként működjön, mind Lucilius, mind pedig levelei olvasói számára.⁹ Mindazonáltal ha folytatjuk a levelek olvasását, a 71. levélben a 27.-hez hasonlóan megint azt találjuk majd, hogy Seneca még mindig képtelen minden tekintetben önmagával összhangban élni, azaz még mindig csak gyógyulófélben levő *proficiens*. Ezért a 32. levélben Seneca mint auktoritás szerepe inkább egy olyan pozíciónak tűnik számomra, amely megbontja a beszélő hang addigi viszonyait, hogy az egész mű funkciójára reflektáljon, és a szöveg és az olvasó közötti konfrontációt problematizálja. Ahogyan egy múltbeli auktoritás képzelete módszertani eszköz nyújt Lucilius lelkének átalakításához, úgy a mérce szerepében egy pillanatra megmutatkozó beszélő hang is a lelki átalakítás egy olyan közvetlen eszközeként tűnik fel ezen a ponton, amelyhez a levelek tanulmányozásán keresztül a mindenkor olvasó is közvetlenül hozzáfér, és aki ezáltal sokkal előbb számunkra, mint az egykori kiemelkedő római alakok. Seneca lényegében a levelei és a leveleinek olvasói közötti lehetséges kapcsolatot ábrázolja úgy, hogy maga is mint imitálható auktoritás mutatkozik meg, ezért beszélő hangjának ez a szerepjátéka értelmezésében a Luciliusszal folytatott levelezés komplex irodalmi és filozófiai kérdésköreire irányítja a figyelmet, és elsődlegesen az egyes beszélői hangok egymáshoz és az olvasóhoz való viszonyát ábrázolja. Mivel ebben a kontextusban levelek olvasásáról van szó, ezzel szorosan összefüggő kérdés az is, hogy mennyiben különbözik az olvasó pozíciója a levelek és Seneca egyéb filozófiai műveinek értelmezése során, tehát mennyiben más a levélforma szerepe a filozófiai tartalom közvetítésében.

Látszólag eltávolodtunk a vizsgálódás központi figurájától, benső lelki dialógusunk partnerétől, a titkos vagy elkülönült cenzortól, de ahhoz, hogy a lelki meditáció szereplőit pontosan megértsük, el kell némileg mélyülnünk annak a kontextusnak az eszköztárban, amivel Seneca a lelki dialógusokat és az olvasásnak az ebben betöltött szerepét ábrázolja. Ezért tekintsük át először röviden a feltett kérdések irodalomtörténeti hátterét.

2

A húsz könyvben ránk maradt 124 levél nem a teljes gyűjtemény, ahogyan Aulus Gellius a levelek huszonkettedik könyvéből idézett töredéke nyilvánvalóvá teszi (N. A. XII. 2). Mind egyik Seneca-levél egyetlen címzettje Gaius Lucilius Iunior, Szicília lovagrendű birodalmi kormányzója, aki Senecához hasonlóan idősebb, a hatvanas éveiben jár a levelekben a mindössze egy biztosan azonosítható dátum szerint.¹⁰ Bár Lucilius

történeti személy, és még két mű címzettje (*Naturales Quaestiones*, *De providentia*), mivel csak a Seneca által írt levelek maradtak fenn, állandó spekuláció tárgya, hogy vajon egy fikatív vagy egy valódi levelezés egyik felét olvashatjuk-e. Mindazonáltal a kérdés, hogy a levelek fiktívek-e vagy sem, teljesen érdektelen, ha úgy tekintünk rájuk, mint egy megszerkesztett irodalmi mű részeire. Ugyancsak nem eldönthető, hogy befejezett alkotásról van-e szó: a Sókratés halála alapján mintázott senecai *exit* Tacitusnál olvasható változatában (Ann. XV. 60–64) – miközben több alkalmazott halálmód ellenére is csak nehezen távozik az életből – Seneca folyamatosan dolgozik és diktál, talán éppen azért, hogy befejezhesse valamelyik művét. A jelenet tacitusi ábrázolása például Luca Giordano késő barokk olasz festőt többször is megihlette.¹¹

Ha éppen a Luciliusnak címzett levélgyűjteményét tette is teljessé Seneca ezekben a pillanatokban, mivel utolsó szavai, mondatai olyan jól ismertek voltak az ókorban, Tacitus feleslegesnek tartotta a megisméltésüket – viszont sajnos időközben más forrásokban sem maradtak fenn.

Állandóan felmerülő kérdés, hogy vajon milyen minták vagy kritériumok szerint íródtak Seneca levelei. Véleményem szerint a levélirodalom jól azonosítható kritériumainak gondolata az antikvitásban éppen annyira modern előfeltevés, mint az, hogy minek kellett szerepelnie egy levélben. Ahogyan Marcus Wilson már felhívta rá a figyelmet, éppen a keretfeltételek hiánya vezetett ahhoz a félreértéshez, legalább Francis Bacon óta, hogy a leveleket mint esszéket olvassák.¹² Jóllehet Démétrios *A stílusról* című művét Seneca is ismerhette, mégis könnyen találunk Seneca levelei között Démétrios elveinek ellentmondó példákat is: Démétrios szerint szisztematikus, technikai anyagot nem szabad tárgyalni levelekben – ezzel szemben lásd a 94–95. levelet vagy akár a levelek egész huszadik könyvét; vagy Démétrios az arisztotelészi leveleket szerkesztő Artemónnal vitatkozva megállapítja, hogy bár van abban valami igazság, hogy egy levelet olyan stílusban kell megfogalmazni, mint egy beszélgetés egyik felét, valójában a kompozíció formálisabb kell, hogy legyen, mint egy dialógus (Dem. 223–224, lásd még Dem. 226: „...az élő beszélgetés imitációi nem illenek a levélíráshoz”) – ezzel szemben lásd Seneca törekvését, hogy leveleit annyira élővé tegye, amennyire csak lehetséges. Horatiushoz hasonlóan, aki mint *sermones*re, azaz mint beszélgetésekre gondolt a leveleire, Seneca is szintén hangsúlyosan *sermó*ként jellemzi Luciliusszal folytatott levelezését.

Továbbá, ha Seneca episztoláit nem egyszerűen mint filozófiai, hanem mint irodalmi műveket is olvassuk, akkor az elemzés során nem azonosíthatjuk egyszerűen Seneca beszélő hangját a történeti Senecával, mint ahogyan más antik filozófiai szövegek elemzése során azt gyakorta tesszük. Ha Seneca irodalmi eszközökkel filozofál, nem minden filozófiai munka zajlik a filozófia nyelvén.¹³ Tehát ha forma és a filozófiai jelentés esszenciálisan kapcsolódnak össze egymással Seneca leveleiben, akkor ahhoz, hogy meghatározzuk a lelki dialógusok szereplőit és funkciójukat, a beszélői hangok és az olvasó viszonyának feltérképezésén túl arra is meg kell találnunk a választ, hogy a levél mint irodalmi forma milyen szerepet tölt be az olvasás hermeneutikájában – milyen különbség van például az előadásom elején idézett, a *De ira* harmadik könyvében található *meditatio* olvasása és az episztolákban *meditatio*ként azonosítható önreflektív dialógusok olvasása között. Lássuk tehát a válaszokat.

Egy privát, két fél között zajló levelezés általában egy olyan intim teret konstruál, amelybe kívülről bepillantani a mindenkori olvasónak olyan, mintha valamelyik fél vállán keresztül lesné ki titokban a levelezők beszélgetését. Bár a levelek állandó címzettje Lucilius, ahogyan Margaret Graver kielégítően érvelt, az egyes szám második személyű megszólítások, a *tu* vagy *te* személyes és a vonatkozó névmások, az egymáshoz címzett felszólítások nem egyszerűen Luciliusra vonatkoznak, hanem a mindenkori olvasót is megszólítják, ezért a levelek olvasásakor magunk is párbeszédbe kerülhetünk Senecával.¹⁴ Ezt a lehetséges diszkurzív teret, a beszélgetés dinamikáját részben az olvasás hatásainak ábrázolása hívja életre. Nézzünk néhány példát:

Ha valamikor levelet kapok tőled, úgy tűnik nekem, hogy veled vagyok, és olyan érzésem támad, hogy nem írásban, hanem szóban válaszolok neked. Így hát amiről kérdezel, úgy vizsgáljuk meg együtt, mintha társalognánk.

Ep. 67, 2

Ebben az episztolában Seneca a leveleken keresztüli személyes elérhetőséget és az író és olvasó azonnali jelenlétének és társalgásának illúzióját hangsúlyozza. Ez a más irodalmi formáknál erősebb személyes jelenlét kaput nyit egy olyan fiktív dialógus lehetőségére, ami Seneca és a mindenkori olvasója között, az olvasó lelkében zajlik. Seneca beszélő hangjához mérten reflektálhatunk önmagunkra a lelkünkben megalkotott fiktív beszélgetések során, és egy ilyen benső, fiktív dialógus valójában élővé és aktuálissá teszi a levelek filozófiai tartalmát.

Egy korábbi levélben a következőket olvassuk:

Hálás vagyok, hogy gyakran írsz, mert azon az egyetlen módon mutatkozol, ahogyan tudsz. Sohasem kapok tőled levelet úgy, hogy ne lennénk azonnal együtt. Ha távollevő barátaink képmásai kellemesek számunkra, mert felidéznek emléküket, s hiányukat hamis, sőt hiábavaló vigasszal könnyítik, mennyivel kellemesebbek a levelek, amelyek távollevő barátunk igaz nyomait és igaz jegyeit hozzák! Mert ami találkozáskor a legkellemesebb, azzal ajándékoz meg a levélén barátunk kézjegye: a felismeréssel.

Ep. 40, 1

Nyilvánvaló, hogy Seneca mindenkori olvasói nem válhatnak leveleket Senecával, de az már kevésbé egyértelmű, hogy ne kerülhetnének vele egy mélyebb, irodalmi eszközökkel motivált, képzeletbeli kapcsolatba. Seneca mint lehetséges módszertani ideált tünteti fel önmagát olyan egykor élt római személyiségek sorában, mint Cato, Laelius és Scipio – amit korábban a szöveg és az olvasó közötti kapcsolat problematizálásaként értelmeztem. Seneca beszélő hangjának ideálja mint a lélek átalakításához felhasználható módszertani eszköz más formában ugyan, de már voltaképpen a gyűjtemény 8. levelében megjelenik, amelyben Seneca kijelenti:

A munka, amelyen dolgozom, az utókornak szól: ők azok, akik hasznot tudnak húzni abból, amit írok. Mint bevált gyógyszerek receptjeit, üdvös figyelmeztetéseket foglalom

írásba, miután hatásos voltukat saját sebeimen megállapítottam. Az én sebeim, ha nem is gyógyultak meg véglegesen, nem terjednek tovább.

Ep. 8, 2¹⁵

A filozófia mint gyógy mód gyakran használt kép a hellenisztikus korban.¹⁶ Ha összekapcsoljuk azt az olvasás dinamikus ábrázolásaival, akkor Seneca módszertanáról az derül ki, hogy akkor tudunk üdvös figyelmeztetéseit segítségével meggyógyulni, ha magunk is párbeszédbe kerülünk egy számunkra már halott auctoritással, a levelek Senecájával, aki episztoláin keresztül természetesen sokkal élőbb, közvetlenebb és értelmezhetőbb számunkra, mint Cato, Laelius vagy éppen Scipio. Ennek a dialógusnak, már amennyiben ténylegesen gyógyulni kívánunk, az a feltétele, hogy a lelkünkben folytatott, számunkra jelen idejű és valós diskurzusban kitárulkozunk. Seneca Luciliusnak vagy éppen önmagának címzett figyelmeztetéseit és buzdításait mérceként kell magunk elé tartanunk, hogy megbocsáthassunk magunknak, ha még mindig csupa olyasmire törekszünk, mint gyermekkorunkban, s csupa olyasmit is viszünk véghez. Ez az irodalmi eszközökkel motivált, számunkra valós és személyes diszkurzív viszony egy olyan filozófiai tevékenységet eredményez, ami, ha megfelelően végezzük, minket, olvasókat is átalakít.

Az eddigi kutatásunk alapján tehát megállapíthatjuk, hogy a levelek beszélő hangjának erős személyes jelenléte és annak retorikai-poétikai eszközökkel ábrázolt példázatai (*exempla*), valamint bölcs utasításai (*praecepta*) az olvasót egy olyan, számára valódi benső lelki dialógusra készítetheik, ami közvetlen hatással bír az olvasó lelki diszpozíciójára és annak átalakítására.

Mindazonáltal Platón *Phaidros* (275b-277e) című dialógusában megfogalmazott íráskritikája alapján jogosan merül fel a kérdés, hogy a levelek mint írott szövegek mennyiben alkalmazhatóak kellően rugalmasan terápiás eszközként.¹⁷ Sókratész fő ellenvetése az írással szemben az volt, hogy az írott szöveg statikus természete kizárja az élő interakciót, azaz az írott szövegek nem valódi dialektikát, hanem csak annak utánzatait eredményezik. A dialektika írott mimézise nem lehet a valódi filozofálás kielégítő médiuma a következő három fő oknál fogva:

1. A művészi reprezentáció célja, hogy nagy tömegekre hason – azaz nem alkalmazható az individuumra;
2. a személyes interakció hiánya, amelynek hatása pótolhatatlan;
3. a szöveg képtelen önmagát megvédeni, és ezért nem jöhet létre valódi dialektika szöveg és olvasója között.

A Platón saját gyakorlatának kritikájaként is olvasható fenn tartásoknak Seneca láthatóan tudatában van, és gyakran meg is említi az írott terápia hátrányait (vö. *Ep. 6, 45, 84, 88, 89, 108*). Mindazonáltal magának a levélforma választásának az alapvető feltétele, két fél térbeli távolsága, Lucilius szicíliai hivatása miatt szükségszerűvé teszi a levél médiumát. Seneca azon nyílt ambíciója pedig, hogy az utókort is üdvös receptekkel lássa el, az időbeli távolság miatt is indokolttá teszi a formaválasztást. A *Phaidrosra* reflektáló, rövid 38. levél elején pedig azt olvassuk:

A legtöbbet a beszélgetés használ, mert apránként lopózik a lélekbe (plurimum proficit sermo, quia minutatim inre-pit animo). A hosszas, előzetesen előkészített fejtegetések inkább duruzsolást, mint bizalmat váltanak ki a hallgató-ságban. A filozófia jó tanács, de jó tanácsot senki nem ad hangosan.

Ep. 38, 1

A levelekben folytatott és irodalmi eszközökkel motivált *sermo* vagy beszélgetés tehát annyi előnnyel bír a hosszas érte-kezésekkel szemben, hogy fokozatosan alkalmazható terápiás eszköz. Nyilvánvalóan nem kell ugyanis a levelek gyűjtemé-nyét feltétlenül egyszerre, az elejétől a végéig elolvasnunk ahhoz, hogy a filozófiai diskurzus létrejöjjön az olvasó lelké-
ben, a gyűjtemény nem feltételez egy olyan zárt, argumentatív egészet, amelyben a fejtegetés elejétől apránként jutunk el a konklúzióig vagy éppen az aporiáig. A levelek kezdetben akár tetszőleges sorrendben és számban is olvashatóak, mivel mind-egyikük jól szerkesztett, önálló egység. A kezdeti hozzáférés ezen rugalmassága a terápiás kezelés elkezdésének sokféleségét teszi lehetővé. A filozófiai propedeutika a beteg szükség-leteinek megfelelően bármelyik levél olvasásával megkezdhe-tő,¹⁸ ha a választott levél rezonál az olvasóban, azaz Sókratés első ellenvetésével szemben, miszerint az írott szöveg nem alkalmazható az individuumra, a levélgyűjtemény mint flexi-bilisen felhasználható argumentatív struktúra kíván megoldást kínálni.

Mindazonáltal amikor a gyűjtemény elejéről kezdjük el az olvasást, az is világossá válik, hogy a levelek egy szerkesztett mű lazábban vagy szorosabban egymást követő alkotóelemei – amelyet számozásuk és könyvekbe rendezettségük is kihang-súlyoz –, ezért egy terápia elemeiként a levelek akkor használ-hatóak fel a leghatékonyabban, ha egy olvasási program ré-szeiként kerülnek alkalmazásra. Ennek felismerését Seneca az olvasóra bizza, vagy ahogyan a 38. levélben fogalmaz:

(1) (...) nem sok szóra, hanem hatásosakra van szükség. (2) Magokként kell széthinteni ezeket. Bármily kicsiny legyen is ez, ha megfelelő talajba hullott, kibontja erejét és a legap-róbb csírából a legterebélyesebbé nő föl... Ugyanaz a hely-zet a tanításokkal, mint a magokkal: sokra képesek, még ha kicsinyek is. De, amint említettem, csak a fogékony elme ké-pes megragadni és befogadni őket.

Ep. 38, 1–2

Platón *Phaidros*ában Sókratés a földműves vetőmagjainak analógiáját alkalmazva beszél az írásról mint betűvetésről (276b–277a), amelyet a szóbeli dialektikával szemben csak já-tékként ábrázol, mert a komoly dialektika mestersége szerinte közvetlenül a megfelelő lélekbe „veti el és plántálja tudással párosult beszédeit”, mint ahogyan a földműves is csak a meg-felelő talajba vet. Seneca leveleinek magjai viszont írásbeliek, és bár mindenki számára hozzáférhetőek, csak a fogékony lé-lek fogja megérteni és megfelelően felhasználni őket, és fel-ismerni, hogy a leveleket egy program részeként olvassa. Az irodalmi eszközökkel megformált filozófiai szöveg közvetett maghintése tehát nem lehet akadály a terápiás célú olvasás előtt, mert a levélforma gyógyhatású tanításai a megfelelő lé-lekben kellőképpen képesek hatásukat kifejteni, azaz Sókratés

második ellenvetését, miszerint nincsen írott szöveg és olvasó között valódi interakció, éppen saját példájának eltérő alkal-mazásával utasítja vissza Seneca. De mi a helyzet az önvéde-lemre képtelen szöveggel, a valódi dialektika hiányával?

Eddigi vizsgálódásunk tükrében azt válaszolhatjuk, hogy a megfelelő elme által a levelekkel folytatott dialektika a lelken belül zajlik. Akkor haladunk helyesen előre tanulmányaink-ban, ha Senecához és Luciliushoz hasonlóan egy választott ideált, mint *exemplum*ot helyezünk lelkünkbe, aki, mint a le-velek időben távoli olvasói, kiindulásképpen Seneca beszélő hangja, amihez mérten reflektálunk önmagunkra a lelkünkben megalkotott fiktív beszélgetésekben, mindaddig, amíg megta-nuljuk magunkat annyira tisztelni, hogy önmagunk barátaivá válva képesek leszünk állandó összhangban élni magunkkal. Azaz, ha helyesen olvassuk Seneca leveleit, nincsen szükségük rá, hogy megvédjék magukat, hanem éppen fordítva, nekünk kell tudnunk megvédeni magunkat a levelek beszélő hangja mint választott auktortitásunk előtt, mindaddig amíg a szöveg önvédelemre képtelen betűvetése fokozatosan elidegeníthet-
len részünké nem válik.

Persze jogosnak tűnik Seneca megoldásaival szemben fel-
vetni, hogy túlzottan sokat bíz olvasóira, és csak egy szűk, osztály és gender szerint jól behatárolható elitista körnek ír, ahogyan Miriam Griffin és Margaret Graver tanulmányai rá-mutatnak.¹⁹ Mindazonáltal Seneca 41. levele minden olvasójá-nak nyújt némi motivációs kapaszkodót:

*(1) ...Nem kell az égre emelni a kezünk, nem kell a templom-szolgának könyörögni, hogy az istenszobor füléhez enged-jen, mintha az istenség úgy jobban meghallgatna minket. Is-ten közel van hozzád, – veled – benned van. (2) Azt mondom, Lucilius, hogy lakozik bennünk egy szent lehelet (sacer intra nos spiritus sedet), jó és rossz cselekedeteink megfigyelője és őrzője (malorum bonorumque nostrorum observator et custos). Ahogyan bánunk vele, úgy bánik ő is velünk. Va-lójában senki sem lehet derék ember (bonus vir) isten nél-kül. Vagy van valaki, aki isten segítségével nélkül képes lenne a sors csapásai fölé emelkedni (supra fortunam... exurgere)? Isten adja a nemes és magasztos gondolatokat. Minden de-rék férfi lelkét „Isten lakja – melyik? Nem tudni...” [Vergi-lius: *Aeneis* VIII. 352].*

Ep. 41, 1–2

Seneca a primitív és ösztönös vallásos áhítattal állítja szembe a sztoikusok egész mindenséget átható aktív princípiumát, a *pneumát*, vagyis *spiritust* mint személyes benső Jupitert – leg-alábbis a capitoliumi Iuppiter-templom jövőbeni helyére tett *Aeneis*-sor erre látszik utalni. Ez a benső istenség a cenzo-runkhoz hasonlatos lelki dualizmust ábrázol: bennünk lakozva megfigyelőként és őrként szemléli jó és rossz cselekedeteinket – ami azt sugallja, hogy tőlünk függetlenül és eltérően gondol-kodik rólunk –, és mivel úgy bánik velünk, mint ahogyan mi vele, állandó és folytonos kölcsönhatásban áll velünk. Ki ez az isten?

Seneca már az idézett szövegben áthelyezi a hangsúlyt ró-lunk a *vir bonus*ra, azaz a derék férfira, akiről, amikor látjuk, azt gondoljuk, hogy a *ratio* erejével emelkedett felül a *fortuna* csapásain, mert „valami isteni erő szállt belé” (*Vis isto divina descendit*, Ep. 41, 5), ami, mint ahogyan a levél végén kiderül,

nem más, mint „a lélekben tökéletesített értelem” (*ratio in anima perfecta*, Ep. 41, 8). De mivel a *ratio perfecta* egyedül a bölcs tulajdonsága, a mindenkiben természetből fogva meglévő isten a *ratio imperfecta*t ösztönző entitás kell hogy legyen – mivel nyilván nem azonosíthatjuk istent a *ratio imperfecta*val. Következésképpen, ha a benső isten az értelemben lakozik, és természeténél fogva tölt el minket nemes gondolatokkal, akkor voltaképpen egy olyan ösztönös hajlamnak tűnik, ami értelmünk kiművelésére készlet minket. Tehát ez a mindenkiben jelenlévő isten nem más, mint az értelemben kódolt önkultivációs ösztön. Ha ez az értelmezés helyes, akkor ez a természetes morális forrás felmenti Senecát az olvasóval szemben támasztott túlzó elvárásai alól: ha odafigyelünk értelmünk ösztönére, akár mindannyian értő kapcsolatba kerülhetünk a levelek írott terápiájával, és a természetes hajlamunkkal összhangban gyógyíthatjuk a társadalmi normákkal fertőzött lelkünket egy írott szöveg segítségével.

Összességében tehát a levelek gyűjteménye rugalmasan alkalmazható érvelési szerkezete révén egy olyan irodalmi módon motivált filozófiai dialógus eszköze, amely a megfelelő olvasó lelkében a beszélő hang erős személyes jelenlétén keresztül felerősíti a Seneca filozófiája szerint mindenkiben megtalálható, az értelem tökéletesedésére irányuló isteni ösztönt. Ennek az átalakulásnak pedig az egyik módszertani követelménye az, hogy a levelekkel folytatott filozofálás során egy képzelte ideálhoz mérten állandó benső diskurzusba kerüljünk önmagunkkal.

Az eddigi nyomozásunk eredményei szerint tehát Seneca leveleiben a levelek beszélő hangja egy olyan választható módszertani eszköz, amely az értelmünkbe kódolt önművelést segíti elő. Luciliusnak ez a mérték az erkölcsi példaként hagyományosan felhozott római személyiségek alakjaival is megszemélyesíthető; a mindenkori olvasónak pedig a levelek beszélő hangja mint a lélek mércéje segít kialakítani egy benső lelki diskurzust. Ez a benső dialógus vagy meditáció kelti életre a levelek filozófiai tartalmát, amely a kijelölt olvasási program keretein belül eredményezhet sikeres lelki fejlődést. Ebben a dialógusban tehát az olvasó tölti be a cenzor pozícióját, a levelek beszélő hangja pedig azt a mércét, amihez a mindenkori olvasó mint cenzor mérheti a saját lelkét. A 11. levélben viszont azt olvastuk, hogy választott auktoritásunk nem szentté, hanem csak szentebbé teheti lelkünk legbenső szentélyét (*secretum suum*), azaz a választott ideál ugyan a lelki átalakulás egyik szükséges eszköze, de nem azonos a legbensőbb lelki entitásunkkal, legfeljebb annak terébe integrálható. Ki tehát akkor ez a mindeddig oly sikeresen bujkáló cenzor?

4

A leleplezéshez egy harmadik megközelítési módra is szükség van. Induljunk ki most a cenzor tevékenységeiből, a kémkedésből, a vallatásból és az ítélkezésből, és nézzünk meg néhány olyan Seneca-helyet, ahol a lélek hasonló tevékenységeiről van szó. A 28. levél végén például a következőt olvassuk:

Egyesek dicsekszenek hibáikkal: azt képzeled, töri valamennyire is a fejét az orvosságon, aki a rossz szokásait az erényei közé sorolja? Így hát tőled telhetően vádold meg

magad, indíts nyomozást magad ellen (Ideo quantum potes te ipse coargue, inquire in te), *először az ügyész szerepében működj, azután a bíróságban, legvégül a védőügyvédében. Néha sértsd meg magad!*

Ep. 28, 10

Ezen a helyen a cenzor tevékenységével szinte azonos módon ábrázolt elfoglaltságra buzdítja Seneca Luciliust és mindenkori olvasóját törvényszéki metaforájában, de ennek alapján legfeljebb arra a túl általános következtetésre juthatunk, hogy a cenzor nem más, mint a lelkére reflektáló egyén, ami már az elemzett *De ira*-passzusból is nyilvánvalóvá vált. Természetesen ez is helyes következtetés, csak éppen a sajátos lelki folyamatról nem mond el semmit. Nézzünk ezért néhány olyan helyet, ahol a cenzor tevékenysége a bűnre irányul:

Azért nem bízhatnak rejtekükben [az igazságtalanok], mert vádolja őket a lelkiismeret, és leleplezi őket önmaguk előtt (quia coarguit illos conscientia et ipsos sibi ostendit).

Ep. 97, 15

...reszketnek, ha a tettét elkövették, nem tudnak kikászálódni belőle: a lelkiismeret nem engedi, hogy máshoz fogjanak, folyton arra kényszeríti őket, hogy szembesüljenek önmagukkal (conscientia aliud agere non patitur ac subinde respondere ad se cogit).

Ep. 105

A cenzor mint lelkiismeret (*conscientia*) jelenik meg ezekben a passzusokban.²⁰ A lelkiismeret vádol, leleplez, szembesít, és ezért láthatóan rendelkezik a cenzor azon erejével, hogy dialógusba állítsa a lelket önmagával. Természetesen a bűnnel kapcsolatos benső lelkiismereti kényszer és a meditáció gyakorlata nem azonos, de fontos észrevennünk, hogy az idézett lelkiismereti példákban kifejezetten a rossz lelkiismeretről van szó. A lelkiismeret pedig attól jó vagy rossz Seneca szerint, hogy milyennek ítéli a lélek jellemét. Miután a lelkiismeret rossznak ítéli meg a lelket, de nem tesz kísérletet a morális korrekcióra, a rossz lelkiismeret folytonosan, kéretlenül leplezi le a lelket önmaga előtt. Ezzel szemben akkor jön létre a jó lelkiismeret, ha nem csupán meg-, hanem el is ítéli és büntetést ró a lélekre mint cenzor, egy tudatos meditációs gyakorlat során. Ahogyan a 43. levél végén ábrázolja Seneca:

A jó lelkiismeret hívja a tömeget, a rossz a magányban is szorong és zaklatott. Ha tisztességes, amit cselekszel, tudja meg mindenki, ha szégyenletes, akkor mit számít, hogy senki sem tudja, hiszen te tudod! Jaj neked, ha lebecsülöd ezt a tanút.

Ep. 43, 5

A lelkiismeret tehát az állandóan jelen lévő öntudat – mint ahogyan egyébként a *conscientia* bizonyos esetekben ugyancsak öntudatként, illetve más esetekben szó szerint, azaz „közös tudás”-ként és nem lelkiismeretként értendő Seneca munkáiban. A lelkiismeret attól jó vagy rossz, hogy milyennek ítéli a lélek morális karakterét. A Sextiustól átvett meditációs gyakorlat ábrázolásában tehát, értelmezésben, Seneca cenzora a lelkiismeret lelki folyamatait személyesíti meg, amely lelki

folyamatok Seneca metaforájában egy tudatos filozófiai praxis részévé váltak.

De mihez mérten, minek alapján alkot ítéletet a lelkiismeret? Egyrészt a mindenkiben megtalálható isten, jó és rossz cselekedeteink megfigyelője és őrzője, a *ratio* természetes benső ösztönéhez mérten, amiért még a hibáikkal dicsekvő balgáknak is lehet néha rossz a lelkiismeretük. De a *ratio* önkultivációjára hallgató ember lelke a bölcs *ratio perfectájához*, tökéletes értelméhez méri magát, és lelkiismeretének cenzorával műveli a még nem tökéletes *ratióját*. E folyamat módszertani eszkö-

zeként pedig – hogy előrehaladásának formát adjon – a lelkiismeret szentélyébe integrálható, példaként követendő római hősökhöz vagy éppen Seneca leveleinek beszélő hangjához mérve fejleszti magát a meditációs gyakorlatokon keresztül.²¹

A lelkiismeret ennyire erős megkülönböztetése a lelki folyamatokban a racionális lélek, a sztoikus *hégemonikon* valamiféle osztotságát látszik implikálni – azaz nem a platóni lélekmodellt –, de hogy az öntudat funkciójának kihangsúlyozása pontosan milyen következtetéseket enged meg, ennek a kérdésnek az eldöntése már egy új nyomozati anyag.

Jegyzetek

Jelen írás az NKFI K 128651 számú, „A római filozófia és az irodalmi én” című pályázat keretében készült.

- 1 A Takács László gondozásában megjelent Seneca-művek fordításait (*Seneca prózai művei*. I. Budapest, 2002) az általam szükséges mértékben módosított változatban közlöm. Az idézett passzus történeti hatásához lásd Leon Battista Alberti *Libri della famiglia* (15. sz.) és Justus Lipsius *Manductio ad Stoicam Philosophiam* (1604) című műveit. A szöveg jelentősebb modern értelmezéseire, kronológiai sorrendben: Hadot 1981; Foucault 1986 [1984], 60–62; 1988, 43, 243, 3. jegyzet; Hadot 1995; Edwards 1997, 28–29; Reydamas-Schils 2005, 19; Inwood 2009; Ker 2009.
- 2 A Senecára ható közvetlen forrásokhoz lásd Fillion-Lahille 1984, 250–272; Sextiusról Seneca műveiben: Lana 1992, 110–115.
- 3 Foucault 1988, 61; 2001, 146.
- 4 A püthagoreus *Aranyvers* 40–44. sorai:
„Ne engedd az álmod lágy szemhéjadra neheznedi,
amíg számot nem adtál háromszorosan minden asznapi tettről:
»Hol térültem el? Mit követtem el? Mely kötelességemet hanyagoltam el?«
Első tettetnél kezdve haladj sorban, majd ezután
ha hitványakat követtél el, korhold magad, ha jókat, örvendj!”
(Steiger Kornél fordítása.)
A szöveg modern kiadása: Thom 1995; teljes magyar fordítása az alábbi kötetben található: Hieroklész: *Kommentár a püthagoreus Aranyvershez / A gondviselés*. Ford., jegyzetek, utószó: Steiger Kornél. Budapest, 2018. A szöveg hatásához Epiktétosra vö. *Beszélgetések* III. 10, 2; a sztoikusok meditációs gyakorlatáról a császárkorban lásd Newman 1989; Ker további analizését lásd: Ker 2009, 173–176. Seneca prózai ritmusaihoz vö. Soubiran 1991.

- 5 A római *exemplum* szerepéhez lásd Roller 2004 és Bartsch 2006, 119–132.
- 6 A *secretum a secerno* (’elválaszt’, ’elkülönít’, ’megkülönböztet’ stb.) ige passzív perfectumi participiuma, ezért az ’elkülönült’ jelentése evidens, de biztosabb megalapozásához lásd Seneca szóhasználatát a térbeli elkülönültség metaforájának érzékeltetésében a következő oldalakon.
- 7 A törvényszéki hasonlat használatához vö. még *Ep.* 28, 10.
- 8 A szöveg egyik már klasszikussá vált értelmezéséhez lásd Wilson 2001.
- 9 Davis 2010 *ad loc.*
- 10 *Ep.* 91, 1, a nagy lugdunumi tűz, amely Kr. u. 64 nyarán pusztított.
- 11 *Seneca morente* (1650–53 k.) és *Seneca morente* (1684–85 k.).
- 12 Wilson 2001.
- 13 Vö. Bartsch–Wray 2009, Introduction, 6.
- 14 Graver 1996, 1. fejezet.
- 15 Vö. 22, 2; 79, 17.
- 16 Vö. Nussbaum 1993.
- 17 A szöveghez lásd De Vries (1969), Yunis (2011) és Ryan (2012) kommentárjait, illetve két, a dialógusról írt monográfiát: White 1993 és Werner 2012.
- 18 Vö. Nussbaum 1993, 335.
- 19 Griffin 1976, 360–361; Graver 1996, 36–40; vö. Star 2012, 23–61.
- 20 A *conscientia* fogalmához Senecánál lásd Molenaar 1969 és Roller 2001, 82–88.
- 21 Ahogyan Ker 2009 felhívja rá a figyelmet, Foucault meglepő módon nem szentelt figyelmet a meditáció során Seneca felesége jelenlétének, aki mint tanú (*iam mei conscia*) amolyan külső lelkiismereti tükörként vesz részt Seneca feltehetően hangosan folytatott önvizsgálatában.

Bibliográfia

- Bartsch, S. 2006. *The Mirror of the Self. Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*, Chicago.
- Bartsch, S. – Wray, D. (szerk.) 2009. *Seneca and the Self*. Cambridge.
- Davis, M. 2010. *A Commentary on Seneca’s Epistulae Morales Book IV (Epistles 30–41)*. PhD Thesis, The University of Auckland.
- De Vries, G. J. 1969. *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam.
- Edwards, C. 1997. „Self-Scrutiny and Self-Transformation in Seneca’s Letters”: *Greece and Rome* 44, 23–38.
- Fillion-Lahille, J. 1984. *Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*. Paris.
- Foucault, M. 1986. „The Cultivation of the Self”: uő: *The Care of the Self. History of Sexuality*. Vol. 3. Transl. by R. Hurley. New York.
- Foucault, M. 1988. *The Technologies of the Self*. Ed. by L. Martin, H. Gutman and P. Hutton. Amherst, Mass.
- Foucault, M. 2001. *Fearless Speech*. Ed. by J. Pearson. Los Angeles.
- Graver, M. 1996. *Therapeutic Reading and Seneca’s Moral Epistles*. PhD dissertation, Brown University.
- Griffin, M. 1976. *Seneca. A Philosopher in Politics*. Oxford.
- Hadot, P. 1981. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris.
- Hadot, P. 1995. *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Ed. by A. I. Davidson, transl. by M. Chase. London.
- Inwood, B. 2009. „Seneca and Self Assertion”: Bartsch–Wray 2009, 39–64.
- Ker, J. 2009. „Seneca on Self-examination. Re-reading *On Anger* 3.36”: Bartsch–Wray 2009, 160–187.
- Lana, I. 1992. „La scuola dei Sestii”: P. Grimal (szerk.): *Sénèque et la prose latine*. Geneva, 109–124.

- Molenaar, G. 1969. „Seneca’s Use of the Term ‘Conscientia’”: *Mnemosyne* 22, 170–180.
- Newman, J. R. 1989. „Cotidie meditare. Theory and Practice of the *meditatio* in Imperial Stoicism”: *ANRW* II. 36.3, 1473–1517.
- Nussbaum, M. 1993. *The Therapy of Desire*. Princeton.
- Reydams-Schils, G. 2005. *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*. Chicago.
- Roller, M. 2001. *Constructing Autocracy. Aristocrats and Emperors in Julio-Claudian Rome*. Princeton.
- Roller, M. 2004. „Exemplarity in Roman Culture. The Cases of Horatius Cocles and Cloelia”: *Classical Philology* 99, 1–56.
- Ryan, P. 2012. *Plato’s Phaedrus. A Commentary for Greek Readers*. Oklahoma.
- Soubiran, J. 1991. „Sénèque prosateur et poète: convergences métriques”: P. Grimal (szerk.): *Sénèque et la prose latine*. Geneva, 347–384.
- Star, C. 2012. *The Empire of the Self*. Baltimore.
- Thom, J. C. 1995. *The Pythagorean Golden Verses*. Leiden.
- Yunis, H. 2011. *Plato: Phaedrus*. Cambridge.
- Werner, D. S. 2012. *Myth and Philosophy in Plato’s Phaedrus*. Cambridge.
- White, D. A. 1993. *Rhetoric and Reality in Plato’s Phaedrus*. New York.
- Wilson, M. 2001. „Seneca’s *Epistles* Reclassified”: S. J. Harrison (szerk.): *Texts, Ideas, and the Classics*. Oxford.